نفائس الأصول

لأرباب التحصيل والحصول

للشيخ الأعظم العلامة المولى محمد سعيد المازندراني

سعيد العلماء المازندراني

المتوفى حدود سنة ١٢٧٠ هـ

تصحيح وتحقيق

ناصر رضائي چراتي

تقديم

العلامة المحقق جعفر السبحاني

نفائس الأصول

نفائس الأصول

لأرباب التحصيل والحصول

نفائس الأصول

لأرباب التحصيل والحصول

للشيخ الأعظم العلاّمة المولى محمد سعيد البارفروشى

(سعيدالعلماء المازندرانى)

المتوفى حدود سنة ١٢٧٠ هـ . ق

تقديم

العلاّمة المحقّق جعفر السبحانى

تصحيح و تحقيق

ناصر رضايى چراتى

سرشناسه : سعید العلماء ، محمد سعید بن محمد، ۱۱۸۷ - ۱۲۷۰ ق.
عنوان و نام پدیدآور : نفایس الاصول لارباب التحصیل و الحصول / محمد سعید البار فروشی (سید العلماء المازندرانی) المتوفی حدود سنه ۱۲۷۰ هـ ق ؛ تقدیم جعفر سبحانی ؛ تصحیح و تحقیق ناصر رضایی چراتی.
مشخصات نشر: قم: دار ذوی القربی ، ۱۴۳۸ ق . = ۱۳۹۶ .
شابک : ۹ - ۵۹۶ - ۵۱۸ - ۹۶۴ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس .
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ ق .
موضوع:Islamic Law, shiites - Interpretation and construction - 19 th century
شناسه افزوده : سبحانی تبریزی ، جعفر ، ۱۳۰۸
شناسه افزوده : رضایی چراتی ، ناصر ، ۱۳۴۸ ، مصحح
رده بندی کنگره : ۱۳۹۶ ۷ ن ۷ س / ۳ / ۱۸۳
رده بندی دیویی : ۳۱۲ / ۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی : ٤٦٦٨٣٣٣

مؤسسه دائره المعارف بزرگ غدیر
بعنوان حامی مالی طرح

ذوی القربی

قم - شارع ارم - باساج قدس - رقم ۵۹
هاتف : ۰۲۵۳۷۷۴۴۶۶۳

نفائس الأصول

العلاّمة المولی محمد سعید البار فروشی

*المطبعة : سلیمانزادة * الکمیة : ۱۰۰۰ جلد * تاریخ الطبع : ۱۴۳۸هـ...ق*

*الطبعة : الاولی * شابک جلد اول : ۹-۵۹۶-۵۱۸-۹۶۴-۹۷۸*

هرگونه تجدید چاپ و بازنشر این کتاب بدون مجوز مؤسسه دائره المعارف بزرگ غدیر و میراث مکتوب شیعه ممنوع بوده و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری می باشد.

قال یاقوت بن عبدالله الحموىّ الرّومی المتوفی سنة ۶۲۶ القمریة:

طبرستان و هی بُلدانٌ واسِعَةٌ کثیرةٌ یَشملُها هذا الإسمُ، خَرَجَ مِن نَواحیها مَن لایُحصَی کَثرةً مِن اَهلِ العِلمِ وَ الأدبِ وَالفِقه.

معجم البلدان، للحموی۴/۱۳.

تقديم العلاّمة المحقّق جعفر السبحانى

بسم الله الرّحمن الرّحيم

اصول الفقه و دوره فى استنباط الأحكام الشرعية

الإسلام عقيدةٌ و شريعةٌ؛ فالعقيدة يُطلب فيها الإيمانُ بالله سبحانه و أسمائه و صفاته والتعرّف على أفعاله التى منها بَعثُ الرُّسُل لهداية النّاس و حَشرُهُم يومَ المعاد و امّا الشريعة فيطلب منها الأحكام التى أتى بها سُفَراءُ الله سبحانه لإسعاد الناس فى الدنيا و الآخرة.

ثمّ إنّ الأحكام الشرعية مخزونةٌ فى الكتاب العزيز، والسُنّةِ النبويّة و أحاديثِ العترة الطّاهرة، و ما اتّفق عليه المسلمونَ من الأحكام، والعقل الحصيف.

إنّ طبيعة الشريعة الإسلامية أنّها خاتمةُ الشرائع، والقرآنُ الكريم خاتم الكتب السَّماوية، والنبىُّ محمدٌ – صلّى الله عليه و آله و سلّم– خاتم الأنبياء؛ و مثلُ هذا يستوجب أن تكون أدلّةُ الشريعة مؤهلّةً لإدارة المجتمع الإسلامى إلى يوم القيامة من دون أن تحتاج الأمّةُ فى تشريعاتها إلى الغرب والشرق.

و من المعلوم أنّ استنباط كلِّ حكمٍ تحتاج إليه الاُمّةُ إلى يوم القيامة رَهنُ بذل الجهد والسعى فىٰ استنطاق الأدلّة الشرعية و جَنىِ الثِّمار اليانعة من شجرة الدِّين إلى يوم اللقاء.

و لا يقوم بهذا العمل إلاّ الأمثَلُ فَالأمثلُ مِن علماء الدين الذين كَرَّسوا حياتَهُم فى تفسيرالذكر الحكيم و دراسة السنّة النبوية و أحاديث العترة الطاهرة و ما عليه الاُمّةُ من الأحكام، أو ما يحكم به العقلُ الحصيف من القضاء فى الموضوعات التى يختصّ الحكم فيها به.

ثمّ إنّ الاجتهاد فى العصور المتقدّمة لم يكن أمراً عسيراً ولكن كلّما طال الزمانُ و بَعُدَ المجتمعُ عن عصر التشريع صعب الاجتهادُ لزوال القرائن المفيدة للعلم و عروضِ الإبهام فى الدلالة والسند على أدلّة الأحكام، و لذلک لا نستعبد قولَ الشيخ الأنصارى: وَفَّقنا الله للإجتهاد الذى هو أشدّ من طول الجهاد، بحقّ محمد و آله الأمجاد.[1]

ثمّ إنّ من مبادى الإجتهاد، علم اُصول الفقه الذى يعرّف لنا القواعدَ الممهَّدة لاستنباط الأحكام الشرعية أو ما ينتهى إليه المجتهدُ فى مقام العمل، و قد سُمّى بهذا الاسم لصلته الوثيقة بعلم الفقه، فهو أساس ذلک العلم و أحدُ أركانه و عِمادُالاجتهاد و سِنادُهُ، فمثلاً أنّ الفقيه يستدلّ بالخبر الواحد على حكم شرعى، غير أنّ الاستدلال به فرعُ ثبوت حجيّة الخبر الواحد، حتى يصحّ للفقيه أن يعتمد عليه ولا يتحقّق ذلک إلاّ بعلم آخر و هو علم اُصول الفقه.

١- فرائدالأصول: ٤٩٣/١، مبحث الظن.

أصول الفقه و احاديث العترة الطاهرة

ثمّ إنّ علم الأصول بمحتواه لم يكن اَمراً مغفولاً عنه، عندالعترة الطاهرة عليهم السّلام فقد اَملَى الإمامُ الباقر والصّادقُ - عليهما السّلام- و مَن بعدهما على اصحابهم قواعد كلّية فى الإستنباط، تكوّن قسماً من علم الأصول، و قد جمعها الشيخُ الحرّالعاملى (المتوفّى ١١٠٤ هـ) فى كتابه «الفصول المهمّة فى أصول الأئمّة» و أكملها العلاّمةُ السيد عبدالله شبّر (المتوفى ١٢٤٢ هـ) فى كتابه «الأصول الأصلية» و قد اقتدى بهم - عليهم السّلام- الأصحابُ منذ القرن الثّالث إلى يومنا هذا، فألّفوا كتباً و موسوعاتٍ فى ذلک المضمار، و إن تفاوتت الأعصارُ فى تطوّر هذا العلم، لعوامل خاصّة مذكورة فى محلّها، ولكنّه بلغ فى القرن الثّالث عشر قِمَّتَه و منتهاه و ذلک بفضل جهودالمحقّق البهبهانى و تلاميذه.

والباحث فى تاريخ علم اصول الفقه يقف على أنّ القرن الثالث عشر قرنُ تبسيط هذا العلم و تبيينه.

فهذا هوالمحقّق القمى أَلّف «القوانين» و بسط فيه الكلام حتى اشتهر هو باسم «صاحب القوانين»

و ممّن بذل الجهدَ فى تبسيط هذا العلم و بيان معانيه الشيخ محمد شريف الشهير بشريف العلماء (المتوفّى ١٢٤٦ هـ) و كفى فى حقّه أنّ الشيخ الأنصارى ينقل عنه فى المتاجر و يصفه بقوله: الاُستاذ.

و من تلاميذه العلاّمة الحجّة والمحقّق البارع الشيخ محمد سعيدالبارفروشى المازندرانى المعروف بسعيدالعلماء (المتوفّى حدود ١٢٧٠ هـ)، و كان من

أكابرالفقهاء والمجتهدين، و أجلاّء علماء الإمامية، أخذ عن علماء عصره و برع فى الفقه والأصول، و نال مرتبة الاجتهاد، و صار من مشاهير زمانه و كان ذا فصاحة و بيان، تَصَدَّى للتدريس، فتتلمذ عليه و أخذ عنه جماعةٌ منهم: السيد محمد بن ربيع التُّستَرى و كتب بعضَ تقريراته، و على بن خليل الخليلى الطهرانى (المتوفّى ١٢٩٧ هـ)، و زين العابدين المازندرانى الحائرى و روى عنه، و محمدالأشرفى، و غيرهم.

تجليل الشيخ الأنصارى للمؤلّف

لمّا عُيِّنَ الشيخُ الأنصارى مرجعاً للشيعة بتأييد من صاحب الجواهر عام ١٢۶۶ هـ اعتذر الشيخُ الأعظم عن قبول المرجعية، قائلاً بأنّ سعيدالعلماء البارفروشى أعلم منه، و لذلک ارسل له رسالةً و طَلَبَ منه التصدّى للمرجعية، مستدلاً بأنّک إنّما كنتَ مِنّا أبصَر و أعلَم بالفقه و أدلّته، لكن وافاه الجوابَ معتذراً عن قبول ذلک...

تقييم كتاب «نفائس الأصول»

إنّ العيان لا يحتاج إلى البرهان فالكتاب الماثل بين يدى القارى رَشحَةٌ من رَشَحات عِلمه و أثرٌ مِن آثاره غير أنّ حوادث الزمان أضاعت قسماً مِن أجزائه، و هذا الكتابُ هو «نفائس الأصول» كان دورةً كاملةً فى اصول الفقه، ولكن الذى يزّفه المحقّقُ إلى الطبع قِسمٌ يبدأ من أواسط مبحث العام والخاص أعنى: كون العام حقيقة بعدالتخصيص و ينتهى إلى آخر مبحث الإشتغال و قد بَسَطَ الكلامَ فى آخر الجزء الثالث حول قاعدة العسر والحرج التى اختصر الشيخُ الأنصارى الكلامَ فيها.

كما أنّه حَقَّقَ مسألةَ الحُسن والقبح هل هما ذاتيان أو بالوجوه والإعتبار التى لم يذكرها الشيخ فى رسائله.

إنّ الكتاب أفضلُ دليلٍ على بَراعة المؤلّف فى علم الأصول و تحليل قواعده والبَرهنة على ما اختاره فى مجالاتٍ مختلفةٍ بما لا يبقى شكٌ فى أن المؤلّف أوحدىٌ فى ذلک العلم.

و أخيراً نقدّم الشكر والتقدير إلى المحقّق البارع حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ ناصر رضائى الذى بَذَل جهدَه فى تحقيق الأجزاء الثلاثة تحقيقاً رائعاً.

أرجو مِنَ الله سبحانه أن يوفّقه للعثور على سائر الأجزاء حتى يقدّم دورةً كاملةً من هذا السِّفرالقيّم، يُفيد بها رُوّادَ هذا العلم و طلاّبَه. إنّه علىٰ كلّ شىء قدير و بالإجابة جَدير.

و آخر دعوانا أن الحمدلله ربّ العالمين.

جعفرالسبحانى

قم المقدّسة- مؤسسة الإمام الصّادق عليه السّلام

١٥ جمادى الآخرة ١۴٣٨ هـ

مقدمة المصحّح:

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمدلله الذى جَعَل كتابه تَذكِرةً للمتّقين و ذريعةً الى لقاء رحمته للعالمين و عباداته عُدَّةً ليوم الدِّين و لِقائَهُ نهايةَ الوصول للمشتاقين و اَرسَل رُسُلَه لتمهيد قواعد الدِّين و اَسبَلَ فوائدَالقواعد للمؤمنين و رَزَقنا المعرفةَ لمعالم الدِّين.

والصّلاة والسّلام على البشير النّذير والسراج المنير المبعوث على الشَّريعة السَّمحة السَّهلة أبى القاسم المصطفى محمّد و على الصِّديق الأكبر والفاروق الأعظم علىّ بن ابى طالب اميرالمؤمنين و سيّدالوصيّين و يَعسُوب المؤمنين و على الإمامَينِ الحسن والحسين سيّدَى شباب اهل الجنَّة و على تِسعة المعصومين المُحَدَّثينَ المُفَهَّمينَ مِن وُلد الحسين عليهم السّلام سيّما القائم بأمرالله تعالى و بقيّته و حجّته فى الأرضين عجّل الله تعالى فرجه.

و بعد، لا يخفى انّ علم الأصول من أشرف العلوم و أنفعها حيث تقع نتيجة البحث عن مسائلها فى طريق الإستنباط و استخراج الفروعات عن مداركها و مصادرها الأربعة من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

و بعبارة أُخرى و اَدَقّ، اِنّ علم الأصول هوالعلم بالقواعد الممهّدة لتحصيل الحجّة على الحكم الكلّى الشرعىّ[1] و يقسّم مسائله حسب انواع الحجّة و هى إمّا عقلائية أو عقلية أو شرعية و كلّ منها إمّا اَن تقوم على الحكم الواقعى أو على الحكم الظّاهرى.

١- نهاية الدراية، للمحقق العلّامة الإصفهانى ٤٢/١.

والحجّة على الحكم الكلّى الشرعىّ إمّا اَن تكون بلا واسطة كالإجماع والكتاب والسنّة.

أو تكون مع واسطة قياس أو قياسات اُخرى واقعة فى طريق الإستنباط و ذلک مثل مبحث الظّواهر والأصول اللّفظية والمنطوق والمفهوم و نحو ذلک ممّا ينقّح صغريات حجيّة الظواهر.[١]

تاريخ علم الأصول فى سُطور:

اِنّ اَحسن ما قيل فى هذا المقام هو ما حقّقه السيّد المجاهد العلاّمة الشهيد محمد باقر الصدر- رحمه الله- فى تحقيق هذا المقال الذى عليه اهله و قد اَفاد فيما اَجاد و اَتَى بما لَم يَأت به الأوائل والأواخر و هوالحقّ المختار و نحن نكتفى هنا بذكر خلاصة ما افاده فى هذا المجال بلفظه:

نشأ علم الأصول فى أحضان علم الفقه كما نشأ علم الفقه فى أحضان علم الحديث، تبعاً للمراحل التى مَرَّ بها علم الشَّريعة.

لأنّ عِلمَ الشَّريعة (علم التكاليف الشرعية) فقد بدأ فى صدرالإسلام متمثّلاً فى الحملة التى قام بها عددٌ كبير من الرواة لحفظ الأحاديث الواردة فى الأحكام و جمعها و امّا طريقة فهم الحكم الشرعىّ من تلک النصوص والرّوايات فلم تكن ذات شأن فى تلک المرحلة، لأنّها لم تكن تَعدو الطريقةَ السّاذجةَ التى يفهم لها النّاسُ بعضُهم كلامَ بعضٍ فى المحاورات الإعتيادية.

١- بدائع البحوث فى علم الأصول، للعَلم الحجّة آيت الله السيفى المازندرانى ١٠/٢.

و تعمّقت بالتدريج طريقةُ الفهمِ الحكم الشرعىّ من النصوص مِن خلال نموّ علم الفقه والتفكير الفقهى و اقبال علماء الشريعة على ممارسة عملية الإستنباط.

ولا نشكّ فى اَنّ بذرة التفكير الأصولى وجدت لدى فقهاء اصحاب الأئمة عليهم السّلام منذ ايّام الصّادقَينِ عليهما السّلام على مستوى تفكيرهم، و من الشّواهد الفقهى التاريخيّة على ذلک ما ترويه كتبُ الحديث مِن اَسئلةٍ ترتبطُ بجملةٍ مِنَ العناصر المشتركة فى عملية الإستنباط وَجَّهها عددٌ من الرواة الى الإمام الصّادق عليه السّلام و غيره مِن الأئمة عليهم السّلام و تَلَقَّوا جوابها منهم، كالرّوايات العلاجية الواردة فى علاج النصوص المتعارضة و الواردة فى حجيّة خبرالثقة و فى اصالة البرائة و فى جواز إعمال الرأى والإجتهاد و غير ذلک.

فإنّ تلک الأسئلة تكشف عن وجود بذرة التفكير الأصولى عندهم و اتّجاههم الى وضع القواعد العامّة و يعزّز ذلک: اَنَّ بعض اصحاب الأئمّة عليهم السّلام اَلّفو رسائل فى بعض المسائل الأصولية كهشام بن الحكم الذى اَلّف رسالة فى الألفاظ.

اِنّ ظهور علم الأصول والإنتباه العلمى إلى العناصر الشمتركة فى عملية الإستنباط كان يتوقّف على وصول عملية الاستنباط إلى درجةٍ من الدقّة والاتّساع و تفتّح الفكر الفقهى و تعمّقه، و لهذا لم يكن من المصادفة أن يتأخّر ظهور علم الأصول تأريخياً عن ظهور علم الفقه و الحديث.

اِنّ الإنسان كلّما كان أقرب إلى عصر التشريع و أكثر امتزاجاً بالنصوص كان أقلّ حاجة إلى التفكير فى القواعد العامّة والعناصر المشتركة؛ لأنّ استنباط الحكم الشرعى يتمّ عندئذٍ بطريقةٍ ميسّرةٍ دون أن يواجه الفقيه ثغراتٍ عديدةً ليفكّر فى

ملئها عن طريق العناصر الأصولية و أمّا إذا ابتعد الفقيه عن عصر النصّ واضطرّ إلى الإعتماد على التأريخ والمؤرّخين والرواة والمحدّثين فى نقل النصوص فسوف يواجه ثغراتٍ كبيرةً و فجواتٍ تضطرّه إلى التفكير فى وضع القواعد لملئها، فهل صدرالنصّ المرويّ من المعصوم حقيقةً أو كَذِبَ الراوى أو أخطأ فى نقله؟ و ماذا يريدالمعصوم بهذا النصّ؟

و هكذا يصبح الإنسان بحاجةٍ إلى عنصرٍ كحجّية الخبر، أو حجّية الظهور العرفى، أو غيرهما من القواعد الأُصولية.

و ارتباط الحاجة إلى علم الأُصول بتلك الثغرات ممّا أدركه الرُوّاد الأوائل لهذا العلم، فقد كتب السيد الجليل حمزة بن علىّ بن زهرة الحسينى الحلبى- المتوفّى سنة ٥٨٥ هـ- فى القسم الأول من كتابه الغنية يقول:

لمّا كان الكلام فى فروع الفقه يبنى على أُصولٍ له وجب الابتداء بأُصوله ثمّ إتباعهم بالفروع، و كان الكلام فى الفروع من دون إحكام أصله لا يثمر.

و قد كان بعض المخالفين سأل فقال: إذا كنتم لا تعملون فى الشرعيات إلاّ بقول المعصوم فأىّ فقرٍ بكم إلى أُصول الفقه؟ و كلامكم فيها كأنّه عبث لا فائدة فيه.[١]

ففى هذا النصّ يربط ابن زهرة بين الحاجة إلى علم الأصول والثغرات فى عملية الإستنباط، إذ يجعل التزام الإمامية بالعمل بقول الإمام عليه السّلام فحسب سبباً لاعتراض القائل بأنّهم ما داموا كذلك لا حاجة لهم بعلم الأُصول؛ لأنّ استخراج

١- غنية النزوع ٢/٢٦٥. الطبع الجديد.

الحكم إذا كان قائماً على أساس قول المعصوم مباشرةً فهو عمل ميسَّر لا يشتمل على الثغرات التى تتطلّب التفكير فى وضع القواعد والعناصر الأُصولية لملئها.

و هذا هو ما نقصده من القول بأنّ الحاجة إلى علم الأُصول حاجة تاريخية ترتبط بمدى ابتعاد عملية الاستنباط عن عصر التشريع وانفصالها عن ظروف النصوص الشرعية و ملابساتها؛ لأن الفاصل الزمنى عن ذلك الظرف هو الذى يخلق الثغرات والفجوات فى عملية الاستنباط و هذه الثغرات هى التى توجِد الحاجةَ الملحَّةَ إلى علم الأُصول والقواعد الأُصولية.

و على الضوء المتقدِّم الذى يقرّر أنّ الحاجة إلى علم الأُصول حاجة تاريخية نستطيع أن نفسِّر الفارق الزمنى بين ازدهار علم الأُصول فى نطاق التفكير الفقهى السنّى و ازدهاره فى نطاق تفكيرنا الفقهى الإمامى، فإنّ التاريخ يشير إلى أنّ علم الأُصول ترعرع وازدهر نسبياً فى نطاق الفقه السنّى قبل ترعرعه وازدهاره فى نطاقنا الفقهى الإمامى.

و ما دمنا قد عرفنا أنّ نموّ التفكير الأُصولى ينتج عن الحاجة إلى الأُصول فى عالم الإستنباط، و أنّ هذه الحاجة تاريخية تتّسع و تشتدّ بقدر الابتعاد عن عصرالنصوص فمن الطبيعى أن يوجد ذلك الفارق الزمنى و أن يسبق التفكير الأُصولى السُنّى الى النموّ والإتّساع؛ لأنّ المذهب السنّى كان يزعم انتهاء عصرالنصوص بوفاة النبى- صلّى الله عليه و آله و سلّم- فحين اجتاز التفكير الفقهى السنّى القرن الثّانى كان قد ابتعد عن عصرالنصوص بمسافةٍ زمنيةٍ كبيرةٍ تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات فى

عملية الإستنباط؛ الأمر الذى يوحى بالحاجة الشديدة إلى وضع القواعد العامّة الأُصولية لملئها.

و أمّا الإمامية فقد كانوا وقتئذٍ يعيشون عصرالنصّ الشرعىّ؛ لأنّ الإمام عليه السلام امتداد لوجود النبىّ- صلّى الله عليه و آله و سلّم- فكانت المشاكل التى يعانيها فقهاء الإمامية فى الإستنباط أقلّ بكثيرٍ إلى الدرجة التى لا تفسح المجال للإحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الأُصول.

و لهذا نجد أنّ الإمامية بمجرّد أن انتهى عصر النصوص بالنسبة إليهم ببدء الغيبة الصغرى او بانتهاء الغيبة الصغرى بوجهٍ خاصٍّ تفتّحت ذهنيتهم الأُصولية و أقبلوا على درس العناصر المشتركة، و حقّقوا تقدّماً فى هذا المجال على يد الروّاد النوابغ من فقهائنا، من قبيل الحسن بن علىّ بن أبى عقيل، و محمدبن أحمد ابن الجنيد الإسكافى فى القرن الرابع.

و دخل علم الأُصول بسرعةٍ دور التصنيف والتأليف، فألّف الشيخ محمدبن محمدبن النعمان الملقّب بالمفيد- المتوفّى سنة ٤١٣ هـ- كتاباً فى الأُصول، واصل فيه الخطّ الفكرى الذى سار عليه ابن أبى عقيل وابن الجنيد قبله، و نَقَدهما فى جملةٍ من آرائهما.

وجاء بعده تلميذه السيّد المرتضى- المتوفى سنة ٤٣٦ هـ- فَواصَلَ تنمية الخطّ الأُصولى، و أفرد لعلم الأُصول كتاباً موسّعاً نسبيّاً سمّاه «الذريعة».

و منهم سلاّر بن عبدالعزيز الديلمى- المتوفّى سنة ٤٣٦ هـ- إذ كتب كتاباً باسم «التقريب فى أُصول الفقه».

و منهم الشيخ الفقيه المجدِّد محمدبن الحسن الطوسى- المتوفّى سنة ۴۶۰ هـ- الذى انتهت إليه الزعامة الفقهية بعد أُستاذَيهِ الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، فقد كتب كتاباً فى الأُصول باسم «العدّة فى الأُصول» وانتقل علم الأُصول على يده إلى دورٍ جديدٍ من النضج الفكرى، كما انتقل الفقه أيضاً إلى مستوىً أرفع من التفريع والتوسّع.

و [بالجملة] انّ الفكر العِلمِيِّ الأصولى مَرَّ بعصور ثلاثة:

الأول: العصرالتمهيدى و هو وضع البذور الأساسيّة لعلم الأصول و يبدأ هذا العصر بابن ابى عقيل وابن الجنيد المتوفى/٣٨١ و ينتهى بظهورالشيخ الطّوسى.

الثانى: عصرالعلم و هوالعصر الذى اخترت فيه تلك البذور و أثمرت و تحدّدت معالم الفكر الأصولى و انعكست على مجالات البحث الفقهى فى نطاق واسع و رائد هذا العصر هوالشيخ الطوسى و من رجالاته الكبار:

ابن ادريس [المتوفى/۵۹۸] والمحقّق الحلّى [المتوفى/۶۷۶] والعلاّمة [المتوفى/۷۲۶] والشهيد الأوّل [المتوفى/۸۷۶] و غيرهم من النوابغ.

الثالث: عصرالكمال العلمى و هوالعصرالذى افتتحته فى تاريخ العلم المدرسة الجديدة التى ظهرت فى اواخر القرن الثانى عشر على يد الأستاذ الوحيد البهبهانى [المتوفى/۱۲۰۵] و اقطاب مدرسته الذين واصَلُوا عملَ الرائد حوالى نصف قرن.

ففى هذه المدّة تعاقبت أجيال ثلاثة من نوابغ هذه المدرسة:

و يتمثّل الجيل الأوّل فى المحقّقين الكبار من تلامذة الأستاذ الوحيد، كالسيّد مهدى بحرالعلوم المتوفى سنة۱۲۱۲ والشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفى سنة ۱۲۲۷

والميرزا ابى القاسم القمّى المتوفى سنة ١٢٣١ و السيّد على الطباطبائى المتوفى سنة ١٢٣١ والشيخ اسدالله التسترى المتوفى سنة ١٢٣٤.

و بتمثّل الجيل الثانى فى النوابغ الذين تخرّجوا على بعض هولاء، كالشيخ محمدتقى بن عبدالرحيم المتوفى سنة/١٢٤٨ و شريف العلماء محمد شريف ابن حسن على المتوفى سنة/١٢٤٥ والسيد محسن الأعرجى المتوفى سنة/١٢٢٧ والمولى احمدالنراقى المتوفى سنة/١٢٤٥ والشيخ محمدحسن النجفى المتوفى سنة ١٢٦٦ و غيرهم.

و امّا الجيل الثالث فعلى رأسه تلميذ شريف العلماء المحقق الكبير الشيخ مرتضى الأنصارى، الذى وُلد بُعيد ظهورالمدرسة الجديدة عام/١٢١٤ و عاصرها فى مرحلته الدراسيّة و هى فى أوج نموّها و نشاطها.

و لا يزال علم الأصول والفكر العلمى السائد فى الحوزات العلمية الإمامية يعيش العصر الثالث الذى افتتحته مدرسة الأستاذ الوحيد.

و لا يمنع تقسيمنا هذا لتاريخ العلم الى عصورٍ ثلاثةٍ امكانيّة تقسيم العصر الواحد من هذه العصور الى مراحل من النموّ و لكلّ مرحلةٍ رائدها و موجّهها.

و على هذا الأساس نعتبر الشيخ الأنصارى «قدس سرّه» المتوفى سنة/١٢٨١ رائداً لأرقى مرحلةٍ من مراحل العصرالثالث و هى المرحلة التى يتمثل فيها الفكر العلمى منذ اكثر من مئة سنة حتى اليوم.[١]

١- المعالم الجديدة للأصول ص٦٣ و ١١١. بتلخيص منّا.

سعیدالعلماء عند ارباب التراجم واطرائهم علیه:

اِنّ المورّخ الفاضل القاجاری رضاقلی خان هدایت، المتولّد سنة ١٢١٥ هـ ق والمتوفّی سنة ١٢٩٨ القمریة- الذی کان قاطناً فی مدینة بارفروش و عاش فیها مدّةً مشتغلاً بالدّرس والتحصیل هناک و کانت اُمّه مِن اهل بلدة بارفروش- قال فی کتاب «روضة الصفای ناصری» ما هذا لفظه:

آخوند ملاّسعید بارفروشی مصنِّفِ رسایلِ متعدّده در فقه است.[١]

و قال مورّخ العهد القاجاری علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه المتولّد سنة ١٢٣۴ هـ ق والمتوفّی سنة ١٢٩٨ القمریة- الذی کان معاصراً مع سعیدالعلماء- فی کتابه «اکسیرالتواریخ»:

سعیدالعلماء جناب ملاّسعید بارفروشی مصنِّفِ رسایلِ متعدّده در فقه و اصول است.[٢]

و قال الکاتب الفاضل المراغی محمدحسن خان اعتماد السلطنه المتولّد سنة ١٢٥٩ هـ ق والمتوفّی ١٣١٣ القمریة فی کتابه «المآثر والآثار»:

سعیدالعلماء مازندرانی از افاضل مجتهدین بود و ریاستی معتدٌّ بها داشت و بعضی از اهل تحقیق او را با شیخ الطائفه استاد الکل مرتضی الانصاری هم سنگ می گرفتند، این بزرگوار به ملاحت منطق و فصاحت بیان، یگانه روزگار به نظر می آمد.

١- روضة الصفای ناصری، رضاقلی خان هدایت ج١۴ ص٨١٢۶.

٢- اکسیرالتواریخ، علیقلی میرزا اعتضادالسلطنه ص۶٠٢.

اَعلى حضرت اَقدس همايون [ناصرالدين شاه قاجار] را نسبت به وى اقبالى عظيم و توجّهى عن الصّميم بود، اعلى الله مقامه.[١]

قال المحدّث الخبير والمورّخ الشهير الشيخ عبّاس القمى المتولّد سنة ١٢٩٤ هـ ق والمتوفّى سنة ١٣٥٩ القمرية:

المولى محمّد سعيد البارفروشى المازندرانى كان مِن اَجِلاّء تلاميذ شريف العلماء، مسلّماً فى الفقه و الأُصول.

يُحكى أنّ شيخ الطّائفة المحقّق الأنصارى كان يتوقّف عن الفُتيا مع وجوده إلى أن جاء كتابه: إنّى لو كنتُ اَعلَمَ مِنَ الشّيخ فى أيّام الإشتغال لكنّى صِرتُ تاركاً فى بلادالعجم ولكنّ الشّيخ جَدَّ فى الإشتغال فهوالمتعيّن.

اَخَذَ منه الحاجّ المولى محمّد الأشرفى، والحاجّ الشيخ زين العابدين المازندرانى الحائرى، و له الرواية عنه. توّفى فى حدود سنة ١٢٧٠.

قال العلاّمة الشيخ آقابزرگ الطهرانى المتولّد سنة ١٢٩٣ هـ ق والمتوفّى سنة ١٣٨٩ القمرية:

المولى محمدسعيد المازندرانى كان مِن أعاظم العلماء و أكابر الفقهاء و مشاهير عصره الأجِلاّء المعروفينَ بالفقاهة التامّة والإجتهاد، يُعرَف بسعيدالعلماء البارفروشى و هو زميل المولى أغا الدربندى والسيّد شفيع الجابلاقى، والشيخ المرتضى الأنصارى و أقرانهم مِن حُجَجِ العلم و أساطين الدّين، و قد كان مِن أجِلاّء تلاميذ

١- المآثر والآثار، محمدحسن خان اعتمادالسلطنه ص٢٠٣.

شريف العلماء و غيره، و ممّا يدلّ على عظمته أن العلاّمة الأنصارى كان يتوقّف عن الفُتيا مع وجوده و قد كَتَب اليه بعضُهم مُخبِراً له عن رأى الأنصارى فأجاب: اِنّى كُنتُ اَعلَم مِنَ الشّيخ فى أيام الإشغال لكنّى لَم اُواصِل ذلک فى بلاد العجم والشّيخُ مُجِدٌّ فى الإشتغال الى الآن فهو أعلَم منّى و هوالمتعيّن لذلک.

و بالجملة فقد كان مِن اَكبر أبطال الدِّين و علماء المسلمين و قد تَخَرَّج عليه و تَربّى على يده جماعاتٌ مِنَ الأعلام منهم: المولى محمد الأشرفى؛ والشيخ زين العابدين المازندرانى الحائرى الراوى عنه و غيرهما، و قد كَتَب بعضَ تقريراته السيّد محمد بن ربيع التُّستَرى فى حدود سنة ١٢٤٦ هـ و قَد توفّى أعلى الله مقامه قُربَ سنة ١٢٧٠ هـ.[١]

و قال العالم البارع الشّهير والفاضل المورّخ الخبير الميرزا محمدعلى المدرّس التبريزى المتولّد سنة ١٢٩٦ هـق والمتوفّى سنة ١٣٧٣ القمرية فى كتابه «ريحانة الأدب فى تراجم المعروفين بِالكُنية اَو اللَّقب»:

ملامحمدسعيد مازندرانى بارفروشى از اَكابِرِ علماى اماميه قرن سيزدهم هجرت، از اَفاضِلِ مجتهدين، در فصاحت و نطق بيان يگانه زمان، با شيخ مرتضى انصارى معاصر و از تلامذه شريف العلماى مازندرانى بود، بعضى از اهل خُبره او را هم سنگ شيخ انصارى دانسته بلكه گاهى ترجيحش مى دهند.

١- طبقات اعلام الشيعة، الكرام البررة ٥٩٩/٢.

بالجمله، فقه و اصول او مسلَّمِ اهل عصرِ خود بود، شیخ انصاری با آن همه جلالت علمی که داشته با حضور وی فتوا نمی داد تا آنکه نامه ای از خودِ سعیدالعلماء در رسید که اگر من در اوقات اشتغال علمی، اَعلَم از شیخ بوده ام لکن در بلاد عجم، تارک شده ام ولی شیخ هنوز مشغول علم می باشد، اینک برای تقلید و فتوا متعین می باشد.

حاج ملاّ محمد اَشرفی و شیخ زین العابدین مازندرانی از تلامذه سعیدالعلما می باشند، وی در حدود سال هزار و دویست و هفتادم هجرت وفات یافت.[۱]

قال العالم المحقق آیة الله السیّد احمد الحسینی الزنجانی المتولّد سنة ۱۲۷۰ هـ ش والمتوفی سنة ۱۳۵۲ الهجریة الشمسیّة فی کتابه «الکلام یجرّ الکلام»:

مرحوم شیخ محمدحسن صاحب جواهرالکلام متوفّای در سنه ۱۲۶۶ وقتی که از دنیا رحلت کرد بعد از آن علماء آن عصر، مرحوم شیخ مرتضی انصاری را برای تقلید معین کردند، شیخ فرمود: سعیدالعلماء مازندرانی اَعلَم از من بود، باید به او مراجعه شود، چون شیخ در حوزه درس شریف العلماء مازندرانی متوفا در ۲۴ ذی القعده ۱۲۴۶ با سعیدالعلماء شریک درس بوده و چون سعیدالعلماء بعد از درس، تقریر ثانی می نموده و گاهی شیخ هم پای تقریر او می نشسته لذا کاملاً مقامات علمیه او را می دانست بدین وجه او را به اَعلمیّت معرفی کرد لهذا از نجف

۱- ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکُنیة اَو اللَّقب، میرزا محمدعلی مدرس تبریزی ج۳ ص۳۸.

قاصدی خدمت سعیدالعلماء فرستاده خواستار تکلیف شدند، سعیدالعلماء فرمود: من اگرچه در آن عصر بر شیخ مقدم بودم لکن اشتغال شیخ در نجف و ابتلاء من در مازندران رتبه ما را عکس سابق نموده حالا شیخ حائز مقام اَعلمیّت است پس بعد از تصریحِ وی به اَعلمیّت، آن گاه او به نجات العباد حاشیه زده اظهار فتوا نمود.[١]

ثمّ اَقول:

فقد تحصّل ممّا نقلناه و ما یأتی کما یبدو ایضاً من بعض القرائن فی احوال شیخنا السعید و بمقتضی ظاهرالحال انّه کان ذانبوغ و استعداد ذاتی و عَطَش علمیّ و لهذا نراه بعد تکمیل المقدّمات و تدرُّس قسطاً من الفقه والأصول حصل له اهلیة للحضور فی الدروس العلیا والسطوح العالیة عند اَکبر الأعاظم و اَفضل المدرّسین و رحل الی العراق والعتبات و اختار اکبر الأستاذه و أشهرهم و اَعلَمهم بفنون التدریس فی الفقه والأصول احدهما شریف العلماء المازندرانی والآخر الشیخ محمدحسن النجفی صاحب الجواهر رحمهما الله تعالی.

کما حکی انّ سعیدالعلماء کان یقرّر درس الأستاذ شریف العلماء ثانیاً و بأسلوبٍ آخر أمام زملائه الفضلاء و کان ممن یحضر فی ذلک المجلس الشیخ مرتضی الأنصاری و لعلّ من أجل ذلک یعترف الشیخ الأنصاری بأعلمیة سعیدالعلماء منه و حینما انشنت له وسادة المرجعیّة العلیا للطائفة و تفرّد بالزعامة واَصبح بلامنازع، فإنّه

١- الکلام یجرّالکلام ج١ ص١٢٧.

مع ذلک کله کان یتوقّف عن الفتیا و کان المولی محمدسعید یقرّ و یعترف ایضاً و یقول: انّی کنتُ اَعلم من الشیخ فی ایّام الإشتغال ولکنّی صِرتُ تارکاً فی بلاد العجم والشیخ مُجدّ فی الإشتغال الی الآن فهو المتعیّن للمرجعیّة.

و هذا یدلّ اَنّ سعیدالعلماء کان اَرشد تلامذة شریف العلماء و اَعلَمهم لأنّه کان فی ذلک الشأن والزمان قائماً فی مقام الأستاذ و نائبه و سائر تلامذة الأستاذ و منهم الشیخ الأنصاری بمنزلة تلامیذه و هذه الحکایة ممّا ینبغی التأمّل فیه جداً لأنّ شأن الشیخ الأعظم الأنصاری اَجلّ و اَرفع من اَن یکون اهل المجاملة والتکلّفات الکذائیة. و نقلت الحکایتان (اعنی التقریر الثّانی لدروس شریف العلماء و توقُّف الشیخ الأنصاری عن الفتوی) عن العلماء العدول الأتقیاء من ارباب التراجم و غیرهم من الفضلاء الأصفیاء.

و قد نقل ایضاً عن المرجع المقدّس الأشرفی رحمه الله و هو من تلامذة سعیدالعلماء: انّه بعد ما حضر فی درس سعیدالعلماء و رجع الی حجرته بعد انتهاء الدّرس قال: اِنّ هذا الدرس لا ینفعنی و بنی علی ترک ذلک الذرس و بلغ هذا الکلام الی سمع الأستاذ، فقال لأحدٍ هناک: قل للشیخ الأشرفی اَن یحضر غداً فی الدرس فحضر فی الدرس و قال بعد انتهاء الدرس: عندما جلستُ فی مجلس درس الأستاذ سعیدالعلماء کان بحوثه فی الدرس من جهة البسط والتحقیق بحیث رأیت نفسی کالخسّ او کالورق الجافّ علی امواج البحر المتلاطم الموّاج تدفعنی و تقذفنی الی جانبٍ مرّة و اُخری الی جانبٍ آخَر.

فتحصّل ممّا سبق انّ سعيدالعلماء المازندرانى هوالفقيه الأكمل والمجتهد الأفضل، نُخبة العُلماء المُحقّقين و قُدوة الفُضَلاء المُدقّقين وحيدُ العَصر و يتيمُ الدّهر، شَمسُ سَماء الفقاهة و بَدرُ اُفُق الفصاحة وَالبلاغة، قطبُ دائرة الإستنباط و قُطُر فلكِ اصطيادِ الفُروعات، السَّحابُ الماطِر والمَطَرُ السّاكبِ الهاطل والقَمقامُ المتلاطم الزّاخر، الشيخ الأجلّ الأعظم، حافظ ناموس الهداية، كاسر ناقوس الغواية، ماحى آثارالمفسدين الذى كان على المعاندين الأشقياء أشَدَّ مِن عذابٍ أليم و اَحدَّ مِن السَّيف الصَّريم.

مَتى تُخلِفُ الأيّامُ مِثلَ جمالِهِ وَ لَيسَ لَهُ فى العالَمينَ كفاءُ

امّا اِسمُه و مَولِده و ابتداء اَمره

انّ اسم شيخنا المترجم له و لقبه هكذا: محمد سعيد بن محمد البارفروشى المازندرانى و كان يُلَقَّب و يُعرف بـ «سعيدالعلماء» ايضاً.

وُلد فى قَرية «ديوكلا» من قُراء البارفروش[1] (مِن توابع مدينة بابل) من بلاد مازندران و لم يتعرّض اصحابُ التراجم لتأريخ ولادة شيخنا السعيد على التحديد والتحقيق الاّ اَنَّ بعضهم يزعمون على التخمين انّه وُلد سنة سبع و ثمانين و مائة و ألف من الهجرة (١١٨٧ هـق) و آخرون يقولون بأنّ سعيدالعلماء وُلِدَ فى حدود سنة ١٢١٠ القمرية اَو قُبَيل ذلک بقليلٍ ولكن نحن لا نعرف لِهذينِ القولَينِ مستنداً و

١- تاريخ تبرستان، اردشير برزگر/٨٦٧.

مَدركاً تاريخيّاً معتدّاً به و هُما كما تَرى و ان كان القول الثّانى اَقـرب الـى الصَّـواب نسبيّاً والله العالم.

و كيف كان، انتقل المولى محمد سعيد الى بلدة بارفروش فقـرأ بهـا المقـدّمات مِـن الصَّرف والنّحو والمعانى والبيان و غيرها و شطراً مهمّاً من الفقه والأصول عند علماء تلك المدينة و بلدة سارى فى مدارسها العامرة آنـذاك[١] و نحـن علـى الـرَّغم مـن تَفَحُّصِنا لم نعثر على مرجع او مصدر ذكر فيه اسامى اساتذة شيخنا المترجم له فـى مدينة بارفروش و بلدة سارى و لا نتملّك معلومـاتٍ تفصـيلية عـن حيـاة المـولى محمدسعيد فى الفترة التى عاش فى مدينة بارفروش و سارى بل لا نعلم اِلَـى مَتَـى استمرّ تَجَوّلُه فى بلاد ايران ولكن القدر المتيقَّن و مقتضى العادة والقاعـدة بضـميمة رحلته الى العراق و حضوره فى حلقة درس استاذه شريف العلماء، هو ما ذكرناه.

مَتَى رَحَل سعيدالعلماء الى العتبات العاليات؟

مع الأسف لقد بَخِلَ التّاريخُ التكلّمَ فى هذا الجانب ايضـاً ولأجـل هـذا لانـدرى علـى التحقيق زمانَ رحلة السعيد الى العراق و اِن يمكن اَن يُخَمَّن و يقال بالحدس والتقريـب انّه رحمه الله كان مقيماً فى العراق فى حدود سنة ثلاثين و مائتين و ألـف (١٢٣٠ هـ) لأنّ شيخنا المترجم له كان زميل الشيخ مرتضى الأنصارى رحمه الله فى درس شـريف العلماء رحمه الله و قد ورد الشيخُ الأنصـارى فـى كـربلاء و حضـر فـى درس اسـتاذه

الشريف فی سنة اثنتين و ثلاثين و مائتين و ألف (١٢٣٢ هـ) و كان سنّه فی ذلک الزمان ثمانية عشر سنة واستمرّ ذلک الی اربع سنين و اكثر[١]، هذا، والله العالم.

متی رجع سعيدالعلماء الی الوطن المألوف؟

نحن لا نعرف اَیَّ مصدرٍ معتدّ به عَيَّن وقتَ رجوعه الی ايران و لكن يمكن اَن يقال بل لا يبعد بقرينة ظاهر الحال انه رحمه الله عاد الی وطنه حوالی سنة ١٢٤٠ و فی نفس هذه السَّنة خرج الشيخُ الأنصاری زميلُ سعيدالعلماء من موطنه دزفول عازماً علی زيارة مشهد الرّضا عليه السّلام و كان سِنُّه ستّة و عشرين سنةً و ذلک بعد تكميل عِلمَیِ الفقه والأصول فی بلادالعراق و فاز فی هذا السَّفر بلقاء استاذه المولی احمدالنراقی فی مدينة كاشان ممّا دَعاه الی الإقامة عنده[٢] نحو اربع سنين اعنی الی سنة ١٢٤٤ القمريّة و قد بَلَغ عُمره فی هذا الزَّمان الی ثلاثين سنةً.[٣]

و امّا مساعيه فی الأمور الدينية والواجبات الاجتماعية.

لقد كتب المورّخون شطراً من خدماته و شيئاً قليلاً من كثير مساعيه فی هذا الجانب.

امّا فی جانب الدّيانة فهو رحمه الله قد اَتعب نفسَه الشريفة و صَرَف سَنَوات عمره الثّمينة فی تعليم علوم آل الرّسول و فقه آل محمد صلّی الله عليه و آله وسلّم و تربية الطّالبين الأفاضل و إعداد المجتهدين الأماثِل كالمرجع الكبير الدينی الشيخ زين العابدين

١- زندگانی و شخصيت شيخ انصاری، تأليف شيخ مرتضی انصاری دزفولی ص٨٥.

٢- اعيان الشّيعة، للسيّد العاملی ج٧ ص٣٥٢.

٣- زندگانی و شخصيت شيخ انصاری ص ٨٦.

المازندرانی المتوفی/ ١٣٠٩ هـق. والمرجع المقدّس الصَفیّ المولی محمدالأشرفی المتوفی سنة/١٣١٥ هـق. و غیرهما و کفی بذلک فخراً و شرفاً و فضلاً.

قال العلامة الشیخ آقا بزرگ الطهرانی:

و قد تخرّج علیه و تربّی علی یده جماعاتٌ مِنَ الأعلام منهم المولی محمدالأشرفی والشیخ زین العابدین المازندرانی الحائری والراوی عنه و غیرهما.[١]

و هو مع جلالة قدره و علوّ مکانته کان یعلو علی المنبر و یعظ النّاس بقلبٍ طاهر النقیّ و لسان لیّنٍ فصیح و یدعوهم الی الدّیانة و اتّباع شریعة سیّد المرسلین و ولایة وُلاةِ الحقّ والأئمة المعصومین علیهم السّلام.

و کان خطیباً ماهراً، مفوّهاً و ذافصاحة و بیان جدّاً.[٢]

قال فی المآثر والآثار:

این مرد بزرگوار به ملاحت منطق و فصاحت بیان، یگانه روزگار به نظر می آمد.[٣]

یعنی: کان هذا الرجل الشریف اَوحَد اهل زمانه من حیث الملاحة فی الکلام والفصاحة فی البیان.

و فی جانب السیاسة والإجتماع: فکان شیخنا سعیدالعلماء سَمَت مکانتُه و عَلا مقامه عندالخواص والعوام و کان ذا نفوذٍ و سلطة فی السُّلطات الحکومیّة و علی نفس السلطان ناصرالدین شاه القاجاری و جِهاز الحکومة فی ذلک الزّمان.

١- طبقات اعلام الشیعة، الکرام البررة٢/٥٩٩- الکنی والألقاب ٢/٣٣٨- ریحانة الأدب٣/٣٨.

٢- ریحانة الأدب٣/٣٨- المآثر والآثار١/٢٠٣.

٣- المآثر والآثار١/٢٠٣.

قال فی المآثر والآثار:

سعیدالعلماء از اَفاضل مجتهدین بود و ریاستی معتدٌّ بها داشت، اعلی حضرت همایون [ناصرالدین شاه قاجاری] را نسبت به وی اقبال عظیم و توجّهی عن الصَّمیم بود، اعلی الله مقامه.

و قال المورّخ القاجاری محمدتقی سپهرالملک فی ناسخ التواریخ:

جماعیت بابیّه از بارفروش بیرون شده، در سوادکوه جای کردند. بعد از کوچ دادن خانلرمیرزا [استان دار مازندران] از مازندران به دارالخلافه، دیگرباره مراجعت به بارفروش نمودند، سعیدالعلماء در بیم شد و به عباسقلی خان سردار لاریجانی مکتوبی کرد، چون مکتوب سعیدالعلماء بدو رسید محمدبیگ یاور را با ۳۰۰ تفنگچی لاریجانی به دفع ایشان بیرون فرستاد. محمدبیگ به قدم عَجل و شتاب طیّ مسافت گرفت و بعد از ورود بدان بلده به منازعت آن جماعت ردّه برکشید.[۱]

و قال المورّخ الفاضل رضاقلی خان هدایت فی روضة الصفا:

جناب سعیدالعلما و علمای مازندران اجتماع این طایفه غریبه [بابیّه] را در آن ولایت صلاح ندانستند و به خروج امر کردند... مقرَّب الخاقان عباسقلی خان سرتیپ لاریجانی بن میرزامحمدخان که اَباً عن جَدٍّ خدمت گذار دولتِ اَبد مدت قاجاریه بودند به نامه سعیدالعلماء از این کار آگاه گشته محمدبیگ یاورِ فوج را

۱- ناسخ التواریخ، سپهرالملک، ج۳ ص۱۰۱۶.

با سیصد (۳۰۰) تفنگچی لاریجانی به مدافعه آن طایفه مأمور کرده تا ایشان را بار بر خر نهاده دجّال وار روانه دیارِ بَوار نماید.[۱]

و بالجملة کان سعیدالعلماء ذا رئاسةٍ و نفوذٍ معتنی بهما جداً و کان یَصمد صُمودَ البَطَلِ المِغوار والفارس الکَرَّار فی وجه الأباطیل والبِدَع.

قال المؤرّخ البابی الملاّمحمد الدَّرویش المعروف باسم «نبیل زرندی» فی کتابه «مطالع الأنوار» ما لفظه هکذا:

خبر توجه جناب ملاحسین [بشرویه] با همراهان و نزدیک شدنشان به بارفروش گوشزدِ سعید العلما شد، مخصوصاً وقتی که شنید جناب ملاحسین از مشهد با عَلَم سیاه و عدّه‌ای از اصحاب شجاع و بی‌باک متوجّه بارفروش است و به اندازه‌ای خشمناک گردید که خودداری نمی‌توانست، جارچی در شهر انداخت و به مردم اعلان کرد که در مسجد حاضر شوند، در حضور مردم بالای منبر رفت، جمعیّت زیادی از زن ومرد آمده بودند، سعیدالعلما عمّامه خود را بر زمین زد، گریبان خویش را درید و با رعد و برق فراوانی فریاد به: وادِینا، وا اِسلاما، بلند کرد و به مردم گفت:

ایّها الناس بیدار شوید دشمنان در کمینند می خواهند اسلام را از بین ببرند، مقدّسات اسلامی را محو کنند، اگر امروز جلوی آنها را نگیرید به شهر وارد می‌شوند و یک نفر از شما از چنگال آنها زنده بدَر نمی‌رود، همه شما را می‌کشند رئیس این جمعیت که الآن به طرف بارفروش می‌آیند چندی پیش یک روز به

۱- روضة الصفای ناصری ج۱۵ ص۸۴۸۶.

مجلس درس من آمد و در حضور شاگردان نهایت تحقیر را نسبت به من اجرا داشت، وقتی دید که من مطابق میلش رفتار نکردم خشمگین از مجلس درس بیرون رفت و همّت گماشت که به منازعه‌ی من قیام نماید.

آن وقت که محمدشاه زنده بود و نهایت قوّت و قدرت را داشت این شخص نترسید و اینطور بی باکانه رفتار کرد، حالا که محمدشاه وفات کرده و کارها دَرهم و پریشان است ببینید چه خواهد کرد، به محض اینکه دید محمدشاه از بین رفته با جمعیتی از جان گذشته به طرف ما می‌آید.

امروز بر همه مردم بارفروش از زن ومرد، پیر و جوان لازم و واجب است که شمشیر به کف گرفته و این مخرّبین اسلام را جلوگیری و ممانعت نمایند و در مقابل حمله آنها پایداری کنند همه شما فردا حاضر باشید و خود را مهیّا کنید تا جلو این گروه بی باک را بگیرید و آنها را محو و نابود سازید.[۱]

ولم یقنع سعیدالعلماء بهذه الخطابة للنّاس ولم یکتف بحکم الجهاد و النَّفیر العام ضدّ البابیّة و اِعلان الحَرب بل کتب رسالةً خاصّةً الی السلطان ناصرالدین شاه القاجاری لِقَمع اصحاب الباب الضالّین المضلّین و المخلّین بالأمن والقضاء علیهم قضاءً کاملاً.

و قال المؤرّخ البابی الملّامحمد الدَّرویش «نبیل زرندی» فی کتابه مطالع الأنوار انّ سعیدالعلماء کتب رسالةً الی ناصرالدین شاه بهذا المضمون:

۱- مطالع الأنوار(تلخیص تاریخ نبیلِ زرندی) ص۲۹۴.

اجتماع اصحاب علی محمد باب در قلعه شیخ طبرسی، سلطنت شاه و مملکت را تهدید می کند، بابیان بی‌مقدار، رایت فتنه و آشوب برافراشتند و برانهدام بنیان سلطنت شاه همّت گماشتند پیشرفت آنها به اندازه‌ای است که عده زیادی از دهات اطراف و مجاور قلعه به آنها پیوسته و در ظلّ لوای آنها درآمدند و قَسم یاد کرده‌اند که از روش آنان پیروی کنند. برای خود قلعه‌ای ساخته‌اند و خندقی کنده‌اند تا بتوانند به محاربه شما بپردازند و در مقابل قوای سلطنتی مقاومت کنند این فرقه چنان عنادی دارند که همّت گماشته‌اند تاج پادشاهی را که از اجداد بزرگوار به شما رسیده، از شما بگیرند و مقام بلند سلطنت را پَست سازند، یقین بدانید جز نابود ساختن این کیشِ مبغوض راه دیگری برای استحکام اساس سلطنت شما وجود ندارد اگر به محو این طایفه قیام کنید مردم این مملکت عظمت شما را خاضع شوند و احکام شما را اطاعت کنند و تاج سلطنت شما با گوهر افتخار ابدی مزین گردد ولی اگر در محو آنها کوتاهی شود و در برانداختن این کیش سهل انگاری به میان آید یقین دارم و شما را تحذیر می‌کنم که بزودی روزی خواهد رسید و زمانی خواهد آمد که نه تنها مردم مازندران بلکه جمیع ایرانیان در سرتاسرمملکت در ظلّ رایت آنان در خواهند آمد و به سلطنت شما و قوت و قدرت شما نظری نخواهند داشت.[1]

---

[1]- مطالع الأنوار (تلخیص تاریخ نبیلِ زرندی) ص۳۲۴- ۳۲۵.

و کان سعیدالعلماء یدافع عن الطّبقة العاملة الکادحة و یقوم بالوساطة والشفاعة لهم عندالطّبقة الحاکمة بل عندالسلطان و نحن نذکرهنا نموذجاً مِن رسالاته الخاصّة و هو فی الحقیقة خطابٌ مسجَّل و مؤَمَّن علیه الی السلطان ناصرالدین شاه القاجاری لدفع الظّلم والإجحاف عن المظلوم المحروم و هی هذه:

هوالله تعالی

داعیِ دوامِ دولت ابدمدتِ قاهره به دربار معدلت مدار حضرت شهریاری - خَلَّد الله مُلکَه- عرضه می دارد که جناب سیادت انتساب آقا سید ابراهیم حامل ذریعه از جمله اَجِلّه و اَعِزّه سادات و صحیح النّسب است و از نواده مرحمت پناه آقاسید یوسف است که در رکاب شاه شهید سعید در دعوای حلال خوریه بندپی خدمت ها و جان نثاری ها نمودند و در ازاء خدماتی که از آنها صادر شد دو طُغرا فرمان معافی منال دهاتشان را التفات فرمودند، در سنه ماضیه فرامین به نظر مهر اثر قبله عالم و عالمیان رسیده به امضای آنها فرمان جدید مرحمت و عنایت فرمودند، جناب سید معظّم الیه از خانواده قدیم و از جمله دعاگویان و خدمت گذارانند. امسال هم در دفع بابیها با جمعیّت تمام کمک و امدادها کردند و به حمایت آمدند لکن صدمه زیادی از جانب پسر میرزا اسمعیل خان به آنها رسیده که داغان و تفرقه شدند و لشکرِ دعا هستند، داعیِ دوام دولت قاهره توقع چنان دارد که به خاطر خدا و اجداد طاهرین آنها به امضای فرامینی که در دست دارند فرمان جدید التفات و عنایت فرمایند که دهات و املاک مفصّله ذیل که ملک طلق ایشان است در دست خودشان باشد که باعث خوشنودی خدا و پیغمبر شده، شب و روز با

اهل و عیال به دعاگویی قیام و اقدام نمایند، دیگر حضرت شهریاری صاحب مروّت هستند.[۱]

الأمر إليكم

عبده الرّاجی سعید بن محمد

و بالجمله فقد حلّت مشاکل عدیدة بیده المبارکة و کان اکثرالنّاس مطیعاً له فیما یأمره به حتّی العلماء فی الأحکام والفتاوی و أشهرها فتواه الجهادی علی وجوب هدم الفرقة الضالّة البابیّة والحکم بقتلهم، سیّما رؤسائهم و قد أمَرالناسَ بإخراج رؤساء الفتنة البابیّة من مدینة بارفروش مرّات عدیدة و الصُّمود والمقاومة امامهم و مقاتلتهم والحکم بقتلهم[۲] والناس من الأمراء والحکّام و غیرهم مطیعون له و کان یفعلون ما یأمرهم و لو لم یکن وجوده المبارک لَقَهرو غَلَبَ اصحابُ الفتنة البابیة علی الناس و یضلّونهم أو یقتلونهم اکثر مِنَ الذی وقع و ثبت فی التاریخ.

قال العلامة الأمینی ره: تاهت الفئة الضالّة البابیّة فی غلوائها و أقصت زبانیة العیث والفساد فعاثوا فی البلاد وأزهقوا النفوسَ المحترمة و أراقوا دماء ذکیة و أبدوا من الهَمَجیّة ما تَقشعرّ منها الجُلود و تذال لها الدُّموع و کان من ضَحایا ثَورتهم فی

۱- وجدتُ اصل هذه الرسالة عند احفاد السیّد ابراهیم المذکور فی متن الرسالة و اخذتُ منها صورة فتوغرافیة.

۲- فتنه باب، اعتضادالسلطنة/۵۹- تاریخ جامع بهائیت، افراسیابی/۹۹.

قزوين الشيخ العلاّمة محمدتقى البَرَغانى ره، لِما اَبداه من الفتوى بتكفير القوم و ردّه على ضلالهم على رؤوس الأشهاد.[١]

و هناک اَخبار عن حوادث الفتنة البابيّة العمياء من سفک دماء المومنين و اباحة نواميسهم و تهديدهم و إرهابهم و نهب اموالهم، ليس هنا موضع ذکره و مَن اراد الإطلاع فعليه بمراجعة الکتب التاريخيّة التى ثبت فيها اخبار الحوادث المؤلمة الفجيعة الواقعة فى الفتنة البابيّة، ککتاب روضة الصفای ناصری تأليف رضا قلى خان هدايت و ناسخ التواريخ تأليف ميرزا محمدتقى سپهرالملک و فتنة باب تأليف عليقلى ميرزا اعتضاد السلطنة و غيرها.

تاريخ وفات سعيدالعلماء

انّه کما کان تاريخ ولادة سعيدالعلماء مجهولاً و کلّ مَن عيَّن تاريخاً لزمان ولادته فهو يکون بالتخَرُّصِ والتخمين، کذلک تاريخ وفاة سعيدالعلماء لا يزال مجهولاً و لم يُعرَف سَنَة وفاته بالضبط والتحقيق بل قالوا بالحدس والتقريب بأنّه رحمه الله قد توفّى فى حدود سنة ١٢٧٠ القمريّة کما قال المحدّث الشيخ عباس القمى والمدرّس التبريزى[٢] اَو انّه توفّى- اَعلَى الله مقامه- قُربَ سنة ١٢٧٠ الهجريّة القمريّة، کما قال الشيخ آقا بزرک الطهرنى[٣]، و نحن على الرّغم من تفحّصنا و تصفّحنا فيما عندنا مِن کُتبِ التراجم والتواريخ ما عَثَرنا و لا ظَفَرنا لا على تاريخ ولادته و لا على سنة

١- شهداء الفضيلة/٣٢٣.

٢- الکنى والألقاب ٣٣٨/٢- ريحانة الأدب ٣٨/٣.

٣- طبقات اعلام الشيعة، الکرام البررة ٥٩٩/٢.

وفاته تحقيقاً و ان كان بعض الناس قد عيَّن لكليهما تاريخاً لكنّه من الجعليّات والكذب المشهود الذى لا اصل له و لا اساس كما هو ضائعٌ و شائعٌ فى نظائر مقامنا و هو من المصائب فى كلّ عَصرٍ و مِصرٍ.

فبالجملة، الأحسن الأصوَب اَن يقال: اِنّه توفّى سعيدالعلماء اعلى الله مقامه الشريف قُربَ سنة سبعين و مائتين و ألف (۱۲۷۰ القمريّة) لا نَفسُ هذه السَّنة كما توهّمه بعض.

و ما مات مَن اَبقى عَلَى الدَّهر ذِكرُه جديداً و لا اَفنى عُلاهُ فناءُ
لقد عِشتَ فى الدنيا سعيداً موفَّقاً و جاورتَ جاراً فى حِماه كلاء
سَقى الله قبراً اَنتَ فيه مُوَسَّد سَحائبَ مُزنٍ غيثهنَّ رَواءُ

و سلامٌ عَلَيه يَومَ وُلِدَ وَ يَومَ مَاتَ وَ يَومَ يُبعَثُ حَيّاً.

و امّا آثاره العلمية:

اِنّه قد سَبَقَ منّا اَنّ شيخنا سعيدالعلماء صَنَّف الرسائل المتعدّدة فى الفقه والأصول كما صَرَّح به مُعاصِره وابنُ بلده و مُواطِنه اعنى المورّخ الفاضل رضا قلى خان هدايت فى «روضة الصفاى ناصرى» فإنّه قال:

آخوند ملاّ سعيد بارفروشى مصنّفِ رسايلِ متعدّده در فقه است.[۱]

و قال المورّخ المعاصر لسعيدالعلماء، عليقلى ميرزا اعتضادالسلطنه:

سعيدالعلماء جناب ملاّ سعيد بارفروشى مصنّفِ رسايل متعدّده در فقه و اصول است.[۲]

۱- روضة الصفاى ناصرى ۸۱۲۶/۱۴.

۲- اكسيرالتواريخ/۶۰۲.

ولكن مع الأسف نحن على الرَّغم مِن تفحّصنا و تجسّسنا خلالَ الدّيار لتحصيل ما تركه سعيدالعلماء من الآثار والأسفار ما عَثَرنا ولا ظَفَرنا الى حدّ الآن على غير هذا الكتاب- الذى بين أيدينا و له نَبَأ نَقصصه عليكم بُعَيد هذا ان شاء الله.

تلامذة سعيدالعلماء والرّاوون عنه

و قد تصدّى شيخنا سعيدالعلماء لتدريس العلوم المتداولة من الفقه والأصول و غيرهما طبعاً فى مدينة بارفروش و كذلک فى العراق والعتبات فتخرّج عليه و تربّى على يده جماعاتٌ من الأفاضل والأعلام، منهم:

١- على بن خليل بن على الخليلى الطهرانى الأصل ثمّ النحفى المتولد سنة ١٢١٦ فى النجف والمتوفى سنة ١٢٩٧ القمريّة فى النجف ايضاً.

قَرَء مبادئ العلوم على عدّةٍ من الفضلاء ثمّ حَضَر بحوث الفقه على الشيخ على بن جعفر كاشف الغطاء والشيخ محمدحسين الإيوانكيفى صاحب الفصول و غيرهما.

و تتلمذ فى اصول الفقه على شريف العلماء الآملى و سعيدالعلماء البارفروشى و غيرهما و اخذ فى الرِّجال عن محمدجعفر الأسترآبادى و فى الرياضيات عن اسماعيل البروجردى والسيد ابوتراب الهمدانى و محمدتقى الخراسانى.

و مَهَر فى الفقه والأصول والرجال و تضلّع من الأخبار و حَفِظَ القرآنَ الكريم والصّحيفة السجّادية و كثيراً من الأدعية المرويّة عن اهل البيت عليهم السّلام.

و تصدّى للتدريس والتأليف و تتلمذ عليه و روى عنه جماعةٌ و كان له مجلس الوعظ فى الصَّحن الغرويّ الشريف و عُرف بالزهد والرياضات الشرعيّة و كان مع جلالة قدره يحمل ما يشتريه لعياله فى طرف عبائه او على عاتقه.[١]

٢- المرجع الكبير الشيخ زين العابدين البارفروشى المازندرانى الحائرى المتولّد سنة ١٢٢٧ فى مدينة بارفروش والمتوفّى سنة ١٣٠٩ القمريّة فى مدينة كربلا.

فهو كان من كبار فقهاء الإماميّة و احد مراجع الدّين فى القرن الثالث عشر، قَرء مبادى العلوم و قسطاً وافراً من الفقه والأصول على سعيدالعلماء المازندرانى فى مدينة بارفروش وارتحل الى العراق سنة ١٢٥٠ هـق فأقام فى كربلا و حَضَر على السيّد ابراهيم الموسوى القزوينى الشيخ محمدحسين الإيوانكيفى الاصفهانى صاحب الفصول فى الفقه والأصول ثم تَوجَّه الى النجف الأشرف و حَضَر فى حلقة درس الشيخ محمدحسن النجفى صاحب الجواهر والشيخ على بن جعفر كاشف الغطاء و برع فى الفقه والأصول و عاد الى كربلا و نهض بأعباء الهداية والإرشاد والتدريس والفتيا واشتهر و ذاع صيتُه و نال حظّاً عظيماً وجاهاً كبيراً وانتهت اليه الرئاسة العلميّة فى كربلا و رجع اليه فى التقليد جمعٌ غفيرٌ من مسلمى الهند و العراق و ايران و تتلمذ عليه و روى عنه لفيفٌ من العلماء.

١- موسوعة طبقات الفقهاء ٧٥/١٣.

و صنّف كتباً و رسائل، منها، شرحٌ على شرايع الإسلام سَمّاه «زينة العباد» لم يتمّ و «ذخيرة المعاد» فهى مجموعةٌ من الإستفتائات و كتاب فى اصول الفقه و حواش على شرايع الإسلام و كذا على جواهرالكلام.[١]

٣- المرجع المقدّس حجة الإسلام محمدالأشرفى المتولّد سنة ١٢١٩ هـ ق والمتوفّى سنة ١٣١٥ القمريّة فهو فقيهٌ امامىّ عالمٌ ربّانى تتلمذ على سعيدالعلماء المازندرانى مدّةً ثم انتقل الى اصفهان و حضر مدّةً فى درس حجة الإسلام السيّد محمدباقر الشَّفتى الجيلانى ثمّ قصد النجف و حضر على الشيخ مرتضى الأنصارى و رجع الى مازندران فسكن بارفروش و عظم محلّه بها.

و من آثاره العلميّة: شعائر الإسلام فيما يتعلّق بالحلال والحرام و رسالة فتوائية للمقلّدين و اسرار الشّهادة و غيرها.[٢]

٤- آية الله العظمى الشيخ فضل الله المازندرانى المتولّد سنة ١٢٥٣ هـ ق والمتوفّى سنة ١٣٤٥ القمريّة و كان فقيهاً مجتهداً عالماً كبيراً ذاحافظةٍ قويّةٍ تتلمذ على سعيدالعلماء المازندرانى والسيد حسين بحرالعلوم والفاضل حسين الأردكانى و زين العابدين المازندرانى الحائرى و مَهَر فى الفقه و صار من علماء كربلاء و تتلمذ عليه و روى عنه جماعةٌ و له مؤلّفات تدلّ على فضله.[٣]

١- موسوعة طبقات الفقهاء ١٤/ قسم ٢٦٥/١.

٢- ريحانة الأدب ١٢٨/١- قصص العلماء ١٢٣- موسوعة طبقات الفقهاء ١٤ قسم ٩٩٥/٢.

٣- موسوعة طبقات الفقهاء ١٤/ قسم ١ ص٤٩٣.

٥- السيّد محمدبن ربيع التسترى و هو كتب بعض تقريرات دروس سعيدالعلماء و لعلّ كتابنا هذا نفس تلك التقريرات والله العالم.

و امّا مشايخه فى العراق

نحن قد عَلِمنا و اطّلعنا الى حدّ الآن اَنّ سعيدالعلماء قد استفاد فى العراق من الأستاذَينِ الماهرَينِ، العَلَمينِ الأفضلَين فى علمَىِ الفقه والأصول و هما:

الأوّل: لقد حضَر و استفاد فأكثر سعيدالعلماء فى العراق من دروس المجتهد الأصولى الفذّ و هو من النّوابغ فى علم اصول الفقه فى الطّائفة الإمامية و اَحد الفحول فى ذلک المضمار جداً و قليل النظير حقّاً و هو كَشّاف الحقائق و وَضّاح الدّقائق، العلاّمة الفهّامة و استاذ العلماء المحقّقين و شيخ الفقهاء المستنبطين المولى محمد شريف بن ملاحسن على الآملى المازندرانى المعروف بـ « شريف العلماء» المتوفى سنة/١٢٤٥ هـق اَو سنة ١٢٤٦ فى نقلٍ آخر.[١]

و كان سعيدالعلماء اَرشدَ تلامذته و اَجَلَّها و كان يحبّه شديداً و يُعظّمه كما يبدو و يلوح بل يصرّح فى هذا الكتاب فى تقريراته و يدعو له و يبجّله تبجيلاً مرّةً بعد اُخرى جداً.

و كلّ من جاء بترجمة سعيدالعلماء صَرَّحَ بأنّه كان مِن تلامذة شريف العلماء بل مِن اَجِلاّئها و هذا ممّا لا ريبَ فيه ولا شبهة تعتريه.

١- طبقات اعلام الشيعة، الكرام البررة ٥٩٩/٢- الكنى والألقاب ٣٣٨/٢- ريحانة الأدب ٣٨/٣- مكارم الآثار ١٩٧٠/٦- الكلام يجرّ الكلام ج١ ص١٢٧.

والثّانى: هوالشيخ الأجلّ والفقيه الأكمل والمستنبط الماهر الأفضل الشيخ محمدحسن النَّجفى فخرالطّائفة و شَرَفُها، العارج فى معارج الفقاهة و ذُروتها، اَعلَى الله تعالى فى الجنّة مقامَه فى اَعاليها.

والمستند فى ذلک عندنا هو التصريح بتلمّذ سعيد العلماء عند الشيخ محمدحسن النجفى- صاحب جواهرالكلام- فى اجازة الإجتهاد والرّواية من الشيخ زين العابدين المازندرانى الذّى كتبه لتلميذه الشيخ الملاّمحمدعلى بن المولى مهدى الآرانى الكاشانى على ظَهرِ تقريرات دروسه فى سنة ١٢٨۶ القمرية. و هو كما يلى:

بسم الله وله الحمد

لقد نظرتُ الى هذا التأليف الشَّريف ساعةً بعد ساعةٍ و ما صِرتُ موفَّقاً لكثرة النظر فيه وللإطالة ولكنّ الإنصاف انّه مَن لاحظه بعين الإنصاف يجد أنّ مؤلّفهُ ماهرٌ فى هذه الصّناعة بل من المتبحّرين الفائقين فى الأصول والتفريعات الفقهيّة بألفاظ فصيحةٍ و عباراتٍ مليحة من دون اطناب مملّ اَو ايجازٍ مخلّ ينتفع منه المبتدى والمتوسط والأفاضل بل أتى بما لم يأت به الأواخر بل الأوائل و نحمدالله على ما اَنعم عليه سلّمه الله مِنَ المرتبه السَنيّة والموهبة القدسية والملكة الربانيّة فى استنباط الأحكام الشرعية الإلهية والإجتهاد فيها و اُوصيه و نفسى الجانية بالإحتياط فى الفتاوى والحلال والحرام و رفع المنازعة عن الخصام ولقد أجزته دام ظلّه اَن يروى عن الأقلّ ما صحَّ لى روايته عن مشايخى العظام كالأستاد العماد سعيدالعلماء اعلى الله مقامه و السيّد صاحب الضوابط و دلائل العباد الّذينِ كانا مِن تلامذةِ شريف العلماء و شيخنا الفقيه صاحب جواهرالكلام جزاهم الله اكمل الجزاء عن اهل

الإيمان والإسلام و لقد كتبتُ هذه الأسطُر القليلة فى ظَهر مؤلَّفه الشّريف لأنّه سلّمه الله كان مستعجلاً.

و اَنَا الأقلّ الجانى زين العابدين المازندرانى اصلاً والحائرى مسكناً و مدفناً ان شاء الله و كان ذلک فى يوم الأحد، الثّانى من العشر الأوسط من شهر ذى قعدة الحرام من ١٢٨۶ و أرجو من مؤلّفه العلاّم الفهّام جناب ملا محمدعلى ابن العلاّمة الفهّامة ملا مهدى اَن لايَنسانى من الدعاء.[١]

و مَن هو شريف العلماء المازندرانى؟

قال المحقق العلاّمة السيد محمد شفيع الجاپلقى البروجردى المتوفى سنة/١٢٨٠ القمرية فى كتابه «الروضة البهيّة فى الطُّرق الشفيعيّة» فى حق استاذه شريف العلماء: السالک فى مسالک التحقيق، والعارج فى مدارج التدقيق، مقنّن القوانين الأصوليّة، مشيّد المبانى الفروعيّة، مفتاح العلوم الشرعيّة، مربّى علماء الإماميّة، مدرّس الطالبين جميعاً فى جوار ثالث الأئمة، أعنى شيخنا و أستاذنا و مربيّنا و والدنا الروحانى والعالم الربّانى محمّد شريف ابن الملاّ حسن على المازندرانى أصلاً والحائرى مسكناً و مدفناً ولا بأس بذكر جملة من أحواله فنقول:

أنّه رحمه الله من أهل آمل مازندران والظاهر أنّ مولده فى كربلاء المشرّفة- ببالى أنّه المسموع من لسانه الشريف- و عاش فى كربلاء أكثر عمره الشريف، واشتغل أوّلاً على السيّد الأستاد الآقا السيّد محمّد بن الآقا السيّد على الآتى ذكرهما، ثمّ

١- اصل هذه الإجازة موجودٌ فى مركز احياء تراث الشيعة فى مدينة قم المقدسة.

على أستاده الآقا السيّد على والد السيّد الأستاد فى تسع سنين فى الأصول والفقه، فصار محسوداً بين الحاسدين، و مستغنياً عن الاشتغال، و قابلاً للإفتاء و مجتهداً بصيراً و جامعاً لجميع الشرايط المعتبرة.

[كان] يقول: أنّه رحمه الله فى مجلس المباحثة مع أستاده لم ينتفع منه فى آخر المدّة، و [كان] يعجز عن جوابه الأستاد كثيراً و يتغيّر عليه، فلذا ارتحل إلى ديارالعجم و بقى فى كلّ مدينة شهراً أو شهرين أو أشهر، واشتغل بالسياحة، و منظوره -رحمه الله- تحصيل الأسباب والكتب، ولم يتمكّن منه، ولم يعنه أحد لا من العلماء و لا من الظلمة والرؤساء، فرجع مع أبيه- رحمهما الله- بعد زيارة مولانا ثامن أئمة الهدى عليه السلام إلى كربلاء شرّفها الله تعالى، و حضر مجلس أستاده للاستفادة، ولكنّة لم ينتفع لأنّ أستاده رحمه الله صار شيخاً معمّراً.

فاشتغل هو بالمطالعه والمباحثة، وجدّ كمال الجهد حتّى صار مدرّساً ماهراً، لم يسمح بمثله الأيّام، ولم يوجد مثله لا سابقاً ولا لاحقاً فى الفقهاء الكرام، و صار مجلسه مملوّاً من العلماء العظام، و ببركة أنفاسه الشريفة ترقّى جمع كثير فى مدّة يسيرة من حضيض التقليد إلى أوج الاجتهاد.

و كنت أوّل من أجازه، و كان برّاً بى كمال البرّ والتلطّف والمرحمة، و خصّنى من بين أقرانى بالتوصيف والتعريف و إظهارالمرحمة- جزاه الله عنّى و عن سائر تلامذته أفضل جزاء المحسنين، و فضيلة كلّ من تأخّر عنه فى القواعد الأصوليّة مأخوذة عنه.

و صرف عمره الشريف فى تربية الطالبين، و كان لـه مجلسـان: أحـدهما للمنتهـين والآخر للمبتدئين، و يدرّس فى أيّام التعطيل لجمع آخر من الطـالبين، و فـى شـهر رمضان يدرّس بالليل، و كان مشغولاً مع الطالبين إلى نصف الليل بالمباحثه، و بعـده بالزيارة والعبادة، فلذا كان قليل التصنيف.

و مصنّفاته- على ندارتها- لم تخرج من السواد إلى البياض، و قلت له -رحمه الله- فى زمان: اشتغل بالتصنيف والتأليف و ثبت هذه التحقيقات التى لم تصل إليها أيدى العلماء الماهرين والفضلاء المتبحّرين والفقهاء الكاملين، فأجابنى بأنّ تكليفى تربيـة الطالبين و تعليم المتعلّمين، و ما ألفتموه و صنّفتموه فهو منّى.

و كان هذا الشيخ أعجوبة فى الحفظ والضبط و دقّـة النظـر و سـرعة الانتقـال فـى المناظرات و طلاقة اللسان، لم أر مثله قطّ، ولم يباحث مع أحد إلاّ و قد غلب عليه، و كان له يد طولى فى علم الجدل.

توفّى -رحمه الله- فى كربلاء المشرّفة فى الطاعون الواقع فيه فـى سـنة خمسـة أو ستة و أربعين و مائتين بعد الألف، و دفن فى داره، و فزت بزيارة قبره الشريف فـى السرداب المدفون فيه، و لم أسأل منه أجـازة الروايـات واتّصـال سلسـلة الأخبـار بالصراحة، و كانت إجازتى مقصورة على الإذن فى العمل والفتوى و شهادة البلـوغ إلى مرتبة الاجتهاد، و كان هذا غفلة منّى، اللّهمّ اعف عن زلاّتى و غفلاتى.[1]

و قال الشيخ الفقيه محمدحسن آل يس و هو كان احد تلامذة شريف العلماء:

١- الرّوضة البهيّة فى الإجازة الشفيعيّة/٣١.

كان [شريف العلماء] يُدرِّسُنا فی علم الأصول فی الحائرالمقدّس فی المدرسة المعروفة بمدرسة حسن خان و كان يحضر تحت منبره ألفٌ من المشتغلين و فيهم المئآت مِن العلماء الفاضلينَ و من تلامذته شيخنا العلاّمة الشيخ المرتضی الأنصاری رحمه الله و هو منقّح تلک التحقيقات الأنيقة و كفی بذلک فخراً و فضلاً، و ممّن تلمّذ عليه الفاضل الدربندی والسيد ابراهيم القزوينی- صاحب الضوابط- والمولی اسماعيل اليزدی والسيّد محمدشفيع الجاپلقی و سعيدالعلماء البارفروشی والمولی محمدشفيع البارفروشی و محمدصالح المازندرانی الجوباره ای و غيرهم من العلماء الأفذاذ.[1]

و امّا هذا الكتاب

انه لاشک و لاريب انّ هذا الكتاب هو بعض تقريرات دروس سعيد العلماء كما صرّح به مقرّره فی آخر النسخة و هو فی آخر مبحث البرائة و قبل مبحث الإستصحاب بقوله:

وَ استَفَدنَاهُ نَحنُ مِن تِلميذِهِ الرَّشيد محمّد سعيد المازندرانی.

و هذه الدروس قد ألقاها سعيد العلماء الی تلاميذه فی حياة استاذه شريف العلماء - رحمهما الله- اعنی قبل سنة ١٢٤٦ القمريّة - الّتی توفّی فيها الأستاذ شريف العلماء -رحمه الله- بمرض الوَباء اَو الطّاعون فی مدينة كربلا- كما يبدو بالوضوح فی تضاعيف البحث من تعبيره بـ «استاذنا الشريف دام ظلّه» أو «زيدَ عُمره الغالی» و «لا زال ظلُّ عطوفته علی الوَضيع والشّريف» و شبهها مرةً بعد اُخری.

١- الكنی والألقاب ٣٥٤/٢.

و اَظُنّ قوّياً اَنَّ هذه الدروس هوالتقرير الثّانی لدروس شريف العلماء رحمه الله فی مدينة كربلا و ذلک لأنّه بعد انتهاء درس شريف العلماء و جلسة تدريسه كان سعيدالعلماء يبتدأ بتقرير ذلک الدَّرس مِن جديدٍ لتلاميذ شريف العلماء ببيانٍ آخَر و اُسلوب جديد و كان الشيخ مرتضى الأنصاری ممّن يحضر فی ذلک المجلس و يستمع الى تقرير سعيدالعلماء.

قال العالم المحقّق آية الله السيّد احمدالحسينی الزنجانی المتوفى سنة ١٣٩٣ القمريّة فی كتابه «الكلام يجرّ الكلام» باللّغة الفارسيّة:

سعيدالعلما بعد از درس، تقريرِ ثانی می نموده و گاهی شيخ [انصاری] هم پای تقرير او می نشسته لذا كاملاً مقامات علميه او را می دانست بدين وجه او را به اَعلميّت معرّفی كرد.[١]

و بما أنَّ الكتاب سقط من اوّله الى اواسط مبحث العام والخاص، و من آخره ايضاً سقط تمامُ مبحث الإستصحاب و مبحث القياس ايضاً، لا نعرف انّ المقرِّر لهذه المباحث مَن هو؟

هل هو السيّد محمدبن ربيع التسترى الذى كتب بعض تقريرات درس سعيدالعلماء كما قال الشيخ آقا بزرگ الطهرانی؟

١- الكلام يجرّ الكلام ج١ ص١٢٧.

فإنّه قال: و قد كتب بعضَ تقريراته السيد محمد بن ربيع التسترى فى حدود سنة ١٢٤٦ هـق[١].

و على فرض كون المقرر لهذه التقريرات هوالسّيد محمدالمذكور يحتمل قريباً انّ إلقاء هذه الدروس والتقريرات- بقرينة ظاهرالحال- كان فى مدينة كربلاء، لأنّ المقرر اذا كان ذلک السيّد التسترى يبعد ظاهراً ان يغمض هذا الطالب عن الذهاب الى العتبات و اساتذتها و شهرتها و يأتى الى المازندران والبارفروش و يجلس فى حلقة درس المولى محمد سعيد! فتأمل.

و على ذلک الفرض ففى كلام الشيخ آقا بزرگ الطهرانى تأملٌ جداً و هو لأنه كما قلنا سابقاً لقد كتب هذه الدروس فى حياة شريف العلماء كما يظهر من تعبيره بـ «استاذنا الشريف دام ظله» مرة بعد اُخرى، مع انّه قد توفى شريف العلماء سنة ١٢٤٥ هـق. أو ١٢٤٦ على احتمال آخر، فكيف يكون كتابة هذه التقريرات سنة ١٢٤٦ هـق. كما قاله الشيخ آقا بزرک الطهرانى؟

بل لابدّ و أن يكون زمان إلقاء هذه الدروس و كتابتها قبل سنة ١٢٤٦ هـق. بمدّة.

الاّ ان يكون مراد الشيخ آقا بزرک من الكتابة هو الاستنساخ من نسخة بعض تلاميذ سعيدالعلماء بعد وفاة شريف العلماء و هو خلاف الظاهر. والله العالم.

والظاهر انّ هذه النسخة قد استنسخت من نسخة بعض تلامذة المولى محمد سعيد الّتى قررّت فى مجلس الدرس أو بعده بقليل و ليست بخطّ تلامذة المولى محمد

١- طبقات اعلام الشيعة، الكرام البررة ٥٩٩/٢.

سعيد فضلاً عن نفس المولى محمدسعيد كما سمع من بعض، بدليل وجود الأغلاط الفاحشه الواضحه فيها من جهة الأدبية و غيرها و لهذا نرى انّ الناسخ ما كان من العلماء الفضلاء، هذا، والله العالم بحقائق الأمور.

و قد صحّحناها بالنسخة الوحيدة الموجودة فى مكتبة ابن شهرآشوب المازندرانى فى مدينه سارى و جعلناها اصلاً فى عمليّة التصحيح و النسخة كانت منحصرة بهذه - و سقط منها اول مباحث اصول الفقه الى اواسط مبحث العام والخاص و من آخرها ايضاً سقط مبحث الاستصحاب بتمامه و مبحث القياس كذلک، مع انّها صعب القرائة فى كثير من المواضع لانّها تَبلّت بالرطوبة و مَحا خطّها مرّة و اُخرى كتبت فى كثير من الصفحات من دون النقطة والإعجام- راجعنا فى تصحيحها الى كتب الفن المتداولة بين القوم من اصحابنا و علمائنا الأبرار و من اخواننا اهل السنّه، قديماً و حديثاً.

عملنا فى الكتاب و تصحيحه:

١- تقطيع النصوص و وضع علامات الترقيم لتسهيل المراجعة والقرائة.

٢- تخريج الأقوال بالإرجاع الى المصادر الأصلية قدرالامكان.

٣- تخريج الآيات والرّوايات والإرجاع الى مصادرها.

۴- ايراد بعض التوضيحات لإبهامات المتن فى الهامش.

۵- اضافة بعض الكلمات فى المتن و جعلناه بين قوسين [ ] ليتميّزعن المتن.

۶- قد جعلنا العناوين والفصول للبحوث لتسهيل المراجعة والقرائة.

٧- وضعنا الفهارس فى آخر المجلدات الثلاثة.

٨- كلّ ما جاء فى الحواشى فهو منّا الاّ موارد قليلة جداً فهو من شيخنا سعيدالعلماء التى جاء فى آخرها كلمة «منه».

و كيف كان، قد بذلنا الجهد فى تصحيحها مع ضيق الوقت والمجال جدّاً لكثرة الإشتغال الموجبة لتشوّش البال.

و لمّا وجدتُها تراثاً ثميناً و تحفةً نفيسةً فسمّيتها: «نفائس الأصول لأرباب التحصيل والحصول».

والحمدلله ربّ العالمين

ناصر رضايى چراتى

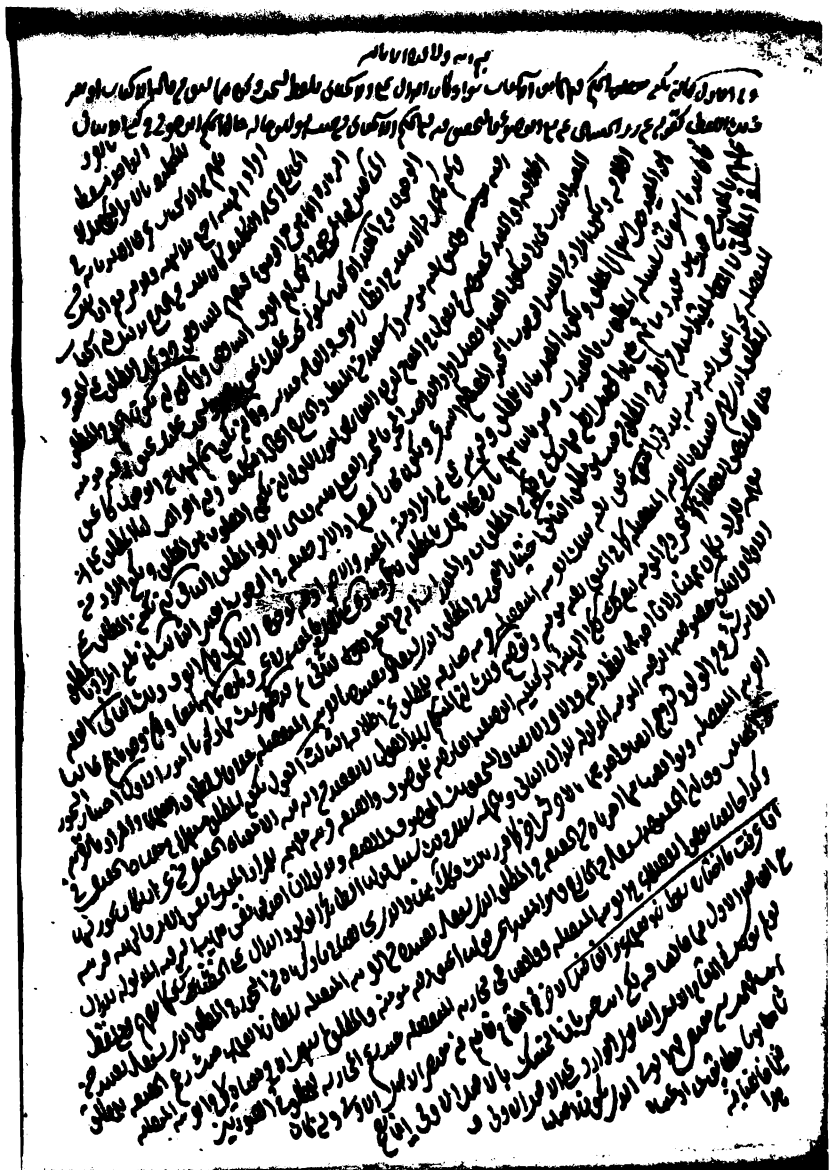
١٣٩٥/١١/١٢

المطابق لـ ٢/جمادى الأول/١٤٣٨

نماذج مصورّة
من النسخة الخطّية الوحيدة

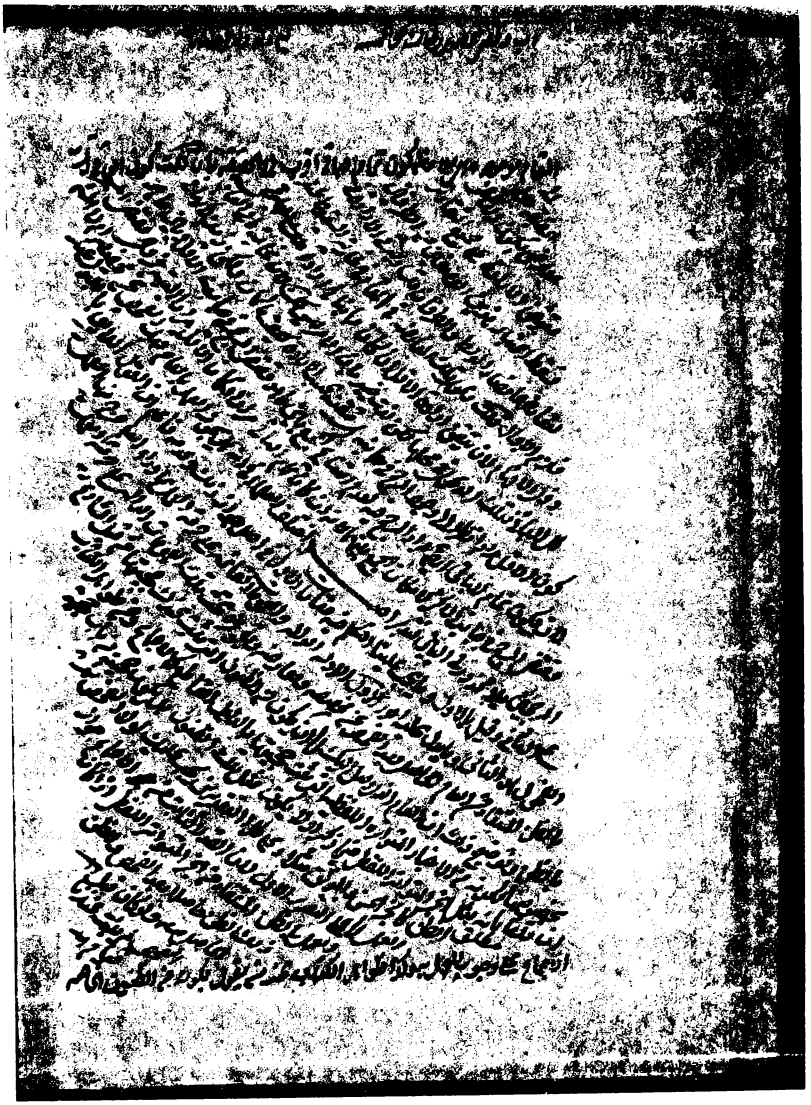
بداية النسخة الخطية

نهاية النسخة الخطية

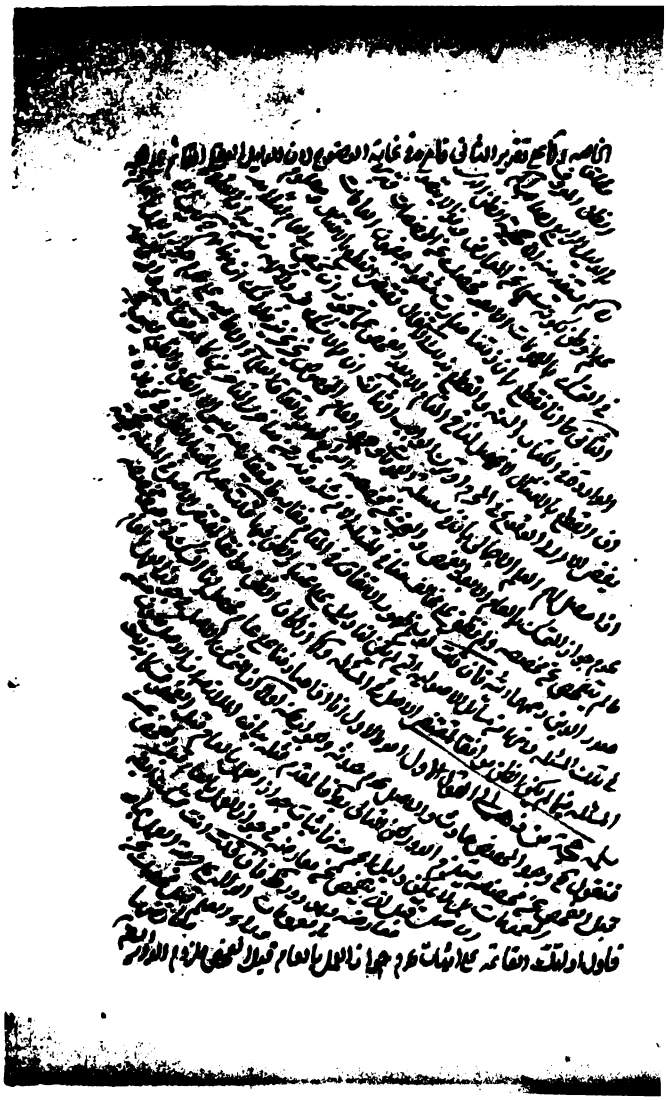


نموذج مصورة من النسخة الخطية كتبت من دون النقطة

نموذج مصورة من النسخة الخطية كتبت من دون النقطة



نموذج مصورة من النسخة الخطية



نموذج مصورة من النسخة الخطية

اَصلٌ

فی تحقیق اَنَّ العامَّ اذا خُصَّ و اُریدَ به الباقی فَهَل هو حقیقةٌ فیه اَو مجازٌ؟

اَصلٌ

فی تحقیق اَنَّ العامَّ اذا خُصَّ و اُریدَ به الباقی فَهَل هو حقیقةٌ فیه اَو مجازٌ[1]؟

١- قال الشّیخ الطّوسی- رحمه الله- فی العُدَّة: ذَهَبَ کثیرٌ مِن اصحاب الشّافعی و اصحابِ أبی حنیفه الی أنّ العموم مع الدلیل الذی خُصَّ به حقیقةٌ فیما عدا ما خُصّ منه، سواءٌ کان ذلک الدلیلُ لفظاً متّصلاً أو منفصلاً أو غیرَ لفظ.

و ذَهَب ابوعبدالله البصریّ إلی أنّه: إن کانَ ذلک الدلیلُ لفظاً متّصلاً مِن استثناءٍ و غیرِهِ کان حقیقةً فأمّا إذا لم یکن متّصلاً فإنّه یصیر مجازاً و ذَهَب ابوعلی و ابوهاشم و مَن تبعهما و أکثر المتکلّمین و باقی الفقهاء إلی أنّه یصیر مجازاً بأیّ دلیلٍ خُصّ و هو الصَّحیح.

و قال الشّیخ حسن بن الشّهید الثّانی: فهو [ای العامّ المخصوص] مجازٌ مطلقاً علی الأقوی، وفاقاً للشّیخ و المحقّق و العلّامة فی اَحد قولَیهِ و کثیرٍ من اهل الخلاف و قال قومٌ: إنّه حقیقةٌ مطلقاً و قیل هو حقیقةٌ إن کان الباقی غیر منحصرٍ بمعنی أنّ له کثرةً یعسر العلمُ بعددها و الاّ فمجازٌ و ذهب آخرون الی کونه حقیقةً إن خُصَّ بمخصّصٍ لا یستقلّ بنفسه، مِن شرطٍ أو صفةٍ أو استثناءٍ أو غایةٍ و إن خُصَّ بمستقلٍّ مِن سَمعٍ أو عقلٍ فمجازٌ و هوالقول الثّانی للعلّامة اختاره فی التهذیب و ههنا مذاهبُ کثیرةٌ موهونةٌ جداً فلا فائدة فی نقلها.

راجع: الذریعة الی اصول الشّریعة، للسیّدالمرتضی/١٨٩- العُدّة، للطّوسی ٣٠٦/١- معارج الأصول، للمحقّق الحلّی/٩٧- نهایة الوصول، للعلاّمة الحلّی٢١٦/٢- معالم الدّین، للشّیخ حسن بن الشهیدالثّانی/١١٣- الوافیة، للتّونی/١١٦- القوانین المحکمة، للقمّی ١٨/٢- المعتمد فی أصول الفقه، لأبی الحسین البصری٢٦٤/١- شرح اللّمع، لأبی اسحاق الشیرازی٣٤٤/١- أصول السّرخسی١٤٤/١- المستصفی، للغزّالی٥٤/٢- المحصول، للرّازی٣٣٢/١- الإحکام، للآمدی٣٤٨/١- شرح العضدی علی مختصر ابن الحاجب/١٨٧- نهایة السُّؤل،

وقبلَ الخوض فی‌المسألة لابدّ مِن بیان مقاماتٍ:

[المقام] الأول

فی‌دفع ما یتبادر الی الأذهان فی‌الإستثناء، من التناقض، لِمَا فیه من الحکم بالإثبات ضِمناً و النفیِ صریحاً بالنّسبة الی المستثنی فی الکلام المُثبَت و لِمَا فیه مِنَ الحکم بالنفی ضِمناً و الإثباتِ صریحاً فی‌المستثنی فی الکلامِ المنفی، مثلاً نقولُ: اِنَّ قولَنا « لَهُ عَلَیَّ عَشرةٌ إلاّ ثَلاثةً» مشتملٌ علی التناقض باعتبار ارادة العشرة و الإعتراف بها و الإسناد الیها ثمّ اخراج الثّلاثة، فَیلزَم حینئذٍ اَن یَجمَعَ فی‌الثّلاثة حُکمانِ مختلفانِ بالإیجاب و السَّلب.

[دَفعُ اشکال التناقض]

فقد تُفُصّیَ عن ذلک التناقض بوجوهٍ اَربعة:

الأوّل: و هو المختار عند الأکثر، اَنّ المراد بالعشرة فی‌قولنا « لَهُ عَلَیَّ عَشَرةٌ اِلاّ ثَلاَثَةً» الباقی بعد الإستثناء و « إلاّ ثَلاثةً» قرینةُ ارادة السَّبعة من العَشَرة مَجازاً.[1]

للأسنوی ۴۸۵/۱- فواتح الرَّحَمُوت بشرح مسلّم الثُّبوت، لابن عبدالشّکور ۳۰۱/۱- ارشادالفحول، للشّوکانی ۳۹۳/۱ .

۱- نهایة الوصول الی علم الأصول، ۲۵۴/۲- تمهید القواعد، للشهید الثّانی ره/۱۹۴- المستصفی، للغزّالی ۵۴/۲- شرح العضدی علی المختصر/۲۱۳- ۲۱۴- فواتح الرَّحَمُوت بشرح مسلّم الثُّبوت، لابن عبد ۳۱۶/۱.

الثّانی: و هو المختار عند العلّامة[١] و اکثر المتأخّرین[٢] و استاذ الأستاذ[٣]، اَنّ المراد بالعشرة فی‌ذلک المثال، هو معناها الحقیقیّ المتناول للسّبعة و الثّلاثة معاً ثمّ اُخرِجَت عنه ثلاثةٌ بـ « إلاّ» فتبقی سَبعةٌ ثمّ اُسنِدَ الیه[٤] فقط، لا الی الثّلاثة[٥] ایضاً، فلیس هناک اثباتٌ للثّلاثة، لاصریحاً و لاضمناً، فلا تناقض لأنّ فی الکلام لیس الاّ إسنادٌ واحدٌ.

١- نهایة الوصول الی علم الأصول ٢٥٤/٢، ولا یخفی اَن هذا اَحَدُ قَولَیِ العلاّمة الّذی صرّح بـه فی النّهایة و الآخرُ القولُ بالمجاز ، کما فی تهذیب الوصول/ ٧٤.

٢- کشیخنا البهائی فی الزّبدة /١٣٨. و الفاضل التونی فـی الوافیـة/١١٦ و الشّـیخ محمـد تقـی الإصفهانی فی هدایة المسترشدین ٢٧٦/٣ و صاحب الفصول فـی الفصـول الغرویـة/١٩٧ علـی التفصیل و الشّیخ الأعظم الأنصاری فی مطارح الأنظار ١٣٢/٢.

٣- المقصود مِن أستاذ الأستاذ هو السیّد علی بن محمد علی الطّباطبائی الحسنی المتوفی سـنة/ ١٢٣١ هـ ق صاحب ریاض المسائل، کان فقیهاً مجتهـداً امامیّـاً، اصـولیّاً محقّقـاً، مدّرسـاً، مـن الأعلام ولد فی الکاظمیة و نشأ فی کربلا و تتلمذ علی ابن خاله محمد علی بن الوحید البهبهانی و فاق مدّةً یسیرةً ثمّ حضر علی خاله و فقیه عصره استاد الکلّ الوحید البهبهانی و تخـرّج بـه و صاهره علی ابنته و تضلّع من الفقه و اصوله و تصدّر للتدریس و الفتیا و اشتهر و صارَ مِـن اَبـرز علماء عصره و حضر فی مجلس درسه کثیرٌ مِنَ الفطاحل و الأعلام و امّا المقصود مـن الأسـتاذ فهو استاذ شیخنا سعیدالعلماء المازندرانی و هو محمد شریف بن حسن علی الآملی المعروف بـ «شریف العلماء» المازندرانی المتوفی سنة ١٢٤٥ هـ .ق.

انظـر: روضـات الجنّـات ١٤٥/٧- اعیـان الشّـیعة ٤٤٣/٩- ریحانـة الأدب ٤٠١/٣- فوائدالرضویة/٥٧٩- موسوعة طبقات الفقهاء، للعلاّمة السُّبحانی ٤٩٣/١٣.

٤- هکذا فی الاصل و الظّاهر: الیها، لرجوع الضمر الی السبعة.

٥- فی الأصل: ثلاثة.

و حاصلُه: أنّ المحكوم عليه فی‌ذلک المثال ليس اِلاّ «العَشَرة» لكـن لا مطلقـاً بـل يكون المحكوم عليه هو العشرةُ الموصوفةُ بِعَـدَمِ كـون الثّلاثـة فـی ضِـمنها و كـذا «العلماء» فی قولنا «اَكرِمَ العلماء» الموصوفينَ بعدم كَونِ زَيدٍ[1] فيهم و معنـی المثـال الأوّل بالفارسيّة هكذا «از برای او است بر من دَه تا بدون سه» و كذا معنـی الثّـانی بالفارسّية هكذا «بخشش بكن دانايانِ غير زيد را» فالمحكوم عليه فی‌الأوّل و كـذا فی الثّانی ليس إلاّ هو الموصوف بتلک الصّفة الّتی عَرفتَ معناها.

الثّالث: و هو المختار عند القاضی أبی بكر الباقلانی[2]، اَنّ مجموعَ قولنا: «عشـرةٌ إلاّ ثَلاثَةً» اسمٌ لِلسَّبعة، كالسَّبعة، فلها اِسمَانِ: مفردٌ و هو «سَبعة» و مركّبٌ و هو «عَشَرةٌ الاّ ثَلاثَةً»[3].

١- فی الأصل: الزيد.

٢- هو ابوبكر محمد بن الطيّب البصری البغدادی المتوفی/٤٠٣هـ. ق ببغداد، مِـن كبـار علمـاء الكلام انتهت اليه الرئاسة فی مذهب الأشاعرة و كان مشهوراً بالمناظرة و سـرعة الجـواب و لـه مناظرات فی القسطنطنية مع علماء النصرانية بين يدی مَلِكِها، له مصنّفات عديـدة منهـا: اعجـاز القرآن- الإنصاف و ... و ناظرالشّيخَ المفيدَ فَغَلَبه الشّيخُ.

الأعلام للزركلی ١٧٦/٦- وفيات الأعيان ٤٠٠/٣- مجالس المؤمنين ٤٦٧/١- الكنی والألقاب ٦٣/٢.

٣- شرح العضد علی مختصر الأصول/٢١٣- نهاية السُّؤل فی شرح منهـاج الوصـول ٥٠١/١- فواتح الرَّحَمُوت بشرح مسلّم الثُّبوت، لابـن عبدالشّـكور ٣٢٠/١. نفـائس الأصـول فـی شـرح المحصول ٥٦٤/٢- نهاية الوصول، للعلاّمة ٢٥٤/٢.

الرّابع: اَنّ المراد بالعشرة ليس إلاّ معناها الحقيقيّ و الحُكمُ ايضاً اُسنِدَ الى تمام اجزائها أعنى السَّبعةَ و الثّلاثةَ لكنّ الاُولى كما كان مسنداً اليها صورةً[1] كذا كان واقعاً بحسب اعتقاد المتكلم و اَمّا الثّانيةُ فحالُها ليس كذلک فهو و اِن كان مسنداً اليها ظاهراً و صورةً[2] ولكن لم يكن كذلک بحسب الواقع و اعتقاد المتكلّم، فحينئذٍ قولُنا « إلاّ ثلاثةً» قرينةٌ كاشفةٌ عمّا يعتقده المتكلمُ، فَعَلَى هذا ليس المستثنى فىالإستثناء مورداً لِحُكمينِ مختلِفَينِ واقعيَّينِ فى نفس الأمر حتّى يَلزَم التناقضُ فىالحكم بالنسبة الى موضوعٍ واحدٍ.

[الإشكال على القول الثّانى]

و اذا عرفتَ ذلک فَاعلَم:

اَنَّ اوّلَ ما يرد على الثّانى: انّه مخالفٌ لِلفهم العرفى الّذى يكون هو المعيار فى تشخيص الموضوعات اللُّغويّة فَتَدبَّر.

و الثّانى: لِمَا حقّقناه سابقاً مِن اَنّ الإستثناء فىالإثبات نَفىٌ و فىالنّفى اثباتٌ[3] و وَجهُ التنافى، اَنّ الحُكمَ على اَمرٍ بعد اخراج شيئٍ عنه لايوجب الحُكمَ على ذلک الشيئ بنقيض ذلک الحكم، مثلاً اذا قلنا «جَاءَ القَومُ إلاّ زيداً» و قلنا اِنَّ معناه ليس الاّ

١- فى الأصل: صورا.

٢- فى الأصل: صوراً.

٣- نهاية الوصول ٢/٢٥٦- تمهيد القواعد/١٩٨- تهذيب الوصول/٤١- زبدة الأصول، للبهائى/١٤٠- المحصول، للرّازى ١/٣٤١- الإحكام، للآمدى ٢/٤٠٦- شرح العضد/٢٢١- حاشية التفتازانى على شرح المختصر ٢/١٤٣.

ثبوتُ المَجيئ للقوم بعدمِ كَونِ زَيدٍ[1] فيهم، فهذا لا يستلزم أن يكـون زيـدٌ محكومـاً عليه بعدم المجيئ البتّة بل يصير حكمه على ذلک التقدير نفياً و اثباتاً مسكوتاً عنـه فَيَرجِعُ حاصلُه الى ما هو المختار عند الحنفيّة من عدم دلالة الإستثناء على مغـايرة المستثنى للمستثنى منه بحَسَب الحكم، نفياً و إثباتاً.

الثّالث؛ انّه ملزومٌ لعدم كون العلماء فی‌قولنـا «اَكـرِمِ العُلَمَـاءَ اِلاّ زيـداً» مخصَّصَـاً و مَوردُنَا التخصيصُ لأنّ التخصيص كما عرفتَ تعريفَه سابقاً، عبارةٌ عـن قَصـرِ اللَّفـظ على بعض ما يتناوله بمعنى اَن يُطلقَ اللَّفظُ و يراد به بعضُ مدلولاته و معلومٌ اَنّ هذا التعريفَ لا يصدق على «العلماء» فی‌قولک « اَكرِمِ العُلَماءَ إلاّ زيداً» إذا كان المراد معناه الحقيقیّ وَ اِن كان موصوفاً بعدمِ كَونِ زَيدٍ[2] فيهم، هذا.

و الرّابع: ارتكابُ التجوّز فی‌الهيئة التركيبيّة لقولنا: «اَكرَمتُ العُلَمَـاءَ إلاّ زيـداً» لِـأنّ المتبادر و الظّاهر منها هو تعلُّقُ الإكرام بجميع مداليل لفظ العلماء، فإن استُعمِل هـذه العبارةُ وَ اُريدَ بها تعلُّقُ الإكرام ببعض مداليل اللَّفظ العام [كان] تجوّزاً فی‌الهيئـة بـلا نَصبِ قَرينة.

فإن قلتَ: القرينةُ فی‌المقام موجودةٌ و هو قولنا «إلاّ زيداً» لِأنّک قد عرفتَ أنّه يُنَزّل مَنزلةَ الصّفة للّفظ العام، لأنّ قولنا هذا فی‌قوّة قولنا «اَكرَمتُ العُلَمَاءَ المَوصُوفِينَ بعدمِ كَونِ زَيدٍ[3] فيهم».

١- فی الأصل: الزيد.

٢- فی الأصل: الزيد.

٣- فی الأصل: الزيد.

قلتُ: لو سَلَّمنا ذلک فنقول: تَنفِرُ مِن وَرطَةٍ[١] فَتَقع فی وَرطَةٍ اُخری، لأنّه یستلزم ارتکابَ التجّوز فی‌لفظ «إلاّ» لِأنّ حملَه علی‌الصّفة حملُ اللّفظ علی‌خلاف ما وُضِع له وَ اِن حُمِلَ علیها فی‌بعض المقامات، کقوله تعالی: لَو کَانَ فِیهِمَا آلِهَةٌ إلاّ اللهُ لَفَسَدَتَا[٢]، لِقرینةٍ دالّةٍ علیه و کیفما کان، فلا مَحِیصَ لکم عن‌ارتکاب خلاف الأصل فی‌أحد الموضعین، فَتَدبَّر.

[الإشکال علی القول الثّالث]

وَ اَمَّا القولُ الثّالث: ففیه نظرٌ ایضاً مِن وجوهٍ:

لِأنّ القاضی[٣]، اِن کان مراده اَنَّ قولَنا: «عَشَرةٌ اِلاّ ثَلاثةٌ» مثلاً مِنَ الخاصّة اللّازمة للسَّبعة، نظیرُ کون قولنا: الماشی المستقیمُ القامة، و قولنا: الطّائر[٤] الوَلُود، مِنَ الخَواصّ اللّازمة للإنسان و الخفّاش.

فیرد علیه: إنّ هذا لا یرتفع به التناقضُ، لأنّکَ إذا قلتَ «لَه عَلَیَّ عَشرَةٌ إلاّ ثَلاثَةً» و اَردتَ به نظیرَ ما اُریدَ به فی قولنا: الخُفّاشُ الطّائِر الوَلُود و الإنسانُ الماشی المستقیم القامة، فَلا شکَّ انّه کما یُفهَم مِن کلِّ کلمةٍ فی المثالَینِ الأخیرینِ معنیً

١- الوَرطَةُ: الوَحلُ والرَّدَغَةُ تقع فیها الغَنَمُ فلا تقدرعلی التخلّص منها یقال: تَوَرَّطَتِ الغَنَمُ اذا وَقَعَت فی وَرطَةٍ ثمّ صارت مثلاً لکلّ شدّةٍ وَقَع فیها الإنسان: جَمهَرة اللّغة ٧٦١/٢.

٢- سورة الانبیاء/٢٦.

٣- یعنی القاضی ابوبکرمحمدبن الطیّب الباقلانی المتوفی/٤٠٣ قمری و قد مضی ترجمته.

٤- فی الأصل: طایر.

مستقلاً كذا يُفهَمُ مِن كُلٍّ من المستثنى منه أعنى العشرةَ و أداةَ الإستثناء والمستثنى[١] معنىً، فحينئذٍ [بَقِىَ] التناقضُ بحالِهِ، فلابدّ فى رفع التناقض أن يُرجَعَ الى سائر التوجيهات المذكورة فلا يُجديک[هذا] نفعاً.

وإن أرادَ أنّ « عشرة إلاّ ثلاثة» كُلّها كالكلمة الواحدة موضوعةٌ للسَّبعة، كالسَّبعة، يرد عليه أُمورٌ:

الأوّل: أنّه مخالفٌ للفهم العرفى، لأنّ اهلَ العرف يَفهمون مِن كلّ واحدٍ من هذه الثّلاثة معنىً، مع انّه لو كان كبَعلَبَک عَلَماً ، لَما يُفهَم منه شيئٌ[٢] كما لا يُفهَم مِن «البَعل» اَو «البَک» فى «بَعلَبَک» معنىً حالكونه عَلَماً، لكن التّالى باطلٌ فالمقدَّمُ مِثلُه.

الثّانى: أنّه يستلزم الخروجَ عن قانون اللّغة، إذ ليس فى لُغتهم [كلامٌ] مركّبٌ مِن ثلاث كلماتٍ فصاعداً مِن غيرِ اضافةٍ و الجزءُ الأوّل منه مُعرَبٌ[٣] بحَسَب العوامل، كلُّ ذلک عُلِم بالإستقراء[٤]، لاخفاءَ فى أنَّ «عَشَرة إلاّ ثَلاثَة» لو جُعِل إسماً للسَّبعة، كانَ على هذه الأوصاف.

١- فى الأصل: المستثنى منه.

٢- فى الأصل: شيئا.

٣- فى الأصل: معرف.

٤- شرح العضد على مختصر الأصول لابن الحاجب/٢١٣- ٢١٥- فواتح الرَّحَمُوت بشرح مسلّم الثُّبوت، لابن عبدالشّكور ١/ ٣٢٠.

الثّالث: أنّه ملزومٌ لكون العامّ غيرَ معروضٍ للتخصيص[١]؛ لِمَا عرفتَ مراراً أنّ التخصيص عبارةٌ عن قَصرِ العامِّ على بعض مايتناوله، و معلومٌ أنّه لو كان مجموعُ المستثنى منه و اداة الإستثناء والمستثنى عَلَماً للسَّبعة مثلاً، لم يكن من باب قَصرِ اللّفظ على بعض ما يتناوله و هذا ظاهرٌ.

الرّابع: أنّه ينافى ما مَرَّ من أنّ الإستثناء من الإثبات نَفيٌ و بالعكس لأنّه كما لَم يَكُن فى قولنا «لَهُ عَلَىَّ سَبعةٌ» إلاّ حُكمٌ واحدٌ و موضوعٌ واحد، كذا ما يُراد منه فى قولنا «لَه عَلَىَّ عَشَرةٌ إلاّ ثَلاثَةً» مع اَنَّ كون الإستثناء مِن الإثبات نفياً و بالعكس يستلزم تعدّدَ الموضوع قطعاً و هذا ظاهرٌ.

الخامس: أنّه يستلزم تعدّدَ الأوضاع المخالف للأصل لأنّه كما يَصلُح اَن يكون «عَشَرة إلاّ ثلاثة» إسماً للسَّبعة، كالسَّبعة، كذا يَصلُحُ أن يكون «سبعة عشرة الاّ عَشَرة» إسماً لها و كذا يَصِحّ أن يكون «عِشرينَ إلاّ ثَلاثةَ عَشَر» إسماً لها، و كُلُّ هذا مخالفٌ للأصول الإعتباريّة لأنّها مستلزمٌ للوضع الحادثِ المخالفِ للأصل الى غير ذلک مِنَ الأبحاث الّتى كان بعضُها مذكوراً فى بعض شروح الزُّبدة[٢]، فليُرجَع ثَمَّةَ.[٣]

١- اى غير مخالف مع حكم الخاص المستثنى مع اَنَّ الخاص عارَضَ العامَ و خالَفه فى حكمه.

٢- زبدة الأصول، لشيخنا البهائى.

٣- غاية المأمول فى شرح زبدة الأصول، للفاضل الجواد الكاظمينى المتوفى فى اواسط القرن الحادى عشر.

[الإشكال على القول الرّابع]

وَ اَمَّا القولُ الرّابع: ففساده ايضاً ظاهرٌ.

اَمَّا أوّلاً: فلأنّه مخالفٌ للفهم العرفی، فظاهرٌ.

امّا ثانياً: فلارتكاب التجوّز فی الهيئة التركيبيّة لِـ «أكرمتُ» فی قولنا «اَكرَمتُ العُلماءَ إلاّ زيداً» لأنّ الظاهرَ و المتبادرَ مِن نحو هذا التركيب تَعَلُّقُ الإكرامِ بكلّ فردٍ فردٍ مِنَ العَالِم بحسب الواقع و اعتقاد المتكلّم من دون أن يكون تعلُّقه ببعضٍ واقعيّاً و ببعضٍ صُوريّاً لا واقعيّاً، فالتّجوّز فی الهيئة التركيبيّة أمرٌ ثابتٌ، فتدبَّر.

و اذا عرفتَ فسادَ ماعدا الأوّل من هذه الأقوال علىالتفصيل المذكور تَعيَّن القولُ الأوّل.

[الإشكال على القول الأوّل]

فإن قلت: يرد على الأوّل ايضاً محذورانِ:

الأوّل: ارتكابُ التجوّز فی المستثنی منه فیكلِّ المواضع.

و الثّانی: ارتكابُ أحَد المجازات الثّلاثة الآتية فی مثل قولنا « إشتريتُ الجاريةَ إلاّ نِصفَها » فَضَميرُ «إلاّ نِصفَها» إن كان للجارية بكمالها، فيلزم الإستخدامُ الذی كان نوعاً مِنَ المجاز المخالف للأصل؛ و إن كان للجارية و المراد بها النصفُ، فلايخلُو اِمَّا:

أن يُراد بالضَّمير عين النصف الذی يُراد فی جانب المستثنی منه، فيلزم التناقضُ و هو ظاهرٌ.

اَو يُراد بالضّمير غيره، فيلزم التسلسلُ، لأنّ المراد هو الباقى بعد الإستثناء فيكون المراد، الباقى مِنَ النصف بعد إخراج النصف منه و هو الرُّبع ثمّ المراد هو الباقى مِن الرُّبع بعدَ إخراج النصف منه و هو الثُّمن و هكذا لا إلى نهايةٍ و ليس هذا إلاّ التسلسلُ المستحيلُ.

[جواب الإشكال عن القول الأوّل]

قال أستاذُنا الشَّريف[1]: اَمَّا الجوابُ عن هذا[2] الترديد، أن يقال:

إنا نَختار أنّ الضّميرَ للجارية بِكمالها [و فى جواب] قولكم «يَلزَمُ الإستخدامُ» قُلنا هذا غيرُ مُضرٍّ لَنَا فى المقام بعد إثبات أنّ الفهم العرفىّ يُساعدنا عَلى ذلك.

و بالجملة يرد علينا فى امثال هذه المواضع ارتكابُ المَجازَين:

الأوّل: استعمالُ المستثنى منه فى غير ما وُضِعَ لَه.

و **الثّانى**: ارتكابُ الإستخدام فى جانب الضَّمير، لكن إذا كان بنائهم فَهمُ العرف على ذلك، فلايضرّ بحالنا هذانِ المحذوران، لأنّ المناط فى محذوريّة المخدور عدمُ موافقته لِفَهمِ العرف، فما هو موافقٌ له فهو غيرُ مضرٍّ فى المبادى اللُّغوية و إن يُترائى فى بَدوِ الأمر و قبل ملاحظة الموافقة كونُه مضِرّاً و ما نحن فيه ليس إلاّ مِن هذا القبيل، فتدبَّر.

١- و هو محمد شريف بن ملاّحسن على الآملى المازندرانى المتوفى سنة/١٢٤٥ هـ . ق.

٢- فى الأصل: هذه.

و ممّا ينبغی التنبيهُ عليه اَنّ الإستثناء كما أنّه ملـزومٌ للتّنـاقض ظـاهراً، كـذا سـائر المخصِّصات المتّصلة مِنَ الشّرط و الغاية و الصّفة و بَدَلِ الـبعض و كمـا رُدَّ و دُفِـعَ التناقضُ فی الإستثناء بالوجوه الأربعة كذا يمكن دفعه فی السّائر بالوجوه المـذكورة و نحن نختار ايضاً فی السّائر ما كان مختاراً عندنا من الأقوال، مثلاً نقول فی‌الصّـفة فی‌قولنا « اَكرِمِ العُلَماء الخَاشِعينَ» أنّ المراد بالعلماء، بعضُ العلماء اَی الخاشعين، و الخاشعين قرينةُ التجوّز، إلاّ أنّ مذهبنا فی البدل كالمذهب الثّانی فی‌الإستثناء فنقول فيه: أنّ الإسناد بعد الإخراج، مثلاً لو قلنا « اَكرِمِ العُلَماءَ بعضَـهم » فالعلمـاءُ لـيس مستعملاً إلاّ فيما وَضِعَ له و اُخرِج عنه البعضُ ثمّ اُسنِدَ الحكمُ الی بعضٍ آخَر و عليه فَهمُ العرف لِأنّ معنی قولنا «اَكرِمِ العُلماءَ بعضَهم» بالفارسيّة هكذا: اكـرام بكـن [بـه] علماء، بعضی از ايشان را[1]. و هذا التفسير كاشفٌ عمّا قلنا، فتدبَّر.

ثمّ إنّ المخصِّصات المنفصلة ايضاً حالُهَا كالمتّصلة و لكن جريـانُ الأقـوال الأربعـة فيها كلّها غيرُ معلومٍ، لأنّ مِن جملة الأقوال قولُ القاضی و لا يمكن دَفـعُ التنـاقض فی‌المنفصلات علی قوله و السِّرُّ بعد التأمّل فيما سَبَقَ ظاهرٌ جدّاً.

فإن قلت: إن كان الأمر علی ما ذَكَرتَ فَلِمَ يَختصُّ العُلَماءُ عنوانَ المسئلة بالإستثناء؟

قلنا: لَمَّا كان ظهورُ التناقض فی الإستثناء أقوی مِن غيره، إعتَنَـوا بحالـه و عَنوَنُـوا المسئلةَ فيها[2]، فتدبَّر.

١- و اگر گويی «اكرام بكن بعضی از علماء را» مجاز خواهد بود تَدبَّر و تأمَّل. منه رحمه الله.

٢- ای فی مسئلة الإستثناء.

المقام الثّانى

فى تحقيق أنّ الأصلَ الأصيلَ فى المسئلة لِأىّ مِن القولَينِ؟ أ هو للقائلين بالحقيقة أم للقائلين بالمجاز؟

التحقيقُ أن يقال: إنّک قد عرفتَ سابقاً أنّه ما مِن قولٍ مِـنَ الأقـوال الأربعـة إلاّ أن يكون ملزِماً لِمَا يخالف الأصل:

اَمَّا الأوّل، فلكونه ملزوماً للتجوّز فى الكلمة.

وَ اَمَّا الثّانى و الرّابع، فلكونهما ملزومَينِ للتجَوُّزِ فى الهيئة التركيبيّة.

وَ اَمَّا الثّالث، فلكونه ملزوماً للحوادث العديدة اَى الأوضاع المتكثّرة.

نعم، كلُّ واحدٍ مِنَ الأوّل و الثّانى و الرّابع موافقٌ للأصل بالإضافة الى الثّالـث نظـراً الى قلّة ارتكاب ما يخالف الأصلَ فيها و كثرتِهِ فى الثّالث.

فإن قلت: هل يكون شيئاً من هذه الأقـوال الثّلاثـة موافقـاً للأصـل بالنّسـبة إلـى الأخير؟

قلتُ: لا، كيف؟ مع أنّ كلّ واحدٍ منها مَلزومٌ للتجوّز المخالف للأصل، اَمَّا الأوّل ففى نفس الكلمة، و اَمَّا الثّانى و الرّابع ففى الهيئة التركيبيّة، فتدبَّر.

المقام الثّالث

فی بیان الثّمرة

ذَکَرَ بعضُ العُلَماء بأنّ الثّمرة- بین مَن قال بکون العامّ بعد التخصیص حقیقةً و بین من قال بکونه مجازاً- هی جوازُ تخصیص العام الی واحدٍ علی الأوّل و عدمه علی الثّانی، فیکون المسئلةُ ثمرةً لمسئلةٍ اُخری و أنّه فی ذلک أنّ القائل بالحقیقة یقول بأنّی لا اَستعمِلُ اللّفظَ إلاّفی معناه الحقیقیّ، فالمقتضی للإستعمال أعنی الوضعَ فی‌المقام ثابتٌ و المانع مفقودٌ، فقولُ الثّانی[1] مثلاً یقول بأنّ «العشرة» فی قولنا «عَلَیَّ عَشَرَةٌ إلاّ تِسعَةً» لیست مستعملةً إلاّ فی معناها[2] الحقیقیّ و اِن قِیدَت بعدم التسعة و خروجها عنها[3].

وَ اَمّا القائل بالمجازیّة ، لَمّا کان استعمالُ اللّفظ عنده فیما بقی بعد الإستثناء بطریق المجاز موقوفاً علی اعتبار علاقة العموم و الخصوص بین العامّ و الخاصّ فی جمیع المراتب حتّی فی‌صورة بقاء الواحد فیما لم یثبت اعتبارُ تلک العلاقة فیما بین العشرة و الواحد لم یجز استعمالُ العشرة فی الواحد و لم یصحّ قولُنا «له عَلَیَّ عَشَرَةٌ إلاّ تسعَةً» بخلاف مَن قال بأنّ العشرة فی هذه العبارة لم یستعمل إلاّ فی‌معناه

۱- أی القائل بأنّ المراد بالعشرة فی المثال هو معناها الحقیقی المتناول للسَّبعة والثلاثة معاً ثمّ اُخرجت عنه ثلاثة بالإستثناء فبقی سبعة ثمّ اُسنِدَ الیها فقط.

۲- فی الأصل: معناه.

۳- فی الأصل: عنه.

الحقيقيّ، فالمرخِّصُ للإستعمال أعنى الوضعَ متحقّقٌ فى المقام بدون التأمّل و الإشكال.

لكنّ التحقيق أن يقال: اَنّ هذه الثمرة ليست بِمُثمِرةٍ، لأنّ القائل بالمجاز كما كان استعماله العامَّ فى الواحد موقوفاً على الرُّخصة، كذا حالُ القائلين بالحقيقة ايضاً.

بيانُهُ: أنّ القولَ الثّانى مثلاً لَمَّا ارتكب التجوّز فى الهيئة التركيبّية كان أمره ايضاً موقوفاً على الأوّل مثلاً لوقال« لَه عَلَىَّ عَشَرةٌ إلاّ تِسعةً» و قال ايضاً، بأنّى لَم اَستعمِل العشرةَ إلاّ فىمعناه الحقيقىّ إلاّ انّى قَيَّدتُه بعدم كون التّسعة فى ضِمنها.

فنقول: إنّ هذا تجوّزٌ فى الهيئة، و صحّتُه فى هذه الصُّورة- للزومه بَقاءَ[1] الواحد بعد ذلک التقييد- مَوقُوفةٌ على حصول الإذن مِن اَهلِ اللّغة.

و القولُ الرّابع، ايضاً سبيلُه سبيلَ القول الثّانى و كذا القولُ الثّالث، لأنّ غاية ما يظهر مِن حال القاضى[2] أنه قال بكون المستثنى منه و أداة الإستثناء و المستثنى مجموعُهَا موضوعاً[3] لِمَا بقى بعد الإستثناء، لكن قوله بذلک الوضع- و لو كان ما بقى بعد الإستثناء واحداً- موقوفٌ علىالرّخصة ايضاً، فَظَهَر عدمُ كون هذه الثَّمَرة ثمرةً.

[ثمرةٌ اُخرى]

و ايضاً ذُكِرَ للمسئلة ثمرةٌ اُخرى و تقريرها يستدعى تمهيدَ مقدّمةٍ و هى:

١- فى الأصل: لبقاء.

٢- اَى القاضى ابوبكر الباقلانى.

٣- فى الأصل: موضوع.

أنّ العلماء اختلفوا فی أنّ تخصیص حکم العام بمبیّنٍ نحو « اَکرِمِ العُلَماء إلاّ زیداً» هَل یجعله بالنّسبة الی غیر محلّ التخصیص مجملاً حتّی لا یکون حجّة فی‌الباقی اَو لا یجعله کذلک؟ فیکون حجةً فیه.

أقول: سیجیئ تفصیلُها فی المبحث الآتی، فمنهم مَن قال بالأوّل متمسّکاً بأنّ متعلّق الحکم فی العامّ المخصوص لیس هو المعنی الحقیقیّ للعام لأنّه المفروض و المجازاتُ لَکَثیرةٌ و کلٌّ منها محتمَلٌ و تمامُ الباقی اَحَدُ المجازات فلا یحمل علیه القرینة و بدونها یبقی مجملاً.

و منهم مَن قال بالثّانی، تمسّکاً بتبادر کلّ الباقی مِنَ العامّ المخصوص و ظهوره فیه کظهوره فی الکلّ قبل التخصیص، فإنّ المدار فی المحاورات علی ایراد العمومات المخصَّصة من دون نصب قرینةٍ اُخری غیر التخصیص و لا یتوقّف المخاطبُ فی الحکم بالمراد حینئذ ولا یحکم بإجمال کلام المتکلّم بل لا یخطر ببالِه غیرُ ارادة کلّ الباقی و المنکِرُ مُکابِرٌ.

إذا عرفتَ هذا فَاعلَم: أنّ بعض العلماء جعل هذا النزاع ثمرةً للمسئلة فقال:

إنّ هذا النزاع لا یتصوّر إلاّ علی مذهب القائلین بأنّ العامّ إذا خُصّ صار مجازاً و اَمَّا علی مذهب القائلین بأنّ العامّ بعد التخصیص یکون حقیقةً فلا یتصوّر ذلک النزاعُ بل علی مذهبهم یکون العامُّ المخصَّصُ بالنسبة إلی ما بقی مبیّناً لا مجملاً، مثلاً اذا قلنا « لَه عَلَیَّ عَشَرةٌ إلاّ ثلاثةً» فَعَلَی الأوّل یمکن أن یُدَّعَی أنَّ دلالة المستثنی منه اَعنی «العشرة» بالنّسبة إلی «السَّبعة» الّتی یکون هی کُلَّ الباقی مجملٌ لأنّ العشرة بعد صَرفِها عن ظاهرها کما یحتمل أن یکون المراد بها هو السَّبعةَ لکونها

أقربَ إلى تمام مدلول العام ممّا تحتها من مراتب الأعـداد كـذا يحتمـل أن يكـون المراد بها الأقلَّ، لِتَيقُّن إرادته فيما لم تقم قرينةٌ دالّةٌ على تعيين احَدِ الإحتمـالَين [و لهذا] كان دلالتها بالنسبة إلى خصوص كلّ واحدٍ منها مجملةً.

و على الثّانى لا يمكن هذه الدَّعوى، لأنّ دلالتها حينئـذٍ علـى السّـبعة مبيّنـةٌ غيـرُ مجملة، لأنّها على ذلک القول ليست مستعملةً إلاّ فيما وُضِعَت له، غايةُ ما فى الباب أنّ « إلاّ ثلاثةً» صار قرينةً على أنّ مراد المتكلم هو معنـاه الحقيقـىّ المخـرَج منـه ثلاثةٌ، فَمِن أين جاء الإجمالُ بالنّسبة الى كلّ الباقى؟ فظهر اختصاصُ النزاع المذكور بالقول الأوّل دون الثّانى.

ثمّ قال استاذُنَا الشَّريف[1]: إنّ هذه الثَمَرة كالثَّمرة السّابقة فى كونها غيرَ مُثمِـرَةٍ أيضـاً لِأنّ هذا النزاع كما يتصوّر على القول الأوّل كذا يتصوّر على القول الثّانى ايضاً، بيـانُ ذلک:

إنّک قد عرفتَ فى المقام الأوّل، أنّ كلّ واحدٍ من القـول الأوّل و الرّابـع -القـائلَين بكون العامّ المخصوص حقيقةً بعد عروض التخصيص له- ملزومٌ لارتكاب التجـوّز فى الهيئة التركيبيّة لعدم كون تمام ما يراد من لفظ العلماء فى قولنا « اَكرَمتُ العُلَماءَ إلاّ زيداً» متعلّقاً لأكرمت، فنقول حينئذٍ: انّ بعد ما ظَهَر علينا هذا التجوّز، صِرنَا فـى تشخيص متعلَّقِ الإكرام متردّداً و شَكَكنَا فى أنّه هَـل هـو تمـامُ الكـلّ البـاقى بعـد الإستثناء لكونه أقربَ الى تمام مدلول العام ممّا تحته من الأعـداد أو الأقـلّ لتـيقّن

١- يعنى المولى محمد شريف بن ملاّ حسن على الآملى م/١٢٤٥ هـق.

ارادته فيصير دلالةُ «أكرَمتُ» على تعيين أحدهما- ما لم يقم دلالةٌ على التعيين- مجملةً عندنا.

فَظَهَر أنّ هذا النزاع كما يتصور على مذهب القائلين بكون العامّ المخصوص مجازاً كذا يتصوّر على مذهب القائلين بكونه حقيقةً.

نَعَم، عدمُ تصورّه بناءاً على القول الثّالث أعنى قول القاضى لا سَترَةَ فيه، لكونه قائلاً بأنّ المستثنى منه و أداة الإستثناء و المستثنى بمجموعها اسمُ ما بقى بعد الإخراج، فقولنا «لَهُ عَلَىَّ عَشَرةٌ إلاّ ثلاثةً» كقولنا «لَه عَلَىَّ سَبعَةٌ» سَواءٌ عند القاضى فى البيان و عدم الإجمال، فتدبّر.

و بالجملة، قد عرفتَ مِن تضاعيف ما ذكرنا أنّ المختار عندنا ما هو المختار عند القول الأوّل، لِمَا عرفتَ مِنَ المفاسدالّتى تَتوجّه علىٰ الأقوال الثّلاثة الأخيرة، فَتَعيَّنَ كونُ العامّ المخصوص بعد عروض التخصيص له مجازاً مطلقاً فى مقابل مَن قال بكونه حقيقةً مطلقاً و مَن قال بالتفصيل على التفصيل الذى كان مذكوراً فى الكتب الأصولية و مَن أراد أن يطلّع على تفاصيل الأقوال بِحُجَجِها الواهية التى تمسّكَ بها فيها فَليَرجع إلى الكتب المعروفة الأصوليّة حتى يستحضر بتفاصيلها.

اصلٌ

[فی خروج العامّ المخصوص عن الحجّیة بعدالتخصیص]

اصلٌ

[فی خروج العامّ المخصوص عن الحجّیة بعدالتخصیص]

اختلف العُلماءُ فی أنّ تخصیص العامّ هل یُخرجه عن الحجیّة فی غیر محلّ التخصیص إن لم یکن المخصّص مجملاً أم لا؟ علی اَقوالٍ[1]، و تحریرُ محلِّ النزاع یحتاج إلی بسطٍ فی الکلام.

فنقول: إنّ المخصّص للعامّ إمّا مجملٌ مِن جمیع الوجوه مثل قوله تعالی فی اوّل سورة المائدة :« اُحِلَّت لَکُم بَهِیمَةُ الأنعَامِ إلاّ مَا یُتلَی عَلَیکُم[2]» و مثل«اُقتُلُوا المُشرِکِینَ إلاَّ بَعضَهُم».

أو یکون مجملاً مِن جهةٍ و بَیِّناً مِن اُخری کقوله: « اُقتُلُوا المُشرِکِینَ إلاّ بعضَ الیهود» فإنّه مبیّنٌ بالنسبة إلی قَتلِ مَن عَدَا الیهود و مجملٌ [بالنّسبة] إلی قتل بعض الیهود إلی أن یُبَیَّن ذلک البعض، لأنّه ما مِن بعضٍ [الاّ] و یجوز أن یکون هو المُخرَج.

۱- قال فی معالم الدّین: و لا أعرف فی ذلک من الأصحاب مخالفاً، نعم یوجد فی کلام بعض المتأخّرین ما یشعر بالرَّغبة عنه و مِن النّاس مَن اَنکر حجّیته مطلقاً و منهم مَن فصّل بین المتّصل و المنفصل، فالأوّل حجّةٌ لا الثّانی و ذهب بعضهم الی حجّیته فی اقلّ الجمع مِن اثنین اَو ثلاثة علی الرأیَینِ و هناک اقوال ضعیفةٌ.

معالم الدّین/۱۱۶ و قال الشیخ البهائی فی الزُّبدة: و للمخالف خمسة اقوالٍ. زبدة الأصول ص ۱۲۸- راجع: نهایة الوصول ۲۲۳/۲- تمهید القواعد/۲۱۹- شرح العضد/۱۸۹- المستصفی ۵۶/۲-۵۷- المحصول، للرّازی ۳۳۳/۱- فواتح الرَّحَمُوت ۳۰۸/۱.

۲- سورة المائدة/۱.

أو يكون مبيّناً لا اجمال فيه بوجهٍ من الوجوه، نحو «اكرِمِ الرِّجالَ إلاّ هذا الشَّخصَ».

إذا عرفتَ هذا فَاعلَم: أنّ ما يظهر مِن عَبائر القوم هو اتِّفاقهم على عدم حجيّة العامّ المخصوص بالمخصِّص الذى يكون مِنَ القسم الأوّل و كذا من القسم الثّانى بالقياس إلى جهة اجماله إلاّ ما شَذّ مِن نَقلِ بعضهم القولَ بأنّه يُعمل بذلک العامّ إلى أن يبقى واحدٌ، مثلاً لو قيل: «اَكرِمِ العُلماء إلاّ بعضَهم» فالواجب حينئذٍ لـزومُ اكـرام جميـع العلماء إلاّ واحداً.

و إنّما الخلاف فى حجّية العامّ المخصوص بالمخصِّص الذى يكون من القسم الثّالث، فالمشهور من الإماميّة [الذَّهابُ] الى الحجّية فى الباقى مطلقاً بل ادُّعى اتّفاقُهُم علـى ذلک، لكن اختلف العامّة[١]، فذهب البلخى[٢] و الكرخـى[٣] إلـى أنّـه حجّـةٌ إن خُـصَّ

١- الإحكام، للآمدى ٣٤٨/١- شرح العضد ١٨٩- نهاية السُّؤل ٤٨٨- نهاية الوصول ٢٢٣/٢.

٢- هو ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود الكَعبِىّ البَلخىّ الخراسانىّ اَحَدُ ائمّة المعتزلـة، كـان رأسَ طائفةٍ منهم تسمّى «الكعبيّة» و كان مِن كبارالمتكلّمين، غزيزالعلم بالكلام والفقـه والأدب و كان واسع المعرفة بمذاهب النّاس. و له آراءٌ و مقالاتٌ فى الكلام إنفرد بها و هو مـن اهـل بلـخ مات سنة ٣٢٧ هـ. ق- الأعلام للزركلـى ٦٥/٤ - ريحانـة الأدب ٦٥/٥- موسـوعة طبقـات الفقهاء ج٤ ص٢٣٥.

٣- هو ابوالحسن عبيدالله بن الحسين الكرخى المتوفى سنة ٣٤٠ هـ.ق كان معتزليّاً أخذ الكـلامَ عن أبى عبدالله البصرى المعتزلى و دَرَسَ ببغداد فِقهَ أبى حنيفة و كان عابداً زاهداً و له رسالةٌ فى الأصول، عليها مدار فروع الحنفية و شرح الجامع الكبير و شرح الجامع الصَّغير و غيرها. طبقات الفقهاء٢٥٧/٤- الأعلام للزركلى:١٩٣/٤.

بمتّصلٍ و إلاّ فلا، وذهب ابوعبدالله البصرى[١] إلى أنّه حجّة إن كان مُنبئاً عن[٢] الباقى قبل التخصيص، مثل «أُقتلُوا المشركين[٣]» فإنّه يُنبئُ عن الحَربىّ و ينتقل الذّهنُ إليه و يَعلَم حُكمَه كإنبائه عن الذِّمّىّ قبل إخراج الذِّمّى عن ذلک العامّ و إلاّ فلا، مثل «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقطَعُوا أيدِيَهُمَا[٤]» فإنّه لا يُنبئُ عن السَّارِق قَدرَ النِّصاب اَعنى رُبعَ الدّينار مِنَ الحِرز، فإنّه لو فرضنا أنّ سرقة سُدس الدّينار مثلاً أُخرِجَ عن كونه ملزوماً لقطع اليد فحينئذٍ لايجوز التمسّک بنصّ الآية بعد ذلک الإخراج على لزوم قطع اليد حين كون المسروق رُبعَ الدّينار مِنَ الحِرز، لكونه من الأفراد النّادرة لمفاد الآية، فحاصلُ هذا القول أنّ التشكيک فى العمومات و إن كان غيرَ مضرٍّ قبل عروض التخصيص لها لكنّه مضرّ بهذه.

١- و هو ابوعبدالله الحسين بن على بن ابراهيم الملقّب بالجُعل، فقيه من شيوخ المعتزلة و وُلِدَ فى البصرة و تَفَقَّه على أبى الحسن الكرخىّ الحنفىّ و اَخَذ الكلامَ عن ابى هاشم الجبّائى و على بن خلاّد المعتزليّين و كان كثيرالتّدريس والإملاء فى الفقه والكلام و مُكِبّاً على طلب العلم، صابراً على الشّدائد كثيرالتصانيف و قَرَءَ عليه الشّيخُ المفيد شيخ الشّيعة و مات ببغداد سنة ٣٦٩ هـ ق- الأعلام للزركلى ٢٤٤/٢.

٢- فى الأصل:.الى.

٣- سورة التوبة/٥.

٤- سورة المائده/٣٨.

و القاضى عبد الجَبَّار[١] على أنّه حجّة إن لم يكن قبل التخصيص محتاجاً إلى بيانٍ ولا يكون [فيه] اجمالٌ[٢] بوَجهٍ، كَالمُشركين، فإنّه بيّنٌ و إلاّ فلا، مثل «أقيمُوا الصَّلاة[٣]» فإنّ الصَّلاة تحتاج الى بيانٍ قبل إخراج صلاة الحائض مثلاً لإجمالها فى الكمّية و الكيفيّة.

[ادلّة حجيّة العام فى غير محلّ التخصيص]

ثمّ اعلم أنّه حجّةٌ مطلقاً و إن كان مقتضى الأصلِ الأصيلِ الأوّلى الإجمالَ و عَدَمَ الحجّية، لأنّ دلالة الألفاظ على معانيها بأسرها توقيفيةٌ، لكن لنا على الحجّية ادلّةٌ اربعةٌ:

الأوّل: أنّ العامَّ المخصوص إن كان بعد التخصيص دالاًّ على كُلِّ الباقى فَنِعمَ المطلوب و إلاّ لكان دلالته على الباقى موقوفةً على دلالته على المُخرَج بالضّرورة، لكنّ التّالى باطلٌ لأنّه إن عكس اَى كان دلالته على المُخرَج ايضاً موقوفةً على

١- و هو ابوالحسن عبدالجبّار بن احمد الهَمَدانىّ الأسدآبادىّ، احد ائمّة المعتزلة و يلقّب عندهم بـ « قاضى القضاة » و لم يمنحوا هذا اللّقبَ لغيره كان فقيهاً شافعياً درّس و أملى واشتهر بالكلام و اليه انتهت رئاسةُ مذهب الإعتزال و كان الصّاحب بن عَبّاد استدعاه الى الرىّ و تولّى قضاء القضاة بعد سنة سِتّينَ و ثلاثمائة فبقى هناك مُكِبّاً على التدريس الى اَن توفى سنة/ ۴۱۵ هـ. ق. و له مصنّفات منها « تنزيل القرآن عن المطاعن» «شرح اصول الخمسة» و «المغنى فى ابواب التوحيد و العدل». الأعلام للزركلى۲۷۳/۳- طبقات الفقهاء، للسّبحانى/۱۵۷/۵.

٢- فى الأصل: اجمالا.

٣- سورة الإنعام/٧٢.

الباقی لَزِمَ الدَّورُ و اِن لَم ینعکس لَزِمَ الترجیحُ بلا مُرَجِّحٍ و فیه کلامٌ یُطلب من شرح[١] مولانا محمد صالح المازندرانی[٢] علی زبدة شیخنا البهائی[٣].

الثّانی: تَبادُرُ کُلِّ الباقی مِنَ العامّ المخصَّصِ فی العرف و العادة، ألا تَری أنّ المولی إذا قال لعبده: اَکرِم عَالِماً، ثمّ قال: لاَ تُکرِم زَیداً العَالِم، أو قال: فی الحال «الاّ زیداً» فأهمل العَبدُ فی إکرام کُلِّ الباقی و إن کان بإهمالِ واحدٍ منه عُدَّ فی العرف عاصیاً و ذَمَّهُ العقلاءُ علی ذلک الإهمال و ذلک أدَلُّ دلیلٍ علی کون تمام الباقی متبادراً مِنَ العامّ المخصَّصِ و المنکِرُ لذلک مُکابِرٌ جداً.

١- شرح المولی محمد صالح المازندرانی علی الزبدة (مخطوط) ص/٢٣٢- المحفوظ فی مکتبة المرعشی النجفی- رحمه الله- بقم تحت رقم/٣٧٦٤.

٢- و هو حُسَامُ الدِّین ابوالفضائل محمّد صالح بن احمد بن شمس الدّین المازندرانی، العالم الإمامیّ الربّانی الجامع للعلوم العقلیة و النقلیة مِن تلامذة المجلسیّ الأوّل و کان معظَّماً عنده و صِهرَهُ- علی ابنته آمنه بیگُم العالمة الفاضلة- و صاحبَ التصانیف الکثیرة منها « شرح الکافی» للکلینی و «شرح من لا یحضره الفقیه» و «شرح معالم الدّین» و «شرح زبدة الأصول» و روی عنه الفیض الکاشانی و قرء علیه الأفندی التبریزی صاحب «ریاض العلماء» و توفی سنة/ ١٠٨٦ هـ .ق.

٣- و هو بها ء الدّین محمّد بن الحسین بن عبدالصمد الحارثی الهمدانی الجُبعی العاملی، علامة البشر و مجدّد دین الأمّة علی رأس القرن الحادی عشر، جامع العلوم و الفنون، غزیرالعلم کثیرالتصانیف، عابدٌ زاهدٌ، ناسکٌ متشرّعٌ مخلَصٌ، فقیهٌ محدِّثٌ، حکیمٌ عارفٌ، المتوفی سنة/١٠٣٠ هـ .ق. انظر: ریاض العلماء ٥٨/٥- روضات الجنّات/٣٩/٧.

الثّالث: احتجاجُ العلماء قديماً و حديثاً بالعمومات[١] المخصوصة مِن غيرِ نَكيرٍ و ذلک الإحتجاجُ مورِثٌ للظّن لنا على دلالة العامّ على كلّ الباقى و قد عرفتَ حجيّته فى مدلولات الألفاظ غيرَ مَرّة.

الرّابع: الإستصحابُ و تقريرُه: أنّ العامَّ لَمَّا كان موضوعاً لكلّ فَردٍ فَردٍ ، فكان له ظهوراتٌ متعدّدةٌ حسب تعدّد الموضوع له و لم يستفد من القرينة المخصِّصة إلاّ صَرفُ لفظ العامِّ عن ظهوره بالنّسبة إلى المُخرَج و بعد سُنُوح التخصيص شُكّ فى أنّ ظهور لفظ العامّ بالنسبة إلى الباقى هل يصير زائلاً كما زال بالنسبة [الى] المُخرَج أم لا؟ فَيُستَصحَب، لأنّ الأصلَ بقاءُ ما كان على ما كان عليه و لكن للتّأمل فيه مجالٌ.

و الجوابُ عن استدلال الخصم بأنّ متعلّق [اللّفظ العام] ليس هو الاّ المعنى الحقيقىّ للعامّ لأنّه المفروض و المَجَازاتُ كثيرةٌ و كلٌّ منها محتمَلٌ فى المقام و تمامُ الباقى أحدُ المجازات فلا يحمل عليه إلاّ بقرينةٍ و بدونها يبقى مجملاً. و الحاصلُ أنّ العامَّ المخصوصَ كما يحتاج فى اصل التخصيص إلى القرينة المخصِّصَة كـ «الاّ زيداً»، فى قولنا « أكرِمِ العلماءَ إلاّ زيداً» كذا يحتاج فى كونه مبيّناً بالنّسبة الى كلّ الباقى الى قرينةٍ معيّنةٍ له، فما لم تقم قرينةٌ على تعيينه كان بالنّسبة إليه مجملاً، فلا يجوز التمسّكُ به.

١- فى الأصل: بالعامات.

اَمَّا أوّلاً: فلأنّا و إن سَلَّمنا كونَ العامّ المخصوص مجازاً كما هو الحقّ، لكن نمنع احتياجَ العامّ المخصوص إلى القرينَتَينِ: الصّارفة و المعيّنة كسائر المجازات، بل نقول: يكون القرينةُ الصّارفةُ كافيةً له مِن غير أن يحتاج إلى المعيّنة ايضاً فى دلالته على الباقى، والسَّنَدُ ممّا ليس المقام لائقاً بذكره.

وَ أمَّا ثانياً، فلأنّا لَو سَلَّمنا أنّ العامَّ المخصوصَ كغيره مِنَ المجازات فى احتياجه إلى تلك القرينة، فنقول: هى فى المقام موجودةٌ و هى ملاحظةُ كَونِ تمام الباقى أقربَ إلى الحقيقة.

فإن قلت: كونُ الباقى أقربَ إلى الحقيقة معارضٌ بكون الأقلّ متيقَّنُ الإرادة على جميع التقادير فَسَقَطَ اعتبارُ هذَينِ الوصفَينِ مِنَ الطَّرفَينِ لتعارضهما، فصار الوسطُ و الطَّرفانِ متساويةً فى الإرادة، فَلَزِم الإجمالُ.

قلت: دعوى تلك المعارضة فى المقام فى غاية السُّقوط عند ذَوِى الأفهام لأنَّ تيقُّنَ ارادة الأقلّ إن كان ممّا ينافى ارادةَ كُلِّ الباقى فتلك الدَّعوى فى محلّها، لكن أنتَ خبيرٌ بأنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ غاية ما فى الباب كون الأقلّ مراداً، نظراً إلى وجود المرجّح فى جانبه اَى متيقَّنَةٌ بحسب الإرادة كيفما كان، ولكن ذلك لا ينافى لأن يكون تمامُ الباقى ايضاً مراداً لمرجّحٍ فيه، لعدم امتناع الجمع بين ما هو مقتضى المرجّح فى جانب الأقلّ و بين ما هو مقتضى المرجّح فى جانب الأكثر لإمكان الجمع بينهما، لأنّه إن كان تمام الباقى مراداً فكان الأقلّ مراداً البتّه، فَرُوعِيَ مقتضى المرجّحين بلا محذورٍ فى البين، فتدبّر.

اصلٌ

[فی جوازالعمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص و عدمه]

اصلٌ

[فی جوازالعمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص و عدمه]

اختلف العلماء فی أنّه هل یجوز العملُ بالعامّ قبل الفحص عن مخصّصه أم لا؟[1]

المشهورُ علی الثّانی وقیل بالأوّل و ما یجب علینا التکلُّمُ فیه، مقاماتٌ:

[المقام] الأوّل

فی أصل جواز ذلک و عدمه

فاعلم أنّ القولَ اللّائِقَ بالقبول عند الفحول هو الثّانی و ما یدلّ علیه اُمورٌ:

۱- قال فی معالم الدّین: ذَهَبَ العلّامة فی التهذیب إلی جواز الإستدلال بالعام قبل استقصاء البحث فی طلب التخصیص و استقرب فی النهایة عَدَمَ الجواز ما لم یستقص فی الطّلب و حَکی فیها کلاًّ مِنَ القَولَینِ عن بعضٍ مِنَ العامّة. و قد اختلف کلامهم فی بیان موضع النزاع، فقال بعضُهم: إنّ النزاع فی جواز التمسّک بالعامّ قبل البحث عن المخصّص و هو الذی یَلُوحُ مِن کلام العلاّمه فی التهذیب و صَرَّحَ به فی النهایة و أنکر ذلک جَمعٌ مِنَ المحقّقین، القائلین: إنَّ العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص ممتنعٌ اجماعاً و إنّما الخلاف فی مَبلَغِ البحث، فقال الأکثر: یکفی بحیث یغلب معه الظنّ بعدم المخصّص و قال بعض: إنّه لا یکفی ذلک بل لابدّ من القطع بانتفائه. معالم الدّین/۱۱۸- الذریعة الی اصول الشّریعة ۲۳۷/۱- ۲۴۰- نهایة الوصول ۲۳۰/۲- زبدة الأصول/۱۳۴- مطارح الأنظار ۱۵۷/۲- المعتمد، للبصری ۲۶۶/۱- المستصفی ۱۵۷/۲- المحصول ۱۷/۳، ۲۱- الإحکام، للآمدی ۴۴۳/۱- فواتح الرّحموت ۲۶۷/۱.

الأوّل: الأدلّةُ الدالّةُ و العموماتُ القائمةُ على حرمة العمل بما وراءَ العِلم، خَرَجَ منها العملُ بالظّن المستفاد مِنَ العامّ الحاصلِ بعد الفحص عن مخصّصه و معارِضِهِ و بَقِيَ غَيرُهُ تحتَ تلك العمومات الدالّة على حرمة العمل بالظّن.

و توضيح ذلک: أنّ العامّ الذى وَصَلَ اليک إمّا أن يكون فى الظّنون التى ثبت عندک حجّيتُها مِن قِبَلِ الشّارع بخصوصها ككونه من الأخبار المتواترة اللّفظيّة التى ثبت حجيّتها بالدليل القاطع كالإجماع و من ظواهر الكتاب إن قلنا بأنّه مثل الخبر المتواتر اللّفظىّ فيما ذُكِر.

أو لاَ يَكُونُ مثلَ تلک الظّنون بل يكون حجيّته من باب حجيّة مطلق الظّن كالخبر الحَسَنِ والموثّق مثلاً و على كلا التقديرين يجب عليک أوّلاً الفحصُ ثمّ العمل.

أمّا على التقدير الأوّل، لأنّ القَدرَ الثّابت من الإجماع جوازُ العمل بالظّن المستفاد من الخبر المتواتر اللّفظىّ إذا كان ذلک الظّنُ حاصلاً بعد الفحص، و الظّنُ الحاصلُ منه لو كان قبل الفحص لَم يثبت عندنا قيامُ الإجماع على وجوب العمل به و كذا ظواهر الكتاب عند مَن يقول بكونه من الظّنون الخاصّة.

و أمّا على تقدير الثّانى، فأمره فى غاية الوضوح، لأنّ الدليل العقلى القائم على حجيّة مطلق الظّن المعروف بالدليل الرّابع لصاحب المعالم[1] - رحمه الله - فهو لم يُستَفد منه إلاّ حجّيةُ الظّن الذى عُلِم أو ظُنّ بكونه سَليماً عن المُعارض و هذا لا يُتصوَّر فى التمسّک بالعمومات إلاّ بعد فَحصِک عن المخصّصات، فتدبَّر.

١- معالم الدّين/١٩٢.

الثّانى: إنّا نَقطَع بأنّ ذِمَّتَنَا صارت مشغولةً بمضمون العمومات[١] الواردة فى الكتاب و السنّة و القَطعُ بذلک الإشتغال تقتضى القَطعَ بالإمتثال و معلومٌ أنّ القَطعَ بالإمتثال لا يحصل لنا فى المقام إلاّ بعد الفحص عمّا يجوز أن يَخُصَّ به العامُ لِئلّا يُفضِى الأمرُ إلى الوقوع فى المحرَّم أو ترک الواجب.

الثّالث: إنّ ممّا لا شکّ فيه و لا شبهة تقريرُ أنّ العقلاء إذا حَصَل لهم العلم الإجمالى بأنّ فى سلسلة العمومات وُجُودَ العامِّ المخصوصِ غيرُ عزيزٍ فلا شکّ أنّ بنائهم حينئذٍ ليس إلاّ عدم جواز التمسّک بالعامّ الاّ بعد الفحص و البحث عن مخصّصه.

الرّابع: ظُهورُ إتفاق العلماء الإماميّة على عدم جواز العمل بالعامّ ما لم يُتفحّص عن مخصِّصِه و لم نظفر على مخالفٍ منّا فى المسئلة إلاّ مَن شَذَّ و نَدَر مِن متأخّرِى المتأخّرِينَ کالمدقّق الشّيروانى[٢] و السيّد صدر الدين[٣] رحمهما الله.

١- فى الأصل: العامات.

٢- و هو محمد بن الحسن الشّيروانى الإصفهانى تلميذُ محمّد تقى المجلسى- رحمه الله- و صِهرُهُ على ابنته و سَکَنَ النجفَ الأشرف و استقدمه السلطانُ سليمان الصّفوى إلى اصفهان و عظم شأنه عنده و کان من أعلام عصره فهو فقيهٌ امامىّ ذو يَدٍ طولى فى الفلسفة و الکلام، متقن لأساليب الجدل و المناظرة، واسع الحفظ غزير الإطّلاع و تتلمذ عليه عديدٌ من العلماء و صنّف کتباً منها: شرح شرايع الإسلام و حاشية على معالم الدّين بالعربية مطبوعة مع المعالم و حاشية بالفارسية على المعالم ايضاً توفى سنة ١٠٩٨ هـ. ق و دفن فى مشهد الرضا- عليه السّلام- فى المدرسة المعروفة بمدرسة الميرزا جعفر. راجع طبقات الفقهاء ٢٥٩/١١.

٣- و هو محمد بن محمد باقر الحسينىّ الرضوىّ الإصفهانى ثمّ القمّى ثمّ النجفىّ أحد محقّقى الإماميّة و مراجع الدِّينِ کان جامعَ المعقول و المنقول و حاوى الفروع و الأصول تتلمذ فى

فإن قلت: لوسُلِّم ظهورُ الإتّفاق فى المقام فغايةُ ما يُستفاد منه ليس الاّ الظّن و الظّنُ ليس بحجّةٍ فى تلك المسئلة، لأنها من المسائل[1] الأصوليّة التى لم يكن لنا دليلٌ على اعتبار الظّن فيها.

قلتُ: عدم اعتبار الظّن فى نحو هذه المسئلة فيما لم يكن الظّن موافقاً لمقتضى الأصل فى المسئلة و أمّا إذا كان الظّن موافقاً لمقتضى الأصل فى المسئلة فحُجيّته مسلّمة.

[حجّةُ القول الأوّل و ردُّها]

حُجَّةُ مَن ذَهَبَ إلى القول الأوّل أمورٌ.

الأوّل: إنّا إذا صادَفنا على عامٍّ، فَحَصَل لنا الشكُّ فى وجود مخصِّصه فنقول حينئذٍ: وجود المخصِّصِ حادثٌ و الأصلُ عَدَمُ حدوثه.

و الجواب عنه: أوّلاً، أنّ التمسّك بالأصل فى جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن مخصِّصه يستلزم الدَّور، لكنّ التّالى باطلٌ فالمقدّمُ مثلُه.

اصفهان على جمال الدّين محمّد بن حسين الخوانسارى و الشيخ جعفر القاضى و المدقّق الشّيروانى و فى النجف على ابى الحسن الفتُّونى العاملى و احمد بن اسماعيل الجزائرى و تبحّر فى الفقه و الأصول و أحاط علماً بسائر الفنون و تتلمذ عليه كثيرٌ منهم: استاد الكلّ، العلاّمة محمد باقر الوحيد البهبهانى المتوفى ١٢٠٥ ق وَصَنَّفَ كتباً منها: شرح الوافية فى اصول الفقه و غيره فى الأصول و الفروع. و توفى قبل سنة/١١٦٠ و بعد سنة ١١٥٥. انظر: موسوعة طبقات الفقهاء ١٢/٣٢٠.

١- فى الأصل: مسائل.

بيانُ الملازمه: أنّ الأصل يكون من العمومات بل لا يمكن دليلٌ أعمّ منه، فإثباتُ جواز العمل بالعامّ قبل الفحص تمسّكاً بذلک الأصل قبل أن يُتفحَّص عن معارضه دورٌ ظاهرٌ.

فإن قلت: أنتَ تمسَّكتَ ايضاً بعمومات الدالّة على حرمة العمل بما وراء العلم قبل فَحصِکَ عن معارضها، فأوَّلُ أدِلَّتِکَ القائمة على اثبات عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص ملزوم للدّور ايضاً.

قلت: نحن لم نتمسّک بها إلاّ بعد الفحص عن معارضها.

فان قلت: [نحن] أيضاً لا نتمسّک بأصالة عدم المخصّص إلاّ بعد الفحص عن معارضها.

قلت: نِعمَ الإتّفاقُ، فلا كلامَ لنا حينئذٍ عليكم، لأنّكم على اعترافكم صِرتُم مُوافِقِينَ لنا فى المُدَّعَى.

و ثانياً، بأنّ جريان الأصل فى المقام غيرُ معقولٍ لِأنّا نقطع بالعلم الإجمالى حُدوثَ[1] المخصِّص فى سلسلة العمومات، فنحن قاطعون بالحُدُوث و شَاكُّونَ فى الحَادِث، فَبَعدَ القطع بالحدوث و الشَّکِ فى الحادث لا يَصِحُّ إجراءُ الأصل فى المقام.

فإن قلت: العموماتُ لَمَّا كانت غيرَ محصورةٍ، فوقوعُ المخصِّص فيها كوقوع المحرّم فى أشياءَ مباحةٍ غيرِ محصورةٍ و معلومٌ أنّ بناء العقلاء على عدم لزوم الإحتراز عن الشّبهة غير المحصورة.

١- فى الأصل: بحدوث.

قلتُ: سَلَّمنا، أنّ العموماتِ غيرُ محصورة، لكن نقول إنّ العمومات كما كانت غيرَ محصورةٍ، كذا المخصّصات، لأنها أيضاً غيرُ محصورةٍ و بناء العقلاء فى هذه الصورة أيضاً على لزوم الإجتناب اَلاَ تَرى انّه لو كان اَغنامٌ غيرمحصورة فى اَيدينا و دَخَلَ فيها ايضاً اَغنامٌ محرّمةٌ غيرمحصورة واشتبهت الأغنام المحرّمة غيرالمحصورة بالأغنام غير المحرّمة غيرالمحصورة، فلاشكَّ اَنّ بناء العقلاء على لزوم الإجتناب فى تلك الصورة.

و بالجملة، وَرَدَتِ المخصِّصاتُ غيرُ المحصورة على العمومات غير المحصورة ولا شكَّ أنّ بناء العقلاء حينئذٍ [على] عدم جواز التمسّك بتلك العمومات ما لم يتَفحَّص عن معارضها.

الثّانى: إنّ دَيدَنَ أصحابِ الأئمّة و التّابعين لهم قد استمرّحين تَنازُعِهم و تَشاجُرِهم فى مسئلةٍ من المسائل، على قبول العامّ الذى تَمسَّك به أحَدُهُم على إثبات مَرامِهِ مِن غير أن يقول الطَّرَفُ المقابل أنّ دليلك عامٌّ و لا يجوز التمسّكُ به ما لَم يتفحَّص عن معارضه فلعلّه مخصوصٌ فانتظِر حتّى نَنظُر فى تخصيصه.

و بعبارةٍ أُخرى، معلومٌ مِن شَأنِ الصَّحابة و التّابعين أنّه حين احتجاج أحدهم على صاحبه بالآية الظّاهرة فى معنىً أو المتناولة بعمومها شيئاً[1]، لم يكن يُجيبه بأنّه لاحجّة فيها فلعلّها مخصوصةٌ فَلتَصبِر حتّى نَنظُر فى تخصيصها و هذه الطَّريقة أدَلُّ دليلٍ على جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن معارضه.

١- فى الأصل: بشيئ.

وَ الجَوابُ عنه:

أمّا أوّلاً: فلا نُسَلّم ذلک، و نقول: مِن أينَ عَلِمتَ أنّ دَيدَن الصَّحابی علی ما ذکرتَ، فلعلّهم لا يَقبلُون التمسّکَ بالعامّ ما لم يُتَفَحَّص.

و أمّا ثانياً: فَلِلفَرقِ البَيِّنِ بينهم و بيننا، فلعلّهم نظراً إلی قلّة وجود المعارض لِلأدلّة بالنّسبة إليهم لم يتّفقوا إلی وجود المخصّص فی مقابل العامّ، فتدبّر.

الثّالث: تقريرُالمعصوم - عليه السّلام- لهم علی العمل بالعامّ قبل الفحص، لأنّ كثيراً من الأحيان ذَهَب النّاسُ اليهم- عليهم [السّلام]- و قالوا بأنّا نعمل بأصل فلانٍ مثلاً و المعصومُ -عليه السّلام- لم يَردَعهُم علی ذلک بل يُقَرِّرُهم و يُرَغّبهم علی ذلک العمل ، فلولا لَم نُجزِ العملَ بالعامّ قبل الفحص عن المعارض، لِما يقرّ المعصومُ - عليه السّلام- لهم علی ذلک، ضرورةَ وجود العمومات فی تلک الأصول الّتی تَمَسَّکوا بها.

و الجوابُ، أوّلاً: لا نُسَلِّم أنّهم كانوا مُلتفتين إلی وجود المخصِّص فی مقابل العمومات.

و ثانياً: إنّا لا نُسَلِّم أنّ المعصوم -عليه السّلام- عَالِمٌ بوجود العمومات المُخَصَّصَةِ فی تلک الأصول.

و ثالثاً: لَو سَلَّمنا وجودَ عِلمِ المعصوم -عليه السّلام- بذلک، فَلِم لا يجوز أن يكون المعصومُ -عليه السّلام- غيرَ متمكّنٍ عن الرَّدع لوجود التقيّة المانعة للمعصوم -عليه السّلام- فی ذلک.

و رابعاً: لَو سَلَّمنا جميعَ ذلک ، فلا نُسَلِّمُ أنَّ المعصوم -عليه السّلام- لم يَردَعهُم على ذلک.

الرّابع: أنّ طريقة اهل العرف و العادة على العمل بالعام قبل الفحص، ألا تَرَى أنّ المولى إذا قال لعبده «اَكرِمِ العُلَماءَ» لَم يَصبِر و لَم يَتَأَمَّلِ العبدُ لِكَى يظهر له عدمُ التخصيص بالنّسبة إلى ذلک العامّ المتوجَّه اليه بل يبادر إلى عمله بمجّرد سَمَاعِ ذلک العامّ، فلو لَم يَجُزِ العملُ بالعامّ قبل الفحص لَما كان دَيدَنُ أهلِ العرف على ذلک.

و الجَوابُ عنه ظاهرٌ: لأنّ العرفَ لَو اطَّلَعُوا على كثرة وجود العمومات المخصوصة فى أوامر ذلک المولى و كذا فى نواهيه لَحَكَمُوا على عدمِ جوازِ عَمَلِ عبده بعموماتِ مولاه ما لم يَتَفَحَّصِ العبدُ عَن مخصِّصِها.

الخامس: قوله تعالى « إن جَائَكُم فَاسِقٌ بِنَبأٍ فَتَبَيَّنُوا»[1].

وَجهُ الدّلالة: أنّ هذه الآية بمضهونها نافيةٌ للتّثبت عند مجيئ العدل، و حاصلُه: أنّ الآية دالّةٌ على أنّ العادلَ إذا أتى بالخبر فَاقبَلُوه منه وَ اعمَلُوا بِهِ مِن غَيرِ أن تُثَبِّتوا عن خَبَرِه و معلومٌ أنَّ الفحص عن مخصِّصِ الخبر العامّ الذى أتى به العَدلُ ليس إلاّ عين التثبّت المنفىّ بالآية الكريمة.

و الجَوابُ عنه، أمّا أوّلاً: فَبِمَنع دلالة الآية على حجّية الخبر الواحد الذى أتى به العدلُ و سَنَدُ المنع ما قُرِّر فى مبحث حجيّة الأخبار الآحاد.

١- سورة الحجرات/٦.

و أمّا ثانياً: فلأنّا لَو سَلَّمنا دلالةَ الآية على حجّية الخبر الواحد، فنقول: ظاهر الآية الكريمة، أنّ الذى يجب عليكم فى خبر الفاسق- بعد ما فُهِم من ذلك الخبر مرادُهُ عِلماً أو ظنّاً- التثبّتُ فى أنّه هَل هو صادقٌ أو كاذبٌ فى نفس الإخبار؟ و عَدَمُ ذلك التثبّت فى خبر العدل الذى فُهِم مرادُه منه و معلومٌ اَنَّ الفحصَ عن مُخَصِّص خبر العدل و إن كان نوعاً من التثبّت لكن ليس هو لأجل تشخيص صدقه أو كذبه بل لأجل تشخيص مراده منه عِلماً أو ظَنّاً و الدّاعى إلى ذلك التشخيص ليس الاّ لكونه محتملاً لغير ظاهره إحتمالاً مساوياً له فظهر أنّ ذلك التثبّت ليس هو التثبّت المنفّى بالآية حتّى لَزِمَ طَرحُ مفاد الآية الكريمة فى المقام.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ الآية الكريمة بعد التّأمّل فيها تدلّ على لزوم الفحص عن مخصِّص الخبر العامّ الذى أتى به العَدلُ، و بيانُ ذلك: إنّا نَقطَعُ بالعلم الإجمالىّ أنَّ العدولَ مِنَ الرُّواة كما أتوا بالخبر العامّ، كذا أتوا بالخبر الخاصّ ايضاً، فكما يجب عليك العملُ بالعامّ بعد اطِّلاعِكَ على وُرُودِهِ فى الكتب الأربعة المعروفة و غيرها كذلك يجب عليك الفحصُ عن وجود الخاصّ فى تلك الكتب حتّى تَعمَل بمقتضاه ايضاً فَعَدَمُ لُزومِ الفحص ممّا ينافيه مدلولُ الآية الكريمة، فتدبَّر.

السّادس:آيةُ النَّفرِ.

وَجهُ الإستدلال: إنّ الآية الكريمة تدلُّ بمنطوقها على وجوب الحَذرِ عند إنذار الواحد العدل و لَم يُشعِر بتقييد الإنذار بالفحص عن مخصِّصه.

و الجَوابُ عنه ظاهرٌ، عند مَن ظَهَر له الجوابُ عن الآية الأُولى، فما هو الجَوابُ عن الأُولى فهو الجوابُ عن الثّانية، فتبصَّر.

المقام الثّانی

[فی انّ العمل بالعام بعدالظّن بعدم وجود المخصِّص]

فی أنّ المحقّقین بعد اتّفاقهم بأنّ جواز العمل بالعامّ مشروطٌ بالفحص عن المخصِّص، ذَهَبوا إلی أنَّ الفحص الموجب للظّن کافٍ لنا فی المقام وَ الظَّنُ بعدم المخصِّص مصحّحٌ للعمل بالعامّ خلافاً لابن سُریج[1] حیث ذهَبَ إلی عدم جواز العمل بالعامّ ما لم یحصل العِلمُ[2] بعدم المخصِّص.

١- فی الأصل: ابن شُریح و الصّحیح ما أثبتناه لأنّه لم أعثر علی هذا الإسم یکون عالماً صاحب الرأی فی امثال هذه المقامات مع ما بحثتُ طویلاً و تفحّصتُ مدیداً و تصفّحتُ کثیراً، فالظّاهر بل الصّحیح القطعیّ أنّه تصحیف ابن سُریج و هو ابو العباس احمد بن عمر بن سُریج البغدادی من کبار فقهاء الشّافعیة و متکلّمیهم و له تصانیف عدیدة مات سنة ٣٠٦ هـ . ق.

طبقات الشافعیّة ٢٥٦/٣- تاریخ بغداد ٢٨٧/٤- وفیات الأعیان ٤٩/١- راجع موسوعة طبقات الفقهاء ٦٣/٤.

٢- لا یخفی أنّ هذا القول اَعنی لزومَ تحصیلِ العلم و القطع بعدم المخصّص عند الفحص عنه، لیس لابن سریج لأنّه کالأکثر قائلٌ بالفحص إلی حدّ الظّن بعدم المخصّص، بل هو للقاضی أبی بکر الباقلانی کما صَرَّح به غیر واحدٍ و نَقَلَ عنه کثیرٌ مِن ارباب الأصول کالشّیخ الأعظم الأنصاری کما فی مطارح الأنظارج٢ص١٧٩ و ابن الحاجب فی المختصر والإیجی فی شرحه ص٢٤٩ و الغزّالی فی المستصفی ج١ص١٥٩ و الإسنوی فی نهایة السّؤل ج١ص٤٩١ و القرافی نقله فی نفائس الأصول ج٢ص٥٧٨ و ابن عبد الشّکور فی فواتح الرَّحموت ج١ص٢٦٨.

و قال الغزالی: النَّاسُ فی هذا علی ثلاثة مذاهب، فقال قومٌ: یکفیه أن یحصل غلبةُ الظّن بالإنتفاء عند الإستقصاء فی البحث... و قائلٌ یقول: لابدّ من اعتقادٍ جازمٍ و سکونِ نفسٍ بأنّه لا دلیل، اَمَّا

و الذى يقتضيه النظرُ هو أن يقال: الحقُّ مع المحقّقين لأنّه لا شكّ فى أنّ المجتهد مكلَّفٌ فى العمل بالعامّ بلزوم الفحص عن مخصِّصه و معلومٌ أنّ باب العلم التفصيلىّ بالنّسبة إلى عدم المخصِّص فى أغلب العمومات مُنسَدٌّ، فالمجتهدُ إمَّا مكلَّفٌ بتحصيل العلم بعدم المخصّص فى تلك العمومات و إمَّا مكلَّفٌ بلزوم الإحتياط فى المقام وإمَّا أن يرجع الى أصالة البرائة بالنّسبة إلى مداليل تلك العمومات و إمّا أن يكتفى بالظّن بعدم المخَصِّص.

و لا سبيلَ الى الأوّل، فلأنّه يستلزم التكليفَ بما لا يطاق القَبيحَ على الحكيم على الإطلاق و لا إلى الثّانى لِمَا يستلزم الحَرَجَ الشّديدَ و العُسرَ الوكيد المَنفِيَّينِ فى شريعة سيّد النّبيّين – صلّى الله عليه وآله وسلَّم– و لا إلى الثّالث، لأنه مستلزمٌ للخروج عن الدّين و التمرّد عن شريعة سيّد المرسلين، فَتَعَيَّنَ الرّابعُ فهو المطلوب.

إذا كان يُشعِرُ بجوازِ دليلٍ يَشُذّ عنه و يحيک فى صدره إمكانُهُ فكيف يَحكُمُ بدليلٍ يجوز اَن يكون الحكمُ به حرام؟ ... و قال قومٌ : لابدّ أن يُقطَعَ بانتفاء الأدلّة و اليه ذهب القاضى، المستصفى ١٥٩/١.

المقام الثّالث

[فی اشتراط الظّنّ الأقوی بعدم المخصّص عندالعمل بالعام]

فی أنّه هل یکفی فی جواز العمل بالعامّ مطلقُ الظّن بعدم المخصِّصِ أم یُشرط فیه الظنّ الأقوی؟ ففیه قَولانِ؛

و الّذی یقتضیه التحقیقُ هو أن یقال: وَجَبَ علی المجتهد فی العمل بالعامّ تحصیلُ الظّن بعدم المخصِّصِ ما لم یحصل له القطعُ بأنّه لو شاء أن یحصل ظنّاً فوق ذلک الظنّ لانجَرَّ الأمرُ إلی أحَد الأمرَینِ:

إمَّا العُسرُ أو تعطیلُ الأحکام بملاحظة إنضمام هذا الموضع [الی سائرالمواضع].

و أمّا العسر فإن لم یُحکَم بحرمته بل لا یبعد أن یقال باستحبابه للمجتهد لکن تعطیلُ الأحکام فنحکم بحرمته جزماً و النّسبة بینهما عمومٌ و خصوصٌ مِن وجه، لأنّ المجتهد ربَّما یعلم بأنّه لو بَذَلَ جُهدَه فی تحصیل الظّن الأقوی بعدم المخصِّص لَانجَرَّ أمرُه إلی اَمرَینِ معاً و ربَّما یعلم بانجراره فی ذلک الی تعطیل الأحکام مِن غیر أن یَعرُضَه عُسرٌ شدیدٌ لا یتحمّلُهُ النّفسُ عادةً و ربَّما یعلم بانجرار أمرِه فی ذلک إلی عُروض عُسرٍ له من غیر اَن یؤدّی أمره إلی تعطیل الأحکام و بالجملة، کلمّا انجرّ أمرُه فی تحصیل الظنّ الأقوی بِعَدم المخصِّص إلی تعطیل الأحکام سواءٌ اقترنَ معه العُسر أم لا، فنحکم بحرمته جزماً.

[تنبیهانٌ فی مصادر الفحص عن المخصِّص]

و ممّا ینبغی التنبیهُ علیه أمرَانِ:

الأوّل؛ بيانُ كميّة الفحص: فأعلم أنَّ العامَّ الذى يجب على المجتهد الفحصُ عن مخصِّصه اِمَّا متعلَّقٌ بمسئلة تكون عامّةَ البَلوى شديدَ الحاجة بالنسبة إلى عامّة المكلّفين و تَعرَّض لها اكثرُ الفقهاء و المجتهدين أو متعلَّقٌ بمسئلة لا تكون كذلك، فعلى الأوّل، يكفيه فى الفحص ملاحظةُ الكتب الأربعة بل رُبَّما يقال[1] بكفاية «التهذيب[2]» لِنُدرة وجود خبرٍ مخصِّصٍ فى غير «التهذيب» مع تحقُّقِ عامِّهِ فيه، مضافاً إلى ملاحظة بعض الكتب الفقهيّة الإستدلاليّة.

و على الثّانى، يجب عليه زيادةً على الأوّل ملاحظةُ الكتب الأربعة و غيرها مِنَ الخِصَال و العُيُون و الأمالى[3] و الإهتمام بمطالعة الكتب الفقهيّة للقدماء و المتأخِّرين مهما أمكن.

و الثّانى؛ بيانُ كيفيّته: إعلم أنّه ينبغى للمجتهد فى فحص مخصّص العامِّ المتعلِّقِ بمسئلةٍ مِن مسائل الطَّهارة [مثلاً] ملاحظةُ كُلِّ بابٍ يَظُنّ وجودَ ما له مدخليّةٌ فى المسئلة فيه من الأبواب و إن كان فى كتابٍ آخَر، مثلُ اَنّ ملاحظة ابواب لباس المصلّى فى كتاب الطّهارة لها ربطٌ تامٌّ إلى أحكام الطّهارة و غَسلِ الثّياب و كذا ملاحظة كتاب الصَّوم لها مناسبةٌ تامّةٌ بالنّسبة إلى أحكام الحيض و الإستحاضة و

١- الوافية /١٣١.

٢- يعنى كتاب « تهذيب الأحكام » لشيخ الطّائفة الطّوسى- نوّراللهُ مَرقَده- المتوفى سنة/٤٦٠ هـ ق.

ق.

٣- كلّها للشّيخ الصّدوق -عليه الرّحمة- المتوفى سنة/٣٨١ هـق.

نحو ذلک[١] و معلومٌ أنّ ذلک التّتبع قد عَرى فی أمثال زماننا مِن لباس الإشکال و العویصة مِن جهة ما بَذَل علمائُنا - شَکَرالله مَساعیهم- وجَهدَهم فی تألیف الکتب المَطویّة[٢] المبسوطة مثل الکافی و التهذیب و الإستبصار و الفقیه و غیر ذلک، فَاستَقِم فی أمرک أیّها الأخ المتین حتّی لا تُعَدّ فی زُمرة المُخَرِّبینَ للدِّین .

١- قال الشّیخُ الأعظمُ الأنصاری: أنه لا یجب استقصاءُ البحث فی جمیع ابواب الکتب الجوامع الفقهیة و الأخباریة بل یکفی فی العمل بعمومات باب الطّهارة استقصاءُ ذلک الباب، فأصالة عدم المعارض و المخصّص سلیمةٌ لابدّ من الأخذ بها و لا سیّما فیما إذا تفحّصنا عن المعارض فی مثل کتاب الوسائل و الکتب الفقهیة المفصّلة المصنّفة فی زمان العلاّمة و الشَّهیدین و مَن تأخّر منهم إلی زماننا، فإنهم قد بالغوا فی ضبط الأخبار و جمعها، فلو فرضنا أنّ فی باب لباس المصلّی خبراً یناسب باب الطّهارة فقد تعرّضوا لذکره و لو بالإشارة الکافیة لأهل الدّرایة، فشکرالله مساعیهم الجمیلة و جزاهم الله عن الإسلام و المسلمین خیر جزاء السّابقین و اللاّحقین بمحمدّ و آله الطّاهرین. مطارح الأنظار ١٨٠/٢.

٢- المَطویةُ هنا بمعنی المجموعة والمُدَوَّنةُ الحاویة الشّاملة.

أصلٌ

[فى تعقيب الإستثناء لِجُمَلٍ متعدّدةٍ]

أصلٌ

[فی تعقیب الإستثناء لِجُمَلٍ متعدّدة]

إذا تَعَقَّبَ المخصِّصُ - سَواءٌ كان الإستثناءُ أم غيره- عمومات متعدّدة، جُمَلاً كانت أم مفردةً أو مركّبةً متعاطفةً بالواو أو غيرها و صَحَّ رجوعُهُ إلى كلّ واحدٍ من تلک العمومات فلا نزاع فی كون الأخيرة مخصوصةً به و إنَّمَا الخلافُ فی غيرها.

و المراد بالجُمَل أن يكون التعدُّدُ ناشياً عن اختلاف الأحكام بأنفسها مع اتّحاد العمومات فی المآل بحيث لا يكون عُروضُ التعددّ لها إلاّ من جهة صيرورتها مورداً و موضوعةً لتلک الأحكام المختلفة المُصيَّرة لذات الموضوع مُكَثَّرةً بحسب تكثّرها نحو « اَكرِمِ العُلَمَاءَ و اَضِفهُم وَ اخلَعهُم إلاَّ واحداً» و معلومٌ أنّ هذا المثالَ لو قُطِع النظر عن نفس اختلاف الأحكام المتباينة المُصيَّرة لذات الموضوع متعددةً فيه، لم يكن العموماتُ فيه الاّ متّحداً و هو « العُلَماء» و المراد بالمفردة هو أن يكون العموماتُ بأنفسها و بذواتها متغايرةً و يكون لكلّ واحدٍ منها معنیً مغايراً لمعنی الأخر، سواء كان الأحكامُ أيضاً مختلفةً أم لا.

مثالُ الأوّل[1] نحو «اكرِمِ العُلَماء و ألقِ الأصدِقاء و أهِنِ الجُهّال إلاَّ واحداً» و معلومٌ أنّ العموماتِ فی هذا المثال متباينةٌ معنیً وَ اِن قُطِعَ النظرُ عن تغاير الأحكام فيه.

و مثالُ الثّانی[2] نحو «اَكرِمِ العُلماء و الأَحِبّاء و الصُّلَحاء إلاَّ واحداً» و المراد بالمركبّة أن يكون الكلام مشتملاً على جِهَتَیِ الجُمَليّة و الإفراديّة نحو «اكرِمِ العُلَماء و اَضِفهُم

١- ای القسم الأوّل من المفرد يعنی اذا كان العموماتُ متغايرةً بأنفسها و الأحكام مختلفةً.

٢- يعنی القسم الثّانی من المفرد اَی اذا كان الأحكام متّحدةً و العموماتُ متغايرةً.

وَ اخلَعهم و الشُعراء و النُّقَباء و الصُّلَحاء إلاَّ واحداً » و يظهر من بعضٍ[١] أنّ الإختلاف اِن كان فى الأحكام مع كون العمومات متّحدةً فى المآل، فهو من قبيل الجُمَل، نحو « اَكرِمِ العُلماء و اَلقِهِم و َ اخلَعهُم إلاَّ واحداً».

و إن كان الإختلاف بين العمومات بأنفسها مع كون الحكم المتعلّقِ بها متحداً، فهو من قبيل المفرد، نحو « اَكرِمِ العُلماء و الشُّعراء و الطُلاّب» وَ اِن كان الإختلاف من الجانبين نحو « اَكرِمِ العُلماء و اَضِفِ الشُّعراء وَ اخلَع الطّلاب» فهو من قبيل المركّب.

و الفرقُ بين هذا القول و بين ما ذكرناه فى المقام، اَنَّ كُلَّ ما هو مَعدودٌ مِنَ الجُمَل عنده فهو معدودٌ منها عندنا أيضاً و ليس كلّ ما هو معدودٌ من الجُمَل عندنا كان معدوداً منها عنده ، إذ رُبَّمَا يُوجد مثالٌ يكون من قبيل الجمل عنده[٢] و من قبيل المفرد عندنا، نحو « اَكرِمِ الشُّعراء و أضِفِ الفُقراء و َ اخلَعِ الضُعفاء».

١- يعنى أباالحسين محمّد بن على البصرىّ المعتزلىّ المتوفى/٤٣٦ هـ . ق فى كتابه المعتمد فى اصو الفقه ٢٤٦/١، انظر: المحصول ٣٤٣/١ و شرح العضد/٢١٨.

٢- و فى النسخة الأصلية الوحيدة هكذا «و ليس كلّ ما هو معدود من الجمل عندنا كان معدوداً منها عنده اذ ربما يوجد مثالٌ يكون من قبيل المركّب عنده» و لكن الظاهر الصحيح أن يقال «و ليس كلّ ما هو معدود من المفرد عندنا كان معدوداً منه عنده، إذ ربما يوجد مثال يكون من قبيل المركب عنده و من قبيل المفرد عندنا» حتى ينطبق على مبنى الطّرفَين و مثاله «اَكرِمِ الشُّعراء و اَضِفِ الفقراء و اخلعِ الضُّعفاء» لأن المثال عند شيخنا السعيد (ره) من قبيل القسم الأول من المفرد و عند ذلک البعض من المركّب، و لَعلَّه مِن سَهوِ النّاسح، و الله العالم.

ثُمّ إذا عرفتَ هذا فاعلَم: اَنَّ الأقوالَ فی المسئلة کثیرةٌ:[١]

فقال الشَّیخُ و الشّافعیّة: أنّ المخصِّص حقیقةٌ فیرجوعه إلی الجمیع [٢] ای إلی کلّ واحدٍ من العمومات بانفرادها.

و قال الحنفیّة: إنّه حقیقةٌ فی رجوعه إلی الأخیرة[٣].

و قال القاضی و الغَزّالی بالوقف، بمعنی: لا نَدری أنّه حقیقةٌ فی أیّهما؟[٤]

و قال المرتضی -رضی الله عنه- إنّه مشترکٌ بینهما[٥]، فَیُتَوَقَّفُ إلی ظهور القرینة، و هذانِ القَولاَنِ[٦] موافقانِ للحنفیّة فی الحُکم و إن خالفا فی المَأخَذ، لأنّه یَرجِع إلی

١- الذریعة إلی اصول الشّریعة ٢٤٩/١، ٢٥٠ - العدّة ٣٢٠/١، ٣٢١ - نهایة الوصول٢٦٠/٢- المحصول، للرازی ٣٤٣/١- شرح العضد/٢١٨ -الإحکام للآمدی ٢٧٨/٢- نهایة السُّؤل ٢٦٠/١- المعتمد ٢٤٥/١ - فواتح الرّحموت ٣٣٣/١ - المستصفی ١٧٤/٢ الی ١٧٨ و قال الغَزّالی: و الذی یدلّ علی أنّ التوقّف أولی، أنّه وَرَدَ فی القرآن الأقسامُ کلُّها : من الشُّمُول و الإقتصار علی الأخیر و الرُّجوع إلی بعض الجُمَل السّابقة.

٢- العدّة ٣٢٠/١، ٣٢١- نهایة الوصول٢٦٠/٢ - المعتمد٢٤٥/١ - شرح العضد/٢١٨ - فواتح الرَّحموت ٣٣٢/١.

٣ - المحصول ٣٤٣/١- شرح العضد/٢١٨- الإحکام للآمدی ٢٧٨/٢- نهایة السّؤل ٥٠٥/١- فواتح الرَّحموت ٣٣٢/١.

٤- العدّة ٣٢٠/١ - نهایة الوصول ٢٦٠/٢- المحصول ٣٤٣/١- شرح العضد /٢١٨ - نهایة السّؤل ٥٠٥/١ - الإحکام للآمدی ٢٧٨/٢.

٥- الذریعة الی اصول الشریعة ٢٤٩/١ - العدّة ٣٢١/١ - نهایة الوصول ٢٦٠/٢.

٦- ای القول الرّابع (الإشتراک) و الثّالث (الوقف) یرجع إلی الثّانی (الرجوع الی الأخیرة).

الأخيرة فيثبت حُكمُه فيها و لا يثبت فى غيرها ، كالحنفيّة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناول المخصِّص و الحنفيّةُ لظهور عدم التّناول، إلى غير ذلک من الأقوال الضَّعيفة الغريبة الّتى لا يَهِمُّنَا ذِكرها فى المقام و مَن أراد أن يَطلّع على تفاصيلها فَليَطلب مِن مَظَانّها فى الكتب المبسوطة فى الأصول.

و تحقيقُ الحقّ فى المسئلة يحتاج إلى تمهيد مقدّمات:

[المقدمة] الأولى

فى بيان الأوضاع

اعلَم أنّ الوَضعَ ينقسم باعتباراتٍ مختلفةٍ و جهاتٍ متباينةٍ إلى أقسامٍ عَديدةٍ، فنقول: الوَضعُ باعتبار نفسه ينفسم إلى الحقيقىّ و المجازىّ، لأن الوضع عبارةٌ عن تعيين اللّفظِ للدّلالة على المعنى مطلقاً سَواءٌ كانت تلک الدّلالةُ ناشئةً عن نفس اللّفظ فقط أو كانت بمعونة شيئٍ آخَر، فدلالةُ لفظِ الأسد مثلاً كما كان على الحيوان المفترِسِ بالوضع، كذا كان على الرَّجُل الشُّجاع به أيضاً، و الفَرقُ أنَّ الدّلالة فى الأوّل بنفس اللّفظ و فى الثّانى بمعونة أمرٍ اَى القرينة، فمطلقُ الوضع مشتركٌ معنويٌّ بين الحقيقة و المجاز.

و ينقسم[1] باعتبار الواضع، إلى اللُّغوىّ و العُرفىّ الذى ينقسم الى العامّ و الخاصّ.

و باعتبار الموضوع إلى الشّخصىّ و النّوعىّ، لِأنّ الواضع إمَّا أن يتعقَّلَ لفظاً مخصوصاً مُشَخَّصاًكالأعلام الشَّخصيّة، كَزَيدٍ و عَمروٍ مثلاً ثُمَّ يَضَع ذلک اللَّفظَ المعيّن

---

١ – اى الوضع.

لِمعناهُ اَويتعقَّلَ نوعاً مِنَ اللَّفظ مقولاً على ما تَحتَهُ مِنَ الألفاظ كهيئة الفاعل و المفعول فيضع ذلک الأمرَ الكُلّى أو كلّ مصداقٍ من مصاديقه للمعنى.

فَعَلى الأوّل يكون الوضعُ شخصيّاً، لتشخيص الموضوع فيه و على الثّانى يكون الوضعُ نوعيّاً لكون الموضوع فيه نوعاً، إن قلنا بأنّ الموضوعَ هوالعامُّ المنطقىّ أو متصوَّراً بنوعه إن قلنا بأنّ الموضوع هو العامُّ الأصولىّ.

فإن قلت: الموضوعُ عند التحقيق أىّ شيئ مِن هذَينِ الأمرَين؟

قلتُ: مقتضى التحقيق أنّ الموضوعَ هو الثّانى، لأنّ المُستَعمَلَ فى الوضع النوعىّ ليس إلاّ المصاديق و الجزئيات المُشَخِّصَةُ فحينئذٍ لو بنينا الأمرَ على كون الموضوع هو الأوّل لَزِمَ أن يكون استعمالُ تلک الجزئيات لا مِن قبيل الحقيقة و لا مِنَ المجاز.

أمّا الأوّل، فلأنَّ المفروضَ أنّ الموضوعَ هو الأمرُ الكُلّى لا الجزئيات.

و أمّا الثّانى، فلأنّ المجاز عبارةٌ عَن كلمة مستعمَلَة فى غيرما وُضِعَت له لعلاقة بين ما وُضِعَت و ذلک الغير، فمقتضى ذلک أنّ كلّ مجازٍ لأبدَّ أن يكون له معنى حقيقىٌّ يناسب للمعنى المجازىّ و الحالُ أنّ الجزئيّات ليست موضوعةً لمعنى و إذا لم يصحّ كونُ العامِّ المنطقىّ موضوعاً تعيَّنَ كونُ العامّ الأصولىّ موضوعاً و هو المطلوب.

وينقسم [1]باعتبار آلة الملاحظة و الموضوع له إلى أقسامٍ أربعةٍ و يمكن ذلک، أنّ المراد بالأوّل، المفهوم الذى يَتَعَقَّلَهُ[2] الواضعُ قبلَ الوَضعِ لأجله فهولا يَخلُو:

---

١ - اى ينقسم الوضعُ ايضاً.

٢- فى الأصل: يتعلقه.

إمّا أن يكون معنًى خاصّاً اَى جزئيّاً حقيقيّاً يمتنع فَرضُ صِدقِهِ على الكثيرِينَ أو عامّاً اَى كلّياً مقولاً على ما يندرج تحته من الجزئيّات و هكذا نقول فى جانب الموضوع له أيضاً، لأنّه إمّا أن يكون عامّاً أو خاصّاً فيحصل بملاحظة ضَربِ القِسمَينِ لِآلة الملاحظة فى القِسمَينِ للموضوع له، أقسامٌ أربعةٌ:

الأوّل: أن يكون كُلٌّ مِن آلة الملاحظة و الموضوع له خاصّاً و وجودُهُ مِمَّا لاريب فيه، فإنّ الأعلام الشخصيّة كُلَّها مِن هذا القسم.

الثّانى: أن يكون كلٌّ منها عامّاً و هذا كالأوّل أيضاً فى عدم الشّك فى وجوده، فإنّ أسماء الأجناس و الأعلام الجنسيّة كلّها من هذا القسم.

الثّالث: أن يكون آلة الملاحظة أمراً عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

الرّابع، عكسُه[1].

إذا عرفتَ تلك الأقسامَ، فَاعلَم:

اَنَّ العُلماء بعد اتّفاقهم على وجود القِسمَينِ الأوّلينِ و عدمِ وجودِ القسم الرّابع، اختلفوا فى ثبوت القسم الثّالث و عدمه، فالقدماء قالوا بعدم ثبوته رأساً و اكثر المتأخّرِينَ بثبوته و قالوا بأنّ جميعَ المبهمات كأسماء الإشارة و الموصولات و الضَّمائر و كذا كُلّ الحروف و الأفعال النّاقصة و التّامة بالقياس إلى ما اعتبر فيها من النّسبة إلى الفاعل، من ذلک القسم و كلّ ما ادُّعى كونه من القسم الثّالث عند المتأخّرين: كان من القسم الثّانى عند القُدَماء و الحقُّ مع المتأخّرِينَ لأُمورٍ:

---

١ - يعنى عكس القسم الثّالث و هو أن يكون آلة الملاحظة أمراً خاصّاً و الموضوع له عامّاً.

الأوّل، التبادر، و بيانُه إنّه لا شكّ و لا شبهة فى أنّه متى أُطلِقَ لفظُ «هذا» مثلاً، فلا يُفهم منه عند أهل العرف و المحاورة الاّ المشار إليه الشّخص الجزئىّ و تَبَادُرُ هذا المعنى مِن «هذا» دليلٌ على كونه حقيقةً فيه و مجازاً فى غيره.

فإن قلت: يمكن أن يكون هذا التّبادر حاصلاً من القرينة.

قلت: القرينةُ أمرٌ حادثٌ و الأصلُ عَدَمُه.

فإن قلت: القرينةُ فى المقام موجودةٌ و هى كثرةُ استعمال « هذا» مثلاً فى الخصوصيّات فحينئذٍ يجوز أن يكون سَبقُ ذِهنِ المخاطب إلى ذلک المعنى ناشياً من كثرة ذلک الإستعمال وغلبته.

قلت: التفاتُ المخاطب اليها أمرٌ حادثٌ و الأصلُ عدمُه.

فإن قلت: كما لا شكّ أنّ متعلَّقَ التفات المخاطب إمّا الوضع أو القرينة فالإلتفاتُ أمرٌ يقينىٌّ و الشّكُّ إنمّا هو فى تعيين الملتفت اليه فى الوضع و القرينة الموجودة، فالتمسُّكُ بالأصل فى المقام تمسّكٌ به فى تعيين أحد الأمرَينِ الموجودَينِ و هو باطلٌ جدّاً.

قلت: لا شكَّ أنّ الإلتفات فى الوضع فى فهم المعانى من الألفاظ سواءٌ كانت حقائقَ أو مجازاتٍ ممّا لاريب فيه، أمّا فى الحقائق فظاهرٌ و أمّا فى المجازات، فلأنّ فهم المعنى المجازىّ لابُدَّ و أن يكون مسبوقاً إلى الإلتفات الإجمالىّ إلى المعنى الحقيقىّ الملزوم للوضع و إلى ملاحظه المناسبة بينه و بين المجازىّ مضافاً إلى الإلتفات إلى القرينة، ففى كلّ المجازات يُحتاج الى إلتفاتَينِ: الأوّل إلى المعنى الحقيقىّ الملزوم

لإلتفات الوضع و الثّانى، الإلتفات إلى القرينة حتّى يُفهم المعنى المجازىّ فى ذَينِكَ الإلتفاتَينِ بخلاف الحقائق، فإن فهم معاينها يحتاج إلى إلتفاتٍ واحدٍ اَى الوضع.

فعلى هذا، لو بنينا الأمرَ [على] أنَّ لفظ « هذا » مثلاً حقيقةٌ فى الجزئيّات اُحتيجَ إلى إلتفات واحدٍ و لو بنينا الأمرَ على كونه مجازاً فيها يحتاج إلى إلتفاتٍ زائدٍ اَى إلى القرينة، ففى صورة الشكّ يُدفع بالأصل، لأنّه الحادثُ و الأصلُ عَدَمُهُ.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك التبادر لأجل كون اللّفظ منقولاً بالنّسبة إلى تلك الخصوصيّات؟

قلتُ: النقلُ حادثٌ و الأصلُ عدمُه.

الثّانى: لَو لَم يَكُن لفظُ «هذا» مثلاً حقيقةً فى الشّخص الخارجىّ و كان موضوعاً للأمر الكلّى لَلَزِمَ أن يكون مجازاً بلا حقيقة، لكن كونه من هذا القبيل باطلٌ.

و بيانُ الملازمة: أنَّ ممّا يَتَّفِقُ عليه القدماءُ و المتأخِّرونَ عدمُ استعمال لفظ «هذا» فى الأمر الكلّى و انحصارُ استعماله فى الخصوصيّات فحينئذٍ لو كان موضوعاً للأمر الكلّى لكان استعماله فى الخصوصيّات مجازاً بلا حقيقة.

و بطلانُ التّالى، أنّ فىالمجاز بلا حقيقةٍ أقوالٌ ثلاثة: قيل بعدم إمكانه فى الخارج و قيل بإمكانه مع عدم وقوعه و قيل بوقوعه فى الخارج لكن على سبيل النُّدرة.

فنقول حينئذٍ: إنّ من الواضحات عدمُ كون « هذا» مثلاً على ذلك التقدير مندرجاً تحت القول الأوّل و الثّانى، فتعيّن على تقدير كونه مجازاً بلاحقيقةٍ إندراجُه تحت القول الثّالث، لكن نقول: إنّه لا شكّ فى أنّ الحقيقة، الفرد المسبوقة بالمجاز، اكثر و أغلبُ وجوده من المجاز بلا حقيقةٍ، فحينئذٍ لو شكّ فى أنّ لفظ «هذا» هل يكون

من القسم الغالب أو من القسم النّادر فلا شَكَّ فی أنّا إذا لاحظنا كثرةَ وجود القسم الأوّل حَصَلَ لنا الظَّنُّ بكونه منه، لأنّ الظنّ يُلحِقُ الشَّيئَ بالأعمّ الأغلب.

الثّالث: لو كان لفظة«مِن» و «إلى» و «عَلَى» مثلاً موضوعةً للأمور الكلّية اَی الإبتداء الكلّی و الإنتهاء الكلّی و الإستعلاء الكلّی لاَنتقَضَ تعريفُ الإسم طرداً و تعريفُ الحرف عكساً بل يلزم أن لا يكون للحرف مصداقٌ فی الخارج، لكن التّالی باطلٌ و المقدّم مثلُه.

بيانُ الملازمة: أنّه لا شكّ فی أن المناط فی كون اللَّفظِ إسماً أو حرفاً استقلالُه بالمفهوميّة و عدمه و معلومٌ أنّ لفظ «من» مثلاً لو كان موضوعاً للإبتداء الكلّی الّذی وُضِعَ له لفظُ «الإبتداء» لَصار لفظ « مِن » و لفظ «الإبتداء» مترادفَينِ معنیً فلم يبقَ فرقٌ بين الحرف و الإسم مِن جهة المعنی بل يصير كلّ الحروف من قبيل الأسماء و هو فاسدٌ جداً ، لإطباق كلّ اهل العربيّة على انحصار الكلمة فی الثّلاثة لا فی الإثنين.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون تقسيمُ الكلمة إلى الأقسام الثّلاثة بملاحظة موارد استعمالها و يكون بحسب اصل الوضع منحصرةً فی القسمَينِ اَی الفعل و الإسم؟

قلت [هذا] زَعمٌ فاسدٌ ، لأنّ عباراتهم فی مقام انحصارها فی الثّلاثة صريحةٌ فی أنّ مناط تقسيمها إلى الثّلاثة هو استقلالُ دلالة الكلمة و عدمهُ و معلومٌ أنّ الدّلالة تابعةٌ للوضع لا لغيره.

فإن قلت: هذا الدليل أخَصُّ مِنَ المُدَّعَى، لأنّ المُدَّعَى [إنّما هو] أنّ الحروفَ و أسماءَ الإشارة و المضمراتِ كُلَّها موضوعةٌ للجزئيات و هذا الدّليلُ لا وفاء لـه إلاّ بالنّسـبة إلى الحروف فلا يتمّ التقريبُ.

قلنا: إذا أثبتنا أن الحروفَ لابدّ أن يكون موضـوعةً للمعـانى الجزئيّـة فيـتمّ الأمـرُ فىالباقى بالإجماع المركّب، لأنّ كلَّ مَن قال بأنّ الحروف موضوعةٌ للمعانى الجزئية قال فىالباقى اَى فى أسماء الإشارة و أخواتها مِن غير فَصلٍ.

و كذا كُلُّ مَن قال بأنّ الحروف موضوعةٌ للمعانى الكلّية قال فى الباقى أيضاً مِن غيرِ فَصلٍ، مضافاً إلى أنّا بصدد دفع الإيجاب الكلّى الّذى ادّعاه الخصم فى المقام، لأنّـه قال بأنّ كلاًّ من الحروف و أسماء الإشارات و أخواتها موضوعةٌ للمعـانى الكلّيـة و يكفى لنا فى دفع ذلک الإيجاب الكلّى بثبوت السَّلبِ الجزئى بالنّسبة إلى الحروف.

الرّابع: إنّ هذه الكلمات لو كانت موضوعةً للمعانى الكلّية لَصَحَّ استعمالُهَا فيها، لكـنّ التّالى باطلٌ بالإتّفاق، لأنّ الفريقَينِ معترفانِ بعـدم صـحّة اسـتعمال تلـک الألفـاظ فىتلک المعانى الكلّية.

و بيانُ الملازمة: لا يحتاج إلى البيان.

فإن قلت: نحن نقول بقلب ذلک الدليل، بإنّـه لـو كانـت هـذه الكلمـات موضـوعةً للمعانى الجزئية لَصَحَّ استعمالها فى المعانى الكلّية مجازاً، لكن التّالى باطلٌ بالإتّفـاق فالمقَدَّمُ مِثلُه.

بيانُ الملازمة: أنّه لا شكّ أنّ مِنَ العلائق المعتبرة علاقةُ الكلّية و الجزئية و هى فـى المقام موجودة كما لا يخفى.

قلت: هذه العلاقة و إن كانت موجودةً فى المقام، لكن نمنع اعتبارَها فى المقام ، لأنّ هذه العلاقة إنّما تعتبر فيما إذا وُضِعَ اللّفظُ للجزئيّات بطريق التفصيل و أمّا إذا وُضِعَ بطريق الإجمال كما نحن بصدده فلم يثبت اعتباره بَعدُ عند أهل المحاورة.

الخامس: نَصُّ أهل العربيّة

بيانُ ذلک: إنّا نَرَى بالعِيَانِ منهم، قالوا بأنّ كلمة « فى» مثلاً حقيقةٌ فى الظّرفيّة و مجازٌ فى السّببيّة مثلاً، فظاهرٌ أنّ لفظ «الحقيقة» حقيقةٌ فى الكلمة المستعملة فيما وُضِعَت له و معلومٌ ايضاً أنّ استعمالها منحصرٌ فى الخصوصيّات فقولهم « فى» للظّرفيّة محمولٌ على الخصوصيّة، مضافاً إلى أن هذه الكلمات لو كانت موضوعة للمعانى الكليّة لَمَا كان لذلک القول معنًى محصّلٌ، لأنّ المعانى الجزئيّة على ذلک التقدير كُلّها مجازاتٌ، فالتفصيلُ بينها بكون بعضها حقيقة و بعضها مجازٌ ممّا لا معنى له ، لِلُزوم الترجيح بلا مرّجحٍ و هو فاسدٌ.

حجّة القدماء أمورٌ:

الأوّل: أنّ هذه الكلمات لو كانت موضوعةً للجزئيات غير المتناهية لَزِمَ تصوّر الأمور غير المتناهية و التّالى باطلٌ فالمقَدَّمُ مِثلُهُ.

و بيانُ الملازمة: اِنّ مِنَ البديهيّات أنّ الواضع إذا أراد وَضعَ اللّفظ لمعنى لابدّ أن يتصوّر ذلک المعنى، ضرورةَ أنّ الوَضعَ أمرٌ نِسبِيٌّ يتوقّف على تعقّل الموضوع و الموضوع له و المفروضُ أنّ الموضوع له هنا اُمورٌ غيرُ متناهيةٍ فيلزم تصوُّرُ الأمور غير المتناهية فىالزّمان المتناهى و هو مُحالٌ جداً .

و الجوابُ: أمّا اوّلاً ، فنقول : بأنّ الملازمة مسلَّمةٌ، لكن بطلانُ التّالى ممنوعٌ لجواز أن يكون الواضع هو الله سبحانه.

و أمّا ثانياً: فلأنّا لَو سَلَّمنا أنّ الواضع هو البشر، فنقول: إن أُريد أنّ الواضع لابدّ أن يتصوَّر الموضوعَ لَه تصوّراً تفصيليّاً [١] بحيث لَو لم يتصورّ المعانى على طريق التفصيل لَم يُمكِن الوَضعُ.

قلنا: بطلانُ التّالى مسلَّمٌ ولكنّ الملازمةَ ممنوعٌ، لأنّ التصوّر الإجمالىّ كافٍ للواضع حين الوضع.

و إن أُريد أنّ الواضع لابدّ اَن يتصوّر الموضوعَ له غير المتناهية و لو اجمالاً.

قلنا: الملازمةُ مسلَّمةٌ لكن بطلانُ التّالى ممنوعٌ، لإمكان تصورّ الأمور غير المتناهية على سبيل الإجمال.

الثّانى: إنّ هذه الألفاظ لو كانت موضوعةً للمعانى الجزئيّة لكانت متكثِّرَ المعنى، لكنّ التّالى باطلٌ فالمقدّم مثلُه.

بيانُ الملازمة، ظاهرٌ.

أمّا بطلانُ التّالى: فلأنّ العلماء قد حَصَروا المتكثّر فى الحقيقة و المجاز و المنقول و المرتجل و المشترک و هذه الألفاظ على ذلک التقدير خارجةٌ عن الأقسام الأربعة: امّا عن غير المشترک فظاهرٌ و أمّا خروجه عنه فلأنّ المشترک بأوضاعٍ متعدّدةٍ و الوضعُ فىهذه الكلمات واحدٌ.

١- فى الأصل: تفصيلاً.

و الجواب: أنّ الملازمة مسلّمةٌ، لكن بطلانُ التّالى ممنوعٌ.

[وَ اَمّا] قولكم، إنّه يلزم خروجُها عن الأقسام الأربعة.

قلنا: هذا الخروج لاضَيرَ فيه، لأنّ انحصار متكثّر المعنى فى هذه الأقسام مبنيٌّ على طريقة القدماء و نحن لا نقول بطريقتهم، فزيادةُ الأقسام على الأربعة غَيرُ مُضِرٍّ عندنا.

نعم، نحن لم نُغيرّ أساسَهم فى التقسيم، محافظةً على ما استقرّ عليه تقاسيمُ القوم فتدبَّر.

الثّالث: نَصُّ اهل اللّغة، فإنّ عباراتهم مطلقةٌ على أنّ «هذا» للمشار إليه و «أنتَ» للمخاطب و «إلى» للإنتهاء و «عَلى» للإستعلاء، إلى غير ذلک و لا شکّ أنّ هذه المعانى مفاهيم كليّة.

و الجواب: إنّا لانفهم من كلامهم بأنّ «مِن» للإبتدائيّة و «فى» للظّرفيّة و امثال ذلک، إلاّ أنّ مدخولها يكون ابتداء الشّيئ أو ظرفاً يشير إلى المفاهيم الكليّة الصّرفة البَحتة ، فتدبَّر و لا تغفل ، و الله العالم بحقائق الأحوال.

تحقيق فى وضع المشتقات

إذا عرفتَ ما ذكرنا فَاعلَم: إنّ التحقيق أنّ وضع المشتقّات مِن قبيل كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً و يَحتَاجُ بيانُ ذلک إلى بَسطٍ فى الكلام، فنقول:

إنّ المشتقّات قد يُطلَق و يُراد بها معناها الأعمّ، اَى كُلُّ ما كان مشتقّاً من المصدر، كفعل الماضى و المضارع و غيرهما من الأفعال و أسماء الصفات كاسم الفاعل و المفعول و الصّفة المشبهة و أفعل التفضيل و نظائرها.

و قد يُطلق و يراد بها معناها الأخصّ اَى أسماء الصِّفات فقط و كلامنا هنا فى تحقيق وضع المشتقّات بمعناها الأخصّ و البصيرةُ فى المطلب يستدعى الكلامَ فى مقامَين:

الأوّل: نَفىُ كَونِ وَضعِهَا مِن قبيل الشَّخصى و ثبوتُ كون وضعها من قبيل الوضع اللّغوى.

و الثّانى: ثبوتُ كَونِ الوضع فيها عامّاً و الموضوعِ لَه فيها خاصّاً.

و الكلام فى المقام الأوّل:

إنّ القول بالوضع الشَّخصى فى المشتقّات، إن أُريد به، أنّ الواضع قد لاحَظَ خصوصيّةَ لفظ «ضارب» مثلاً أوّلاً، ثمّ لاَحَظَ ذاتَ ما ثَبَتَ له الضَّرب بعد ملاحظة ذات ما ثَبَتَ له المَبدَأ الكُلّى بمعنى صيرورة الثّانى عنواناً لتصوّر الأوّل و وَضَعَ لَفظَ «ضارب» للأوّل، فليزم عليه المَحذُورَانِ:

أحدهما: لزومُ كون ملاحظة الأمر الثّانى لغواً، إذ المفروضُ أنّ الواضع قد جَعَل الأوّلَ اَى ذات ما ثَبَتَ له الضَّربُ موضوعاً له و معلومٌ أنّ للواضع إمكانُ تصوّره بخصوصه مِن غيرِ أن يحتاج فى تصوّره إلى جَعلِ الثّانى آلةً لملاحظته، فملاحظة الأمر غير المحتاج إليه لا يكون إلاّ لغواً و هو المطلوب.

الثّانى: لزومُ تصوّر الأمور غير المتناهية اَى خصوصيّات الفاظ المشتقّات التى لايتناهى و هذا فاسدٌ جدّاً.

اَمَّا على القول بكون الواضع هو البشر فواضحٌ وَ اَمَّا على القول بكونه هو الله [سبحانه] فللزوم صدور القبيح عن الحكيم تعالى اِذ صدورُ أمرٍ منه تعالى بأفعالٍ غيرِ

متناهيةٍ مع إمكان صدور ذلک الأمر منه بفعلٍ واحدٍ يستلزم اختيارَ المَرجوحِ علی الرَّاجحِ الّذی يَقبح ارتكابُهُ بالنّسبة إلی كُلِّ واحدٍ مِنَ العقلاء فَضلاً عن الله تعالی.

و إن أُريد به أنَّ الواضع قد وَضَعَ خصوصَ لفظ «ضارب» لذات ما ثَبَتَ له الضَّربُ مِن غير ملاحظةِ أمرٍ آخَر اَی ذات ما ثَبَتَ له المبدأ الكلّی بمعنی أنّ الواضع قد لاَحَظَ قَبلَ الوضع ذلک المعنی لأجل الوضع ثمّ وَضَعَ اللَّفظَ له أيضاً، فصار مِن قبيل صيرورة العنوان و الموضوعِ لَه متّحداً، فيلزم عليه حينئذٍ المحذورُ الثّانی مِنَ المحذُورَينِ الواردَينِ علی الشقّ الأوّل مِنَ الترديد.

و إن أُريد اَنّ الواضع قد وَضَعَ خصوصَ لفظِ «ضارب» مثلاً للجزئيّات المندرجة تحت المفهوم الكلّی اَی ذات ما ثبت له الضَّربُ بعد جَعلِهِ ذلک المفهومَ عنواناً لملاحظة تلک الجزئيات فيلزم عليه المَحذُورَان:

أحدهما: أنّه مخالفٌ للفهم العرفی بمعنی أنّه متی أُطلِق لفظ « ضارب » لا يفهم منه الاّ الأمر الكلّی من غير أن يُستفادَ منه الجزئياتُ رأساً.

والثّانی: ما مرّ مِن ثَانِی المَحذُورَينِ الواردَينِ علی الأوّل و إذا بطل كونُ الوضع فی المشتقّات شخصيّاً فتعيّن كَونُهُ نوعيّاً .

و اَمَّا الكلام فی المقام الثّانی:

فنقول: قد اختلف الأصوليّون- بعد ظهور الإتّفاق عنهم علی كون الوضع فی المشتقّات نوعيّاً فیكيفيّة وضعه، بمعنی أنّه هل يكون مِن قَبيلِ كون الوضع عامّاً و الموضوع له عامّاً؟ أو يكون مِن قَبيلِ كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً- علی قولَينِ: قيل بالأوّل و قيل بالثّانی و المعتمَدُ هو الثّانی.

و بيانُ ذلک يستدعى إثباتَ مقدَّمتين:

الأولى: ثبوتُ عدم صحّة كون الموضوع له العَامَّ المنطقىّ و ثبوتُ انحصاره فى العامّ الأصولىّ أعَمُّ مِن أن يراد فى جانب الموضوع العامّ المنطقىّ اَى جَعلُ الموضوع هيئةَ المشتقِّ المتصوَّرَةِ على الوجه الكلّى أو العامّ الأصولىّ اَى جَعلُهُ كُلَّ فردٍ مِن أفراد تلک الهيئة الكلّية.

والثّانية: أنّه بعد ثبوت انحصار الموضوع له فىالعامّ الأصولىّ، إثباتُ لزومِ كون الوضع فيها مِن قبيل الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

فنقول فى اثبات المقدّمة الأولى: إنّه لو قلنا بأنّ الواضع قد وَضَعَ هيئةَ «فاعل» المأخوذة على الوجه الكلّى اَو كُلَّ فردٍ من أفراد العام المنطقىّ اَى ذات ما ثبت له المبدأ الكلّى، فيكون معنى قولنا «زيدٌ ضاربٌ» زيدٌ ذاتٌ ما، ثَبَتَ له المبدأ الكلّى على وجه الإبهام و هذا فاسدٌ جدّاً.

أمّا أوّلاً: فلأنّه مخالفٌ للفهم العرفىّ الذى يكون هو المعيار فى إثبات الموضوعات اللّغوية، لأنّه لاشكّ فىأنّه مَتَى أُطلق ذلک القولُ لم يُفهم منه عند اهل العرف و المحاورة الاّ ثبوت المبدأ الخاصّ اَى الضَّرب لذات الموضوع.

و امّا ثانياً: فلأنّا لَو قَطَعنَا النظر عن كونه مخالفاً للفهم العرفىّ، فنقول: إنّ هذا القول على ذلک التقرير يعدّ بنفسه و بمدلوله لغواً فى الكلام عند العقلاء و ذَوِى الأفهام، إذ ثبوتُ مبدءٍ ما لذوات الأجسام و عدم[1] خُلُوِّها عنه فىحينٍ مِنَ الأحيان ممّا لم يكن

١- فى الأصل: عد.

فيه تأمّلٌ لأحدٍ من الأطفال و الصِّبيان و اذا ظهرلک فساد کون الموضوع له فی المشتقّات عامّاً منطقيّاً تعيّن کونُه عامّاً اُصوليّاً اَی کونه کلّ مصداق من المصاديق المندرجة تحت ذلک العام المنطقیّ، بمعنی أنّ الواضع قد وَضَعَ هيئةَ المشتقّ علی الوجه الکلّی أو کلّ فردٍ من افرادها لذات ما ثبت له المبدأ الذی اُخِذت تلک الهيئة منه.

نقول: اِنّ الهيئة العارضة للفظ «ضارب» مثلاً موضوعةٌ لذات ما ثبت له المبدأ الخاصّ اَی الضَّرب الذی يکون معروضاً لتلک الهيئة و هکذا نقول فی غيره من نحو: قاتلٍ، و راکبٍ و نامٍ و نظائرها من الصِّيَغ و معلومٌ أنّ هذه الصِّيَغ المخصوصة و امثالها من الصِّيَغ غير المتناهية، کلّها جزئيّاتٌ مندرجةٌ تحت العامّ المنطقیّ- اَی ذات ما ثبت له المبدأ الکلّی- إندراجَ العامّ الأصولیّ تحت العامّ المنطقیّ فيکون صِيَغُ المشتق بأسرها جزئيّاتٍ إضافية بالنّسبة إلی ذلک العامّ المنطقیّ و إن کانت فی أنفسها مفاهيم کليّة.

ثمّ نقول بعد ذلک اَی بعد ثبوت کون الموضوع عامّاً اُصوليّاً و جزئيّاً إضافيّاً بالقياس إلی ذلک العامّ المنطقیّ، إنّه لا شکّ أنّ هذه الصِّيَغ المخصوصة الّتی وُضِعَت هيئةُ کلٍّ واحدٍ منها لذات ما ثبت له المبدأ الخاصّ المعروضِ لتلک الهيئة اُمورٌ غيرُ متناهيّةٍ يحتاج الواضعُ حين إرادته وضعَها لذوات ما ثبَتَ له المبادئ الخاصّة إلی تصوّر تلک الصِّيَغ الّتی يکون دالّةً علی تلک الذّوات و لکون تلک الصِّيَغِ أموراً غيرَ متناهية لابدّ أن يتصورّ الواضعُ لها تصوّراً إجماليّاً يحتاج فی ذلک التصوّر اوّلاً إلی

ملاحظة أمرٍ أعمّ منها و هو فی‌المقام ليس إلاّ ذلک العامّ المنطقیّ الّذی يندرج تحته تلک الصّيغُ غيرُ المتناهية فحينئذٍ نقول:

إنّ صِيَغ المشتقّات غير المتناهية ممّا يحتاج تصوّرها إلى ملاحظة أمرٍ أعمّ منها و كلّما كان كذلک فَوُضِعَ اللّفظُ له لا يكون إلاّ مِن قبيل كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً فَصِيَغُ المشتقّات لا يكون الوضع فيها إلاّ من قبيل كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

اَمَّا الصغرى، فَلِمَا عرفتَ آنفاً و اَمَّا الكبرى، فلأنّ مناط الفرق بين كون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً و بين كونهما عامَّينِ، هو أنّ آلة الملاحظة إن كان أمراً كليّاً و لم‌يوضع اللّفظ له بل وضع لجزئيّاتٍ غيرِ محصورةٍ مندرجةٍ تحته بحيث يكون تصوّرها بدون تصوّر ذلک الأمر الكلّی متعسّراً أو متعذّراً، فهذا القسم من الوضع يكون من قبيل الأوّل و أنّ وضع اللّفظ لذلک الأمر الكلّی بحيث يكون آلةُ الملاحظة و الموضوعُ له متّحداً، يكون ذلک من قبيل الثّانی و قد عرفتَ فی‌تضاعيف ما ذكرنا أنّ ما نحن فيه من قبيل الأوّل.

ثمّ لا يخفى أنّ الحكم بكون تلک الصّيغ من الأمور غير المتناهية لا يَخلُوعن تسامُحٍ ظاهرٍ، ضرورةَ أنّ الألفاظَ بأسرها متناهيةٌ فضلاً عن بعض أصنافها و السرّ واضحٌ، لأنّها ملتئمةٌ و مركّبةٌ من الحروف الهجائيّة الّتی تكون متناهيةً، فظاهرٌ أنّ المركّب من الأمور المتناهية متناهٍ و لعلّ عدم انضباطها و انحصارها صار داعياً إلى التعبير عنها بتلک العبارة و يؤيّده أنّ بناء العرف و العادة فی الأمور الكثيرة غير المظبوطة القريبة ممّا لا يتناهی، على التعبير عنها بما لا يتناهی و الأمر فيه هَيِّنٌ.

و ممّا ينبغى التنبيهُ عليه، إنّا كَمَا حَكَمنَا على بطلان كون الموضوع له عامّاً منطقيّاً كذا نَحكُم ببطلانه فى جانب الموضوع أيضاً، لا لِمَا تمسّک به بعضُ الفضلاء؛ حيث قال: إنّ الظّاهر من كلامهم أنّ المستعمل فى الوضع النّوعى ليس إلاّ افراد النّوع و جزئياته المشخّصة، فلو كان الموضوع هو النوع اَى العامّ المنطقىّ كهيئة الفاعل و المفعول كان المستَعمَلُ افرادَ الموضوع و جزئيّاتِهِ دون الموضوع نفسه و هذا الإستعمالُ ليس بحقيقةٍ و لا مجاز.

اَمَّا الأوّلُ فظاهرٌ و اَمَّا الثّانى، فلأنّ المجاز هو استعمالُ اللّفظ فى غير ما وُضِعَ له، للمناسبة بينه و بين الموضوع له و هذا الإستعمال إنّما هو استعمال اَللفظ لغير الموضوع فيما وُضِعَ له لفظٌ آخَر للمناسبة بينه و بين المستعمل فهو عكس المجاز، فإنّ الخروجَ عن الظّاهر فى المجاز من جهة المعنى و فى هذا الإستعمال من جهة اللّفظ و العلاقةُ المعتبرةُ فى المجاز بين المعنيينِ اَى المستعمل فيه و الموضوع له و فى الإستعمال المذكور بين اللّفظَينِ اَى المستعمل و الموضوع و الواسطةُ بين الحقيقة و المجاز فى الإستعمال الصّحيح غيرُ مَعقولٍ[1]، إنتهى كلامه.

و إنّما قلنا لا لهذا التمَسُّکِ، لأن الجوابَ عنه ظاهرٌ و هو أنّ كون الكلّى موضوعاً لأمرٍ بالأصالة مستلزمٌ لكون جزئيّاته أيضاً موضوعةً بالعرض، فحينئذٍ يكون استعمال الجزئيّات أيضاً مِن قبيل الحقيقة أو نقول بأنّ المستعمل فىالحقيقة أو بالأصالة ليس إلاّ الأمر الكلّى لكن لمّا كان استعمال نفس الكلّى موقوفاً على

١- حكاه فى هداية المسترشدين ١٦٣/١.

تشخّصه فی الخارج الملزوم لتحقّقه فی ضمن الأفراد، کان استعمال الجزئیات من باب المقدّمة، فالمستعمل بالذات لیس إلاّ نفس الکلّی، فتدبّر.

وَ مَا تَمَسَّکنَا به فی بطلان کون الموضوع عامّاً منطقیّاً، أنّه لو قیل به فإمّا أن یکون القول به لا بطریق التوزیع فی سلسلة الهیئات ، بمعنی أن یقال:

إنّ هیئة المشتقّ علی الوجه الکلّی موضوعةٌ لکلّ ذاتٍ ثَبَتَ له المبدأ الخاصّ فیلزم حینئذٍ التداخل فی اللّغات بمعنی کون «الضارب» مثلاً یفید معنی[1] «القاتل» و «الشَّارِب» مثلاً و کذا إفادة الشَّارِب و القَاتِل معنی «الضَّارِب» أو یقول به بطریق التوزیع بمعنی أن یقال: إنّ هیئة المشتقّ وُضِعَ لکلّ ذاتٍ ثبت له المبدأ الخاصُّ الّذی انتزِعَت تلک الهیئةُ منه فهذا لا یکون إلاّ راجعاً إلی العامّ الأصولیّ و هو المطلوب، فتدبّر.

ثمّ اعلَم: اَنّ المحقّقین مِنَ الأصولیّینَ ذهبوا إلی أن أدوات الإستثناء من حیث إنّها مفیدةٌ للإخراج ، سَواءٌ کانت إسماً، کـ «غیر» و «سِوَی» أو فعلاً کـ «لا یکون» أو حرفاً ، کـ «الاّ» یکون وضعها عامّاً و الموضوعُ لَه خاصّاً، لکن اختلفوا فی کیفیّة وَضعِهَا:

فمنهم[2] مَن قال إنّ الواضع یتصورّ أوّلاً مفهومَ الإخراج عن المتعدّد بحیث یکون أعمّ مِن الإخراج عن المتعدّد الواحد و الإخراجِ عن المتعدّد المتعدّد ثمّ وَضَعَ أداةَ

١- فی الأصل: المعنی.

٢- معالم الدّین/١٢۴.

الإستثناء للإخراجات الجزئيّة المندرجة تحت ذلک المفهوم الكلّی، فعلی هذا لو استعمل أداة الإستثناء ككلمة « الاّ» مثلاً فی قولنا «اَكرِمِ العُلَمَاءَ و الشُّعراء و الظُّرَفاء إلاّ واحداً» فی الإخراج عن كلّ واحدٍ عن تلک العمومات الثّلاثة، لكان ذلک الإستعمالُ حقيقةً، فيكون إرجاعُ قولنا «إلاّ واحداً» إلی العلماء فقط أو الشُّعراء فقط أو الظُّرفاء فقط، من قبيل استعمال لفظ « هذا» فی كلّ واحدٍ من المشاراليه المحسوس المذكور و كما[1] كان استعمال لفظ «هذا» فی المشار إليه الجزئی حقيقةً و ان كان فی التّعيين محتاجاً إلی القرينة، كذا حالُ أداةِ الإستثناء بالنّسبة الی الإخراجات الجزئية على ما صَوَّرنَا لک و كذا لَو استعمل فی الأوّل مع ملاحظة إنضمام غيره إليه مِنَ الثّانی و الثّالث اَو فی الجميع، يكون استعمالُهَا فی جميع هذه الشُّقوق حقيقةً.

و منهم[2] من قال: إنّ الواضع قد يتصورّ أوّلاً مفهومَ الإخراج عن المتعدّد الواحد مِن حيث إنّه متعددٌ واحدٌ ثم وَضَعَ أداةَ الإستثناء كلفظ « إلاّ» مثلاً لجزئيات ذلک المتعدّد الواحد ، فعلی هذا القول لو قيل «اَكرِمِ العُلَمَاءَ و الشُّعراء و الظُّرفاء إلاّ واحداً» و استعمل الإستثناء فی الإخراج، غيرَ الأوّل فقط أو الثّانی فقط أو الثّالث فقط ، لكان ذلک الإستعمالُ حقيقةً، بخلاف ما إذا استعمل فی إخراج أزيد مِن واحدٍ مثل استعماله فی الإثنين أو فی الجميع كان مجازاً.

١- فی الأصل: كلما.

٢- القوانين المحكمة ٢/١١٠.

و الفرقُ بين هذَينِ القَولَين: أن كلّ استعمال يكون على المذهب الثّانى من قبيل الحقيقة، يكون على الأوّل أيضاً من ذلک القبيل، بخلاف العكس، إذ ربَّما يوجد مثالٌ يكون على الأوّل حقيقَةً و على الثّانى مجازاً، مثلاً يقال «اَكرِمِ العُلَمَاءَ وَ الشّعراءَ و الفقراءَ إلاّ زيداً» بإرجاع الإستثناء المذكور فى المثال إلى أزيد من المتعدّد الواحد كإرجاعه إلى الإثنين أو الجميع فكان ذلک الإستعمالُ على المذهب الثّانى مجازاً و على الأوّل حقيقةً.

ثمّ اعلَم: أنّ ما هو المختار عند هاتين الطّائفتينِ فى مسئلة وضع أداة الإستثناء من حيث هو هو، كذا يكون هو المختار عندهما فى مسئلة الإستثناء المتعقّب لعمومات[1] متعدّدة، الاّ أنّ بعضاً مِن الطّائفة الأولى ليس ما هو المختار عنده فى مسئلة الإستثناء مختاراً عنده فى مسئلة الإستثناء المتعقّب لعمومات[2] متعدّدةٍ بل له تفصيلٌ فى تلک المسألة و عليه الأستاذ دام ظلّه كَالبَحرِ بَيانُهُ.

و ممّا ينبغى التنبيهُ عليه أنّه قد يُطلَقُ المشتركُ المعنوىّ و يُراد به لفظٌ وُضِعَ لمفهومٍ كلّى مقولٍ على ما تحته مِنَ الحزئيات كصيغة « إفعَل» مثلاً على رأى مَن قال بأنّها موضوعةٌ لمطلق الطّلب المشترک بين الوجوب و الإستحباب المندرِجَينِ تحته و هذا الإطلاقُ هو الشّايع عند العلماء كما لايخفى.

١- فى الأصل: عمومات.

٢- فى الأصل: عمومات.

و قد يُطلَقُ و يُراد به لفظٌ موضوعٌ لجزئياتٍ متعددّة مندرجةٍ تحت الأمر الكلّى الذى أخذه الواضعُ آلةً للملاحظة و وَضَعَ ذلک اللّفظَ لتلک الجزئيّات كأسماء الإشارة مثلاً، فعلى هذا يكون أداة الإستثناء عند هاتين الطّائِفَتَينِ كأسماء الإشارة مِنَ المشتركات المعنويّة، لكن هذا الإطلاق بالقياس إلى الإطلاق الأوّل نادرٌ جداً.

قال الأستاذ دام ظلّه: اطلاقُ المشترک المعنوىّ على امثال اسماء الإشارة و نظائرها، أمَّا على رأى القدماء فظاهرٌ، لأنّهم قائلون بأنّها موضوعةٌ للمفاهيم الكلّيّة كما مَرَّ بيانُ مذهبهم و الردُّ عليهم.

و أمَّا على رأى المتأخّرين، فأقلّ السرّ فيه، إقتفائُهُم للقدماء فى تلک التسمية، و إن خالفوهم فىاَصلِ أوضاع هذه الطّائفة من الألفاظ مضافاً إلى أنّه لامُشَاحّة فى الإصطلاح.

ثمّ قال دام ظلّه: أنّ المعتمد عندى فىاَصلِ وضع الإستثناء ما هوالمختار عندالأوّلين اَى عند مَن قال بأنّ أداة الإستثناء موضوعةٌ للجزئيّات المندرجة، بحسب مطلق الإخراج الأعمِّ من الإخراج المتعدّد الواحد و المتعدّد المتعدّد لِوَجهَينِ:

الأوّل: التبادر العرفىّ، لأنّه لاشكّ فىأنّ اهل العرف لايفهم من لفظة «إلاّ» مثلاً إلاّ الإخراج عن المتعدّد من غير تقييده بالإخراج عن المتعددّ الواحد[1] اَو المتعددّ المتعدّد.

١- فى الأصل: والمتعدد، والظاهر الصحيح «اَو المتعدد».

الثّانی: عَدَمُ التنافی، لأنّه لا شکّ فی‌أنّه لو قیل «اَکرِمِ العُلَماء و اَضِفهم وَ اخلَعهُم إلاّ زیداً» مع قیام القرینة الدالّة علی رجوع الإستثناء إلی الجمیع، یفهم منه العرفُ مِن غیرالتنافی[1]، ألا تَرَی أنّه لو قیل «رأیتُ أسَداً یَرمِی» فإنّ [اهلَ] العرف و إن یفهمون منه «الرَّجُل الشّجاع» لکن لیس یفهمون[2] ذلک إلاّ مع التنافی، لِتَحَقُّقِ التنافی بین ظاهر لفظ [أسد] و لفظة « یَرمِی» و ظاهرٌ إنَّکَ لَو خَلَّیتَ وَ طَبعَکَ لَمَا کُنتَ واجداً لاتنافی[3] بین ظاهرِ لفظِ «إلاّ» و بین رجوعه الی الجمیع.

١- فی الأصل: تنافی.

٢- فی الأصل: یفهم.

٣- فی الأصل: لتنافی.

المقدّمة الثّانية

فی‌بیان صلاحیّة المستثنی لکونه مُخرَجاً عن الأخیرة و عن الکلّ.

إعلَم اَنَّ المستثنی إمَّا أن یکون بحیث یَصلُح أن یکون مُخرَجاً عن الأخیرة فقط و عن الجمیع أو لا یکون کذلک ، بل ینحصر خروجُهُ فی الأخیرة فقط.

فعلی الأوّل: إمَّا أن یکون المستثنی عقیبَ عمومات متعدّدة بحیث یکون تعدُّدها ناشیاً عن الإختلاف فی‌الأحکام مع کون العمومات متّحدةً فی المآل أو یکون عقیبَ عمومات متعدّدة بحیث یکون العمومات بأنفسها متباینةً و بمدالیلها متخالفةً أعمُّ مِن أن یکون فی الأحکام اختلافٌ أم لا؟

فعلی الأوّل یمکن حصولُ صلاحیّة المستثنی لأن یکون مُخرَجاً عن الجمیع و عن الأخیرة فقط، بأمورٍ:

الأوّل: لفظ المستثنی ممّا یکون کلٌّ من الوضع و الموضوع له فیه عامّاً، نحو قولک «اَکرِمِ العُلَمَاءَ وَ اَضِفهم و اخلَعهم إلاّ رجلاً» و ظاهرٌ اَنَّ المستثنی أعنی قَولَنَا «إلاّ رجلاً» کما یَصلُح أن یکون مُخَصِّصاً للجملة الأخیرة فقط، کذا یَصلُح أن یکون مُخَصِّصاً لکلّ واحدٍ مِن الجُمَلِ السّابقة علیه و معلومٌ أیضاً أنّ لفظ المستثنی ممّا یکون کُلٌّ واحدٍ من الوضع و الموضوع له فیه عامّاً.

الثّانی: أن یکون لفظ المستثنی، کلّ واحدٍ مِنَ الوضع و الموضوع له فیه خاصّاً، کقولک «اَکرِمِ الطُّلابَ و اَضِفهم وَ اخلَعهُم إلاّ زیداً».

الثّالث: أن يكون لفظُ المستثنى ممّا يكون الوضعُ فيه عامّـاً و الموضـوعُ لـه خاصّـاً كقولک «اَكرِم بنى تَميمٍ وَ اَضِفهُم واخلَعهم إلاّ هذا و لا الّذى شَـتَمکَ» و ظـاهرٌ أنّ «هذا» و «الذى» من العمومات[1] الّتى يكون الوضع فيهما عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و على الثّانى اَى على تقدير كون المستثنى عقيبَ عمومات متعّددة، يكـون تَعَـدُّدُها ناشئاً عن اختلاف أنفسها، ففى بعضِ أمثلة يمكن كونه صـالحاً للأمـرَين، اَى كونـه مُخرَجاً عن الجميع و عن الأخيرة فقط بالأمور الثّلاثة المذكورة فى الشّـقّ الأوّل [و هى على ما يَلى]:

الأول: أن يكون المستثنى لفظاً يكون كُلُّ واحدٍ من الموضوع و الموضـوع لـه فيـه عامّاً كقولک « اَكـرِمِ العُلَمـاء و الشُّـعراء و الظُّرَفـاء إلاّ رجـلاً» و بيـانُ اخـتلاف العمومات فى ذلک المثال مع صحّة كـون المسـتثنى مُخرَجـاً عـن الجميـع و عـن الأخيرة فقط، ممّا لا يخفى.

الثّانى: أن يكون المستثنى ممّـا يكـون الوضـعُ فيـه عامّـاً و الموضـوع لـه خاصّـاً كقولک«اَكرِمِ العُلَمَاءَ وَ النُّجَباءَ وَ الشُّعراء إلاّ هذا أو لا الّـذى دَخـلَ فِـى دَارِکَ» و معلومٌ أنّ الشَّخصَ الواحد، ممّا يمكن أن يَتَّصِف بصفة العلم و النّجابة و الشِّعر لعـدم التّضاد فيها.

الثّالث: أن يكون كُلُّ واحدٍ من الوضع و الموضوع له فيه خاصّاً، كقولنا «اَكرِم العُلَماء و أضِفِ الشُّعراء و اخلَع الظُّرَفاءَ إلاّ زيداً».

١- فى الأصل: المهمات.

وَ أمَّا فی‌بعضٍ آخَر فلایمکن فیه حصولُ صلاحیّة المستثنی أن یکون مُخرَجاً عن الکلّ و عن الأخیرة فقط إلاّ أن یکون لفظُ المستثنی ممّا یکون کُلٌّ واحدٍ من الوضع و الموضوع له فیه عامّاً، کقولک «اَکرِم بنی تمیم و بنی أسد و بنی فارس الاّ رجلاً» أو یکون الوضع فیه عامّاً و الموضوع له خاصّاً بشرط أن لایکون مِن قِسمَیِ أسماء الإشارة بل کان من قبیل الموصولات مثلاً، کقولک «اَکرِم بنی تیمم و بنی ربیعة و بنی هاشم إلاّ الّذی دَخَل فی دارک».

وَ أمَّا عَدَمُ صلاحیّة المستثنی للأمرَینِ: إذا کان کلّ واحدٍ من الوضع و الموضوع له فیه خاصاً أو یکون من قبیل أسماء الإشارة فظاهرٌ، لأنّه لو قیل «اَکرِم بنی تمیم و بنی ربیعة و بنی فارس الاّ زیداً أو إلاّ هذا» فلا یصحّ عَودُ ذلک المستثنی إلاّ إلی الأخیرة فقط، لظهور أنّ المستثنی لا یکون إلاّ الذّاتُ المشَخَّصَةُ المعیَّنَةُ التّی لا یصلُح أن یکون جامعاً لِصِفاتٍ متضادَّةٍ اَی کونه مِن تلک القبائل المتخالفة.

و علی الثّانی: اَی علی تقدیر کون المستثنی غَیرَ صالحٍ لأن یکون مُخرَجاً عن الأخیرة و عن الکلّ بل یکون عَودُه منحصراً اِمّا الی[1] الأخیرة فقط أو الی[2] الجمیع فقط فموارده کثیرةٌ:

١- فی الأصل: فی.

٢- فی الأصل: فی.

منها: ما عُلم نَفيُ كون المستثنى فيما عدا الأخيرة مِن الجُمَل، كما لو قيل «اَكرِمِ العُلَمَاءَ و الشُّعراءَ وَ الظُّرَفاءَ إلاّ زيداً » مع العلم بأنّ المسمّى بزيدٍ لم يكن فيما[1] عدا الأخيرة من تلك الجُمَل.

و منها: ما يكون للمستثنى معنىً لايصلُح لأجله إلاّ أن يكون راجعاً إلى الجميع ككونه صيغةَ الجَمعِ ، مع العلم بأنَّ كلّ واحدٍ مِنَ العمومات السّابقة عليه مشتملٌ علىواحدٍ من مدلوله ، كقولك « اَكرِمِ العُلَمَاءَ و الظُّرَفاءَ و الشُّعراء إلاّ الزيدين» فقولنا «إلاّ الزيدين» لا يَصلُحُ إلاّ أن يكون راجعاً إلى الجميع، لأنّ المفروض أنّ كلّ واحدٍ مِنَ العُلَمَاء و الظُّرفاء و الشُّعراء مشتملٌ على واحدٍ يُسمّى بزيدٍ.

ومنها: أن يكون للمستثنى مَعنَيانِ يكون عَودُهُ بالنّظر إلى أحدهما غَيرَ صالحٍ إلاّ الجميع و بالنّظر إلى الأخر غَيرَ صالح إلاّ إلى الأخيرة ككونه صيغةَ الجمع مع العلم بالأمرَين:

أحدهما: كونُ كلّ واحدٍ من العمومات السّابقة عليه مشتملاً على واحدٍ من مدلوله.

والآخر: كونُ الجملة الأخيرة مشتملاً على شخصٍ مُسمّى بلفظ ذلك الجمع كقولك «اَكرِمِ العُلَمَاءَ وَ الشُّعراء و الظّرفاء إلاّ الزيدين» فبالنظر إلى معناه الجمعى لا يصلح عَودُهُ إلاّ إلى الجميع و بالنّظر إلى معناه العَلَمِيّ لا يصلح عوده إلاّ إلى الأخيرة.

ومنها: أن يكون للمستثنى معنيان جِنسِيّ و عَلَمِيّ مع العِلم بأنّ معناه العَلَميّ لايوجد إلاّ فى الأخيرة و معناه الجِنسِيّ فىالكلّ، فبالنّظر إلى معناه الجِنسِيّ يصلُحُ لأن

١- فى الأصل: فى.

يكون مُخرَجاً عن الكلّ و عن الأخيرة فقط و بمعناه العَلَمِيّ لا يصلُح عوده إلاّ إلى الأخيرة نحو «اَكرِمِ العُلَمَاءَ و الشُّعراء و الظُّرَفَاءَ إلاّ فارِساً» فقولنا «فَارِساً» بأحدِ معنييه أعنى معناه العَلَمِيّ لا يصلُح عوده إلاّ إلى الأخيرة، للفرض بأنّ الشّخص الّذى يكون مسمّى بـ «الفارس» لايوجد إلاّ فى الأخيرة و بالمعنى الآخر اَى معناه الجِنسِيّ اَى «الرّاكب» يصلُح أن يكون مُخرَجاً عن الجميع و عن الأخيرة فقط، للفرض بأنّ كلّ واحدٍ من الجميع مشتملٌ على المُسَمَّى بذلك المعنى.

ومنها: أن يكون لفظ المستثنى ممّا يصلُح للأمرَين، الاّ أنّه لوقلنا باختصاص عوده إلى الأخيرة يستلزم ارتكابَ التجوّزِ فى لفظه، كقولك «اَكرِم بنى‌تميم و بنى‌فارس و بنى‌أسد إلاّ العُلَمَاءَ» و ظاهرٌ إن قلنا «إلاّ العُلَماء» لوقلنا بإرجاعه إلى الأخيرة فقط، يلزم ارتكابَ التخصيصِ المخالِفِ للأصل فى لفظ العامّ، فينحصر عَودُه إلى الجميع خاصّةً.

و منها: أن يكون لفظ المستثنى عَلَماً شخصيّاً كزيدٍ مثلاً، مع الفرض بأنّ كلّ واحدٍ مِنَ الجُمَل السّابقة عليه مشتملٌ على ذاتٍ مسمّى[1] بذلك العَلَم كقولنا «اَكرِم قبيلةَ بنى‌تميم و بنى‌فارس و بنى‌أسد إلاّ زيداً» فلو بنينا الأمر بجواز استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحدٍ، فلا يَصلُح أن يكون مُخرَجاً إلاّ عن الجميع و لو لم‌نقل بذلك الجواز إنحصر صّحة إخراجه عن[2] الأخيرة فقط، لأنّ من الواضحات أنّ

١- فى الأصل: مسماه.

٢- فى الأصل: فى.

المستثنى ليس مجرّد اللفظ بل يكون هو الأمر اللُّبّى اَى الجرئىّ الحقيقىّ الذى يمتنع إخراجُهُ مِن حيث هو شخصٌ واحدٌ عن القبائل المتخالفة، لأنّه فَرعُ جوازِ كون الشخص الواحد معدوداً من القبائل المتخالفة و فَسادُ ذلک الجواز ممّا لايخفى علىاَحدٍ من العقلاء.

إذا عَرَفتَ ما ذكرنا فَاعلَم:

إنّ صاحبَ المعالم (رحمه الله) قال: و منها اَى و من الصُّوَرِ الصَّالحة للأمرَينِ اَى لكونه مُخرَجاً عن الجميع و عن الأخيرة فقط، كونه من الألفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيّته للعود إلى الأخيرة باعتبار معنىً و إلى الجميع باعتبارٍ آخَر[1] انتهى كلامه.

و فيه نظرٌ، لأنّ هذه الصُّورةَ ليست إلاّ عينُ الصُّورة الثّالثة مِنَالصُّوَرِ التى فرضنا خُروجَهَا عن محلّ النزاع، فتدبرّ.

ثمّ إنّه قد إنحصر الصُّوَرُ الصَّالحة للأمرَينِ، فىأمرين مِنَ الأمور الّتى ينقسم الوضع باعتبار آلة الملاحظة و الموضوع له اليها:

أحدهما: كون لفظ المستثنى ممّا يكون كلُّ واحدٍ من الموضوع و الموضوع له عامّاً.

و الآخر ممّا يكون الوضع فيه عامّاً و الموضوع له خاصّاً، و أنت خبيرٌ بأنّ هذا الإنحصار غَيرُ صحيحٍ لِمَا حقّقنا من أن ما يصلح عوده إلى الأخيرة فقط و إلى الجميع يجوز أن يكون كُلُّ واحدٍ من الوضع و الموضوع له فيه خاصّاً، كما عرفتَ مِثَالَهُ آنفاً فتذكَّر.

١- معالم الدّين/١٢٥.

المقدّمة الثّالثة

فى بيان أمورٍ ثلاثة

[الأمر] الأوّل: فى تحقيق أنّ الملاک فى التمسّک بأصالة الحقيقة، ماذا؟

إعلَم اَنَّ المتكلّم إذا أطلق لفظاً، فإمّا اَن يَعلَمَ المخاطبُ بأنّ مراده معناه الحقيقىّ أو يَعلَم بأنّ مراده معناه المجازىّ أو يَشُکُّ فى مراده، فلاشکّ فى أنّ المخاطب فى الصُّورتَينِ الأولَيَينِ يعمل على مقتضى عِلمِهِ، فأمّا فى الصُّورة الأخيرة فيحمل اللّفظَ على معناه الحقيقىّ، تمسّکاً بأنّ الأصل فى الإستعمال الحقيقة، فذلک التمسّک إمَّا مِن باب التعبّد المحض و السببيّةِ المطلقة بمعنى أنّ اللّفظَ يجب حملُه على معناه الحقيقىّ ما لم‌يحصل القطعُ للمخاطب على خلافه، أو من باب السببيّة المقيّدة، بمعنى أنّ اللّفظ يجب حملُه على معناه الحقيقىّ ما لم يحصل الظنُّ بخلافه اَى ما لم يَصِر معناه المجازىّ مظنوناً للمخاطب و إن حَصَلَ الظنُّ حُمِل على معناه المجازىّ.

و إمَّا مِن باب التمسّک بأصالة عدم القرينة و حاصلُهُ:

أنّ المجاز لَمَّا كان ملزوماً للقرينة الصّارفة التى هى مِنَ الحوادث، ففى صورة الشکّ فى وجودها، يدفع بالأصل، فالواجبُ حينئذٍ، حَملُ اللّفظ على معناه الحقيقىّ.

و إمَّا مِن باب الوصف و الظُّهور بمعنى أنّ المخاطب يجب عليه حَملُ اللّفظ على ما صار مظنوناً له من معناه الحقيقىّ و المجازىّ، فيدور الأمرُ حينئذٍ مدار الوصف و الظُّهور.

إذا عرفتَ هذا فَاعلَم:

إنّ الثَّمرةَ تَظهَربين الأوّل و الثّانى، فيما لو وُجِدَ قرينةٌ ظنّيةٌ على [المعنى] المجازى كقولنا « رأيتُ أسداً يَرمِى» لظهور أنَّ دلالةَ قولنا «يَرمِى» على المعنى المجازى

للأسد اَى الرَّجُل الشُّجاع، ظنّيةٌ، فحينئذٍ يجب حَملُه على معناه الحقيقىّ اَى الحيوان المفترس عند الأوّل و على معناه المجازى عند الثّانى، لعدم اعتبار الظّن بالمجاز عند الأوّل و لاعتباره عند الثّانى.

و تظهر الثَّمرةُ بين الأوّل و الثّانى فيما لو وُجِدَ شيئٌ فىالكلام و شُكَّ فى كونه قرينةً، فالذى يجب حينئذٍ حَملُ اللّفظ على الحقيقة عند الأوّل و صيرورته مجملاً غَيرَ دالٍّ لا على الحقيقة و لا على المجاز عند الثّانى.

اَمَّا وجوبُ الحمل على الحقيقة، عند الأوّل فقط و اَمَّا الإجمالُ عند الثّانى فلعدم صحة اجراء الأصل فى المقام، لأنّا لَمَّا قطعنا بحدوث الأمر فى المقام و شَكَكنَا فى أنّه هل هو قرينةٌ أم لا؟ فلايجوز حينئذٍ إجراءُ أصالة عدم القرينة بالقياس إلى هذا الأمر الحادث، لأنّ القطع بالحدوث و الشكّ فى تعيين الحادث فى كونه غير القرينة مانعٌ عن ذلک الإجراء، ضرورةَ أنّ جريان الأصل فىالأمر الوجودىّ ممّا لا يخفى بطلانه.

و تَظهَر الثَّمرةُ بين الأوّل و الرّابع فيما ظَهَرَ فيه الثمرةُ بين الأوّل و الثّانى.

و اَمَّا ظُهورُ الثَّمرة بين الثّانى و الثّالث، ففيما لو وُجِدَ شيئٌ فى المقام و شُكَّ فىكونه قرينةً، فحينئذٍ يجب حملُ اللّفظ على الحقيقة عند الثّانى و إجماله عند الثّالث. اَمَّا الأوّلُ فلعدم حصول الوصف و الظنّ الدالّ على خلاف المعنى الحقيقىّ و أَمَّا الثّانى فَلِمَا مَرَّ.

و اَمَّا ظهورُ الثَّمرة بين الثّانى و الرّابع ففيما كان محتملُ الإرادة المعنى الحقيقىّ و المجازىّ احتمالاً مساوياً لا ترجيحَ لأحدهما على الآخَر، فالواجبُ حينئذٍ حملُ

١٢٦ ـــــــ

فَيُستَصحَبُ، أو نقول بأنّ العمومات قبل عروض ذلک التخصيص بالنسبة إلى الأخيرة كانت حجّةً بطريق التفهيم فبعده لابدّ أن يكون كذلک استصحاباً للحالة السّابقة أو نقول بأنّ: كون الإستثناء قرينةً لِمَا عدا الأخيرة ممّا كان مشكوكاً فيه و الأصلُ عَدَمُهُ.

قلنا: اَمَّا الجوابُ عن الأوّل و الثّانى فظاهرٌ، لأنّ الدليل الدالّ على حجيّة الإستصحاب و اعتباره، إمَّا الأخبارُ أو بناءُ العقلاء، فَعَلَى الأوّل فنمنع دلالتها على اعتبار الإستصاب فى الموضوعات المستنبطة و على الثّانى فنقول: إنّ بقاء الظّهور الذى كان لِمَا عدا الأخيرة قبل عُروضِ التخصيص بالأخيرة فبعد ذلک التخصيص فممّا لايُلتفت إليه عند العقلاء و كذا الكلام فى بقاء الحجيّة.

و اَمَّا عن الثّالث، فَلِمَا عرفتَ أنّ التمسّک بالأصل فى المقام مِن قبيل التمسّک به فى تعيين الحادث بعد القطع بالحدوث و قد عرفتَ فساده مراراً.

الأمرالثّالث: فى بيان أنّ أداة الإستثناء باقيةٌ على اصلِ وَضعِهَا و اِن تعقّبت العمومات المتعدّدة، بمعنى أنّ أداة الإستثناء قد ثَبَتَ وَضعُهَا لخصوصيّات الإخراج الأعمِّ من الإخراج عن المتعددّ الواحد و المتعددّ المتعددّ فمقتضى الأصل بَقاءُ مقتضى ذلک الوضع.

فإن قلت: لِمَ لايجوز أن يحصل للهيئة الحاصلة لأداة الإستثناء و المستثنى وضعٌ جديدٌ منافٍ للوضع الأصلى لأداة الإستثناء؟

قلت: الوضعُ الجديدُ أمرٌ حادثٌ و الأصلُ عَدَمُهُ.

المقدّمة الرّابعة

فی بیان نقل الأقوال و التمیّز بینها مِن حیث الثَّمَرة و تعیین ما هو المختار عندنا.

إعلَم أنّکَ وَ اِن عرفتَ الأقوالَ فی المسئلة فی اوائل المبحث إجمالاً لکن لا بأس بذکرها هنا تفصیلاً لیتمیّز صَحیحُهَا عن سَقیمها فنقول:

إنّ الشَّیخ (ره) و الشّافعیّة ذهبوا إلی ثبوت الوضع الجدید فی الهیئة الترکیبیّة قائلینَ بأنَّ: أداة الإستثناء و المستثنی من حیث الترکیب و الهیئة موضوعةٌ لإخراج المستثنی عن کلّ واحدٍ من العمومات السّابقة علیها[1].

و بعبارةٍ اُخری، اَنّ الإستثناء المتعقّب لعمومات متعدّدة ظاهرٌ فی رجوعه إلی الجمیع بحیث لو استعمل فیما عداه من الأخیرة فقط أو الأوّل أو الوسط لکان مجازاً، فلو قال المولی لعبده «اَکرِمِ العُلَمَاءَ وَ أضِف الظُّرَفَاء و اخلَع الشُّعراء الاّ واحداً» مجرّداً عن القرینة فیحمل علی رجوع الإستثناء إلی الجمیع، فکأنّه قیل «اَکرِمِ العُلَماءَ إلاّ واحداً» أو «أضفِ الظُّرَفَاءَ الاّ واحداً» أو « اخلَع الشُّعراء إلاّ واحداً» فکما کان حالُ الأخیرة بیّنةٌ عندهم من حیث التخصیص کذا کان حالُ الجمیع مِن غیرِ تفاوتٍ.

و قال الحنفیّة: إنّ تلک الهیئةَ موضوعةٌ لرجوع الإستثناء الی الأخیرة فقط، فلو استعمل فیغیره سواءٌ کان فی الجمیع أو الأوّل أو الثّانی لکان مجازاً[2]، فلو قیل «اَکرِمِ العلماء و اَضِفهم وَاخلَعهُم الاّ زیداً » مجرّداً عن القرینة لَحُمِلَ علیرجوع

١- العدّة ٣٢١/١.- المعتمد ٢٤٥/١ – شرح العضد /٢١٨- فواتح الرحموت ٣٣٢/١.

٢- الإحکام للآمدی ٤٠٠٢/٢- نفائس الأصول فی شرح المحصول ٦٠٧/٢- نهایة السّوْل ٥٠٥/١.

الإستثناء الى الأخيرة فقط و كما كان حالُ الأخيرة عندهم مبيّنةً من حيث عروض التخصيص كذا كان حالُ ما عداها مبيّنةً عندهم[١] مِن جهة التفهيم.

و قال السيّد المرتضى -رضوان الله تعالى عليه- إنّ تلك الهيئةَ موضوعةٌ لكلٍّ واحدٍ منهما بطريق الإشتراك[٢]، فيحتاج تعيينُ أحدهما إلى القرينة.

و قال القاضى بالوقف، بمعنى: لاَ نَدرِى أنَّتلك الهيئة حقيقةٌ فىأىّ الأمرَينِ.[٣]

ثمّ قال بعضُ المدقّقين: إنّ قول السيدّ موافقٌ لقول الحنفيّة فى مقام الحكم و إن كان مخالفاً له فى المأخذ.[٤]

أمَّا وَجهُ الموافقة، فلأنّ الحنفيّة كما قالوا بثبوت التخصيص فىالأخيرة من باب حمل اللّفظ على معناه الحقيقىّ و ببقاء العموم فيما عداه من العمومات تمسّكاً بأنّ رجوع الإستثناء إلى الكلّ مجازٌ لايُصار إليه إلاّ لدلالة و إذ ليس فليس، كذا قال السيّد بما قاله من الحكم فى المقام.

وَ اَمَّا وَجهُ المخالفة فىالمأخذ لأن السيّد لمّا قال بأنّ تلك الهيئة موضوعةٌ بطريق الإشتراك برجوع الإستثناء إلى الجميع و الى الأخيرة فقط، لا يجوز له أن يتمسّك فى اثبات حمل ما عدا الأخيرة من العمومات على ظاهرها بما تمسّكه الحنفيّة فيه بل يقول السيّد بأنّه لوقيل «اَكرِمِ العُلَمَاءَ و الشُّعراء و الظُّرَفَاء و النُّجَبَاءَ إلاّ واحداً»

١- فى الأصل: عنده.

٢- الذريعة الى اصول الشَّريعة ٢٤٩،٢٥٠/١- العدّة ٣٢١/١- نهاية الوصول ٢٦٠/٢.

٣- التقريب و الإرشاد١٤٧/٣- المحصول، للرّازى ٤١٣/١- شرح العضد /٢١٨.

٤- قاله عضدالدّين الإيجى فى شرحه على مختصر الأصول/٢١٨.

مجرّداً عن القرينة الدّالّة على تعيين ما استعمل فيه الإستثناءُ مِن عَودِهِ إلى الجميع و إلى الأخيرة حَصَلَ لنا الشَّكُّ فى تعيين المستعمل‌فيه فَالحُكمُ بعروض التخصيص للأخيرة ليس إلاّ مِن باب القدر المتيقّن، لأنّ الإستثناء فى أيّهما استعمل كان التخصيصُ بالقياس اليهما قطعّياً و اذا حَصَلَ الشكُّ فى استعماله فى عوده إلى الجميع فَحَصَلَ الشكّ فى عروض التخصيص بالنسبة إلى ما عدا الأخيرة من العمومات فحينئذٍ نتمسّک بأصالة الحقيقة فيما عدا الأخيرة من العمومات؟

فنقول: إنّ هذه العمومات ممّا لابدّ أن تُحمَلَ[١] على حقائقها، لأن مقتضى الأصل حَملُ اللّفظ على معناه الحقيقىّ ما لم يحصل الظنّ بوجود القرينة المغايرة له و ما لم يحصل ذلک الظنّ فالتمسّکُ بأصالة الحقيقة باقٍ على حاله، هذا حاصلُ ما قاله بعضُ المدقّقين[٢].

و فيه نظرٌ، لأن غايةَ ما يستفاد مِن عبائر الأصوليّين فى نقل مذهب السيّد (رض) و موافقته للحنفيّة ليس إلاّ أنّه قال بعدم التخصيص فيما عدا الأخيرة و عَدَمُ التخصيص فيه اَعَمُّ من القول بالعموم و الإجمال فيه و لا دلالة للعامّ- اَى القول بعدم التخصيص- على‌الخاصّ اَى القول بالعموم فيما عدا الأخيرة بأحَدِ الدّلالات الثّلاثة.

١- فى الأصل: يحمل.

٢- يعنى القاضى عضدالدّين الإيجى فى شرح العضد/٢١٨.

فإن قلت: نحن لا نتمسّک فی إثبات العموم فیما عدا الأخیرة بمجردّ قول السیّد بعدم التخصیص فیه، حتّی یَردَ علینا ما ذَکَرتَ بل نتمسّک فی ذلک بدلیلٍ علی حِدَةٍ و هی اصالة حمل اللّفظ علی معناه الحقیقیّ ما لَم یحصُل الظَنُّ بوجود القرینة الصّارفة و معلومٌ أنّ فی المقام لیس إلاّ الشکّ فی وجوده لا الظنّ.

قلت: التمَسُّکُ بأصالة الحقیقة فی المقام لایکون له وَجهُ صِحّةٍ إلاّ علی رأی مَن قال بأنّ التمسّک بها مِن باب السببیّة المقیّدة و قد عَرَفتَ فَسَادَ ذلک القول فی المقدّمة السّابقة و إذا بَطَل بقاءُ ما عدا الأخیرة من العمومات علی عمومها عند السیّد (ره) تَعیَّنَ اجمالُه عنده، ضرورةَ انّه لا واسطة بین التعیین و الإجمال فی الألفاظ الموضوعة فیظهر لک ممّا ذکرنا أنّ قول السیّد موافقٌ لقول الحنفیّة فی الحکم فی الجملة لا فی تمامه، فتدبَّر.

و ذَهَب صاحبُ المعالم[1] إلی عدم ثبوتِ وضعٍ جدیدٍ فی الهیئة الترکیبیّة بل کان أداة الإستثناء موضوعةً بطریق الإشتراک المعنویّ لخصوصیّات الإخراجات المندرجة تحت مفهوم الإخراج الکلّی الأعم مِن الإخراج عن المتعدّد الواحد و المتعدّد المتعدّد، فلو قیل «اَکرِمِ العُلَماءَ و أضِفِ الشُّعراءَ وَ اخلَعِ الظُّرَفاءَ إلاّ واحداً» مجرّداً عن القرینة، کان حُکمُ ما عدا الأخیرة من العمومات عنده الإجمال لأنّ ما هو الموضوع لیس إلاّ استعمالُ الإستثناء فی[2] الإخراج و کما یحتمل استعماله فی عوده

١- معالم الدّین/١٢٣.

٢- فی الأصل: الا فی.

إلى الجميع كذا يحتمل فى غيره، غايةُ ما فى الباب الحُكمُ بعروض التخصيص للأخيرة مِن باب القدر المتيقّن، فعروضُ التخصيص و عدمه لِمَا عدا الأخيرة احتمالانِ متساويانِ عنده، فما عدا الأخير ليس باقياً على ظاهره عنده حتّى يحكم بعمومه.

فإن قلت: له أن يتمسّک بأصالة الحقيقة فيحمل ما عدا الأخيرة على عمومه.

قلت: الجواب ما يظهر ممّا قلنا فى عدم جواز التمسّک بأصالة الحقيقة على رأى السيّد، رحمه الله.

و قال صاحبُ القوانين رحمه الله بعدم وضعٍ جديدٍ للهيئة التركيبيّة كصاحب المعالم -رحمه الله- إلاّ أنّه قال: بأنّ الإستثناء موضوعٌ بطريق الإشتراک المعنوىّ لخصوصيّات الإخراجات الجزئية المندرجة تحت مفهوم الإخراج عن المتعدّد الواحد فقط[١]، فمذهبه أخصُّ مِن مذهب صاحب المعالم.

فلو قيل «اَكرِمِ العُلَمَاءَ وَ الظُّرَفَاءَ وَالشُّعراءَ إلاّ واحداً» مجرّداً عن القرينة، فَحُكمُ ما عدا الأخيرة مِنَ العمومات عنده [يحتاج إلى] البيان تعميماً، لأجل أنّ استعمال الإستثناء عنده فى أزيد من إخراج الواحد مجازٌ، نعم تعيين المستعمَل فيه يحتاج إلى القرينة المعيّنة و هى فى المقام موجودَةٌ، أعنى اتّفاقَ العلماء على تخصيص الأخيرة، مضافاً إلى كونها أقرب إلى المخصّص مِمّا عداها.

١- القوانين المحكمة (الطبع القديم)٢٩٢/١- والطبع الجديد١٠٩/٢، ١١٠.

ثمّ قال استاذنا الشّريف دام ظله العالى: الحقّ فى وضع الإستثناء مِن حيث إنّه استثناءٌ و إن كان مع صاحب المعالم -رحمه الله- لِمَا حقّقناه سابقاً، لكنّ المختارَ عندنا فِى مسئلة الإستثناء المتعقّب لعمومات متعدّدةٍ مِن حيث أنّ الإستثناء متعقّبٌ لها، تفصيلٌ جَيِّدٌ و هو أن يقال: المخصّصُ إمّا الإستثناء أو غيره، فعلى الأوّل، فلايَخلُو إمَّا اَن يتعقَّبَ الإستثناءُ عمومات جُمَليّةً بمعنى أنّ تعدّدها لايكون إلاّ ناشئاً عن الإختلاف فى الأحكام مع اتّحاد العمومات فى المآل.

أو يتعقّب عمومات مفردةً بمعنى اَنّ تعدّدها ناشئاً[1] عن نفس العمومات حيث كانت بأنفسها متغايرةً فى المعنى ، سواءٌ كانت الأحكامُ مختلفةً أيضاً، أم لا.

فَعَلَى الأوّل، إمَّا أن يكون المستثنى فرداً من المستثنى منه أو غيره و على التقديرين، إمَّا أن يكون الأحكامُ متّحدةً بالنّوع بمعنى أنّ كلّها خبريَّةٌ أو إنشائيّةٌ أو يكون كُلُّها جُمَلاً فِعليّةً اَو اِسميّةً أو مختلفةً بالنَّوع، كأن يكون بعضُها إنشائيّةً و الآخر خَبَرِيّةً، فالصُّوَرُ حينئذٍ يصير أربعةً:

الأُولى: أن يكون المستثنى فرداً مع اتّحاد الأحكام نوعاً.

والثّانية: أن يكون المستثنى فرداً مع اختلاف الأحكام نوعاً.

والثّالثة: أن يكون المستثنى غيرَ فردٍ مع اتّحاد الأحكام نوعاً.

والرّابعة: أن يكون المستثنى غيرَ فردٍ مع اختلاف الأحكام نوعاً.

١- فى الأصل: ناشيه.

ففی الأُولی، یکون الإستثناء راجعاً إلـی الجمیـع نحـو «اَکـرِمِ العُلَمَـاءَ و اَضِـفهُم وَ اخلَعهم إلاّ زیداً»

و بیانُ کونِ الأحکام متّحدةً بالنَّوع معکون‌المستثنی فرداً ممّا قبلـه فـی هـذا المثـال لایحتاج الی البیان.

وفی‌الثّانیة یرجع الإستثناءُ الی الأخیرة نحو «اَکرِمِ العُلَمَاءَ و اَضِفهم وَ هُم کاتبون الاّ زیداً» فظاهرٌ اَنَّ الاحکام فی‌هذا المثال مختلفةٌ بالنّوع.

وَ حُکمُ الصُّورة الثّالثة حکمُ الأولی نحو «اَکرِمِ العُلَماء و اَضِفهم و اخلَعهُم إلاّ فی‌یوم الأحد».

و حُکمُ الصُّورة الرّابعة حُکمُ الثّانیة نحو «اَکرِمِ العُلَمـاءَ و اَضِـفهم و اخلَعهـم وَ هُـم مُکرِمُونَکَ لإکرامک اِیَّاهُم إلاّ فی یَومِ الإثنین».

فظهر ممّا ذکرنا، اَنّ المعیار فی‌هذه الصُّوَرِالأربع بالقیاس إلی رجوع الإسـتثناء إلـی الجمیع و إلی الأخیرة خاصّة ، هو اتّحادُ الأحکامِ نوعاً و عدم اتّحادها کذلک، فَعَلَی الأوّل یرجع إلی الجمیع و علی الثّانی یرجع إلی الأخیرة خاصّةً.

وَ اَمَّا إذا تعقّب الإستثناءُ عمومات متباینة سواءٌ کانت الأحکامُ مختلفةً أم لا، فإمّا أن یکون المستثنی فرداً مـن المسـتثنی منـه أو غیـره، فَعَلَـی الأوّل یرجـع الإسـتثناءُ إلی‌الأخیرةخاصّة و اِنکانتِ الأحکامُ متّحدةً بالنَّوع نحو « اَکرِم بنـی‌تمـیم و أضِـف بنی‌فارس و اخلَع بنی‌هاشم إلاّ رجلاً» و علی الثّانی، یَرجِعُ الإستثناءُ إلـی‌الجمیـع بشرط أن یکون الأحکام متّحدةً بالنَّوع نحو « اَکرِم بنی‌تمـیم و أضِـف بنـی‌فـارس وَاخلَع بنی‌أسد الاّ فی یَومِ الجمعة» وَاَمَّا إن کانت الأحکام غیرَ متّحدةٍ بالنّوع فیرجع

إلى الأخيرة خاصّةً نحو« اَكرِم بنى‌تميم و أضفِبنى فارس و بنى هاشم [و كلُّم] كاتبون إلاّ فى يوم الأربعاء».

إذا عرفتَ هذا كُلَّه، فَاعلَم:

أنه [إن] كان المخصِّصُ المتعقّبُ لعموماتٍ متعّددةٍ غيرَ الإستثناء ، فإمّا أن يكون ذلک الغيرُ صِفةً أو غيرَها، فإن كان صفةً، فيرجع إلى الأخيرة خاصّة مطلقاً نحو « اَكرِمِ العُلَمَاءَ و الظُّرَفَاءَ و الشُّعَراءَ الصَّالحينَ» وَ اِن كان غيرَها فلا يَخلُو اِمَّا أن يكون بَدَلَ البعض أو غَيرَه، فإن كان الأوّل، فيرجع إلى الأخيرة كالصّفة مطلقاً نحو « اَكرِمِ العُلَمَاءَ وَ أضِفِ الشُّعَراءَ وَ اخلَعِ الظُّرَفَاءَ أحدهم» وَ اِن كان الثّانى، اَى إن كان المخصِّصُ غَيرَ بَدَلِ البعض كأن يكون شرطاً أو غايةً، فإن كانت الأحكام متّحدةً بالنّوع فيرجع إلى الجميع و الاّ فيرجع إلى الأخيرة خاصّةً، فَالشَّرطُ كقولک « اَكرِمِ العُلَمَاءَ و الظُّرَفَاءَ و الشُّعَراءَ إن دَخَلُوا دارَکَ » و الغايةُ نحو«اَكرِمِ العُلَمَاءَ و الظُّرَفَاءَ و الشُّعَراءَ الى[1] أن يَستَغنَوا مِمَّن فى‌المثالَين» هذانِ يَرجعانِ إلى الجميع لاتّحاد الأحكام فيها نوعاً كما تَرَى.

ثمّ إن كانت الأحكام غيرَ متّحدةٍ بالنّوع فيرجع إلى الأخيرة، فَالشَّرطُ كقولک « اَكرَمتُ العُلَماءَ وَ اَضفتُهم وَ اخلَعِ الفقراءَ إن دَخَلُوا دارَکَ» و الغاية نحو قولنا «اَكرَمتُ الطُّلاّبَ و اَضَفتُهم وَ هُم قائمون إلى اللّيل» فالشَّرطُ و الغايةُ فى هذَين المثالَين يَرجعانِ إلى الأخيرة خاصّةً.

١- فى الأصل: الا.

إذا عرفتَ ما تَلَونَا عليک فَاعلَم:

أنّ الدّليل علىماذكرنا منالشُّقُوقِالمتعدّدة و التفصيلَ بينها على ما عرفتَ ليس إلاّ المعنى العرفيّ الذى هو المعيارُ فىالموضوعات المستنبطة، و الله العالم بحقائق الأمور.

[دلائل قول أبى حنيفة و رَدُّها]

ثمّ إنّ ما يتخَيَّلُهُ ابوحنيفة لِمَا اختاره فى المسئلة أُمورٌ:

منها: أنّ الإستثناء خِلافُ الأصل و لايُرتكب إلاّ بقدر ما يدفع به هَذريّةُ الإستثناء و ذلک يحصل بارتكابه فىالجملة الواحدة فيبقى الأصلُ فيما عداها سليماً عن التخصيص و إنّما ارتكبنا ذلک فىالأخيرة لكونها أقربَ[١].

و الجواب: أنّه إن أُريد بذلک الأصلِ، الأصلُ بمعنى الظّاهر، قلنا مسلّمٌ أنّ التخصيص خِلافُ الأصل بذلک المعنى لكن نَمنع بقاءَ ذلک الأصل بالقياس إلى ما عدا الأخيرة منالعمومات بعد عروض التخصيص للأخيرة لأنّا شاكُّونَ فىالمقام فىأنّ ذلک التخصيص هَل يكون عارضاً لِمَا عدا الأخيرة أم يختصّ تأثيره فيها، فحينئذٍ حَصَل لَنَا الشكُّ فىأنّ ما عداها هل هى باقيةٌ على عمومها أم لا؟ فأين الظُّهورُ فىالمقام حتىّ يُدَّعَى أنَّ الإستثناء خِلافُ الأصل الذى بمعناه.

١- حكاه فى معالم الدّين/١٣٠.

و إن أُريد بذلک الأصلِ، استصحابُ الظُّهور الذی کان قبل عروض التخصیص بالقیاس إلی الأخیرة لِمَا عَداها من‌العمومات أو استصحابُ حجیّة تلک العمومات قبل ذلک التخصیص.

قلنا قد مرّ مراراً أنّ الدلیل علی اعتبار الإستصحاب فی‌نحوهذه المقامات، إمّا الأخبارُ أو العقلُ ولاسبیل إلی کلّ واحدٍ منهما لأنّا نمنع دلالةَ شیئ منهما علی‌اعتبارالإستصحاب فی‌الموضوعات المستنبطة التّی یکون ما نحن فیه مِن جُملَتها.

و إن أُرید به الأصلُ بمعنی أصالة عدم القرینة.

قلت: قد عرفتَ سابقاً أنّ المقام لایصلُحُ لجریان الأصل بذلک المعنی.

و إن أُرید به الأصلُ بمعنی القاعدة المستنبطة من‌العقل و الشَّرع بمعنی أنّهما حاکمانِ بأنّ الإستثناء إنکارٌ بعد الإقرار و هو غیرُ صحیحٍ.

قلنا: هذا زَعمٌ فاسدٌ و خیالٌ کاسِدٌ، لأنّ الإتیان بالإستثناء قبل انقطاع الکلام ممّا لم‌یصدق علیه الإنکارُ بعد الإقرار عقلاً و عُرفاً بل للمتکلّم مادام متشاغلاً بالکلام أن یلحق به ما شاء مِنَ القیود.

منها: أنّه لَو صَحَّ رجوعُ الإستثناء إلی الکلّ فإن اُضمِرَ مع کلّ جملةٍ استثناءٌ، لَزِم مخالفةُ الأصل و إن لَم یُضمَر یَلزَم تَوارُدُ العوامل السّابقة علی الإستثناء فیما بعده اَی المستثنی و هو لا یجوز اعتباراً و نَصّاً.

اَمَّا الأوّل، فلأنّ العقلَ حاکمٌ بعدم جواز اجتماع المُؤَثِّرَینِ المستقلَّینِ علی المعمول الواحد الشخصیّ.

و اَمَّا الثّانی، فَلِنَصٍّ سیبویه علی عدم جواز ذلک[١].

و الجواب عن الأوّل: اَمَّا اوّلاً ، فلأنّ هذا إنّما یلزم لَولَم یُقَل بأنّ العامل فی المستثنی هو أداةُ الإستثناء کما ذَهَبَ إلیه جماعةٌ من أهل العربیّة.[٢]

وَ اَمَّا ثانیاً: فلأنّ المُؤَثِّرات اللّفظیّة لیست کالمؤثّرات الحقیقیّة الّتی یمتنع تَوارُدُ اکثر مِن واحدٍ منها علی‌المعلول الواحد بالشّخص بل التحقیقُ أنّها فی جملة المقتضیات کالعلل الشّرعیّة فکما انّه یجوز اجتماعُ المقتضیات الشرعیّة فی اَمرٍ واحِدٍ[٣]، کذا یجوز ذلک فی‌العلل الإعرابیّة و وقوعُهُ فی‌الشرعیّات اکثر مِن أن تُحصی، ألاَ تَرَی أنّ کلّ واحدٍ مِنَ النَّوم و البول و الفَسوَة[٤] و نظائرها فی الموجبات للوضوء حین اجتماعها فی المکلّف یکفیها وضوءٌ واحدٌ مع اَنّ کلّ واحدٍ منها یکون مقتضیاً له

١- حکی عنه فی معالم الدّین/١٣١ .

٢- قال ابوالبرکات ابن الأنباری: اختلف مذهب الکوفیین فی العامل فی المستثنی النصبَ نحو « قام القومُ إلاّ زیداً» فذهب بعضهم إلی أنّ العامل فیه « إلاّ» و الیه ذَهَبَ ابوالعباس محمّد بن یزید المبرّد و ابواسحاق الزجّاج من البصریین و ذَهَبَ الفَرّاء و مَن تابعه من الکوفیین إلی أنّ « إلاّ » مرکبةٌ من « إنّ» و « لا» ثم خُفِّفَت « إن» و اُدغمت فی «لا» فنصبوا بها فی الإیجاب اعتباراً بـ « أنّ» و عطفوا بها فی النفی اعتباراً بـ «لا».

الإنصاف فی مسائل الخلاف/٢٦٠ – شرح ابن عقیل ٢٨٨/١.

٣- راجع معالم الدّین/١٣٥.

٤- فَسَا یَفسُو فَسواً و فُساءً : اَخرج ریحاً مِن مَفسَاه بِلاَ صَوتٍ یُسمَعُ. المعجم الوسیط ٦٨٩/٢.

مستقلّاً ، فَلِمَ لايجوز أن يكون العِلَلُ الإعرابيّة كالمقتضيات الشرعيّة فی‌جوازاجتماعها فی اعرابٍ واحدٍ.

و الجوابُ عن الثّانی:

اَمَّا اوّلاً، فلأنّ نَصَّ سيبويه بعدم جواز ذلک معارضٌ بتجويزه ذلک حيث قال بصحّة « قام زيدٌ وقَعَد عَمرٌو الظَّرِيفَانِ» مع قوله بأنّ العامل فی‌الصّفة هوالعاملُ فی‌الموصوف[١].

وَ اَمَّا ثانياً: فلأنّه معارضُ الكسائی على جواز ذلک و بتصريح الفَرّاء على الجواز فی باب التنازع[٢].

وَ اَمَّا ثالثاً: فلأنّا نقول، لو لَم يَجُز ذلک لَمَا وَقَعَ فی‌كلام اهل اللُّغة، لكنّ التّالی باطلٌ فالمقدَّمُ مِثلُه، بيانُ الملازمة ظاهرٌ و اَمَّا بطلانُ التّالی، فَلِصِحَّة قولنا «هذا حُلوٌ حَامِضٌ» عند اهل العرف ، فبعد القطع بصّحة ذلک الكلام، نقول إنّه لا شَکّ فی أنّ كلّ واحدٍ مِنَ « الحُلو» و« الحامض» خبرلـ « هذا» و محمولٌ عليه فلابدّ لهما مِن ضميرٍ رابطٍ لهما إلى ذلک المبتدا، ضرورةَ عدم جواز خُلُوِّ الخبر عن الرّابط له إلى المبتدا، فذلک الضَّمير إمَّا فی‌كلّ واحدٍ منهما بانفراده أوفی‌أحدهما بخصوصه دون الآخر، يتحمّل كلاهما لضميرٍ واحدٍ.

١- حكاه فی معالم الدّين/١٣۶.

٢- شرح ابن عقيل ١/٢۶٣- معالم الدّين/١٣۵.

لا سبيل الى الأوّل لأنّه يقتضى أن يكون كُلُّ واحدٍ من الحُلو و الحَامِضِ خبراً للمبتدأ بطريق الإستقلال و ذلک فاسدٌ، لاستلزامه الجمعَ بين الضّدَّين فى موضوع واحدٍ، لأنّا نفهم مِن كلّ واحدٍ منهما على ذلک التقدير معنى مغايراً لمعنى فُهِم مِنَ الآخر و يصير معناه بالفارسية هكذا « اين شيرين است و اين ترش است» و ليس هذا إلاّ عين اجتماع الأمرَينِ المتضادَّينِ فى موضوعٍ واحدٍ شَخصىّ و فَسادُهُ ظاهرٌ.

و لا إلى الثّانى، لأنّه يستلزم عَدَمَ كون ما هو خالٍ من الضّمير خبراً للمبتدأ، - ضرورةَ اَنَّ الشيئ لايصلُحُ الخبريّة إلاّ و أن يكون فيه رابطٌ إلى المبتدأ و هو ليس إلاّ الضّمير- و عدم كون اَحَدِهِما خبراً [حَسَبَ] الفرض فتعيّن الثّالثُ و هو المطلوب.

فإن قلت: على زَعمِكُم ايضاً يلزم اجتماعُ الضِدَّين، لأنّ الحَلاوة و الحُمُوضَةَ كيفيّتانِ متضادّتانِ لايجتمعانِ فى موضوعٍ واحدٍ سَواءٌ اعتبر حملهما على ذلک الموضوع بطريق الإستقلال أم لا.

قلت: هذا زعمٌ فاسدٌ، لأن معنى ذلک الكلام علىفرضنا ليس مثلاً مستلزِماً لذلک المحذور بل كان محصَّلُه بلسان الفارسية هكذا «اين شيرين ترش است» و معلومٌ أنّ هذا المعنى ليس حُلواً صِرفاً و لاحامضاً صِرفاً بل المفهوم من ذلک الكلام على هذا الفرض أنّ هذا الموضوع ممّا يجتمع فيه كيفيّةٌ متوسّطَةٌ بين الحلاوة و الحُمُوضة و لاخيرفيه كما تَرَى بالوجدان و العِيَانِ فيما حَصَل مِن امتزاج الخَلِّ و العَسَلِ، فتدبَّر.

و منها: انّه لوصَحَّ رجوعُهُ اليه دائماً لم‌يرجع إلى «الجَلد» فى آية القذف [و هو قولُه تعالى].

وَ الَّذِينَ يَرمُونَ المُحصَنَاتِ ثُمّ لَم يَأتُوا بِأربَعَة شُهَدَاء فَاجلِدُوهُم ثَمانِينَ جَلَدةً وَلاَتَقبَلُوا لَهُم شَهَادَةً أبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الفاسِقُونَ إلاّ الَّذِينَ تَابوُا مِن بَعدِ ذَلِکَ وَ أَصلَحُوا فَإنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ[1].

عقّب الإستثناءَ ثلاث جُمَل: الأمرُ بِجَلدِهِم و النّهى عن قبول شهادتهم و الإخبارُ بفسقهم و هو لا يرجع إلى الجَلد لأنّه لا يسقط بالتّوبة، لأنّه حَقُّ النَّاسِ فلايسقط بها.

و الجواب، اَمَّا اوّلاً: فبالنّقض و تقريره، أنّ الإستثناء لَو رَجَعَ إلى الأخيرة فقط، يَرجِعُ اليها دائماً لكن لم‌يرجع اليها فى‌قوله تعالى فى سورة آل عمران:

أُولئِکَ جَزَائُهُم اَنَّ عَلَيهِم لَعنَةُ اللهِ وَالمَلائِکَةِ وَالنَّاسِ اَجمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لاَ يُخَفَّفُ عَنهُمُ العَذَابُ وَ لا هُمُ يُنظَرُونَ إلاّ الَّذِينَ تابُوا مِن بَعدِ ذَلِکَ وَ اَصلَحُوا فإنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ[2].

و معلومٌ أنّ الإستثناء فى الآية راجعٌ إلى الجميع.

وَ اَمَّا ثانياً: فلأنّه لاينافى ذلک كونَ الإستثناء حقيقةً فى‌رجوعه إلى الكلّ و الخروجَ عن مقتضى وضعه الأصلى فى آية القذف لدليلٍ خارجىّ و هو الإجماع و لكنّ الجَلدَ حقُّ النَّاس.

١- سورة النّور/٥-٤.

٢- سورة آل عمران/٨٧-٨٩.

[ادلّه قول السيّد المرتضى- رحمه الله تعالى]

و احتجَّ السيّدُالمرتضى رضوان الله عليه بأمورٍ، أليَقُ منها بالذِّكر أمرَانِ:

الأوّل: حُسنُ الإستفهام و تقريرُهُ: أنّ ممّا لايَدنِيهِ الرَّيبُ و لا يَقربُه الشكُّ أنّ المولى إذا قال لعبده « إضرِب غِلمَانِي و اَلقِ أصدِقَائى إلاّ واحـداً» فليُستَحسَـنُ للعبـد أن يَستَفهِم مِن مولاه بأنّ ذلک الواحد هل أُخرِجُه مِن كُلٍّ[1] مِنَ الجملَتينِ أو مِن جملـةٍ واحدةٍ، فَحُسنُ ذلک الإسـتفهام لايكـون إلاّ مُسـبّباً عـن الإجمـال المسـبّب عـن الإشتراک.

و الجواب: أنّ ذلک الدليلَ أعَمُّ مِنَ المُدَّعَى، لأنّ حُسـنَ الإسـتفهام كمـا يجـوز أن يكون ناشئاً عن الإجمال كذا يجوز أن يكون ناشئاً عـن مجـرّد الإحتمـال البعيـد، فيتحقّق فىالحقيقة و المجاز لرفع الاحتمال البعيد و تحصيل اليقين و لـو سُـلّم أنّـه لايكون إلاّ ناشئاً عن الإجمال، فنقول: أنّ الإجمالَ غيرُ منحصرٍ فىالإشتراک اللّفظى بل قد يكون حاصلاً فى المشتركات المعنويّة ايضاً، ألا تَرَى أنّ المولى إذا قال لعبده « اَكرِم اِنسَاناً » فَحَصل للعبد الشكُّ فى البرائة فى إكرامِ انسانٍ ذِى رَأسَـينِ مـثلاً ، فيجوز له أن يَستَفهِم مِن مَولاه عن أفراد الإنسان لأجل تحصيل البرائة اليقينيّة.

الثّانى: إنّه لاشكّ فىأنّ مقتضـى الأصـل فـىالإسـتعمال، الحقيقـة و قـد نَـرَى أنّ الإستثناء تارةً يُستَعملُ فى الإخراج عن الأخيرة كما فى قوله تعالى:

١- فى الأصل: كلا.

إنَّ اللهَ مُبتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِب مِنهُ فَلَيسَ مِنِّى وَ مَن لَم يَطعَمهُ فَإنَّهُ مِنِّى إلاَّ مَنِ اغتَرَفَ غُرفَةً بِيَدِهِ[1].

مِن غَيرِ قرينةٍ على التجوّز و أُخرى يُستعمل فى الإخراج عن الكلّ كما فى قوله تعالى:

أُولئِكَ جَزَائُهُم أنَّ عَلَيهِم لَعنَةُ اللهِ وَالمَلاَئِكَةِ وَ النَّاسِ اَجمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لاَ يُخَفَّفُ عَنهُمُ العَذابُ وَلاَ هُم يُنصَرونَ إلاّ الَّذِينَ تابُوا بَعدَ ذَلِكَ وَ اَصلَحُوا فَإنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحيمٌ[2].

و الجواب: أنّ بمجرّد الإستعمال لايَثبُتُ الوَضعُ لأنّه لايدلّ على الحقيقة كما مَرَّ مِراراً.

[ادلّة قول الشّافعيّة و رَدُّها]

تمسّک الشَّافعيّة على ما اختاروا بحُجَجٍ ضعيفة، أليقُ منها بالذِّكرِ و الرَّدِّ ثَلاثةٌ:

الأوّل: أنّ حرفَ العَطفِ يُصَيِّر الجُمَلَ المتعدّدة فِى حُكمِ الجملة الواحدة.

و بيانُ ذلک أنّه لو أخبر مَخبِرٌ عن زيدٍ مثلاً بأنّه « ذَبَح غَنَمه و قَطَع يَدَهُ و ضَرَب إمرئَتَه و قَتَل عبدَه» فكأنّه قال « زيدٌ فَعَل هذه الأفعالَ» فكما اَنَّ ما يلى الجملةَ الواحدةَ مِنَ القيود و المخصِّصات يرجع اليها فكذا ما يكون فى حكمها و مُؤَوَّلاً بها.

الجواب:

اَمَّا اوّلاً، فلأنّ العطف لابّد فيه مِن جِهَتَين: جهةِ المناسبة وجِهَةِ المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه و كون ذلک المعنى مستلزماً لجعل عطف الجُمَل الكثيرة كالجملة الواحدة.

١- سورة البقرة/ ٢٤٨.

٢- سورة آل عمران/٨٧-٨٩.

وَ اَمَّا ثانياً: فلو سُلّم، فلايخلو أنّ ما يكون فىقوّة شيئ لابدّ و اَن يكون ملزوماً لجميع احكام ذلک الشّيئ، فتدبّر.

الثّانى: اَنَّ الإستثناء إمَّا أن يرجع الى الجميع أو إلى بعضٍ دونَ آخَر، لا سبيل إلى الثّانى، لأنّه يستلزم الترجيحَ بلا مرجّحٍ، فتعيّن الأوّلُ و هو المطلوب.

و الجواب:

اَمَّا اوّلاً، فلأنّ لزوم الترجيح بلا مرجّع إنّما يلزم فيما لو دار الأمرُ بين اُمورٍ متباينةٍ بحيث لَم يُوجَد القدر المتيقّن فى البين و هو فى المقام موجودٌ لاتّفاق أربابِ الأقوال كُلِّهم على تخصيص الأخيرة، فالأخذُ بالقدر المتيقّن متعيّنٌ.

وَ اَمَّا ثانياً، فلوجود المرجّح فى البين و هو قُربُ الأخيرة.

والثّالث: أن الإستثناء بمشيّة الله تعالى إذا تعقّب اُموراً متعدّدةً يعود إلى الكلّ بالإجماع ، فكذا الإستثناءُ بغيرها لوجود الجامع فىالبين و هو كون كلٍّ منهما استثناءٌ غَيرُ مستقلٍّ.

والجواب:

اَمَّا اوّلاً: فلأنّ كونَ مشيّة الله استثناءً ممنوعٌ، لعدم اشتماله على شيئٍ من أدواته بل نقول أنه شرطٌ و قد مرّ مِنَّا اَنّ كُلاًّ مِن الشَّرط و الغاية و نظائرهما ممّا عدا الصّفة و بَدَلِ البعض اِن تعقّب جُمَلاً متعدّدة، يكون احكامها متّحدةً بالنَّوع فيرجع إلى الجميع كقولک «اَكرِمِ العُلَماء و اَضِف الشُّعراء وَ اخلَعِ الظَّرَفَاء إن دَخَلُوا دَارَکَ» و اِن لَم يكن كذلک بأن يكون احكامُهَا مختلفةً بالنَّوع يرجع إلى الأخيره خاصّةً.

و اَمَّا ثانياً: فلأنّا لَو سَلَّمنا كونَ مشيّة الله تعالى استثناءً بنوعٍ مِنَ التَكَلُّفِ بأن يقال، إنّ قولَ القائل « اِفعَل كذا غَداً اِن شاء الله تعالى» فى قوّة اَن يقال « الاّ اَن لَم يَشَأ اللهُ» فنقول الإجماعُ فارقٌ بين المقامينِ إلى غير ذلک من الأجوبة المسطورة فى الكتب المتداولة كالمعالم[1] و غيره.

١- معالم الدّين/١٢٩-١٣٠.

اَصلٌ

[فيما اذا تعقَّب العامَّ ضميرٌ يرجع الى بعض ما يتناولُه]

اَصلٌ

[فيما اذا تعقَّب العامَّ ضميرٌ يرجع الى بعض ما يتناولُه]

اختلف العلماء فيما لَو ذُكِرَ عامٌ و ثَبَتَ له حُكمٌ ثمّ تَعَقَّبَهُ ضميرٌ عائدٌ إلى بعضٍ [مـا] يتناوله اللّفظُ العامُّ، هَل يجب اَن يكون المراد بذلک العامِّ ذلک البعضَ فقط أو يكون جارياً على عمومه، على أقوالٍ ثلاثة:

فذهب الغَزّالى وَ مَن تَبِعَهُ إلى أنّه تخصيصٌ[1].

وَ ذَهَبَ بعضُ الأشاعرة و القاضى عبدالجبّار إلى امتناع التخصيص به[2].

و توقّف السيّد المرتضى ايضاً و ابوالحسين البصرىّ و صاحبُ المعالم[3].

و ذلک مِثلُ قوله تعالى فى سورة البقرة « و **المُطَلَّقاتُ يَتَربَّصنَ بِأنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ**[4]» الى اَن قال « وَ بُعُولَتُهُنّ اَحَـقُّ بِـرَدِّهِنَ» فـإنّ الضّـمير فـىقولـه تعـالى «بِـرَدِّهِنَّ» لِلرّجعيّات، فعلى الأوّل يختصّ حُكمُ التربّص بهنّ و على الثّانى لايخصّ بـل يبقـى

١- المستصفى، للغزّالى ١٤٧/٢، لكن الأظهر فى مذهب الغزّالى هوالوقف كما فى المصدر المشار اليه- الإحكام، للآمدى ٤٢٤/٤- شرح العضد/٢٣٢- معالم الدّين/١٣٨. الذريعة ٢٩٩/١.

٢- المحصول ٣٧٧/١- الإحكام، للآمدى ٤٢٤/٤- شـرح العضـد/٢٣٢- معـالم الـدّين/١٣٨. الذريعة ٢٩٩/١.

٣- الذريعة ٢٩٩/١- المعتمد ٢٨٣/١- معالم الدّين/١٣٨- الإحكـام، للآمـدى ٤٢٤/٤- شـرح العضد/٢٣٢.

٤- سورة البقرة/٢٨٨.

على عمومه بالرّجعيّات و البائنات و على الثّالث يتوقّف فى تخصيص المطلّقات بالرّجعيّات و فى تعميمها لها و للبائنات.

قال اُستاذنا الشّريف دام ظلّه: المعتمد هوالأوّل و يَستَدعِى تحقيقُ المرام على الوجه التّام رسمَ مقدّمةٍ و هى أنّ ما وُضِعَ له ضميرُ الغائب يحتمل أن يكون أحَدَ الأمور السِّتّة:

الأوّلُ: أن يكون الضَّمير موضوعاً لِمَا كان المَرجَعُ حقيقةً له ، فإن اُريد به المعنى الحقيقىّ للمرجع فهو حقيقةٌ و إن اُريدَ به معناه المجازى فهو مجازٌ، سواءٌ كان المراد من المرجع معناه الحقيقىّ أم لا و سواءٌ كان للظّاهر من المرجع معناه الحقيقىّ أم لا و اِلى هذه الإحتمالات ذَهَبَ بعضُ المحقّقين.

الثّانى: أن يكون موضوعاً لِمَا كان المرجع حقيقةً له بشرط كونه ظاهراً من المرجع سواء كان مراداً أم لا.

الثّالث: أن يكون موضوعاً للمعنى الحقيقىّ للمرجع بشرط كونه مراداً منه.

الرّابع: أن يكون موضوعاً لِمَا هو الظّاهر من المرجع المتقدّم ذكره ، سواءٌ كان ذلك الظّاهر المعنى الحقيقىّ للمرجع أم لا، مراداً كان فيه أم لا.

الخامس: أن يكون موضوعاً لما يراد مِنَ المرجع مع تقييد كون المرجع ظاهراً فيه، سواءٌ كان ذلك المرادُ الظّاهِرُ معناه الحقيقى أم لا و عليه صاحب القوانين، رحمه الله.

السّادس: اَن يكون موضوعاً لِمَا يراد مِنَ المرجع، سَواءٌ كان معناه الحقيقىّ أم لا [و] ظاهراً منه أم لا.

ثمّ إن كان المراد مِنَ المرجع معناه الحقيقىّ و من الضَّمير الرّاجع اليه أيضاً ذلک المعنى فحينئذٍ يكون الضَّميرُ حقيقةً على جميع هذه الإحتمالات، كأن تقول « رَأيتُ أسَداً أمسِ و هو الآن فىالمكان الفلانى» وأرَدتَ بالمرجع و الرّاجع معاً الحيوانَ المفترِسَ و تطبيقُ ذلک المثال على تلک الإحتمالات كما تَرَى.

و ان كان المراد من المرجع معناه المجازى و من الضمير الراجع اليه ايضاً ذلک المعنى، لقرينةٍ منفصلةٍ دالّةٍ علىأنّ المراد من المرجع معناه المجازىّ كأن تقول «رَأيتُ أسَداً أمسِ» و أنتَ اليوم رأيتَه و الحالُ أنَّ المخاطب يكون مطّلعاً على أنَّ ما هو المرئىّ لک هو الرَّجُل الشَّجاع، فيكون الضَّمير فى ذلک المثال مجازاً على جميع الإحتمالات غير أنَّه[1] يكون حقيقةً على الإحتمال الأخير.

اَمَّا كونُهُ مجازاً على الإحتمالات الثّلاثة الأُولى فظاهرٌ و كذا كونه حقيقةً على الإحتمال الأخير.

وَ اَمّا كونُه مجازاً على الرّابع فلأنّ المفروض أنّ المراد مِنَ الضَّمير ليس ما هو الظّاهر من المرجع المتقدّم ذِكرُهُ، لأنّ الظّاهر منه ليس الاّ الحيوان المفترس، مع أنّ الفرضَ أنّ المراد مِنَ الضَّمير ليس إلاّ ما أُريدَ من المرجع مِن معناه المجازى.

وَ اَمَّا كونُه مجازاً على الخامس، فلأنّ المراد مِنَ الضَّمير و إن كان ما هو المراد من المرجع لكن لا يكون ذلک المراد ما هو الظّاهر من المرجع حتّى يكون حقيقةً على ذلک الإحتمال، ضرورةَ انتفاء المقيّد من حيث هو مقيّدٌ بانتفاء قيده.

١- فى الأصل: ان.

وَ اِن كان المراد من المرجع معناه المجازى و كذا مِنَ الضَّمير بوجود القرينة المتّصلة بالمرجع، كأن تقول « رَأيتُ أسَداً رامياً و هو الآن فى دارک» فكان الضَّمِيرُ فى ذلک المثال مجازاً على الإحتمالات الثَّلاثة الأُوَل دون الثَّلاثة الأُخَر كما لا يخفى على المتأمّل فى المقام.

و لو كان المراد من المرجع معناه الحقيقىّ و مِنَ الضَّمير الرّاجع اليه معناه المجازىّ على طريقة الإستخدام لكان الضمير حينئذٍ مجازاً بالقياس إلى جميع الإحتمالات و هذا كما ترى.

ولو كان المراد من المرجع معناه المجازىّ لقرينةٍ منفصلةٍ و مِنَ الضَّمير الرّاجع اليه معناه الحقيقىّ على طريقة الإستخدام لكان الضمير حينئذٍ حقيقة على الإحتمالين الأوَّلَين، فكذا على الإحتمال الرّابع لأنّ الظّاهر ممّا تقدّم على الضَّمير من المرجع ليس إلاّ معناه الحقيقىّ لِفِقدَانِ القرينة المتّصلة و اَمَّا على الإحتمالات فلا، كما لا سترة فيه لمن لم يكن ما قدّمناه مستوراً عليه.

وَ اَمَّا إذا اُريد من المرجع معناه المجازىّ لقرينةٍ متّصلةٍ و من الضَّمير الرّاجع اليه معناه الحقيقىّ فحينئذٍ لايكون الضَّمير حقيقةً إلاّ على الإحتمال الأوّل دون ما عداه، فتدبّر.

ثمّ قال دام ظلّه: اذا تَمهَّد هذا فنقول: إن قلتَ: هل يوجَد فى المسئلة اصلٌ اَوَّلىٌّ أم لا؟ و على الأوّل مقتضاه اَىُّ احتمالٍ مِن هذه الإحتمالات؟

قلت: الأصلُ الأوّلى فى المسئلة موجودٌ لكن مقتضاه ليس شيئاً مِن هذه الإحتمالات بل يكون مقتضاه الإجمال و السّرُّ واضحٌ، لأنّ وضع الضَّمير لهذا دون

ذاک أمرٌ توقيفيٌّ يتوقفّ ثبوته على الإطّلاع على مَأخَذِه فما لَم يحصُل الإطّلاعُ عليه فالأصلُ فيه الإجمالُ لكن لَنَا اصلٌ ثانويٌّ اجتهاديٌّ واردٌ على الأصل الأوّلى الفقاهتىّ يكون مقتضاه تعيين الأحتمال السادس.

و بيانُ ذلک: إنّک اذا قلتَ لِمخاطَبِکَ « رَأيتُ أسَداً أمسِ» و أنتَ اليوم رَأيتَه و نفرض اَنَّ شخصاً ثالثاً يكون مِن اَهلِ العرف اطَّلَعَ من الخارج بقرينةٍ منفصلةٍ على أنّ ما صار مَرئيّاً لِمخاطَبک اليوم ليس إلاّ الرَّجل الشَّجاع، فلا شکّ حينئذٍ أنّ الشَّخص المفروض بعد اطّلاعه على أنّ مرادک مِن الضَّمير ليس إلاّ الرَّجل الشَّجاع.

الثّانى: لظاهر ما تقدّم من كلامک أعنى قولک «رأيتُ أسَداً أمسِ» لا نَفهَمُ مرادک ممّا تقدّم علىالضَّمير فىكلامک إلاّ الرَّجل الشَّجاع، و هل هذا إلاّ لأمرَينِ؟

الأوّل: أنّ بناء العرف ليس إلاّ على أنّ المراد من المرجع لايكون إلاّ ما هو المراد من الضَّمير.

الثّانى: بنائهم على ترجيح ارتكاب التجوّز فى جانب المرجع لَو دار الأمرُ بين ارتكابه فى المرجع أو الضّمير.

هذا بالقياس إلى الأمرَينِ المتبائنَين: أحدهما، المعنى الحقيقىّ للمرجع اَى الحيوان المفترِس و الآخَر معناه المجازىّ اَى الرَّجل الشَّجاع.

وَ اَمَّا بالقياس إلى المرجع العامّ و الضَّمير الذى يَرجِع إلى بعض مدلوله، فَحَالُه ايضاً كذلک بحسب المتفاهم العرفى وَلنَأتِ بمثالٍ له توضيحاً للمطلب فنقول:

لو قال القائلُ « العُلَمَاءُ جَائُونِى وَ أنا استقبلتُهم» و اَنتَ تَعلَم لقرينةٍ منفصلةٍ أنّ مَن استقبله ذلک القائلُ ليس الاّ بعض العلماء، فلا شکّ أنّک تَحكُم حينئذٍ بأنّ مرادَ

ذلک القائل مِن قوله « العُلَمَاء» فی اوّل الوهلة، ليس إلاّ ذلک البعض الذی وَقَعَ الإستقبالُ بالنّسبة اليه فصار الضَّميرُ فی قوله «استقبَلتُهُم» مخصِّصاً للعامّ الذی اُسند اليه المَجيئ بمعنی انّه لا يثبت حُكمُ المَجيئ إلاّ لمن تحقّق بالقياس اليه الإستقبالُ، فثبوتُ حُكمِ المجيئ لمن لم يتحقّق اليه الإستقبالُ من العُلَمَاء لايستفاد من ذلک المثال، فليس علی ما حقّقناه فرقٌ بين ذلک المثال و بين قوله تعالی «و **المُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصنَ بِأنفسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ ... وَ بُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ**[1]» لِأنّا بعد اطّلاعنا بالقرينة المنفصلة علی انّ المراد بالضَّمير فی «بِرَدِّهِنَّ» ليس إلاّ بعض مدلول العامّ اَی «الرِّجعيّات» فَهِمنَا بحسب الفهم العرفی اَنَّ المراد بالعامّ اَی المطلّقات ليس فی‌ابتداء الأمر إلاّ الرِّجعيّات، فالحكم بثبوت التربّص للبائنات لايستفاد من الأية الشّريفة بل يحتاج إلی دلالةٍ خارجيّة من الإجماع و نحوه.

فان قلت: المثالُ العرفیّ الذی تُمسِّک به فی المقام فی قول القائل «العُلَمَاءُ جَائُونِی» الی آخره، لايثبت به اصلُ وَضعِ الضَّمير الذی اَنتُم بصدده، لاحتمال[2] اَن يقال: يجوز اَن يكون القرينةُ المنفصلةُ- الّتی انتَقَلتُم به الی اَنّ المراد مِنَ الضَّمير هو المعنی المجازیّ للمرجع- صارفةً للمرجع عن ظاهره و يكون انتقَالُكُم الی اَنَّ المرجع ليس إلاّ ما اُريد مِنَ الضَّمير بواسطة تلک القرينة، لا لاجل اَنّ الضَّمير لَمَّا كان موضوعاً لِمَا يراد [من المرجع] حَصَل ذلک الإنتقالُ.

١- سورة البقره/٢٢٨.

٢- فی الاصل: لانتقال، و الصحيح ما اثبتناه .

قلت: هذا ليس بمضرٍ لَنَا فيما نحن بصدده، لأنّ ما نحن بصدده ليس إلاّ ثبوتُ اَنّ العرف كلّما فَهِمُوهُ[١] مِن الضَّمير، انتقلُوا الى اَنَّ المراد مِنَ المَرجع ليس الاّ ما انتُقِل اليه من الضمير سواءٌ اعترفتَ بأنّ ذلک الإنتقالَ ليس إلاّ كاشفاً عن كون الضّمير موضوعاً لِمَا يراد من المرجع أم لا، و سواءٌ سُمِّيَت الضمير بالقياس اليه حقيقةً أم مجازاً، فتدبَّر فى المقام فإنّه جديرٌ بالتدبّر التّام، و الله هو الولىّ للإفضال و الإنعام.

١- اى فَهِمُوا المعنى المراد من الضّمير و لو باستعانة القرينة المنفصلة.

اصلٌ

[فی اَنَّ العبرة بعموم اللَّفظ لا بخصوص السَّبب]

اصلٌ

[فی اَنَّ العبرة بعموم اللَّفظ لا بخصوص السَّبب]

قد اشتهر بین الأصولیین اَنّ العبرة بعموم اللَّفظ لا بخصوص السَّبب[1] و بعبارةٍ اُخری: السَّبَبُ لا یُخَصِّص، و توضیحُ المطلب علی الوجه الذی ینکشف به المقامُ الذی یعتبر فیه العُلَمَاءُ عمومَ اللَّفظ مِن غیر اَن یُجعل فیه السَّبَبُ مُخَصِّصاً، یحتاج الی بسطٍ فیالکلام فنقول بعون المَلِکِ العَلاّم:

إنّ الدّاعی الی صدور الخطاب و الخبر التّام إمَّا سؤالُ سائلٍ أو وقوعُ حادثةٍ، فالأوّلُ نحو قوله- صلّی الله علیه و آله- و قد سُئِلَ عن بئرِ بُضاعَةَ:

خَلقَ اللهُ المَاءَ طَهُوراً لاَ یُنَجِّسهُ شَیئٌ إلاّ مَا غُیِّرَ لَونُه اَو رِیحُه اَو طَعمُه.[2]

۱- الذریعة ۳۰۸/۱- العدّة ۳۶۸/۱- معارج الأصول/۹۹- نهایة الوصول ۳۳۳/۲- تمهید القواعد/۲۱۶- زبدة الاصول /۱۲۹ – المحصول (للفخر الرّازی)۴۴۷/۱- المستصفی، للغزّالی ۶۰/۲- الإحکام، للآمدی – شرح العضد /۱۹۰الی ۱۹۳- التلویح (للتفتازانی) /۱۲۱نهایة السؤل ۵۳۶/۱.

۲- عوالی اللّئالی ۱۵/۲- السرائر ۶۴/۱- المعتبر (للمحقق الحلّی)۴۰/۱- الوسائل ۱۰۱/۱- مستدرک الوسائل ۲۰۲/۱- سنن ابی داود ۱/ حدیث ۶۷- سنن الترمذی، ابواب الطّهارة، حدیث ۶۶- المسند، لأحمد بن حنبل ۳۱/۳- السنن الکبری، للبیهقی ۲۵۷/۱.

و لفظ ما رووه عن ابی سعید الخدری قال: قیل یا رسول الله: أنتوضّأ مِن بئرِ بُضاعَةَ و هی بئرٌ یُلقی فیه الحیض و لُحُومُ الکِلاَبِ و النَّتن؟

فقال رسول الله صلّی الله علیه و [آله] و سلّم: اِنَّ المَاءَ طَهُورٌ لاَ یُنَجِّسهُ شیئٌ.

و الثّانی: کقوله تعالی: إن جَائَکُم فَاسِقٌ بِنَبأٍ فَتَبَیَّنُوا[١].

لأنّ الآیة الشَّریفةَ نَزلَت فی ولید بن عُقبة قد بَعَثَهُ رسولُ الله الی بنی المصطلق ساعیاً و کان بینهم و بینه جنایةٌ فی‌الجاهلیّة فلمّا اُخبِروا بمجیئه رَکِبُوا الیه تعظیماً و وَضَعُوا العداوةَ فی‌زاویةِ النسیان فلمّا سَمِع بهم خاف منهم فرجع الی رسول الله (ص) و قال اِنّ القوم قد ارتَدُّوا و قَصَدُوا قَتلِی و منعوا صدقاتهم، فَالرَّسولُ (ص) قبل اَن یسئل الله عن تلک الحادثة نَزلَت هذه الآیة.[٢]

ثمّ القسمُ الأوّل اَی الخطابُ الواقع جواباً عن السّؤال، اِمَّا اَن یکون غیرَ مستقلٍّ فی‌الدّلالة أم لا ؛ و نعنی بالأوّل ما یحتاج فی الدّلالة علی معناه الی انضمامه الی السّؤال و ذلک ایضاً ینقسم الی قِسمَینِ لُغویّ و عرفیّ.

و فی مجمع البحرین للطّریحی: بئر بُضاعة، بِئرٌ بالمدینة لقومٍ من خزرج و «بِضاعة» اسم رَجُلٍ اَو إمرئة و اهل اللّغة یفتحون الباء و یکسرونها و المحفوظ من الحدیث الضَّم و قد حُکِی عن بعضهم بالصّاد المهملة و لیس بمحفوظ. مجمع البحرین ٣٠١/٤.

و قال فی معجم البلدان بُضاعة بالضَّم و قد کسره بعضهم و الأوّلُ اکثر، و هی دار بنی ساعدة بالمدینة وبئرها معروف ، فیها أفتی النبیُّ (ص): بأنّ الماء طَهُورٌ مَا لَم یتغیّر و بها مالٌ لأهل المدینة من اموالهم. معجم البلدان ٤٤٢/١. و قریب منه فی لسان العرب ٤٢٧/١. و النهایة فی غریب الحدیث و الأثر ١٣١/١.

١- سورة الحجرات/٦.

٢- التبیان ٣٤٣/٩- مجمع البیان ١٣٢/٥- تفسیر الصّافی ٥١٦/٦- تفسیر الکشّاف ٥٥٩/٣- تفسیر مفاتیح الغیب (تفسیر الفخر الرازی) ٩٨/٢٨- تفسیر القُرطُبی ٢٠٥/١٦- تفسیر البیضاوی ٤٠٨/٢.

فالأوّلُ ما يكون احتياجُه الى الإنصمام بحسب اَصلِ الوضع كقوله -عليه السّلام- و قد سُئِلَ عن بيع الرُّطَبِ بالتمر « أينقص اِذَا جَفَّ، قيل: نعم، قال: فلا آذن»[١].

لأنّ الجواب اَعنى قولَه « فلا أذن » لا يستقلّ بالدلالة نَصُّهُ بدون انضمام السُّؤال اليه.

و الثّانى نحو قولك « لا آكل» عقيبَ قول القائل «كُل عِندى » فإنّه مستقلٌّ بحسب الدّلالة لغةً الاّ انّه فى العرف مقيّدٌ بالسّؤال بحيث صار كأنّه قال « لا آكل عِندَك» ففى هذَينِ القِسمَينِ يكون الجوابُ مخصوصاً بالسّؤال، لعدم افادته بدونه فكأنّه موجودٌ فىكلام المجيب تقديراً.[٢]

و نَعنِى بالثّانى، ما يكون مستقلاًّ بالدّلالة لغة و عرفاً و هذا ينقسم الى اَقسامٍ اَربعة:[٣]

الأوّل؛ اَن يكون الجوابُ والسّؤال مطابِقَينِ فى العموم و الخصوص، مِثلُ ما لو قيل «مَا عَلَى المُجَامِعِ فِى نَهَارَ رَمَضَانَ؟» فقيل « عَلَى المُجَامِعِ فى نَهَارِ رمضانَ الكفّارةُ»[٤].

الثّانى؛ اَن يكون السُّؤالُ اَعَمَّ و الجوابُ اَخَصَّ، كما لو قيل « هَلِ المَاءُ يَنجُسُ بمجرّد المُلاقات؟» فقيل « المَاءُ القليلُ يَنجُسُ بِمُجَرَّدِ المُلاَقاتِ» و هذا ينقسم الى اَقسامٍ ثلاثة:

١- عوالى اللّئالى ٢٥٤/٢- مستدرک الوسائل ٣٤٢/١٣. سنن ابى داود ، ج٣ حديث/٣٣٥٩ - سنن ابن ماجه ٢/ حديث ٢٢٦٤ – سنن النسائى ٢٦٨/٧.

٢- راجع نهاية الوصول ٣٣٣/٢.

٣- انظر المحصول، للرّازى ٤٤٧/١.

٤- نهاية الوصول ٣٣٣/٢و ٣٣٤.

الأوّل: اَن يُستفاد منه حُكمُ الخاصّ فلا يستفاد منه حُكمُ غَيرِه و لو مفهوماً كما لو قيل: هَلِ المَاءُ يَنجُسُ بالملاقات؟ فقيل فى الجواب: هذا المَاءُ لاَ يَنجُسُ بِالمُلاقات.

الثّانى: اَن يُستفادَ من الجواب حُكمُ غَيرِ الخاصّ ايضاً، بمفهوم المخالفة كما لو قيل: هَلِ المَاءُ يَنجُسُ بالملاقات؟ فقيل فى الجواب: المَاءُ القَليلُ يَنجُسُ بِالمُلاقات؛ فيستفاد من هذا الجوابِ الخاصِّ اَمرَان:

الأوّل: نجاسةُ الماءِ القليلِ منطوقاً و [الثّانى] عدمُ نجاسة غيره مفهوماً و اِن لَم نَقُل بحجّية مفهومِ الصِّفة لأنّ العدول عن الجواب العامِّ الى الخاصّ حاكمٌ بأنّ جزئيّاتِ الماء المندرجة تحت العامّ الذى وَقَع فىالسُّؤال متفاوتةٌ بحسب النجاسة وعدمها.

الثّالث: اَن يُستفاد حُكمُ غيرِ الخاصّ فىاَفراد ذلک العامّ بمفهوم الموافقة كما لو قيل: هل يجوز قتلُ الأولاد[1]؟ فقيل فى الجواب: لا يجوز قَتلُهم فى المَخمَصَة» فيستفاد منه عدمُ جوازِ القتل فى غير حال المَخمَصَة بمفهوم الموافقة و بالطّريق الأولى.

وَ لِلعُلَماء فىالقمام مثالٌ، حَيثُ قالوا: كما اذا قيل: هل كان فىالخيل زكاة؟ فقيل: فىذكورها زكاةٌ، اَو: ليس فى إناثها زكاةٌ، فإنّ الثّبوتَ فى الذُّكور يَستلزم الثبوتَ فىالإناث بطريقٍ اَولَى، لكونها مَحَلاًّ للنّماء و الزِّيادة و عدمها فى الإناث يَستلزم عَدَمَهَا فى الذّكور بطريقٍ اَولَى.

اَقُولُ: اَنتَ خبيرٌ بأنّه ليس لقوله: فى ذكورها زكاةٌ؛ دلالةٌ على ثبوتها فى الإناث بحسب التَّفَاهُم العرفىّ فضلاً عن كونها بالدّلالة الأولَوِيَّة.

١- فى الأصل: الاولا.

الثّالث: اَن يكون الجوابُ اَعَمَّ مِن مَحَلّ السُّؤال و مِن غيره مثل قوله عليه الصَّلوةُ و السَّلام و قد سُئِل عن ماء البحر « هُوَ الطَّهُورُ مَائُه وَ الحِلُّ ميتَتُهُ[١] » فإنّ السُّؤال عن الماء و الجوابَ عنه المَاءُ و الميتةُ، فَيُتَّبَعُ عمومُ الجواب فى المقامين:

اَمَّا فى المقام الأوّل فظاهرٌ.

وَ اَمَّا فى الثّانى، فلأنّه حُكمٌ مُبتَدأٌ لامعارِض له.

الرّابع؛ اَن يكون الجوابُ اَعَمَّ مِن مَحَلِّ السّؤال فقط بأن يُذكَرَ فى الجواب حُكمُ المسئول عنه، على وجهٍ يندرج فيه غيرُهُ كقوله -صلّى الله عليه و آله- و قد سُئِلَ عَن بئرِ بُضاعَةَ: خُلِقَ المَاءُ طَهُوراً لَم يُنَجِّسهُ شيئٌ اِلاّ ما غُيِّرَ لَونُه اَو ريحُهُ اَو طَعمُه[٢] و قوله -عليه الصَّلوة و السَّلام- لِمَا مرّ بِشَاةٍ ميمونةَ على ما رواه العامَّةُ: أيُّما إهابٍ دُبِّغَ فَقَد طَهُرَ.[٣]

و انّما النزاعُ فى هذاالقسم دون ما عداه من الأقسام السّابقة.

١- عوالى اللّئالى ١٤/٢ و ٣٢١- دعائم الإسلام ١١١/١- المعتبر، للمحقق الحلّى ٣٦/١، ١٠٢- منية المريد /٢٩٥- وسائل الشّيعة ١٣٦/١ - السُّنن البيهقى ٢/١. سنن أبى داود ١٩/١- سنن الترمذى ٢٢٤/١- سنن النسائى ٤٤/١- المسند، لاحمد بن حنبل ٢٣٧/٢.

٢- عوالى اللّئالى ١٥/٢- السّرائر ٦٤/١- المعتبر ٤٠/١- مستدرک الوسائل ١٩٠/١- سنن ابى داود ١/ حديث ٦٧- سنن الترمذى، ابواب الطّهارة حديث ٦٦- السُّنن الكبرى، للبيهقى ٢٥٧/١- المسند، لأحمدبن حنبل ٣١/٣.

٣- عوالى اللّئالى ٤٢/١- صحيح مسلم بشرح النّووى ٤٥/٤، ٤٦- سنن ابى داود ، حديث ٤١٢٣- سنن الترمذى ١٧٢٨ - سنن النسائى ١٣٧/٧- و سنن ابن ماجه، حديث ٣٦٠٩- مسند احمد بن حنبل ٢١٩/١.

فنقول: المشهورُ وَالمُعظَم على اَنّ السَّبَبَ سواءٌ كان سؤالاً كالسُّؤال عن بِئرِ بُضاعَة مثلاً اَو وقوع حادثةٍ كحديث وليدبن عقبة و قضيّةِ شَاةِ ميمونةَ و نظائرهما لايصير مُخَصِّصاً للعامّ الصّادر لأجلهما خلافاً لأبى ثور[١] و المزنى[٢] و مَن يُخَدِّدُ خُدُودَهُمَا[٣] على ما حُكِيَ[٤].

حُجَّةُ المُعظَمِ: انّه لاشكّ اَنّ العبدَ اذا سَئَلَ مولاه عن جواز اِكرَامِ زيدٍ العالم بقوله: هَل يجوز لِيَ اِكرامُ زَيدٍ؟ فقال المولى فى الجواب: العُلَمَاءُ يجوز اِكرامهم؛ فلايُفهم

١- و هو ابراهيم بن خالد بن ابى اليمان الكلبى البغدادى المتوفى سنة/٢٤٠هـ ق اَحَد كبار فقهاء فقهاء الشّافعية كان يتفقّه اوّلاً بالرّآى حتّى قدم الشّافعى الى بغداد فاختلف اليه و أخذ عنه و رجع عن مذهبه السّابق و لكن خالفه فى اشياء و اَحدَثَ لنفسه مذهباً اشتقّه من مذهب الشّافعى له مصنّفاتٌ كثيرةٌ منها: الطَّهارة، الصِّيام، المناسک و احكام القرآن و كتابٌ ذكر فيه اختلاف مالک و الشّافعى و ذَكَرَ فيه مذهبه و هو اكثر ميلاً الى الشّافعى. موسوعة طبقات الفقهاء ٤١/٣.

٢- و فى الأصل : الجونى و هو تصحيفٌ، و الصَّحيح: المُزَنى و هو ابو ابراهيم ، اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل المُزَنى المِصرىّ الشّافعى المتوفى ٢٦٤ هـ ق، كان فقيهاً مناظراً زاهداً قليل الرّواية صَنَّفَ كُتباً كثيرةً فى مذهب الشّافعى و له آراء فى الفقه خالف فيها الشّافعى و هو ممّن يقول بتخصيص العامّ بالسّبب و المورد كأبى ثور الكلبى و مالک و محمد بن جعفر الدقّاق و ابوبكر القفّال. انظر التبصرة /١٤٥ و نهاية السّؤل ٥٣٩/١ و ميزان الأصول ٤٨١/١.

٣- اى يتطرّق طريقهما و يتّبع خطواتهما، قال ابن الأعرابى: الخَدُّ الطَّريقُ. لسان العرب ٣٤/٤.

٤- انظر نهاية الوصول ٣٣٥/٢- نهاية السّؤل ٥٣٩/١- التبصرة /١٤٥ – ميزان الأصول ٤٨١/١- المعتمد ٢٨٣/١- اصول السرخسى ٢٧١/١- نفائس الأصول فى شرح المحصول ٤٩/٣.

من ذلک بحسب المتفاهم العرفیّ الاّ جوازُ اِکرامِ کلِّ عالمٍ مِن غیر اَن یختلج ببال اَحَدٍ مِن اَهلِ العرف کونُ السَّبَبِ اَی ذلک السُّؤال، مُخَصِّصاً و کذا لو قیل: هَل یجوز اِکرامُ زیدٍ الدّاخل فی الدّار؟ فقیل: کُلُّ مَن دَخَل فی‌الدّار یجوز اِکرامُهُ؛ فلا شکّ اَنَّ العرفَ لایفهم الاّ جواز اکرام کلِّ اَحَدٍ دَخَل فی الدّار» من غیر اَن یتخیّل تخصیصَهُ بإکرامِ زیدٍ.

و بالجملة، الأمثلةُ العرفیّة التی تکون دالّةً علی المطلب ممّا لا تُعَدُّ و لا تُحصَی.

قال استاذنا الشَّریف دام ظِلُّه: الجوابُ الواقِعُ عن السُّؤال الخاصّ إمَّا مطلقٌ اَو عامٌّ، فعلی الأوّل حُکمُه حُکمُ المطلقات الإبتدائیة فی الأحکام من حیث کونه متواطیاً اَو مُشَکَّکاً و علی الثّانی فإمَّا اَن یکون اللّفظ العامّ مِن اَدواتِ الموصول اَم لا.

و علی الثّانی فَحُکمُهُ حُکمُ العمومات الإبتدائیة و علی الأوّل فَرُبَّما یستفاد تخصیصُهُ بمحَلّ السُّؤال لا لأجل کون السُّؤال مَخَصِّصاً بل لأجل الفهم العرفیّ وَلَنَأتِ بمثالٍ حتّی یظهر لک جَلِیَّةُ الحال فنقول:

لو قال العبدُ لِمَولاه: جائنی زیدٌ و عَمرٌ اَیُّهما یجوز اِکرامُهُ؟.

فقیل فی الجواب: مَن کان عالماً فیجب علیک اِکرامُهُ؛ فلا شکّ انّه لا یفهم منه فی‌العرف إلاّ اِکرامُ زیدٍ اَو عَمرٍ و بشرط کونه عالماً ، لا لأجل کون السُّؤال مُخَصِّصاً بل لأجل اَنّ ما یستفاد منه العمومُ لیس اَزیَدَ من ذلک القدر.

و بعبارةٍ اُخری، یکون العمومُ فی ذلک الجواب بقدر ما سُئِلَ عنه و یسمّی هذا فی عرف المتأخّرین «العمومُ بِالمَوردِ لا بتخصیص العموم بِهِ» فعلی هذا لا یجوز التمسُّکُ بذلک العامّ فی جواز اِکرامِ غیرِ مَن سُئِلَ و مِن ذلک القبیل قوله

- عليه السَّلام- و قد سُئِلَ عن الرّوايتين المتعارضتَين «خُذ بما اشتهر بين الأصحاب فإنّ المُجمَعَ عليه لاريبَ فيه»، فإنّ السُّؤال لَمَّا وَقَعَ عن حُكمِ الرّوايتين المتخالفتين المتعارضتَين لا يكون عمومُ الموصول الواقع فى الجواب اَزيَدَ ممّا سُئِلَ عنه، فحينئذٍ لا يجوز التمسُّكُ بهذه الرّواية فى حجيّة ما اشتهر بين الأصحاب من الفتوى مجرّدةً عن الرّواية لأنّ العرف لايفهم من قوله -عليه السَّلام- اَزيَدَ ممّا قلنا و اِن قلنا بعدم كون السُّؤال مُخَصِّصاً ، فتدبَّر فى المقام فانّه جديرٌ بالتّأمّل التّام .

حُجَّةُ الخَصم اُمورٌ:

الأوّل: انّه لو لم يكن السَّبب مُخَصِّصاً لَمَا حَصَلَتِ المطابقةُ بين الجواب و السُّؤال ، لكنّ التّالى باطلٌ فالمقدَّمُ مِثلُه.[1]

فالجواب: اِنَّ بطلان التّالى مسلَّمٌ لكنّ الملازمةَ ممنوعٌ ، لأنّ المعيار فى حصول التطابق بين الجواب و السُّؤال ليس اِلاّ افادةُ الجواب مقتضى السُّؤال و اِفادتُهُ الزِّيادةَ على مقتضى السّؤال لا يضرّ بحال المطابقة بل لا نَجِدُ منها إلاّ تعميم النفع و كثرة الفائدة.

الثّانى: انّه لو لم يكن السَّبَبُ مُخَصِّصاً لَمَا كان لِنقلِ السّببِ فائدةٌ، مع انّا نَرَى بالوجدان و العِيَانِ اَنّ العُلَماء قد اعتنى بشأن نقله و بَالَغُوا فى ضَبطه و تدوينه و ليس فى المقام ما يَصلُح أن يصير فائدةً لذلك النقل اِلاّ كون السّبب مُخَصِّصاً للعامّ.

١- راجع: العدّة ٣٧٢/١- نهاية الوصول ٣٣٩/٢ - زبدة الأصول /١٣٠- نهاية السُّؤل ٥٣٩/١.

و الجواب: اَنَّ بطلانَ التّالی وَ اِن کان مسلَّماً، لکنّ الملازمة ممنوعٌ، لعدم انحصار الفائدة فی‌کون السّبب مُخَصِّصاً، بل یمکن اَن یکون فائدةُ النقل اموراً اُخَر:

منها: الإطّلاع علی شأن نزول الحُکمِ.

و منها: اطّلاع المجتهد علی کون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلاّ یُخرِجَه بالإجتهاد.

و منها: حصولُ معرفة السِّیَرِ و القِصص و التواریخ و غیرها من الفوائد.[1]

الثّالث: اِنَّه لو لم یکن مُخَصِّصاً لَجاز تخصیصُ السّبب و اِخراجُه بالإجتهاد[2] کما یجوز ذلک الإخراج للمجتهد و ما عداه مِن اَفرادِ العامّ، لکنّ التّالی باطلٌ فالمقدَّمُ مِثلُه.

و الجواب: اِنَّ بطلان التّالی مسلَّمٌ لکنّ الملازمة ممنوعٌ، لأنّ عدمَ جواز ذلک الإخراج لیس إلاّ لأجل کون السّبب بمنزلة المنصوص علیه و المقطوع به.

الرّابع: اِنَّ مَن حَلَف «وَاللهِ لاَتَغدَّیتُ» بعد قول القائل «تَغَدَّ عِندی» لا یحصُلُ الحَنثُ بکلّ تَغَدٍّ، بل اِنَّما یحصل ذلک بالتغدّی عند ذلک القائل فقط، فلو لم یکن السّببُ مُخَصِّصاً لَیحصُلُ الحنثُ لکلّ تَغدٍّ و هو باطلٌ بالإتّفاق.[3]

١- نهایة الوصول ٣٤١/٢ .

٢- نهایة الوصول ٣٣٨/٢- زبدة الأصول/١٣٠ – شرح العضد/١٩١.

٣- راجع: نهایة الوصول ٣٣٩/٢ – شرح العضد/١٩٢- نهایة السُّؤل ٥٣٧/١- الإحکام للآمدی ٨٣/٢.

و الجواب: اِنَّ هذا مِن قبيل القسم الثّانى من الأقسام الخارجة عن محلّ النزاع، ضرورةَ اَنَّ قولَ الحالف «وَاللهِ لاَتَغَدَّيتُ» بعد صيرورته مسبوقاً بالأمر بالتغدّى لايُفهم منه عند اَهلِ العرف اِلاّ تقييده بعدم التغدّى عند ذلک القائل.

اصلٌ

[فی تخصیص العام بمفهوم المخالف]

اصلٌ

[فی تخصیص العام بمفهوم المخالف]

قد اَطبَقَ عبائرُ العُلَماء علی انّه لاریب فی‌جواز تخصیص العامّ بمفهوم الموافقة کما لاریب فی حجّیة ذلک المفهوم[1] و فی جواز تخصیص العامّ بما هو حُجَّةٌ مِن مفهوم المخالفة خلافٌ[2]، لکنّ التحقیقَ یستدعی بسطاً فی‌الکلام، فنقول:

التعارض بین العامّ و الخاصّ، اِمّا اَن یکون بین منطوقیهما کقولک «اَکرِمِ العُلَماء و لاَ تُکرِم زیداً العالم» فتقدیم الخاصّ علی العامّ فی هذه الصورة ممّا لا خلاف فیه و لا شبهةَ تَعریه ، لظهور قوّة دلالة الخاصّ بحسب المتفاهم العرفیّ.

وَ اِمَّا اَن یکون بین مفهومَیهما، کقولک « لاَ تُکرِمِ العُلَماءَ اِن دَخَلُوا دارکَ» و « اَکرِم زیداً العَالِمِ اِن دَخَلَ فِی دارِکَ» و مِنَ الظّاهر اَنَّ الأوّل یدلّ بمفهومه علی جواز اِکرامِ زیدٍ العالِمِ اِن لم یدخل فی الدّار و الثّانی یدلّ بمفهومه علی عدم جواز ذلک الإکرام اِن لَم یدخل فی الدّار، فهل هذا إلاّ تعارضٌ بین مفهومَیِ العامّ و الخاصّ؟ فتقدیم الخاصّ فی هذه الصُّورة ایضاً ممّا لا اشکال فیه، لأنّ ضَعفَ الدّلالة من جهة المفهومیّة و اِن کان فی‌الطّرفَینِ ثابتاً، غیر اَنَّ جهة الخصوصیّة التی یکون سبباً لقوّة دلالة الخاصّ عرفاً یکون سلیماً عن المعارض فیترجّح بها اَخذُ الخاصّ و تقدیمه علی العامّ عرفاً.

۱- نهایة الوصول۲/۳۳۱- معالم الدّین/۱۳۹ – مطارح الأنظار ۲/۲۱۳- شرح العضد/۲۲۹- المستصفی ۲/۱۹۱- نهایة السّؤل ۱/۵۳۲ – فواتح الرحموت ۱/۳۵۳.

۲- نهایة الوصول ۲/۳۳۱- معالم الدّین/۱۳۹ – مطارح الأنظار ۲/۲۱۳- شرح العضد/۲۲۹- المستصفی ۲/۱۹۱- نهایة السّؤل ۱/۵۳۲ – فواتح الرحموت ۱/۳۵۳.

و اِمَّا اَن يكون التعارض بين مفهوم العام و منطوق الخاص كقولنا. « اَكرِمِ العُلَماءَ اِن دَخَلُوا دَارَکَ » و «اَكرِم زيداً العالم وَ اِن لَم يَدخُل فِى الدّار» فتقديمُ الخاصّ فى هذه الصورة ايضاً ممّا لا يحتاج الى البيان.

وَ اِمَّا اَن يكون التعارضُ بين منطوق العامّ و مفهوم الموافقة للخاصّ كقولنا «اُقتُل كُلَّ فاسقٍ» و «لا تَقُل لِزيدٍ الفاسق اُفٍّ».

و ظاهرٌ اَنَّ ذلک الخاصّ بمفهوم الموافقه معارضٌ لمنطوق ذلک العامّ و تقديمُ الخاصّ على العامّ فىهذه الصُّورة ايضاً كسابقه فىعدم الإشكال، فقولک « اِن دَخَلَ دارى زيدٌ لا تَقُل له اُفٍّ» يخصّص مفهومُهُ منطوقَ «كل مَن دَخَل دارى فَاضرِبهُ» بِمَن سِوَى زَيدٍ.

و اِمَّا اَن يكون التعارضُ بين منطوق العامّ و مفهوم المخالفة للخاصّ كقولنا «اَكرِمِ العُلَمَاءَ» و « اَكرِم زيداً العَالِمِ اِن دَخَل فى الدّار» و ظاهرٌ اَنّ هذا الخاصَّ يدلّ بمفهوم المخالفة على عدم جواز اِكرامِ زيدٍ العالم اِن لَم يدخل فىالدّار، فالتّعارضُ بينه و بين منطوق ذلک العامّ ظاهرٌ و هذه الصُّورة ممّا اختُلِفَ فيها؛ فقيل بعدم جواز التخصيص فيها، بل يجب فيها الأخذُ بالعامّ تمسّكاً بأنّ المنطوقَ اَقوَى دلالةً من المفهوم و اِن كان المفهوم خاصّاً.

و قيل بجوازه و المُعتَمَدُ هو الثّانى، لأجل الفهم العرفىّ، ألاَ تَرى اَنَّ المولى لو قال لعبده « اَكرِمِ العُلَمَاءَ» ثمّ قال « اَكرِم زيداً العالِمِ اِن دَخَل فىالدّار» فلا يُفهَم مِن هاتَينِ العبارتَينِ بحسب المتفاهم العرفىّ اِلاّ اَمرَينِ:

احدهما: وجوبُ اكرام مَن عدا زيدٍ مِن اَفراد ذلک العامّ مطلقاً و الآخَر عَدَمُ جواز اِكرامِ زيدٍ العالِمِ اِن لَم يدخل الدّار، فيكون حينئذٍ قَولُ المولى هذا فی‌قوّة اَن يقال « لايجوز لک تَركُ اِكرامِ اَحَدٍ من العُلَماء مطلقاً الاّ ترک اكرامِ زيدٍ العالم اِن لم يدخل الدّار» و اذا كان بناء العرف فی المقام على ما ذكرنا، فالمُتَّبَعُ ليس اِلاَّ هو و المصيرُ لايكون الاّ اليه و وجودُ ذلک فی‌الأخبار غيرعزيزٍ، مثلاً قولُه. عليه الصَّلوة و السّلام « خُلِقَ المَاءُ طَهُوراً لَم يُنَجِّسه شيئٌ الاّ ما غُيِّرَ لَونُهُ اَو طَعمُهُ اَو رِيحُهُ»[١].

و هو اَنّ الماء مطلقاً قليلاً كان اَو كثيراً لايُنَجَّس بمجرّد ملاقات النجاسة بل يُنَجَّسُ بالملاقات مع تغيّر اَحَدِ اَوصَافه الثّلاثة يصير مخصوصاً بمفهوم قوله «اِذَا بَلَغَ المَاءُ قُلَّتَينِ لَم يَحمِل خَبَثاً»[٢].

و هو انّ القليل يتنجّس بمجرد الملاقات.

و بعضُ مَن و افقناه فی المُدَّعَى اَی تقديمُ الخاصّ على العامّ فی الصُّورة المفروضة احتَجَّ بأنّ الخاصَّ دليلٌ شرعيٌّ عارَضَ مِثلَه و فی‌العمل به جمعٌ بين الدّليلَينِ فيجب.[٣]

ولاريبَ اَنَّ ذلک الجمع لايحصُلُ اِلاَّ مع العمل بالخاصّ اذ لو عُمِلَ بالعامّ لبطل الخاصُّ و لَغَى بِالمَرّة.

١- السرائر ٦٤/١- المعتبر ٤٠/١- الوسائل ١٠١/١، ابواب الماء المطلق باب ١ حديث ٨.

٢- السرائر ٦٣/١ – عوالی اللئالی ٧٦/١ – سنن النسائی ١٧٥/١- سنن الترمذی ٤٦/١- مختصر سنن ابی داود ٥٦/١ باب ما ينجس الماء حديث /٥٨.

٣- شرح العضد /٢٢٩.

اَقُولُ: فيه نظرٌ.

اَمَّا اوّلاً، فلأنّ حاصلَ ذلک الجمع ليس فی الحقيقة الاّ طرحُ العامّ و الأخذُ بالخاصّ فيما تعارَضَا و بيانُ ذلک:

انّه لو قيل «اَكرِمِ العُلَمَاء» و «اَكرِم زيداً العَالِمِ اِن دَخَلَ فی‌الدّار» فلا شکّ اَنَّ هاتين العبارتَين انّما يكون التنافی بين مدلوليهما فی‌اكرامِ زيدٍ العَالِمِ لا فی‌غيره مِن افراد العامّ، فحينئذٍ لو قلتَ بتقديم الخاصّ على العامّ جمعاً بين الدَليلَينِ فَيُسَلَّم لو كان العملُ بالعامّ و الخاصّ ممكناً فی‌موضوعٍ واحدٍ و لكن عَدَمُ امكانه ظاهرٌ، للزوم اجتماع النقيضَينِ اَعنِی اجتماعَ الإكرام و عدمه فی‌موضوعٍ واحدٍ و العملُ بالعامّ[1] فی‌غير محل التعارض ليس الاّ مِن باب الجمع بين الدليلَينِ لأنّ الجمع بينهما فيه فرعُ التعارض بينهما و معلومٌ اَنَّ ما عدا الخاصِّ ليس مِن محلّ التعارض بين الدليلَينِ[2]، فَظَهَر اَنَّ هذا الجمع ليس الاّ طرحُ اَحَدِ الدليلَينِ اَی العامّ و الأخذُ بالآخَر ای الخاصّ فقط، لأنّ العمل بالعامّ انّما يصدق لو عُمِلَ به بعمومه و الاّ فلا.

و اَمَّا ثانياً، فلأنّ الجمع بين الدليلَينِ المتعارضَينِ من حيث انّه جمعٌ مع قطع النظر عن المرجّحات المعتبرة عند الشّارع كموافقة الفهم العرفیّ و نحوه ليس عليه دليلٌ لأنّ القائل به:

١- فی الأصل: عمل العام.

٢- فی الأصل: الدليل.

اِمَّا اَن يقول: اِنّى اَجمَعُ بين الدليلَينِ لرفع التنافى بين مدلولَيهِمَا مِن باب التبرّع المحض مِن غير دعوى عليه و مِن غير اَن يُجعَل ما حَصَلَ مِن ذلک الجمعِ مُفتَى به و معمولاً به كما هو دأبُ الشَّيخ الطُّوسى- رحمه الله- فى الأخبار المتعارضة، فليس لنا كلامٌ عليه.

وَ اِمَّا اَن يقول اِنّى اَجمَعُ بين الدليلَينِ مِن باب التعبّد بمعنى انّه لازمٌ علىَّ فىنفسه منجانب الشَّرع مِن غير اَن يُجعَلَ حاصلُه مُفتى به، فَنُطالبه بدليلٍ مِن الكتاب اَو السّنّة اَو الإجماع اَو العقل، مع انّه معلومٌ انّه لا شيئ منها دالاًّ على مَطلَبِهِ.

و اِمَّا اَن [يقول] اِنّى اَجمع بين الدليلَينِ لا لأجل اَنّه لازمٌ عَلَىَّ اصالةً من باب التعبّد المحض بل لأجل اَن يُجعَل حاصلُه مُفتى به و معمولاً به، فنقول: ليس هذا فىالحقيقة اِلاّ تخريبُ الدِّينِ و تضييعُ شريعة سيّد المرسلين، لأنّه على زَعمِکَ لو دار الأمر بين الأمر و النهى كما لو وَرَد «اغتسِل فى يوم الأحَد» مثلاً ثُمّ وَرَد «و لا تغتسِل فيه» مثلاً فيجب حينئذٍ حملُ الأمر على مطلق الإذن و حملُ النهى على مطلق المرجوحيّة مِن باب الجمع بين الدّليلَين، فيحصل منه الكراهةُ، مع اَنَّ هذا العملَ لَم يَرضَ به صاحبُ الشّريعة قطعاً لأنّه ليس مُفضِياً الاّ الى الهَرجِ و المَرج فىالدِّين كما لا يخفى على المتديّنينَ، فتدبّر فى المقام، فإنّه جديرٌ بالتأمّل التّام.

اصلٌ

[فی جواز تخصیص الکتاب بالخبرالواحد]

اصلٌ

[فی جواز تخصیص الکتاب بالخبرالواحد]

لا ریبَ فی‌جواز تخصیص الکتاب بالکتاب و لا بالإجماع المحقَّقِ و لا المتواتر اللّفظی و لا المعنویّ.

أنّما الإشکال فی‌جواز تخصیص الکتاب بالخبر الواحد بناءً علی حجّیته إمّا وصفاً أو تعبّداً و هم فیه علی أقوالٍ خَمسة.

الأوّل: الجواز مطلقاً کما عن‌کثیرٍ مِنَ المحقّقین.[1]

الثّانی: المنع منه مطلقاً کما عن بعضهم.[2]

الثّالث: الجواز إن خُصَّ قبلَه بدلیلٍ قطعیّ کالإجماع مثلاً و الاّ فلا.[3]

۱- وَ هُم مِنَ الإمامیّة : العلاّمة فی نهایة الوصول ۲۹۸/۲ و تهذیب الوصول/۱۴۸ وصاحب المعالم فیه/۱۴۰ و المحقّق القمّی فی القوانین ۳۰۸/۱ و الشّیخ الانصاری فی مطارح الأنظار ۲۱۹/۲ و غیرهم و مِن أهل السّنة کالشّافعی و مالک و احمد بن حنبل و ابی الحسین البصریّ و ابی اسحاق الشیرازیّ و الجُوَینی و الغزّالی و الآمِدِی و ابن الحاجب و الرّازی، راجع: المعتمد ۲۵۵/۱ – المستصفی ۲۹/۲- الإحکام ۴۰۱/۳- المحصول، للرّازی ۳۵۷/۱- نهایة السّوْل ۵۲۵/۱- ارشاد الفحول /۱۵۸- شرح العضد/۲۲۸- البرهان، للجوینی ۴۲۶/۱.

۲- و هم منّا: کالسیّد فی‌الذّریعة ۲۸۰/۱و الشّیخ فی العدّة ۳۴۴/۱، و المحقّق فی المعارج /۹۶ و من اهل السنّة اکثر الأحناف و جُلُّهم کما فی فواتح الرَّحَمُوتِ بشرح مسلّم الثبوت۴۹/۱.

۳- المحصول، للرّازی ۳۵۷/۱ و هو مذهب عیسی بن أبان بن صدقة بن عدیّ بن مردان شاه الفَسَوی کان فقیهاً علی مذهب اهل الرأی و القیاس ببغداد و من اصحاب أبی حنیفة لازَمَ المنصورَ و وُلِّیَ القضاء عشر سنین و له مصنّفاتٌ عدیدةٌ فی الأصول، مات فی محرم سنة/۲۲۰ هـ.

الرّابع: التفصيلُ بين ما اذا خُصّ قبله بمنفصلٍ، قطعيّاً كان اَو ظنّياً فيجوز و اِلاّ فلا.[١]

الخامس: التوقّف كما نُسِبَ الى المحقّق [٢] و يحتمل كون مذهبه المنع مطلقاً و العَجَبُ مِنَ المانعينَ و المتوقّف حيث انّهم كيف يَعمَلُونَ بالأخبار الآحاد مع انكارهم تخصيصَ الكتاب بها اَو توقُّفهم فيه، فإنّ جُلَّ اخبار الآحاد مخالفٌ للكتاب و لا اقلّ فى اَصلَي البرائة و الإباحة المستفادَينِ من الكتاب العزيز مثل قوله تعالى « لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً اِلاّ مَا آتَاهَا[٣]» وقوله تعالى « خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأرضِ جَمِيعاً[٤]».

فإنّه لوعُمِلَ بتلك الأخبار المتكثّرة يلزم مخالفةُ الكتاب و تخصيصُهُ بها والاّ فما الفائدة فى اثبات حُجّيتها كما لا يخفى.

و التوجيهُ- بأنّهم يمنعون تخصيصَ الكتاب بالخبر الواحد و رفع اليد عن قوله تعالى « لاَ يُكَلِّفُ الله نَفساً إلاَّ مَا آتَاهَا[٥]» بسبب اَخبار الآحاد الدالّة على حُكمٍ شرعيّ مخالفٍ للأصل المستفاد مِنَ الآية ليس مِن هذا القبيل بل هو من قبيل التخصيص، اذ

١- و هو مذهب ابوالحسين الكرخيّ كما فى المحصول ٣٥٧/١- نهاية السُّؤل ٥٢٥/١- شرح العضد ٢٢٨.

٢- و هو مذهب القاضى ابوبكر الباقلانى كما نقل عنه فى المحصول ٣٥٨/١. و المحقّق الحلّى فى معارج الأصول ٩٦ و فى نهاية الوصول ٢٩٨/٢ و شرح العضد/٢٢٨.

٣- سورة الطلاق/٧.

٤- سورة البقره/٢٩.

٥- سورة البقرة/٢٨٦.

على فرض حجّية اَخبارِ الآحاد كان مضامينُهَا داخلةً تحت قولـه « مَاآتَاهَـا» فـلا معارضة بينهما و لا مخالفة اصلاً كما لا يخفى- حسنٌ فى قوله تعالى« لاَ يُكَلِّـفُ اللهُ نَفساً اِلاَّ مَا آتَاهَا[١]» حيثُ لايخالفها الأخبارُ المذكورة اصلاً.

و لكنّه لايتمّ هذا التوجيهُ بالنسبة الى قوله تعالى « خَلَقَ لَكُم مَا فِـى الأرضِ جَمِيعـاً[٢]» لأنّ مقتضى ظاهر الآية هو حِلِيَّةُ جميعِ مـا فـىالأرض و اِباحَتِهـا مَـعَ اَنَّ الأخبـار الآحاد مخالفةٌ لهذا الإطلاق ، فالعملُ به لايمكن إلاّ بعد تخصيص الآية و ليس هذا منقبيل التخصيص كما كان فىالآية الأُولى كذلك.

و بالجملة، فمقتضى قولهم، اِنَّ الكتاب لايُخَصَّصُ بالأخبار الآحاد، هو طرحُ الأخبار المخالفة للآية المذكورة و العملُ بمقتضاها.

فمقتضى قولهم، اِنَّ الأخبار حُجَّةٌ، هو العملُ بمضمونها، فكيف التوفيق بين الكلامَين؟

لا يقال: هذه الآيةُ الشَّريفةُ قد خُصِّصَ بتخصيص قطعاً، والعامُّ المخصَّصَ غيرُحجّـةٍ فى الباقى و لهذا لَم نَعمَل بمقتضى الآية لإجمالها، فلابدّ مـن العمـل بهـذه الأخبـار المذكورة و لعلّ هذا وجهُ الجمع بين كلامهم، لأنّا نقول بعـروض اجمـال الآيـة، لـم يُعلَم مخالفةُ الأخبار لها و لاحصول المعارضة بينها اصلاً.

١- سورة الطلاق/٧.

٢- سورة

و الكلام على تقدير التعارض مطلقاً و حصول المخالفة و كيف ما كان، فالمعتمدُ هو الجواز مطلقاً ، وفاقاً لكثيرٍ من المحقّقين مطلقاً سواءٌ قلنا بحجّية الأخبار الآحاد وصفاً اَو تعبّداً و سَواءٌ كان مَدرک التعبّد هو الإجماع اَو الآيَتَينِ الشَّريفَتَينِ و ذلک لوجوهٍ.

الأوّل: الدليل العقلىّ المسّمى عندهم بالدليل الرّابع و يمكن تقريره بوجهين:

الأوّل: اِنَّا نَقطَعُ بكون كثيرٍ مِنَ الأخبار الخاصّة المعارضة بعامّة الكتاب مطابقاً للواقع و نفس الأمر و حينئذٍ فلوبنينا الأمر على طرح الجميع يلزم القطع بمخالفة ما ثبت فى الواقع و نفس الأمر، فالأخذُ بعامّ الكتاب مطلقاً فى جميع الموارد و طرح الأخبار الخاصّة المعارضة له كذلک يستلزم القطعَ بالخروج عن الدِّينِ و تضييعِ سُنَّةِ سيّد المرسلين و حاله ظاهرٌ لم‌يحتج الى اظهار بطلانِهِ، فَالسَّلبُ الكلّى فى المقام كما هو المنقول عن بعضهم منتفٍ قطعاً وجِدّاً، و حيثُ ثَبَتَ بطلانُ ذلک فيدور الأمرُ بين الأخذ بالأخبار الخاصّة فى‌مورد التعارض بطريق الإيجاب الكلّى كما هو مقتضى القول الأوّل اَو الأخذ ببعضٍ دون بعضٍ بطريق التعيين اَو الأخذ بها كذلک بطريق التخيير المستلزم لكون المكلّف به هو العمل بالكلّى اَى بنفس الأخبار من غير كون المطلوب هو الإيجابُ الكلّى اَو الإيجاب الجزئىّ، فبعد القطع بثبوت تكليفٍ لنا فى‌خصوص المسئلة و ارتفاع السَّلب الكلّى فى جانب الأخبار الخاصّة بمعنى رفع اليد عنها بالمرّة و الأخذِ بعامّ الكتاب ، يدور الأمر بين اُمورٍ ثَلاَثة:

مِنَ الإيجاب الكلّى فى جانب الأخبار الخاصّة اَى العملُ بها فى جميع موارد التعارض و تقديمها على عامّ الكتاب فى مورد التعارض و التبعيض التعيينى بمعنى العمل ببعضٍ معيّن دونَ آخَر و التبعيضُ التخييرىّ بمعنى العمل ببعضٍ منها اَىّ بعضٍ

كان، نظراً الى فرض كون المأمور به هو الكلّى، فتعيينُ اَحَدِهِمَا و ترجيحه على الآخر يحتاج الى مرجّحٍ شرعىّ وَ لَم يَكفِ المرجِّحُ الإعتبارىُّ الذى لَم يثبت اعتبارُهُ مِن جانب الشّارع، كالأخذ بالأخبار الخاصّة - التى صارت معمولةً بها عند المشهور فى موردها المخصوصة- و طرح الباقى و الأخذ بعامّ الكتاب، اعتماداً على هذا المرجّح الإعتبارىّ، اذ لا دليل على اعتبار هذا الظّن و لَو مِن باب المرجِّحيّة.

و التمسّكُ فىاعتباره- بالأخبار الحاكمة بأخذ ما اشتهر بين الأصحاب نظراً الى اَنَّ المَوردَ لا يُخصِّصُ الجَوابَ- فاسدٌ ، لأنّ هذه القاعدة وَ اِن كانت مسلَّمةً عندنا لكن ما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ تخصيص الأخبار الآمرة بأخذ ما اشتهر بخصوص ما اذا حَصَل التعارضُ بين الرّوايَتين ليس من قبيل تخصيصِ عمومِ الجواب بالمورد بل هو مِن قبيل تخصيص العموم بالمَوردِ و بينهما فرقٌ لايخفى على مَن له أدنى تأمّلٍ و فطانةٍ و حيث لا مرجّح شرعىّ فى البين ينتفى الأخذُ بالإيجاب الكلّى اَى العملُ بتلك الأخبار الخاصّة فى مورد التعارض مطلقاً اَى فىجميع الموارد لانّه موجبٌ لحصول القطع بالإمتثال اَى الإتيانُ بما هو المكلَّفُ بِه المشتبه بين اُمورٍ ثلاثةٍ و هو الإيجابُ الكلّى والتبعيض التعيينى والتخييرى بعدظهور فساد السَّلب الكلّى، لأنّه اِن كان المكلَّفُ بِه هو الأوّل فقد حَصَل ايضاً لتحقّقها فىضمن الإيجاب الكلّى، فالأخذُ بها اِنمّا هو من باب الفقاهة و كونه رافعاً للإشتغال اليقينىّ، لا لأجل اَنَّ معه مُرجِّحاً اعتباريّاً، كيف و المرجّحُ الشرعىّ مفقودٌ فى البين لأحد الطَّرَفَينِ كما ذكرنا.

و نظيرُ ما نحن فيه هو طرف القبلة المشتبه بين جهاتٍ اَربع، فإنّ التكليف هنا ثابتٌ قطعاً و المكلَّفُ بِه مشتبهٌ فى البين فلابدّ من الإتيان بالصّلوة فى جميع الأطراف، اذ به يحصُلُ القطعُ بالبرائة المسبَّب عن القطع بالإشتغال.

و الرّكونُ الى الظّن فى المقام- لأنّه[1] ظَنَّ بأنّ اَحَدَ الأطراف طرفُ القبلة- غيرجائزٍ ما لم يثبت اعتباره شرعاً خصوصاً اَو عموماً فترجيحُ الطّرف المظنون بالظنّ الذى لم يثبت اعتباره شرعاً على غيره مِنَ الأطراف المَوهُومَة ترجيحٌ بلا مرجّح، كما اَنَّ ترجيحَ اَحَدِ الأطراف عَلَى الآخَر مع المساواة ترجيحٌ بلا مُرَجِّحٍ و تَحَكُّمٌ صِرفٌ لَم يَرضَ به العقلُ فَلَم يَرضَ به الشَّرعُ ايضاً.

وَ لَمَّا كانَ المكلَّفُ بِه فيما نحن فيه مشتبهاً بين اُمورٍ ثَلاثةٍ و لامرجّح شرعىّ فىالبين فَلَميمكن الترجيحُ فى البين لحصول مفسدَةِ الترجيح بلا مرجّحٍ فلابدّ منالأخذ بالإيجاب الكلّى الذى هو مِن جملة الإحتمالات المذكورة، اِذ به يحصل القطعُ بالإمتثال.

فإن قيل: القَدرُ الذى يَحكُمُ بِه العقلُ القاطعُ اِنَّما هو الأخذ بشيئ لَم يُقطَع معه مخالفةُ الواقع لا الأخذُ بشيئ يحصل معه القطعُ بعدم المخالفة الواقعيّة النفس الأمريّة و هذا كما يحصل بالإيجاب الكلّى الذى هو اَحَدُ المحتملات التى يحتمل كون اَحَدها مكلّفاً به كذلک يحصل بالتبعيض التعيينى و التخييرى اذ بهما ايضاً لَم يَحصُل القطعُ بالمخالفة كما لايخفى.

١- فى الأصل: ان.

قلنا: هذا فاسدٌ جداً، إذ العقلُ لَم يَحكُم بلزوم الأخـذ بمـا لَـم يَحصُـل معـه القطـعُ بالمخالفة الواقعيّة حتّى يقال بتسوية الإحتمالات المذكوره فيه، نعم اِن حَكَمَ بـذلک لَكَانَ الحَقُّ هو ما[1] ذَكَرَهُ القيلُ، بل القَدرُ الذى يستقلّ فيه العقلُ القاطعُ و يَحكُـمُ بِـه اِنَّما هو رَفعُ السَّبب الكلّى اَى رَفعُ اليد عن الأخبار الخاصّـة مطلقـاً و الأخـذُ بعـامّ الكتاب كذلک و اَمَّا اَنَّ اللاَّزم بعده[2] هَل هو الأخذُ بشيئ يحصُلُ معـه القطـعُ بعـدم المخالفة الواقعيّة اَو شيئ لَم يَحصُل معه القطع بالمخالفـة المـذكوره فلايسـتقلُّ فيـه العقلُ فَلَميَحكم بشيئ من الطَّرفَينِ بل هو متحيِّرٌ فىالبين و لَمَّا قَطَعنا بـالتكليف فـى خصوص المقام و كان المكلّفُ بِه مشتبهاً بين الإحتمالات المذكورة لابدّ مِنَ الأخـذ بشيئ يحصل معه القطعُ بالبرائة الذى يقتضيه القطعُ بالإشتغال و هذا الشَّيئ فى المقام ليس الاّ خصوصُ الإيجاب الكلّى الذى هو مِن اَحَدِ المحتملات المذكورة و مِن هذا القبيل القبلةُ المشتبهة ايضاً.

وممّا حقّقناه بُيِّنَ ضَعفُ مقالة مَن حَكَمَ بتسوية تقليد الحَـىِّ و الميّـت تمسّـكاً بـأنّ العقل يحكم بعدم وجوب الإجتهاد عيناً و لزوم التقليد فىالجملـة، فَـالمُكَلَّفُ مُخَيَّـرٌ بين تقيلد الحَىِّ و الميّت، اِذ الأمر بالكلّى يستلزم التخييرَ بين الأفراد.

١- فى الأصل: ماهو.

٢- فى الأصل: بعد.

و وَجهُ الضَّعفِ اَنَّ العقلَ يَحكُمُ فىالمقام بعدم وجوب الإجتهاد عيناً وَ بَعدُ لَمِيَحكُم بشيئ اصلاً و حينئذٍ نتيجةُ القول بـأنّ التكليـف ثابـتٌ و لَـمنَـدرِ انّـه تقليـدُ الحَـيِّ بخصوصه أم مطلقُ التقليد و لو كان تقليدَ الميّت.

والقطعُ بالإشتغال يقتضى القطعَ بالإمتثال و هذا لَمِيحصُل اِلاّ بعد تقليد الحَيِّ للإتّفاق على حصول البرائة به و اَمَّا تقليدُ الميّت فَمَحَلُّ خلافٍ بينهم فكيف يحصُل به القطعُ بالإمتثال الرّافع للقطع بالإشتغال فلا وَجهَ لِمَا ذَكَرهُ.

الثّانى؛ اِجراءُ الدليل الرّابع فىالبين بأن يقال:

نحن نقطع بثبوت ما هو مطابقٌ للواقع بين العمومات الكتابيّة و الأخبـار الخاصّـة لا فىخصوص الأخبار الخاصّة كما هو مقتضى التقرير الأوّل و حينئذٍ فنقول:

نحن نقطع بثبوت ما هو مطابقٌ للواقع فىالبين اَى مضـامينُ الأكثـر مطـابقٌ للواقـع فلابدّ منتحصيلها، و لاشک و لاشبهة فىانسداد باب العلم بالنسبة اليها فالتكليفُ به تكليفٌ بما لايطاق، فانحصر الطَّريق فيها و ذلک:

اِمَّا بطريق الإيجاب الكلّى فىطـرف العمومـات اَو التسـوية بينهـا و بـين الأخبـار الخاصّة اَو التبعيض التعيينى اَو التخييرى اَو الإيجـاب الكلّـى فـى طـرف الأخبـار الخاصّة نظراً الى قوّة دلالتها بالنسبة الى العمومات و كذا الباقى و اِلاّيلـزم التسـويةُ بين الرّاجح و المرجوح و هو باطلٌ كالأوّل و كذا الثّالث و الرّابع و اِلاّ يلزم الترجيحُ بلامرجّح، اِذ مِن جملة الإحتمالات هو الإيجاب الكلّى فىطرف الأخبـار الخاصّـة فيؤخذ به لأنّه رافعٌ للإشتغال اليقينىّ بخلاف التبعيض فىالباقى و هو المطلوب.

الثّانى: مِنَ الأدلّة هو: إنّا نقول مع قطع النظر عن القطع بكون مضامين اكثر الأخبار الخاصّة مطابقةً للواقع اَو القطع بكون الأكثر فى البين مطابقاً للواقع انّه لاشكّ و لاريب فىكوننا مكلّفين؛ اِمّا بالعمل بعمومات الكتاب اَو الأخبار الخاصّة و لَمّا اشتبه الأمرُ علينا نأخذ بالأخبار الخاصّة و نعمل بها لوجود المرجّح فيها و هو ذَهابُ الأكثر اليه.

الثّالث: انّه لاشكّ و لاريبَ انّهما دليلانِ تَعارَضَا و اَحَدُهُما خاصٌّ و الآخَرُ عامٌّ و العرفُ يفهمون التخصيصَ فىالبين سيمّا مع شيوع التخصيص فىالعمومات، ألا تَرَى أنّه اذا قال السيّد لعبده «اَكرِمِ العُلَمَاءَ» ثمّ قال «تَقَبَّل[1] قولَ العادل وَ اعمَل بِه» ثمّ جائه عادلٌ و اَخبَرَهُ بأنّ السيّد قال «لا تُكرِم زيداً العَالِمِ» يَعمَلُ به قطعاً و ما ذلك اِلاّ لِفَهمِهِ وُرُودَ هذا الخبر الخاصّ على العامّ الذى سَمِعَهُ منه، و المُنكِرُ مكابرٌ جداً ثمّ جداً.

هذا على طريقة الوصفيّينَ القائلينَ بحجيّة اَخبار الآحاد لكونها مفيدةً للظّن بالحكم الواقعىّ.

و اَمّا على طريقة التعبّديّينَ، فَالحَقُّ جوازُ تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ايضاً، اَمّا اذا كان دليلُهم على حجيّتها هو الآية فظاهرٌ، لدلالتها على اعتبارها فىالمقام ايضاً.

و اَمّا اذا كان دليلُهم عليها هو الإجماع فلحصول الإجماع فىالبين يعنى اَنَّ الإجماعَ منعقدٌ على لزوم العمل فيما بين العمومات الكتابيّة و الأخبار الخاصّة.

١- فى الأصل: اقبل.

و الظّاهرُ أنّه لاقائل بالتوقّف فی‌المسئلة اِلاّ ما نُسِبَ الی المحقّق و هو خطأ بل هو قائلٌ بالمنع مطلقاً، و حیث یجب العملُ فیتمّ الإیجابُ الکلّی فی طرف الأخبار المذکورة بالمقدّمات السّابقة، فتدبّر حتّی تَفهَم.

ثمّ اِنّ ههنا اشکالاً یَرِدُ علی کلّ مَن یقول بتخصیص الکتاب بالخبر الواحد مِن الوصفیّ[1] و التعبّدی و هو اَنَّ الأخبار الکثیرة وَرَدَت بأنّ الخبر المخالف للکتاب یجب طَرحُهُ وَ ضَربُهُ علی الجِدار و نحو ذلک، فکیف یصحّ الخروجُ عن ظاهر الکتاب بالخبر الواحد؟

و الجواب عنه أوّلاً: بأنّ تلک الأخبار اِنَّما تنصرف الی المخالفة الکلّیة و هی رَفعُ حُکمِ الکتاب کلیّاً و الأخبارُ الخاصّة اِنّما تَرفَعُ البعضَ کما لا یخفی.

فالأخبار المذکوره لم تنصرف الیها، اِذ الظّاهر مِن لفظ المخالفة هو المخالفة الکلّیّة، اللّهم اِلاّ أن یُدَّعَی التواطیء فی‌المقام و هو غیر بعیدٍ.

و ثانیاً: اَنَّ تلک الأخبار اِنّما وَرَدَت فی‌خصوص عِلاج التعارض بین الرّوایتَینِ عن الأئمّة -علیهم السّلام- و الکلامُ فی‌المقام اِنّما هو فی‌تعارض الخبر و الکتاب و فی اَنَّ خاصَّ الخبر هل یعارض عامَّ الکتاب و یُخَصِّصُهُ أم لا؟

و بینهما بونٌ بعیدٌ.

لا یقال: العبرةُ بعموم اللّفظ لا بخصوص المورد.

١- سواء کان الوصفی قائلاً بحجیّة الظّن فی‌الأصول کما نُقِلَ عن بعض الفضلاء، أو لم یقل به و لکنّه یجعله مرجّحاً فیما اذا ثبت لزوم العمل بأحد الدلیلین کما هو المختار. منه. رحمه الله.

لأنّا نقول: ليس هنا تخصيصُ العموم بالمورد بل تحصيلُ العموم بـالمورد اذا لايُفهَـمُ العمومُ من الجواب عرفاً و عادةً اِلاّ بقدر المورد.

و ثالثاً: اِنَّ تلک الأخبار مختلفةٌ معارضةٌ بمثلها من الأخبار الدالّة على تقديم العَرضِ على مذاهب العامّة و الأخذ بما هو المخالف لهم و النسبةُ بينهمـا عمـومٌ مِـن وَجـهٍ لدلالة الأخبار الاُولى على لزوم طرح مخالف الكتاب وَافَقَ العامّةَ اَم خَالَفَ و دلالةُ الأخبار الثّانية على لزوم الأخذ بما خَالَفَ العامّةَ وَافَقَ الكتابَ أم خَالَفَ مطلقا، فلـم يُعلَم اَنَّ المناط هل هو مخالفةُ الكتاب أم موافقةُ العامّة اَو همـا معـاً فكيـف يصـحّ التمسّکُ بإطلاق تلک الأخبار الدالّة على طرح ما خالف الكتابَ علـى الإطـلاق وَ اِن خالف العامّة؟

و رابعـاً: اِنَّ العمل بهذه الأخبار يستلزم عدمَ جوازِ [العمل] بهذه الأخبار و ما يستلزم وجودُه عدمَه باطلٌ.

بيانُ ذلک: اِنَّ مِن جملة الأدلّة الدالّة على حجيّة خبر الواحد هى آيةُ النَّبأ و النَّفـرِ و مقتضاهما انّما هو حُجّيّة خبر الواحد مطلقاً، عَارَضَ الكتابَ أم لم يعارضه و العمـلُ بهذه الأخبار يستلزم تَخصِيصَهَا بالخبر غير المخالف للكتاب، فهذه الأخبارُ مخالفـةٌ لمضمون الكتاب فيجب طَرحُهَا.

اللّهم اِلاَّ اَن يقال بورود هذه الأخبار على عموم الكتاب و فُهِمَ التخصـيصُ عرفـاً و هو غيرُ بعيدٍ.

و خامساً: اِنَّ الإستدلال بهذه الأخبار اِنَّما يتمّ مع قطع النظر عمّـا ذُكِـرَ علـى تقـدير دلالتها على اعتبار المرجّحات المذكورة فيها مِن باب التعبّد الصِّـرف و لَـو حَصَـلَ

الظنُّ على خلافها؛ و اَمَّا على فرض دلالتها علـى اعتبارهـا مِـن بـاب الظّـنّ المطلـق اَو المخصوص اَو من باب التعبّد المقيّد اى ما دام لم يحصل الظَّنُّ على خلافها فلا، لحصـول الظن فى جانب الأخبار الخاصّة المعارضة لعموم الكتاب لِقُوَّة دلالتها بالإضـافة الـى عـامّ الكتاب و لايخفى اَنَّ كَونَ الدّلالة مِن باب الأوّل بعيدٌ فَهمُهُ مِنَ الأخبار المذكورة.

و سادساً: انّا قد اَثبتنا حجيّةَ الأخبار الخاصّة فى‌مقابل الكتاب بالدليل العقلىّ القطعىّ و غايةُ مايستفاد مِن هذه الأخبار هو الظنّ و من المعلـوم اَنَّ الظـنَّ لايقـاوم القَطـعَ فلابدّ اَن يُطرَحَ اَو يُخَصَّصَ بصورة المناقضة فلا فائدة فى‌التمسّک بها اصلاً.

احتجّ المجَوِّزُونَ بأنّهما دليلان تَعَارَضَا، فإعمَالُهُمَا و لَو مِن وجهٍ اَولى، و لا ريـبَ اَنَّ ذلک لايحصل اِلاّ مع العمل بالخاصّ اذ لَو عُمِلَ بالعامّ يلزم بطلانُ الخاصّ و إلغائـه بالمرّة و فيه نظرٌ مِن وُجوهٍ:

اَمَّا اوّلاً: فللمنع مِن كونهما دليلَين.

و اَمَّا ثانياً: فلأنّ بناء العمل على الخاصّ ليس جمعـاً بـين الـدليلَين و إعمالَهُمَـا، اذ على تقدير بناء العمل على الخاصّ يلزم إلغاء مدلول العامّ لأنّ مدلوله هو العمـوم و هذا منافٍ لتخصيصه ببعض الأفراد كما هو مقتضى العمل بالـدليل الخـاصّ كمـا اَنّ العمل بالعامّ يلزم إلغاءَ الخاصّ مِن دون تفاوتٍ.

و اَمَّا ثالثاً: فلأن مرادهم مِنَ الأولويّة هو الوجوب كما فى قوله تعالى:

« وَاُولُوا الأرحَامِ بَعضُهُم اَولَى بِبَعضٍ[1] » و حينئذٍ فنقول:

١- سورة الأنفال/٧٥.

لا دليل شرعيّ دالٌّ على وجوب هذا الجمع، إمَّا تعبّداً أو شرطاً لو لم نَقُل بدلالة الدليل على خلافه، نعم الجَمعُ التبرّعي حَسَنٌ كما فَعَلَه الشَّيخُ -رحمه الله- في التهذيب لِعُذرٍ دعاه الى ذلك كما نقل عنه.

و أمَّا رابعاً: فلأنّه و إن كان المناطُ في المقام هو مجرَّدَ امكانِ الجمع بين الدليلَينِ بما هو جَمعٌ لِمَا انحصر الجمعُ فيما ذكراه و هو بناءُ العامّ على الخاصّ لإمكان الجمع بوجهٍ آخَر و هو حملُ الأمر في‌الخاصّ على التهديد مثلاً بأن يقال:

إنَّ المراد من قوله «أكرِم زيداً العَالِمِ» بعد قوله «لاَ تُكرِمِ العُلَمَاء» هو التهديد و ايقاعُ المكلّف في‌الخوف و التأكيد عليه لِترك إكرامِ «زيد» الذي هو مِن أحَدِ أفراد العامّ.

اللّهم الاّ أن يقال: إنَّ مرادهم من الإمكان في‌المقام هو الإمكان العرفيّ دون مطلق الإمكان و هو منتفٍ فيما ذكر، لِتَحَاشِي العرفِ غير هذا الجمع إن أمكَنَ عقلاً.

هذا ما يَرِدُ على‌القائلينَ بأنّ الجمع أولَى مِنَ الطَّرح اجمالاً و سَيُبَيَّنُ فَسادُ هذا على وجه التفصيل ان شاء الله تعالى.

[ادلّة القائلين بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبرالواحد]

حجّة المانعين وَ جهَانِ:

الأول: إنَّ الكتاب قطعيّ و خَبَرُ الواحد ظنّيٌّ و الظّنُّ لايعارض القطعَ لعدم مقاومته، فَيُلغَى.[١]

١- راجع: العدّة ١/٣٤٤- الذَّريعة ١/٢٨١ – نهاية الوصول ٢/٣٠٢ – معالم الدّين/١٤١- مطارح الأنظار٢/٢٢١- الإحكام للآمدي ٢/٤١٨- شرح العضد/٢٢٨. نفائس الأصول٣/٢١- نهاية السُّؤل٢/٤٥٩.

و فيه انّه، اِن اُريدَ بقطعيّة الكتاب، قطعيَّةُ دلالته فواضحُ البطلان و اِن اُريدَ بقطعيته قطعيتُهُ صدوراً، فَجَيِّدٌ.

لكن كما اَنَّ الكتابَ قطعيُّ الصُّدور كذلک الخبرُ الخاصّ قطعيُّ الدلالة بالإضافة الى العامّ الكتابيّ فهو نصٌّ بالنسبة اليه و العامُّ ظاهرٌ وَ اِن كان الخاصُّ محتملاً للمجازيَّة و اِخراجه عن ظاهره فى حدّ نفسه و لكنّه نصٌّ اضافيٌّ فهذا الإحتمالُ غيرُ مضرٍّ، فلايَرِدُ حينئذٍ ما يمكن اَن يقال: كما اَنَّ العامّ ظنّى الدّلالة كذا الخاصّ، فلارجحان له عليه و وَجهُ عدم الورود هو انّه و اِن كان الخاصّ ظنّى الدلالة فى حدّ نفسه لكنّه قطعىّ الدلالة بالنسبة الى العامّ كما لا يخفى.

الثّانى: انّه لَو جاز التخصيصُ بالخبر الواحد، لَجَازَ النسخُ به ايضاً و هو باطلٌ.[1]

اَمَّا الملازمة، فلأنّه اِن كان المناط فى جواز التخصيص هو الفَهمَ العرفىّ، ففى النسخ ايضاً موجودٌ و اِن كان المناط هو وصفَ التخصيصيّة ففى النسخ ايضاً موجودٌ لأنّه ايضاً تخصيصٌ، لكنّه تخصيصٌ فى الأزمان و التخصيصُ المصطلح تخصيصٌ فى‌الأفراد و اِن كان اَولَوِيَّةُ تخصيصِ العامّ مِن إلغاء الخاصّ، ففى النسخ ايضاً موجودٌ.

اَمَّا بطلانُ التّالى، فبالإتّفاق و فيه منع الملازمة لَو لَم يثبت فَهمُ العرف على جواز النسخ و منع بطلان التّالى اِن ثَبَتَ قولک « هذا باطلٌ بالإجماع».

١- انظر: العدّة ٣٤٨/١ و الذَّريعة ٢٨٠/١، ٢٨١- نهاية الوصول ٣٠٢/٢- معالم الدّين/١٤١ - مطارح الأنظار ٢٢٢/٢.

قلنا: هذا هو الفارقُ و لولاه لَقُلنَا بالجواز كالتخصيص.

و قد يقال بأنّ الفارق بينهما بعد تسليم الملازمة هو اَنَّ التخصيصَ اَغلَبُ و اَشيَعُ و اَرجَحُ مِنَ النسخ، لكمال وضوح مزيّته و غلبة التخصيص.

و فيه: اَنّ التمسّک بالغلبة حَسَنٌ اِن لم يثبت فَهمُ العرفِ على جواز النسخ وَ اَمَّا بعد تسليم الملازمة لذلک لاوَجهَ لهذا التمسّک اصلاً، لعدم مقاومة الغلبة للفهم العرفىّ، فتأمّل.

و قد تَصَدَّى صاحبُ المعالم رحمه الله فى ابداء الفرق بينهما بعد تصريحه بأنّ الإجماعَ هو الفارقُ، بأنّ التخصيصَ أهوَنُ مِنَ النسخ و لا يلزم مِن تأثير الشيئ فىالضَّعيف تأثيره فى القوىّ ايضاً.[١]

و قد يتوجّه الأهوَنِيَّةِ لِوَجهَين:

الأوّل: اِنّ التخصيص دَفعٌ لبعض المدلول قبل العمل به و النسخُ رَفعٌ للمدلول المعمول عليه و مِنَ الظّاهر اَنّ الدَّفعَ اَسهَلُ مِنَ الرَّفع[٢].

وفيه اوّلاً: انّه لامعنى له فى احكام الله تعالى و افعاله اذ لا يصعب[٣] عليه شيئٌ اَبَداً و لايتصوَّر بالنسبة اليه تعالى الأهونية و العدم[٤].

١- معالم الدّين/١٤١- نهاية السُّؤل١/٥٢٨- المحصول، للرّازى ٣٦١/١.

٢- معالم الدّين/١٤٤- نهاية الوصول ٣٠٣/٢ - شرح العضد /٢٢٧- نفائس الأصول ٢٤/٣.

٣- فى الأصل: لا يصوب.

٤- القوانين المحكمة ٣١٣/١.

و ثانياً: انّه لامعنى له بعد ما ثبت الفهم العرفى على جواز النسخ و هذا واضحٌ و بالجملة كون الشَّيئ اَصعَبَ مِنَ الآخَر لايقتضى عَدَمَ فَهمِهِ مِنَ اللّفظ و حَملَهُ عليه.

الثّانى: ما نُسِبَ الى المدقّق الشّيروانى -رحمه الله- و هو اَنَّ حُدوُثَ الحادث محتاجٌ الى العلّة و يكفى فى بقائه علَّةُ الوجود و اَمَّا فىعدمه فلم يَحتَج الى العلّة بل يكفى فيه عَدَمُ العلّة و الاّ يلزم ثبوتُ الواسطة بين الوجود و العدم لَو فَرَضنَا انتفاءَ عِلّيتها فىالبين و هى غَيرُ معقولةٍ فَدَفعُ[1] حصوله بسبب عدم ثبوت علّته اَسهَلُ مِن رَفعِ ما ثَبَتَ، لعدم احتياجه الى علّةٍ اُخرى[2].

و يَرِدُ عليه ما اَورَدناه على التوجيه الأوّل، فإنّه مشتركُ الورود بينهما.

مضافاً الى اَنَّ ما ذكره مَوقُوفٌ على عدم احتياج الباقى فىالبقاء الى المؤثّر الجديد و هو ممنوعٌ.

و قد يقال فى بيان الفارق بين النسخ و التخصيص: اِنَّ فىالنسخ يراد دلالةُ اللّفظ على جميع الأزمنة و اِن لَم يكن وقوعُ المدلول مراداً، بخلاف التخصيص فإنّه لايراد منه الاّ البعض اَوّلاً[3].

وَاُوردَ عليه: بأنّ ذلک تَحَكُّمٌ مِن قائله، فإنّ امكان ارادة الدلالة فى العامّ و وجود المصلحة فىذلک ايضاً قائمٌ اِن اُريدَ مجرَّدُ الإمكان و اِن اُريدَ الفِعلِيَّةُ فى النسخ دون

١- فى الأصل: فيرجع.

٢- قوانين المحكمة ١٦٢،١٦٣/٢- ضوابط الأصول/٢٤٣.

٣- حاشية سلطان العلماء على معالم الدّين/٣٠٣.

التخصيص فهو ايضاً ممنوعٌ لإمكان اَن يكون المراد فى النسخ ايضاً الحُكمَ فىبعض الأزمان مجازاً و لكن تأخّر بيانه، فَالفرقُ بذلک مشكلٌ[١].

احتجّ المفصّلون بما يرجع حاصلُه الى ما قَرَّرَهُ بعضُهم[٢] مِن اَنّ الخاصّ ظنّى و العامّ قطعىٌّ فلايقاومه الاّ مع ظهور ضَعفٍ فيه و ذلک عند الفرقة الأُولى بأن يُخَصَّصَ مرّة بدليل قطعىّ و عند الفرقة الثّانية بهذا و غيره[٣] و الدّلالةُ المجازيّةُ اَضعفُ مِن الدلالة الحقيقية كما سيجيئ فى باب التراجيح.

و ضَعفُهُ ظاهِرٌ بما مرّ.

حُجَّةُ المتوقّف: وجودُ تَصادُمِ الأدلّة للطّرفين و عدم المرّجح فى البين.[٤]

وجوابه: إنّا قد بيّنّا حجّيةَ الأخبار الخاصّة فى مقابل الكتاب و بعده لاوَجهَ للمتوقّف اعتماداً على ما ذكر.

١- القوانين المحكمة ١٦٢/٢، ١٦٣.

٢- اُنظر: معالم الدّين/١٤٢ - الإحكام، للآمدى٤١٧، ٤١٨- شرح العضد ٢٢٨- البرهان، للإمام الجُوينى٤٢٦/١- المحصول ٣٦١/١- نهاية السُّؤل٥٢٦/١.

٣- معالم الدّين/١٤٢- قوانين المحكمة١٦٣/٢- نهاية السُّؤل ١/ ٥٢٦- الإحكام، للآمدى ٤١٦/٤، ٤١٧- شرح العضد ٢٢٨.

٤- قال فى معالم الدّين: و ذلک عند الفرقة الأولى بأن يدلّ دليلٌ قطعىٌّ على تخصيصه فيصير مجازاً و عند الفرقة الثّانية بأن يُخَصَّ بمنفصل لأنّ التخصيص بالمنفصل مجازٌ عندها دون المتّصل. معالم الدّين/١٤٢- اُنظر الإحكام، للآمدى٤١٨/٤.

اصلٌ

فی تحقیق بناء العامّ علی الخاصّ

اصلٌ

فی تحقیق بناء العامّ علی الخاصّ

اعلَم اَنّ العامّ و الخاصّ الصّادرَینِ مِن الشّرع اِمَّا اَن یتوافقا فی‌الحکم ایجاباً و سَلباً نحو قولک « اَکرِم الرِّجالَ» و «اَکرِم زَیداً» اَو یتنافیان فی الحکم بأن یشمل اَحَدُهُما علی حکمٍ ایجابیّ و الآخَرُ علی حکمٍ سَلبیّ کقولک « اَضِفِ الشُّعَراء» و «لا تُضِف زیداً الشّاعِر».

ففی الصّورة الاُولی وَجَبَ العَمَلُ بالعامّ و الخاصّ معاً بلاخلافٍ عند اَصحابنا إلاّ عند مَن شَذَّ و نَدَرَ مِنَ العامّة، و السِّرُّ فی‌وجوب العمل بهما ظاهرٌ، ضرورةَ اَنَّ امتناع الجمع بین الدلیلَینِ عملاً اِنَّما یکون فیما اذا کان بین مدلولیهما تَنَافٍ یتعذّر به جمعها عملاً و اذ لیس فلیس، و لم نَجِد لمن شذّ و خالف فی‌المسئلة تمسُّکاً اِلاّ اَن یکون قائلاً بمفهوم اللّقب، فحینئذٍ یمکنه القولُ بأنّ المولی اذا قال لعبده « اخلَع التُجَّار» ثمّ قال « اخلَع زیداً التّاجر» فصار ذلک العامُّ مخصوصاً بذلک الخاصّ اَی حُکِمَ علی باقی اَفراده بنقیض حُکمِ ذلک الخاصّ نظراً الی اعتبار مفهوم اللّقب.

فإن قلتَ: قَولُکُم « اِلاّ اَن یکون قائلاً بمفهوم اللَّقب» ممنوعٌ لجواز اَن یکون المخالف فی المسئلة مِمَّن لایقول بحجیّة مفهوم اللّقب نوعاً مع قوله بها فی‌الصُّورة المفروضة التی نحن بَحَثنَا عن حالها و لامنافاة لعدم تَوَارُدِ القولَینِ المتنافیین فی‌المَحَلّ الواحد کما تَرَی.

قلت اوّلاً: انّا لم‌نكن بصدد نفى المخالف فى‌المسئلة حتّى من المخالفين لأنّ فينا ليس مَن‌خالفنا فى‌المسئلة كما صرّح به الشّهيدُ الثّانى فى‌تمهيده[1] كَفَاكَ شاهداً عَدَمُ وجود مَن قال بعدم حجّية مفهوم اللّقب فى‌اصحابنا الاّ فى هذه الصُّورة بل كُلُّ مَن قال بعدم حجّية اللّقب قال به حتّى فى‌هذه الصُّورة.

ثانياً: اِنَّ هذه الصُّورة بناءً على حجّية ذلك المفهوم يكون العامّ و الخاصّ فيهما متنافيين فى‌الحكم، لانّ العامّ فى‌هذه الصُّورة ليس ممّا يصير مخصوصاً بمنطوق الخاصّ الذى يكون مخالفاً لمنطوق العامّ فيرجع مآلُ الكلام فى‌المقام الى‌مسئلة تخصيص منطوق العامّ بمفهوم المخالف للخاصّ و تحقيقها ما مرّ، فتدبّر.

و اَمَّا فى الصُّورة الثّانية، فتحقيقُ الحقّ فيها يحتاج الى طَىِّ مَراحِلَ:

[المرحلة] الأولى

[فى بيان اقسام العام و الخاصّ المتنافيان]

فى بيان استيفاء الأقسام التى يمكن تصوُّرها فى‌المقام وَ اِن كان بعضُهَا غيرَ واقعٍ فى‌نفس‌الأمر و الواقع.

فنقول: العامُّ و الخاصّ المتنافيان:

اِمَّا اَن يكونا قولَينِ اَو فِعلَينِ اَو تقريرَينِ اَو يكون العامُّ قولاً و الخاصُّ فِعلاً اَو بالعكس، اَو يكون العامّ قولاً والخاصّ تقريراً اَو بالعكس اَو يكون العامّ فعلاً والخاصّ تقريراً اَو بالعكس. فهذه اَقسامٌ تِسعةٌ.

١- تمهيدالقواعد/١١٧.

ثمّ نقول: العامُّ و الخاصُّ المتنافيان، اِمَّا اَن يكونا [معلومين صدوراً اَو] مجهولَينِ صدوراً اَو يكون الخاصُّ معلوماً بحسب الصُّدور و العامُّ مجهولاً اَو بالعكس فهذه الأقسامُ الأربعة تُضرب فىالأقسام التسعة السَّابقة فيصير حاصلُ ذلک الضَّربِ سِتّةٌ و ثَلاثين.

ثمّ نقول ايضاً: العامُّ و الخاصُّ اِمَّا اَن يكونا مِنَ الكتاب اَو مِن النبىّ - صلّى الله عليه و آله- اَو مِنَ الإمام -عليه السّلام- اَو يكون العامُّ مِن الكتاب و الخاصُّ مِن النبىّ -صلّى الله عليه و آله- اَو بالعكس اَو يكون العامُّ مِن الكتاب و الخاصُّ مِن الإمام -عليه السّلام- اَو بالعكس اَو يكون العامُّ مِنَ النبىّ -صلّى الله عليه و آله- و الخاصُّ مِنَ الإمام -عليه السّلام- اَو بالعكس.

فهذه الأقسامُ التسعة تُضرَبُ فيما حَصَل مِنَ الضَّرب السّابق فيصير حاصلُ الضَّربِ اَربعةً و عِشرينَ و ثلاثمأة.

ثمّ نقول ايضاً: العامُّ و الخاصّ:

اِمَّا اَن يكون تاريخُهما معلوماً اَو مجهولاً اَو يكون تاريخُ العامّ مجهولاً و الخاصّ معلوماً اَو بالعكس.

و القسمُ الأوّل مِن هذه الأقسام الأربعة ينقسم الى اَقسامٍ ثَمانية:

لأن العامّ و الخاصّ مِن هذا القسم اِمَّا اَن يكونا مقترنَينِ اَو منفصلَينِ و على الأوّل اِمّا اَن يكون الإقترانُ بينهما حقيقيّاً اَو عرفيّاً.

و على الثّانى: اِمَّا اَن يكون العامُّ مقدَّماً و الخاصُّ مؤخَّراً اَو بالعكس.

و كُلٌّ واحدٍ مِن هَذَينِ القسمَينِ ينقسم ايضاً الى اَقسامٍ ثلاثةٍ، لأنَّ ما يكـون متـأخّراً من العامّ و الخاصّ اِمَّا اَن يُعلَمَ صدوره قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم اَو بعـده اَو يُشَكَّ. فهذه هى الأقسامُ الثّمانية للقسم الأوّل.

و كذا القسم الثّانى من هـذه الأقسـام الأربعـة اَى العـامّ و الخـاصّ اللّـذينِ يكـون تاريخهما مجهولاً ينقسم الى اَقسامٍ اَربعةٍ، لأنّ الجهل بحال هذا القسم، اِمَّا اَن يكـون مِن جميع الوجوه بمعنى انّا لانعلم هَـل المتقـدّم هـو العـامّ اَو الخـاصّ اَو يكونـان مقترنَينِ اَو مِن بعض الوجوه كأن يكون العِلمُ حاصلاً بعدم اقترانهما لكن شُـكَّ فـى التقديم و التّأخير اَو كان العلم حاصلاً بعدم تقدّم الخاصّ على العامّ لكن شُكَّ فى اَنَّ الخاصّ هَل هو مقارنٌ للعامّ اَو مؤخَّرٌ عنه اَو حَصَل العِلمُ بعدم تأخّر الخـاصّ لكـن شُكَّ فى انّه هَل مقارنٌ للعامّ اَو تقدّم عليه، فهذه هى الأقسام الأربعة للعامّ و الخاصّ اللّذينِ يكون تاريخهما مجهولاً.

ثمّ بعد ملاحظة انصمام هذه الأقسام الأربعة الى الأقسام الثّمانيـة الحاصـلة للعـامّ و الخاصّ اللّذَينِ يكون تاريخهما معلوماً مع ملاحظـة القسـمين الأخيـرَينِ اَعنـى مـا يكون فيه تاريخُ العامّ مجهولاً و الخاصّ معلوماً اَو بـالعكس يصـير تمـامُ الأقسـام الأربعة عشر ثمّ يُضرَبُ هذه فىالأربعة و عشرين و ثلاثمأة فيصـير حاصـلُ ذلـک الضَّرب ستّةً و ثلاثين و خمس مأة و اَربعة آلافٍ.

ثمّ اذا عرفتَ ما ذكرنا فَاعلَم اَنَّ ما يظهر مِن عبارة اكثـر العُلَمَـاء- مِـن اَنّ التقـارنَ الحقيقىّ لايتصوّر اِلاّ فىفعلٍ خاصٍّ له -عليه السّلام- مع قولٍ عـامٍّ- بِمَعـزِلٍ عـن التحقيق، لأنّ التقارن الحقيقىّ يتصوّر ايضاً بين القولَينِ، مثل أن يصـدر عـنالنبـىّ -

صلّى الله عليه و آله و سلّم- عامٌّ فى زمانٍ يَصدُر فى ذلک الزَّمان خاصٌّ عن اميرالمؤمنين عليه السّلام.

و كذا يتحقّق ذلک التقارنُ بين الفعل العامّ و القولِ الخاصّ مثلُ اَن يلبس المعصومُ الحَريرَ فىالحرب و يقول فىهذه الحالة « لاَ تَلبَسِ الحَريرَ فى الصَّلوة» لأن تلبّسه عليه السّلام الحَريرَ فىالحرب يظهر فيه جَوازُهُ فى غيرالحرب من الصَّلوة و غيرها ، فذلک الفعلُ اَعَمّ من قوله المذكور الذى يكون معارضاً له ظاهراً.

وبالجملة ذلک التقارنُ بين اكثر هذه الأقسام لايخفى عند التأمّل، فتدبّر.

المرحلة الثّانية

فى تحقيق محلّ النّزاع

اعلَم اَنّ محلّ التشاجر فىهذه المسئلة مختصٌّ بالعامّ و الخاصّ المطلَقَينِ خلافاً للمدقّق الشّيروانى حيث زَعَمَ اَنّ محلّ النزاع اَعَمُّ منه و مِنَالعامّ و الخاصّ مِن وَجهٍ[1] تمسّكاً بشواهد سيجيئ الأشارةُ اليها.

لَنَا وجوهٌ خمسةٌ.

الأوّل: ظهورُ كلمات القوم فىعنوان المسئلة فىما اخترنا[2]، بحيث لا يتبادر منها اِلاّ ما ادّعيناه[3] بل نقول: اِنّ لفظ العامّ و الخاصّ مِن غير تقييدهما بالمطلق حقيقةٌ فى العامّ و الخاصّ المطلقَينِ و مجازٌ فى العامّ و الخاصّ من وَجهٍ و فيما هو الأعمّ

١- حاشية معالم الدّين (الطبعة الحجرية)/١٤٩.

٢- فى الأصل: اختارنا.

٣- فى الأصل: ادعينا.

منهما، للتّبادر و صحّة سَلبِ ذَينک اللّفظَينِ عن العموم و الخصوص مِن وَجهٍ و حالهما كحال لفظ « الماء» بالقياس الى المطلق و المضاف لأنّه حقيقةٌ فى‌المطلق للتّبادر و مجازٌ فى‌المضاف لصحّة السَّلب.

وَلو سَلَّمنا اَنّ ذَينِکَ اللّفظينِ لَيسَا موضوعَينِ للمطلقَينِ بل للقدر المشترک بينهما و بين العامّ و الخاصّ مِن وَجهٍ فلا نسلّم انّهما لاينصرفان عند الإطلاق الاّ الى ما ادّعيناه بل نقول اِنّهما بالقياس الى العموم و الخصوص مِن وَجهٍ يكون مشكَّكَينِ بالتشكيک المضرّ الذى يكون به عَدَمُ ارادة العموم و الخصوص مِن‌وَجهٍ منهما مُبَيَّناً.

وَ لَو سَلَّمنا اَنّ الأمر ليس بتلک المثابة فلا اقلّ مِن كون ذَينک اللّفظَينِ مشكَّكَينِ بالقياس الى العموم و الخصوص مِن وَجهٍ بالتشكيک المضرّ الإجماليّ فيكون دلالتهما على العموم و الخصوص مِن وَجهٍ فى وَهدَةِ[1] الإجمال فَمِن اَينَ يثبت دعوى الفهم فى‌محلّ النزاع.

الثّانى: ظهور كلمات العلماء فى بيان احكام تلک المسئلة فيما ادَّعيناه حيث قالوا « اِنّ العامّ اِن كان مقدَّماً على الخاصّ فَحُكمُهُ كذا وَ اِن كان الخاصّ مقدَّماً فَحُكمُه كذا» فالظّاهر مِن كلماتهم هذه انّه لَم نُرِد بالعامّ الاّ العامّ المتخصّص فى‌العموميّة مِن غير شائبة خصوصيّةٍ فيه، كذا لَم نُرِد بالخاصّ الاّ الخاصّ الخالص فى‌الخصوصيّة بالقياس الى العامّ الذى ذكر فى مقابله و اِن كان عامّاً فى نفسه.

١- الوَهدَةُ: المكان المنخفض كأنّه حُفرَةٌ و يكون اسماً لِلحُفرَة و بالفارسية: گودال در زمين، فرو رفتگى.

الثّالث: اِنَّ العلماء قد صَرَّحُوا بأنّ المراد بحمل العامّ على الخاصّ كونُ الخاصّ مُبَيِّناً لِمَا هو المراد مِن العامّ و حاصلُه العملُ بالعامّ فى غير مورد التعارض و بالخاصّ فىنفس‌ذلک المورد و معلومٌ اَنّ العمل بالخاصّ لايتصوَّرُ بين العامّ و الخاصّ مِن وَجهٍ و اِن شِئتَ توضيحَ المرام فَلنَأتِ له بمثالٍ فنقول:

اذا قيل« لاَ تَشترَكُلَّ حيوانٍ وَ اشتَر كُلَّ اَبيَض» فيكون الحيوان الأبيض موردَ التعارض بين هذَينِ المقامَينِ فحينئذٍ الحالُ لايَخلُو عن اُمورٍ:

إمَّا اَن لا يُخَصّص جِهَةُ عموميَّةِ اَحَدِهما بجهة خصوصيَّةِ الآخَرِ اَو يُخَصَّص جِهَةُ عموميَّةِ قولنا « لاَ تَشتَر كُلَّ حَيوانٍ» بجهَةِ خصوصِيَّةِ قولنا « وَ اشتَر كُلَّ اَبيَضٍ» اَو بالعكس اَو يُخَصَّص جهَةُ عموميَّةِ كلٍّ واحدٍ منهما بجهَةِ خصوصيَّةِ الآخَرِ.

لا سبيلَ الى الأوّل لأنّه خارجٌ عمّا هو المقصودُ فىالمقام لأنّ ما نحن بصدده هو كونُ جهةِ خصوصيَّةِ الخاصّ مبيِّنَةً لِمَا هو المراد من العامّ و هذا لا يتصوَّر الاّ بالتخصيص.

و لا سبيلَ الى الثّانى لأنّه يستلزم الترجيحَ بلا مرجّحٍ.

و لا الى الثّالث لأنّه ملزومٌ للتناقض فىمورد التعارض اَى الحيوانُ الأبيض بحيث يرجع الأمر الى وجوب شِراءِ مورد التعارض و هو منه، فتدبّر.

الرابع: اِنَّ اَشهَرَ مَا استُدِلَّ به فى بناء العامّ على الخاصّ، اَنَّ العملَ بالعامّ يوجب إلغاءَ الخاصّ بالمرّة بخلاف ما لو عُمِلَ بالخاصّ فإنّه لَم‌يوجب إلغاءَ العامّ بالكلّية، و معلومٌ اَنّ حاصل هذا الإستدلال ليس الاّ العملُ بالخاصّ فى مورد التعارض و قد عرفتَ اَنَّ العملَ بالخاصّ فى العموم و الخصوص من وَجهٍ غيرممكنٍ لِمَا مرّ آنفاً.

الخامس: اِنَّ مِن جملة تَمَسُّكِهِم فی‌حمل العامّ علی الخاصّ کونُ العامّ ظَنِّیاً و الخاصّ قطعیّاً بالإضافة الی العامّ، لقوّة دلالته علی مورد التعارض و لو لم یُخَصَّص العامُّ بالخاصّ لَبَطَل القطعیُّ بالظنّی و هو باطلٌ.

و اَنتَ خبیرٌ بأنّ العامّ و الخاصّ مِن وجهٍ لیس اَحَدهما اَقوَی دلالةً من الآخر حتّی یقال اِنَّ الأقوی قطعیٌّ بالقیاس الی غیره بل یکون کُلٌّ منهما ظنّیاً مِن غیر تأمّل، فَظَهَر اَنَّ هذا الإستدلالَ غیرُ مناسبٍ ایضاً للتعمیم فی‌محلّ النزاع.

ثمّ اذا عرفتَ اَنَّ تخصیصَ محلّ النزاع بما ادّعیناه مقرونٌ بالصّواب، فاعلَم اَنّ الخَصم فی‌المسئلة استشهد علی ما ادّعاه مِن تعمیمِ محلِّ النزاع بشواهد:

منها: ما ذَکَر صاحبُ المعالم -رحمه الله- فی حواشیه علی لمعالم حیث قال: و مِنَ الأدلّة علی ما صِرنَا الیه ، انّه لو لَم یُخَصّص العامّ المتأخّر بالخاصّ المتقدّم لَبَطَل القاطعُ بالمحتمل[1]، ثم قال: و انّما عَدَلنَا عنه فی الأصل لأنّه لایتمّ له الاّ فی‌بعض الصُّوَر و هو[2] ما یکون الخاصُّ فیه خالیاً مِن جهة عمومٍ لیکون قطعیَّ الدلالة، اذ لو کان له عمومٌ مِن جهةٍ اُخری لم یلزم کونه قطعیّاً.

فقال الخصم: اِنَّ هذه العبارة ظاهرةٌ بل صریحةٌ علی اَنَّ صاحب المعالم بنائه علی [تعمیم] محلّ النزاع.

١- حاشیة معالم الدّین (الطبعة الحجریة) /١٧٩- شرح العضد علی المختصر/٢٢٧.

٢- فی الأصل: هی.

و تبعه فی دلالتها علی التعمیم استاذُنَا الشَّریف -دام ظله العالی- لکن اعترض علی صاحب المعالم مِن وجهٍ آخَر و هو:

اَنَّ ما جَعَلَه صاحبُ المعالم سبباً للعدول عن ذکر هذا الدلیل فی‌الأصل لیس الاّ اخَصِّیته من المُدَّعَی مع اَنّ هذا موجودٌ بعینه فی‌الدلیل الذی اختار ذِکرَه فی‌الأصل من غیر تفاوتٍ، فاختیارُ ما فی‌الأصل و ترکُ ما فی الحاشیة مع اشتراکهما فی‌الأخصّیة مِنَ المُدَّعَی ممّا لاوجه له.

ثمّ قال -دام ظلّه- اِنَّ الإنصاف اَنَّ صاحب المعالم -رحمه الله- مُتَخَبِّطٌ فی‌المقام حیث زَعَمَ التعمیمَ فی‌محلّ النزاع کما هو صریحُ عبارته فی‌تلک الحاشیة و وَجهُ الخَبطِ ما مرّ من الأدلّة الدالة علی تخصیص محلّ النزاع.

و منها: ما رَأی من التعمیم فی بعض مباحث التخصیص فَحَکَمَ بثبوت التعمیم ثَمَّةَ بثبوته فی‌مسئلتنا.

اَمَّا ثبوته ثَمَّةَ، فلأنّهم قد تَمَسَّکُو فی‌مقام جواز تخصیص الکتاب بالکتاب بآیتی عدّة الحامل و المتوفّی‌عنها زوجُهَا مع اَنَّ بینهما عموماً و خصوصاً مِن وَجهٍ، لأنَّ مفاد الآیة الأُولی هو اَنّ الحامل مدّة عِدَّتِهاَ وَضعُ حَملِهَا، اَعَمّ مِن أن‌یکون متوفّی[1] عنها زوجُها أم لا و مفاد الآیة الثّانیة وجوبُ تَربُّص اَربعة اَشهُرٍ و عَشراً سواءٌ کانت حاملاً أم لا.

١- فی الأصل: توفی.

و اَمَّا استلزام التعميم فی‌مبحث جواز التخصيص للتعميم فی مسئلتنا فلأنّهما معاً من‌مباحث التخصيص على ما عرفتَ فی‌محلّه ليس الاّ قصر العامّ اَو ما هو بمنزلته على بعض ما يتناوله و معنى بناء العامّ على الخاصّ ليس الاّ هذا.

و الجواب عنه: اِنَّا و اِن سَلَّمنا انّهما معاً من‌مباحث التخصيص لكنّ الفرق بينهما بحسب المقصودِ و المرادِ ظاهرٌ، لأنّ المقصود من التمسّک بهاتَينِ الآيتَينِ فی‌مقام جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ليس الاّ مجرد اثبات اصل جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وَ اِن كان التخصيصُ بمعاونة المرجّح الخارجی ردّاً على مَن يَدَّعِی مَنعَ تخصيص الكتاب بالكتاب و كَونُ هاتَينِ الآيتينِ مِن قبيل العموم و الخصوص مِن وجهٍ اَو مطلقاً ليس مَحَطَّ نَظَرِ المتمسِّکِ اصلاً.

و هذا بخلاف ما هو المقصود فی‌مسئلتنا، فإنّ المقصود فيها ليس الاّ فی كيفيّة بناء العامّ من حيث هو عامٌّ علی‌الخاصّ من حيث هو خاصٌّ مع قطع النظر عن المرجّحات الخارجيّة، هذا على مذاق العامّة.

و اَمَّا على طريقتنا معاشر الاماميّة فَلَسنَا نقول بتخصيص اِحدَى الآيتينِ بالأخُرى بل نقول بالعمل بِكِلَيهما معاً فی مقام الفقاهة للإجماع القاطع و الأخبار المعتبرة الدالّة على اعتبار اَبعَدِ الأجلَين، فيجمع بين الآيتَينِ بلاريبٍ وَ شَينٍ.

فَلِمَ العامَّةُ قد بنوا اَمرَهُم اوّلاً على ترجيح عموم آية اُولاَتِ الأحمال[1] باقترانها بالحكمة ثمّ اختاروا تخصيصَ الآية الاُخرى بها ؟

١- فی الأصل: احمال.

و ممّا يمكن كونه تمسّكاً للخصم عَدَمُ التعرض لكيفيّة التعارض بين العامّ و الخاصّ مِن وَجهٍ على حِدَةٍ فى مبحثٍ [مستقلّ].

لكنّ الجواب عنه: اَنّ العلماء و اِن لَم يتعرّضوا لها[1] فى مباحث التخصيص لكن قد ذكروا حُكمَهَا فى مبحث التعادل و التراجيح .

هذا تمام الكلام فى المرحلة الثّانية.

و امّا الكلام

فى المرحلةالثّالثة.

[فى بيان حكم العلم والجهل بتاريخ صدور العام والخاصّ]

فهو اَنَّ الذى له مَدخلٌ تامٌّ فى معرفة كيفيّة بناء العامّ على الخاصّ فيما بين الأقسام المذكورة فىالمرحلة الاُولى هو العِلمُ بتاريخَيِ العامّ و الخاصّ و الجَهلُ بهما اَو بأحَدِهما فنقول:

اذا وَرَدَ عامٌّ و خاصٌّ متنافيا الظّاهر و عُلِمَ تاريخها بالإقتران الحقيقىّ بينهما كأن يكون اَحَدُهُمَا صادراً عن معصوم –عليه السّلام– فى زمانٍ صَدَرَ الآخَرُ عن معصومٍ نفس ذلک الزَّمان، يحمل العامّ على الخاصّ بلاخلافٍ معروفٍ عند الخواصّ، لأنّ دلالة الخاصّ على مورده اَقوى مِن دلالة العامّ عليه بحسب المتفاهم العرفىّ فيكون اَرجَحَ و العملُ به واجباً و كذا العملُ بالعامّ فيما عداه لِخُلُوِّهِ عن المعارض.

١– فى الأصل: لم يتعرضوءها.

و قد نُقِلَ عن الحنفيّة بالتعارض بينهما الموجب للتساقط اَو التوقّف و كون سبيلِ تعارضهما سبيلَ تعارضِ العموم و الخصوص مِن وَجهٍ فيحتاج حملُ اَحَدهما على الآخر الى المرجّحات الخارجيّة و هذا القولُ ساقطٌ عن درجة الإعتبار فی غاية السُّقوط، نظراً الى ما عرفتَ من موافقة الفهم العرفیّ لِمَا اختاره الجمهورُ فی المقام.

و قد اعترض فی المقام بأنّه قد وردت رواياتٌ معتبرةٌ تدلّ على انّه اذا وردت عليكم[1] رواياتٌ متعارضةٌ فاعمَلُوا بما يخالف مذهبَ العامّة و هذا يقتضی اَنَّ الخاصّ لو كان موافقاً لذلک المذهب يقدَّم العامّ عليه.

و الجواب عنه: اِنَّه قد عرفتَ سابقاً اَنَّ هذا المبحث قد صار منعقداً لكيفيّة حمل العامّ من حيث هو عامٌّ على الخاص من حيث هو خاصٌّ مع قطع النظر عن المرجّحات الخارجيّة، فملاحظةُ المرجّحات الخارجيّة كموافقة اَحَدِ المتعارضَينِ لمذهب العامّة و مخالفةُ الآخَر له خارجةٌ عن محلّ الفرض، فلا وُرُودَ لذلک الإعتراض علينا اصلاً، هذا.

و اَمَّا اذا عُلِمَ تاريخُهُمَا بالإقتران العرفیّ بينهما كأن يقول المولى لعبده «اَكرِمِ الرّجالَ» ثمّ نَهَاهُ عن اكرام زيدٍ بقوله «لاَتُكرِم زيداً» فالإحتمالاتُ الّتی يمكن تصوُّرها فی هذه الصُّورة كثيرةٌ.

منها: الرُّجوع عن الكلام السّابق الى اللاّحق مِن غير ارتكاب تجوّزٍ فی اَحَدِهما.

١- فی الأصل: بكم.

و منها: ابقاء قوله « اَكرِمِ الرِّجالَ » علىٰظاهره و ارتكابُ خلافِ الظّاهر فىٰقوله « لاَ تُكرِم زيداً» كافٍ [و] يُحمَل نهيُه علىٰالتهديد ليكون تذكّراً للأمر السّابق.

و منها: ارتكابُ خلافِ الظّاهر فىٰجانب العامّ مع عدم ارتكابه فىٰجانب الخاصّ، كأن يقول مثلاً «لاَ تُكرِمِ العلماء» ثمّ قال « اَكرِم زيداً العَالِمِ» فَيُحمَل النهيُ فىٰالأوّل علىٰالتهديد حتّى يكون مؤكّداً للأمر فىٰالثّانى.

و منها: قصد التوطين على الفعل فىٰجانب الأمر المتعلّق بالعامّ مع بقاء النهى علىٰظاهره فىٰجانب الخاصّ.

و منها: ارتكابُ التجوّز فىٰلفظٍ بتخصيصه بالخاصّ.

الى غير ذلک من الإحتمالات.

فإن قلت: اَىُّ احتمالٍ مِن هذه الإحتمالات موافِقٌ للأصل؟

قلت: ما يوافقه هو الإحتمالُ[1] الأوّل لعدم اقتضائه ما يخالف الأصلَ فى لَفظَىِ العامّ و الخاصّ لأنّ الأصلَ بقاءُ اللّفظ علىٰظاهره.

فإن قلت: يُعَارِضُهُ اصلٌ اعتبارىٌّ لأنّ الرّجوع اَمرٌ حادثٌ و الأصلُ عدمه.

قلت: اصالةُ بقاء اللّفظ علىٰظاهره منمقولة[2] الأصول الإجتهادية[3] و اصالةُ عدم الرُّجوع مِن مقولة الأصول الفقاهتيّة و الاُولى مقدّمةٌ علىٰالثّانية لِمَا مرّ مراراً.

١- فى الأصل: الا الاحتمال.

٢- فى الأصل: مقول.

٣- و ذلک لأجل كونها موافقة للفهم العرفىّ. منه رحمه الله .

و التحقيقُ فی‌المقام: انّه لَمَّا كان الفهم العرفیّ هو المتَّبَعَ فی‌نحو هذه المقامات، كان المختارُ هو الإحتمالَ الأخير لمساعدة الفهم العرفیّ عليه، فتدبّر.

و اَمَّا الكلامُ فيما اذا وَرَدَ عامٌّ و خاصٌّ و عُلِمَ تاريخهما لا بالإقتران بل بالإنفصال و كان الخاصُّ مؤخّراً عن‌العامّ بحيث كان وروده بعد حضور وقت العمل بالعام[1]، فالجمهورُ بنائهم حينئذٍ على اَنَّ الخاصَّ كان نَسخاً للعامّ و لا تخصيصاً له تمسّكاً بالإجماع القاطع على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قال استاذنا الشَّريف -دام ظلّه العالی- فيه: اَنَّ تأخير البيان عن وقت الحاجة و اِن كان قبحه ممّا لاريب فيه لكن كونُ مجرَّدِ صدور الخاصّ بعد ذلک الزّمان ملزوماً لذلک التأخير فی‌حيّز المنع لأنّه لا يَخلُو: اِمَّا اَن يُعلَم بوجود المبيّن كما هو المراد بالعامّ المتقدّم اَو يُشَكُّ فيه اَو يُعلَم بعدم وجوده فيه.

اَمَّا على الأوّل: فلايلزم مِنَ الحكم بعدم ناسخيّة الخاصّ للعامّ ذلک التاخيرُ القبيحُ، اِذ البيان قد يُقَدَّم على ما هو المفروض و اِنَّما يكون الكلام المشتملُ علی‌ذلک الخاصّ كاشفاً عن البيان المتقدّم و حينئذٍ فلا اِشكال فی اَخبارنَا المَرويّة عن أئمّتنا المشتملة على الخاصّ لكونها على‌هذا [الفرض] ليست بناسخةٍ بل يكون كاشفةً عمّا يكشف المراد، بخلاف ما لو قلنا بما قالوه من كون الخاصّ ناسخاً [و] يتطرّق

١- المراد بورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ اَنّ الخاصّ كان صادراً بعد مضیّ زمانٍ يسع العَمَلَ سواءٌ عَمِلَ المكلَّفُ بالعامّ فی‌ذلک الزّمان اَم لا و سواءٌ بقی من الزّمان شيئ يصحّ فيه الفعْل أم لا. منه رحمه الله.

الإشكالُ فی اخبار هم المذکورة لاستلزام هذا وقوعَ النسخ بعد زمن النبیّ -صلّی الله علیه و آله و سلّم- و هو باطلٌ لانقطاع الوحی بعده.

و اَمَّا علی‌الثّانی: فلایلزم الحکمُ بالنسخ ایضاً، لأنّ الغالب بقاءُ الأحکام بعد الرّسول -صلّی الله علیه و آله و سلّم- الی یوم القیامة فیکشف ذلک عن وجود المبیّن مع العامّ المتقدّم.

فان قلت: تحقُّقُ المبیِّنِ اَمرٌ حادثٌ و الأصل عدمه.

قلت: ارتفاعُ الأحکام الثّابتة ایضاً اَمرٌ حادثٌ و الأصلُ عدمه، فالأصلانِ الإعتباریّانِ متعارضان فی البین، فیبقی الغلبةُ المُدَّعاةُ سلیمةً عن المعارض.

و اَمَّا علی الثّالث: وَ اِن کان الحکم بکون الخاصّ نسخاً للعامّ راجحاً لکن بعد التأمّل فی‌هذا القسم وَجَدنا انحلاله الی اقسامٍ خمسةٍ لم‌یلزم من الحکم بعدم ناسخیّة الخاصّ للعامّ -فی‌اکثرها- محذورٌ و بیانه:

[اِنَّ الأمر] لایخلُو:

اِمّا اَن نعلم بأنّ الآمر عالمٌ بأنّ العمل بالخاصّ یصدر عن المکلّف اَو نعلم بأنّ الآمر بالعامّ عالمٌ بعدم صدوره عن المکلّف اَو نعلم بأنّ الآمر جاهلٌ بأنّ العمل بالخاصّ هَل یصدر عن المکلّف اَم لا؟ اَو نعلم بأنّ الآمر بالعامّ عالمٌ[1] و لکن لا نعلم بمتعلّق علمه بأنّه هل هو صدور العمل بالخاصّ عن المکلّف اَو عدمُ صدوره اَو نکون جاهلینَ بحال الآمر بأنّه هل هو عالمٌ اَم لا؟

١- فی الأصل: عام.

اذا عرفتَ هذا فنقول:

لا شكَّ فی‌انّه لو لم نقل بکون الخاصّ ناسخاً للعامّ فی‌الصُّورة الثّانیة لم یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة و السرّ واضحٌ لأنّ قبح ذلک التأخیر فرع تحقُّقِ الحاجة و المفروضُ اَنَّ الآمر عالمٌ بأنّ المکلّف لم یصدر عنه العملُ بالخاصّ، فأینَ الحاجةُ حتّی یستدعی البیانَ و کان تأخیرة قَبیحاً واذ لیس فلیس، فکون الخاصّ بیاناً و تخصیصاً غیرُ مضرٍّ لَنَا فی هذه الصُّورة.

و کذا لایستلزم تأخیرُ البیان عن وقت الحاجة قبیحاً فی الصُّورة الأُولی فیما اذا کان الآمر بالعامّ معذوراً فی‌عدم ذکر البیان فی‌وقت الحاجة و کُنَّا عالِمینَ بوجود عُذرِه لأنّه یمکن اَن یکون عدمُ ذکره البیانَ مسبّباً عن التقیّة لنفسه اَو الإتّقاء لغیره و مثالُهُ فی‌العرف غیر عزیزٍ لأنّه یتصوّر و یمکن فی الخارج اَن یأمر المولی عَبدَه بإکرام کلّ عالمٍ و لکن کان مقصودُهُ مَن عدا زیدٍ[1] العالم، لکن لم‌یبیّن مراده لخوفه عن زید[2] علی نفسه اَو علی نفس غیره، فأکرم العبدُ زیداً العالم ثمّ بعد ذلک العمل أتی المولی بالبیان فیکون عملُ العبد حینئذٍ علی وِفقِ التقیّة ثمّ یفیده ذلک البیان فی المستقبل من الزَّمان.

١- فی الأصل: الزید.

٢- فی الأصل: الزید.

و كذا اذا كنّا شاكّينَ فی‌كونه معذوراً، لأنّه لو كان معذوراً لم يستلزم تأخيرَ البيان عن وقت الحاجة، نعم يلزم [علينا غالباً عدمُ] الحُكمِ بكون الخاصّ ناسخاً [و اَن] يكونَ وقوعُهُ فی الشَّريعة فی غاية النّدرة.

و لو كان غيرَ معذورٍ و كُنَّا عالِمينَ به يستلزم الحُكمَ بكون الخاصّ ناسخاً لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة من غير عُذرٍ لكن غلبةُ بقاء الأحكام يورثُ الحُكمَ بكون الخاصّ تخصيصاً لا ناسخاً، نعم لو نعلم بكونه غير معذور فی تأخير البيان عن وقت الحاجة فالحُكمُ بكون الخاصّ ناسخاً لا تخصيصاً مما لاغُبَارَ عليه.

و كذا الكلام فی الصُّورة الرّابعة، لأنّه لا يخلو حيئنذٍ: اِمَّا اَن يكون الآمر عالماً بوقوع العمل بالخاصّ عن جميع المكلّفين اَو يكون عالماً بعدم وقوعه عن اَحَدٍ منهم اَو يكون عالماً بوقوعه عن بعضٍ و بعدمه عن بعضٍ آخَر.

فعلى الأوّل، يُحكَمُ بكون الخاصّ ناسخاً للعامّ لاتخصيصاً، لأنّه حينئذٍ يستلزم تأخيرَ البيان عن وقت الحاجة وقبحه ايضاً ممّا لا يخفى.

و على الثّانی، فالحُكمُ بكون الخاصّ غيرَ ناسخٍ غيرُ مستلزمٍ لمحذورٍ اصلاً كما لايخفى.

و على الثّالث، فالحُكمُ بكون الخاصّ ناسخاً للعامّ غيرُ لازمٍ ايضاً لكونه كما يمكن اَن يكون ناسخاً بالقياس الى حكم طائفةٍ كان الآمر عالماً بعملهم بالخاصّ كذا يمكن اَن يكون بياناً و تخصيصاً بالقياس الى حكم طائفةٍ كان الآمر بالعامّ عالماً بعدم عَمَلِهم بالخاصّ، فالإحتمالانِ متساويانِ فی الدَّرجة فيبقى غلبةُ بقاء الأحكام بحالها.

و اَمَّا الكلام فى الصُّورة الخامسة اَى فىصورة كوننا جاهلينَ بحال الآمر من حيث علمه و عدمه بالقياس الى عمل المكلّف بالخاصّ و عدمه فالأمرُ فيها بما ذكرنا ظاهرٌ كوجود غلبة بقاء الأحكام، فالحُكمُ بكون الخاصّ ناسخاً فى هذه الصُّورة غيرُ لازمٍ.

و لكنّ التحقيقَ الحقيقَ بالتصديق هو الحُكمُ بالنسخ فى هذه الصُّورة اَى فىصورة ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ كما ذكره الجمهور.

والوجهُ فيه، اَنَّ مِنَ الظّاهر الغنىّ عن البيان اَنَّ كلامهم ليس فى صورة العلم بوجود المبيّن مع العامّ المتقدّم و لو من غير جهة الخاصّ الصّادر عن المُكَلِّفِ -بالكسر- وَ اِن يترأئ مِن اطلاق كلامهم العمومُ الإطلاقىُّ الشّاملُ لِمَا ذكر، الاّ اَنَّ ظهور فساد ذلک اَقوى قرينةً على ما ذكرنا، فكلامهم محمولٌ على غير هذه الصُّورة اَى فىصورة الجهل بوجود المبيّن و لو من غير هذه الجهة و العلم بعدمه.

و يشهد لِمَا ذكرنا استدلالُهُم فى مقام الحكم بالنسخ بأنّه لولاه يلزم تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة و وَجهُ الإستشهاد انّه مع العلم بتقديم البيان كيف يلزم تأخيرُ البيان لَو لَم يُجعَلِ الخاصّ ناسخاً و كذا كلامهم يُنَزَّل على غير العامّ و الخاصّ الواردَينِ فىكلام الأئمّة -عليهم السّلام- لعدم تصوّر النسخ الشرعىّ فىكلامهم -عليهم السّلام- اجماعاً بل كلامهم انّما هو فى العمومات الكتابية و الأخبار النّبويّة و الخاصِّ الموجودِ فيهما كما لا يخفى.

فالإشكالُ الواردُ فىخصوص اَخبار الأئمّة -عليهم السّلام مِن لزوم النسخ فىكلامهم اِن قلنا بكون الخاصّ ناسخاً للعامّ مندفعٌ و كذا الإشكالُ بأنّ تأخير البيان لعلّه [كان]

مِن تقيّةٍ اَو ضرورةٍ مع العلم بعدم وجود المبيِّنِ مع العامّ حين صدوره لأنّ المانع لايتصوّر فى حقّه تعالى و رسوله المبعوث على جميع البريّة صلّى الله عليه و آله و سلّم و إنّما يتصوّر فى حقّ الأئمّة عليهم السّلام و كلامهم ليس فى اخبارهم [عليهم السّلام] و حيث اَنّ نزاعهم إنّما هو فىعمومات الكتاب و السنّة النبويّة -صلى الله عليه و آله و سلّم- مع عدم العلم بوجود مبيِّنٍ هناك مع العامّ و انّه لامانع لهما فىاظهار ما هو الحقّ الواقعىّ فلم يلزم الإشكالُ مِنَ الحكم بالنّسخ اصلاً ، اذ فىمحلّ النزاع- على ما قرّرناه- يتصوَّر صُورتانِ:

إحداهما: العِلمُ بعدم وجود المبيِّنِ مع العامّ.

ثانيهما: الشكّ فيه.

اَمَّا على الأوّل: فلابدّ مِنَ الحكم بالنسخ دون التخصيص و الاّ يلزم تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة و هو قبيحٌ.

و اَمَّا احتمالُ كون الآمر عالماً بتأخير المكلَّفِ العملَ بتمام العامّ لعذرٍ من طَرَفِه اَو باختياره [الى آخر] الوقت ثمّ اَتى بالبيان فلايلزم كونُه نَسخاً، لعدم لزوم المفسدة المذكورة حينئذٍ، فمدفوع بأنّ هذا الإحتمال لعلّه إنّما يتمّ فيما اذا كان المأمور واحداً و اَمَّا فىصورة تعددّ المأمورينَ و عمومهم فلا، و ذلك لأنّ الغالب فىهذه وقوعُ الفعل المأمور به إمَّا عن الجميع اَو عن بعضٍ دون بعضٍ مع كون المكلَّف إمَّا عالماً غالباً بجهل الآمر كما اذا كان الآمر هو النبىُّ -صلّى الله عليه و آله و سلّم- اَو عالماً بعلمه فىالجملة من دون العلم بكيفيّة عِلمِهِ كما اذا كان الآمر هو الله سبحانه و فيهما يلزم تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة الذى هو قبيحٌ إن جعلنا الخاصَّ مُخَصِّصاً لا ناسخاً.

نعم، مع عِلمِ الآمر بعدم وقوع الفعل من الجميع اصلاً الى آخر الوقت الى اَن يأتى البيانُ يمكن الحُكمُ بكونه مُخَصِّصاً لعدم لزوم المفسدة و لكنّه نادرٌ جداً.

و كذا القولُ بالنسخ فى‌صورة الشَكِّ فى‌وجود المبيّن مع العامّ للغلبة الّتى ادّعيناها ههنا بعد تعارض اصالة عدم النسخ و عدم وجود المبيّن معه، فالغالبُ بالغلبة الشخصيّة هو النسخ فى محلّ النزاع و اِن كانت الغلبة النوعيّة مع التخصيص اِلاّ اَنَّ الإعتبار بالاُولى دون الثّانية، فالحقُّ ما ذكروه من كون الخاصّ المتأخّر ناسخاً مع كونه صادراً بعد حضور وقت العمل بالعام.

و لايرد عليهم الإشكالُ المتقدّم و اِن لم‌يكن بين ما ذكروه من الحكم بالنسخ و ما ذكرناه فى‌ذيل الإشكال من الحكم بكونه مخصّصاً ثمرةٌ كليّةٌ إلاّ فى بعض المواضع و هو فيما اذا كان العامُّ المتقدّم قطعيّاً صدورُهُ و الخاصُّ المتأخّر ظنّياً كذلك، فإنّه بناءً على‌التخصيص صَحَّ جَعلُه مخصِّصاً لجواز تخصيص القطعىّ بالظنىّ على التحقيق و بناءً على النسخ لم يصحّ جَعلُه ناسخاً لعدم جواز نسخ القطعىّ بالظنّى.

و اَمَّا فى صورة كونهما قطعيّين اَو ظنّيين اَو العامّ ظنّياً صدورُهُ و الخاصّ قطعيّاً كذلك، وَجَبَ ترجيحُ الخاصّ، فالثَّمرةُ اِنَّما تظهر فى الصُّورة الاُولى دون الثّلاثة المتأخّرة.

كُلُّ ذلک حالُ قِسمَىِ تأخّرالخاص عن‌العام فى‌وروده قبل زمان العمل بالعامّ و ورودِهِ بعدَه.

و اَمَّا اذا جُهِلَ التّاريخُ فهو على اقسامٍ ثلاثة لأنّه:

اِمَّا اَن يُعلَم تاريخُ زمانِ العمل بالعامّ بأنّه يوم الجمعة و لكن لَم يُعلَم تاريخ صدور الخاصّ بأنّه هل وَرَدَ بعد زمان العمل اَو قبله و اِن عَلِمنَا بأنّه متأخّرٌ عن العامّ اجمالاً؛

اَو يعلم تاريخ صدوره[١] بأنّه صَدَرَ فی‌يوم الجمعة و لكن لَم يُعلَم تاريخُ زمانِ العمل؛ اَو يُجهَل كلا الأمرين.

اَمَّا القسم الأوّل، فمقتضى اصالة تأخّر الحادث هو الحُكمُ بتأخّر الصُّدور عن زمان العمل فيكون ناسخاً لكنّه معارضٌ بأصالة عدم النسخ [و اذا] تَعارَضَا تَساقَطَا [و] بقی غلبةُ التخصيص سليمةً و بقاءُ الأحكام الكلّية بعد الرَّسول -صلّى الله عليه و آله و سلّم- سليمةً عن المعارض و مقتضاها هو الحكم بالتخصيص دون النسخ، و مثلُهُ القسمُ الثّانی فی الحكم لتعاضد الأصلَينِ فی البين و هما اصالةُ تأخُّر زمان العمل عن صدور الخاصّ و اصالةُ عدم النسخ مضافاً الی الغلبة المذكورة.

و اَمَّا القسم الأخير، فمقتضى اصالة تأخُّر الصّدور عن زمان العمل هو الحُكمُ بالنسخ لكنّه معارضٌ بأنّ حضور وقت العمل ايضاً اَمرٌ حادثٌ و الأصلُ تأخُّرُه عن الصّدور فيبقی الحُكمُ بالتخصيص و حيث تَعارَضَا فتساقطا فيحكم بالتخصيص للغلبة المشار اليها، فالحقُّ فی هذه الصُّورة هو الحكمُ بالتخصيص لاغير.

و اَمَّا القسم الثّالث، و هو ما عُلِمَ تقدُّم الخاصِّ علی العامّ فالأقوی فيه وِفاقاً للفاضلَينِ فی التهذيب و النهاية[٢] و المعارج[٣] و صاحب المعالم[٤] -رحمه الله- و

١- فی الأصل: صدورها.

٢- نهاية الوصول ٣٠٦/٢ - تهذيب الوصول ٤٦-٤٥.

٣- معارج الأصول/٩٨.

٤- معالم الدّين/١٤٣.

الحاجبی[١] و العضدی[٢] و ابی الحسین البصری[٣] و فخر الدّین الرازی[٤] و الشّافعی[٥] و اکثر الجمهور[٦] علی ما حکی، هو البناء علی التخصیص و عن جماعة کالشّیخ[٧] و السّید[٨] و ابن زهرة[٩] فی الغنیة و ابی حنیفة[١٠] و القاضی عبدالجبّار[١١] القول بکون العام ناسخاً للخاصّ.

لنا: ما مرّ مِن رُجحان التخصیص و غلبة بقاء الأحکام الکلیّة بعد الرَّسول صلّی الله علیه وآله وسلّم.

١- شرح العضد/١٧٦ و ١٧٧.

٢- شرح العضد/١٧٦ و ١٧٧.

٣- المعتمد ١/٢٥٦ – ٢٥٧.

٤- المحصول ١/٣٦٥.

٥- نقل عنه الفخر الرازی فی المحصول ١/٣٦٥.

٦- الإحکام للآمدی ٢/٢٩٦- اصول السّرخسی ١/٢٢٣- شرح اللّمع ١/٣٧٨- الإبهاج ٢/١٠٥- التبصرة ١٥٣-١٥١- معالم الدّین ١٤٣.

٧- العدّة ١/٣٩٣.

٨- الذریعة ١/٣١٦-٣١٩.

٩- غنیة النُّزوع ٢/٣٢٥، ٣٢٦.

١٠- المحصول ١/٣٦٥- شرح العضد /٢٢٦- نهایة الوصول ٢/٣٠٦.

١١- نفائس الأصول فی شرح المحصول ١/٣٦٥- شرح العضد /٢٢٦- نهایة الوصول ٢/٣٠٦.

و قد استُدِلّ عليه بأنّ فيه الجمعُ بين الدليلَين فى الجملة فلو عُمِلَ بالعامّ لَـزِمَ اِلغـاءُ الخاصّ اِن وَرَدَ العامُّ قبل حضور وقت العمل به و نَسخُه اِن كان بعده و التخصـيصُ اَولى منهما[١].

و فيه، انّه لا دليل على لزوم هذا الجمع لو لم نقل بوجود الدليل الشرعىّ الدّالِ علـى خلافه.

و مِنَ الأدلّة على المذهب المختار ما ذَكَره صاحبُ المعالم -رحمه الله- كمـا اَشَـرنَا اليه سابقاً و لا بأس به، فتذكّر.

احتجّ المخالفُ لوجوهٍ.

اَقواها اَنّ المخصّص للعام بيانٌ فكيف يتقدّم عليه؟

و فيه اوّلاً: النقضُ بصورة التقارن العرفىّ، فإنّهم حكموا فيها بـأنّ العـامّ يُبنَـى علـى الخاصّ تَقَدَّم اَو تأخَّر و لَم يُنقَل عنهم خلافٌ فىذلـک الاّ عـن بعـضٍ [و] الحنفيّـة حيث قالوا بأنّ العامّ المتأخّر ناسخٌ.[٢]

و اَمَّا الباقون فمتّفقون فيه علىالتخصيص، سواءٌ تَقَدَّم الخاصُّ اَو تأخّر مع انّـه يـرد عليه ايضاً عند تقدُّم الخاصّ انّه كيف يُقَدَّم البيانُ على المبيّن؟

و ثانياً: اَنّ المتقدّم هو ذاتُ البيان و اَمَّا وصفُ البيانيّة فهو متأخّرٌ.

١- معالم الدّين/١٤٣- المحصول، للفخر الرازى ٣٦٦/١.

٢- نقله الفخر الرّازى عن أبى حنيفة و كذلک عن هذا البعض و هوالقاضى عبدالجبّاربن احمد و و نَسَبَ القرافى هذاالقولَ الى الحنفيّة كلّهم فى شرحه على المحصول.

راجع: المحصول ٣٦٥/١- نفائس الأصول فى شرح المحصول ٤١/٣.

و ما قيل: اِنَّ وصف البيانيّة حينئذٍ مقارنٌ للعامّ[١] فهو وَهمٌ، لأن وصف البيانيّة مِن حيث هو يتوقَّف على تقدّمِ ما يحتاج الى البيان طبعاً و كيف كان فالبيانُ بوصف البيانيّة متأخّر عمّا يحتاج الى البيان طبعاً و اِن تقدَّم عليه من حيث الذّات، كذا ذكره بعضُهم.

و اَمَّا القسم الرّابع، فهو ما اذا جُهِلَ التاريخُ فالمعروفُ مِن مذهب الأصحاب هو العمل بالخاصّ و بناءُ العامّ عليه و هو الأقوى لأنّه لايخرج -من الأقوال- عن اَحَدِ الأقسام السّابقة و قد بيّنا اَنَّ الحُكمَ فى الجميع العملُ بالخاصّ.

و البرهانُ على ذلک هو غلبةُ التخصيص و شيوعه بحيث يصير الراجحُ فى النظر حصولَ ما يستلزم التخصيصَ فى نفس الأمر و هو ورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل فيثبت التخصيصُ الحاقاً للشَّيئ بالأعمّ الأغلب واتّباعاً لمرجّحات التخصيص.

و اَمَّا مَن يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فُرِضَ تَقَدُّمُ الخاصِّ على العامّ- كما نقلنا عن الشّيخ و السيّد - فهو يتوقّف فى هذا القسم[٢] لِدَوَرَانِ الخاصّ فيه بين كونه مُخَصِّصاً اَو منسوخاً و هو مدفوعٌ بمامّر.

١- حاشية معالم الدّين، للفاضل الصّالح المازندرانى/١٨١.

٢- فى الأصل: كثيره.

خاتمةٌ

[فی جواز بناء العام علی الخاصّ قبل الفحص و عدمه]

هَل یجوز بناءُ العامّ علی الخاصّ حیثما تَحَقَّق مِن غیر فَحصٍ و لا بَحثٍ عن التقارن و التقدُّم و التأخّر نظراً الی اَنّ البناء علی الخاصّ فی جمیع الصُّوَر اَم لا؟

الحقُّ هو الثّانی، لأصالة حرمة العمل بالظّن و القَدرُ المُخرَجُ عنها اِنّما هو العملُ بالخاصّ بعد الفحص و اَمّا قبله فلا و هذا واضحٌ لاخفاء فیه اصلاً.

ثمّ انّه بَقِیَ الکلامُ فیما اذا تعارض العامُّ و الخاصُّ مِن وجهٍ فهل یُبنی العامُّ فیه علی الخاصّ أم لا؟

تحقیقُ الکلام فی هذا المقام هو اَن یقال:

اِنّ احد العامَّین اِمّا یکون اکثر مورداً اَی اکثر اَفراداً مِنَ العامّ الآخَر کثرةً[1] یُعتَمد علیها عرفاً و عادةً اَم لا، و اِن کان اکثر مورداً [لکنّه یکون] بحیث لا یُعتَمد علیه [عرفاً] فإن کان الأوّل یُبنی العامُّ فیه علی الخاصّ بأن یقال: اِنّ المراد مِنَ العامّ المزبور فی مورد التعارض بمراتب شَتّی و لذا لا یُلتفت الی العامّ فی هذا المورد و لعلّ بناء العلماء ایضاً علیه فی ابواب الفقه، للفهم العرفیّ، اَلا تَری انّه اذا قیل «یَحرُمُ العَمَلُ بما وراء العلم خبراً کان اَم غیر خَبَرٍ» ثمّ قیل «اعمَل بِخَبَر العدل» یفهم منه اَنّ المراد من الأوّل غیر الخبر المذکور و یَحمِلُونه علی غیره مع اَنّ النسبة بینهما عمومٌ مِن وَجهٍ حیث یستفاد مِنَ القول الأوّل حرمةُ العمل بما وراء العلم خبراً کان اَم غیر خَبَرٍ.

١- اَی فی مجهول التّاریخ.

و [يستفاد] مِنَ القول الثّانى وجوبُ العمل بخبر العدل اَفادَ العِلمَ اَم لَم يُفِد، فَلِكُلٍّ منهما جهةُ عمومٍ و جهةُ خصوصٍ، لكنّ العامّ الأوّل افراده اكثر مِن اَفراد العامّ الثانىّ بمراتب شتّى.

فهذا القسم من العامّ و الخاصّ مِن وجهٍ حُكمُه حُكمُ العامّ و الخاصّ المطلق و حينئذٍ فيجيئ فيه الأقسامُ المذكورةُ فيه مِنَ التقارن و التأخّر و التقدُّم و الجهل بالتّاريخ و وُرُودِ الخاصِّ بعد حضور وقت العمل و قبله، فلا بدّ للفقيه مِن ملاحظةالجميع فى مقام الإستنباط.

و ان كان الثّانى فلمّا لم يثبت فيه الفَهمُ العرفىّ فلم يُبنى العامُّ فيه على الخاصّ بل يعمل بهما فى غيرِ مورد التعارض حيث لا تعارض بينهما و فى مورده يجعل الخاصُّ ناسخاً للعامّ اِن وَرَدَ بعد حضور وقت العمل به و لا يحصل التعارضُ بينهما فلابدّ اَن يُرجَعَ الى المرجّحات الخارجيّة فإن وُجِدَت و الاّ فيتوقَّف فى مقام الإجتهاد و فى مقام الفقاهة و يرجع الى مقتضى الأصول حسبَ ما اقتضاه المقام.

اصلٌ

فی المطلق والمقیّد

اصلٌ

[فی] الکلامُ فی المطلق والمقیّد

و قبل بیان احکامهما لا بدّ من التنبیه علی اُمورٍ:

[الأمر] الأوّل: فی تعریفهما[1] فنقول:

المطلقُ علی ما عرّفه جماعةٌ: هو ما دَلَّ علی ماهیّةٍ مِن حیث هی هی لا بقید وَحدةٍ و لا کَثرةٍ[2].

فیشمل اسمَ الجنس المُحَلَّی بِاللاّم، فإنّه ما دَلَّ علی المهیّة المعیّنة بشرط حضورها فی الذِّهن نحو قولهم «الرَّجُلُ خَیرٌ مِنَ المَرئَة» اَی مَهِیَّةُ الرُّجولیّة المشار الیها فی الذّهن اَفضَلُ مِن مهیّة الأنوثیّة المشار الیها فی‌الذّهن.

۱- و لمزیدالاطلاع علی نُشوء بحث المطلق والمقید فی علم الأصول و تطوّرها کمّاً و کیفاً راجع المصادر الآتیة:

الذریعة الی اصول الشریعة/۲۱۱- العدّة، للطّوسی/۲۸۲- معارج الأصول/۹۱- نهایة الوصول۳/۲۰۹- معالم الدّین/۱۵۰- القوانین المحکمة۲/۱۷۸- المعتمد، لأبی الحسین البصری ۱/۲۸۸- شرح اللُّمع لأبی اسحاق الشیرازی۱/۴۱۶- البرهان، للجوینی۱/۱۹۴- المستصفی، للغزّالی۲/۱۴۹- المحصول، للرّازی۱/۳۷۷- الإحکام، للآمدی۲/۳- شرح العضد، للإیجی/۲۳۵- نهایة السّؤل، للأسنوی۱/۵۴۹- ارشادالفحول، للشّوکانی۲/۴۷۷.

۲- راجع: المحصول، للرّازی ۱/۲۹۶- ارشادالفحول، للشّوکانی۲/۴۷۷- نهایة الوصول، للعلاّمة الحلّی۲/۱۱۸.

و كذا اسم الجنسِ المُنَوَّنِ فإنّه عبارةٌ عمّا دَلَّ على المهيّة المطلقة المشروطة بعدم كونها متعيّنة بالتّعيّن الذّهنى نحو قولنا « هذا رَجُلٌ لا امرئةٌ» و كقول الشّاعر« اَسَدٌ عَلَيَّ وَ فِىالحُرُوبِ نَعَامَةٌ[1]».

فإنّ التنوين فى المثالَينِ للتمكُّن فخرج مِن هذا [التعريف] النكرةُ و الأعلامُ الشخصيّة و المبهات.

و تعريفٌ آخَر و هو للمشهور و هو: اَنَّ المطلقَ مَا دَلَّ عَلَى فَردٍ شايعٍ مُحتَمِلٍ للأفراد الكثيرة المندرجة فى جنسه.

و بعبارَةٍ اُخرى، هو مَا دَلَّ عَلَى شايعٍ فىجنسه مُحتَمِلٍ لِحِصَصٍ كثيرةٍ ممّا يندرج تحتَ اَمرٍ مشتركٍ [فالحاصلُ انّه] موضوعٌ لأمرٍ كلّى و اُريدَ به فردٌ مِن اَفراده لا على

١- الظّاهر انّ البيت للغزالة الحَروريّة و تمامه هكذا :

اَسَدٌ عَلَىَّ و فىالحُرُوب نَعامَةٌ رَبداءُ تَنفِرُ مِن صَفير الصَّافِرِ

هَلاّ بَرزتَ الى غزالةَ فىالوَغَى بل كان قلبُک فىجَناحَى طائِر

صَدَعَت غَزالةُ قلبهِ بِفَوارِس تركت مَدابِرُه كأمسِ الدّابِرِ

قال ابوالفرج الإصفهانى فى الأغانى: اِنَّ غزالة الحَروريّة لمّا دَخَلت على الحجّاج هى و شَبيب بالكوفة تحصن منها، و اغلق عليه قصره فكتب اليه عمران بن حطّان و قد كان الحجّاجُ لَجَّ فى طلبه و قال: اَسَدٌ على ....

راجع: الأغانى ٣٣٤/١٨ ، ٣٣٥- عيون الأخبار ٢٦٣/١-العقد الفريد ٣٠٢/٥ – بلاغات النساء/١٧٣- الفتوح لابن اعثم ٩٠/٧- تاريخ مدينة دمشق ١٨٢/١٢- شرح نهج البلاغة لابن ابى الحديد ج١٠٨/٦، ج١٢٦/١٦- حياة الحيوان ٢٥٢/٢.

التعيين نحو «رَجُل» فإنّه موضوعٌ لأمرٍ كلّى و أُريدَ به فردٌ مِن اَفراده لا على التعيين و ذلک الفرد مُحتَمِلٌ للأفراد الكثيرة بطريق البَدَل مندرجةٍ تحت ذلک الأمر الكلّى.

فهذا التعريفُ يصدق على النكرة لأنّها عبارةٌ عن اللّفظ الدّال على المهيّة المقيّدة بقيد الوحدة غير المعيّنة كقولنا « اَكرِم رَجُلاً» و المعرَّفِ بلام العهد الـذّهنى، لأنّـه عبـارةٌ عن الفرد غير المعيَّن مِن مدلول مدخول اللاّم [بل يُعَيَّنُ] بمعونة القرينة الخارجيّة نحو قوله عليه السّلام «وَ لَقَد اَمُرُّ عَلَى اللَّئِيمِ يَسُبُّنِى[1]».

و خَرَجَ عن هذا التعريف الأعلامُ و المبهماتُ و ما كان شَمَلَهُ التعريفُ الأوّل مِن اسم الجنس المُنَوَّن و اسم الجنس المُحَلَّى باللاّم .

وَ اَمَّا المقيّد فعرّفه الأكثرونَ على انّه ما يدلّ لا على شايعٍ فى جنسه و لم يعرّفونه بما لايدّل على شايعٍ، لئلاّ يُتَوَهَّمَ نَقضُ حَدِّ المقيّد بـالمهملات فيـدخل فيـه الأعـلام و المبهمات.

و بعبارةٍ اُخرى؛ المقيّدُ ما لا يكون[2] فيه عمومٌ مِن جهته مثل «رَقَبَةٍ مُؤمِنَةٍ» فإنّهـا و ان كانت شايعةً بين الرّقبات المؤمنات لكنّها اُخرِجت مِنَ الشّـياع بوجـهٍ مـا حيـث

١- و تمام الشعر هكذا:

و لقد اَمُرُّ على اللّئيم يَسُبُّنى فأجُوز ثمّ أقول لا يعنينى

اَو هكذا:

وَ لَقد اَمُرُّ عَلى اللّئيم يَسُبُّنى فمضيتُ عنه و قلتُ لا يعنينى

- التذكرة الحمدونية ١٢٣/٢- متشابه القرآن ٢٥٩/٢.

٢- فى الأصل: لا يكفى.

كانت شايعةً بين المؤمنة و غيرها فَأُزيلَ ذلک الشّياعُ و قُيّدَ بالمؤمنة، فهو مطلقٌ مِن وَجهٍ و مقيَّدٌ مِن أُخرى.

و لبعض الفضلاء[١] تعريفٌ آخَر للمقيّد و هو: ما أُخرِج عن شِياعٍ بوجهٍ من الوجوه مثل « ثَوبٌ مِصرِيٌّ» فإنّ الثَّوبَ شايعٌ بين المصريّ و غيره فَأزيلَ عنه ذلک الشِّياعُ بالقيد بـ « المصريّ» و هو ايضاً شايعٌ بين الأثواب المصريّة، فهو مطلقٌ مِن جهةٍ و مقيَّدٌ مِن أُخرى و اَمَّا المطلقُ مَا لَم يَخرُج عن هذا الشِّياع.

اذا عرفتَ هذه التعاريف فاعلَم:

اَنَّ مَن قال بالتعريف الأوّل و الثّانى، اِن كان مراده ما اصطلح عليه القومُ فهو ممنوعٌ و اِن كان مراده بيانَ اصطلاحه فلاكلام لنا معه ، لأنّه لامُشَاحّة فى الإصطلاح.

و اَمَّا اذا كان الأوّل فهو خلافُ التحقيق لوجوهٍ:

اَمَّا اوّلاً: فلأنّا نَرَى كثيراً، يقول[٢] الفقهاءُ « اِنّ هذا مطلقٌ و ذاک مقَيَّدٌ» فيجب حملُ المطلق على الأوّل مع انّه مِن قِسمِ النَّكَرات، فالإكتفاء بالتعريف الأوّل فاسدٌ و ايضاً فىموضع آخَر يقولُون « هذا الكلامُ مُطلقٌ» مع اَنَّ المطلقَ فىذلک الموضع مِن سِنخِ اسمِ جنسِ المُنَوَّنِ اَو المُعَرَّفِ بلام الجنس فالإكتفاء بالتعريف الثّانى فقط ايضاً فاسدٌ. نعم، على مذهب مَن جَوَّزَ تعلُّقَ الأحكام بـالأفراد فلـه الإكتفـاء بـالتعريف الثّـانى، فتدبّر.

١- المقصود مِن « بعض الفضلاء» هو ابن الحاجب جمال الدين عثمان بن عمر المالكى المتوفى سنة/٦٤٦ القمرى فى مختصر المنتهى /٢٣٥.

٢- فى الأصل: يقولون.

و اَمَّا ثانياً: فلأنّا نَراهُم[١] يقولون «هـذا مطلـقٌ» و المطلقـاتُ تَنصَـرِفُ الـى الأفـراد الشّايعة و نَرَى اَنَّ المطلق فى ذلک المقام مِن قسم النكرات، و قد يكون مِـن قِسـمِ اسمِ جنسِ المُنَوَّنِ بتنوين التمكّن اَو المعرّف بلام الجنس، فالإكتفاء بأحد التعـريفين فاسدٌ.

و اَمَّا ثالثاً: فلأنّا نَرَى أنّ العلماء بنائهم- فى‌مقامٍ يُبَيِّنُونَ ما هـو الشَّـرطُ فـى حمـل المطلق على العموم- على عدم الفرق بين ما اذا كان المطلق من قِسـمِ النَّكَـراتِ اَو اسم الجنس المنّون اَو المعرّف بلام الجنس.

و التحقيق فى التعريف عند الأستاذ: اَنّ المطلق ما دَلَّ على هيئته من حيث هى هـى على شايعٍ فى جنسه، فَيَدخُل فيه اسمُ الجنس المُحَلَّـى و اسـمُ الجـنس المُنَـوَّنِ و النكرة و الأعلام الشخصيّة و المبهمات.

و المقيّد ما اُخرِجَ عن هذه المذكورات، هذا هو التنبيه على الأمر الأوّل.

وَ اَمَّا الأمر الثّانى: ففى بيان النسبة بين هذه التعاريف

اَمَّا النسبة بين التعريفين[٢] الأوّلَينِ للمطلق، فالنسبةُ بينهما التَّباين، لأنّ التعريـف الأوّل كان شاملاً لاسم الجنس المُحَلَّى باللّام و لاسم الجنس المنوّن دون النكرة و الأعلام الشخصيّة و التعريفُ الثّانى كان شاملاً للنكرة و الأعلام الشخصيّة و المبهمـات دون اسم الجنس المحلّى باللاّم و اسم الجنس المنوَّن.

١- فى الأصل: فلا نريهم.

٢- فى الأصل: تعريف.

و اَمَّا النسبةُ بين ما اختاره الأستاذ مع كلّ واحدٍ من التعاريف عمومٌ مطلقٌ كما لا يخفى، لشموله لِمَا يشمل كِلاَ التعريفَين.

وَ اَمَّا [النسبة] بين تعريفَي المقيّد فعمومٌ مِن وجهٍ، مادةُ اجتماعهما «هذا الرّجل» فإنّه يدلّ لاعلى شِياعٍ و اُخرِجَ عن شياعٍ بوجهٍ من الوجوه، [و] مادَّةُ الإفتراق من جانب الثّانى كـ « زيد» فإنّه يدلّ لاعلى شياعٍ و لا يصدق عليه « اُخرِجَ عن شياعٍ» و مادّةُ الإفتراق من جانب الأوّل كـ « رَقَبة مؤمنة» فإنّه اُخرِجَ عن شِياعٍ و يصدق عليه و اَمَّا ما يدلّ لا على شِياعٍ لا يصدق عليه.

الأمرالثّالث: فى انّه هَل يكون[1] واسطةٌ بين المطلق و المقيّد أم لا؟

بناءً على التعريف الثّانى للمقيّد و هو : ما اُخرِج من شياعٍ بوجهٍ من الوجوه، الواسطةُ بينهما موجودٌ و هو الأعلام الشخصيّة.

و اَمَّا بناءً على التعريف الأوّل للمقيّد و هو: ما لايكون فيه عمومٌ مِن جهته فلا يكون[2] واسطةٌ بين المطلق و المقيّد.

الأمر الرّابع: فى اَنّ المطلق و المقيّد هَل [يكونان] مِن صفات اللّفظ اَو اللُّب؟

[ظاهرُ] بعضِ التعاريف يُوهِمُ كَونَها مِن صفة اللُّب و هو ما لَم يَخرُج مِن[3] شِياعٍ و ما اُخرِجَ مِن[4] شِياعٍ بوجهٍ من الوجوه، فإنّ فىهذا التعريف نوعَ ايهامٍ بأنّ المطلق و

١- فى الأصل: يكفى.

٢- فى الأصل: فلا يكفى.

٣- فى الأصل: عن.

٤- فى الأصل: عن.

المقيّد مِن صفات اللّبّ، لكنّه خلاف التحقيق بل التحقيقُ انّهما من صفات اللّفظ و يدلّ عليه اوّلاً سايرُ التعاريف و ثانياً لو كان المطلق و المقيّد مِن صفات اللّب لكان الفرقُ حينئذٍ بين المطلق و النكرة واضحاً[1] فى نهايته، لأنّ النكرة هى اللّفظُ الدّالُ [على مهيّةٍ من حيث هى هى بقيد الوحدة] باتفاق العلماء و لأنّ النكرة لو كانت[2] من صفات اللّفظ لَمَا كان قولُ علماء النّحاة صحيحاً بأنه لايجوز الإبتداءُ بالنكرة يعنى لايجوز للنكرة اَن يكون مبتدأ، فبيانُ الفرق بين النكرة و المطلق اَقوَى شاهدٍ على اَنَّ المطلق و المقيّد مِن صفات اللّفظ.

الأمر الخامس: فى بيان الفرق بين النكرة و المطلق.

و الفرقُ بينهما العمومُ المطلق، و العمومُ فى‌جانب المطلق لأنّه يشمل النكرةَ و غَيرَهَا و اَمَّا النكرةُ فهى اللّفظُ الدالّ على مهيّةٍ مِن حيث هى هى بقيد الوحدة و قد عرفتَ اَنَّ المطلق ليس كذلک.

الأمر السّادس: فى بيان الفرق بين العام و المطلق.

و هذا ايضاً واضحٌ، فإنّ العامَّ مأخوذٌ فى‌تعريفه «الوضع» لأنّ العامّ هو اللّفظُ الموضوعُ للدّلالة على استغراق جزئيّاتِهِ اَو اَجزائه و اَمَّا المطلقُ فلايؤخذ فى‌تعريفه «الوضع» كما عرفت، فبحسب الذّات بينهما تَبَاينٌ و أمَّا مفهوماً فقد يجتمعان و قد يفترقان.

هذا هو التنبيه على الأمور الّتى وَعَدنَاکَ.

١- فى الأصل: واضح.

٢- فى الأصل: كان.

و اَمَّا بيانُ حُكمِ المطلق و المقيَّد فهو يتضح فى‌فوائد:

اَمَّا الفائدة الأولى:

اعلَم اَنَّ العمومَ المستفادَ من المطلق- اَعَمُّ مِن اَن يكون عموماً بدليّاً اَو عموماً استغراقياً- على قسمين، لأنّه اِمَّا اَن يكون العمومُ المستفاد من نفس اللّفظ المطلق بحيث تكون المصاديقُ الّتى يكون المطلق بالنسبة اليها مطلقٌ مندرجةً تحته كاندراج الجزئىّ تحت الكلّى.

و اِمَّا اَن لايكون كذلک، بل يكون العمومُ المستفادُ مِن الهيئة التركيبيّة بحيث يكون الأمورُ التى يكون المطلق مطلقاً بالنسبة اليها من الأمور الخارجيّة عن مدلول المطلق لا المصاديق بحيث لايصدق المطلقُ عليها صِدقَ الكلّى على الفرد.

فالأوّلُ يسمّى [بالعموم] الأفرادىّ و الثّانى بالعموم التركيبىّ.

مثال الأوّل كقولک لعبدک « اَعتِق رَقَبَةً» فالعمومُ المستفادُ مِنَ الرَّقبة بالنسبة الى المؤمنة و الكافرة و الأبيض و الأسود و غيرها عمومٌ افرادىٌّ لأنّه مستفادٌ مِن نفس اللّفظ.

و مثال الثّانى نحو قولک ايضاً « اَعتَقتُکَ» اَو« اَنتَ حُرٌّ».

فالعمومُ المستفادُ مِن هذه[1] الهيئة التركيبيّة بالنسبة الى الزّمان و المكان- الذَين يكون هذا القولُ اَعَمَّ منهما اَى فى اَىِّ زمانٍ اتَّفق و اَىّ مكانٍ- عمومٌ تركيبىٌّ لاستفادته من الهيئة التركيبيّة.

١- فى الأصل: هذا.

و النسبةُ بين العموم الأفرادیّ و التركيبیّ عمومٌ مطلقٌ لصدقهما على مثل «اَعتِق رَقَبَةً» فإنّه شاملٌ للأفرادیّ و التركيبیّ.

اَمَّا الأفرادیّ فَعرفتَه و اَمَّا التركيبیّ، فلأنّ هذا الكلام له عمومٌ بالنسبة الى الزَّمان و المكان.

و مادّة الإفتراق « العُلَماءُ يَجبُ احترامُهم» عمومٌ تركيبیٌّ لا أفرادیّ، فإنّ احترام العُلَماء فیاَیّ زمانٍ و مكانٍ مستفادٌ مِنَ الهيئة التركيبيّة.

اذا عرفتَ ما حرّرناه لک فَاعلَم:

انّه يشترط فیحمل المطلق على المقيّد مطلقاً اَمرانِ:

احدهما: اَن لايكون الكلامُ مسبوقاً الى بيان حُكمٍ آخَر و لا يكون المقصودُ من الكلام بيانَ حكمٍ شرعیّ آخَر كقوله تعالى: وَ كُلُوا مِمَّا اَمسَكنَ عَلَيكُم[1].

حيث اِنّ الغرض فیهذه الآية بيانُ انّه اكلُ الحيوان الذى اَمسَكَهُ الكِلاَبُ المُعَلَّمَةُ مُرَخَّصٌ لكم و مجوَّزٌ لكم من حيث انّه صار مُمسَكاً للكلاب فيستفاد من عموم لفظة «الحلّيّة» اَكلُ كُلِّ عضوٍ من اعضاء الحيوان حتّى العضو الذى عَضَّه الكَلبُ نظراً الى العموم المستفاد من حذف المتعلَّق فلايمكن الإستدلال بالآية على طهارة موضع عَضِّ الكلب، اِذ سياقُ الآية يَشهد بأنّ الغرض بيانُ مجرَّد حليّة الحيوان المُمسَكِ للكلب لا بيان الطّهارة.

ثانيها: كون افراد المطلق متواطياً لا مشكّكاً بمعنى اَنّ الأفرادَ، انسباقُهَا الى الذّهن فى اَفهام اهل العرف يكون متساويةً بحيث لايكون بعضها اَظهر الأفراد و بعضُها لا، كالإنسان على القصير و الطَّويل و الأسود و الأبيض متواطئٌ لا مشكّكٌ كالإنسان بالنّسبة إلى ذى رأسٍ و ذى رَأسَينِ، فلوكان مِن قبيل الثّانى ينصرف الى الأفراد الغالبة[١] و هو ذو[٢] رأسٍ واحدٍ و لأجل ذلک وَجَبَ حَملُ المطلقات الآمرة بغسل الثَّوب و الوجه و اليَدَينِ على الغسل بالماء المطلق، لأنّ الغسل اَعَمّ لغةً و عرفاً من الغسل بالماء المطلق و غيره.

ثمّ اعلم ايضاً اِنَّه لم يوجد فىالأصحاب مخالفٌ على اَنّ المطلق لو كان مشكّكاً يحمل على الأفراد الغالبة[٣] اِلاّ السيّد المرتضى رضى الله عنه فإنّه قال: لايعتبر بالتشكيک بل لو كان المطلق مشكّكاً لايلزم الحمل على الأفراد الغالبة» و استدلّ على ذلک بأنّه لو كان التشكيک معتبراً لَمَا جاز غَسلُ الثوب و التوضّوء بماء الكبريت، و التّالى باطلٌ فالمقدَّم مثلُه.[٤]

١- فى الأصل: الغالب.

٢- فى الأصل: ذى.

٣- فى الأصل: الغالب.

٤- المسائل الناصريات/١٠٦.

٢٣٠ ـــــــ

[١] فقيل: إنَّ الحمل لأجل أنَّ المطلق صار منقولاً من الكلّى الى الأفراد الشّائعة ، لكثرة استعماله، فإرادةُ الكلّى منه حين الإطلاق يحتاج الى قرينةٍ صارفة.

[٢] و قيل بأنّه مشتركٌ لفظيٌّ بين الكلّى و الفرد الشّائع بالإشتراك التعيّنىّ، فإرادةُ القدر المشترک بين الشّائع و النّادر يحتاج الى قرينةٍ معيّنة كما فى المشتركات .

[٣] و قيل، بأنّ المطلق مجازٌ مشهورٌ بالفرد الشّائع و الشُّهرةُ قرينةٌ صارفةٌ.

[۴] و قيل، بأنّ اللّفظ استعمل فى الكلّى المشترک بين الشّائع و النّادر و لكن لَمَّا رأينا استعماله فى غالب الأوقات و ارادة الفرد الشّائع، كان دلالته عليه فى النظر اَظهَر و اَقوَى و صار فى دلالته علىالنّادر مرجوحاً فصارت النّادرةُ بحسب الإرادة منّاللّفظ مجملةً، فيحمل اللّفظ على [الأفراد] الشّائعة من باب القدر المتيقّن، اذ لواُريدَ به الشّائعة فقد حَصَلَت و لو اُريدَ الكلّى من حيث هو فكذلک، فيحصل القطعُ بالإمتثال فىاتيان الشّائعة بخلاف النّادرة، فإنّ حصول الإمتثال بها لَم يَصِر مظنوناً فضلاً عن صيرورتها مقطوعاً و هذا القولُ مَرجَعُهُ الى التوقُّف فىمقام الإجتهاد بمعنى عدم وجود دليلٍ اجتهادىّ كاشفٍ عن المراد باللّفظ.

و اَمَّا فىمقام العمل فيرجع الى الأصل الفقاهتىّ المقتضى للإتيان بالأفراد الشّائعة و هذا مذهبُ استاذ الأستاذ السيّد على الطَّباطبائى، قدَّس الله روحَه الزكيّة.

[۵] و قيل إنّ اللّفظَ قد استُعمِلَ فىالكلّى و فهم الأفراد الشائعة بقرينةٍ مُفهِمَةٍ للمراد و هى الشُّهرةُ و الغلبةُ و[1] صار استعمالُ المطلق فى الأفراد الشّايعة بحيث مَنَعَ من

١- فى الأصل: بحيث.

دلالة اللّفظ على النّادرة بحيث يُفهَمُ من المطلق عند الإطلاق اَنّ الفرد الشّائع هو المراد و غَيرُهُ غَيرُ مرادٍ مِنَ اللّفظ فَيُفهَمُ مِنَ المطلق اَمران:

كون الأفراد الشّائعة مرادةً من اللّفظ و عَدَمُ كَونِ الأفراد النّادرة مرادةً منه، فعدمُ ارادة النّادرة هنا معلومٌ و فىالقول السّابق مجهولٌ.

[۶] و قيل بالتفصيل و هو للأستاذ « دام شرافته» و بيانُهُ محتاجٌ الى مقدّمة.

[اقسام المطلقات المشكّكة]

فاعلَم اَنّ المطلقات المُشَكَّكَةُ على اَقسامٍ:

الأوّل: المشكَّكُ بالتشكيک البَدوىّ غير المُضِرِّ و هو المطلق الذى دلالته على بعض افراده اَظهَر من البعض الآخر لكن لابحيث يكون ظهوره فى هذا البعض مانعاً عن شمول اللّفظ للبعض الآخر كـ «الماء» فإنّ الظّاهر منه عند الإطلاق هو الصّافى فَيُشَكُّ بَدواً فىشموله غَيرَالصّافى فيما اذا قال المولى لعبده «اِسقِنى ماءً» و «لا تَشرُبِ المَاءَ» لكن يزول ذلک التشكيک بعد ملاحظة تعارض الفَردَينِ، فلايضرّ هذا التشكيکُ بالإطلاق و يظهر بعد التأمّل ارادةُ الأعمّ.

الثّانى: المشكَّكُ بالتشكيک المُضِرِّ الإجمالىّ و هو كونُ ظهور اللّفظ فى اَحَدِ الفردَينِ بحيث يكون مانعاً عن شموله للآخر و صار سبباً لإجمال اللّفظ و استمرّ الشكُّ و لكن لم‌يظهر عَدَمُ ارادة الفرد الآخر من اللّفظ لعدم شدّة الظُّهور فىذلک الفرد بتلک المثابة كدلالة الإنسان بالنسبة الى ذى رَأسٍ و رَأسَينِ فتوقّف فىمقام

الإجتهاد و يرجع الى الأصول[١] الفقاهتيّة[٢] عند العمل على حسب ما اقتضاه الأصول، فقد يقتضى الأصلُ الأخذَ بالشّائع فيحصل القَطعُ بالإمتثال، كما لَوامَرَ بكلّى له فَردَانِ كذلک و كان كلٌّ منهما بعد التكليف ميسوراً فيحمل على الإتيان بالفرد الشّائع الذى هو القدر المتيقَّن.

و قد يقتضى الأصلُ البرائةَ كما لو كان الإتيانُ بالفرد الشّائع فى اوّل زَمَنِ التكليف غَيرَ مقدورٍ للمكلّف، فله اَن يَقول حينئذ: اِن اُريد باللّفظ القَدرُ المشتركُ بين الفَردَينِ الشّائع و النّادر وَجَبَ عَلىَّ الإتيانُ بالنّادر و اِن اُريدَ الشّائع لَم يجب عَلَىَّ شيئٌ الآن، لعدم الإمكان فيرجع الشكُّ الى نفس التكليف فى بَدوِ الزَّمان فينتفى بالأصل.

و قد يقتضى الإتيانَ بالنّادر كما لو [كان المكلّف قادراً] على الفَردَينِ [فى] اوّل زَمَنِ التكليف ثمّ انتفى القُدرةُ علىالشّائع فيجب الإتيانُ بالنّادر، استصحاباً لبقاء التكليف بعد الشكّ فىالبقاء لأجل احتمال ارادة الكلّى المشترک بين الفَردَينِ.

الثّالث: المشكَّکُ بالتشكيک المُضِرّ المبيّن العدم و هو كون دلالته فى بعض الأفراد بحيث يظهر من اللّفظ عَدَمُ ارادة الفرد الآخَر النّادر و هذا القسم قد يوجد و اِن كان نادراً كما فى لفظ « الأمر» بالقياس الى اللّفظى و اللّبىّ كالقولى، فلو قال العبد « قَد بَلَغنى اَمرٌ مِن المولى بكذا» ظَهَرَ منه اَنَّ المراد غَيرُ اللُّبى.

١- فى الأصل: اصول.

٢- فى الأصل: الفقاهتى.

اذا عرفتَ هذا فَاعلَم:

اَنّ المطلق المشكَّكَ اِن كان من قِسم الأوّل، فَسَيِّدُ الأقوال قولُ السيّد المرتضى - رضى الله عنه- و كَم لَهُ مِن شاهدٍ مؤيّد.

و اِن كان مِنَ الثّانى فالحقّ مع قول السيّد الأستاذ[1] -رحمه الله- و هو القول الرّابع و اِن كان الثّالث فالحقّ مع القول الخامس .

اذا بان لک فَاعلَم: اِنّه يَرِدُ على الأستاذ اشكالان:

اَحدهما: انَّک عرفتَ اَنَّ بناء الأستاذ -زيد عُمره الغالى- على التفصيل و هو اَنّ المطلق المشكّک اذا كان تشكيكه مبيّن العدم يكون المراد منه حينئذ الأفراد الشّائعة، لقرينة مفهمة و هى الشّهرة و لازِمُ هذه المقالة اَن يكون المطلقُ مشتركةً بين الأفراد الشّائعة و النّادرة، لأنّ القرينة المفهمة ليست الاّ فى‌الإشتراک اللّفظى، مع اَنّ بناء الأستاذ فى التقييدات المنفصلة الحُكمُ بالمجازيّة و الشُّهرةُ من القيود المنفصلة.

و الجواب عنه: انّه ليس بتقييدٍ حتّى يَرِدَ هذا بل نَرَى اَنّ بناء العرف على عدم الإعتناء بفرديّة فرد النّادر.

الإشكال الثّانى: اَنّ الشُّهرة المدّعاة[2] فى المقام لا يخلُو:

اِمَّا اَن يكون بقدر المَجازِ المشهور اَو اَزيَدَ اَو اَنقَص؛ اِن كان اَزيَدَ فَالحُكمُ اِمَّا بالإشتراک التعيّنى اَو النقل و اِن كان اَنقَصَ لابدّ من الحكم بالحقيقة[3] و يشمل الفردَ الأندر.

١- يعنى السيّد على الطباطبائى صاحب رياض المسائل، المتوفى سنة/١٢٣١ ق.

٢- فى الأصل: المدعية.

٣- فى الأصل: الحقيقية.

و الجواب عنه:

اوّلاً: اَنّ علّة التشكيک اِمَّا اَن يكون غلبةَ الإستعمال اَو غلبةَ الوجود؛ اِن كـان الأوّلَ فهو ممنوعٌ لأنّه لو كان لكان مستلزماً للنقـل و اِن كـان الثّـانى فـالنقضُ بالمجـاز المشهور لا معنى له.

ثانياً: اَنّ بناء العرف على التفرقة بين المجاز المشهور و المطلقات.

[و] هذَينِ الإشكالَينِ لبعض الأفاضل .

اذا بان لک هذا ايضاً فاعلم:

انّک قد عرفتَ سابقاً مِن مرتضى المرتضى -رضـى الله عنـه- هـو عـدم الإعتبـار بالتشكيک مطلقاً و ظَنِّى اَنّ مستنده اصـالة الحقيقـة إذ المطلـق حقيقـةٌ فـىالقـدر المشترک و الأصلُ فى الإستعمال الحقيقة.

و فيه: انّ التمسّک بهذا الأصل ليس مِن باب السببيّة المحضة و لا القيد بل من باب الوصف و ظهور اللّفظ فىالكلّ مِن حيث هو فىغاية الظّهور.

و اَمَّا القولُ بالنقل، ففيه:

اوّلاً: إنّ الظّاهر منه ثبوتُ النقل فىكلّ الأقسام المذكورة للتشـكيک و هولايسـتقيم فى القسم الأوّل بداهة، فلا معنى لإطلاقه، فتدبّر.

و ثانياً: اَنّ الأصل عَدَمُ هَجرِ المعنى الأوّل الكلّى و الأصلُ عَدَمُ طريان الوضع للفـرد الشّائع.

و ثالثاً: عدم صحّة سلب المطلق من الفرد النّادر كما لا يصحّ سلبُ الإنسـان حقيقـةً عن البَليد.

و رابعاً: صحّة سلب المطلق عن خصوص الفرد[١] الشّائع مع الخصوصيّة بصحّة « هذا الفرد من الإنسان مع الخصوصيّة ليس بإنسانٍ حقيقةً».

كيف لا؟ و يلزم مع عدم صحّة السَّلبِ اشتراكُ اللّفظ بين جميع الأفراد الشّائعة، فالتبادُرُ فى‌الفرد الشّائع اطلاقىٌّ لا وصفىّ و الاّ لَمَا صَحَّ السَّلبُ.

و خامساً: تبادر القدر المشترک من اللّفظ عند الإطلاق و تخليةُ الذّهن عن الشُّهرة.

و سادساً: انّه لو كان المطلقُ حقيقةً فى الفرد الشّائع لَوَجَبَ اَن يُفهَمَ منه الفردُ الشّائع بحيث ثَبَتَ أنّ هذا مرادٌ و غَيرَهُ غيرُ مرادٍ من اللّفظ كما هو شأنُ الحقائق عند الإطلاق و التّالى باطلٌ للإجمال فى‌كثيرٍ من المطلقات المشكَّكَة بالنسبة الى النّادر.

و سابعاً: انّه لوكان النقل ثابتاً لَمَا فُهِمَ من لفظ المطلق بعد دخول اَدوات العمومِ، الفَردُ النّادر مع انّه قد يُفهَمُ مِنَ المشكّكات ذلک بعد دخول اَدواة العموم.

و ثامناً: اَنَّ التشكيک للمطلق قد يكون ناشئاً عن غلبة الإستعمال فى الفرد الشّائع و قد يكون ناشئاً عن غلبة الوجود فى‌الصّنف الذى يندرج فيه الأفرادُ الشّائعة و حصولُ النقل الى الأفراد الشّائعة لكثرة الإستعمال إنّما يَتِمُّ فى القسم الأوّل لا فى‌المشكّكات على الإطلاق.

وَ اَمَّا القولُ الثّانى: و هو القول بالإشتراک التعيّنى فيرد عليه ما يرد على القول بالنقل حرفاً بحرفٍ الاّ اَنّ الإشتراک اللّفظى التعيّنى ملزومٌ لمخالفة الأصل الإعتبارى من جهةٍ واحدةٍ بخلاف الأوّلِ فإنّه مخالفٌ مِن جِهَتَينِ و قد مرّ الجهتانِ.

١- فى الأصل: فرد.

و اَمَّا القولُ الثّالث: و هو القول بالمجاز المشهور، ففيه:

اوّلاً: ما اُورِد على القولَينِ السّابِقَين، اوّلاً.

و ثانياً: ما يَرِدُ عليهما سادساً، اذ هو يقول: اَنّ الشُّهرة قرينةٌ صارفةٌ دالّةٌ على اَنَّ المراد هو الفردُ الشّائع لا غير.

و اَمَّا القولُ الرّابع: و هو الحملُ على القدر المتيقَّن ففيه:

اوّلاً: ما اُورِدَ على الأقوال السّابقة اَوّلاً.

و ثانياً: انّ الواجب عليه حينئذٍ التصريحُ بأنّ ذلک الحملَ ما لم يدخل عليه أداة العموم و هو غيرُ مصرَّحٍ.

و ثالثاً: انّه قد ظَهَر مِن سِياقِ مذهبه انّه لابدّ مِن حَملِ المطلق على الشّائع دائماً للأصل الفقاهتىّ، مع انّک عرفتَ اَنّ الأصل الفقاهتىّ قد يقتضى ذلک و قد بقتضى الحملَ على النّادر و قد يقتضى البرائةَ على اَنّ الحمل من باب الأصل الفقاهتىّ على الشّائع دائماً لَوصَحَّ اِنّما يصحّ فىالقسم الثّانى من اقسام التشكيک و اَمَّا فىالقسم الثّالث من التشكيک فأنّما هو مِن باب الدليل الإجتهادىّ.

و اَمَّا القولُ الخامس: فَيَرِدُ عليه ما اُورد على الأقوال السّابقة اوّلاً و كذا ما اُورِدَ على الأوَّلَينِ سادساً و سابعاً و ثامناً فإنّه بإطلاقه ممنوعٌ.

اذا بان لک هذا فَاعلَم:

[ثمرة النزاع فى المسئلة]

اَنَّ ثمرة النزاع يظهر فى موارد:

منها: ما لَو وَرَد[١] دليلٌ اجتهاديٌّ على وجوب الإتيان بالأفراد النّادرة لا الشّائعة فعلى مذهب مَن يحمل المطلق على الشّائع مِن باب الأصل الفقاهتيّ يجب عليه الأخذُ بالدليل الإجتهاديّ لأنّه مقدّم و على مذهب مَن يحمله على الشّائع مِن باب النقل اَو الإشتراک اللّفظی التعيّنی اَو المجاز المشهور اَو على القول بأنّ الشُّهرة قرينةٌ مفهمةٌ، لابدّ من الرّجوع الى المرجّحات الخارجيّة، اِذ الدليلانِ كلاهما حينئذٍ اجتهاديّان.

و منها: خروجُ الشخص الآتی عمداً بالأفراد النّادرة مع امكان الإتيان بالأفراد الشّائعة عن العدالة لإمكان حمله على الشّائع من باب النقل و المجاز المشهور اَو الإشتراک اللّفظی و نحوها[٢] ممّا[٣] يكون حمله عليه اجتهاداً. فإنّ اللّازم الحُكمُ بفسقه لِتَركِهِ الإتيانَ بما[٤] هو مرادُ الأمر عمداً.

و اَمَّا لَو اَتی بالنّادر و كان مذهبه الحملَ على الشّائع من باب الفقاهة فلا يلزم الحُكمُ بالخروج عن العدالة، اذ هو بعد اتيانه بالنّادر صار شاكّاً فی تكليفه بالنسبة الی الشّائع و ما عَلِمَ مخالفةَ الأمر لا حتمال ارادته الكلّی من حيث هو و خُروجه بذلک فهو اوّلُ الكلام، فتدبّر.

١- فی الأصل: اورد.

٢- فی الأصل: نحوهم.

٣- فی الأصل: ممن.

٤- فی الأصل: ما.

و منها: فی‌مسئلة ترک الإستفصال و بیانُهُ:

[اَنّ] کلّ مَن قال بحمله[١] علی الشّائع اجتهاداً لزمه القولُ بعدم افادة ترک الإستفصال العُمُومَ فیما اذا سُئِلَ المعصومُ -علیه السّلام- عَمَّا وَقَعَ مع عِلمِ السّائل بعدم اطلاعه -علیه السّلام- عن الواقعة، لکنّ السؤالَ محلّه مطلقٌ مُشَکَّکٌ[٢]، کأن یَسئَلَهُ و یقولَ « وَقَع انسانٌ فی البئر» فأجابه الإمامُ -علیه السّلام- بقوله « انزح سَبعِینَ دَلواً» مِن دون استفصالٍ.

وَجهُ اللُّزوم اَنَّ عَدَمَ الإرادة من المطلق- عند هؤلاء- الشّائعَ، اَمَّا علی النقل فظاهرٌ و اَمَّا علی الإشتراک فلأجل وجود القرینة المعیّنة و هی الشُّهرة و اَمَّا علی المجاز المشهور فلوجود القرینة الصّارفة.

و اَمَّا علی القول الخامس، فظاهرُ حُکمِهِم بانصراف الجواب الی الفرد الشّائع، اذ لایصحّ عند هؤلاء ارادةُ الکلّی من حیث هو من المطلق الاّ عند اقامة القرینة علیه فلو استعمله السّائلُ فیه مِن دون قرینةٍ و اَجَابَ المعصومُ -علیه السّلام- بما طابق الفردَ الشّائعَ لکان الغَلَطُ مِنَ السّائل و لا نقض علی المعصوم علیه السّلام-.

و اَمَّا علی القول بالحمل علی الشّائع من باب الفقاهة لَزِمَ القَولُ بحجّیة ترک الإستفصال فی‌هذا المثال و نحوه، اِذ المطلقُ کما یصحّ استعماله فی ارادة الفرد الشّائع کذا یصحّ فی ارادة الکلّی منه من حیث هو عند ذلک القائل و اِن کان تحقّقه فی‌ضمن النّادر نادراً و اتّفاقیّاً.

١- فی الأصل: بحمل.

٢- فی الأصل: مشککا.

و الحاصلُ كون المقصود اِسنادَ الحكم الى المهيّة مِن حيث هى مع قطع النظر عن الوجود فى ضمن فَردٍ دُونَ فَردٍ، فلو سُئِلَ المعصومُ -عليه السّلام- عن الإنسان الواقع فى البئر قبل ذلک فقال فىالجواب «يُنزَح سَبعُونَ دَلواً» فلا يخلُو: إمّا اَن يُراد مِن الجواب بيانُ حُكمٍ كلّى يشمل كُلَّ فردٍ مِن اَفرادِ الإنسان شائعاً و نادراً اَو بيانُ حُكمٍ مختصٍّ بالشّائع.

و الأخيرُ باطلٌ للزوم الإغراء بالجهل، لأنّ المعصوم -عليه السّلام- لَمَّا كان عالماً بصحّة استعمال المطلق فىالطّبيعة مِن غير قرينةٍ فَيُجَوِّزُ -عليه السّلام- عند نفسه استعمالَ السّائِل المطلقَ فىالسّؤال و ارادة المهيّة، فلابدّ له[1] من الإستفصال.

و اِمَّا يكون المرادُ بيانَ الحكم لكلّ فَردٍ، فحيثُ تَرَکَ الأوّلَ فتعيّن الثّانى لِمَكانِ العصمة.

الفائدة الثّالثة

اِعلَم - اَيّدَک الله- انّه قد مرّ اَنّ التشكيک اِمَّا اَن يكون لغلبة الإستعمال اَو لغلبة الوجود و اِن تَساوى الأفرادُ وجوداً و استعمالاً، فَاعلَم انّه قد يوجد غلبةُ الإستعمال فىالأفراد و الوجود و قد يوجد فى فَردٍ غلبةُ الوجود مع تساوى الإستعمال و قد يوجد فى فرد غلبةُ الإستعمال مع تَساوِى الوجود و قد يوجد غلبةُ الإستعمال فى فردٍ و غلبةُ الوجود فى فردٍ آخَر.

اَمَّا الثّلاثةُ فلا اشكال فيه و اِنّما الإشكالُ فىالرّابع مِن حيث تقديم اَىِّ جهةٍ مِنَ الغلبتَينِ.

١- فى الأصل: لها.

و التحقيقُ اَنّ استفادةَ صفةٍ تَعرُضُ لبعض افراد الكلىّ وجوديّةً كانت كالقيام و عَدَميّةً كالموت اِن كانت مِن غير لفظ المطلق بل مِنَ الخارج من الأمارات و نحوها كاستفادة مَوتِ انسانٍ فىالبلد من الأمارات الخارجيّة من غير مدخليّته للّفظ المطلق فَيُحمَل ذلک المستفاد على ما هو اَغلبُ وجوداً من الأفراد للعرف و الغلبة، كما لو فرضنا اَنّ فىالبلد صِنفَينِ مِنَ الإنسان: ذى رأسٍ و ذى رأسَينِ و انّه اكثر استعمالاً فى الصّنف الثّانى مع اَنَّ الأوّل اَغلَبُ وجوداً، فلو علمنا حينئذٍ بموت انسانٍ فى البلد فحملناه على ما هو اغلب وجوداً، فلو عَلِمنَا حينئذٍ بموت انسانٍ فىالبلد لَحَمَلناه على ما هو اغلب وجوداً.

و اَمَّا اذا حَصَل الإستفادةُ مِن لفظ المطلق ، كما لو اَخبر اَحَدٌ و قال « ماتَ انسانٌ» فالمتبادر عند الأذهان ما هو اغلب استعمالاً نظراً الى المؤانسة بين هذا اللّفظ و ما هو اقلّ وجوداً ، فالتعارضُ بينهما تعارضُ الظّن الشخصىّ المسبَّبِ من الإستعمال مع النوعىّ المسبَّبِ عن غلبة الوجود و لايبعد ايضاً رجحانُ طرف الوجود و اِن كان المطلق المتعلّق[1] للطَّلَب اَمراً، كقولک « اَكرِم اِنساناً» اَو نَهياً، كقولک « لاَ تُكرِم انساناً» فلا يبعد رجحانُ طرف الإستعمال و بالجملة، فالمرجّحُ طريقةُ اهل العرف، و ظَنّى اَنَّ جانبَ الإستعمال- فيما اذا استفيد الصّفةُ مِنَ المطلق و حَصَل الإفادة من اللّفظ- اَولى عند اهل العرف.

١- فى الأصل: متعلقا.

تَبصِرةٌ

فی المقام اشکالان:

اَحَدُهما: انّه مَا الوجهُ فیاختلاف العلماء فی بحث تعارض العرف و اللّغة؟

فقیل بتقدیم الأوّل للإستقراء و قیل بتقدیم الثّانی لأصالة تأخّر الحادث.

و قیل بالتوقّف مع اتّفاقهم فیمسئلتنا هذا [علی] الحُکمِ بحمل المطلق علی الأفراد الشّائعة الاّ ما عرفتَ مِن خِلاف السیّد ایضاً، مع انّا اذا تَأمَّلنَا فی المسئلتین لم نجد ما هو الفارق بینهما فیذلک حتّی یکونَ احدهما جدیراً بالخلاف و آخر بالوِفاق؟

فإنّ ما یمکن اَن یقال ثَمَّةَ لتقدیم العرف من الإستقراء [و] یمکن اَن یقال لإمکان القول بتقدیمه للإستقراء و کذا یمکن اَن یقال ههنا فی تقدیم التواطی بأصالة تأخّر الحادث اَی التشکیک کما قیل ثَمَّةَ بتقدیم اللّغة لذلک.

و ثانیهما: اَیُّ شیئ هو سببُ التوقّف عند المتوقّفین فی تلک المسئلة و عدمه هنا؟ و اَیُّ شیئٍ فیتقدیم اللّغة عند القائلین به ثَمَّةَ؟ و عدمِ ظهورِ میلٍ منهم هنا بتقدیمها؟ و کیف حُمِلَ المطلق علی الکلّی ثَمَّةَ فی اَنَّ النقل العرفیّ فی المسبَّبِ عن غلبة الإستعمال مسبوقٌ بمراتب التشکیک المظنون وُجُودُهُ فیزَمَنِ المعصوم -علیه السّلام- المستلزِمِ لإرادة المعنی التشکیکیّ مِنَ اللّفظ؟

و تحقیق المقام هو اَن یقال:

قد مرّ اَنَّ التشکیکَ العارضَ للمطلقات قد یکون ناشئاً عن غلبة الإستعمال و قد یکون ناشئاً عن غلبة الوجود کالتشکیک العارض للإنسان بالنسبة الی ذی رأسٍ و

ذى رأسَينِ و وجودُ هذا القسم فىالمطلقات المشكّكة كوجود المشكّكات فىسلسلة المطلقات فىغاية الكثرة بخلاف الأوّل.

ثمّ اِنّ كلاًّ مِن القسمينِ على اَقسامٍ، اذ التشكيكُ العارضُ للمطلق:

اِمَّا مقطوعُ الوجود بعينه فى زَمَنِ المعصوم -عليه السّلام- اَو مقطوعُ العدم فىزمانه اَو مشكوكٌ.

لا اشكال فىاَنّ الأوّل نَحكُمُ فيه بانصراف المطلق الوارد فىكلام المعصوم -عليه السّلام- الى الأفراد[1] الشّائعة و [لا ريب ايضاً] فى اَنَّ الثّانى يُحكَمُ عليه بعدم الإنصراف اليها و الكلامُ فىالغالب.

و التحقيقُ فيه: انّه اِن كان من القسم الثّانى اَى حينما يكون تشكيكه ناشئاً من غلبة الوجود فيلحق فىالحكم بما يقطع تشكيكه فى زمن المعصوم -عليه السلام- اِذ اَغلبُ التشكيكات الناشئة عن غلبة الوجود كانت موجودةً فىزمن المعصوم -عليه السّلام- بالإستقراء فيحصل الظنّ بأنّ المشكوك فيه من هذا القبيل فيلحق بالأعمّ الأغلب.

فإن قلت: هذه الغلبةُ و اِن سَلَّمناها الاّ انّها معارضةٌ بأصالة تأخّر الحادث.

قلنا: المعارضةُ و اِن سَلَّمناها، لكن اصالة تأخّر الحادث مغلوبةٌ عند الإستقراء الّذى[2] هو اصلٌ اجتهادىّ بالنسبة الى اصالة تأخّر الحادث.

١- فى الأصل: افراد.

٢- فى الأصل: التى.

و اِن كان المشكوک فيه من القسم الأوّل بأنّ منشأ التشكيک من غلبة الإستعمال، فلايمكن الحاقه بالقسم الثّانى إذ دعوى الإستقراء الموجب للظّن المُلحِقِ للمشكوک بالأغلب ممنوعةٌ فىالمقام اذ وجودُ سِنخِ هذا القسم من التشكيک فىمسئلة المطلقات المشكّكة قليلٌ فضلاً عن وجود الأغلب[1] منه ما يوافق زَمَانَنَا و زمانَ المعصوم -عليه السلام- فيه اذ ذلک الوجودُ موقوفٌ على الإستقراء الموقوف على وجود المستقرء فيه غالباً و هو ههنا فى غاية القلّة، فَالحُكمُ بانصراف تلک المطلق الى الشّائع لاوجه لا لسلامة اصالة تأخّر الحادث عن المعارض فى المقام لمنع الإستقراء بل الغالب فى هذا القسم استعمال المطلق المشككّ فىمفهومه و يستفاد الأفراد من القرائن الخارجيّة.

فإن قلت: ان كان الإنصراف الى الشّائع فى هذا القسم من المطلق غير وجيهٍ فَلِمَ قالوا بانصراف المطلق الى الشّائع مطلقاً؟

قلنا: كلماتهم فى ذلک مطلقةٌ و باعترافک تنصرف المطلقات الى الأفراد الشّائعة و لا ريبَ اَنّ الشّائع فىالمطلقات المشكّكة هو ما كان التشكيک لغلبة الوجود، اذا عرفت هذا يكشف عليک ما هو السرّ فى وفاقهم هنا و خلافهم فى تعارض العرف و اللّغة.

اَمَّا وَجهُ خلافهم ثَمَّةَ ، فلأنّ محلّ كلامهم و موردَ اقوالهم فيه ليس إلاّ فى المنقولات العرفيّة الّتى نشأ تشكيكُها مِن غلبة الإستعمال فى المعنى العرفىّ و لَمَّا لَم‌يكن مناطُ

١- فى الأصل: ان الاغلب.

تقديمها على حقائق اللّغة الاّ الإستقراء المختلف فى ثبوته[١] و عَدَمُ ثبوته[٢] فـى‌محـلّ الكلام- حيث ذَهَبَ المعظمُ الى ثبوته فيه فقُدِّمَ العرفُ و بعضٌ الى عدمه فقُدِّمَ اللّغة ، لكون اصالة تأخّر الحادث سليمةً عن المعارض و بعضٌ تَوَقَّـفَ لتصـادم الـدليلَين- فجاء[٣] الخلافُ ثَمَّةَ.

و اَمَّا وَجهُ وِفاقهم هنا فلأنّ محلّ كلامهم هنـا فـى‌المطلقـات المشـكّكة الّتـى نشـأ التشكيكُ فيها لا عن غلبة الإستعمال بل عن غلبة الوجود و كان الإستقراء فيه ثابتاً و مقبولاً عند الطبّاع صارت المسئلةُ وِفاقيّةً.

الفائدة الرّابعة

اذا شُكَّ فى‌كون المطلق متواطئاً أم مشكّكاً فهل الأصل التواطى أم التشكيك؟

مرجعُ الكلام فيه الى اَنّ المطلق الدالّ على تساوى افراده [فى الحكم] هـل هـو دالٌّ على ذلک بنفسه و انّه مستقلٌّ فى اقتضائه والتشكيکُ العارضُ مانعٌ لـه عـن ذلـک الإقتضاء ورافعٌ عنه الظّهورَ اَو اَنّ الدالّ على ذلک هو اللّفظ عند عدم ذلک العارض بأن يكون وحده جزءُ الدالّ اَو شرطُه؟

مقتضى التحقيق الأوّل: اَمَّا اوّلاً، فللأصل، اِذ لاشکّ اَنّ الواضع حين الوضع[٤] لابدّ اَن يلتفت الى معناه ، فلو كان موضوعاً له مع عدم كون ذلک العارض معه فلابدّ له مـن

١- فى الأصل: ثبوتها.

٢- فى الأصل: ثبوتها.

٣- جواب، لمّا لم يكن مناط تقديمها.

٤- فى الأصل: وضع.

التفاتٍ آخَر الى كون عدم وجود العارض ملحوضاً معه بطريق الجزئيّة اَو الشرطيّة و الأصلُ عدمُهُ.

و لكنّ الإنصافَ اَنّ هذا الأصلَ و اِن جَرَى اِلاّ انّه لايعتبر ، اذ الأدلّةُ على اعتبار الأصل الإعتباريّ اِمّا الأخبار اَو بناء العقلاء و الأوّلُ غيرُ منصرفٍ الى القول[1] بها و اَمّا الثّانى فثبوتُهُ هنا محلُّ كلامٍ.

و اَمّا ثانياً: فَلِبناء العرف على ذلک اَو مِنَ العِيَان اَنّ المتبادر مِن حاقِّ لفظ «الأسد» فى «اَسَدٌ يَرمِى» مثلاً، مع قطع النظر عن القرينة وجوداً وعدماً هو الحيوان المفترس و بعد الإلتفات الى «يَرمى» يرفع [اليد] عمّا هو المتبادر مِن حاقِّ اللّفظ و يكون صارفةً عنه و بالجملة لو كان عدم القرينة ملحوظاً مع اللّفظ الموضوع جزءاً اَو شرطاً لَمَا فَهِمَ اهلُ العرف التناقُضَ ، بل «الأسد» و «يَرمِى» فى قولنا «اَسدٌ يَرمِى» متناقضان.

و الملازمةُ ظاهرٌ و بطلانُ التّالى اَظهَر.

و اَمّا ثالثاً: فَلِتَنصِيص اهل اللّغة حيث قالوا اِنَّ هذا اللّفظَ موضوعٌ لهذا الجنس و ذلک موضوعٌ لذلک، فلو كان لغير ذلک اللّفظ مدخلٌ فىالدّلالة علىهذا الجنس لَوَجَبَ عليهم التنصيصُ به.

و امّا رابعاً: فلأنّه لَم يُعهَد مِن [اهل] اللّغة اَىّ لغةٍ كانت اَن يَضَعُوا[2] اللّفظَ المفردَ لِمَعنًى لاحظُوا[3] معه عدَمَ القرينة جزءاً اَو[4] شرطاً.

١- فى الأصل: قول.
٢- فى الأصل: تواضعوا.
٣- فى الأصل: لاحطى.
٤- فى الأصل: و.

و ما قيل فى الأمر من دلالته على الوجوب بشرط كونه صادراً من العالى ففى غاية السّقوط.

فَظَهَر ممّا ذكرنا اَنّ دلالة اللّفظ المطلق على تساوى الأفراد فى الحكم انّما هو من جهة اقتضاء نصّه لذلک وَ اَنَّ التشكيک فى الموانع، فالأصل التواطىء و حيث شُكَّ فىالتّواطى و التشكيکِ فيُحكمَ بالتّواطى لثبوت المقتضى و عدم ثبوت المانع الذى هو التشكيک لأصالة عدم وجود الغلبة و اصالة عدم الإلتفات اليها اِن سُلِّمَ وُجُودُهَا و للإستقراء القطعى فىغير المطلق المتنازع فيه فإنّا نَرَى اَنّ بناء اهل العرف على حمل الألفاظ على معانيها الظاهرة ما لم يثبت القرينةُ المانعةُ منالظّهور، فَظَهَر مِنَ الظَّنِّ بأنّ بنائهم على حمل تلک الألفاظ علىمعانيها الظّاهرة الحقيقيّة ما لم‌يثبت التشكيکُ فيحمِلُونَ المطلقَ علىالكلّى الاّ اَن يثبت التشكيکُ من غير فَحصٍ عنه.

لايقال: كما اَنَّ مقتضى الإستقراء المذكورة ذلک، كذلک مقتضى الإستقراء الآخر - اَعنى غلبةَ كونِ المطلقاتِ مُشَكَّكَاتٍ- حَملُهُ علىالفرد لا الكلّى من حيث هو، فَيُحمَل ما شُكَّ فىتشكيكه من المطلقات على الغالب لأنّ الظّاهر يَلحَقُ به المشكوکُ.

لأنّا نقول: هذا الإستقراء غَيرُ مُجدِيَة، اِذ غايةُ ما يستفاد منه هو الحكم بالتشكيک فىالجملة ومجرّد ذلک لاينفع اذ مجّرد كونه مشكّكاً لا يستلزم كونه كذلک من جهة التشكيک المتنازع فيه كالإنسان بالنسبة الى المسلم و الكافر و ذلک لاحتمال كون التشكيک مِنجهةٍ اُخرَى، فلم يثبت المُدَّعَى.

فإن قلت: الأصلُ عَدَمُ حدوثِ التشكيک من غير الجهة المتنازع فيها.

قلت: الأصلُ عَدَمُ حدوثه ايضاً من الجهة المتنازع فيها بوجهٍ.

فإن قلت: اِجراءُ الأصلُ هنا اِنّما هو فی‌الحادث و هو غیرصحیحٍ، فکیف نقول: الأصلُ عدمُ وجود التشکیک و الغلبة کما قلت ایضاً.

قلت: الأمر کما ذَکَرتَ لَو کانت الحوادثُ قلیلةً و اَمَّا لو کانت غیر محصورةٍ اَو کانت کثیرةً فلا بأس بإجرائه و ما نحن فیه من هذا القبیل اِذ ما مِن مطلقٍ مشکّکٍ اِلاّ و قد عَرَضَهُ التشکیکُ مِن جهاتٍ کثیرةٍ یَتَعَذَّرُ عَدّاً .

الفائدة الخامسة

اذا وَرَدَ مطلقٌ و مقیّدٌ فإمَّا متعلَّقُ الحکم فیهما متّحدٌ کـ «اَعتِق رَقَبَةً» و «اَعتِق رَقَبةً مُؤمِنَةً» اَو مختلفةٌ کـ «اَعتِق رَقَبةً» و «اخلَع رقبةً هاشمیّةً».

و علی التقدیرَینِ، المُوجبُ للحکم اِمَّا متّحدٌ نحو «اِن ظَاهَرتَ فأعتِق رَقَبةً» و «اِن ظَاهَرتَ فأعتِق رقبةً مؤمنةً » اَو غیر متّحدٍ نحو « اِن اقتَدَیتَ بِزَیدٍ صَحَّ صَلاَتُکَ» و «اِن اقتَدَیتَ بَعَمروٍ صَحَّ صَلاتُکَ الجمعة».

و علی التقادیر الأربعة، اِمَّا الحُکمُ فی‌المطلق و المقیّد مثبتٌ اَو منفیٌّ فیهما اَو منفیٌّ فی‌اَحدهما دون الآخر و هذا [علی] قسمینِ لأنّه قدیکون حُکمُ المطلق مقتضیاً و حکم المقیّد سبباً[1] و قدیکون بالعکس فهذه اَربعةٌ و حاصلُ ضَربِ اَربعةٍ فی اَربعةٍ یکون سِتَّةَ عَشَر.

١- فی الأصل: سبب.

و على كلّ التقادير اِمّا الحُكمُ فی‌الطّرفينِ الإيجابُ اَو الإستحبابُ سَواءٌ كان فی كِلَيها ايجاباً اَو استحباباً اَو كان احدُ الطّرفينِ ايجاباً و فی‌الآخر استحباباً اَو ليس الحكم فی‌الطّرفين الإيجابُ و الإستحبابُ سواءٌ لم‌يكن سلبهما مِن‌الطَّرفينِ ايجاباً اَو استحباباً اَو كان اَحَدُ الطَّرفين ايجاباً اَو استحباباً دونَ الآخَر.

و حاصلُ ضَربِ هذه الأربعة فی‌ستّةعشر السّابقة يكون اَربعةً و سِتّين.

و على هذه التقادير اِمّا اَن يكون تاريخُ الحكم معلوماً اَو مجهولاً اَو مختلفاً و هذا محتملٌ لأنّه اِمّا اَن يكون حُكمُ المطلق معلومَ التّاريخ و المقيَّد مجهولَ التّاريخ اَو بالعكس.

و حاصلُ ضَربِ هذه الأربعة فی‌اَربعةٍوسِتّينَ يكون مائتين[1] وَ سِتَّةٍ و خَمسِينَ.

اذا عرفتَ الأقسامَ المذكورة فَاعلَم: اَنّ بيان حكمها يقع فی مقامات:

المقام الأوّل، فيما اذا كان متعلَّقُ الحكم فيهما مختلفاً لجميع اقسامه و يكون عَدَدُهَا مِئَةً و ثمانيةَ و عِشرينَ لأنّ اصل المقسم كان اتّحادَ الحكم و [اَمّا] اختلافها ففی هذه الأقسام و هو لأنّ متعلَّقَ الحكم [اذا كان] مختلفاً اَعَمُّ مِن اَن يكون موجبُ [الحكم] متّحداً اَو متعدّداً فی‌ساير اقسامه و لا يُحمَل المطلقُ على المقيّد لا بياناً و لا نَسخاً بل يُعمَل بهما و اِن كان موجبُ الحكم فيهما متّحداً، اتفاقاً اِلاّ مِنَ الشّافعيّة حيث زَعَمُوا وجوبَ حمل المطلق على المقيّد عند اتحاد السّبب و حَمَلُوا اليَدَ فی

١- فی الأصل: مائتان.

التيمُّمِ على ما آخره المرفق لتقييدها به فى آية الوضوء و لاتّحاد الموجِبِ و هو الحَدَثُ.

و فيه اوّلاً: انّه مخالفٌ للأصل.

و ثانياً: انّه مخالفٌ لِفَهمِ العرف، فإذا قال المولى لعبده «اِن جاء وَلَدِى مِنَ السَّفَرِ فأكرِم عالماً » ثمّ قال «اِن جَاءَ وَلَدِى مِنَ السَّفَرِ فَاخلَع عالماً هاشميّاً » لَمَا فَهِمُوا تقييدَ الأوّل بالثّانى مع انّا لَو وَجَبنَا لزومَ التقييد عند اتّحاد السّبب فلا نُسَلِّمُهُ فىخصوص الآية الكريمة اذ الموجِبُ للوضوء الحَدَثُ مع وجدان الماء و الموجِبُ للتيمُّمِ الحَدَثُ مع فقدان الماء فاختلف السَّبَبُ.

ثمّ اِنّ ما ذكرناه مِنعدم وجوب حمل المطلق على المقيّد انّما هو ما لم يَرِد دليلٌ خارجىٌّ علىالحمل و اِلاّ وَجَبَ الحملُ كما اذا وَرَدَ «اَعتِق رقبةً» ثمّ وَرَدَ «لاَ تَملِك كافرةً» فيحمل المطلقُ على المقيَّد لِمَا ثَبَتَ شرعاً مِن اَنَّ العتق انّما هو فىالملك لاغير، فالدليلُ الخارجىُّ اقتضى الحَملَ.

لايقال: المقيّدُ هنا «كافرة» و المطلقُ لَم يُقيَّد بها بل بنقيضها.

لأنّا نقول: معنى حَملِ المطلق على المقيّد تقييدُهُ بذلك القيد اثباتاً و نفياً.

المقام الثّانى، فيما اذا كان متعلَّق الحكم متّحداً و اختلف الموجِبُ كقوله تعالى فىكفّارة الظّهار « فتحريرُ رَقَبةٍ[1]» و فىكفّارة القتل « فتحريرُ رَقَبةٍ مؤمنةٍ[2]».

١- سورة المجادلة/٣.

٢- سورة النساء/٩٢.

و متعلَّقُ[١] الحكم فى المقامين و هو الإعتاق واحدٌ و الموجِبُ فىاَحَدِهما المطلق«الظّهار» و فى الآخَر المقيّد « القتل» فلايحمل المطلق علىالمقيد ايضاً فىجميع الحالات إذ لو قال « يَجِبُ عَليكُم تَحرُيرُ رَقبةٍ مؤمنةٍ» فى كفارة القتل و «تَحرير رَقَبةٍ اَيّة رقبةٍ كانت» فىكفّارة الظّهار لَمَا كان الكَلامَانِ متناقضانِ، فلايقتضى تقييدُ اَحدهما تقييدَ الآخر خلافاً للشّافعيّة.

المقام الثّالث، فيما اذا كان متعلَّق الحكم و السَّبب متّحداً لكنَّ الحُكمَ فى الطّرفين اَو فىاحدهما غيرُالوجوب و الإستحباب اباحةً اَو كراهةً اَو حرمةً [اَو] صحّةً اَو فساداً، طهارةً اَو نجاسةً اَو غيرها منالأحكام.

فالمطلق و المقيّد اِمَّا اَن يكونا مثبتَينِ، نحو «البَيعُ صحيحٌ» و «بيع المعاطاة صحيحٌ» اَو منفيَّين، نحو «لاَ تَحرُم الصّلاةُ فىالحمّام» و «لا تحرم صَلاةُ النّافلة فى الحمّام» اَو المطلق فقط مثبتاً، نحو«اِن اقتديتَ بزيدٍ صَحَّ صَلاَتُکَ» و المقيّد منفيّاً نحو«اِن اقتديتَ بزيدٍ لايصحّ صَلاتک الجمعة» او المقيّد مثبتاً فقط نحو «اِن اقتديتَ بزيدٍ لم يصحّ صلاتک» و « ان اقتديتَ بزيدٍ صَحَّ صلاتک النافلة».

ففى الأوّل لايحمل المطلق على المقيّد و يُعمل بهما اَو الدّاعى الى الحمل فَهمُ التناقضِ و هو هنا منتفٍ و فى الثّانى كذلک، لأجل عدم فهم التناقض، و فىالثّالث و الرّابع يُحمَلُ المطلقُ على المقيّد لفهم التناقض.

١- و فى الأصل: لمتعلق.

و فَهمُ العرفِ التناقضَ حينئذٍ كما لو قال المولى لعبده «يباح لک اللّحم» و «لا يباح لک اَكلُ لَحمِ الغَنَم» فيفهم التناقض و كذلک لو قال « لا يباح لک اكل اللّحم» ثمّ قال « يُبَاح اَكلُ لَحمِ الغَنَم».

المقام الرابع، اَن يكون متعلّق الحكم و السَّبب متّحداً والحُكمُ اذاً الوجوبُ اَو الإستحباب، فالمقيّد و المطلق حينئذٍ اِمَّا مثبتَانِ اَو منفيّانِ اَو مختلفان و فىالأوّل اِمَّا اَن يكون الحُكمُ فيهما هوالإستحبابُ سواء كان الدالّ على الإستحباب بلفظ «يستحبّ» و نحوه ممّا سَبَقَ مِن مادّة الإستحباب اَو بغير ذلک اللّفظ كقوله عليه السّلام « زُرِ الحُسَينَ عليه السّلام»[1] و «زُرِ الحُسَينَ عليه السّلام مع الوُضُوءِ».

فالتحقيقُ فيه اَنّ الحكم الإستحبابىّ من حيث هو ليس حاله حالَ الحكم الوجوبىّ فىكون الإتيان بالفرد الواحد مُسقِطاً للتكليف بالأمر الكلّى فلا يفهم من الإستحباب عرفاً الاّ جريانه فىافراد المهيّة اَجمَعَ بلا شُبهةٍ و هذه يعمّ [ما] اذا ثبت من الخارج اَعنى التكليف [الذى] كان ثبت من الخارج بدليلِ اَنَّ استحبابَ الزّيارة اِنَّما هو مع الوضوء فيفهم التناقض و حينئذٍ يحمل المطلق على المقيّد و الحاصلُ اَنّ المرجع فىالحمل فَهمُ العرفِ التناقضَ.

١- و قد جاء فى الحديث هكذا : عن على بن ميمون الصّائغ عن أبى عبدالله (ع) قال : يا عَلىّ زُرِ الحُسَينَ و لا تَدَعهُ قال، قلتُ: مَا لِمَن اَتاه مِنَ الثَّواب؟ قال: مَن اَتاه ماشياً كَتَبَ الله لَه بِكُلِّ خُطوَةٍ حَسَنَةً وَ مَحَا عنه سَيِّئَةً وَ رَفَعَ لَه دَرَجَةً...

كامل الزّيارات، لابن قولَوَيه١٣٣ – المناقب (لابن شهر آشوب) ٣١٤/١ – وسائل الشّيعة ٤٤١/١٤ – بحارالأنوار ٢٤/٩٨ .

و اِمَّا اَن يكون الحكم فى‌المطلق الوجوبَ و فى المقيّد الإستحبابَ كقوله «يَجِبُ عليک عِتقُ رَقَبةٍ» و «يُستَحبُّ عليک عتقُ رقبةٍ مؤمنةٍ» فالحكم بالحمل [على المقيّد] لايبعد فى‌انظار العرف و العامّة، فتدبّر.

و اِمَّا اَن يكون الحكم فيهما الوجوب كـ «اعتق رقبةً» و «اعتق رقبةً مؤمنة» و استفيد من‌اللّفظ و الخارج اتحاد التكليف و اَنَّ الواجب اِمَّا المطلق على اطلاقه اَو المقيّد بخصوصه، فحينئذٍ نقول فى‌المقام لدفع التعارض اُموراً[1]:

الأوّل، اَن يكون المطلوبُ هو المطلق و يكون المراد من المقيّد الندبَ مجازاً، فيكون المقيّد اَفضَلَ اَفرادِ الواجب المخيّر، بالتخيير العقلى بينه و بين افراد المطلق.

الثّانى، اَن يكون المطلق على‌اطلاقه و يكون المراد من المقيّد الوجوب التخييرى المصطلح الشرعىّ و يكون مجازاً ايضاً، اذ الأمر حقيقةٌ فى الوجوب العينىّ.

الثّالث، اَن يكون المراد بالمطلق هو المقيّد حين استعمال المطلق و يكون المقيّد بياناً للمطلق و قرينةً على اَنّ المراد منه المقيّد.

والأخيرُ اَوجَهُ لِوُجوهٍ:

الأوّل: فَهمُ العرفِ ذلک.

الثّانى: العِلم، فإنّا بعد ما استقرئنا سلسلةَ المطلقات و المقيّدات وجدنا بنائهم تارةً على العمل بالمطلق لاغير و تارةً العمل بالمقيَّد لاغير و تارةً بهما معاً و لكن

١- فى الأصل: امور.

وجدناهم غالباً عَمَلَهم بالمقيَّد مِن حيث هو مقيّدٌ و بنائهم على هـذا، فَحَصـل الظـنّ فيما شُكّ فی‌حكمه من‌المطلقات و المقيّدات انّه من القسم الثّانی.

ثمّ قد ظَهَرَ لک ممّا ذكرنا اُمورٌ:

الأوّل: اختيار التجوّز فی المطلق لا المقيّد المستلزم لطرح المطلـق مـن حيـث هـو مطلق.

الثّانی: اختيار التجوّز فی‌المطلق الذی يستفاد تقييده بالقرينة المنفصلة خلافاً لسلطان العلماء[1] و المراد بالقرينة المنفصلة نحو «اعتق رقبةً مؤمنةً» بعد قوله «اعتق رقبـةً» فتلک القرينة المنفصلة قرينةٌ صارفةٌ للمطلق عن اطلاقه.

الثّالث: القول بكون المطلق مستعملاً فی‌معناه الحقيقیّ فی‌المطلق الـذی فهـم تقييـده بالقرينة المتّصلة كما فی «اعتق رقبةً مؤمنةً».

و توضيح ذلک: اَنَّ المتكلّم بهذا القول لايقصد من الرّقبة الاّ معناه الحقيقیّ من غيـر ارتكاب تجوّزٍ فيها خلافاً لبعض الفضلاء[2] كما سيجیئ و من المؤمنة ايضـاً كـذلک،

١- و هو السيّد حسين بن رفيع الدّين محمد بن محمود المرعشیّ الحسينیّ الآملی المازنـدرانی المتوفی سنة/١٠٦٤ هـ . ق المعروف بسلطان العلماء و خليفة السّلطان، اَحَد اَعيان الإماميّة، كان فقيهاً، اصوليّاً، محدّثاً، مفسّراً، متكلّماً، جامعاً لأصناف العلوم له مِنَ المؤلّفات اكثرها حواشٍ علـى الكتب الفقهيّة و الأصوليّة و التفسيريّة و الحديثيّة و غيرها.

انظر: روضات الجنّات٣٤٦/٢ – امل الآمـل ٩٢/٢ – ريـاض العلمـاء ٥١/٢ – ريحانـة الأدب ٥٦/٣ – الفوائد الرضوية/ ١٥٩ .

٢- و هوالمحقق القمّی صاحب القوانين، راجع القوانين المحكمة ١٨٣،١٨٤/٢.

لكن الهيئة التركيبيّة الوصفية العارضة للموصوف و الصفة قرينةٌ مفهمةٌ للمراد و المعنى فی‌نفس‌الأمر، فالهيئةُ قرينةٌ مفهمةٌ للمراد.

فكان ههنا دالاّن[١]: احدهما لفظ «رقبة» و الآخر الإتصاف و التحقّق بين الموصوف و الصّفة.

و مدلولان: احدهما فی‌نفس مهيّة الرّقبة المدلولة للدّال الأوّل، و الثّانی خصوصيّة الرقبة المؤمنة المدلولة للدّالّ الثّانی.

و بالجملة: سبيلُ ذلک سبيلُ قولنا «الطائر الولود» الدالّ على الخفّاش فكما يفهم من لفظ « الطائر» شيئٌ و من «الولود» شيئٌ و اتّصافُ احدهما بالآخر شيئٌ آخَر كما قرّرنا لک، فكذلک ههنا و الذی يخالفنا فی ما ذكرنا من التجوّز فی‌المطلق الذی يستفاد تقييده من القرينة المنفصلة و يوافقنا فيما اخترنا من الحقيقة فی‌المطلق الذی يستفاد تقييده من القرينة المتّصلة [هو] سلطانُ العلماء حيث زَعَمَ الحقيقةَ للمطلق فی المقامين و قال: اِنَّ الخصوصيّة يستفاد من الخارج[٢] فهو المقيّد اَعنِی قولنا «اعتق رقبةً مؤمنة» و المطلق ما يستعمل الاّ فی معناه كما فی‌القرينة المتصلة.

و كذا خالفنا بعض الفضلاء[٣] فی القرينة المتّصلة و وافقنا فی مجازيّة المنفصلة حيث زَعَمَ المجازيَّةَ للمطلق فی‌الصُّورتَينِ.

١- فی الأصل: دلان.

٢- حاشية السّلطان على معالم الدّين/٣٠٦.

٣- يعنی المحقّق القمّی فی‌القوانين٢/١٨٣، ١٨٤.

اذا عرفتَ ما اختاره سلطانُ العلماء و الفاضلُ الآخَرُ فی‌المقام فَاعلَم:

إنّ مقتضی الأصل الأوّلی[١] و إن کان مع الفاضل الأوّل فیما خالفنا فیه لکن أنتَ خبیرٌ بأنّ التمسّک بالأصل الأوّلی إنّما یصحّ لو لم‌یوجد فی‌المقام الأصلُ الثّانوی[٢] الوارد علی الأصل الأوّلی و أنتَ فَهِمتَ أنّ مقتضی الفهم العرفیّ الذی یکون اصلاً ثانویّاً مطابقٌ لِمَا ادّعیناه فیما خالفنا فیه هذا الفاضل.

فإن ثَبَتَ انّهم یدّعون فی‌محلّ نزاعهم مع هذا الفاضل ارتکابَ التجوّز و هو یدّعی الحقیقةَ فمعلومٌ أنّ الأمر اذا دار بین الحقیقة و المجاز فالأُولی تقدیمُ الأوّل علی‌الثّانی لأنّ الأصل فی‌الإستعمال الحقیقةُ و أنتَ قد عرفتَ منا مراراً[٣] أنّ التمسّک بأصالة[٤] الحقیقة لیس إلاّ من باب الوصف و الظّهور لا من باب السببیّة المحضة و قد اطّلعتَ أنّ الظّهور ایضا الی فهم العرف الذی هو المعیار فی‌مباحث الألفاظ و لیس الاّ فی‌جانب المعنی المجازی فیما خالفنا فیه هذا الفاضل ، فالتمسّک بأصالة الحقیقة فیما خالفنا فیه ممّا لا وجه له، فَحَملُ ما خالفنا فیه هذا الفاضل علی‌المعنی المجازی منفیٌّ مطلقاً.

١- أی اصالة الحقیقة التی هی الأصل الأوّلی فی الإستعمال.

٢- یعنی الفهم العرفیّ أو الظّهور والتبادرالعرفی.

٣- فی الأصل: مرار.

٤- فی الأصل: بالأصل.

وَ اَمَّا كلامنا مع الفاضل الثّانى فيما خالفنا فيه فهو انّک قد عرفتَ اَنّ مقتضى [الأصل] الأوّلى - فيما خالفنا فيه - مَعَنا، مع اَنّ الأصل الثّانوى اَى الفهم العرفىّ مقتضاه تَقَرُّرُ الأصل الأوّلى كما عرفتَ آنفاً، فتأمّل.

اَمَّا تمسّکُ المشهور فىحمل المطلق على المقيّد - من انّه جمعٌ بين الدليلين لأنّ العمل بالمقيّد يلزم منه العملُ بالمطلق و العملُ بالمطلق لايلزم منه العملُ بالمقيّد لصدقه مع غير ذلک المقيّد - فىغاية الضّعف لأنّک قد عرفتَ فىالمباحث السّابقة فىغير موضعٍ منها اَنّ الجمع بين الدّليلين من حيث هو جمعٌ ممّا لا دليل عليه، فليرجع[1] الى المباحث[2] السّابقة حتّى تستحضر ما ذكرنا من المفاسد المترتّبة على ذلک.

و قد يُتَمَسَّکُ فىحمل المطلق على المقيّد بأصالة الإشتغال و تقريرها:

انّه لاشکّ فى اَنّ المكلّف به اِمَّا مطلقٌ اَو مقيّدٌ لكن حملُهُ على المقيّد يقتضى القطعَ بالبرائة و الخروجَ عن العهدة لأنّ المكلّف اِن كان مأموراً بالمقيّد فَنِعم المطلوب و اِن كان مأموراً بالمطلق فالإتيانُ بالمقيّد مستلزمٌ للإتيان بالمطلق ايضاً لأنّ العمل بالمطلق هو العملُ بأفراده و المقيَّدُ فَردٌ منه، بخلاف حمل المطلق علىاطلاقه و الإتيانِ بفردٍ آخَر غيرِالمقيّد فإنّه لا يحصل معه القطعُ بالبرائة لجواز اَن يكون المأمورُ به هو المقيّد.

١- فى الأصل: طراحع.

٢- فى الأصل: مباحث.

و فيه نظرٌ لأنّه يَرِدُ على مَن قال بحمل المطلق المشكّک علىالأفراد الشّائعة من باب البيان و مقتضى اصالة الإشتغال، بيان ذلک: انّ اصالة الإشتغال لايقتضى ذلک إلاّ فىبعض الصُّوَرِ كما اذا كان الإتيانُ بالمقيَّد و غيره من افراد المطلق كليهما ميسوراً للمكلّف فيجب حينئذٍ عليه الإتيان بالمقيّد تحصيلاً للبرائة اليقينيّة.

اَمَّا فىغير هذه الصُّورة فلا، فلأنّه فيما يكون مقتضى اصالة الإشتغال العملُ بالمطلق علىاطلاقه و الإتيانُ به فىضمن [فردِ] غيرِالمقيّد كما اذا قال المولى لعبده «اَعتِق رقبةً مؤمنةً» و عَيَّنَ له وقتاً فَمَضَى مِن زمان التكليف مقدارٌ يسع ذلک العمل و لم يرتكبه المكلّف فيه ثمّ فُقِد المقيد و صار غير مقدور له فيجب حينئذٍ الإتيانُ بغيره مِن افراد المطلق لأنّ المكلّف حينئذٍ يكون شاكّاً فىاَنّ التكليف هَل ارتفع بفقدان المقيّد أم لا؟ و معلومٌ اَنّ مقتضى الأصل الإعتباريّ بقاءُ ذلک التكليف فالإتيانُ بغير المقيَّد ممّا لابدّ منه مضافاً الى اَنّ المكلّف ربّما يرجع الى اصالة البرائة كما اذا كان الإتيانُ بالمقيَّد غَيرَ مقدورٍ له فىاوّل زمان التكليف كما اذا قال المولى لعبده «اَعتِق رقبةً» و «اَعتِق رقبةً مؤمنةً» و كان الإتيانُ بالمقيّد غَيرَ مَيسُورلَه فى ذلک الوقت فللمكلّف اَن يقول حينئذٍ: اِن كان المطلوب هو المطلقَ فيجب عَلَيَّ العملُ بإطلاقه و اِن كان المطلوبُ هو المقيّد فلايجب عَلَيَّ شيئٌ لأنّ التكليف موقوفٌ علىامكان ما كُلِّفَ به و المفروضُ اَنّ المقيّد ليس يمكن لنا فيرجع الأمر الى الشكّ فىنفس التكليف و مقتضى الأصل عدمه، فتأمّل.

اَمَّا اِن كان الحكم فىكلٍّ من المطلق و المقيّد هو الوجوب و كانا منفيّين نحو قولنا «لا يجب عليک عتقُ رقبةٍ» و «لايجب عليک عتقُ رقبةٍ مؤمنةٍ» فالحكم عدم لزوم

حمل المطلق على المقيَّد ههنا كما لا يخفى، ضرورة عدم وجود الدّاعى الى الحمل اَى فَهمُ التناقضِ بين المطلق و المقيّد عرفاً.

اَمَّا اذا كان مختلفين بأن يكون المطلق مثبتاً و المقيّد منفيّاً نحو قولنا «اَعتق رقبةً» و «لاَ تُعتِق رقبةً كافرةً » فالحكم بلزوم ذلک الحمل حينئذٍ ممّا لايخفى على مَن له أدنى اُنسٍ بالمحاورات العرفيّة.

اَمَّا اِن كان الحكم فىالمطلق و المقيّد هو الإستحباب و كانا منفييّن نحو «لايستحبّ عتقُ رقبةٍ» و « لا يستحبّ عتقُ رقبةٍ مؤمنةٍ» فالحكم بعدم لزوم ذلک الحمل ممّا لايخفى.

اَمَّا اِن كانا مختلفين بأن يكون المطلق مثبتاً و المقيّد منفيّاً كقولک «يستحبّ عتقٌ» و «لا يستحبّ عتقُ رقبةٍ كافرةٍ» فالحكم بلزوم ذلک الحمل ممّا لايخفى. كذا اذا كان الأمر بالعكس كقولک« لا يستحبّ عتقُ رقبةٍ» و«يستحبّ عتقُ رقبةٍ مؤمنةٍ».

و كذا اِن كان الحكم فىالمطلق هو الوجوب و كان مثبتاً و فى المقيّد هو الإستحباب و كان منفيّاً كقولک «اعتق رقبةً» و «لا يستحبّ عتقُ رقبةٍ كافرة» و كذا اِن كان الأمر بالعكس نحو قولک «لا يستحبّ عتقُ رقبةٍ» و «اَعتق رقبةً مؤمنةً».

ثمّ اعلَم اَنّ ما ذكرنا من احكام هذه الأقسام كلّه لمساعدة الفهم العرفىّ و العادة عليه فتأمّل فى المقامات المذكورة حتّى لايختلط عليک حقيقةُ الحال و اَنّ بنائنا- فىالمقامات التى نَحكُمُ فيها بحمل المطلق على المقيّد- على اَنّ المقيّد بياناً له فيما اذا وَرَدَ المقيّدُ بعد حضور وقت العمل بالمطلق فيجوز فى هذه الصُّورة علىكونه نَسخاً للمطلق لا بياناً له .

[تنبيهات]

و ممّا ينبغى التنبيهُ [عليه] امورٌ:

الأمر الأوّل

اِنَّ بناء العلماء فى‌مباحث المفاهيم على عدم حجيّة مفهوم الوصف مع اَنّ بنائهم فى‌هذا المبحث على‌وجوب تقييد المطلق بمفهومها[1] فى نحو « اَعتِق فى‌الظّهار رقبةً مؤمنةً» فلو لم يكن بنائهم فى‌هذا المبحث على اعتبار مفهومها[2] لَمَا حكموا بوجوب ذلک التقييد و هل هذا إلاّ تدافعٌ صريحٌ و تناقضٌ صِرفٌ بل التناقض فى‌المبحثين؟

و يمكن الجواب عنه بوجوه:

امّا اوّلاً: فلأنّا لا نُسَلِّم اَنّ حمل المطلق على المقيّد فى‌هذا المبحث ليس إلاّ لأجل اعتبار مفهوم الصّفة و لعلّه للإحتراز عن ترک منطوق القيد، ضرورة انّه لو عُمِلَ بالمطلق فى‌قوله «اَعتِق رَقَبَةً» على الإطلاق لَصَارَ منطوقُ قوله «رقبةٌ مؤمنةٌ» غَيرَ معمولةٍ.

و اَمَّا ثانياً: فلأنّه لو كان سبب حمل المطلق على المقيّد باعتبار مفهوم الصّفة فى‌هذا المبحث لَوَجب ذلک الحملُ فى‌الحكم الوصفىّ فى‌قولنا «الماء الملاقى للنّجس نَجِسٌ».

١- ضمير المؤنث يرجع الى الوصف و تأنيثه باعتبار تأويل الوصف بالصّفة.

٢- ضمير المؤنث يرجع الى الوصف و تأنيثه باعتبار تأويل الوصف بالصّفة.

بيانُ الملازمة واضحٌ، ضرورة اَنّ المقيّد فی‌قولنا «الماء القليل» موصوفٌ بالقلّه كما تَرَی و بطلانُ التّالی لِمَا مرّ فی‌المقام الثّالث.

اَمَّا ثالثاً: فلأنّک قد عرفتَ مِن تضاعيف ما ذكرنا اَنّ الدّاعی الی حمل المطلق علی المقيّد ليس اِلاّ فَهمُ التناقض عرفاً و الحالُ انّه ليس بين قولنا «اَعتِق رَقَبةً» و مفهوم قولنا « اَعتِق رَقَبَةً مؤمنةً» تعارضٌ داعٍ الی حمل المطلق علی المقيّد، ضرورةَ اَنّ مفهوم قولنا «اَعتِق رقبةً مؤمنةً» عَدَمُ وجوب عتق الرّقبة غير المؤمنة و هذا ليس مناقضٌ لوجوب عتق مطلق الرّقبة، لأنّ‌نفی‌الأخصّ لايستلزم نفی الأعمّ كما لا يخفی.

و اَمَّا ما قاله العلاّمةُ -رحمه الله- فی‌الجواب عن ذلک مِن انّا سَلَّمنا اَنَّ بنائهم فی‌هذا المبحث علی‌اعتبار مفهوم الصّفة المعدمة بتحقّق التدافع و التناقض بين ما قالوه هنا و بين ما قالوه هناک اَعنِی مبحثَ المفاهيم لكنّ الفارِقَ بين المَبحثَين هو الإجماعُ فی‌البين[1].

و الحاصلُ اَنّ بناء العلماء علی‌عدم اعتبار مفهوم الصّفة، اَلاَ تَرَی انّهم قد اَجمعوا علی‌اعتباره فيما اذا كان فی‌مقابله مطلقٌ مثل اَن يقال « اَعتِق فی الظّهار رقبةً مؤمنةً» فالصّفةُ فی‌هذا المثال لها مفهومٌ مقيَّدٌ عندهم لإجماعهم علی اعتباره فی هذه الصُّورة الخاصّة.

١- حكاه صاحب هداية المسترشدين عن العلّامة فی نهايته، راجع الهداية ٢/٤٧٥، مع انّ الشيخ الأعظم الأنصاری نسب هذا الإشكال و جوابه الی الشيخ البهائی -رحمه الله- انظر مطارح الأنظار ٢/٨٣،٨٢.

اَمَّا لو لم‌يكن فى‌مقابله مطلقٌ كقولنا «جَائنى العَالِمُ» فليس حجّةٌ عندهم فلايستفاد من‌الحكم بمجيئى العَالِمِ نَفىُ مَجىء الجاهل الاّ اذا قامت دلالةٌ على ارادة ذلک.

ففيه اوّلاً: انّک بعد ما عرفتَ اَنّ مناط حمل المطلق على المقيّد فى هذا المبحث ليس بمنحصرٍ فى‌اعتبار مفهومِ الصّفة بل يمكن اَنَّ لأجل ما اَشَرنَا اليه مِن الإحتراز عن‌ترک منطوق المقيّد، فَظَهَر لک اِن سُلِّمَ تَحَقُّقُ التناقضُ المذكور ممّا لم‌يكن سليماً مِنَ‌السَّخافة.

ثانياً: انّه لَو سُلِّمَ اجماعهم على اعتبار مفهوم الصّفة فنقول: اِنَّ مستند ذلک الإجماع اِمَّا القولُ بأنّ الكلام المستعمل المطلق و المقيَّد الواردَينِ فى الشّرع صار حقيقةً شرعيّةً فى‌حمل المطلق على المقيَّد فكلّما وَرَدَ ذلک الكلامُ فيحمل عليه مِن‌باب الحقيقة الشرعيّة اَو القولُ بأنّ ذلک الحملَ ممّا وَرَدَ فيه خبرٌ و حديثٌ عن ائمّتنا- عليهم السّلام- مع اَنّ كلاًّ مِن هذَينِ القولَينِ فاسدٌ جدّاً.

اَمَّا الأوّل، فلأنّ ثبوت الحقيقة الشرعيّة فرعُ ثبوت حقيقة المتشرّعة التى لم يثبت فى‌المقام.

اَمَّا الثّانى، فلأنّه لو وَرَدَ فى‌الشّرع خبرٌ دالٌّ على ذلک الحمل لَنَقَلَهُ العلماء الينا لتوفُّر الدَّواعى الى ذلک الحمل كما لايخفى و عَدَمُ نقلهم منها فى ذلک اثنان ممّا لايخفى على اُولى الألباب و نَفىُ التّالى ملزومٌ لنفى المقدّم، فظهر لک اَنّ اجماعهم على‌ذلک ممّا لا سند له فالإعتمادُ عليه ممّا لاوجه له، فتأمّل.

و قد تَصَدَّى لجوابه لوجهٍ شيخنا البهائى عليه الرّحمة بما حاصله:

انّهم اعتبروا مفهومَ الصّفة فی‌هذا المبحث ترجیحاً للتأسیس علی التأکید و بیانُ ذلک:

اِنّ العلماء بنائهم علی‌عدم اعتبار مفهوم [الصّفة] لو لم‌یُذکَر فی‌مقابلها مطلقٌ وَ اِن ذُکِر فَیُقَیِّدونَ بمفهومها ترجیحاً للتأسیس علی التأکید، لأنّ قولنا « اَعتِق رقبةً مؤمنةً» الذی ذُکِرَ فی مقابله مطلقٌ اَعنِی قَولَنَا « اَعتِق رقبةً» له منطوقٌ و مفهومٌ، و معلومٌ اَنّ الأوّل لیس إلاّ وجوبُ اِعتاق الرَّقبةِ المؤمنةِ الذی یستفاد هو و غیره اَی اِعتاقُ الرقبة الکافرة فی قولنا «اَعتِق رقبةً» فلو لم‌یُعتبر مفهومُ ذلک الکلام اَی عَدَمُ وجوبِ اِعتاق الرقبة [غیر المؤمنة] لَلَغی رقبةُ المؤمنة لایستفاد منه الاّ ما یستفاد من المطلق الذی ذُکِرَ فی‌مقابله و ذلک علی التَّاکید، اَمَّا لو اعتبر ذلک المفهومُ لاستفید منه شیئٌ لم یُستَفَد من‌ذلک المطلق، فیلزم التأسیسُ الذی یکون اَرجَحَ مِن‌التَّأکید اذا دار الأمر بینهما.

و فیه نظرٌ:

اَمَّا اوّلاً: فلأنّ لزوم التَّاکید علی تقدیر عدم اعتبار مفهوم الصّفة فی‌حیّز المنع و السَّنَدُ اَنّ مدلول المطلق لیس الاّ المهیّةُ الکلّیة المشترکة بین افرادها من المؤمنة و الکافرة و مدلولُ المقیّد لیس الاّ بعضاً معیّناً مِن افراده و اَحَدُ المدلولَینِ غیرُ الآخر فأینَ ایجادُ المستلزم للتأکید لو لم‌یعتبر مفهومُ الصّفة بل هو علی‌التّاسیس.

و ثانیاً: اَنّ هذا الدلیل علی تقدیر تسلیمه اَخَصُّ مِن المُدَّعَی لأنّه اِنّما یستقیم فی‌بعض‌الصُّور و هو ما اذا وَرَدَ المقیَّدُ متأخّراً عن المطلق اَمَّا لو وَرَدَ متقدّماً علی المطلق فلا، ضرورة بطلان تقدّم المؤکِدّ -بالکسر- بما هو مؤکِّد علی المؤکَّد بالفتح.

و ثالثاً: النقض بمفهوم اللّقب لأنّه لايعتبر فی‌قید المقیَّد اَن یکون صفةً، فلو وَرَدَ المطلقُ هکذا « اَکرِم اِنساناً» و المقیّد «اَکرِم زَیداً» و حَصَلَ التعارضُ بینهما وَجَبَ حملُ المطلق علی المقیّد، فَظَهر مِن هذا اَنّ بنائهم فی حمل المطلق عَلَی‌المقیّد لیس علی‌حجیّة مفهوم الصّفة، فتأمّل و تَدبَّر.

الأمرالثّانی

انّه لااشکال فی‌حمل المطلق المتواطی علی‌المقیّد کقولنا « ائتنی بإنسانٍ» و «ائتِنِی بإنسانٍ طَویلٍ» و کذا لااشکال فی‌حمل المطلق علی المقیّد اذا کان المطلقُ مشکّکاً غَیرَ مُضِرٍّ و کان المقیّد هو الفرد [الغیر] الظّاهر کقولک «ائتِنِی بِمَاءٍ» و «ائتنی بِمَاءٍ غیر صاف».

و کذا لااشکال فی‌ذلک الحمل اذا کان المطلق مشکّکاً بالتشکیک الغیر المضرّ الإجمالیّ کقولک «ائتِنِی بإنسان» و « إئتِنِی بإنسانٍ ذی رَأسَینِ» و اِنّما الإشکال فیما اذا کان المطلقُ مشکَّکاً بالتشکیک المبینّ العدم و کان المقیَّدُ مقدّماً علی المطلق کما اذا قال المولی لعبده «کُلِ الطَّعامَ بِقَدرِ الإصبَعِ» ثمّ قال «کُلِ الطَّعامَ» قبل مُضِیّ زمانِ العمل بالمقیّد لکنّ الظّاهر هو الحملُ فی‌تلک الصّورة لِوَجهٍ صحیح عرفاً و عادةً و اِن کان الأکلُ ظاهراً فی‌اَکلِ المعتاد بحیث یکون مشکَّکاً بالنسبة الی اَکلِ الطَّعام بقدر الإصبع بالتشکیک الغیر المبیّن العدم بحسب المتفاهم العرفیّ.

الأمر الثّالث

اِنّه قد یَختَلِجُ بالبال اِشکالٌ فی‌المقام و هو انّه ما [هو] السّرُّ فی جَعلِ العلماء لمعرفة اَقسامِ المطلق و المقیّد عنواناً عَلَی حِدَةٍ و مَبحَثاً منفرداً مع انّا اذا لاَحَظنَا بإمعان

النظر وَجَدنَا اَنّ المبحث الذى انعقد فى دلالة النهى على فساد المنهىّعنه سواءٌ كان مِن سِنخِ العبادات اَو المعاملات و المَبحَثَ الذى انعقد فىبناء العامّ و الخاصّ المتنافيا الظّاهر مُغنِيَانِ لهم عن جَعلِ مَبحَثٍ آخَر لبيان معرفة اَحكام اَقسامِ المطلق و المقيّد معاً .

و ذلک انّک قد عرفتَ اَنّ اقسامهما منحصرةٌ فىالأربعة لأنّ المطلق و المقيّد اِمَّا اَن يكون مثبتَينِ اَو منفييّن اَو يكون المطلق مثبتاً و المقيّد منفيّاً اَو بالعكس، فحينئذٍ نقول:

اَمَّا القسم الثّالث: كقولک «اَعتِق رَقَبَةً» و «لاَ تُعتِق رَقَبةً كافرةً» فتشخيصُ حاله و معرفةُ احكامه ظَهَر لک فىالمبحث الأوّل لأنّ كلّ مَنقال بأنّ النهى فىالعبادات و المعاملات يدلّ علىالفساد ليس مقصوده إلاّ القول بأنّ المطلق فىقولنا «اَعتِق رَقبةً» مطلوبٌ للأمر بشرط أن يُوجِدَهُ المكلَّفُ فىضمن غيرالكافرة و هذا ليس حاصله إلاّ وجوبُ حمل المطلق على المقيّد اذا كانا منهذا القسم لأنّک قد عرفتَ اَنّ معنى حمل المطلق على المقيّد ليس الاّ كونُ القيد كاشفاً و بياناً لمطلق الأمر بالمطلق و بعد معرفةِ حالِ هذا القسم فىذلک المبحث لاَحاجةَ الى تلک المعرفة لأنّ عنوانه عَلَى حِدَةٍ يستلزم اَن يصير هذا العنوانُ بالنظر الى معرفة حال هذا القسم لغواً بناءاً على قول مَن قال بدلالة النهى علىفساد المنهىّ عنه، اَمَّا مَن قال بعدم الدّلالة فيلزم عليه اَن يكون بين كلامه فىالمَبحثَينِ تناقضٌ صريحٌ و تَدافُعٌ قطعىٌّ لأنّه قال فىمبحث النهى فىالعبادات و المعاملات بعدم تحقّق التعارض بين ما دلّ

علی‌صحّة العبادات و المعاملات و النهیِ عنها بل قال بإبقاء الدلیل الدالّ علی‌الصحّة علی‌ظاهره.

نعم، قال بتحریم المَنهیّ عنه مدّعیاً عَدَمَ المنافات بین‌الصّحة و التحریم لجواز اَن یقال: اِنَّ قوله «لا تَبِع وقتَ النِّداء» لایدلّ الاّ علی‌تحریم البیع فی‌هذا الوقت المخصوص، فَیُحکَم مع‌تحریمه بترتیب آثاره علیه مِن انتقال المبیع الی المشتری و الثمن الی البائع و قال فی‌هذا المبحث بوجوب حمل المطلق علی‌المقیّد فکأنّه قال: لو قال الشّارع «البیعُ صحیحٌ» ثم قال «وَ لاَ تَبِع وقتَ النِّداء» لَوَجَبَ حَملُ المطلق اَی قَولُه «البیعُ صحیحٌ» علی المقیّد اَی قَولُه «لا تَبِع وقتَ النِّداء».

فیکون مراد الشّارع صِحَّةَ البیع فیما عدا ذلک الوقت، فلو بیع فی ذلک الوقت لم‌یکن صحیحاً و لایترتّب آثاره علیه معانتقال المبیع الی المشتری و الثمن الی البائع، فیظهر التناقضُ بین کَلامَیِ هذا القائل فی ذَینِکَ المَبحَثَین.

اَمَّا القسم الثّانی، کقولک «لا تُعتِق رَقَبةً» و «لاَ تُعتِق رَقَبةً کافرةً» و کذا القسم الرّابع مُبیَّنانِ حَالُهُمَا و حُکمُهمَا ظَهَر لک فی‌المبحث الثّانی.

اَمَّا الأوّل: فلأنّهما یکونانِ مِن قبیل العامّ و الخاصّ المتوافقین فی‌الحکم و قد عرفتَ حالهما فی‌ذلک المبحث، فَظَهَر لک [حکمهما] و لا حاجة فی معرفة حال هذَینِ القسمینِ الی مبحثٍ عَلَی حِدَةٍ فلا شیئ مِن الأقسام الأربعة للمطلق و المقیّد اَن تَحتاج معرفتها الی عنوانٍ عَلَی حِدَة الاّ القسم الأوّل کما تَرَی.

و يمكن اَن يُجابَ عن هذا الإشكال بِوَجهَي الأوّل [و] انّه يجوز اَن لايكون المقصود بالذّات مِن عَقدِ هذا المبحث الاّ بيانُ حكم المثبتَينِ و يكون ذكر ما عداهما من الأقسام الثّلاثة الأُخَر مِن باب الإستطراد.[1]

١- قال فى ضوابط الأصول:

لكن يخدشه: انّا إذا لاَحَظنا عنوانَ المطلق والمقيّد، ما وَجَدنا إلاّ انّهم قَسَّموا اوّلاً المطلق والمقيّد على الأقسام ثمّ بيَّنوا حكمها من غير اَن يظهر من كلماتهم كَونُ بعضٍ منها مقصوداً بالذّات دون البعض الآخر فالإيراد بحاله. ضوابط الأصول/٢٢٣.

اصلٌ

[فی] المجمل و المبیّن

اصلٌ

[فی] المجمل و المبیّن

اعلَم اَنّ المُجمَلَ فـی‌اللُّغـةِ المجمـوعُ، مِـن «اَجمَـلَ الحِسـابَ» اذا جَمَعَـه[1] و فـی الإصطلاح عبارةٌ عمّا یُجمل و یُحتمل وجهَینِ فصاعداً احتمالاً متساویاً.[2]

و هو قدیکون فِعلاً کما اذا صَلّی المعصومُ -علیه السّلام- صَلاةً مـع السُّـورة و لـم یظهر وَجهُ قرائة السُّورة مِنَ الوجوبِ و النَّدبِ.

و قدیکون تَرکاً، کما اذا صَلّی النبیُّ- صَلّی الله علیه و آله و سلّم- صَلاتینِ و تَـرکَ الأذانَ فی‌الأخیرة و جمعهما بأذانٍ واحدٍ و لم‌یظهر وَجهُ ذلک التَرک [بأنّه] هَـل هُـوَ مِن باب العزیمة بحیث لوفَعَلَ الأذانَ لکان بدعةً اَو مِن باب الرُّخصة المحضة.[3]

۱- معجم مقاییس اللّغة ۴۸۱/۱- مفردات الفاظ القرآن/۲۰۳- المصباح المنیر ۱۳۴/۱.

۲- و قداختلفت کلمات العلماء و تعاریفهم بالنّسبة الی حقیقة المجمل والمبیَّن و لمزید الإطـلاع راجع الی هذه المصادر:

الذریعة الی اصول الشّریعة/۲۴۵- العُـدّة فـی اصـول الفقـه/۴۴۵- غُنیـة النـزوع، لابـن زهـرة ۳۲۶/۲- المعتمد، لأبی الحسین البصری ۲۹۳/۱- شرح اللُّمَع، لأبی اسحاق الشیرازی ۴۵۴/۱- المستصـفی، للغزّالـی ۱۷۶/۱- المحصـول، للـرّازی ۳۸۳/۱- نهایـة السُّـؤل ۲۰۸/۱ و ۵۵۵- ارشادالفحول، للشّوکانی ۴۸۵/۲- الإحکام، للآمدی ۶/۲- شرح العضد/۲۳۷- نهایـة الوصـول ۳۹۴/۲- معارج الأصول/۱۵۳- معالم الدّین/۱۵۰- القوانین المحکمة ۱۹۶/۲- زُبدة الأصـول، للشیخ البهائی/۱۴۴.

۳- الرُّخصة فی اللّغة: التیسیر والتسهیل فی الأمور خلاف التشدید فیها و عندالأصولیّین: هی مـا شُرِّع مِن الأحکام لِعُذرٍ مع قیام المحرَّم لَو لاَ العُذر.

و قديكون تقريراً، كما لَو فُعِلَ اَمرٌ بحضرة المعصوم -عليه السّلام- و قَرَّره و لم‌يظهر وَجهُ ذلک التقرير [بأنّه] هَل هُوَ مِن باب التقيّة اَو الرُّخصة.

و قديكون قَولاً ،كقولک «رَأيتُ عَيناً».

و اذا عرفتَ مَا ذُكِرَ فَاعلَم:

اَنّ السيّد عَميد[1] قال فى مقام تعريف المجمل:

و فى الإصطلاح عبارةٌ عن كون اللّفظ بحيث يُفهَمُ منه معنًى مع احتمال ارادة غيره به احتمالاً متساوياً.[2]

اَو كما قال الشّاطبى: هى ما شُرّع لِعُذرٍ شاقٍّ استثناءً مِن اصلٍ كلّى يقتضى المنعَ مع الإقتصار على مواضع الحاجة فيه.

و قد تكون واجباً كأكل الميتة للمضطر اَو مندوباً كالقصر فى السَّفر اَو مباحاً كالفطر فى السَّفر.

العزيمة فى اللّغة: القصد او الجزم والإرادة المؤكَّدة و امّا عندالأصوليّين هى ما شُرِّعَ و لَزِمَ العبادَ بإلزام الله تعالى اَو كما قال الآخرون ما شُرِّع مِن الأحكام الكلّية ابتداءً لتكون قانوناً عامّاً لكلّ المكلّفين فى جميع الأحوال كالصّلاة والزّكاة و سائر شعائرالله تعالى.

راجع: الموافقات، للشّاطبى ٣٠٠/١- شرح العضد، للإيجى/٨٨- الإحكام، للآمدى ٩۴/١.

١- و هو العالم الإمامى السيّد عميد الدّين عبدالمطلب بن محمد بن الأعرج الحسينى الحلّى البغدادى المتوفى/٧۵۴ هـ ق، ابن اُخت العلاّمة الحلّى و تلمّذ على خاله العلاّمة و تفقّه به و بَرع و كان من كبار العلماء فى الفقه و الأصول والكلام. و له من التصانيف: كنز الفوائد فى حلّ مشكلات القواعد- غاية السُّؤل فى شرح مبادى الوصول- النقول فى شرح تهذيب الوصول- تبصرة الطّالبين فى شرح نهج المسترشدين- شرح انوار الملكوت فى شرح الياقوت و ...

انظر: امل الآمل ١۶۴/٢ – روضات الجنّات ٢۶۴/۴- موسوعة طبقات الفقهاء ١١٨/٨.

٢- منية اللّبيب فى شرح التهذيب، للسيّد ضياء الدّين ١۴/٢. ثمّ لا يخفى انّه مِمَّن قام بالتأليف فى علم الأصول الأخوان العالمان الكبيران ابنا اُخت العلاّمة الحلّى اعنى السيّد ضياء الدّين

و تَبِعَه فی‌ذلک بعضُ المتأخِّرینَ و اَنتَ خبیرٌ بأنّ هذا التعریف غیر منعکس جداً، لعدم شموله اِلاّ القولَ المجملَ لأنّ ماعداه مِن اقسام المجمل کالتَّرک و الفِعلِ مثلاً لیس بِلَفظٍ کما تَرَی.

ثمّ نقول: القولُ المجملُ اِمَّا مفردٌ اَو مرکّبٌ.

و المراد بالأوّل اَن یکون المجملُ معروضاً للإجمال و اِن لَم‌یعتبر ترکیبه مع غیره و الإجمالُ فیه اِمَّا لکونه معروضاً للإشتراک اللّفظی کـ «القُرء» المشترک بین الطُّهر و الحیض و «الجَون»[1] المشترک بین البَیاض و السَّواد.

و اِمَّا لکونه معروضاً للإشتراک الصُّوری لأجل الإعلال الطّارئ له کـ «المُختار» المتردِّدِ بین اسم الفاعل و المفعول و لو لا الإعلال لکان «مُختَیِرٌ» بکسرالیاء للفاعل و بفتحه للمفعول، فَانتفَی الإجمالُ و یُسمَّی الأوّلُ بالإجمال العارض للکلمة بالأصالة و الثّانی بالإعلال.

و اِمَّا لکون الوضع فیه عامّاً و الموضوع له خاصّاً کضمیر الغائب مثل لفظ «هُوَ» فإنّه لَمَّا کان موضوعاً بالوضع الواحد لجزئیّات ماتقدّم ذکره بحیث یکون کُلٌّ واحدٍ منها

عبدالله بن الأعرج الحسینی المتوفّی سنة/٧٤٠ و کذا السیّد عمیدالدین عبدالمطلب بن الأعرج الحسینی المتوفی سنة/٧٥٤ و کلاهما قاما بشرح کتاب «تهذیب الوصول» و کتاب منیة اللّبیب مطبوعٌ منشور والذی نقله سعیدالعلماء- رحمه الله- من تعریف المجمل وجدناه منیة اللّبیب ولکن «النقول» لازال مخطوطاً و ما رأیته ولکن یمکن ان یوجد ذلک التعریف فیه ایضاً. والله العالم.

١- الجَون- بفتح الجیم- و هو من الألوان و یقع علی الأسود و الأبیض و النُّور و الظُّلمة و هو من الأضداد و الجمع الجُون، لسان العرب ج٢/٤٢٨- المعجم الوسیط ج١/١٤٩.

معنى حقيقيّاً له عَرضَ له الإجمالُ بسبب عدم تعيّنه، مثلاً لو قلنا «ضَرَبَ زيدٌ عمرواً فَضَربتُه» لكان كُلٌّ واحدٍ من «زيدٍ» و «عمرو» المتقدّم ذكرهما معنىً حقيقيّاً للضّمير الرّاجع اليه و لَمَّا لم يتعيّن اَنّ المراد بالضمير زيدٌ اَو عمروٌ صار ذلک الضّميرُ معروضاً للإجمالُ، فالإجمال فى هذا القسم و كذا فىالقسم الأوّل ليس ناشئاً الاّ عن تعدّد الموضوع له و اِن كان الوضعُ ايضاً فىالأوّل متعدّداً.

و اِمَّا لكونه معروضاً للإشتراک المعنوىّ حيث يكون المراد منه واحداً من افراده حقيقتاً عند المتكلّم كقوله تعالى: اَن تَذبَحُوا بَقَرَةً[1].

فالبقرةُ مجملٌ بين افرادِ حقيقةٍ واحدةٍ و هى حقيقةُ البقريّة و المراد واحدٌ منها بعينه و امّا لكونه متردّداً بين مجازاته المتعدّدة المتساوية فىالإحتمال فيما اذا انتفى ارادةُ الحقيقة.

و المراد بالثّانى اَن يكون المركّبُ معروضاً للإجمال و هذا ينقسم ايضاً الى قسمين:

الأوّل: اَن يكون الإجمالُ فىالمركّب مِنحيث هو مركّبٌ مِنغير اَن يكون اجماله ناشئاً عنالمفرد المذكور فيه كما فىقوله تعالى فىسورة البقرة: «وَ اِن طَلَّقتُموهُنَّ مِن قَبل اَن تَمَسُّوهُنَّ وَ قَد فَرَضتُم لَهنَّ فَريضَةً فَنِصفُ مَا فَرَضتُم إلاّ اَن يَعفُونَ اَو يَعفُوَ الّذى بِيَدِهِ عُقدَةُ النِّكَاحِ[2]». فإنّه لا اِجمال فىالعقدة[3] و لا فىاليد و لا فىالنكاح بل فىالمجموع[4] الذى بيده عقدة النكاح من حيث هو مجموعٌ لتردّده بين الزّوج - فيرجع كُلُّ المهرالى الزَّوجة- و بين وَلىّ الزَّوجة، فيعود كلُّه الى الزَّوج.

١- سورة البقرة /٦٧.

٢- سوره البقرة/ ٢٣٧.

٣- فى الأصل: العقود.

٤- فى الأصل: مجموع.

الثّانی: اَن یصیر المرکبّ معروضاً للإجمال المسبّب عن المفرد الذی وقع فیه ای فی المرکّب و له اقسامٌ:[١]

منها: اَن یکون [الإجمالُ] فیمرجع الضَّمیر اذا تقدّمه اَمرانِ یصلُحُ ذلک الضمیرُ لکلّ واحدٍ منهما نحو « ضَربَ زیدٌ عمروا فَضَربتُه» لتردّده بین زیدٍ و عَمرو.

و منه ما رواه بعضٌ عن ابن جُرَیجٍ[٢] انّه سُئِل عنأبیبکر و علیّ -علیه السّلام- اَیُّهما اَفضَلُ؟ فقال: اَقربهما الی النبیّ - صلّی الله علیه و آله و سلّم- فقیل : الأَقربُ مَن هو؟ فقال: مَن بِنتُه فِی بَیتِه.[٣]

١- و لمزیدالإطلاع علی تقسیمات المجمل و کیفیّتها عند اهل السنة انظر: المستصفی، للغزّالی ١٧/٢- المحصول، للرّازی ٣٨٣/١- الإحکام، للآمدی ٧/٣و ٨- شرح العضد/٢٣٧- نهایة السُّؤل ٥٥٥/١- نهایة الوصول، للعلاّمة الحلّی٣٩٧/٢.

٢- و هو عبد الملک بن عبدالعزیز بن جُریح الأمویّ بالولاء المتوفی سنة/١٥٠هـ ق، اصلُه رومیٌّ و روی عن الإمام جعفر بن محمد الصّادق «علیهما السّلام» و عمروبن دینار و محمد بن عمر بن علی بن ابی طالب «علیه السّلام» و غیرهم و روی عنه اسماعیل بن ابی زیاد السکونی و حفص بن غیاث و سفیان الثَّوری و سفیان بن عیینة و خلقٌ کثیر و کان فقیهاً مفتیاً، مصنّفاً و کان لا بن جُریح محبّةٌ و میل شدیدٌ لأهل البیت «علیهم السلام» و قد عُدَّ مِن اصحاب الإمام الصّادق علیه السّلام و نقل عنه الشیخُ الطّوسی فی الخلاف ثَلاثَ فتاوی و قد اشتهر بفقیه مکّة اَو فقیه الحرم فی زمانه.

انظر: الطبقات الکبری ٤٩١/٥- میزان الإعتدال٦٥٩/٢- تذکرة الحفاظ ١٦٩/١- وفیات الأعیان ١٦٣/٣- طبقات الفقهاء، للشیرازی/٧١ تنقیح المقال ٢٣٠/٢- معجم رجال الحدیث ١٨/١١- موسوعة طبقات الفقهاء٣٦٧/٢.

٣- روض الأخیار المنتخب من ربیع الأبرار/١٩٩- الأغانی ٥/٩- نهایة الأرب فی فنون الأدب ٨٥/٥.

و منه ما نُقِلَ عن عقيل انّه قال: اَلا اِنّ معاويةَ بن أبى سفيان يـأمرنى اَن اَلعَـنَ عَليّـاً عليه السّلام اَلا فَالعَنُوه.[١]

و منها: اَن يكون [الإجمالُ] فىمَرجع الصّفة نحو «زيدٌ طبيـبٌ مـاهِرٌ» لتـردّده بـين المهارة مطلقاً و المهارة فى الطبّ.

هكذا ذُكِرَ فىكتب الأعلام و لكن ظَنّى اَنّ تسليم الإجمال فـىهـذا الكـلام ممّـا لا يخفى ضعفه[٢] عند التّأمّل، فتأمّل.

و منها: اَن يحصُلَ الإجمالُ لأجل تخصيص العـامّ بالمسـتثنى المجهـول مثـل قولـه تعالى « و اُحِلَّت لَكُم بَهيمَةُ الأنعَامِ إلاَّ مَا يُتلَى عَلَيكُم»[٣].

و معلومٌ اَنَّ المستثنى مجهولٌ قبل التّلاوة.

و منها: اَن يحصُلَ الإجمالُ لأجل تقييد اللّفظ بالمجمل كقوله تعالى «و اُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذَلِكُم اَن تَبتَغُوا بِأموَالِكُم مُحصِنينَ»[٤] فَقِيدَ الحِلُّ بالإحصان المتردّد بين الأمرين:

١- انظر: عيون الأخبـار١١/٤- العقـد الفريـد ٩٢/٤، ١١٤ و ج ٢٩٨/٢- محاضـرات الأدبـاء ٢٦١/٢- روض الأخيار/٣٩٣- المستطرف فى كلّ فنّ مستظرف ٥٣ وقد جرى هذا القول ايضاً بين معاوية و صعصعة بن صوحان ايضاً و بين حجّاج بن يوسف و حُجر البَدرىّ اَو المدرى.

انظر: الرسائل السّياسيّة ٤٣٥- تاريخ مدينـة دمشـق ٣١٠/٥٦- التـذكرة الحمدونيـة ١٩٠/٣- المناقب لابن شهر آشوب ٢٦٩/٢- بحار الأنوار ٣١٧/٣٩.

٢- قال العلاّمة الحلّى فىنهاية الوصول : و ليس بجيّد فإنّه لا اجمال هنـا لظهـور رجوعـه الـى المذكور. نهاية الوصول ٤٠١/٢.

٣- سورة المائدة/١.

٤- سورة النساء/٢٤.

اَحَدهما، التحفّظ و الثّانی، التزویج.

ثمّ اِنّ النسبة بین المجمل المفرد و المرکّب عمومٌ مِن وجهٍ بحسب المورد لتحقّقهما فی‌نحو « ضَرَبَ زیدٌ عَمروا فضربتُه» لأنّ هذا الکلام له اجمالٌ من جِهَتَینِ:

الأُولی: مِن جهة نفس الضَّمیر.

و الثّانیة: مِن جهة الترکیب التی تکون مسبّبةً من الجهة[1] الأُولی.

و لتحقّق الأوّل دون الثّانی[2] فی‌قولنا « هُو» اَو « عَین» و نظائرهما من الأسماء المعدودة التی قد اَثبَتنَا صحّةَ استعمالها منفردةً مِن غیر اَن یؤخذ فی ضمن الترکیب و لتحقّق الثّانی دون الأوّل فی‌قوله تعالی « اَلّذی بِیَدِهِ عُقدَةُ النِّکَاحِ»[3].

ثمّ اِنَّ ههنا فوائدَ جلیلةً:

[الفائدة] الأُولی

اِنّه اذا وَرَدَ مجملٌ و مبیّنٌ فَهَل یُحمَلُ الأوّل علی‌الثّانی أم لا؟

التحقیقُ اَن یقال: اِنَّ المجمل و المبیّن الصّادرَینِ مِن الشَّرع، اِمَّا اَن یکونا مختلفین فی‌المحلّ کقولک « اَعطِ زیداً عَیناً» و « اَعطِ عَمروا ذَهبَاً» اَو متّحدَینِ فیه کقولک «اَعطِ زیداً عَیناً» و « اَعطِ زیداً فِضّةً».

١- فی الأصل: جهة.

٢- فی الأصل: الثانیة.

٣- سورة البقرة/٢٣٧.

و على التقديرين، اِمَّا اَن يكونا متّحدين فى‌متعلَّق الحكم و السّبب كقولک «اِن جاء وَلَدُک من السّفر فَأَعطِ زيداً عَيناً» و « اِن جاء وَلَدُک من السّفر[1] فَأَعطِ زيداً ذَهباً» اَو ليس كذلک.

و على التقادير المذكورة: اِمَّا اَن يكونا مثبتين اَو مَنفيَّين اَو مختلفَين بأن يكون المجمل مثبتاً و المبيّن منفيّاً اَو بالعكس.

فالذى يَقتضيه النظر فى‌معرفة احكام هذه الأقسام اَن يقال: اِنَّ المختلفَين فى‌المجمل لايحمل المجمل منهما على‌المبيّن منهما و اِن كانا متّحدَين فى الحكم و السّبب سواء كانا مثبتين كقولک «اَعطِ زيداً عيناً» و «اَعطِ عمرواً ذَهباً» اَو منفيَّين كقولک «لاتُعطِ زيداً عيناً» و «لا تُعطِ عمرواً ذَهباً» اَو مختلفَين كقولک «أَعطِ زيداً عيناً» و «لا تُعطِ عمرواً ذَهباً» و كذا لاحمل فيما اذا كان المجملُ و المبيّنُ متّحدَين فى‌المحلّ و مختلفين فى الحكم اَو السبّب كقولک «اِن جاء وَلَدُک من السَّفر فَأَعطِ زيداً عيناً » و « اِن جاء وَلَدُکَ من السّفر خُذ من زيدٍ[2] ذَهباً» و كقولک «اِن جاء وَلَدُک من السّفر فأعطِ زيداً عيناً» و «اِن شَفَى مريضُک فأعطِ زيداً ذَهباً».

و السرّ فى عدم حمل المجمل على المبيّن فى هاتين الصّورتَين عَدَمُ مساعدة الفهم العرفى عليه اَى على ذلک الحمل.

١- فى الأصل: من الذهب.

٢- فى الأصل: الزيد.

و اَمَّا اذا كان المجملُ و المبيّن متّحدينِ فى‌الأمور الثَّلاثة اَى فى‌متعلّق الحكم و المحلّ و السّبب، فالحملُ فى‌هذه الصّورة لازمٌ مطلقاً و اِن كانا مختلفينِ اثباتاً و نفياً ما لم‌يدلّ دليلٌ على تعدّد التكليف، سواءٌ ثبت اتّحادُ التكليف من‌الدليل الخارجى و الإجماع و نحوه اَو استفيد مِن‌ظاهر لفظَي المجمل و المبيّن لأنّ اهل العرف كلّما سَمِعُوا قولك «اِن جاء وَلَدك من السَّفر فَأعطِ زيداً عيناً» و «اِن جاء وَلَدك من السّفر فأعطِ زيداً ذَهَباً» فَهموُا من‌ظاهر هذَينِ الكلامينِ اتّحادَ التكليف و حَكَمُوا بحمل المجمل على المبيَّن بمعنى كون المراد مِنَ [المجمل هو] المبيَّنُ [و] هو الذَّهَب.

و كذا اذا كان المجمل مثبتاً و المبيّن منفيّاً كقولك « اِن جاء وَلَدك من السَّفر فأعطِ زيداً عيناً» و «اِن جاء وَلَدُك من السّفر لا تُعطِ زيداً ذَهَباً» لأنّ الفهم العرفىّ حاكمٌ بأنّ المراد من المجمل فى‌العبارة الأُولى ما عدا المبيّن فى‌الثّانية كما يكون حاكماً بأنّ المراد من المطلق فى‌قولنا «اَعتِق رقبةً» ما عدا المقيَّد فى‌قولنا « لاتعتق رقبةً كافرةً».

و كذا الحكم اذا كان المجمل منفيّاً و المبيّن مثبتاً كقولك «اِن جاء وَلَدك مِن السّفر لاتُعطِ زيداً عيناً» و «اِن جاء وَلَدك من السَّفر اَعطِ زيداً ذَهَباً» لحكم الفهم العرفىّ بأنّ المراد من العين المجمل هو غير الذَّهبِ المبيّن و الاّ لَزِمَ اجتماعُ النقيضين.

و كذا اذا كانا منفيّينِ كقولك «اِن جاء وَلَدك مِنَ السّفر فلا تُعطِ زيداً عيناً» و «اِن جاء وَلَدك من‌السّفر لا تُعطِ زيداً ذهباً» بمساعدة الفهم العرفىّ على اَنّ المراد بالعين المجمل هنا هو الذَّهَبُ المبيّن مِن غير اَن يدلّ الكلامُ المشتملُ على‌المجمل على‌عدم

جواز اعطاء غير الذَّهَب مِن المعانى التى وُضِعَ لها العين و الاّ يلزم استعمالُ اللّفظ المشترک فى اكثر من معنى واحدٍ و قد مرّ بطلانه فى‌محلّه.

و لاينافى ذلک افادةَ النكرة الواقعة فى‌حيّز النفى العمومَ لأنّه يفيد عمومَ جواز اعطاء الذَّهَب بجميع انواعه و اصنافه و اشخاصه و ليست تلک الإفادة الاّ لأجل وقوع النكرة فى‌حيّز النفى.

ثمّ اِنّ ههنا كلاماً ينبغى الإشارة اليه و هو اَنَّ معظم الفقهاء -رضوان الله عليهم- حَكَمُوا بوجوب اتمام الصّلاة على‌المسافر الذى توقّف فى‌مكانٍ ثلاثين يوماً متردّداً من باب حمل المجمل اَعنى قوله عليه السّلام «مَن اَقام فى مكانٍ متردّداً و مَضى عليه شهرٌ وجب عليه اتمام الصّلوة»[1] على المبيّن فى قوله عليه السّلام « مَن اَقام فى‌مكانٍ متردّداً و مَضَى عليه ثلاثون يوماً وَجَبَ عليه اتمامُ الصّلاة»[2].

١- راجع: وسايل الشيعة ج ٨ باب ١٥ من ابواب صلاة المسافر و باب ١٨ ح ١.

٢- قال الفاضلُ النراقى فى‌المستند : انّه لو تردّد فى الإقامة عشرةً فى‌موضع قصّر ما بينه و بين شهر، فإذا تَمَّ الشَّهر اَتَمّ الصَّلاة ولوصلاةً واحدةً، بلا خلافٍ فيه بل عليه الإجماع فى‌كلمات جملةٍ من الأ صحاب بل هو اجماعىّ محقّقاً فهو الدليل عليه، مضافاً الى المستفيضة من الصّحاح و غيرها منها: صحاح زرارة و الخزّار و ابن وهب و رواية ابى بصير و صحيفة ابى ولّاد فى بيان المواطن الأربعة.

مستند الشيعة ٢٦١/٨.

اَمَّا كونُ ثلاثين يوماً مبيّناً فممّا لايحتاج الى البيان و اَمَّا كون الشَّهر مجملاً فلعدم اتضاح دلالته، لتردّده بين الشّهر الهلاليّ و اِن كان تسعةً و عشرين[1] يوماً و بين ثلاثين[2] يوماً.

و فيه نظرٌ، لأنّ التأمّل الصَّحيح حاكمٌ بأنّ الرّوايتين لَيسَتَا من المجمل و المبيّن بل يكونان كلاهما مبيّنين و يكونان مِن قبيل النصّ و الظّاهر لعدم تسليم كون الشَّهر مجملاً بل يستفاد منه المراد بطريق الوضوح بحسب المقامات الخاصّة التى يستعمل فيها ذلک اللّفظ، مثلاً لو قيل « مَن سَكَنَ فى دارى شَهراً فله درهمٌ» و اتّفق ابتداءُ السّكون فىاوّل الشَّهر حَكَمَ اَهلُ العرف بكون السّاكن مستحقّاً لأخذ الدرهم بمجرّد رؤية الهلال و اِن كان الشَّهرُ المُضِىّ تسعةً و عشرين يوماً و كذا لو قيل « مَن سَكَنَ فىدارى سَنَةً فله درهمٌ» و كان ابتداء السّكون فى اليوم[3] الخامس مِن شهر رجب[4]، فَهِمَ العرفُ بكون السّاكن مستحقّاً للدرهم بمجرّد دخول [اليوم] الخامس مِن شهر رجب الآتى و اِن كان اكثر الشُّهور الماضية هلاليةً.

و اَمَّا لو قيل « مَن حَفِظَ دارى شَهراً فَلَه دِرهمٌ» وَاتَّفق ابتداءُ الحفظ فى وسط الشّهر فَلَم يُحكَم بكون الحافظ مستحقّاً للدّرهم الاّ بعد مُضِىّ ثلاثين يوماً، و بالجملة هذا اللّفظُ فىكلّ مقامٍ استُعمِلَ استفيد منه المراد من غير عدم ظهور الدلالة عند العرف

١- فىالأصل: عشرون.

٢- فى الأصل: ثلثون.

٣- فى الأصل: يوم.

٤- فى الأصل: رجب.

والعادة، فَحَملُ مجمَلِ الشَّهر عَلَى‌الثّلاثين ليس اِلاّ مِن باب [حَملِ] الظّاهر على‌النصّ، فتدبّر.[١]

الفائدة الثّانية:

فى‌بيان مورد التكليف بالمجمل و اقسامه و احكامه.

و تحقيق المقام يقتضى بسطاً فى‌الكلام، فنقول و بالله الإعتصام:

اِنَّ المجمل المكلَّفَ به ينقسم الى قِسمين، لأنّه اِمَّا اَن يكون مجملاً با الإجمال الذّاتى اَو بالإجمال العرضى.

و المراد بالأوّل، كونُ الإجمال صادراً مِن الآمر المكلِّف نفسِه كما لو قال المولى لعبده «اِئتِنى بِعَينٍ» و لَم‌يَقُم قرينةٌ معيّنةٌ لمراده حتّى يصير مراده مفهوماً للمخاطب.

و بالثّانى، كونُ الإجمال ناشئاً عن‌الحوادث الخارجيّة بمعنى اَنّ الآمر المكلِّف حين خطابه بالمجمل اَقام قرينةً على مراده و فَهِمَهُ المأمورُ ايضاً حين الخطاب ثمّ صار مرادُ الآمر مجملاً عنده و مشتبهاً عليه لعروض عارضٍ.

١- و يمكن اَن يكون الشّهر مشتركاً لفظيّاً بين الشّهر الهَلالى و ثلاثين يوماً فتدبّر، و لا يبعد اَن يكون حَملُ الشّهر عَلَى‌الثّلاثين مِن باب حمل المطلق على المقيّد و يكون سبيل قوله « مَن مَضى عليه شهرٌ متردّداً» و «مَن مَضى عليه ثَلاثونَ يوماً» سبيل قوله «اَعتق رقبةً» و « اَعتق رقبةً مومنةً» فإن قلت: اذا كان الشّهر مطلقاً لكان مشتركاً معنوياً بين الشّهر الهلالىّ و ثلاثين يوماً. بيانُ الملازمة لايحتاج الى البيان و اَمّا بطلان التّالى لمفهوم الجامع بين الشّهر الهلالىّ و بين ثلاثين يوماً قلتُ: بناء العرف على ذلک و ان لم نجد القدرَ المشترک فى البين فتدبّر، منه رحمه الله.

و ذلک الإشتباه قد يحصل للمخاطب نفسه كما اذا عَرَضَ له النسيانُ مثلاً بعد ما فَهِمَ المرادَ.

و قد يحصل للغائبينَ المشاركينَ للمخاطب فی‌ذلک التكليف بسببٍ من الأسباب:

إمّا لتعارض الأدلّة اَو لفقدان القرينة الدالّة على المراد المسبَّب مِن بُعد المسافة و تحقّق الجَور و العُدوان و تسلّط الظّالمين الظّالبين للإغتشاش[1] [يشتبه] مرادُ الآمر علی‌المكلّفينَ الغائبينَ الواقعينَ فی وَهدَة الحَيرَة كالتكاليف المشتبهة علينا فی‌زمان الغيبة لأنّ ممّا لايُقدِم على انكاره اَحَدٌ مِنَ السّالكين فی طريق[2] الحقّ اَنَّ المجملات عندنا كانت مبيّناتٍ عند المخاطبينَ المشافهينَ لأئمّتنا -عليهم السَّلام- و اِنَّما عَرَضَ الإجمالُ لتلک المبيّنات بالقياس الينا لحوادث خارجيّة اَشرنا اليها آنفاً .

[اقسام المجمل العرضی والمقصود منها]

و هذا القسم اَی المجملُ بالإجمال العرضی ينقسم ايضاً الى قِسمين:

اَحَدهما: المجمل[3] بالإجمال[4] العرضیّ المرادی.

والآخر: المجمل بالإجمال العرضیّ المصداقی.

و المراد بالأوّل: كونُ الإجمال مُورِثاً لعدم فهم مراد الآمر و من اَمثِلته فی الشّرعيّات حكاية صلاة الجمعه و الظّهر، لأنّه قد اشتبه علينا فی‌زمان الغيبة اَنّ المكلَّف به هل

١- فی الأصل: لاغتشاش.

٢- فی الأصل: الطريق.

٣- فی الأصل: بالمجمل.

٤- فی الأصل: لاجمال.

هو الأُولى اَو الثّانية بعد القطع بثبوت التكليف فى‌الجملة، فصار المكلَّفُ به معروضاً للإجمال المسبّب عن‌تعارض الأدلّة و لكن لو فرضنا انتفاء ذلک الإجمال لم‌يشتبه علينا ما يصدق عليه الجمعة اَو الظّهر.

و المراد بالثّانى: اَن يصير الإجمالُ عارضاً لِمَا يصدق عليه مراد المولى بعد اَن يحصل فَهمُ المراد مِنَ الخطاب كما لو قال المولى لعبده « لا تتصرّف فى مال الغير» مثلاً، فلا شکّ اَنّ هذا الكلامَ ممّا لا اجمال فيه بالقياس الى مراد المولى و لكن قد يصير مايصدق عليه المراد مشتبهاً على‌العبد لأجل اختلاط ذلک المال بمالٍ يجوز للعبد التصرفُ فيه و من‌ذلک حكايةُ قاضى [الصَّلاة] المنسيّة التى اشتبهت عليه و اَجمَلَت بحيث لايدرى القاضى لها هل هى‌الظّهر اَو العصر مثلاً، لأنّ كلام المعصوم – عليه السلام– اَعنى قوله «اِقضِ مافاتَ» ليس فيه اجمالٌ لا اِفراداً و لا تركيباً و انّما حَصَل الإجمالُ فيما يصدق عليه الفائتة و كذا لو قيل « اِجتَنِب عن المرئة الأجنبيّة» اَو « اجتَنب عن الماء النّجس» فَحَصَلَ الإشتباهُ فى‌تلک المرئة و فى‌ذلک الماء بالمرئة المحلَّلة و بالماء الطّاهر الى غير ذلک مِنَ الأمثلة الواردة فى‌الشّريعة.

و هذا القسم ينقسم ايضاً الى قسمين: لأنّ ذلک الإجمالُ اِمَّا اَن يتحقّق بين اُمورٍ محصورةٍ اَو غيرِمحصورة.

[اقسام الإجمال العرضىّ المصداقى الذى يكون بين اُمورٍ محصورة]

و الأوّل ينقسم ايضاً الى اقسامٍ ثَلاَثة:

الأوّل: اَن يكون مِن‌باب اشتباه الحرام بغير الواجب كاشتباه الماء المغصوب بالمباح.

والثّانى: اَن يكون من باب اشتباه الواجب بغير الحرام كمن كانت له اَربَعَ زَوجاتٍ و اَوجَبَ على نفسه بنذرٍ اَو غيره من الأسباب الشرعيّة الوطىَ بواحدةٍ مخصوصةٍ منها فىكلّ يومٍ ثمّ اشتبهت تلك الوحدةُ بغيرها من الزّوجات الثّلاثة الأُخَر.

و الثّالث: اَن يكون من باب اشتباه الحرام بالواجب كاليوم الذى شُكَّ فيه هَل هُوَ آخِرُ رمضان يجب فيه الصَّومُ اَو العيد فيحرم فيه.

و كلامنا اوّلاً فىالإجمال العرضىّ المصداقىّ الذى يكون بين اُمورٍ محصورةٍ مع كونه من باب اشتباه الحرام بغيره.

و الكلام فيه اِمَّا مِن جهة حكم الوضعىّ اَو منجهة الحكم التكليفىّ لكنّ الإتفاق ثابتٌ علىترتّب اثر الحكم الوضعىّ مِن غير نكيرٍ بمعنى انّه اذا وَرَدَ فىالشّريعة «اجتنب عن النّجس» مثلاً، و ارتكبه المكلَّفُ فىحال الإشتباه ثمّ انكشف اَنَّ ما ارتكبه كان نَجِساً فيترتّب عليه احكامُ النجاسة التى تكون من الأحكام الوضعيّة و كذا لو قيل «لا تتصرّف فى مال الغير» و تَصَرَّفَهُ المكلَّفُ مشتبهاً ثمّ ظَهَر اَنّ ما تصرَّف فيه كان مالَ الغير، فيترتّب عليه الضَّمانُ الذى يكون من الأحكام الوضعيّة بلا تأمّلٍ و ريبةٍ.

و اَمَّا الكلام فيه مِنالجهة[1] الثّانية اَى فىالحكم التكليفىّ.

١- فى الأصل: جهة.

اذا عرفتَ هذا فاعلم اَنّ ما اشرنا اليه مِنكونه محلّ الكلام لايبعد اَن يكون جوازُ التكليف به عقلاً ممّا لاينكره احدٌ من العقلاء و لو فرضنا الخلاف فى صحّته و جوازه عقلاً، فنقول:

القولُ بعدم جواز ذلک التكليف عقلاً اِمَّا لأجل انّه تكليفٌ بما لايطاق اَو لأجل انّه قبيحٌ لأجل عدم البيان، لا سبيل الى الأوّل، لأنّ كلامنا كما اشرنا اليه فيما اذا كان الحرام مشتبهاً بأمورٍ محصورةٍ يمكن للمكلّف الإحتراز عن الجميع و لا سبيل الى الثّانى، لأنّ عدم بيان المكلَّف به اِنَّما يكون قبيحا على[1] المكلِّفِ الآمر لو كان بيانه من شأنه و اَنتَ خبيرٌ بأنّ الشّارع ليس من شأنه بيانُ الموضوعات الخارجيّة و المصاديق الشخصيّة لأنّ شأنه ليس الاّ اَن يبيّن اَنّ مالَ الغير مثلاً لايجوز التصرفُ فيه و اَمَّا بيانُ اَنّ هذا الجزئىّ مالُ الغير دون ذلک [الجزئىّ] فلا، كما لا يخفى.

مضافاً الى اَنَّ مقتضى الأصل اَى القاعدة المستفادة من طريقة العقلاء: اِنّ كلمّا شكّ فى جوازه و امكانه عقلاً هو الجواز و الإمكان مع اعتضاده بالأصل الثّانوى العرفىّ لِمَا نَراه بالوجدان و العِيَانِ عند العرف و العادة مِن اَنَّ المولى لو قال لعبده « لا تأكل مالَ عمروٍ» مثلاً ، ثمّ اَكَلَه العبدُ حالَ التباسه بمالِه فعاتبه المولى على ذلک لَمَا ذَمَّهُ العقلاء و اِن اعتذر العبدُ فىذلک بعدم علمه بالحرام تفصيلاً.

و بالجملة صِحَّةُ هذا التكليف عقلاً ممّا لاريب فيها و لاشبهة تعتريها و لَمَّا لم يكن مجرَّدُ صحّته عقلاً مستلزماً لوقوعه فىالشّريعة اِمَّا لعدم وجود الدليل المقتضى

١- فى الأصل: على.

للتكليف فيما هوالمفروض و اِمَّا لوجدان المانع منِاقتضاء المقتضى، فتنقيحُ المقام هو اَن يقال:

اِنَّ الحال لا يخلُو عنصُوَرٍ ثَلاَثة:

الأولى: اَن يكون لنا دليلٌ خاصٌّ على اَنَّ هذا الحرامَ الخاصَّ اذا اشتبه بغيره و كان الإشتباه بين اُمورٍ محصورةٍ فلاحَرجَ فىارتكاب الجميع اصلاً.

الثّانية: اَن يكون لنا دليلٌ خاصٌّ على اَنّ هذا الحرام المخصوص كلمّا اشتبه [بغيره]- على ما ذكرنا- لا يجوز الإرتكابُ اصلاً.

الثّالثة: اَن لايكون لنا دليلٌ خاصٌّ علىالوقعة من ثبوت التكليف و نفيه فيها و كان حالها مشكوكاً فيها، ففىهذه الصّورة احتمالاتٌ سِتَّةٌ بل الى كلّ واحدٍ منها ذاهبٌ:

[الأقوال فى المسئلة]

[١] قيل بعدم التكليف فىالمقام سِنخاً و رأساً ، فلو ارتكب الحرامَ المشتبهَ بالحلال لم يكن عليه عقابٌ سواءٌ كان ذلک الإرتكاب دفعيّاً اَو تدريجيّاً.

[٢] و قيل بجواز ذلک الإرتكاب بطريق التدريج لادفعةً بمعنى اَنَّ المكلَّفَ لو خَلَطَ[١] اَحَدَ الإنائينِ المشتبهَينِ بالآخَر ثمّ شَرِبَهُ دفعةً فعليه عقابٌ جزماً و اَمَّا لَو شَرِبَ كُلَّ واحدٍ منهما مع التراخى و المُهلَة فلاشيئ عليه بلاريبة.

[٣] و قيل بوجوب القرعة اَى بوجوبها الشرطىّ لا النفسىّ الملزوم للعقاب و اِن لَمْيرتكب شيئاً مِنَالمشتبهينِ مدّعياً انّها كاشفةٌ عنالحرام الواقعى.

١- فى الأصل: اخلط.

[۴] و قيل بوجوب اخراج ما يكون بقدر الحرام فى‌المشتبهات و جواز ارتكاب ماعداه بمعنى اَنَّ المكلَّفَ لو كان عالماً بأنّ واحداً مِن هذه الأوانى العشرة يكون مائُه نَجِساً فيجب عليه اخراجُ واحدٍ منها مختاراً فى‌تعيين القدر المُخرَجِ ثمّ له الجواز فى‌استعمال الباقى.

[۵] و قيل بوجوب الإجتناب عن الجميع تحصيلاً للإجتناب عن الحرام الواقعى فيكون الإجتنابُ بالقياس اليه مِن باب الأصالة و بالقياس الى ما عداه من باب المقدمة بحيث لو ارتكب واحداً من المشتبهات فَعَلَى المكلَّفِ عقابٌ واحدٌ و لو ارتكب ارتكاباتٍ عديدةٍ فعليه عقاباتٌ متعدِّدةٌ حسب تعدّد الإرتكابات.

[۶] و قيل بوجوب الإجتناب عن الجميع، اَمَّا عن‌الحرام الواقعى فبالأصالة و اَمَّا عن غيره فَمِن باب المقدّمة العقليّة المحضة بحيث لم يكن المكلَّفُ مستحقّاً للعقاب إلاّ بعد الإرتكاب بالمشتبهات طُرّاً.

و يظهر الثمرةُ بين هذَينِ القَولَين فيما لو ارتكب واحدةً مِنَ المشتبهات فذلك المكلَّفُ يُعَدُّ فاسقاً على‌القول الأوّل و اِن لَم ينكشف اَنَّ ما ارتكبه كان حراماً واقعيّاً و اَمَّاعلى‌القول الثّانى فلايُحكَمُ بفسقه ما لم ينكشف كونه حراماً و لَمَّا كان تعيينُ ما هو المختار مِن هذه الأقوال موقوفاً على بيان فساد غيره وَجَبَ علينا ذلك البيانُ بعدَ ذكرِما يمكن اَن يُتَمَسَّكَ على ما هو المختار عند كُلِّ اَحَدٍ.

[تقرير دليل القول الأوّل]

فنقول: للقائل الأوّل اَن يتكلّم فى‌اثبات الجواز فى‌مقامين:

الأوّل: اَن يَمنَعَ وجودَ المقتضى للتكليف فى‌محلّ البحث و يُقَرَّرُ هكذا:

إنَّ مقتضى الأصل الأصيل الأوّلى البرائة عن التكليف ما لم‌يثبت دليلٌ مقتضٍ لثبوته و الدليلُ عليه أُمورٌ خَمسَةٌ:

الأوّل: العقلُ القاطعُ السّاطعُ الحاكم بقبح التكليف إلاّ بعد البيان.

الثّانى: الكتابُ العزيز نحو قوله تعالى: لا يَكَلِّفُ الله نَفساً إلاَّ مَا آتَاهَا[١].

و الثّالث: الأخبارُ المتكاثرةُ نحو قوله عليه السَّلام «كُلُّ شيئٍ مُطلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فيهِ نهىٌ»[٢] و «النَّاسُ فِى سَعَةٍ مَا لَم يَعلَمُوا»[٣] و « رُفِعَ عَن اُمَّتِى تِسعةٌ»[٤] و عدَّ منها « ما لا يَعلَمُونَ» و « مَا حَجَبَ اللهُ عِلمَهُ عَنِ العِبَادِ فَهُوَ مَوضُوعٌ عَنهُم»[٥].

فإن قلت: المقتضى للتكليف فى‌المقام موجودٌ و هى‌الخطاباتُ الدالّة على النهى عن‌ارتكاب النّجس و مال الغير و نحوهما من المحرّمات فى الشَّريعة.

قلت [اولاً]: نَمنَعُ دلالةَ هذه الخطابات على‌ثبوت التكليف فى‌المقام بل القدر المسلّم منها الدلالةُ على‌التكليف فيما عُلِمَ حرمتُه تفصيلاً و اَمَّا فيما لَم يُعلَم حرمتُه كذلك،

١- سورة الطلاق/٧.

٢- من لا يحضره الفقيه ٣٧١/١ – وسائل الشيعة٢٨٩/٦ – مستدرک الوسائل ٣٢٤/١٧ عوالى اللّئالى ١٦٦/٣ و ٤٤/٢ و ١٤٦/٣.

٣- عوالى اللّئالى ٤٢٤/١ – مستدرک الوسائل ٢٠/١٨.

٤ – الكافى ٤٦٣/٢- من لا يحضره الفقيه ٥٩/١ – وسائل الشيعة ٢٩٣/٧ و ٣٦٩/١٥- مستدرک الوسائل ٤٢٣/٦.

٥ – الكافى ١٦٤/١- التوحيد، للشيخ الصَّدوق ٤١٣- تحف العقول /٣٦٥- وسائل الشيعة ١٦٣/٢٧.

سَواءٌ عُلِم حرمتُه بالعلم الإجمالىّ اَو كان مجهولاً بالجهل السّازج فلا، فانصرافُ تلک الخطابات ليس إلاّ الى ما عُلِم حرمته تفصيلاً و اَمّا انصرافها الى غيره كما نحن فيه فأوّلُ الدَّعوى، فإذا لم يثبت وجودُ المقتضى للتكليف فيبقى الأصلُ الأوّلى سليماً عن المعارض. ثانياً[1]:

اِن سُلِّمَ وجودُ المقتضى مدّعياً وجودُ المانع فى مقابله و يقرّر هكذا: اِنّا لَو سَلَّمنا وجودَ المقتضى للتكليف و دلالةَ تلک الخطابات على ثبوت التكليف فى المقام فنقول: اِنَّ المقتضى للتكليف فى المقام معارضٌ بما يدلّ على نفيه من الأخبار.

اَمّا اوّلاً: فبقوله «كُلُّ شَيئ مطلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهىٌ»[2].

و ثانياً: بقوله «كُلُّ شَيئ يَكونُ فِيهِ حَلاَلٌ وَ حَرامٌ فهو لَکَ حَلاَلٌ حَتَّى تَعرِفَ الحَرامَ منه بِعَينِهِ فَتَدَعُهُ»[3].

و ثالثاً: بالأخبار الدالّة على عدم ثبوت التكليف فيما لم يُعلَم حاله نحو «النَّاسُ فِى سَعَة ما لَم يَعلَمُوا»[4] اَو نظائره كما اشرنا اليها آنفاً و اذا تَعَارَضَا تَسَاقَطا فيبقى الأصلُ الأوّلى سَليماً عن المعارض.

١- فى الأصل: الثانى.

٢- تقدّم الحديث و اخرجنا مصادره.

٣- الكافى ج٣١٣/٥ و ج٣٣٩/٦- من لا يحضره الفقيه ٣٤١/٣ - الأمالى، للشيخ الطوسى ٦٦٩- عوالى اللّئالى ٤٦٥/٣- المحاسن، للبرقى ٤٩٥/٢- مستطرفات السرائر ٥٩٤- وسائل الشيعة ٨٧/١٧ - مستدرک الوسائل ٦٨/١٣.

٤- تقدّم الحديث و مصادره.

٢٩٠ ـــــــ

خَرَجَ عنه القسمُ الأوّل بالضّرورة و الإجماع و بقى القسمانِ الأخيرانِ تحت اطلاق قوله « لا تَشرُبِ الماءَ المَغصُوبَ» وَ اِن سَلَّمنا كونَ ذلک الإطلاق بالقياس الى القسم الأخير مشككّاً ، لكن ذلک التشكيک بَدوىّ غير مُضِرٌّ، فَعَلى الخَصمِ اُن يُثبِت اَنَّ تشكيكَهُ مُضِرٌّ عند العرف، مع انّا اَثبَتنَا آنفاً عَدَمَ تشكيكه اصلاً بحكم العرف.

فَظَهَر ممّا ذكرنا اَنَّ لنا فىاثبات المقتضى للتكليف فىالمقامين اَصلَين:

اَحَدُهما، الأصلُ الإطلاقىّ و الثّانى، الأصلُ الإجتهادىّ المأخوذُ مِن طريقة العرف و العادة كما مثّلناه آنفاً.

و اَمَّا الجوابُ عَمَّا قُرِّرَ فىالمقام الثّانى فهو اَن يقال:

اوّلاً: اَنّ قولَه، عليه السّلام « كُلُّ شَيئٍ مُطلقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهىٌ» لا يصلُح اَن يكون معارضاً للمقتضى الذى اثبتناه فىالمقام لأنّ المتبادر منه [هو] اطلاق «الشَّيئ» [يكون] بالنّسبة الى ما يشتبه حاله حكماً لا موضوعاً و بعبارةٍ اُخرى [المرادُ مِن الإشتباه هوالإشتباه] فىالشّبهة الحكميّة[1] لا الموضوعيّة[2] و محلُّ البحث من قبيل الثّانى لا الأوّل كما ترى و لعلّ السِّر فيه اَنَّ شأن الشّارع بيانُ احكام الأشياء لا بيانُ حال الخصوصيّات و الموضوعاتِ الخارجيّة.

و ثانياً: إنّا لو تنزّلنا و سَلَّمنا ذلک، قلنا اِنَّ هذه الرّواية مضمَرةٌ [لا ينفع] بحال القائل و لا يمكنه التمسّکُ بها على دعواه.

١- فى الأصل: الحكمى.

٢- فى الأصل: الموضوعى.

بيانُ ذلک: اَنّ مِن العِيَانِ الغَنِيِّ عن‌البيان، اَنَّ تلک الرّواية بمفهومها دالّةٌ على اَنّ كلّ ما وَرَدَ فيه النهيُ فهو مقيّدٌ به فلاشکّ انّه لو ارتكب [شربَ ما فى] الإنائين المشتبهَين الذَين يكون اَحَدُهُما مباحاً و الآخَرُ مغصوباً سواء كان دفعةً واحدةً اَو تدريجاً يصدق على ذلک الإرتكاب انّه ممّا وَرَدَ فيه النهيُ نظراً الى اِطبَاقِ العرف على الذّم فى‌هذه الصّورة، فيكون مقيّداً به فلا يصحّ التمسّک على جوازه بتلک الرّواية.

و الحاصلُ، اَنّ مفهومها ينادى بأعلى صَوتِهِ بعدم جواز التمسّک بمنطوقها على‌جواز ذلک الإرتكاب دفعةً و كذلک فى‌الصّورة التّى ارتكب فيها المشتبهَين تدريجاً و الخصمُ و اِن كان يمكنه القولُ بأنّ هذا بخصوصه ممّا لم يَرِد فيه نهىٌ و ذاک ايضاً كذلک، فيجوز ارتكابُ كُلٍّ واحدٍ منها بالجواز الشّرعىّ نظراً الى ما يستفاد مِن منطوق الرّواية، لكن لَمّا كان مفهومها دالاًّ على الإجتناب عن الحرام النفس الأمرىّ الذى لايكون خارجاً مِنَ الإنائين المشتبهَين يلزم امتناعُ ارتكابهما تدريجاً بالإمتناع العقلىّ فلايجوز التمسّک بتلک الرّواية على‌جواز ارتكاب المشتبهَين تدريجاً ايضاً، مع انّا لو قلنا بأنّ المتبادر مِنَ النّواهى هو صورةُ العلم بارتكاب الحرام يَصِحُّ تمسّكنا بمفهوم تلک الرّواية، نظراً الى تحقّق العلم بارتكاب الحرام فى‌صورة ارتكاب بالجميع تدريجاً.

و ثالثاً: اِنّا لَوتنزّلنا مِن ذلک، قلنا: اِنَّ حديث التثليث اَى قوله- عليه السّلام- «حَلالٌ بَيِّنٌ وَ حَرامٌ بَيِّنٌ وَ شُبَهَاتٌ بَينَ ذَلِکَ، فَمَن تَرَکَ الشُّبَهَاتِ نَجَى مِنَ

المُحَرَّمَاتِ وَ مَنِ ارتَكَبَ الشُّبَهاتِ هَلَکَ مِن حَيث لاَ يَعلَم»[١] واردٌ على تلک الرّواية بالفهم العرفيّ نظراً الى كون ذلک الحديث تنجيزيّاً و تلک الرّواية تعليقيّةً.

و رابعاً: إنّا لوتنزّلنا عن ذلک، قُلنَا بتعارضهما[٢] و التّرجيح فى‌جانب حديث التثليث لاعتضاده بالشّهرة العظيمة و بعمل الأصحاب به فى المقام كما لا يخفى على المتتبّع، بخلاف تلک الرّواية لأنّه لَم يُعمَل بها فى المقام.

و خامساً: انّا لَو سَلَّمنا اَنّ التعارض بينهما موجبٌ للتساقط، لكن نقول: اِنَّ المقتضى يبقى حينئذٍ سَليماً عن المعارض.

و اَمَّا الجوابُ عن المعارضه بقوله، عليه السّلام، «كُلُّ شَيئٍ يَكُونُ فيه حَلاَلٌ وَ حَرامٌ فهو لَکَ حَلالٌ حَتَّى تَعرِفَ الحَرَامَ منه بِعَينِهِ فَتَدعُهُ»[٣].

اَمَّا اوّلاً: بأنّ هذا معارضٌ بحديث التثليث الذى يكون هو اَقوَى منه لاعتضاده بعمل المشهور فى‌المقام.

و ثانياً: انّا سَلَّمنا انّهما تَعَارَضَا و تَسَاقَطا لكن نقول اِنَّ المقتضى فى‌المقام يبقى حينئذٍ سَليماً عن المعارض.

و اَمَّا الجوابُ عن‌الأخبار الدالّة على نفى التكليف فيما لَم يُعلَم حاله نحو «مَا حَجَبَ اللهُ عِلمَه عَنِ العباد فَهُو مَوضُوعٌ عَنهُم»[٤].

١- الكافى ٦٧/١- من لا يحضره الفقيه ٨/٣- تهذيب الأحكام ٣٠١/٦- عوالى اللّئالى ١٣٣/٤- الإحتجاج ٣٥٥/٢- وسائل الشيعة ١٥٧/٢٧- مستدرک الوسائل ٣٢١/١٧.

٢- فى الأصل: بتعارضها.

٣- تقدّم الحديثان و مصادرهما.

٤- تقدّم الحديثان و مصادرهما.

فأوّلاً: اَنّ المتبادر منها ليس اِلاّ نفى التكليف فيما لم يُعلم حالُه بحسب الحكم لا بحسب الموضوع.

و ثانياً: انّها لا تنصرف الاّ الى ما جُهِل حالُه بالجهل السّازِج و اَمّا انصرافها الى ما عُلِمَ حالُه اجمالاً فأوّلُ الدّعوى.

و ثالثاً: اِنّ حديث التثليث واردٌ علىٰ تلك الأخبار بالنّظر الى الفهم العرفىّ و لعلّ السرّ فىٰ حكم الفهم العرفىّ بورود ذلك الحديث على تلك الأخبار أنّه تنحيزىٌّ و انّها تعليقيَّةٌ[1].

و رابعاً: إنا سَلَّمنا انّها معارضةٌ لذلك الحديث لكن نقول: اِنَّ الرُّجحان فى جانبه لاعتضاده بعمل الأصحاب به[2] فىٰ المقام.

و خامساً: انّا سَلَّمنا إنّ التّعارض بينهما موجبٌ للتساقط، [لكن نقول حينئذٍ] فيبقى المقتضياتُ الظنّية سليمةً عن المعارض.

هذا تمامُ الكلام فىٰ مقابل القول الأوّل بمقتضى القاعدة اللّفظيّة.

مضافاً الى اَنّ لنا اجماعاً قاطعاً فىٰ الشَّريعة على بطلان ذلك القول و بعبارةٍ اُخرى: الإجماعُ منعقدٌ علىٰ ثبوت التكليف فىٰ الجملة و تَوَهُّمُ نَفىِ التكليف فىٰ المقام كما تَوَهَّمَهُ القائلُ فاسدٌ جِداً ثمّ جِداً.

١- فى الأصل: تعليقى.

٢- فى الأصل: بها.

و اَمّا الجوابُ عن القول الثّانی[١]:

فَظَنّی انّک بعد اطّلاَعِکَ علی ما ذکرنا فی رَدِّ ما توهمّه القائلُ الأوّل مِن منع وجود المقتضی اوّلاً و دَعوَی تحقّق المانع ثانیاً لا احتیاج الی تقریره فتدبَّر و تأمّل.

و للقائل بالقرعة[٢] اَن یقول: اِنَّ وجود المقتضی للتکلیف مسلّمٌ فی‌المقام لکن قد بلغنی مِن مَولای اَنّ القرعة کاشفةٌ عن الحرام الواقعیّ تمسّکاً بالرّوایة الدالّة علی اَنّ المعصوم -علیه السّلام- بعد السّؤال عن حکم الغَنَمِ الموطوء المشتبه بغیره حَکَم بوجوب القرعة و بقوله -علیه السَّلام « القُرعَةُ لِکُلِّ اَمرٍ مُشتَبَهٍ»[٣].

و حاصلُ الإستدلال بذلک القول: اَنَّ هذا مشتبهٌ و کلُّ مشتبهٍ یجب فیه القرعة.

اَمّا الصّغری فَبالفرض و اَمّا الکبری، فبهذه الرّوایة الّتی عَمِل بها فی‌کثیرٍ مِنَ المواضع بعضُ مَن لَم یَعمَل بالأخبار الآحاد کابن ادریس رحمه الله

[اَمّا] فی‌الجواب عن الرّوایة الاُولی [فنقول] اوّلاً: أنّ سندها ضعیفةٌ و جَبرُها بعمل الأصحاب فی‌المقام غَیرُ ثابتٍ.

ثانیاً: اَنَّ المعصوم -علیه السّلام- سُئِلَ عن واقعةٍ خاصّةٍ، و أجاب عنها المعصومُ -علیه السّلام- فالتعدّی یحتاج الی دلیلٍ.

١- و هوالقول بجوازالإرتکاب فی المشتبهین تدریجاً لا دفعةً.

٢- و هوالقول الثّالث فی جواز ارتکاب المشتبهین و عدمه.

٣- من لا یحضره الفقیه٣/٩٢- تهذیب الأحکام ٩/٢٥٨ و ٦/٢٤٠- الإستبصار ٣/٨٣- عوالی اللّئالی ٢/١١٢ و ٢٥٨- فقه القرآن، للرّاوندی ٢/١٦- وسائل الشّیعة ٢٧/٢٥٩ و ٢٦٢- مستدرک الوسائل ٤/٨٠.

و عن الرّواية الثّانية:

اوّلاً: اَنّ الصّغرى ممنوعٌ لأنّه بعد اعترافک بشمول الأدلّة الظنّية اَعنِی قوله «لا تَتَصرَّف فی‌مالِ الغَیرِ» مثلاً و نظائره لِمَحَلِّ البحث یرتفع الإشتباهُ و یتبیّن حُکمُهُ الذی هو الإجتنابُ عن‌الجمیع.

و ثانیاً: نَمنَعُ الصّغری ایضاً بعد الإلتفات الی حدیث التثلیث[1] اَی قوله، علیه السّلام «حَلالٌ بَیِّنٌ وَ حَرامٌ بیّنٌ وَ شُبَهاتٌ بَینَ ذلک وَ مَن تَرکَ الشُّبَهاتِ نَجَی مِنَ المُحَرَّمَاتِ وَ مَنِ ارتَکَبَ الشُّبَهَاتِ[2] هَلَکَ مِن‌حَیثُ لایَعلَم»[3].

لأنّه بعد الملاحظة فی‌هذا الحدیث یرتفع الإشتباه و اتّضح حُکمُ المشتبه بأنّ الإرتکاب به ارتکابٌ بالمحرّم.

و ثالثاً: انّا فرضنا اَنّ الصّغری مسلّمةٌ لکن نقول: اِنّ الکبری ممنوعٌ، لأنّ روایة القرعة المُتَمَسَّکَ بها فی‌اثبات الکبری معارضةٌ لحدیث التثلیث الذی یکون اَقوَی منها لکونه اَخَصَّ منها.[4]

١- و فیه انّ هذا المنع ممنوعٌ لأن مضمون حدیث التثلیث وجوب الإجتناب عن کلّ واحدة من الشّبهات و ذلک فی الخبر المنع اذ الظّاهر من الحدیث هو حرمة ارتکاب المجموع من حیث هو مجموعٌ لا کلّ واحدة نعم یصحّ منع اعتبار روایة القرعة نظراً الی ضعف سندها مع عدم جابرها، فتدبّر. منه رحمه الله.

٢- فی الأصل: اخذ بالشبهات.

٣- تقدّم الحدیث و مصادره.

٤- وجه الأخصیّة انّ کلّ مشتبه یصدق علیه انّه مشکلٌ و لا عکس لجواز اَن یتحقّق الإشکال بدفع الإشتباه کما فی تقسیم الإرث الذی لا یتحقّق التراضی بین الورثة فیه الاّ بالقرعة و وجه

و رابعاً: انّا لَو سَلَّمنا اَنَّ النّسبة بينهما عمومٌ مِن وَجهٍ فنقول: اِنَّ الرُّجحانَ فی‌جانب الحديث المذكور لاعتضاده بالشّهرة العظيمة و عَمَلِ الأصحاب به فی المقام.

و خامساً: انّا لَو سَلَّمنا اَنّ الرُّجحانَ بين المتعارضينِ غيرُ موجودٍ فی‌البين لكن نقول بعد التعارضِ الموجبِ للتساقط يبقى المقتضى سليماً من المعارض و هذا يرجع ايضاً الى منع الصّغرى كما تَرَى.

و سادساً: انّا لَو سَلَّمنا صحّةَ الصّغرى فنمنع كلّيةَ الكبرى و نقول: اَنّ اَىَّ شيئ دليلك على كلّية الكبرى حتّى تَشمُلَ لِمَا نحن فيه لأنّ سند تلك الرّواية ضعيفٌ غيرُ منجبرٍ بعمل الأصحاب بها فيما نحن فيه، فتدبّر الجوابَ.

و اذ قد فرغنا مِن ذكر الأقوال الثّلاثة الأُوَل مع بيان ما يتعلّق بها من مستمسكاتها[1] و ما عليها من الأبحاث، فأردنا اَن نَذكُر ما يمكن اَن يتمسّک بها القائلون بالقول الرّابع و ما عليها مِن الإيرادات فنقول:

للقائلين بالقول الرّابع اَن يقُولُوا اِنّ ما هو المختار عندنا موافقٌ للأصل بالقياس الى القولَينِ الأخيرين.

اَمَّا اوّلاً: فلأنّ المتّفق عليه بيننا و بين القولَينِ هو ثبوتُ التكليف قبل اَن يَخرجَ من المشتبهات ما يكون بقدر الحرام واحداً كان اَو اَزيَدَ و اَمَّا بعد ذلک الإخراج فنحن

الأعميّة مِن وجه اَنّ مادة الإجتماع هی الشّبهة المحصورة و صدق حديث التثليث بدفع القرعة على الشبهة الغير المحصورة و صدق رواية القرعة برفع حديث التثليث على تقسيم الإرث المتقدّم اليه الإشارة. منه رحمه الله.

١- فی الأصل: تمسكاتها.

نقول بعدم التكليف بالقياس الى الباقى و عدم لزوم الإجتناب عنه و اَنتم تقولون بـه فيلزم عليكم القولُ بالتكليف الزّائد المخـالف للأصـل المقتضـى لبرائـة الذمّـة عـن التكليف الزّائد.

و الجواب: اَنّ هذا اِنَّما يُسَلَّم لو كان القدر المتيقّن موجوداً فىالبـين و دار التكليـفُ بين الأقلّ و الأكثر مثل اَن يتحقّق النزاعُ فىحرمة اكرام عمـرٍو بعـد الإتّفـاق علـى حرمة اكرام زيدٍ فلاشكّ اَنّ قولَ مَن يدّعىِ حرمةَ اكرام عمرٍو ايضاً مخالفٌ للأصـل لأنّه تكليفٌ زائدٌ و الأصلُ عدمه و ما نحن فيه ليس من ذلـك القبيـل لأنّ القـائلين بالقولينِ الأخيرينِ ليسوا اَن يقولوا بوجوب الإجتناب عن الباقى بالأصالة بل يَقُولُونَ بأنّ المكلّف به ليس إلاّ الإجتناب عـن الحـرام الـنفس الأمـرىّ و الحُكـمُ بلـزوم الإجتناب عن الباقى ليس الاّ تحصيلاً للإجتناب عن الحرام النفس الأمرىّ، فحرمـةُ الباقى يكون بالعرض ، فَهُم لا يقولون الاّ بوحدة المكلّـف بـه المتبـاينِ لِمَـا جعلـه القائلونَ بالقول الرّابع مكلّفاً بِه اَى الإجتناب عن القدر الكلّى فى الحرام.

وَ اَمَّا ثانياً: فلأنّه لَوارتكب- بعد اخراج القدر الكلّى من الحـرام عـن المشـتبهات- واحداً منها و انكشف انّه كان هو الحرام النفس الأمرىّ لَتَحَقَّق الإثـمُ عَلـى القـولَينِ الأخيرينِ و اَمَّا علىمذهبنا فلا، للأصل الإستصحابىّ و بيانُه: انّه بعد ذلك الإخـراج و قبل الإرتكاب بما انكشف انّه هو الحرام النفس الأمرىّ لـم يكـن عقـابٌ و بعـد الإرتكاب و الإنكشاف صار تحقُّقُ العقاب مشكوكاً فيه، فالأصـلُ بقائـه استصـحاباً للحالة السّابقة.

و الجواب: انّه معارضٌ بمثله و تقريره: انّه قبل ذلک الإخراج كان التكليف ثابتاً و بعده صار ثبوته مشكوكاً فيه فالأصلُ بقائه استصحاباً للحالة السّابقة و هذا مقدّمٌ علىالأوّل لتقدّم المُثبتِ علىالنّافى.

وَ اَمَّا ثالثاً: فلأنّ القائلين بالقولينِ الأخيرينِ لمّا قالوا بأنّ المكلّف به كان هو الإجتنابَ عن الحرام النفس الأمرىّ يلزمهم اعتبارُ اَمرٍ زائدٍ فىالمكلّف به و هو خصوصيّة الأمر النفس الأمرىّ بخلاف ما اخترناه منكون المكلّف به هو الإجتنابَ عنالقدر الكلّى منالحرام فإنّه غيرُ ملزومٍ للخصوصيّة الزّائدة المخالفة للأصل.

و الجواب: اَنّ المكلّف به عند الأخيرينِ ليس إلاّ الإجتنابُ عن الحرام النفس الأمرىّ المشتبه بغيره و هذا ليس إلاّ اَمراً مبايناً لِمَا هو المكلّف به عند القول الرّابع كما اشرنا اليه، فلميكن شيئ فىالمقام حتّى يكون هو القدر المتيقّن فىالبين ليكون خصوصيّة الأمر الواقعىّ زائدةً عليه مخالفة للأصل.

نعم القدر الجامع بين الرّابع و الأخيرَينِ هو مطلقُ القدر، الأعّم من القدر الكلّى من الحرام والحرام النفس الأمرىّ.

و اَمَّا رابعاً: فلأنّا لو سَلَّمنا اَنّ المكلّف به ليس إلاّ الإجتنابُ عن الحرام النفس الأمرىّ فلا نسلّم اَنّ الخروج عن عهدة هذا التكليف يستلزم حصولَ القطع بعدم المخالفة للواقع حتّىيجب فىتحصيل ذلک القطع الإجتنابُ عن الكلّى بل نقول القدرُ الواجب على المكلّف حينئذ ارتكابُ اَمرٍ يحصل به عَدَمُ القطع بالمخالفة للواقع و ظاهرٌ اَنَّ هذا ممّا يحصل بالإجتناب عن القدر الكلّى منالحرام واحداً كان اَو اَزيدَ مِن غَيرِ اَن يتوقّف حصولُهُ على الإجتناب عن الكلّ كما تَرَى.

و الجوابُ عن هذه الدَّعوى فی‌غاية الظّهور و الجلاء ، لأنّک بعد تسليمک کونَ المکلَّفُ بِه هو الشيئ النفسَ الأمریّ کيف يُمکِنُکَ القولُ بأنّ البرائة عنه لايستلزم القطعَ لعدم المخالفة بل يکفيه عَدَمُ القطع بالمخالفة؟ لأنّ کلامک هذا فی‌قوّة اَن يقال: القطعُ بالإشتغال لايستلزم القطعَ بالإمتثال بل يکفيه مجرَّدُ احتمال الإمتثال، مع اَنّ هذا ممّا لايقول به مَن اعترف بأنّ قول مولاه «لا تَنقُضِ اليَقينَ إلاّ بِيَقينٍ مِثله»[1] قولٌ يجب العملُ بمضمونه على کُلِّ مَن له انقيادٌ و اطاعةٌ بالنّسبة الی اوامر مولاه و نواهيه، فتدبّر.

فإن قلت: يمکن للقائلين بالقول الرّابع اَن يتمسَّکُوا فی‌نفی‌التکليف بالقياس الی الحرام النفس الأمریّ بالأخبار الدالّة علی‌نفی‌التکليف فی‌صورة عدم العلم نحو « مَا حَجَبَ اللهُ عِلمَه عَنِ العِبادِ فَهُوَ موضوعٌ عَنهُم»[2].

و نظائره من نحو « النَّاسُ فِی سَعَةٍ ما لَم يَعلَمُوا»[3].

و تقرير التمسّک: اَنّ الحرام النفس الأمریّ ممّا حَجَبَ الله [عِلمَه] و کلّما کان کذلک فهو موضوعٌ عنهم.

قلت: هذا التمسّک بعينه ممکنٌ للأخيرَينِ ايضاً فی‌نفی‌التکليف بالقياس الی القدر الکلّی مِن‌الحرام حيث يقال: اِنّ الإجتنابَ عن‌القدر الکلّی من الحرام ممّا حَجَبَ الله

١- وسائل الشّيعة ج١/٢٤٥، ج٢/٣٥٦، ج٤/٣١٢.

٢- تقدّم الحديث و مصادره.

٣- تقدّم الحديث و مصادره.

عِلمَه و كُلُّ ما كان كذلک فهو موضوعٌ عنهم، فالتمسّکُ بهذه الأخبار يوجب نَفىَ التكليف رأساً مع انّا نقطع بصيرورة هذه الأخبار مُخَصَّصَةً فىالمقام بأحد الأمرَين:

اِمَّا بالحرام النفس الأمرىّ اَو القدرِ الكلّى مِنَ الحرام و لازمُ ذلک كونُ الأخبار مخصَّصَةً بالمجمل و تخصيصُ الأخبار به موجبٌ للإجمال فىأنفسها المستلزِم لعدم جواز التمسّک بها، فَرَجعَ الكلامُ فىالمقام الى اَنَّ المكلّف به هَل هو الإجتنابُ عنالحرام المعيّن فىنفس الأمر اَو القدر الكلّى من الحرام؟ لكن بناء العقلاء فىامثال هذا علىالحكم بالأوّل ، ألا تَرَى اَنَّ العبد لو فَهِمَ اَنّ المولى نهاه عن اَكلِ واحدٍ مِن هذه الرُمّانات و لكن شکّ فى انّه واحدٌ منها لا على التعيين اَى الواحد الكلّى بحيث يكون مختاراً فىتعيين ايّها شاء اَو واحدٌ مخصوصٌ منها مشتبهٌ بغيره مِن الرُمَّانات فلا شَکَّ فىاطباق اهل العرف حينئذٍ علىالإجتناب عن الجميع؟

و الحاصلُ اَنّ الحال لايخلو عن صُوَرٍ ثَلاَثة:

[١] صورةٌ نقطع فيها بأنّ المكلّف به هو الإجتنابُ عنالقدر الكلّى منالحرام دون الأمر المعيّن، ففىهذهالصُّورة بناءُ العقلاء علىالإحتراز عن القدر الكلّى منالحرام جزماً، مثل اَن يَعلَم العَبدُ بأنّ المولى نهاه الاّ عن ارتكاب واحدةٍ من الرُمّانات و فَوَّضَ[1] تعيينَهُ بحسب الإخراج الى العبد.

١- فى الأصل: فرض.

[٢] و صورةٌ نقطع فيها بأنّ المكلّف به هو الإجتناب عن الإرتكاب [بأكل[١]] الرمّان الخاصّ المشتبه بغيره، ففي‌هذه الصُّورة بنائهم على‌الإجتناب عن الجميع تحصيلاً للإجتناب عن الحرام النفس الأمريّ.

[٣] و صورةٌ يُشكّ فيها في‌أنَّ المكلَّفَ به هل هو الإجتناب عن الرُمّان الخاصّ أو الإجتناب عن‌الواحد الكلّي فبنائهم في‌هذه الصُّورة على‌الإجتناب عن الجميع لأصالة الإشتغال.

و توضيحُ ذلک: انّه لاشكّ في‌أنّ الذمّة قد صارت مشغولةً بشيئ فإن كان ذلک الشيئ هو القَدرَ الكلّي مِنَ الحرام ، فبالإجتناب عن‌الجميع يحصل الإجتنابُ عنه قطعاً و إن كان هو الأمر المعيّن المشتبه فكذلک ايضاً، فيحصل على كلا التقديرين القطعُ بالبرائة بعد القطع بالإشتغال.

و أمّا لَو احترز عن القدر الكلّي من‌الحرام فقط، فلا يحصل القطعُ بالبرائة لاحتمال أن يكون المكلّف به هو الإجتنابَ عن الشيئ الخاصّ المشتبه المستلزم للإجتناب عن الكلّي ، فَمِن أين يحصل القطعُ بالبرائة مع أنَّ القطع بالإشتغال يقتضي القطعَ بالإمتثال؟

فَظَهَر ممّا ذكرنا أنّ القولَين الأخيرَين موافقانِ لِمقتضى[٢] اصالة الإشتغال و القولُ الرّابع ممّا يخالفها، فتدبّر.

١- في الأصل: عن.

٢- في الأصل: بمقتضى.

هذا تمامُ الكلام فی‌تشخیص الأصل [اَی] اَنَّ اَیَّ قولٍ مِنَ القول الرّابع و القولَین الأخیرَین موافقٌ للأصل ؟ و منه ظَهَر ایضاً انّه لَو لَم یتمسّک فی‌الردّ علی‌القول الرّابع بالأدلّة اللفظیّة یکفینا فی‌ذلک الردّ فی‌اثبات مطلبنا اَصالةُ الإشتغال مع انّا لَو تمسّکنا بالأدلّة اللّفظیّة لَاَثبتنا المرام بعون الله الملک العلاّم فنقول:

الخطاباتُ الظنیّة کقوله « لا تَتَصرَّف فی مالِ الغَیرِ» و نظائره من قوله «اجتنب عن النّجس» شاملةٌ لِمَا نَحن فیه للمقدّمتَینِ الثّابتَتَینِ فی‌محلّهما:

الاُولی: کون الألفاظ موضوعةً للمعانی النفس الأمریَّة.

الثّانیة: وجوبُ حَملِ الألفاظ علی‌حقائقها ما لم یقم قرینةٌ علی خلافها.

فمقتضی هاتینِ المقدّمتَینِ وجوبُ حَملِ الخطابات الظنیّة کقوله «اجتنب عن الحرام» علی وجوب الإجتناب عن الحرام النفس الأمریّ و کذا قوله «لا تَتَصرَّف فی مالِ الغَیر» لابدّ و اَن یکون محمولاً علی‌النهی عن التصرّف النفس الأمریّ فیما هو مالُ الغیر فی‌نفس‌الأمر و لازمُ هذا، الإجتنابُ عن الکلّ.

لایقال: المتبادر مِن تلک الخطابات هو النهی عن الحرام الذی عُلِمَ حرمتُهُ تفصیلاً و امتاز شَخصُه تعییناً، فَحَملُها علی‌النهی عن الحرام المعلوم حرمته اجمالاً کما نحن فیه ممنوعٌ، و بالجملة یکفی اطلاقُ قولِهِ « لا تتصرَّف فی مال الغَیر» بالقیاس الی ما نحن فیه مُشَکّکاً بالتشکیک المضرّ الإجمالی.

لأنّا نقول:

اوّلاً: اَنَّ العِلمَ و الجهل لیس لهما مدخلٌ فی‌حمل الألفاظ علی معانیها الحقیقیّة بحکم العرف و العادة ، ألا تَرَی اَنَّ المولی لو قال لعبده « اَعطِ مِن هؤلاء بالغاً رشیداً

دِرهَماً» مع كون العبد جاهلاً بالبالغ الرَّشيد منهم، فالعرفُ مُطبِقُونَ على كون التفحّص المُورِثِ لتمييز البالغ الرَّشيد مِن غيره واجباً على العبد و ليس ذلك الإطباقُ الاّ لأجل لزوم حمل الألفاظ على معانيها النفس الأمريّة مِن غير اَن يكون لِعلمِ المخاطب مدخلٌ فىذلک الحمل كيف؟ و لَو كان لِعلمِهِ مدخلٌ فىالحمل لكان العلم شرطاً لوجوب الإعطاء فيصير ذلک الإعطاء واجباً مشروطاً و لازمُ هذا عَدَمُ وجوبه ما لم يتحقّق العِلمُ بالبالغ الرَّشيد و هذا بالنظر الى طريقة العرف و العادة منفيٌّ بلاتأمّلٍ و ريبةٍ.

و ثانياً: اَنَّ لنا- علىلزوم حمل تلک الخطابات اَعنى قوله «لا تتصرّف فى مال الغير» و نظائره نحو « اِجتَنِب عن النجس» على المعانى النفس الأمرّية بالنسبة الى ما نحن فيه- اَصلَين:

اَحَدُهُما، فقاهتيٌّ و الثّانى، اجتهاديٌّ متقرّرٌ للفقاهتيّ.

اَمَّا الأوّل: فَلِمَا عرفتَ سابقاً، انّه كُلُّ ما شُكَّ فىكون المطلق متواطئاً أم مشكّكاً فمقتضى الأصل التواطى لأنّ التشكيک من الموانع و الأصلُ عَدَمُهَا، فشمولُ تلک الخطابات لِمَا نحن فيه موافقٌ لذلک الأصل.

نعم خَرَجَ مِن ذلک الأصل الإطلاقيّ ما يكون حرمته مجهولةً بالجهل السّازج بالضَّرورة و الإجماعِ و بَقِىَ الباقى تحت الأصل.

و اَمَّا الثّانى: فَلِمَا نَرَى بالعِيَانِ انّ المولى لو قال لعبده « لا تَتَصرَّف فى مالِ زَيدٍ » ثمّ تَصَرَّفه فىصورة اشتباهه بماله فعاتبه المولى على ذلک، لَما ذمّه العقلاء على تلک

المعاتبة و اعتذارُ العبدِ بأنّی لم اَدرِ أنّ هذا بخصوصه کان مالَ الغیر، غیرُ مسموعٍ عند اهل العرف و العادة بلا تأمّلٍ و ریبة.

و اذا عرفتَ فسادَ الأقوال الأربعة المذکورة علی ما تلونا علیک فاعلم:

اَنَّ المختار عندنا هو الإجتنابُ عن الکلّ مع القول بتعدّد العقاب حسب تعدّد ارتکاب الشُّبهات.

لَنا علی‌ذلک التعدّد ادلّةٌ ثلاثةٌ:

الأوّل: الدلیلُ الأعمّ مِن محلّ النزاع مِن غیرِ اختصاصه به.

الثّانی: الدلیلُ المختصّ به.

الثّالث: قوله، علیه السلام، « لا تَنقُضِ الیَقینَ اِلاَّ بِیقینٍ مِثلِه».

اَمَّا الأوّل: فله مقدماتٌ:

الأُولی: اَنَّ ترک المقدّمة لا مِن‌حیث انّه ترکٌ للمقدّمة بل مِن حیث انّه یُفضِی الی ترک ذیها موجبٌ للعقاب علی‌ترک ذیها حین ترکها و اِن کان زمانُ ترک ذیها بعد ترکها بمدّةٍ مدیدة، مثلاً لو حَضَر الموسمُ المعتادُ فیه الذَّهَابُ الی مکّة[1] و صارتِ القافلةُ راحلةً الیها و کان الزَّمانُ بحیث لو تُرِکَ فیه الذَّهابُ الی مکّة[2] لَمَا تیسّر الذَّهابُ بعده بحسب العادة، فالمکلَّفُ بِه لو تَرَکَ الذَّهابَ حینئذ عمداً لَصَارَ مستحقّاً

١- فی الأصل: المکة.

٢- فی الأصل: المکة.

للعقاب فی‌هذا الزَّمان علی ترک ذی المقدّمة و اِن کان حصولُ ترکه بعد ذلک الزّمان بمدّةٍ.

و الدلیلُ علیه طریقةُ العرف و العادة، فلنأت بمثالٍ من‌العرف و العادة حتّی یتّضح علیک حقیقةُ الحال.

مثلاً نفرض اَنَّ طائفةً مِنَ المسافرین قد نَزلُو فی‌مکانٍ لم یُوجَد فیه ماءٌ یحتاجون الی استعماله و کان بین ذلک المکان و بین المکان الذی یوجد فیه الماء مسافةٌ لایمکن طَیُّهَا إلاّ بمعاونة جماعةٍ لمظنّة الخوف و الضّرر علی النفس اَو المال، فقَصَدَ جماعةٌ الی ذلک المکان تحصیلاً للماء الذی یحتاجون الی استعماله فی اللّیلة الآتیة، فلو ترک العبدُ- المأمورُ بتحصیل الماء- الذَّهابَ معهم الی حمل الماء مع کونه معتقداً قطعاً اَو ظنّاً بأنّه لو لم یذهب معهم الی تحصیل الماء لَمَا تیسّرله الذَّهابُ بعد ذهابهم بحسب الظّاهر، فلا شکّ اَنَّ المولی لو عاتبه علی ذلک الترک لأجل انّه یُفضِی الی فقدان الماء الذی یحتاج الی استعماله فی‌اللّیلة الآتیة لَماَ ذَمَّهُ العقلاءُ علی تلک المعاتبة مع اَنّ زمان فقدان الماء و احتیاج المولی الیه بعد الزَّمان الذی تَرکَ العَبدُ فیه الذَّهابَ الی تحصیله بمدّةٍ مدیدةٍ، فلیس هذا إلاّ لأجل اَنَّ ترک المقدّمة من حیث انّه یُفضِی الی ترک ذی المقدّمة یورث استحقاقَ العقاب علی‌ترک ذی المقدّمة فی‌الزَّمان الذی تَرکَ فیه المقدّمةَ و اَنَّ تحققّ ترک ذی المقدّمة بعد ذلک الزَّمان بمدّةٍ.

و مثاله فی‌الشرعیّات انّه لو حَصَل للمکلّف الجنابةُ فی‌اوّل لیلةٍ مِن لَیالی رمضانَ و نَامَ مِن غیرِ غُسلٍ مع کونه معتقداً بأنّه لَو نَامَ فی‌ذلک الزّمان لم یَستَیقِظ حتّی الصَّباح

بالنظر الى ما هو عادته فی‌سایرالأوقات، لَصارَ مستحقّاً للعقاب علی فسادالصَّوم فی‌ذلک‌الزّمان مع اَنَّ زمانَ الصَّوم سیجیئ بعده.

الثّانیة: اَنَّ ترک ذی المقدّمة تنقسم الی قسمین: ترکٌ حقیقیٌّ و ترکٌ حُکمیٌّ و علی التقدیرَینِ اِمَّا اختیاریٌّ اَو اضطراریٌّ، فالأقسامُ اَربعةٌ:

الأوّل: الترک الحقیقیّ لذی المقدّمة اختیاراً و الثّانی، اضطراراً و الثّالث، الترکُ الحُکمیّ لذی المقدّمة اختیاراً و الرّابع، اضطراراً.

اَمَّا الترکُ الحقیقیُّ فواضحٌ. و اَمَّا الترکُ الحُکمیّ فلیس الاّ ما عَرفتَهُ فی المقدّمة الأُولی مع المعرفة بکونه مُورِثاً لاستحقاق العقاب.

ثمّ انّهما[1] یتحقّقان[2] معاً و قد یتحقّق اَحَدهما دون الآخَر و علی الأوّل اِمَّا اَن یکونا فی‌حال الإختیار اَو فی‌حال الإضطرار اَو یکون اَحَدهما اختیاریّاً و الآخَر اضطراریّاً.

مثال الأوّل، اَنَّ المکلّف لو ترک المَشیَ الی الحجّ فی‌الموسم المعتاد فیه ذَهابُ النّاس الی مکّة[3] ولم‌یذهب معهم الیها اختیاراً مع کونه معتقداً بأنّه لو لم‌یذهب معهم لَماَ اتّفق له الذهابُ بحسب ما جَرَی علیه عادةُ الزّمان، فیصدق علیه انّه تَرکَ ذی المقدّمة حُکماً ، ثمّ اتفق له الذّهابُ الی مکّة[4] علی خلاف العادة و بلغ الیها و ترک الأعمالَ

١- فی الأصل: انه.

٢- یعنی الترک الحقیقی والترک الحکمی.

٣- فی الأصل: المکه.

٤- فی الأصل: المکه.

المعهودةَ ايضاً اختياراً، فيصدق عليه حينئذٍ انّه ترک ذی المقدّمة ترکاً حقیقیّاً فیستحقّ عقابَینِ: اَحَدهما علی الترک الحکمیّ لذی المقدّمة و الثّانی علی الترک[1] الحقیقیّ.

اَمَّا العقابُ علی الأوّل، فَلِمَا عرفتَ فی‌المقدّمة الاُولی و اَمَّا علی الثّانی فواضحٌ.

ثمّ انّه قد یتعدّد العقابُ علی‌ترک ذی المقدّمة حسب تعدّد ترکه الحکمیّ مثلُ اَن تَرَکَ المکلَّفُ المَشیَ الی مکّة[2] فی‌الموسم المعتاد و لم یذهب الیها مع القافلة القاصدة الیها معتقداً بأنّه لو لم یمش معهم الیها لم یحصل له المَشیُ فی‌المستقبلِ مِن الزَّمان ثمّ وُجِدَت جماعةٌ اُخری علی سبیل البخت و الإتّفاق راحلةً الی مکّة فترک المَشیُ معهم ایضاً عمداً و هکذا وقعت تلک الواقعة مرّاتٍ عدیدةٍ فیستحقّ ذلک المکلَّفُ عقاباتٍ متعدّدة حسب تعدّد التروک الحکمیّة المتکثّرة الصّادرة منه.

مثالُ الثّانی اَی ما یکون کلاهما اضطراریّاً و کان ترک المکلّف المَشیَ الی مکّة[3] فی الموسم الذی رَحَلَت فیه القافلةُ الیها لکونه محبوساً اَو مریضاً اَو نحوهما مِنَ‌المعاذیر الشرعیّة فیصدق علیه انّه تَرَکَ ذی المقدّمة حُکماً اضطراراً ثم اتّفق له الذّهابُ الی مکة[4] علی سبیل البخت و الإتّفاق و بلغ الیها ثمّ عَرَضَهُ العارضُ الشرعیّ بحیث

١- فی الأصل: ترک.

٢- فی الأصل: المکه.

٣- فی الأصل: المکه.

٤- فی الأصل: المکه.

[لايقدر] علىالأعمال و سَقَطَ منه العبادةُ فيصدق عليه حينئذٍ انّه تَـركَ ذى المقدّمـة حقيقةً اضطراراً فلا عقابَ عليه اصلاً.

و بعد ذكر هذَينِ المثالَينِ يسهل عليک تصويرُ المثال الثّالث و الرّابع كما لا يخفى.

و على الثّانى اَى علىتقدير تحقّق اَحَدِ الرُّكنينِ مِن المكلّـف دون الآخـر، فإمّـا اَن يتحقّق تَركُ ذى المقدّمة حُكماً لا حقيقةً اَو بالعكس.

مثالُ الأوّل: اَن يترک المكلَّفُ المَشىَ الى مكّة[1] فىالموسم المعتاد فيه ذَهابُ القافلـة اليها معتقداً بأنّه لو لم يذهب اليها فىذلک الوقت لم يحصل لـه المَشـىُ بعـده لكـن حَصَلَ له المَشىُ اليها بعده من باب الإتّفـاق و بلـغ الـى المقصـد و أتـى بالأعمـال المعهودة فيصدق عليه أنّه تَرَکَ ذى المقدّمة حكماً حقيقـةً فيسـتحقّ العقـابَ علـى ذلک الترک جزماً لِمَا مرّ فىالمقدّمة الأُولى.

وَ فَذلَكَةُ الكلام، اَنَّ استحقاقَ العقاب كما يحصل لأجل ترک ذىالمقدّمة حقيقتاً كـذا يحصل لأجل تركه حكماً و اِن لم‌يحصل تَركُهُ حقيقةً نظراً الى ما هـو بنـاء العقـلاء عليه كما ذكرنا.

الثّالثة: اَنّ اِفضاء ترک المقدّمة الى ترک ذيها قديكون قطعيّـاً بحسـب العـادة و قـد يكون ظنّياً و قد يكون احتماليّاً.

و لااشكال فىحصول استحقاق العقاب علىترک ذى المقدّمة فىزمان ترک المقدّمة على الشقّين الأوّلَينِ و اَمّاَ على الشقّ الثّالث، فالتحقيقُ انّه كأخَوَيـهِ فـىذلـک لأنّـا

١- فى الأصل: المكه.

وَجَدنَا بناءَ العقلاء علىٰذلک، مثلاً لو اَمَر المولى العبدَ بامتثال اَمرٍ، فَتَرَک العبدُ شيئاً يحتمل تَركُهُ [يُفضى الى] ترک المأمور به، فعاتبه المولى علىٰترک المأمور به و لو بمجرّد الإحتمال حين تَرَکَ العبدُ ذلک الشيئ قائلاً بأنّک لِمَ تَرَکتَ هذا مع کونک مُحتَمِلاً لأن يکون تَرکُ هذا مفضياً لترک المأمور به؟ لَمَا ذَمَّهُ العقلاء بل استَحسَنُوا تلک المعاتبةَ بلا تأمّلٍ و رَيبةٍ.

و اذا عرفتَ ما مَهَّدنا لک مِنَ المقدّمات فنقول- فىکلّ واحدةٍ واحدةٍ مِنَ الشّبهات- اِنَّ هذا ما يحتمل ارتکابه اَن يکون مفضياً الى ارتکاب المحرّم الواقعىّ فارتکابه بمنزلة ارتکاب الحرام الواقعىّ فهذا ارتکابه بمنزلة ارتکاب الحرام الواقعىّ.

اَمَّا الصغرى فلايحتاج الى البيان و اَمَّا الکبرى فَلِمَا مرّ ذکره فى المقدّمات.

ثمّ نجعل نتيجةَ هذا القياس صغرى لقياسٍ آخَرَ فنقول:

هذا ارتکابه بمنزلة ارتکاب الحرام الواقعى و کلّ ما کان کذلک فهو يوجب استحقاقَ العقاب، فهذا يوجب استحقاقَ العقاب.

اَمَّا الصغرى فَلِمَا مرّ فىالقياس الأوّل و اَمَّا الکبرى فَلِمَا مرّ ذکره فى المقدّمة الاُولى، فتدبّر و لا تغفل.

و اَمَّا تقرير الدليل المختصّ بما نحن فيه فنقول:

اِنَّ المولى لو قال لعبده « لا تَتَصرَّف فىمال عَمروٍ» مثلاً و صار ذلک المالُ مشتبهاً بمالٍ يجوز للعبد التصرُّفُ فيه و تَصرّفَ العبدُ فىالمشتبه فعاتبه المولى علىٰذلک التصرّف و اِن لم‌يظهر کونُ المتصرّف‌فيه مَالَ عَمروٍ و کان باقياً علىٰصفة الإشتباه، لَمَا

ذَمَّةُ العقلاء على تلک المعاتبة بل استحسنها بلاتأمّلٍ و رَيبَةٍ و لايستمعون[1] اعتذارَ العبد بأنّی لَمِ اَدرِ اَنَّ هذا مالُ عمروٍ، بل يقولون: كَفَاکَ فی‌استحقاقِکَ تلک المعاتبةَ عِلمُکَ الإجمالیّ بأنّ واحدةً مِن هذه المشتبهات كان مالَ عمروٍ ، فَلِمَ ارتكبتَ واحدةً منها.

و اَمَّا تقرير الإستدلال، بقوله عليه السّلام، «لا تَنقُضِ اليقينَ إلاّ بيقينٍ مِثلِه» فلأنّ الخصم معترفٌ بأنّ الذمّة قداشتغلت بالإجتناب عن الحرام النفس الأمریّ مطلقاً و معلومٌ اَنَّ البرائة مِن ذلک الإشتغال لايحصل إلاّ بعد الإجتناب عن الكلّ، فإذا حَصَل ذلک الإجتنابُ فَصَدَقَ اَنّ انتقاضَ اليقين السّابق لم‌يتحقّق الاّ بيقينٍ مثله، فلو ارتكب واحداً من الإنائين المشتبهين، مثلا صار شاكّاً فی انّه هَل خَرَجَ عن التكليف بالإجتناب[2] عن الأمر النفس الأمریّ مع وجود ذلک الإرتكاب أم لا؟ فيصدق عليه انّه نَقَضَ اليقينَ بغير مثله.

فنجعل هذا صغرى للشكل الأوّل و نقول:

إنّ هذا الإرتكابَ نَقضُ اليقين بغير مثله و كُلُّ نقضِ اليقين بغير مثله حرامٌ فهذا الإرتكابُ حرامٌ.

١- فی الاصل: لا يستحقون.

٢- فی الأصل: عن الاجتناب.

اَمَّا الصّغرى فكما تَرَى و اَمَّا الكبرى فلقوله عليه السّلام «لاَ تَنقُضِ اليَقِينَ إلاّ بيقينٍ مِثلِه» لأنّه نَهىٌ و النَّهىُ دالٌّ على الحرمة المستلزم للعقاب بلا تأمّلٍ عند اُولى الألباب.

اذا عرفتَ هذا فَاعلَم: اَنَّ الخصم لايخلُو: إمّا اَن يتمسّک بأصالة عدم تعدّد العقاب فَيُعَارَضُ باستصحاب بقاء التكليف لأنّه لَمَّا كان قائلاً بوجوب الإجتناب عن الكلّ لايقبل[1] الإرتكابَ بواحدةٍ مِنَ الشُّبهات [و] كان التكليف ثابتاً و بعده صار مشكوكاً فالأصلُ بقائُهُ.

و إمّا اَن يتمسّک بعدم وجوب مقدّمة الواجب فالجوابُ ما عرفته مفصّلاً.

و إمّا اَن يتمسّک ببناء العقلاء.

و الجوابُ ما اَثبتنا مِن اَنَّ بنائهم علىخلاف ما ادّعاه الخصم.

و إمّا اَن يتمسّک بقوله عليه السّلام «كُلُّ شيئ مُطلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فيه نَهىٌ» اَو بالأخبار الدالّة علىنفى التكليف فىغير صورة العلم نحو «مَا حَجَبَ الله عِلمَه عنالعباد فهو موضوعٌ عنهم» و كذا قوله عليه السّلام « النَّاسُ فىسَعَةٍ ما لم يَعلَمُوا» و «رُفِعَ عَن اُمَّتِى تِسعَةُ اَشيَاءَ» و عُدَّ منها «ما لا يَعلمُون».

فالجوابُ، اَنَّ مفاد هذه الأخبار كُلِّهَا منافٍ لمذهب الخصم لأنّ مفادها يوجب نَفىَ التكليف بالقياس الى كلّ واحدٍ من الشّبهات، فتدبّر.

١- فى الأصل: يقبل.

تذنيبٌ

اعلَم اَنّ الإشتباه فی‌الإنائینِ المشتبهَینِ مثلاً اِمَّا اَن یکون بدویّاً اَو طاریاً و الثّانی ینقسم ایضاً الی قسمین:

الأوّل: اَنَّ المکلَّفَ کان عالماً قبل عروض الإشتباه بنجاسة اَحَدِهِما اَو بکونه مغصوباً بخصوصه و بطهارة الآخَر و بکونه مباحاً بخصوصه.

و الثّانی انّه کان عالماً بطهارة کَلَیها معاً ثمّ حَصَل له العِلمُ بأنّ واحداً منهما قد لاقاه النجاسةُ و صار المُلاَقَی مشتبهاً.

فَعَلَی الأوّل الحکم [هو] الإجتناب[1] عن الجمیع و لا اشکال فیه ، للإستصحاب و بیانه:

اَنَّ المکلّف قد کان مکلّفاً بالإجتناب عن واحدٍ مخصوصٍ مِن‌هذَینِ الإنائَینِ المشتبهَینِ قبل عروض الإشتباه لِعِلمِهِ بنجاسته سابقاً، ثمّ بعد عروضه یصیر شاکّاً فی‌بقاء التکلیف السّابق و ارتفاعه بمعنی اَنَّ ذلک الإشتباهَ هَل یصیر سَبَباً لارتفاع التکلیف السّابق أم لا؟ فمقتضی الأصل الإستصحابیّ بقائه؛ و معلومٌ ایضاً اَنّ الخروج عن هذا التکلیف لایتحقّق الاّ بعد الإجتناب عن الکلّ.

فإن قلت: استصحابُ التکلیف بالإجتناب المسبَّبِ مِن العلم بنجاسة اَحَدِهما یعارضه استصحابُ جواز استعمال الآخَر المسبَّب مِن العِلمِ بطهارته.

١- فی الأصل: بالاحتناب.

قلت: المعارضةُ مسلَّمةٌ لكن بناءُ العرف على تقديم استصحاب التكليف على استصحاب جواز الإستعمال، و لعلّ السّر فيه اَنَّ الأوّل مثبِتٌ للتكليف و الثّانى نافٍ له و المثبِتُ مقدَّمٌ علىالنّافى و اِن كان مقتضى الإستصحاب هو الحكم بطهارة كلّ واحدٍ منهما كما لايخفى.

لكن نحكم بالإجتناب عنالكلّ فيه ايضاً، للإجماع المركّب لأن كلَّ مَن قال بلزوم الإجتناب عنالكلّ فىالأوّل قال به فىالثّانى.

فان قلت: نحن ندّعى الإجماعَ المركّبَ بالعكس.

قلت: لو سُلِّمَ التعارضُ فما ادَّعينا مِنَ الإجماع اَقوَى لأنّه مثبِتُ التكليف و معارِضَهُ نافٍ و المثبِتُ مقدّمٌ علىالنّافى، هذا علىتقدير وجود الإجماع المركّب فىالبين.

و اَمَّا علىتقدير عدمه هنا فنحكم ايضاً بلزوم الإجتناب عنالكلّ فىهذا القسم نظراً الى ما يستفاد من الخطابات الظنّية كقوله عليه السلام «اجتنب عن النّجس» مِن لزوم الإجتناب عن النجس النفس الأمرىّ و لاشكّ اَنّ الإجتنابَ عنه هنا لايمكن الاّ بعد الإجتناب عن الكلّ.

فيظهر ممّا ذكرنا اَنَّ الحكم بوجوب الإجتناب عنالكلّ فىالأوّل لازمٌ و اِن لَم يكن لنا اخبارٌ دالّةٌ علىلزوم الإجتناب عن الكلّ فيه نظراً الى كفاية الإستصحاب، و على الأوّل اَى علىتقدير كون الإشتباه بدويّاً بمعنى اَنَّ المكلّف قد حَصَلَ له العِلمُ بأنّ اَحَدَ هذَينِ الإنائينِ المشتبهَينِ نجسٌ مِن غير سَبقِ عِلمٍ بطهارةٍ اَو نجاسةٍ اصلاً، فالحكم بالإجتناب عن الكلّ فى هذه الصّورة ايضاً ممّا لايخفى.

اَمَّا اوّلاً، فبالنظر الى الأدلّة اللّفظية الدالّة علىلزوم الإجتناب عن النجس النفس الأمريّ.

و اَمَّا ثانياً، فلبناء العقلاء علىلزوم الإجتناب عن الكلّ فىجميع هذه الصُّوَرِ المذكورة مِن غَيرِ فرقٍ، فتدبَّر.

هذا تمام الكلام بالقياس الى المجمل العرضيّ المصداقيّ الذى يكون من قبيل اشتباه الحرام بغيره[1] مع وقوع ذلک الإشتباه بين اُمورٍ محصورةٍ يمكن للمكلّف الإجتنابُ عنها بأسرها.

[الكلام فى المجمل العرضيّ المصداقيّ من قبيل اشتباه الواجب بغيره]

و اَمَّا الكلام بالنّسبة الى المجمل العرضيّ المصداقيّ الذى يكون مِن قبيل اشتباه الواجب بغيره مع تحقّق ذلک الإشتباه بين اُمورٍ محصورةٍ يمكن الإتيانُ بجميعها، فهو انّه اذا اشتبه الواجبُ بغيره فلا يخلُو اِمَّا اَن يقع ذلک الإشتباهُ بين اُمورٍ متباينةٍ لايوجد فيها القدرُ المتيقَّن.

و منالأمثلة حكايةُ قاضى [الصّلاة] المنسيّة الّتى اشتبهت بحيث لم يَدرِ اَنّ مافات مِن صلاته هَل هوالظُّهر اَو العصر، و حكايةُ مَن له اَربَعُ زَوجاتٍ و اَوجَبَ على نفسه بنذرٍ اَو غيره من الأسباب الشرعيّة الوطىَ بواحدةٍ مخصوصةٍ منها فىكلّ يومٍ و اشتبهت بغيرها مِنَ الزَّوجات و حكايةُ اشتباه جهة القبلة بغيرها من الجهات الى غير ذلک من الأمثلة.

١- اَى بغيرالواجب. منه.

و اِمَّا اَن يقع ذلک الإشتباهُ بين اُمورٍ محصورةٍ يكون القدرُ المتيقَّن فی‌البين موجوداً كما لو دار الأمر بين الزائد و النّاقص و بعبارةٍ اُخرى بين الأقلّ و الأكثر، و منه حكايةُ مَن عَلِمَ بكونه مديونَ زيدٍ مثلاً و لَم يَدرِ اَنَّ الدَّينَ هل هو خَمسةُ دَراهم اَو سِتَّة، و حكايةُ مَن عَلِمَ بأنّه قد فاتت منه صَلَواتٌ عديدةٌ و لَم يَدرِ انّها خَمسةٌ اَو سِتَّةٌ مثلاً.

[الكلام فی القسم الأوّل من المجمل العرضیّ المصداقی]

و اَمَّا القسم الأولُ، فالأقوال فيه اَربعةٌ:

قيل بوجوب القرعة، و اَقصَى ما يمكن اَن يُستدلّ به عليه اَن يقال: اِنَّه كما لا شكّ فی‌التكليف بالصَّلاة الى جهة[1] القبلة النفس الأمريّة كذا لا ريب فی اَنَّ المعرفة بها لأجل عروض اشتباهها بغيرها صارت مشكلةً علينا و قد بلغنی عن جانب مولای اَنَّ القرعة كاشفةٌ عن الأمر النفس الأمریّ لقوله، عليه السّلام، « القُرعةُ لِكُلِّ اَمرٍ مُشكِلٍ»[2] فنقول حينئذٍ: اَنَّ هذا اَمرٌ مشكلٌ و كُلُّ اَمرٍ مشكلٍ يجب فيه القرعةُ فهذا يجب فيه القرعة.

اَمَّا الصغرى فكما تَرَى و اَمَّا الكبرى فلقوله عليه السّلام «القُرعةُ لِكُلِّ اَمرٍ مُشكِلٍ».

و فيه نظرٌ:

اَمَّا اوّلاً: فبمنع الصُّغرى و السَّنَدُ اَنّ الإشكال بعد الإلتفات الى وجود المقتضی الشّامل لِمَا نحن فيه كقوله عليه السّلام «صَلِّ اِلَى القِبلَة» قد ارتفع لكون الألفاظ

١- فی الأصل: الجهة.

٢- تقدّم الحديث و قد سبق ذكر مصادره .

موضوعةً بإزاء المعانى النفس الأمريّة، فيجب حَملُها عليها، فحينئذٍ ظَهَر اَنَّ حكم ما نحن فيه هو الإتيانُ بجميع المحتملات، ضرورة تحقّق اتيان ما هو المكلَّفُ به فىنفس الأمر فىضمن ذلک الإتيان، فَحُكمُ ما نحن فيه قد استفيد مِن ذلک المقتضى، فأين الإشكال؟

و اَمَّا ثانياً: فبمنع الكبرى ، لأنّ سند الرّواية ضعيفٌ و جَبرَهُ بعمل الأصحاب غيرُ موجودٍ فىالمقام لأنّه لم‌يتمسّک به اَحَدٌ مِنَ الأصحاب هنا.

فإن قلت: لِمَ لايجوز اَن يكون ما تَمَسَّکَ به الخَصمُ روايةُ قطيع الغنم كما تمسّک به سابقاً؟

قلت اوّلاً: اِنَّ سند الرّواية ضعيفٌ مضافاً الى انّها فىاشتباه الحرام بغيره.

و ثانياً: اَنّ موردها يكون شيئاً خاصّاً اَى قطيعُ الغنم و التعدّى يحتاج الى دليلٍ بوجوب الإتيان بالقدر الكلّى مِنَ الواجب واحداً كان اَو اثنين مثلاً لو نَذَرَ ناذرٌ بأنّه «لو قَدِمَ مُسافرى فَعَلَىّ اَن اُعطى هَذينِ[1] الغَنَمينِ بِخُصوصِهما هاشميّاً» ثُمّ اشتَبَها بغيرهما من الغنائم العَشَرة مثلاً، فالواجبُ حينئذٍ اعطاءُ اثنين منها مخيّراً فىتعيينهما.

و كذا لواشتبه علىالمكلّف جهةُ القبلة، فلايجب عليه حينئذٍ الاّ الصّلاة الى جهةٍ مِنَ الجهات فإذا أتى بالصّلاة الى جهةٍ مِنَ الجهات الأربعة فلا تكليف له بالقياس الى غيرها من الجهات و غايةُ ما يمكن اَن يستدلّ به على هذا اُمُورٌ:

١- فى الأصل: هذا.

الأوّل: اَن يقال اِنّا بعد الإتيان بذلک القدر صِرنَا شاکّين فی‌التکليف بالنسبة الی ما عداه، فحينئذٍ انفتح بابُ اصالة البرائة بالقياس الی ما عدا ذلک القدر فنقول حينئذٍ: اِنَّ هذا ممّا يکون الشَکُّ فيه الشَکَّ فی‌التکليف و کلّ ما کان کذلک فالأصلُ فيه البرائة.

و الجواب: اِنّا نمنع الصُّغری لأنّ الشکّ فيه ليس فی‌حدوث اصل التکليف ليجری فيه اصالةُ البرائة بل التحقيقُ اَنَّ الشکّ فی‌المقام فی‌بقاء التکليف السّابق و ارتفاعه لأنّ المکلّف قبل الإتيان بالصّلاة الی جهةٍ من الجهات کان مکلّفاً بالصّلاة الی سمت القبلة و بعد اتيانها الی جهةٍ من الجهات صار شاکّاً فی‌ارتفاع ذلک التکليف و بقائه، فمقتضی الإستصحاب بقائه.

الثّانی اَن يقال: اِنّا و اِن سَلَّمنا اَنّ التکليف ليس إلاّ بالصّلاة الی القبلة النفس الأمريّة لکن نمنع اَنّ الخروج عن عهدة هذا التکليف مستلزمٌ للقطع بعدم المخالفة بالنّسبة الی الواقع حتّی يجب الإتيانُ بجميع المحتملات بل القدرُ الواجب علی المکلّف حينئذٍ اَن يرتکب اَمراً يحصل به عَدَمُ القطع بالمخالفة و لا شکّ اَنّ هذا ممّا يحصل للمکلّف بعدالإتيان بالقدر الکلّی من الواجب، مثلاً لو لَم‌يُصَلِّ المکلّفُ الی جهةٍ من الجهات لکان قاطعاً بالمخالفة بالنسبة الی القبلة النفس الأمريّة و اَمّا بعد الإتيان بالصّلاة الی جهةٍ من الجهات فلايکون قاطعاً بتلک المخالفة بل يصير حينئذٍ غَيرَ قاطعٍ بالمخالفة و هذا القدرُ کافٍ فی‌البرائة.

و الجوابُ عنه ظاهرٌ لأنّک اذا اعترفتَ بأنَّ المکلّفَ به فيما نحن فيه ليس اِلاّ ما هو المکلّفُ به فی‌الوقع فيجب عليک الإتيانُ بجميع المحتملات تحصيلاً للإتيان بالواقع

لإطباق العقلاء علىذلک فکیف یمکن القولُ بعدم لزوم القطع بعـدم المخالفـة اِلاّ اَن یقال: القطع بالإشتغال لایستلزم القطعَ بالإمتثال بل یکفیه احتمالُ الإمتثال مـع انّـک خبیرٌ بأنّ هذا ممّا لا یتفوّه به مَن سَمِعَ قولَه علیه السّلام «لا تَنقُضِ الیَقینَ اِلاَّ بیقـینٍ مِثلِهِ»، فتدبّر و لا تغفل.

الثّالث: اَنَّ القدر المتَّفَقَ علیه بیننا و بینکم اِتیانُ الصَّـلاة الـی جهـةٍ و اَنـتُم تَـدَّعُونَ خصوصِیَّةَ تلک الجهة اَی کونها جهةَ القبلة النفس الأمریّة و الخصوصیّةُ امرٌ زائـدٌ و الأصلُ عدمها.

و الجوابُ: اَنَّ القدرَالمتیقَّن غیرموجودٍ فیالبین لأنّا ندّعی التکلیفَ بشیئٍ متبـائنٍ [و] لا تدّعون التکلیف بالقیاس الیه ، ضرورة انّا ندّعی وجـوبَ اتیـان الصّـلاة بالقبلـة النفس الأمریّة المتبائنة لِمَا قلتم مِن وجوب الصَّلاة الی جهةٍ من الجهات .

نعم لو دار التکلیفُ بین الأقلّ و الأکثر مثل اَن ینازع فیوجـوب اکـرام عمـرو بعـد الإتفاق علیوجوب اکرام زیدٍ، فلاشکّ فی اَنّ قول مَن یدَّعی اِکـرامَ عمـرٍ و ایضـاً مخالفٌ للأصل محتاجٌ الی الدلیل و ما نحن فیه لیس من ذلک القبیل، لأنّـا قـائلون بوجوب الإتیان بالأمر الواقعیّ بالأصالة و بوجوب اتیان ما عداه مِن بـاب المقدّمـة تحصیلاً لِمَا هو الأمر الواقعیّ، فنحن لانقول إلاّ بوحـدة المکلَّـفِ بـه المتبـائنِ لِمَـا جعلتموه مکلّفاً به اَی الإتیانُ بالقدر الکلّی من الواجب، فأین القَدرُ المتیقّن فیالبـین حتّی یکون دعوی الخصوصیّة النفس الأمریّة اَمراً زائداً علیه مخالفاً للأصل، فتدبَّر.

الرّابع: اَنّ اتیان الصّلاة الی خصوصیّة الجهة القبلة النفس الأمریّة ممّا لم یُعلَـم ورودُ الأمر فیه و کلّما کان کذلک فلاتکلیف بالقیاس الیه.

اَمَّا الصُّغرى فظاهرٌ و اَمَّا الكبرى فلقوله عليه السلام: كُلُّ شَيئٍ مُطلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فيه نَهيٌ اَو اَمرٌ.

و الجواب: اَمَّا اوّلاً، فَلِمَا مرّ سابقاً مِن اَنّ المتبادر من هذه الرّواية اطلاقُ الشيئ الذى يشتبه حالُهُ حُكماً لا موضوعاً، فجوازُ التمسّک به فى‌الشبهة الحكميّة[1] ممّا لاسترة فيه و اَمَّا فى‌الشُّبهة الموضوعيّة[2] ممنوعٌ و السَّنَدُ ما مرّ مِن اَنَّ شأن الشّارع بيانُ احكام الأشياء لا تشخيصُ الموضوعات الخارجيّة.

و ثانياً: لو سَلَّمنا ذلک قلنا: اِنَّ الرّواية ممّا لا يمكن للخصم الإستدلالُ به على مَرامِهِ لأنّها بمفهومها دالّةٌ على اَنَّ كلّ ما وَرَدَ فيه الأمر فهو مقيّدٌ به و لا شکّ اَنّ الإتيان بالقبلة النفس الأمرّية ممّا وَرَدَ فيه الأمر فهو مقيّدٌ به و معلومٌ اَنّ الإتيان بذلک المقيّد لايتحقَّق اِلاّ بعد الإتيان بالجميع، فتدبَّر.

و اَمَّا ثالثاً: فبالمعارضة و تقريرُها: انّک كما تَدَّعِى اَنَّ الخصوصيّة النفس الأمريّة ممّا لَم يُعلَم وُرُودُ الأمر فيها فلايمكن هذه الدَّعوى بالنّسبة الى كلّ جهةٍ جهةٍ كما لايخفى.

الخامس: الأخبارُ الدالّة[3] على نفى التكليف نحو قوله «ما حَجَبَ الله عِلمَهُ عَنِ العِباد فَهُوَ مَوضُوعٌ عنهم» و «رُفِعَ عَن اُمَّتِى تِسعَةٌ» و عَدَّ منها «مَا لاَ يَعلَمُونَ» و «النَّاسُ

١- فى الأصل: الحكمى.

٢- فى الأصل: الموضوعى.

٣- هذا مبنىّ ايضاً على تسليم المقتضى و لكن فى‌مقابله وجود المانع اَى الأخبار المذكورة. منه، رحمه الله.

فِی سَعَةٍ مَا لَم یَعلَمُوا» و تقریرُ الإستدلال بها: اَنَّ القبلة النفس الأمریّة ممّا حَجَبَ [اللهُ] علمها و کلّ ما کان کذلک فهو موضوعٌ عن العباد.

اَمَّا الصغری فظاهرٌ و اَمَّا الکبری فللرّوایة:

و فیه اوّلاً: اَنَّ ما یتبادر مِن هذه الأخبار نَفیُ التکلیف فیما لَم یُعلَم حَالُهُ بحسب الحُکمِ لا بحسب الموضوع.

و ثانیاً: انّها لاینصرف الاّ الی ما جُهِلَ حاله بالجهل السّازج و اَمَّا انصرافها الی ما هو عُلِمَ حالُه اجمالاً کما فیما نحن فیه ممنوعٌ.

و ثالثاً بالمعارضة لأنّه یصدق علی کلّ جهةٍ جهةٍ انّهاممّا حَجَبَ الله علمه[1] فالتمسُّکُ بتلک الأخبار یوجب نَفیَ التکلیف سِنخاً و هذا ممّا لَم یَقُل به اَحَدٌ هنا، فتدبّر.

و قیل بوجوب الإتیان بجمیع المحتملات و عَدَمِ ترتّب العقاب الاّ علی ترک الجمیع، فلو صَلّی المکلَّفُ الی جهةٍ واحدةٍ و تَرَکَ الجهاتِ الثّلاثة الأُخَر یعاقب بعقابٍ واحدٍ لأجل انّه تَرَکَ الجمیعَ و لایعاقب علی‌ترک کلّ جهةٍ جهةٍ حتّی یتعدّد العقابُ حسب تعدّد ترک الجهات.

و فیه نظرٌ: لأنّ ترک کلّ جهةٍ جهةٍ یحتمل اَن یکون مُفضِیاً الی ترک القبلة النفس الأمریّة و قد عَرَفتَ مشروحاً اَنّ تَرکَ المقدّمة لا مِن حیث انّه تَرکُ المقدّمة بل مِن حیث انّه یُفضِی الی ترک ذیها حین تَرکها فهو یستحقّ العقابَ علی ترک ذیها حین تَرکِها و اِن لَم یکن ذلک الإفضاءُ مقطوعاً و لا مظنوناً، فلیتذکّر.

١- فی‌الأصل: علمها.

و قيل و القائلُ هو المشهورُ المنصورُ بوجوب الإتيان بجميع المحتملات مع ترتّب العقاب على ترک کلّ واحدة واحدةٍ مِنَ المحتملات، فلو ترکَ المکلَّفُ الصّلاة الی جميع الجهات فعليه عقاباتٌ اَربعةٌ:

اَحَدُهَا: على الترک الحقيقیّ لذی المقدّمة و الثّلاثةُ الأُخَر على ترکه الحکميّ و کذا لوترکها الی جهاتٍ ثلاثةٍ فعليه عقاباتٌ ثلاثةٌ، کلُّ واحدةٍ منها على ترک ذی المقدّمة حُکماً و هکذا لَو تَرَکَهَا الی جهةٍ واحدةٍ فعليه عقابٌ واحدٌ.

فَلَنا فی المقام مَطلَبَانِ: اَحَدُهما وجوبُ الإتيان بجميع المحتملات و الآخَرُ تعدّد العقاب حسب تعدّد ترکها.

و اَمَّا الدليلُ عَلَى الثّانی فقد مرّ مشروحاً و اَمَّا على الأوّل فنتمسّک فی اثباته بالأصلَينِ: اَحَدُهما فقاهتیٌّ و الآخَرُ اجتهادیٌّ.

و تقريرُ الأوّل: انّه لاشکّ و لاريب فی اَنّ الذّمة قد اشتغلت بإتيان شیئٍ فی المقام: اِمَّا الإتيانُ بالقدر الواجب اَو الإتيانُ بالواجب الحقيقیّ، فإن کان ذلک الأوّلَ فلاشک فی اَنَّ الإتيانَ بالجميع محصِّلٌ للإتيان به جزماً و اِن کان هو الثّانی فکذلک هو ايضاً، فيحصل على کلٍّ مِنَ التقديرينِ القطعُ بالبرائة بعد القطع بالإشتغال و اَمَّا لَواَتَی ببعض المحتملات اَی بالقدر الکلّی مِنَ الواجب اَو اَزيدَ منه، فلايحصل القطعُ بالبرائة لاحتمال اَن يکون المکلَّفُ به هو الإتيانَ بالأمر الواقعیّ المستلزم للإتيان بالجميع، فالإتيانُ بجميع المحتملات لازمٌ نظراً الی مقتضی اصالة الإشتغال و عليه بناء العقلاء بلاريبةٍ و به يحکم القُوَّةُ العاقلةُ، فَتَعَقَّل و لا تَغفُل.

و تقريرُالثّانى: اِنَّک قد عرفتَ مراراً اَنّ الألفاظ موضوعةٌ للمعانى الـنفس الأمريّـة و انّه يجب حَملُها عليها نظراً الى اَنّ الأصلَ فىالإستعمال الحقيقةُ ما لَم يثبـت المـانِعُ عن التمسّک به، فعليک يجب حملُ [قوله] عليه السّلام « صَـلِّ الـى القبلـة» علـى وجوب الصّلاة الى جهة القبلة النفس الأمريّة و معلومٌ اَنّ هذا الحملَ ملزومٌ لوجوب الإتيان بجميع المحتملات تحصيلاً للإتيان بالواجب النفس الأمرىّ.

فإن قلت: نَمنَعُ انصرافَ هذا الخطاب الى الصُّورة التّى هى محلّ الكلام هنا و الحاصلُ انّا لانسلّم انصرافَ قوله عليه السّلام «صَلِّ الى القبلة» الاّ الى ما هو معلومٌ تفصـيلاً و ظاهرٌ اَنّ جهةَ القبلة النفس الأمريّة علىالفرض ليست الاّ معلومةً بالإجمال، فانصرافها اليها فىحيّز المنع، فيكون اطلاق قوله «صَلِّ الى القبلة» بالنسـبة الـى مـا نحـن فيـه مشكّكاً بالتشكيک المضرّ الإجماليّ المضرّ بالتمسّک به فى المقام.

قلت: قد عَرَفتَ مراراً اَنّ كلمّا شُکَّ فىالتواطى و التشكيک، فالأصـلُ التـواطى مـا لَمِيثبت التشكيکُ لأنّه منالموانع المدفوعةِ بالأصل مضافاً الى مساعدة الفهم العرفىّ على ما ادّعيناه فىالمقام مِن شمول المطلق لفرده الـذى يكـون معلومـاً بالإجمـال للمخاطب به.

نعم خَرَج عن تحت الإطلاق ما هو مجهولٌ بالجهلِ السّازج بالضّرورة و الإجماع.

و بَقِىَ القِسمَانِ الأخيرانِ اللّذانِ يكون اَحَدُهُمَا معلومـاً بالتفصـيل و الآخَـرُ معلومـاً بالإجمال مندرجَينِ تحت الأصل الإطلاقىّ و عليه بناءُ العرف و العادة، اَلاَ تَـرَى اَنَّ المولى لو اَمَر عَبدَه بإتيان كتابٍ يكون جلده اَحمر مثلاً ثمّ اشتبه الكتابُ المطلـوبُ بغيرِ المشابِهِ له فىالأوصاف مع تمكّن الغُلامِ مِن اِتيانِ المشتبهَينِ معاً فاكتفى الغُـلامُ

فی مقام الإمتثال بإتیان اَحَدِهِما فقط دون الآخر فعاتبه المولی علی‌ذلک قائلاً بأنّه مع عدم علمک بأنّ هذا بخصوصه یکون مطلوباً لی فَلِمَ اکتفیتَ فی‌مقام الإطاعة بالإتیان به فقط و اَهملتَ فی اتیانهما معاً مع انّک کنتَ محتمِلاً بکون المطلوب غَیرَ المَأتیِّ بِهِ؟ لَمَا ذمَّه العقلاء بل استحسنوه مُعَلِّلِینَ بأنّ عَدَمَ اتیان الغلام الجمیعَ مع کونه ممکناً له ممّا یستحقّ المؤاخذة [علیه] بلا تأمّلٍ ورَیبَةٍ.

هذا تمامُ الکلام بالقیاس الی القسم الأوّل مِنَ المجمل العرضیّ المصداقیّ الذی یکون مِن اشتباه الواجب بغیر الحرام بحیث یکون بین اُمورٍ محصورةٍ متباینةٍ لَم یوجد بینها القَدرُ المتیقّن.

[الکلام فی القسم الثّانی، من المجمِل العرضیّ المصداقیّ]

و امّا الکلام فی القسم الثّانی منه اَی ما یکون [الإشتباهُ] بین اُمورٍ محصورةٍ یُوجَدُ بینها القدرُ المتیقَّن کما لودار الأمرُ بین الأقلّ و الأکثر، کمن یتقّن بأنّه قد فاته صَلاةُ الظُّهر و لکن شَکَّ فی اَنَّ صلاةَ العصر فَاتَ منه ایضاً أم لا؟

فالأقوالُ فیه خَمسَةٌ:

قیل بوجوب القرعة.

و قیل بنفی التکلیف بالقیاس الی ما زاد علی‌القدر المتیقّن رأساً.

و قیل بلزوم الإتیان بالزّائد المشکوک فیه مع استحقاق العقاب علی مجرّد ترکه.

و قیل بلزوم الإتیان بالمشکوک فیه مِن باب اللاّبدّیة العقلیّة المحضة و بعدم استحقاق العقاب علی مجرّد ترکه اِلاّ اَن یَظهَر للمکلَّف و انکشف له اَنَّ المشکوکَ فیه المتروک قد فاته ایضاً کالقدر المتیقّن.

و قيل بالتفصيل و الفَرقِ بين الشكّ البدويّ و الطّارى، و حاصلُهُ: اَنّ المُكلَّف لايخلُو اِمَّا اَن يكون عالماً بخصوص مافاته سابقاً و عارفاً بكميّته و مقداره ثـمّ عَـرَضَ لـه الإشتباهُ و الشَكُّ بعد ذلک.

و إمّا اَن لايكون كذلک كَمَن طَرَءَ عليه الشَكُّ فىاوّل الوهلة فى اَنَّ مافاته هل هـو مقصورٌ على هذا اَو يكون هو مع شيئٍ زائدٍ عليه، فعلى الأوّل يجب الإتيانُ بالزّائد و علىالثّانى فلا، و خَيرُ الأقوال اَوسَطُها.

و لنا فىالمقام مقامان:

الأوّل: اثبات لزوم الإتيان بالزائد المشكوک فيه.

و الثّانى: اثباتُ استحقاق العقاب على مجرّد تركه و اِن لَم ينكشف انّـه ممّـا يجـب علىالمكلّف فىنفس الأمر.

فنقول فىالمقام الأوّل:

لاريب فى اَنّ القوّة العاقلة- بعد ثبوت اَنَّ الألفاظ موضوعةٌ للمعانى النفس الأمريّة و انّه يجب حملُ الألفاظ علىحقائها ما لَميثبت المانعُ عنه- يَحكُم بالحكم القطعىّ بأنّ الشّارع لَم يُرِد مِن قوله «اِقضِ مافات» الاّ وجوبَ الإتيان بما فات فىنفـس الأمـر بحيث لو لَميأت المكلَّفُ بالفائت النفس الأمـرىّ عـدّ عاصـياً و مسـتحقّاً للعقـاب فحينئذٍ لو كان المشكوک فيه فائتاً فى نفس الأمر لَحُكِمَ باستحقاق العقاب علىتركه قطعاً فبعد ملاحظة تلک المراتب يحكم بلزوم الإتيان بالزائد المشكوک فيه جزماً، و بالجملة مَن اَنصَفَ مِن نفسه و راجع الى عقله و لا يخالط بالتشكيک استقامةَ فطرته

لا يشكّ بعد ثبوت اَنَّ الألفاظ محمولةٌ علىٰالمعانى النفس الأمريّة عرفاً فى اَنّ حكم القوّة العاقلة ليس الاّ لزوم الإتيان بالزائد المشكوک فيه، هذا.

و اَمَّا اثباتُ ما هو المرام- فىٰالمقام الثّانى مِنٰاستحقاق العقاب علىٰمجرّد ترک المشكوک فيه- فبالدّليلَين:

الأوّل: ما مرّ مِن اَنّ ترک المقدّمة لا مِن حيث هو بل مِن حيث انّه يُفضِى الىٰترک ذيها يُورِثُ استحقاقَ العقاب علىٰترک ذىٰالمقدّمة حين تركها، فليتذكّر.

و الثّانى: انّه لو لَم يَأتِ بالزّائد المشكوک‌فيه لَلَزِمَ المخالفةُ لِنَهىِ الشّارع لكنّ التّالى ممّا يجب الحذر عنه فالمقدَّم مثلُه.

بيانُ الملازمة: انّه لاشكّ فى اَنّ المكلّف قدصارت ذمّته فىٰالمقام مشغولةً بإتيان ما عليه فىٰنفس الأمر و يقيناً لقوله عليه السّلام «اِقضِ مافاتَ» مثلاً و لا شبهة ايضاً اَنَّ البرائة عن هذا اليقين لاتحصل الاّ بعد الإتيان بالزّائد المشكوک فيه و بعبارةٍ اُخرى نقضُ هذا اليقين بمثله لايمكن الاّ بعد الإتيان بما يحتمل الإشتغال به فىٰنفس الأمر، فحينئذٍ لَواَتى بالقدر المتيقَّن فقط لَمٰيحصل له القطعُ بإتيان كلِّ ما عليه فىٰنفس الأمر فيلزم حينئذٍ انتقاضُ اليقين السّابق بغير مثله.

فَيُجعَلُ هذا صغرى للشَّكلِ الأوّل و نقول: هذا نقضُ اليقين بغير مِثلِهِ و كُلُّ نَقضِ اليقين بغير مِثلِهِ حرامٌ مستلزمٌ للمخالفة المستلزمة للعقاب.

اَمَّا الصغرى فكما تَرَى و اَمَّا الكبرى فلقوله عليه السّلام «لاَ تَنقُضِ اليقينَ اِلاَّ بِيَقِينٍ مِثلِهِ» لأنه نَهىٌ دالٌّ علىٰالحرمة المستلزم للعقاب بلاتأمّلٍ عند الأطياب.

اذا عرفتَ ما هو الصَّواب فی‌المقام فَاعلَم:

اِنَّ غاية ما يمكن اَن يُستَدَلّ به علی ما هوالمختار عند القائل بالقرعة اَن يقال: اِنّا و اِن سَلَّمنا وجودَ المقتضی للتكليف بالنّسبة الی مـازاد و بعبـارةٍ اُخـری سَـلَّمنَا انصرافَ قوله عليه السّلام «اقضِ مَافَاتَ» الی ما نحن‌فيه لكن نقول قـد بَلَغنـی مِـن جانب مولای اَنّ «القُرعةَ لِكُلِّ اَمرٍ مُشكِلٍ» فيكون كاشفةً عن الواقع فحينئـذٍ نقـول: اِنَّ اَمرَ الزّائدِ المشكوكِ فيه مشكلٌ فی‌المقام و كُلُّ اَمرٍ مشكلٍ يجب فيه القرعة.

اَمَّا الصُّغری فظاهرٌ و اَمَّا الكبری فلقوله، عليه السَّلام، « القُرعَةُ لِكُلِّ اَمرٍ مُشكِلٍ».

و الجوابُ عنه اوّلاً: فنمنع الصُّغری لأنّه بعد تسليم انصراف قوله «اقـضِ مَـا فَـاتَ» الی ما نحن فيه يَرتفع الإشكالُ مِن جهةِ حُكمِهِ و يتّضح اَمرُهُ.

و ثانياً، فبمنع الكبری بضعف سَنَدِ ذلک القول مع عدم جابِرٍ له فی‌المقام.

ثمّ اعلم اَنَّ القائل بالقول الثّانی اِمَّا اَن يقول بالقطع بعدم وجوده المقتضی فـی‌المقـام معلّلاً بأنّ قَوله « اِقضِ مَا فاتَ» ليس منصرفاً الی مـا هـو معلـومٌ فوتـه تفصـيلاً و مانحن‌فيه ليس من ذلک القبيل فحينئذٍ يكون التمسّک بأصالة البرائـة بالنّسـبة اليـه ممّا لاغبار عليه لأنّ التكليف بالقياس اليه فرعُ وجود المقتضی له و الفرضُ انّه ليس بثابتٍ فی‌المقام، فجريانُ اصالة البرائة صِحَّتُهُ ما لايخفی.

ففيه: انّک قد عرفتَ مراراً اَنَّ انصرافَ الألفاظ الی معانيها النفس الأمريّة مِن غير اَن يكون للعلم و الجهل مَدخَلٌ فيه ممّا لايخفی عند اهل العـرف و العـادة بلاتأمّـلٍ و رَيبَةٍ، فَدَعوَی عدم وجود المقتضی فی‌المقام فی‌غاية السُّقوط نظراً الی حكم العرف.

و اِمَّا اَن يقول بوجود المقتضى لكن يَدَّعِى وجودَ المانع فى‌مقابلـه، فإمّـا اَن يكـون ذلک المانعُ عنده روايةَ «كُلُّ شَيئٍ مُطلقٌ حَتَّى يَرِدَ فيه نهىٌ»[1].

ففيه اوّلاً: اَنّ المتبادر منها الشبهةُ الحُكمِيّة[2] لا الموضوعيّة[3] و محلُّ النزاع من قبيـل الثّانى لا الأوّل.

وثانياً: اِنَّا تنزّلنا مِن ذلک فنقول: اِنَّ تلک الروايةَ بمفهومها دالّةٌ علـى لـزوم الإتيـان بكلّ ما يَرِدُ فيه الأمرُ فى‌نفس الأمر، فظاهرٌ اَنَّ القطع بالإتيان به لا يحصـل الاّ بعـد الإتيان بالمشكوک فيه، فالتمسّکُ بتلک الرّواية غيرُ نافعٍ بل مضرٌّ بحال القائل، كمـا تَرَى.

و اِمَّا اَن يكون ذلک المانِعُ عنده روايةُ «مَا حَجَبَ الله عِلمَهُ عَنِ العِبادِ فَهو مَوضُـوعٌ عَنهم» و نظائره من الأخبار المانعة من التكليف فى صـورة عـدم العلـم بـه كقولـه «النَّاسُ فى سَعَةٍ مَا لَم يَعلَمُوا» و « رُفِعَ عَن اُمَّتِى تِسعَةُ اَشياء» و عُـدَّ منهـا «مَـا لاَ يَعلَمُونَ».

ففيه اوّلاً: اَنَّ المتبادر منها الشبهةُ الحُكمِيَّةُ[4] لا الموضوعيّة[5] و محلّ الكلام من الثّانى لا الأوّل.

١- فى‌الأصل: امر.

٢- فى‌الأصل: الحكمى.

٣- فى‌الأصل: الموضوعى.

۴- فى‌الأصل: الحكمى.

۵- فى‌الأصل: الموضوعى.

وثانياً: انّا لو سَلَّمنا شُمُولَهَا اَعَمّ مِن الإشتباه[1] الحُكمِيّ فلا نُسَلِّمُ انصرافَهَا إلاّ الى ما هو مجهولٌ بالجهل السّازج و ما نحن فيه ليس منه بل من قبيل المشكوک فيه، كما تَرَى.

و ثالثاً: اَنّ الصغرى غيرُ مسلّمةٍ اَى نَمنَعُ كونَ الزّائد المشكوک فيه ممّا حَجَبَ عِلمه بعد ملاحظة المقتضى الوارد على تلک الأخبار لكونه تنجيزيّاً و تلک الأخبار تعليقيّةٌ بالفهم العرفيّ.

و إمّا اَن يقولَ إنّا و اِن كنّا شاكّين فى‌وجود المقتضى و عدمه لكن نتكلّم بحسب القواعد فنقول بعدم التكليف بالقياس الى الزائد، للإستصحاب و تقريره:

إنه لاشكّ فى اَنَّ الذمّة قبل فوت صَلاةٍ كانت بريئةً عن التكليف رأساً و القدرُ المعلومُ انتقاضُه مِنَ الحالة السّابقة ليس الاّ بالنّسبة الى القدر المتيقّن و اَمَّا بالنّسبة الى الزّائد المشكوک فيه فانتقاضُها غيرُ ثابتٍ، فالأصلُ بقائُهَا.

ففيه: إنّه معارضٌ باستصحاب بقاء التكليف المتقدّم على استصحاب القائل عرفاً و تقريره:

انّه لا شكّ فى اَنَّ قوله «اِقضِ مَافَاتَ» قد توجّه الى المكلّف فيجب عليه قضاءُ مافاته مِنَ الصّلاة فى‌نفس الأمر، فبعد الإتيان بالقدر اليقينى شُكَّ فى‌ارتفاع ذلک التكليف و بقائه، فالأصلُ بقائُهُ.

١- فى الأصل: اشتباه.

اَو يقول بأنّ القدر المسلّم فی‌البين ثبوتُ التكليف بالنّسبة الى القدر المعلـوم و اَنـتَ تَدَّعِی تكليفاً زائداً بالقياس الى المشكوک فيه و الأصلُ عَدَمُهُ.

و فيه: انّا سَلَّمنا ذلک لكن لَمَّا اَثبتنا وجودَ المقتضی بالقياس الى الزّائـد حَصَـل لَنَـا اصلٌ اجتهادیٌّ اَی قولَه عليه السّلام «اِقضِ مَافَاتَ» مثلاً، معـارضٌ للأصـل الـذی ادّعيتموه فی‌المقام و اَقوَی منه لتقّدم الأصل الإجتهادیّ على الفقاهتیّ، فتدبَّر.

و إمّا اَن يقول باستصحاب عَدَمِ تعدّد العقاب.

و فيه ما عرفتَ ما ذكرنا فی‌المقام الثّانی آنفاً.

و إمّا اَن يقول: لو سَلَّمنا اَنّ التكليف ليس إلاّ بالقياس الـى مـا فـات المكلَّـف مِـنَ الصَّلاة فی‌نفس‌الأمر، فلانسلّم اَنَّ الخروج عن عهدة هذا التكليف يستلزم القطعَ بعدم المخالفة لما فی نفس الأمر حتّی يجب فی تحصيله الإتيان بالزائد المشكوک فيه بل نقول القدر الواجب على المكلّف ارتكاب اَمرٍ يَحصُل به عدم القطع بالمخالفة للواقع و ظاهرٌ اَنَّ هذا ممّا يحصل بالإتيان بالقدر اليقينیّ مِن غير اَن يتوقّف علـى الإتيـان بالزّائد المشكوک فيه.

ففيه: ما عرفته فی‌تضاعيف ما ذكرنا سابقاً مرّةً بعد اُخرى، فليتذكّر.

و اَمَّا القولُ الرّابع: فأقصى ما يمكن اَن يستدلّ به عليه اَنَّ المكلّف لَمَّا كان مافاته مِنَ الصّلاة معلوماً له فی‌الزّمان السّابق مستلزماً لتعلّق التكليف به فالأصلُ بقائُـهُ فيجـب عليه فی‌حالِ الإشتباه الإتيانُ بالزّائد الملزوم لتّحصيل البرائة اليقينيّة.

و فيه اَنّ هذا الكلام مبتنٍ صحّته علی‌انصراف الألفاظ الى معانيها المعلومة، فقـد مَـرَّ فساده غير مَرَّةٍ.

[الكلام فى المجمل العرضىّ المصداقى من باب اشتباه الواجب بالحرام]

هذا تمام الكلام بالقياس الى المجمل العرضىّ المصداقىّ الذى يكون من باب اشتباه الواجب بالحرام كالمرئة الحائض فىايّام الإستظهار المشتبهة عليها حالها حيضاً و طُهراً، فإنّها اِن كانت حائضاً فيحرم عليها العبادةُ فى تلك الأيّام و اِن كانت متطهّرةً فيجب عليها العبادةُ، فَفُرِضَ لها الشَكُّ و الإشتباه فىانّها هَل هى مصداقُ الحائض و حتّى تَحرُمُ عليها العبادةُ اَو يَكون مصداقُ المتطهّرة حتّى يجب عليها العبادةُ و كاشتباه المرئة المنذورة وطئها فى كلّ يومٍ مثلاً بالمرئة الأجنبيّة فالإحتمالاتُ فيه خمسةٌ:

الأوّل: نفى التكليف رأساً.

الثّانى: ترجيحُ جانب الوجوب.

الثّالث: ترجيحُ جانب الحرمة.

الرّابع: كون القرعة لازمةً.

الخامس: كون التخيير لازماً .

اَمَّا الإحتمال الأوّل : ففساده ظاهرٌ بوجهَينِ:

الأوّل: اَنَّ الإجماع القاطع قائمٌ علىثبوت التكليف فىالمقام فىالجملة.

الثّانى: شمولُ الأدلّة اللّفظية للمقام و انصرافها اليها، مثلاً الخطابُ الدالُّ على وجوب الوفاء بالنذر مع الخطاب الدالّ على حرمة الأجنبيّة كلاهما منصرفانِ الى المثال الذى ذكرناه و متعارضانِ فيه لِمَا عرفتَ اَنَّ الألفاظ موضوعةٌ للمعانى النفس الأمريّة مِن غير اَن يكون للعلم و الجهل مَدخَلٌ فى حملها عليها، مضافاً الى انّه ممّا لَم يَذهَب اليه اَحدٌ.

و اَمَّا الإحتمالُ الثّانی کما ذَهَبَ الیه الآمدی فی اَحَد قولَیهِ و ابنُ الحاجب فلم نَجِدَ له مستنداً اصلاً.

و اَمَّا الإحتمالُ الثّالثُ، فَذَهَبَ الیه الآمدی فیاَحَدِقولَیهِ و جماعةٌ تمسّکاً بوجهَینِ:

[الوجه] الأوّل: إنّه لاشکّ فی اَنَّ ترک الحرام ملزومٌ لدفع المفسدة و فِعلُ الواجب ملزومٌ لجلب المنفعة و لا ریب فی اَنَّ دفع المفسدة اَولَی مِن جلب المفعة عند القوّة العاقلة، فجانبُ الحرمة اَولَی بالإختیار مِن جانب الوجوب عند دَوَرَانِ الأمر بینهما.

ففیه اوّلاً: اِنّه اِن اَرَدتَ اَنَّ دفع المفسدة من حیث هو اَولَی مِن جلب المنفعة من حیث هو هو مع قطع النظر عن المقامات الخاصّة فعلیک بإقامة الدلیل علیه من العقل و النقل.

وَ اِن اَرَدتَ اَنَّ دفع المفسدة فیکلِّ مقامٍ و موردٍ یعارض جَلبُ المنفعة، اَولَی و اَرجَح مِنجَلبِ المنفعة، ففساده اَظهَرُ مِنَ الشّمس و اَبینُ مِنَ الأمس، ضرورة اَنَّ المقامات بِحَسبِهَا مختلفةٌ، اِذ رُبَّ مقامٍ یکون دفع المفسدة فیه اَولَی مِن جلب المنفعة عند العقلاء بلا ریبةٍ و ربّما یکون الأمر بالعکس و قد یوجد مقامٌ لیس فیه اَولَویَّةٌ لأحد الطّرفین دون الآخر بل بناء العقلاء فیه علی التوقف.

مثالُ الأوّل، کما لو قیل للفقیرِ «اِن لَم تَنم لَیلَتَینِ فعلیک نِصفُ رَغیفٍ مِنَ الشَّعیر» و لاشکّ فی اَنَّ هذه المنفعة القلیلة مرجوحٌ جدّاً بالنسبة الی تلک المضرّة، فاختیارُ دفع المفسدة و المضرّة المرتّبتَینِ علی عدم النَّوم بالقیاس الی المزاج الإنسانی فیهذه الصّورة متعیِّنٌ عند العرف و العادة بلا تأمّلٍ و ریبةٍ.

و مثالُ الثّانی: انّه لو قیل له « اِن لم تَنم لیلةً فأعطیک مأة دِرهَمٍ غَداً» فلاشکّ فی اَنَّ اختیار جلب المنفعة فی‌هذه الصّورة متعیِّنٌ جَزماً عند العقلاء، ضرورة اَنَّ المضرّة یترتّب علی‌عدم النوم فی لیلةٍ واحدة فی‌مقابل تلک المنفعة الجسیمة ممّا لا وقع لها جزماً، فاختیارُ جلب المنفعة هنا متعیِّنٌ قطعاً.

و مثالُ الثّالث: کما لو قیل له« اِن لَم تَنَم فی‌هذه اللّیلة فَلَکَ رُبعٌ مِنَ الخُبزِ» و نفرض اَنَّ دفع المفسدة و جَلبَ المنفعة فی‌هذه الصُّورة متساویانِ عند الفقیر فلاشکّ فی اَنّ بناء العقلاء هنا علی التوقّف مِن غیرِ ترجیحٍ فی‌البین.

و فَذلَکَةُ المقام: انّک عَرَفتَ ممّا[1] ذکرنا اَنَّ دفع المفسدة قد یکون اَولَی بالإختیار مِن جلب المنفعة و قد یکون الأمر بالعکس و قد لایکون الرُّجحان فی‌البین، فأینَ الرُّجحان فی‌دفع المفسدة علی سبیل الکلّیة حتی یصیر سبباً لتأسیس القاعدة الکلیّة.

و ثانیاً: لو سَلَّمنا اَنّ دفع المفسدة اَولَی، فنقول: اِنَّ الواجب کما یتحقّق فی فِعلِهِ جَلبُ المنفعة کذا یتحقّق فی‌تَرکِهِ المفسدةُ، ففی فِعلِهِ جَلبُ المنفعة مع دَفعِ المفسدة معاً، فالفَرقُ بین فِعل الواجب و تَرکِ الحرام من‌هذه الجهة فاسدٌ جدّاً، لتحقّق ذلک الدَّفع فیهما مِن غَیرِ تفاوتٍ.

الوجه الثّانی: الإستقراء، بمعنی انّا تتبّعنا فی‌الشرعیّات وَجَدنَا تقدیمَ الحرمة علی الوجوب- فیما اذا تَعَارَضَا- اَغلَبَ و اکثَرَ مِن العکس.

و فیه اَنَّ ذلک الإستقراء ممنوعٌ قطعاً.

١- فی‌الأصل: ما.

و اَمَّا الإحتمالُ الرّابع كما ذَهَبَ اليه ابنُ طاوس[١] -رحمه الله- فى امثال هذه المقامات فقد عرفتَ اَنَّ سَنَدَ روايةِ القرعة ضعيفٌ و الجَابرُ لذلک الضَّعف غَيرُ موجودٍ فىالمقام و اَمثالِهِ[٢] [مِنَ] المقامات.

و اَمَّا الإحتمال الخامس، فَقَوِىٌّ فىغاية القُوّة بلاتأمّلٍ و ريبةٍ لأنّک قد عرفتَ انّه لَم‌يوجد فىالمقام دليلٌ على التعيين لاعلىالوجوب و لا على الحرمة و معلومٌ اَنَّ الجمعَ ايضاً غيرُ ممكنٍ لتضادّ الأحكام، و طرحُها ايضاً مستلزمٌ للقطع بالمخالفة النفس الأمريّة فلابدّ من التخيير احترازاً عن تلک المخالفة لأنّ المكلّف بعد اختيار التخيير كما لم‌يكن قاطعاً بالإمتثال كذا لم يكن قاطعاً بالمخالفة ايضاً، مثلاً لو اختارت المرئةُ الحائضُ وجوبَ العبادة فى ايّام الإستظهار لم‌تكن قاطعةً بالمخالفة النفس الأمريّة لجواز اَن لايكون حُكمُهَا فىهذه الصّورة الاّ وجوب العبادة.

و كذا لو اختار المكلّفُ وجوبَ الوطى تخييراً فيما لو اشتبهت المرئةُ المنذورُ وَطئُهَا بالمرئة المطلّقة لم‌يكن قاطعاً بالمخالفة النفس الأمريّة لاحتمال اَن لايكون تكليفُه هنا الاّ الوجوب و كذا لو اختار جانبَ الحرمة تخييراً.

١- و هو على بن موسى بن جعفر بن محمّد الحسنىّ، العالم الربّانى، الفقيه الإمامىّ الزاهد قرأ فىالفقه و اصول الدّين كتباً كثيرة و بَرَعَ اَقرانه و صنّف كثيراً فى فنونٍ مختلفة و كان ايضاً شاعراً، اديباً، منشئاً بليغاً و بالجملة حاله فى العلم و الثقة و الجلالة و الورع اَشهَر من اَن يذكر، و لبّى نداء ربّه سنة و ستّين و ستّمائة.

٢- فى الأصل: فى امثال.

لكنّ التحقيقَ اَن يقال: اِنَّ ما يَحسنُ المصير اليه فى‌المقام التخييرُ مع القرعة مِن بـاب الفقاهة و جَعلُ ما يخرج من القرعة مكلّفاً به لأنّ المكلَّفَ بِهِ فى‌الواقع اِمَّا القرعـةُ اَو التخيير و على‌التقديرين لو جُعِلَ المُخرَج من القرعة مكلّفاً به حَصَل الإمتثال.

و اختيارُ القرعة هنا لاينافى ما سَبَقَ مِن عدم الذَّهاب الى القول بالقرعـة لأنّ عـدم الدليل الإجتهادىّ على‌المصير اليه لاينافى المصيرَ اليه فقاهتاً، فَتَدَبَّر.

هذا تمامُ الكلام بالقياس الى المجمل العرضىّ المصداقىّ بأنواعه و اقسامه.

[الكلام فى المجمل العرضىّ المرادى]

[المسبَّب عن تعارض الأدلّة اَو فقدانِ القرينة]

و اَمَّا الكلام بالقياس الى المجمل العرضىّ المرادىّ المسبَّبِ عـن تعـارض الأدلّـة اَو فقدان القرينة كاشتباه المكلَّفِ بِه فى‌ظهر يوم الجمعة بين صلاة الظُّهر و الجمعة نظـراً الى تعارض الأدلّة فالتحقيقُ فيه انّه ينقسم ايضاً الى اَقسامٍ ثَلاثة:

الأوّل: كونه من باب اشتباه الواجب بغير الحرام.

الثّانى: كونه من باب اشتباه الحرام بغير الواجب.

الثّالث: كونه من باب اشتباه الواجب بالحرام.

و القسم الأوّل ايضاً ينقسم الى قِسمَينِ لأنّ هذا الإشتباه اِمَّا اَن يقع بين اُمورٍ متناهيةٍ لَم‌يُوجَد بينها القَدرُ المتيقَّنُ كاشتباه المكلَّفِ بِه الواقعىّ فى‌يـوم الجمعـه بـين صـلاة الظُّهر و الجمعة اللَّتَينِ لَم‌يُوجَد بينهما القَدرُ اليقينـىّ اَو يقـع بـين اُمـورٍ غيرمتناهيـة كَدَوَران الأمر بين‌الأقلّ و الأكثر -كما سيأتى- و الأوّلُ ينقسم ايضاً الى اقسامٍ ثلاثةٍ:

الأوّل: كون الإشتباه بين اُمورٍ حَصَل القطعُ بالإجماع القاطع بأنّ واحداً معيّناً منها مطلوبٌ للآمر قطعاً و التكليفُ بالقياس الى الغائبينَ غيرَ الموجودينَ فى زَمَنِ الخطاب ثابتٌ جزماً و اِن كان مجملاً بالإجمال المرادىّ عندهم كالصّلاة فىظهر الجمعة الّتى لايخلُوحينئذٍ عن الرّكعتَينِ اَو اَربَع ركعاتٍ.

الثّانى: اَن يقع الإشتباهُ بين اُمورٍ يحصل مِنَ الأدلّة -المنافى مضمونُهَا فى تلك الأمور المشتبهة- القَطعُ بأنّ واحداً منها هو الحُكمُ[1] الواقعىّ بالقياس الى المشافهينَ نظراً الى تعاضد تلك الأدلّة المتباينة فىالمقام فىنفىالتكليف بالثّالث و اِن لَم يكن اجماعٌ فىخصوص هذا المقام على ثبوت التكليف فى هذه الأمور المشتبهة بالقياس الى الغائبينَ.

الثّالث: وقوعُ الإشتباه بين اُمورٍ يَحصُل مِن تَعاضُدِ الأدلّة- المتعارضة فى المقام فىنفىالتكليف بشيئٍ ثالثٍ- الظَنُّ بكون واحدٍ منها معيَّنٍ الحُكمَ[2] الواقعىّ بالقياس الى المشافهين.

[الكلام فى القسم الأوّل]

و كلامنا اوّلاً فىالقسم الأوّل[3] و الأقوالُ فيه اَربعةٌ:

[١] قيل بوجوب القرعة.

١- فى الأصل: حكم.

٢- فى الأصل: حكم.

٣- اى فى صورة وقوع الإشتباه بين اُمورٍ حَصَل القَطعُ بالإجماع القاطع بأنَّ واحداً معيَّناً منها مطلوبٌ للآمر.

[٢] و قيل[١] بوجوب الإتيان بالقدر الكلّى من الواجب، فالمكلَّفُ فى يوم الجمعة يكون مخيّراً بين الظّهر و الجمعة ، فإذا اَتَى بأحدهما صار ممتثلاً مِن غير لزومِ الإتيان بالآخَر ايضاً .

[٣] و قيل بوجوب الإتيان بالجميع مِن باب المقدّمة العقليّة المحضة تحصيلاً للأمر الواقعىّ بمعنى انّه لو تَرَكَ الجميعَ فعليه عقابٌ واحدٌ فإن اَتَى بواحدٍ دونَ الآخَر و لَم‌ينكشف كونُ المتروك مطلوباً واقعيّاً لَم‌يترتّب عليه عقابٌ اصلاً ، فإن انكشف فعليه عقابٌ.

[۴] و قيل بوجوب الإتيان بالجميع مِن باب المقدّمة مع ترتّب العقاب على مجرّد ترک واحدٍ منها و اِن لَم‌ينكشف انّه هو المطلوب الواقعىّ.

و المختارُ هوالأخير، فَلَنا فى‌المقام مَطلبانِ:

الأوّل: اثبات لزوم الإتيان بالجميع.

و الثّانى: ترتّب العقاب على‌مجرّد ترک واحدٍ منها.

اَمَّا الدليلُ على‌الثّانى فقد عرفتَ مراراً.

و اَمَّا ما يدلّ على‌الأوّل، فأمرانِ: الأوّل الأصلُ الفقاهتىّ و الثّانى الأصلُ الإجتهادىّ.

و تقريرُ الأوّل، اَن يقال: اِنّه لا ريبَ فى اَنَّ الذمّة قد اشتغلت فى‌المقام بما هو مرادُ الآمر فى‌الواقع و اِن كان مجملاً عند المكلّف و من‌البديهيّات اَنّ القطع بالإشتغال يقتضى القطعَ بالإمتثال و معلومٌ اَنَّ المكلّف لو اكتفى فى المقام بإتيان واحدةٍ مِن

١- مشارق الشّموس فى شرح الدّروس ٣٨٧/١.

صلاة الظّهر و الجمعة مثلاً لم‌يحصل له ذلک القطعُ الذی لابدّ منه هنا لجواز اَن يكون المكلَّفُ بِهِ الواقعیّ النفس الأمریّ هو غَيرَ المَأتیّ به، فلابدّ له من‌الإتيان بالجميع مِن باب المقدّمة تحصيلاً للأمر الواقعیّ لأنّه اذا اَتی بواحدةٍ مِن صلاة الظّهر اَو الجمعة و كان المكلّف بها فی‌الواقع هی‌الاُخری لم يحصل الإمتثالُ قطعاً.

فالإشتغالُ اليقينیّ يقتضی الإتيانَ بكلّ واحدةٍ منهما جزماً و عليه بناء العقلاء فی‌المقام و ممّا يشهد بكون بنائهم على الإتيان بالجميع فی‌امثال المقام ما يناسب ذكره بلسان الفارسيّة:

می گويد كه: گويا يكی از سلاطين صفويّه -رضوان الله عليهم- فرموده بود كه «چَلَو»[1] بياوريد، بر خدمتكار امر مشتبه شده بود كه «چَلَو» فرموده است يا «جَلو» رفتند و يک ظرف «چَلَو» مَعَ [با] يک « جلدِ اَسب» هر دو را به حضور سلطان آوردند، و اين عمل نيست مگر از جهت اينكه بنای عرف و عادت در امثال اين مقامات ، آوردن به همه آنچه [كه احتمال] مراد آقا در ضمن آنها می رود.

و بالجملة القوّة العاقلة بعد ملاحظة اَنَّ القطعَ بالإشتغال يقتضی القطعَ بالإمتثال حاكمةٌ جزماً بلزوم الإتيان بالجميع.

١- چِلَو : برنج پخته و آبكش شده كه با روغن و كره آغشته و طبخ شده باشد كه آن را با خورش و يا كباب بخورند. فرهنگ عميد ٧٥٣/١- فرهنگ معين ١٣٠٧/١.

فإن تَمَسَّکَ الخَصمُ - القائلُ بأنّ اللاّزمَ فی‌المقام لیس إلاّ الإتیانُ بالقدر الواجب- بأصالة البرائة بالقیاس الی ما بقی بعد الإتیان به قائلاً بمعارضتها للأصل الذی تَمَسَّکنَا به فی‌المقام فنقول:

اِنَّ ما یدلّ علی‌حجیّة اصالة البرائة لیس الاّ اُمورٌ خمسةٌ: العقلُ و الإجماعُ والکتابُ والإستصحابُ و السنّة، فَتمسُّکُه هذا إمّا مِن جهة العقل و بناء العقلاء علیه، فقد عرفتَ اَنّ بنائهم فی‌المقام علی‌خلاف ما ادّعاه الخَصمُ و اَمَّا مِن جهة الإجماع فظاهرٌ اَنّ الإجماع لیس بمتحققٍ فی‌المقام، کیف؟ و اَنّ المعظم ذهبوا الی لزوم الإتیان بالکلّ و اَمَّا مِن جهة الکتاب اَی قَولُه تعالی: لاَ یُکلِّفُ اللهُ نَفساً اِلاَّ مَا آتَاهَا[1].

ففیه اَوّلاً: اَنّ معنی قوله « مَا آتَاهَا» [هو] ما اَقدَرنا و لاریبَ أنّ الإقتدار بالإتیان بالجمیع حاصلٌ للمکلَّف فی‌المقام فلیس لتلک الآیة ربطٌ بحجیّة اصالة البرائة.

و ثانیاً: لو سَلَّمنا اَنَّ معنی قوله «مَا آتَاهَا» ما اَعلَمَها ، فلا نسلّم انّه تعالی ما اَعلَم المأمورَ بالمأمورِ به بل اَعلَمها لقیام الإجماع علی ثبوت التکلیف بشیءٍ مِن هذه الأمور المشتبهة، فعلی المکلَّف اَن یأتی بها حتّی یحصُلَ له القطعُ بالإتیان بما هو مرادُ الآمِر.

و اَمَّا مِن جهة السنّة، فإمّا اَن یکون روایة «کُلُّ شَیءٍ مُطلَقٌ حَتَّی یَرِدَ فِیهِ نَهیٌ»[2].

١- سورة الطّلاق،٧.

٢- فی‌الأصل: امر.

ففيه اوّلاً: اِنّها منصرفةٌ الى ما يكون بناء العقلاء فيه علىٰنفى‌التكليف و قد عرفتَ اَنّ بنائهم فى‌المقام علىٰ‌الإشتغال و لزوم الإتيان بكلّ ما يحتمل كونه مرادَ الآمِر.

و ثانياً: اَنّ الرّواية بمفهومها تدلّ على اَنّ كلّ ما يُعلَم وُرُودُ الأمر فيه فهو مقيّدٌ بـه و يجب الإتيانُ به، فظاهرٌ اَنّ المطلوب النفس الأمـرىّ الـذى لايخـرج عنـه‌الظُّهـر و الجمعة ممّا يُعلَمُ وُرُودُ الأمر فيه فيجب الإتيانُ به الملزوم للإتيان بالجميع، فالرّوايـةُ بمفهومها مُضِرّةٌ بالخصم بل مُثبِتةٌ لِمَا اخترناه كما تَرَى اَو يكون الرّواياتُ المانعة عن التكليف فى‌صورة عدم العلم به كقوله عليه السَّلام « مَا حَجَبَ اللهُ عِلمَه عَـنِ العِبـادِ فَهُو مَوضُوعٌ عَنهُم»[1] و « رُفِعَ عَن اُمَّتِى تِسعَةُ اَشياء»[2] و عُدَّ منها «مَا لاَ يَعلَمُونَ» و « النَّاسُ فِى سَعَةٍ مَا لَم يَعلَمُوا»[3].

ففيه، اوّلاً: اَنّ المتبادر منها ما هو مجهولٌ بالجهل السّازج.

و ثانياً: انّها تنصرف الى موارد يكون بناءُ العقلاء فيها علىٰ‌البرائة عن التكليف و قـد عرفتَ اَنَّ بنائهم فى‌المقام علىٰ‌الإتيان بالجميع.

و ثالثاً: اَنَّ التمسّک بها إمّا بالقيـاس الـى الشـيئ الـنفس الأمـرىّ و إمّـا بالقيـاس الى‌الخصوصيّات، فَعَلَى التقـديرَينِ يعارِضُـهُ التمسّـکُ بالقيـاس الـى القـدر الكلّـى فى‌الواجب.

١- تقدّم الأحاديث و سبق ذكر المصادر.

٢- تقدّم الأحاديث و سبق ذكر المصادر.

٣- تقدّم الأحاديث و سبق ذكر المصادر.

و رابعاً: انّا نمنع الصُّغرى لأنّک معترفٌ بأنّ الشيئ الذى لايكون خارجاً عن الأمرين المشتبهَين ممّا لَم يُحجَب عليه التكليفُ به، فاللّازمُ حينئذٍ الإتيانُ بالجميع حتّى يحصل الإتيانُ بما هو المكلَّفُ بهِ فى‌الواقع.

وَ اِمَّا اَن يكون ذلک التمسّک مِن جهة استصحاب عدم التكليف بالقياس الى الشيئ النفس الأمرىّ فيعارضه استصحابُ بقاء التكليف المقدّم على معارضه لكونه مثبتاً للتكليف و المعارِضُ نافياً له و المثبِتُ مقدَّمٌ على‌النّافى بحكم العرف و العادة.

و الحاصلُ، انّه لاشکّ فى اَنّ المكلّف بعد الإتيان بواحدٍ مِنَ الأمرين دون الآخر يصير شاکّاً فى اَنَّ التكليف الثّابتَ فى‌ذمتّه هَل ارتفع بإتيانِ بعضٍ دون آخَر؟ مقتضى الإستصحاب بقائه.

و إمّا مِن‌جهة استصحاب عدم التكليف بالقياس الى كلّ خصوصيّةٍ خصوصيةٍ، فيعارضُهُ استصحابُ عدمِ التكليف بالقياس الى القدر الكلّى من الواجب.

و إمّا مِن جهة استصحاب عدم العقاب، فيعارِضُهُ ايضاً استصحابُ بقاء التكليف.

لايقال: إنّ للخصم اَن يقول: لَو سَلَّمنا اَنَّ المكلَّفَ به ليس الاّ الأمر الواقعىّ فلا نُسَلِّمُ اَنَّ الخروجَ عن‌عهدته يستلزم القطعَ بعدم المخالفة للواقع بل القدر اللاّزم فى‌مقام الخروج هو عدم القطع بالمخالفة للواقع و هذا يحصل من الإتيان بواحدٍ ايضاً كما لا يخفى.

لأنّا نقول: انّک قد عرفتَ مراراً اَنَّ هذا الكلام فى‌غاية السّخافة عند مَنِ اعترف بأنّ القطعَ بالإشتغال يقتضى القطعَ بالإمتثال، فتدبَّر.

و تقرير الثّانى اَى الأصل الإجتهادى: إنّه لاشكّ و لاريب فى اَنّ واحداً معيَّناً فى‌الأمور المشتبهة كان هو الحكم الواقعىّ بالنسبة الى المشافهين و كُلُّ ما هو حُكمٌ للمشافهين [فهو] حُكمٌ للغائبين، فالشيئ المعيّن فى‌نفس الأمر هوالحكم للغائبين و ظاهرٌ اَنّ هذا مستلزمٌ للإتيان بالجميع.

اَمَّا الصغرى فظاهرٌ و اَمَّا الكبرى فلأمورٍ:

الأوّل: الأخبارُ الدالّة على‌ذلک كقوله عليه السّلام: حُكمُ الأوّلينَ حُكمُ الآخِرينَ؛ وكذا قوله عليه السّلام: حُكمِى عَلَى الواحِدِ حُكمِى عَلَى الجَمَاعَة»[1].

و لا شكّ اَنَّ المتبادر مِن هذه الأخبار: اَنَّ ما هو حُكمٌ للمشافهين هو بعينه حكمٌ للغائبين و اِن كان ذلک الشيئ معلوماً بالتفصيل للمخاطبين و غَيرَ معلومٍ كذلک للغائبين، فَلَزِمَ على‌الغائبين الإتيانُ بما هو حكمٌ بعينه للمشافهين، فظاهرٌ اَنَّ هذا الإتيانَ لايمكن للغائبين الاّ بعد الأتيان بالجميع مِن باب المقدّمة و تحصيلاً للشيئ الذى هو حكمٌ للمشافهين.

و ما ذكرنا مِن‌كونه مبتادراً مِنَ الأخبار ليس إلاّ على‌طبق ما فَهِمَهُ اهلُ العرف و العادة مِن امثال هذه الخطابات فلنذكر مثالاً عُرفيّاً حتّى يظهر لک صِدقُ ما ادَّعيناه من‌كونه مفهوماً لأمثال هذه الخطابات، فنقول:

اِنَّ السّلطانَ لو قال لِرَعَايَاه «حُكمِى وَ خَدماتى بالنسبة اليكم عَلَى السَّواء وَ حُكمِى عَلَى وَاحِدِكُم حُكمِى عَلَى الجَماعَة» ثمّ صَدَرَ مِنَ السّلطان اَمرٌ بالنّسبة اليهم و دَلَّ

١- عوالى اللّئالى ٤٥٦/١- بحارالأنوار ٢٧٢/٢.

علىلزوم اتيانِ كُلٍّ واحدٍ منهم بستّة تَوَامينَ مِنَالنقد مثلاً، فبلغ هذا الأمرُ بعينه الى طائفةٍ مِنَ الرّعايا مِن غير اَن يَعرُضَهُ الإجمالُ عندهم لأجل حضورهم بحضرته و لكن عَرَضَه الإجمالُ بالقياس الى طائفةٍ اُخرى الغائبةِ عن حضوره [و] لَمَّا بلغهم مِنَ السّلطان الخَبَرَانِ المتعارِضَانِ اللّذانِ يكون مضمونُ اَحَدهما اَنَّ السّلطان قد اَمَر كُلَّ واحدٍ منكم بإتيان فَرَسٍ لا غيره و مضمونُ الآخَر اَنَّ مطلوبَ السّلطان هو الإتيانُ بستّة تَوَامِينَ مِنَ النقد لا غير، فلا شكّ اَنّ تلك الطّائفةَ بعد صيرورة مراد السّلطان مجملاً عندهم يَجعَلُونَ ذِمّتهم مشغولةً بما هو حكمٌ بعينه للطّائفة الأُولى و يلزمون على اَنفسهم الإتيانَ بعين ما كُلِّفَ به العَالِمُونَ بمراد السّلطان و يَأتونَ فىمقام الإمتثال بجميع ما يُحتَمَلُ كونُه مراداً للسّلطان مِنَ النقد و الفَرَسِ مِن باب المقدّمة تحصيلاً للإتيان بما هو مرادُ السّلطان فىنفسالأمر بلاتأمّلٍ و ريبةٍ.

الثّانى: الإجماعاتُ المنقولة الدالّة على اَنّ حكم الغائبينَ هو الشيئ الذى كان بعينه حُكمَ المشافهينَ وَ اِن صار ما هو المراد فىحكم المشافهين مشتبهاً بغيره عند الغائبين.

الثّالث: الإستقراءُ و تقريره : انّا استقرئنا[1] و تتبّعنا فىالأحكام الشرعيّة [و] وَجَدنا اغلبَ ما هو حُكمٌ للمشافهين بعينه حُكمٌ للغائبين، فحيث شُكَّ فى اَنّ هذا الحكم هَل هو مِن قسم الغالب اَو النّادر حُكِمَ بأنّه مِنَ الغالب لأنّ الظنّ الحاصِلِ مِنَ الغلبة يلحق الشيئَ بالأغلب.

١- فى الأصل: استقرينا.

فإن قلت: يعتبر فى‌الإستقراء اتّحادُ المستقرءفيه مع المشكوک فيه صِنفاً حتّى يصير الإستقراءُ مورِثاً للوصف المُلحق للمشكوک فيه بالأغلب و ما نحن فيه ليس مِن ذلک القبيل، لأنّ ما استقريتَ فيه مِنَ الأحكام ليس إلاّ ما هو معلومٌ بالتفصيل للغائبين.

قلت: قد اشتبه عليک الأمرُ فى‌المقام لأنّا لم نَدَّعِ الإستقراءَ الصِّنفىّ حتّى يَرِدَ علينا ما قلتَ بل المرادُ مِنَ الإستقراء فى‌المقام، الإستقراءُ النوعىّ بمعنى إنّا استقرئنا[1] فى‌الأحكام الشرعيّة نوعاً [و] وَجَدنا غالبها كذلک، و ظاهرٌ اَنّ المشكوکَ فيه متّحدٌ مع المستقرء فيه نوعاً و اِن كان مغايراً له فى‌الصِّنف.

و اذا عرفتَ ما ذكرنا ظَهَرَ لک فسادُ القول الثّانى فى‌المسئلة و امّا فسادُ القولِ الأوّل فيظهر لک بعد المراجعة الى ما سَبَقَ ذِكره مراراً، فليتذكّر.

و اَمَّا الكلام فى القسم الثانى[2]

فالأقوالُ فيه ايضاً اَربعةٌ:

قيل ينفى التكليف رأساً.

و قيل بوجوب الإتيان بالقدر الواجب.

و قيل بلزوم الإتيان بالجميع مع عدم ترتّب العقاب على‌مجرّد الترک.

و قيل بلزوم الإتيان بالكلّ مع ترتّب العقاب على مجرّد الترک.

١- فى الأصل: استقرينا.

٢- اى فى صورة وقوع الإشتباه بين اُمورٍ يحصل من الأدلّة القطعُ بأنّ واحداً منها هوالحكم الواقعى بالنسبة الى المشافهين و ان لم يكن اجماعٌ على ثبوت التكليف بالنّسبة الى الغائبين.

و التحقيقُ: اَنّ مقتضى الأصل الأوّلى فى‌المقام مع القول الأوّل فى‌مقابل ماعداه مِنَ‌الأقوال لِمَا قُرِّرَ فى‌محلّه: اَنَّ الأصلَ اختصاصُ الأحكام بالمشافهين اذا كان الحكم مخالفاً للأصل اَو مطلقاً و اِن كان موافقاً للأصل عَلَى رَأىٍ.

و على التقديرين: مقتضى الأصل [الأوّلى] فى‌المقام الإختصاصُ لكون الحكم الذى يكون مَحَلّ نزاعنا فى‌المقام مخالفاً للأصل و لكن مقتضى الأصل الثّانوىّ مع ما يقابله مِنَ الأقوال، لأنه لا شكّ فى اَنّ كلّما ثَبَتَ كونُه حُكماً للمشافهين [فهو] حُكمٌ للغائبين [ايضاً] لِمَا مرّ مِنَ الأدلّة الثّلاثة المذكورة فى‌القسم الأوّل من الأخبار و الإجماعات المنقولة و الإستقراء و كذا الكلام فى القسم الثّالث لأنّه بعد حصول الظنّ بأنّ واحداً معيّناً مِنَ الأمور المشتبهة كان حكماً للمشافهين حَكَمنا بأنّه حُكمٌ للغائبين ايضاً.

اَمَّا اعتبارُ الظنّ فى‌المقام، فلأنّ الكلام فى‌المقام ليس إلاّ فى المسئلة الفرعيّة و اَمَّا كونُ حكم المشافهين حكماً للغائبين بعين ما مرّ من الأدلّة، فتدبّر.

هذا تمام الكلام بالنسبة الى المجمل العَرضىّ المرادىّ الذى يكون من باب اشتباه الواجب بغير الحرام حيث يكون بين اُمورٍ متبائنةٍ.

[المجمل العرضىّ المرادىّ]

[حين اشتباه الواجب بغيرالحرام مع كونِه بين الأقلّ والأكثر]

و اَمَّا تحقيقُ الكلام بالقياس الى المجمل العرضىّ المرادىّ الذى يكون من قبيل اشتباه الواجب بغير الحرام مع كونه بين الأقلّ و الأكثر هو اَن يقال:

اِنَّ الأقلّ و الأكثر اللّذَينِ دارَ التكليفُ بينهما اِمَّا اَن يكونا بحيثُ لَو اُتِيَ بالأقلّ حَصَل الإمتثالُ بقدره و اِن كان المكلَّفُ به فی‌الواقع هو الأكثر كما لو بَلَغَ الی العبد خَبَـرَانِ يكون اَحَدهما دالاًّ علی كونه مكلفاً بإعطاء دينارٍ فقيراً و الآخَر بـدينارَينِ و صَـارَ مرادُ المولی عنده مجملاً لأجل تعارض الخَبرَينِ، فلا شكّ حينئذٍ لو اَتَی بالأقلّ مـع احتمال كون المأمور به فی‌نفس‌الأمر هو الأكثر لم يَحصُل الإمتثالُ و لو بقدر الأقـلّ لصيرورة الأمر به علی هذا الإحتمال من باب المقدّمة البَحة الصِّـرفة كمـا لَـو اَمَـر المولی عبدَه بتركيب معجونٍ و اَعلَمَه اَجزائه تفصيلاً و عَيَّنَ مقدّماته فی‌عشرة اَجزاء مثلاً، ثمّ عَرَضَ العَبدَ نسيانٌ فی‌تفصيل اَجزائه و صار شاكّاً فی‌خصوص جُزءٍ، [بأنّـه] هَل هو من مقدّمات المعجون بحيث لو لَم يَلتئم المعجونُ منه لم يحصل ما هو المراد و لم يترتّب [المقصود] علی ذلک المرّكب الخاصّة المطلوبة من المعجون المأموربـه مع قطع النظر بأنّ ذلک الجزء لو دَخَل فی المعجون لكان مُكَمِّلاً له و مُورِثاً لزيـادة حُسنِه.

و كلامنا اوّلاً فی‌هذا القسم و ما به يتشخّصُ محلُّ النزاع اُمورٌ:

الأوّل: كونه مِن باب الإجمال العرضیّ المرادی.

و الثّانی: كونه مِن باب إشتباه الواجب بغير الحرام.

و الثّالث: كونه مِن باب الأقلّ و الأكثر.

الرّابع: كون الأقلّ و الأكثر بحيث لو كان المكلَّفُ بِهِ الأكثرَ لَم‌يحصُلِ الإمتثالُ بالإتيان بالأقلّ و لو بقدره.

و الخامس: كون الأكثر- بحيث لو كان المكلَّفُ بِهِ فی‌الواقع هو الأقلّ شرطاً لكمال الأقلّ.

و السّادس: قيام الإجماع علی‌ثبوت التكليف فی‌المقام.

مثالُ ذلک فی‌الشّرعيّات، كالشكّ- فی اَنّ الصّلاة المأمورَ بها هل هی مع السُّورة أم بدونها- الحاصِلِ مِن تعارض الأدلّة.

اَمَّا كونُه مِن باب الإجمال العرضیّ المرادیّ فبملاحظة كونه ناشئاً عن تعارض الأدلّة.

و اَمَّا كونُه جامعاً للشّرط الثّانی فظاهرٌ لايحتاج الی البيان.

و اَمّا كونه جامعاً للثّالث فواضحٌ ايضاً ، ضرورة اَنَّ الصلاة مع السُّورة اكثر اَجزاءً مِنَ الصّلاة الفاقدة لها.

و اَمَّا كَونُهُ جامعاً للشّرط الرّابع و الخامس فلأنّه اِمَّا اَن يكون المكلَّفُ بِهِ فی‌نفس الأمر هو الصّلاة مع السُّورة فلم يحصُل الإمتثالُ بإتيان ساير اَجزائها و لو بقدرها لأنّ الأمر بهذه الأجزاء علی‌هذا الفرض لايكون الاّ مِن باب المقدّمة الصِّرفة اَو يكون المكلَّفُ بِهِ فی‌الواقع هو الصّلاة لا مع السُّورة فيكون الإتيانُ بالسُّورة الإتيانَ بشرط كمال العبادة قطعاً لأنّ كلّ مَن قال بالثّانی قال باستحباب السُّورة جَزماً.

و اَمَّا كونه جامعاً للسّادس فظاهرٌ.

اذا عرفتَ ما هو المبيّنُ لمحلّ النزاع فَاعلَم:

اَنَّ الأقوال فيه ثلاثةٌ:

قيل- و القائلُ آقا حسين [الخوانساری]- بلزوم الإتيانِ بالقدر الأقلّ فقط تمسّكاً بأصالة البرائة بالقياس الی الأكثر.

و قيل بلزوم الإتيان بالأكثر مِن باب المقدّمة العقليّة المحضة مع عدم ترتّب العقاب علىمجرّد تركه ما لم‌ينكشف كونه مكلّفاً بِهِ فى‌الواقع.

و قيل بلزوم الإتيان بالأكثر مِن باب المقدّمة مع ترتّب العقاب على مجرّد تركه و اِن انكشف بعد الترک كَونُهُ غيرَ مكلّفٍ بِهِ فى‌نفس‌الأمر.

و لايبعد القولُ بوجوب القرعة ايضاً فى‌المسئلة.

و المختارُ هو الأخير.

اَمَّا القولُ الثّانى، فقد عرفتَ فَسادَهُ غير مرّة.

و اَمَّا القولُ الأوّل فإبطاله موقوفٌ على‌تأسيس اَصلٍ فى‌المسئلةفنقول:

لا شكّ فى اَنَّ القوّة العاقلة بعد ملاحظة اَنّه[1] لَو كان المكلَّفُ بِهِ فى نفس الأمر هو الأكثر لَمَا حَصَلَ الإمتثالُ بالإتيان بالأقلّ و لو بقدره، لصيرورة الأمر به حينئذٍ مِن باب الأمر بالمقدّمة بعد ملاحظة اَن لو كان المكلَّفُ بِهِ فى الواقع هو الأقلّ.

و بعبارةٍ اُخرى [لو كان المكلّف به الواقعى] هو القدر المعلوم [فحينئذٍ] لو كان الإتيانُ بالأكثر المشكوک فيه مِن شرطِ كماله يُحكَمُ بلزوم الإتيان بالأكثر قطعاً و جزماً و عليه بناء العقلاء، اَلا تَرَى اَنَّ المولى لو قال لعبده « رَكِّب لِىَ المَعجونَ الأفلاطونى» مثلاً، فلو تتبّع العبدُ الكُتُبَ الطبيّة لأجل تشخيص اَجزائِهِ فصادف فى جزءٍ مخصوصٍ على‌القولَينِ المختلفينِ بحيث يقول اَحَدهما بأنّه لو لم‌يتركّب هذا المعجونُ مِن هذا الجزء لَمَا يترتّب عليه خاصيّتُهُ اصلاً و الآخَرُ بأنّ المعجون و اِن

١- فى الأصل: ان.

حَصَلَ بدون هذا الجزء و يترتّب عليه ما هو نفعُهُ لكن لوتركّب مِن هذا الجزء ايضاً لَصَارَ المعجونُ اَكمَلَ و اَحسَنَ، فالعبدُ بعد ملاحظة ذَينِک الإحتمالينِ لو رَجَعَ الى القوّة العاقلة وَجَدَها حاكمةً بلزوم ترتيب المعجون مِن هذا الجزء ايضاً مِن غير اَن يكتفى فى ترتيبه و تركيبه بالأجزاء المعلومة، فلو اكتفى فى تركيبه بالأقلّ اَى بالقدر المعلوم مِن غير اَن يدخل فيه الجُزءَ المشكوکَ فيه الذى يتطَرَّقُ فيه الإحتمالانِ المذكورانِ و اَتى به الى المَولى ثمّ انكشف اَنّ هذا المركّب ليس ما هو مراد المولى اصلاً و لم يترتّب عليه نفعٌ مطلقاً ، فعاتبه المولى على ذلک معلّلاً بأنّک لأىّ جهةٍ لم‌تدخل فى‌المركبّ الجُزءَ المشكوکَ فيه مع انّک احتملتَ كونَهُ اِمَّا مِن مقدّماته اَو مِن‌مُكَمِّلاته احتمالاً متساوياً؛ لكان تلک المعاتبةُ مستحسنةً عند العقلاء بلا تأمّلٍ و اشكالٍ و لم‌يكن للعبد عُذرٌ مسموعٌ عند العقلاء بل يمكن اَن يُحَسَّنَ تلک المعاتبة و اِن انكشف كونُ ذلک المركّب المَأتىّ بهِ مطلوباً للمولى مِن سَبيل البَختِ و الإتّفاق نظراً الى قيام الإحتمالينِ المذكورينِ عند تركيب المعجون لأنّ المولى لو عاتبه قائلاً بأنّک و اِن اَتيتَ ما هو مطلوبى فى‌الواقع لكن لِمَ اكتفَيتَ بالقدر المعلوم مِنَ الأجزاء و لَم تَأت[1] بالجزء المشكوک فيه مع انّک احتملتَ كونَهُ اِمَّا مِن مقدّمات المعجون اَو مِن مُكَمِّلاته.

١- فى الأصل: يات.

و بالجملة مَن راجع الى وِجدانه و لايخالط بالتشكيک استقامَةَ فِطرتِهِ، عَلِمَ بأنّ ما هو بناء العقلاء عليه فی‌المقام ليس إلاّ ما هو مقتضی قاعدة الإشتغال و لزوم الإتيان بالجزء المشكوک فيه، فَمَن شاءَ فَلْيُؤمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكفُر[1].

ثمّ اذا عرفتَ هذا و ارتَسَخَ فی ذِهنِکَ ماتلوناه عليک:

فإن تمسّک الخَصمُ القائلُ بالإكتفاء بالقدر الأقلّ المعلوم فی‌المقام بأصالة البرائة بالقياس الی الأكثر أی بالقياس الی الجزء المشكوک فنقول فی‌مقابله:

اِنَّ المدارک الدالّة على حجّية اصالة البرائة ليست اِلاّ اُمورٌ خمسةٌ:

العقلُ و الإجماعُ و الكتابُ و الأخبارُ و الإستصحابُ، فتمسُّکُهُ هذا إمّا مِن جهة العقل و بناء العقلاء، فقد عرفتَ اَنّ مقتضی القوّة العاقلة و بناء العقلاء فی‌المقام علی‌خلاف ما ادّعاه الخصم.

اَو مِن جهة الإجماع، فأنتَ خبيرٌ بأنّ الإجماع لم يكن لقيامه اَثَرٌ فی‌المقام، كيف و المُعظَمُ ذَهَبُوا فی‌المقام الی العمل بقاعدة الإشتغال.

و اَمَّا جهةُ الكتاب نحو قوله تعالی: لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً اِلاَّ مَا آتَاهَا[2].

ففيه اوّلاً: اَنَّ قوله «مَا آتَاهَا» بمعنی « اَقدَرَها » فليس له ربطٌ بحجّية اصالة البرائة و اِنّما يكون التمسّکُ به نافعاً فی‌نفی جواز التكليف بما لا يُطاق.

١- سورة الكهف/٢٩.

٢- سورة الطّلاق/٧.

و ثانياً: لَو سَلَّمنا اَنّ قوله «مَا آتَاهَا» بمعنى «ما اَعلَمَها»، فلا نسلّم انصرافه إلاّ الى موارد يكون بناء العقلاء فيه علىٰ نفي التكليف و قد عرفتَ مراراً اَنَّ بناء العقلاء هنا علىٰ خلاف ما يقول الخصمُ.

وَ اِمَّا مِن جهة الأخبار، فإمّا اَن يكون مِن جهة رواية «كُلُّ شَيءٍ مَطلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فيه نَهيٌ»[1].

و تقريرُ التمسّك بها مِن جانب الخَصمِ علىٰ الوجه الأتمّ هو اَن يقال: اِنَّهُ لا شكّ في اَنَّ مقتضى تلك الرّواية [هو] اَنَّ «كُلّ شَيئٍ مُطلَقٌ حَتَّى يُعلَمَ بورود الأمرِ فيه» فحينئذٍ نقول: اِنَّ الجزء المشكوك فيه ممّا لَم يُعلمَ بورود الأمر فيه و كُلُّ ما لم يُعلمَ بورود الأمر فيه فهو مطلقٌ.

اَمَّا الصغرى، فبالفرض و اَمَّا الكبرى فللرّواية[2]، فمقتضى مفهوم تلك الرّواية لزومُ العمل بالقدر المعلوم و إتيانِهِ و مقتضى منطوقها عَدَمُ لزومِ الإتيان بالجزء المشكوك فيه فقد عَمِلنا[3] بهما في المقام.

١- سبق منا المصادر لهذه الرّواية.

٢- قال استاذنا الشّريف «دام ظلّه» كنتُ في سالف الزمان قد تمسّكتُ بأصالة البرائة في المقام و كان عمدة تمسّكاتي هي تلك الرّواية زعماً انّها منصرفة الى امثال مقامنا هذا ثمّ صِرتُ متنبّهاً على عدم انصرافها الى المقام بالفهم العرفيّ فرجعتُ الى التمسّك بأصالة الإشتغال بعون الملك المتعال واللهُ اَعلَمُ بحقيقة الأحوال. منه «رحمة الله».

٣- في الأصل: علمنا.

ففيه اوّلاً: مَنعُ انصرافها الى‌المقام، لِحُكمِ ما هو مقتضى فهم العرف فى امثال هذه الخطابات، اَلا تَرَى اَنّ المولى لو قال لعبده «كُلُّ شيئٍ لَم تَعلَم بورود اَمرى فيه فَلَكَ رُخصَةٌ فيه» ثمّ قال « اِصنَع لِيَ المعجونَ الكذائى» و شَكَّ العبدُ فى‌بعض اَجزائِه مع قيام الإحتمالينِ السّابقينِ فى‌هذا الجزء عنده، فلامحالة اَلزَمَ على نفسه الإتيانَ بالجزء المشكوك فيه و اِن كان متذكّراً لِمَا قاله المولى و ليس هذا الاّ لعدم فهم انصراف تلك الرّواية الى المقام، بل نقول لَو تَرَكَ الإتيانَ بذلك الجزء و اَتَى به الى المولى ثمّ انكشف بأنّ المطلوب لَم يَكن إلاّ المعجون المُلتَئِم من هذه الأجزاء فعاتبه المولى على‌ذلك نظراً الى قيام الإحتمالينِ المذكورينِ السّابقينِ فيه لَمَا ذَمَّهُ العقلاء.

ثمّ اِن اعتذر العبدُ بأنّك قلتَ «كُلُّ شيئٍ لَم تَعلَم بِوُرُودِ اَمرى فيه ففيه الرُّخصَةُ» و هذا مِن موارد قَولِكَ، فأجاب المولى « بأنّى وَ اِن قُلتُ و لكن لَم نَقُلهُ حَتَّى فى‌هذا المورد» فلاشكّ اَنّ لهذا الجواب وَقعٌ تامٌّ فى‌اَنظار العقلاء.

و مِن هنا ظَهَر فسادُ ما يتوهّم فى‌المقام مِن أنّ لفظة «كُلّ» مِن اَدَوات العموم الإستغراقى و عَدَمُ انصرافها الى المقام مخالفٌ لمقتضى وَضعِهِ و بعبارةٍ اُخرى: كونُ ذلك اللّفظ مشكّكاً بالتشكيك المضرّ الإجمالىّ بالنّسبة الى محلّ النزاع خلافُ الأصل، لِمَا مرّ مِن انّه لَو شُكَّ فى‌التشكيك و التواطى فى‌المطلقات، فالأصلُ التواطى فضلاً عن العمومات.

وَوَجهُ ظهور الفساد: انّا سَلَّمنا اَنّ مقتضى الأصل ما ذكرتَ ما لم‌يثبت الأصلُ الثّانوىّ العرفىّ الواردُ عليه و بعد ثبوته بحسب الفهم العرفىّ فلا نزاع، وايضاً قد عرفتَ مراراً

اَنّ المطلقات لاتنصرف الى النّادر و لا الأندر و اَنّ العمومات و اِن انصرفت الى النّادر لكن لاتنصرف الى الأندر و ما نحن فيه مِن قبيل الأندر، فتدبّر.

و ثانياً: اَنّ تلك الرّوايةَ تُعارِضُها الأخبارُ الدالّةُ على الإحتياط نحو قوله « دَع مَا يُرِيبُکَ[١] » و « اَخُوکَ دِينُکَ فَاحتَط لِدِينِکَ[٢] ». و نظائرهما من الأخبار.

و المُرجّح فی‌جانب الأخبار لاعتضادها بعمل اكثر الأصحاب بها فی‌المقام و لو قلنا بعدم وجود المرجّح فی‌جانب الأخبار و بتساقط[٣] المتعارِضَينِ فی البين فيبقى الأصلُ الأصيلُ الذى اَسَّسناه فی‌المقام سليماً عن المعارض.

و ثالثاً: إنّ مِنَ‌العِيَانِ الغَنِيّ عن‌البيان اَنَّ الرّواية بمفهومها دالّةٌ على‌لزوم الإتيان بما عُلِمَ بورود الأمر فيه و انتَ معترفٌ بأنّ الأقلّ اَى القدرُ المعلوم مِنَ‌المهيّة المركّبة ممّا عُلِمَ بورود الأمر فيه لكن اشتبه عليک كيفيةُ تعلُّقِ الأمر به، [يعنى] هل هو مِن‌باب المقدّمة حتّى لَوأتى به لا غيرهُ لَم‌يحصل الإمتثالُ و لَوبقدره اَو مِن باب الأصالة حتّى لَواَتَى به صار ذلک الإتيانُ موجباً للإمتثال، فلو اكتفيتَ فی‌المقام الإطاعةَ و الإمتثالَ بالإتيان بالأقلّ مع ذلک الإشتباه لَم‌يحصل القطعُ بالبرائة و لو بقدر الإتيان به لأنّکَ لاتكون عالماً حين الإتيان به مع وجود ذلک الإشتباه بأنّک اَتَيتَ به على نهج ما طَلَبَهُ المولى منک عليه فإن شِئتَ اَن يَحصُلَ لک القطعُ بالبرائة عن الأقلّ نَفسِهِ لابدَّ لک اَن تأتى معه بالأكثر ايضاً، فبعد الإتيان بالأكثر مع الأقلّ يحصل لک

١- عوالى اللّئالى ٣٩٤/١ و ٣٣٠/٣- كنزالفوائد ٣٥١/١- وسائل الشّيعة ١٧٠/٢٧.

٢- الأمالى، للمفيد٢٨٣- الأمالى، للطوسى/١١٠- وسائل الشّيعة ١٦٧/٢٧.

٣- فى الأصل: يتساقط.

القطعُ بإتيان الأقلّ علىكلّ نَهجٍ يُفرَضُ كونُه مطلوباً عليه، اِن مقدَّمةً فمقدّمةٌ وَ اِن اصالةً فأصالةٌ؛ هكذا قَرَّرَهُ أُستاذُنَا الشَّريف. «لا زالَ ظلُّ عُطُوفَتِه عَلَى الوَضيعِ وَ الشَّريف».

و رابعاً: اَنّ هذا خبرٌ واحدٌ و العملُ بالأخبار الآحاد ليس اِلاّ مِنباب حصول الوصف و هذا الخَبَرُ ممّا لايحصل منه وصفٌ لنا فىالمقام لِذَهاب المعظم الىالعمل بخلاف مضمونه فىالمقام و ما نُقِلَ مِن عَمَلِ الكلينى -رحمه الله- و امثاله به فىجواز القنوت بالفارسى غَيرُ نافعٍ بِنَا فىالمقام كما لا يخفى علىذوى الأفهام، فتدبّر.[1]

اَو يكون تمسّكه بأصالة البرائة مِن جهة الأخبار المانعة مِنَالتكليف فى صورة عدم العلم به نحو قوله عليه السّلام « ما حَجَبَ الله عِلمَه عَنِ العِبادِ فَهُوَ مَوضُوعٌ عَنهُم»[2] و «رُفِعَ عن اُمَّتى تِسعَةُ اَشياء»[3] و عُدَّ منها «مَا لاَ يَعلَمونَ» و « النَّاسُ فِى سَعَةٍ مَا لَم يَعلَمُوا»[4].

ففيه اوّلاً: اَنَّ المتبادر مِن تلك الأخبار ليس إلاّ نفى التكليف ممّا هو مجهولٌ بالجهل السّازج و اَنتَ خبيرٌ بأنّ العلم الإجمالىّ بالتكليف هنا حاصِلٌ لايمكن انكاره.

١- و وجهه ظاهرٌ و هو انّه لو كان المناط عَمَلَ الكلينى «رحمه الله» لكان مِن جملة المَدارک استدلالُ العلماء و هو ظاهر الفساد. منه «رحمه الله».

٢- و قد سبق منّا ذكر مصادره ، فراجع.

٣- تقدّم الحديثان و قد سبق منّا ذكر مصادرهما.

٤- تقدّم الحديثان و قد سبق منّا ذكر مصادرهما.

و ثانياً: اَنّ انصرافَ تلک الأخبار لیس اِلاّ الی موارد یکون بناء العقلاء فیها علی‌البرائة و قد عرفتَ اَنّ بنائهم فی‌المقام علی‌خلاف ما قاله الخصم.

ثمّ اذا عرفتَ ما اَسَّسناه مِنَ الأصل الأصیل اوّلاً و الردّ علی تمسّک الخصم بأصالة البرائة ثانیاً فَاعلَم:

اَنَّ لنا علی ما اخترناه فی‌المقام اَصلَینِ:

احدهما: ما ذکرنا من الأصل الفقاهتیّ.

و الثّانی: الأصلُ الإجتهادیّ.

و تقریره انّه لا اشکال فی‌اَنَّ واحداً معیّناً فی‌نفس الأمر مِن‌الأقلّ و الأکثر هو حُکمُ الله بالنّسبة الی المشافهین و کُلُّ ما هو حکمٌ للمشافهین حکمٌ للغائبین، فالإتیانُ بذلک المعیّن فی‌نفس الأمر الملزوم للإتیان بالجمیع لازمٌ علی‌الغائبین.

اَمَّا الصغری فظاهرٌ و اَمَّا الکبری فَلِمَا مرّ مِنَ الأدلّة، فلیُتَذکَّر.

لایقال: لَو سَلَّمنا اَنّ المکلَّفَ به فی‌المقام لیس الاّ الإتیان بالشیئ النفس الأمریّ فلایخلُو اَنَّ الخروج عن هذا التکلیف مستلزمٌ للقطع بعدم المخالفة للواقع بل القدرُ اللاّزِمُ تحصیلُ عدمِ القطع بالمخالفة و لاشکّ اَنّ هذا یحصل فی‌ضمن الإتیانِ بالأقلّ ایضاً.

لأنّا نقول: قد عرفتَ فسادَ هذا الکلام مراراً، فتذکّر.

و لیس لأحدٍ اَن یقول: انّا سَلَّمنا اَنّ دَوَرَانَ الأمر بین الصَّلاة مع السُّورة و بین الصَّلاة الفاقدة لها لیس إلاّ بین الأقلّ و الأکثر اللَّذینِ قد فَرَضنا فی المقام لکن یکفینا

فی‌عدم لزوم الإتیان بالجزء المشکوک فیه اطلاقُ قَولِهِ علیه السّلام «صَلِّ» الوارد علی‌الأصل الذی اَسَّستُمُوه فی‌المقام لِوُرُودِ الأصل الإجتهادیّ علی الفقاهتیّ.

لأنّا نقول: کلامنا فی‌المقام لیس اِلاّ مِن‌جهة ملاحظة نفس القواعد و الأصول الفقاهتیّة مع قطع النظر عن ملاحظة وجود الأصول الإجتهادیّة و وُرُودِهَا عَلَی‌الأصول الفقاهتیّة و اَمَّا بعد ثبوتها و وُرُودِهَا علی‌مثل الأصل الفقاهتی الذی قَرَّرناه فی‌المقام فلاکلام لنا علیکم؛ مضافاً الی اَنّه قد یوجد مقامٌ یدور التکلیفُ فیهِ بین الأقلّ و الأکثر المفروضَینِ مع کون الدلیل الدالّ علی ثبوت التکلیف اَمراً لُبِّیاً کالإجماع مِن‌غیر اَن یوجد فیه اطلاقٌ مبیّنٌ للتکلیف.

هذا کُلُّه فیما اذا دارُ الأمر بین الأقلّ و الأکثر المفروضَینِ فی‌المقام بحیث یحصل مِنَ‌الأدلّة القطع بکون اَحَدِهما حُکمُ الله الواقعیّ بالنّسبة الی المشافهین اَو الظنّ بذلک مِن‌غیر قیامِ دلیلٍ کالإجماع و نحوه علی‌ثبوت التکلیف بالقیاس الی الغائبین، فالدلیلُ علی‌ثبوت التکلیف حینئذٍ بالقیاس الی الغائبین ما مرّ مِن اَنَّ کلّ ما هو حُکمٌ للمشافهین حُکمٌ للغائبین فالشیئُ المعیّن فی‌نفس الأمر هو الحکم للغائبین.

و اَمَّا اَنَّ هذا مستلزمٌ للإتیان بالجمیع و ما یدلّ علی‌هذه المقدّمة الکلّیة ما مرّ مِنَ الأدلّة [و] اَمثِلَتِهِ، فَتَذکّر.

هذا تمامُ الکلام بالقیاس الی المجمل العرضیّ المرادیّ الذی یکون مِن قبیل اشتباه الواجب بغیر الحرام مع کونه بین الأقلّ و الأکثر بحیث لو اَتی بالأقلّ مع احتمال کون المأموربه فی‌نفس‌الأمر هو الأکثر ثمّ یحصُل الإمتثالُ و لو بقدر الأقلّ.

وَ اَمَّا تحقيقُ الكلام بالقياس الى المجمل العرضىّ المرادىّ الذى يكون من قبيل اشتباه الواجب بغير الحرام مع كونه بين الأقل و الأكثر بحيث لَواُتِىَ بالأقلّ حَصَلَ الإمتثالُ بقدره و اِن كان المكلَّفُ به هو الأكثر كما لو قال اَحَدٌ اَنَّ المعصوم عليه السّلام قال « اِن جَامَعتَ فى‌الحيض فَتَصَدَّق بدينارٍ» و قال الآخَرُ اِنَّ المعصوم عليه السّلام قال « اِن جَامَعتَ فى‌الحيض فَتَصَدَّق بدينارَينِ» فَحَصَل الإجمالُ لأجل تعارض هذَينِ الخبرَينِ فالأقوالُ فيه اَربعةٌ:

قيل بالقرعة.

و قيل بلزوم الإتيان بالأكثر مع عدم ترتّب العقاب على‌مجرّد ترک الأكثر ما لم‌ينكشف كونُه مكلّفاً به فى‌الواقع.

و قيل بلزوم الإتيان بالأكثر مع ترتّب العقاب على‌مجردّ ترک الأكثر.

و قيل بالبرائة عن‌الأكثر.

و المختارُ هو الأخير.

لَنَا: انّه لاشكّ فى اَنّ مقتضى الأصلِ الأصيلِ الأوّلى البرائةُ عن‌التكليف فى‌كلّ مقامٍ ما لم يقم دليلٌ شَرعىٌّ على‌ثبوته فى‌ذلک المقام و ما يحصل مِنَ العلم بالتكليف هنا هو اشتغالُ الذّمة بالأقلّ لأنّه القدرُ المتيقَّنُ فى‌مفاد هذَينِ الخبرين.

و اَمَّا بالنسبة الى مازاد فالأصلُ البرائةُ عنه لأنّ الشكّ بالقياس اليه شَكٌّ فى‌نفس التكليف و كُلَّما كان كذلک فالأصلُ فيه البرائةُ.

اَمَّا اوّلاً: فلاستصحاب عدم التكليف بالقياس اليه.

و اَمَّا ثانياً: فلإستصحاب عدم ترتّب العقاب على‌تركه.

و اَمَّا ثالثاً: فَلِبناء العقلاء علىٰنفى التكليف فىٰالمقام.

و لِقَائلٍ اَن يقول: ما الفرقُ بين ما نحن بصدده هنا و بين ما سَبَقَ فى المجمل العرضىّ المصداقىّ الذى يكون مِن قبيل اشتباه الواجب بغير الحرام الحاصل بين الأقلّ و الأكثر مثلُ اَن يدور الأمرُ فىٰكون زيدٍ مَديونَ عمرٍو بين خَمسَةِ دَراهم و بين عشرةٍ اَو يكون ذِمّته مشغولةً بخمس صَلَواتٍ فائتةٍ اَو سَبعةٍ، فى انّكم حَكَمتم بما هو مقتضى قاعدة الإشتغال ثَمَّةَ و بلزوم اقتضاء ما هو الأكثر مِنَ الصَّلَوات و الدّيُون و بالبرائة هنا؟

و الجوابُ عنه للمتأمّل ظاهرٌ لاَستَرةَ فيه، لأنّ الوجه فىٰلزوم الإتيان بالأكثر ثَمَّةَ اَنّ المكلّف بعد ملاحظة قوله عليه السّلام «اِقضِ مَافَاتَ» و كذا بعد ملاحظة قوله عليه السّلام « يَجِبُ الوَفَاءُ بالدَّين» اَلزَمَ علىٰنفسه الإتيانَ بمافاته مِنَ الصَّلوات فىٰنفس الأمر و بما عليه دَينٌ و كذلك لِمَا مرّ مِن اَنّ الألفاظ موضوعةٌ للمعانى النفس الأمريّة و انّه يجب حَملُها عليها ما لَم‌يثبت الصّارفُ عن‌ذلك الحمل فبعد الإتيان بالأقلّ و اِن صار المكلّف قاطعاً بالبرائة عن قَدره لكن يكون شاكّاً فىٰحصول البرائة عمّا عليه فىٰنفس الأمر، فيجب عليه الإتيانُ بالأكثر ايضاً تحصيلاً للبرائة عمّا عليه فى نفس الأمر، مثلاً بعد الوفاء بخمسة دراهم اَو بعد الإتيان بخمس صَلَواتٍ كما حَصَل القطعُ بالبرائة منهما كذا حَصَلَ الشَكُّ فىٰالبرائة عمّا عليه مِنَ الدَّين فى نفس الأمر ، فالإتيانُ بالأكثر ليس الاّ تحصيلاً للبرائة ممّا عليه فىٰنفس الأمر.

و اَمَّا الوجهُ فىٰالتمسّك بأصالة البرائة مِنَ الأكثر هنا فهو اَنَّ المكلّف بعد اَن يلاحظ الخبرَينِ اللّذَينِ يكون اَحَدُهما دالاًّ على لزوم التصدّق بدينارٍ و الآخَرُ بدينارَينِ

يقطع بالإشتغال بالقدر المتيقّن بين مدلُولَي هـذَين الخبـرَين و يَشُـكَّ فـى التكليـف بمازاد عنه فيجرى فيه اصالةُ البرائة عَمَلاً بمقتضى العقل و النقل، فتدبَّر و لا تغفل.

ثُمَّ انّه قَد يَدُور الأمرُ بين الأقلّ و الأكثر و شُكَّ فى انّه هَل هو مِن هذا القسم حتّـى يتمسّك فيه بأصالة البرائة بالقياس الى الأكثر اَو مِنَ القسم الأوّل حتّى يتمسّك فيـه بأصالة الإشتغال بالنسبة الى الأكثر فهـذه الصُّـورةُ المشـكوكةُ هَـل يلحـق بـالأوّل فى‌الحكم اَو بالثّانى؟

الذى يقتضيه النظرُ و قاعدةُ الإشتغال إلحاقُهَا بالأوّل، لأنّ المكلّف بعد الإتيان بالأقلّ يكون شاكّاً فى‌حصول الإمتثال بالأقلّ نفسه ايضاً، لأنّه كما يحتمـل عنـده حصـولُ الإمتثال بالقدر الأقلّ و اِن كان المكلَّفُ[1] بِهِ هو الأكثر كذا يحتمل عنده عَدَمُ حصوله بإتيان الأقلّ لو كان المكلَّفُ بِه هو الأكثر، فالمكلَّفُ لَو اَتى بالقـدر الأقـلّ و الحـالُ هذه، لم‌يحصل له القطعُ بالبرائة بالإتيـان بالأقـلّ و لـو بقـدره، فالتمسّـك بأصـالة الإشتغال متعيّنٌ فى‌المقام، كما لايخفى على‌ذَوِى الأفهام، فتدبّر.

[المجمل العرضىّ المرادىّ من قبيل اشتباه الحرام بغير الواجب]

و اَمَّا تحقيق الكلام فى‌المجمل العرضىّ المرادىّ الذى يكون مِن قبيل اشتباه الحـرام بغير الواجب فهو اَنَّ ذلک الإجمال:

اِمَّا اَن يقع بين اُمورٍ متباينة لم‌يوجد فيها القدرُ المتيقَّنُ كما لـو قيـل « اِجتَنِـب عَـنِ العَين» و كان العين منحصراً فى‌الذَّهَب و الفضّه مثلاً و كـان ذلـک الكـلام مقرونـاً

١- فى الأصل: التكليف.

بالقرينة الدالّة علىالمراد بالقياس الى الحاضرين[١] ثمّ اختفى تلك القرينةُ بسببٍ مِنَ الأسباب الخارجيّة بالنّسبة الى الغائبين.

اَو يقع بينَ الأقلّ و الأكثر اللّذَينِ[٢] يُوجَد بينهما القدرُ المتيقَّنُ و منه حكايةُ الغِناء.

توضيحُ ذلک: اَنَّ للغناء تفاسيرَ مختلفةً:

قيل بأنّه عبارةٌ عن الصَّوت مع الطَّرَب مطلقاً و اِن لَم يكن مع الترجيع.

و قيل بأنّه هو الصَّوتُ مع الترجيع مطلقاً و اِن لَم يكن مع الطَّرَبِ.

و قيل بأنّه هو الصَّوتُ مع الطَّرَبِ و الترجيع.

فالقدرُ المتيقَّنُ بين هذه الأقوال الثّلاثة ما ذَهَبَ اليه الأخير لأنّه اَخَصُّ ممّا ذَهَبَ اليه القَولانِ الأوّلانِ مطلقاً و اِن كان بين القولَينِ الأوّلَينِ عمومٌ مِن وجهٍ كما تَرَى.

فظاهرٌ اَنّ الأخصّ اَقَلُّ وجوداً مِنَ الأعمّ و الأعَمُّ اَكثَرُ مورداً منه و انّه لا نزاع فىالإجتناب عنالأخصّ الأقلّ و اِنّما الكلام فىالإجتناب عنالأعمّ الأكثر، فعلى الأوّل فالأقوالُ فيه هى الأقوالُ فىالمجمل العرضىّ المصداقىّ الذى يكون مِن باب اشتباه الحرام بغير الواجب و ادلّةُ الأقوال هنا هىالأدلّةُ ثَمَّةَ و المختارُ هنا هو المختارُ ثَمَّةَ، فتذكّر.

و عَلَى الثّانى، فالتحقيقُ البرائةُ مِنالإجتناب عنالأعمّ الأكثر لأنّ الشكّ فىالاجتناب عنه شَكٌّ فىالتكليف فيجرى فيه اصالة البرائة، فتدبّر.

١- فى الأصل: الحاضر.

٢- فى الأصل: اللذان.

و اَمَّا اذا اشتبه الحرامُ بالواجب و دار الأمرُ بين الوجوب و الحرمة و صار المكلَّفُ بهِ مجملاً و كان الإجمالُ مُراديّاً ناشئاً عن تعارض الأدلّة كما دلّ خَبَرٌ على وجوب السَّجدة لأجل قرائة العزيمة فى الصَّلاة و دَلَّ خَبَرٌ آخَر على حرمتها فى الصَّلاة، فالأقوالُ فيه هى الأقوالُ فيما سَبَقَ مِنَ الإجمال العرضىّ المصداقىّ الذى يكون مِن باب اشتباه الواجب بالحرام و الأدلّةُ هنا هى الأدلّةُ ثَمَّةَ و المختارُ هنا هو المختارُ ثَمَّةَ.

هذا تمامُ الكلام بالقياس الى الإجمال العرضىّ بأنواعه و اقسامه.

[تحقيق الكلام فى الإجمال الذّاتى]

وَ اَمَّا تحقيقُ الكلام بالقياس الى الإجمال الذّاتى.

فالمراد به هو الإجمالُ النّاشى مِن جانب المتكلّم، اِمَّا لِتَكلُّمِه بكلامٍ مجملٍ اَو بكلامٍ مبيَّنٍ باعتقاده عادةً و لكن قد اختفى البيانُ على المخاطب و اعتقد انّه مجملٌ و هذا على قِسمَينِ.

اَحَدُهما: اَن يكون اللّفظُ الذى تَلَفَّظَ به المتكلّمُ غَيرَ مبيَّنٍ فى الواقع و لكنّه قدتَكَلَّمَ به لاعتقاده ببيانه اَى كونه مُبَيَّناً فى الواقع مع كون الواقع على خلافه.

و ثانيهما: اَن يكون اللّفظُ المذكورُ مبيّنا باعتقاده مع كونه فى الواقع كذلک و لكنّ المخاطبَ قد اختفى عليه الأمرُ و اعتقد كونه مجملاً و اَنَّ المتكلّم قد تَكلَّم بكلامٍ مجملٍ.

اَمَّا الأوّلُ فالكلامُ فيه يقع فى مقامَينِ.

الأوّل: فى صحّة التكليف به.

و الثّانی: فی‌صحّة وقوعه شرعاً.

اَمَّا المقامُ الأوّل، فنقول: اِنَّ الدّاعی الی صدور مثل هذا الکلام لایخلُو عن‌اُمورٍ:

اِمَّا الخوفُ عن وقوع الفتنة.

اَو فسادُ النُّطق و المَخرج.

اَو التوطین و تهیّأ المخاطب للإمتثال.

اَو المقصودُ انّه اِن اَتی بالمأمور بِه مِن‌باب الإتّفاق فهو و اِلاّ لَیَأتی بالقرینة المبیّنة للمراد عند الحاجة.

اَو لا داعِیَ له اصلاً بل تَکَلَّمَ به بلاسببٍ وجهةٍ مع امکان تکلّمه بکلامٍ مبیّنٍ.

و الکُلُّ فاسدٌ ، فلایصحّ التکلیفُ بالمجمل.

اَمَّا الأوّل و الثّانی، فَلَم یَقَعَا فی‌حقّ الله سبحانه و کذا فی‌حقّ نبیّه صلّی الله علیه و آله و سلّم و تعال الله عن ذلک علوّاً کبیراً.

و کذا الإحتمالُ الثّالث و ذلک لأنّه اِمَّا اَن یکون المطلوبُ مجرَّدَ العقاب علی‌ترک المأمور به، فیکون الأمرُ ابتدائیّاً سازِجاً.

اَو یکون المطلوبُ نفسَ حصول التوطین فی‌الخارج لِیُثاب علیه فیکون ابتلائیاً مثوباً.

اَو یکون المطلوبُ مجرَّدَ العقاب علی ترک التوطین.

والکلُّ فاسدٌ، اَمَّا الأوّل فَلِلقبح العرفی علی العقاب علی الترک، اَلاَ تَرَی انّه اذا اَمَرَ السیّدُ عَبدَه بکلامٍ مجملٍ بأن یقول له «اِئتِنی بَعینٍ» مِن‌دون نَصبِ قرینةٍ معیّنةٍ للمراد و هو لَم‌یَأتِ به معتذراً بأنّی لَم اَدرِ المرادَ منه، لا یَذُمُّه العقلاء و لو عاقبه السیِّدُ

معلّلاً بترک المأموربه يَذُمُّونه العقلاء معلّلين بأنّ مرادک غير مبيَّنٍ للعبد فما وجهالطَّلب للفعل و العقاب علی‌ترکه.

و اَمَّا الثّانی: فلأنّ التوطين فَرعُ علم المأموربه علی الظّاهر بإرادة الآمر ايقاعَ الفعل و الحالُ اَنّ المأمور عالمٌ بأنّه لم يطلب منه الفعلَ لِمَا ذکرنا من قُبحِ ارادة الفعل حينئذٍ و منه يظهر ضَعفُ الثّانی ايضاً و کذا الرّابع لأنّه خارجٌ عن محلّ النزاع، لأنّ المفروض اَنَّ المتکلّم يأتی البيانَ عندالحاجة لَو لَم‌يأتِ المکلَّفُ بما هو مطلوبُ الآمر مِن‌باب الإتّفاق و المجملاتُ التی هی من محلّ النزاع لايکون کذلک و کذا الخامس ، لأنّه قبيحٌ عند العقلاء و صُدُورُ القبيح عنه تعالی محالٌ بالذّات و کذا صدوره عن النبیّ -صلّی الله عليه و آله و سلّم و الأئمة، عليهم السّلام ممنوعٌ لقيام الأدلّة علی‌انّهم لا يفعلون القبيحَ اصلاً فالتکليفُ بهذا القسم مِنَ‌المجمل قبيحٌ عن الله تعالی و کذا عن‌نبيّه صلّی الله عليه و آله و سلّم بل و صُدُورُ الخطاب به عنهما ايضاً کذلک للقبح العرفیّ الکاشف عن استحالته.

نعم يصحّ صُدُورُهُ عن‌الأئمة -عليهم السّلام- بل و يصحّ عنهم التکليفُ به ايضاً للخوف و التقيّة المستمرّة الی زمانِ الحاجة اَو حصول التفريق بينهم عليهم السّلام و بين المکلَّفِ بعد صدور التکليف به بحيث لايمکن اَن‌يحضر المکلَّفُ خدمتة المعصوم عليه السّلام.

و اَمَّا القسم الثّانی، فَالقِسمُ الأوّل منه يُمنَعُ صُدُورُهُ عن‌الحکيم علی الإطلاق فکيف التکليفُ به لعدم امکام تَخَلُّفِ عِلمِهِ «تعالی» عن‌معلومه و قبح التکليف به کما بيّناه سابقاً و لکن يمکن صدوره عن النبیّ -صلّی الله عليه و آله و سلّم- الاّ اَنَّ التکليف

به قبيحٌ للقبح العرفىّ و اَمَّا الأئمّة -عليهم السّلام- فيمكن صدورُ هذا القسم عنهم -عليهم السّلام- و التكليفُ به مع خوف التقيّة.

و امّا القسم الثالث[1] فيصحّ صدوره عن[2] الحكيم على الإطلاق و كذا عن نبيّه -صلّى الله عليه و آله و سلّم- و لكن يقبح التكليفُ و اَمَّا الأئمّة فيصحّ عنهم التكليفُ به لمصلحةٍ كالتقيّة الممكنة فى حقّهم عليهم السّلام.

و ممّا حققّنا تبيّن حالُ المقام الثّانى، فقد تبيّن اَنَّ التكليفَ بالمجمل الذّاتى غير صحيحٍ.

و العجبُ مِن بعضهم حيث جَوَّز التكليفَ به[3] مع انكاره جوازَ تأخُّرِ البيان عن وقت الحاجة مطلقاً سواءٌ كان فيما له ظهورٌ اَو فى غير ما لَه ظهورٌ كما فى مثل المشتركات اللّفظيّة لأنّ بين هذَينِ الكلامَينِ تدافعاً.

اللّهمّ اِلاّ اَن يكون المقصودُ فى المسئلة الثّانية هو عَدَمَ جوازِ تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما اذا كان المحتملات غيرَ محصورةٍ و فى المسئلة الاُولى هو الجواز اَى جَوازُ التكليف بالمجمل فيما اذا كانت محصورةً بأن اَمكَنَ الإتيانُ بالجميع عرفاً و عادةً و لكن عنوانُ كلامه فى مسئلة جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مطلقاً غيرُ مفيدٍ بما ذكر.

١- فى الأصل: الثانى.

٢- فى الأصل: عن.

٣- اى التكليف بالمجمل الذاتى.

ثمّ لا يخفى اَنّ التكليف بالمجمل الذّاتى فى الموضع الـذى نُجَـوِّزُهُ فيـه كالمجمـل العرضىّ ينقسم الى اقسامٍ ثلاثةٍ، من حيث اِنّ الإشتباه:

ربّما يكون من قبيل اشتباه الواجب بغيره.

و ربّما يكون مِن قبيل اشتباه الحرام بغيره.

و ربّما يكون مِن قبيل اشتباه الواجب بالحرام.

و القسم الأوّل ينقسم الى قِسمَينِ لأنّه اِمّا اَن يكون المجملانِ مِن قبيل المتبـاينين اَو يكون مِن قبيل الأقلّ و الأكثر، و الأقـلُّ قـد يحصـل بقـدره الإمتثـالُ لوثَبَـتَكَـونُ المطلوب فىالواقع هو الأكثر و قد لا يحصل به الإمتثالُ اصلاً لو ثبت مطلوبيةُ الأكثر بعين ما تقدّم فىالإجمال العرضىّ إلاّ اَنَّ دَوَرانَ الأمر بين الأقلّ و الأكثـر ههنـا قـد يكون مِنجهة القطع بارادة اَحَدِ المعنيَينِ مِن اللّفظ و الشَكُّ فىارادة معنى آخَر ايضاً و قد يكون مِن غير هذا القبيل بأن يكون الأمرُ دائراً بين اَن يُرادَ مِـنَ اللّفـظ معنـىً يكون التكليفُ به اَقلَّ اَو يُرادَ منه معنى يكون التكليفُ به اَكثر مِثلُ ما لَو قال السـيّد لعبده «تَصَدَّق بعَينٍ [اَو] بقيمَتها[1]» مثلاً و اشتبه عليه الأمر بأنّـه هَـل اَرَادَ مِـن لفـظ العَينِ الفضَّةَ حتّى يصير التكليفُ التخييرىّ بينها و بين قيمتها اَقَلَّ اَو اَرَادَ بـه الـذَّهَبَ حتّى يصيرَ التكليفُ التخييرىّ بينه و بين قيمته اكثَر نظراً الى [اَنّ] قيمةَ الـذَّهَب اكثَـرُ مِن قيمة الفضّة.

١- فى الأصل: قيمته.

فإن كان لمحتملا مِن قبيل المتباينَين كان اللّازمُ الإتيانَ بهما معاً لِمَا مرّ من الوجه فی المجمل العرضیّ.

وَ اِن كانا مِن قبيل الأقلّ و الأكثر فإن كانا من القسم الأوّل فاللاّزمُ هو الإتيانُ بالقدر المتيقّن و الزّائِدُ مَدفوعٌ بالأصل الإجتهادیّ و هو ظهورُ اللّفظ فی [المعنی] الواحد[1] لا بأصالة البرائة اِذ لا احتياج الی التمسّک بها فی خصوص المقام و اِن كانا مِنَ القسم الثّانی فاللاّزِمُ هو الإحتياطُ بالإتيان بالزائد لأنّ القطعَ بالإشتغال يقتضی القطعَ بالإمتثال كما مرّ تقريره بأوضح بيانٍ فی الإجمال العرضیّ و اَمّا باقی الأقسام فقد تَقَدَّمَ حُكمُها فی الإجمال العرضیّ فلا تغفل.

الفائدة الثّالثة

فی انّه اذا وَرَدَ لفظٌ فی الشَّريعة و له معنَيانِ يكون بالنظر الی اَحَدِهما مُبَيَّناً و بالقياس الی الآخر مجملاً، فهل يكون فی تلک الصّورة اصلٌ يكون مقتضاه حملَ ذلک اللّفظ علی معناه المبيّن حتی يصير ذلک اللّفظُ من جملة المبيّنات اَو حملُه علی معناه المجمل فيصير مجملاً؟

الذی يقتضيه التحقيقُ اَنّ فی المقام اصلٌ و اَنّ مقتضاه هو الأوّل، لأنّ الظّاهر فی كلام الحكيم اَن يكون مبيَّناً، مضافاً الی انّا اذا تتبّعنا فی كلمات الحكيم فوجدنا اكثرها و اغلبَها مبيّناً، فيحصل فی تلک الكثرة و الغلبة الظنُّ بكون المشكوک فيه من الغالب و قد مرّ مراراً اَنّ الظنّ فی امثال مقامنا هذا معتبرٌ، مثاله فی كلام الله تعالی قوله تعالی

١- فی الأصل: الوحد.

«و اُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذلِكُم اَن تَبتَغُوا بِاَموَالِكُم مُحصِنِينَ»[١] فالإحصانُ له معنَيان، اَحَدُهما التزويجُ و الآخَرُ التعَفُّفُ[٢]، فظاهرٌ انّه لَو حُمِلَ علىالأوّل لَصَارَ مبيِّناً لأنّ معناه حينئذٍ، اَنَّ ماوراء المحرّمات حَلالٌ و الحالُ انّكم متزوّجون لها، و اَمَّا لَو حُمِلَ علىالثّانى لَصَارَ مجملاً لأجل كون التعفُّفِ نفسه مجملاً، فتدبّر.

الفائدة الرّابعة

اختَلَفَ الأصوليُّونَ فى اَنَّ آيةَ السّرقة اَى قَولُه تعالى: «السَّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقطَعُوا اَيدِيَهُمَا[٣]»، هَل هى مجملةٌ أم لا؟ فذهب السيّدُ المرتضى -رضى الله عنه- الى كونها مجملةً باعتبار «اليَد» لإطلاقها علىكلّ العضو المخصوص مِنَ « المَنكِبَ»[٤] الىرؤوس الأصابع و علىبعضه مِنَ المِرفق[٥] و «الكُوع»[٦] و اصولِ الأصابع الى رُؤُوسِهَا و الأصلُ فىالإطلاق الحقيقةُ فيكون مشتركاً لفظيّاً[٧]، فجاء الإجمال.

١- سورة النساء/٢٤

٢- تفسير ابن عباس/٦٨- معانى القرآن للزّجّاج ٣٧/٢- تفسير البغوى ٤١٣/١- تفسير جوامع الجامع ٣٨٨/١.

٣- سورة المائدة/٣٨.

٤- المَنكِبُ: مجتمع رأس العضد و الكتف و جمعُه المَناكِبُ.

٥- و المِرفق يعنى مَوصِلُ الذراع فى العضد و جمعهُ مَرافِق.

٦- الكُوع: طَرَف الزّند يلى الإبهام و جمعه اَكواع. المعجم الوسيط ج ٣٦٢/١ و ج ٨٠٥/٢ و/٩٥٠.

٧- الذريعة الى اصول الشّريعة ٣٥٠/١.

قيل باعتبار« القطع» ايضاً لإطلاقه علىإبانة الشيئ عمّا كان متّصلاً بـه و الجَـرحِ، يقال: بَرَى فلانٌ قلمَه فقطع يَدَه اذا جَرَحَها[١]، فجاء الإجمال.

و ذَهَبَ العلاّمة و الفخرىّ و الحاجبىّ الى انّه لااجمال فـىالآيـة اصـلاً لا باعتبـار «اليد» و لا باعتبار «القطع»[٢].

و تحقيقُ الكلام: اَن يقال اِنَّ توهّم اجمالها باعتبار «القطع» فاسـدٌ قطعـاً بـل القطـعُ مبيَّنٌ جزماً بوجهَينِ:

الأوّل: تبادر الإبانة منه مِنغير قرينةٍ و الثّانى صحّةُ سلب القطع المجرّد عـنالقرينـة عنالجرح عند اهل العرف لأنّه لا شكّ فى اَنَّ مَن جَرَحَ يَدَه يصدق انّه لميقطع يَدَه عرفاً بلاتأمّلٍ و رَيبةٍ.

١- نهاية الوصول ٤١٧/٢- شرح العضد/٢٤٠.

٢- نهاية الوصول ٤١٦/٢- المحصول، للرّازى ٣٨٩/١- شرح العضـد، للإيجـى/٢٤٠- شـرح اللُّمَع، للشيرازى ٤٤٩/١- الإحكام، للآمدى ١٣/٢- نهاية السُّؤل ٥٦٢/١- نفـائس الأصـول فـى شرح المحصول ٩٩/٣- معـالم الـدّين/١٥٣- زبـدة الأصـول، للشـيخ البهـائى/١٤٤- القـوانين المحكمة ١٩٩/٢.

والمقصود من الفخرى هو محمدبن عمر بن الحسين بن الحسن بن على، الرّازى الطبرسـتانى (اَى المازندرانى) المعروف بالإمام فخرالدين ولد سنة/٥٤٤ بالرّى، و هوالعالم الكبير الفقيـه الشّـافعى المفسّر، المتكلّم الحكيم له التصانيف المفيده فى فنون عديدة كان خطيباً باحثاً فى العلـوم تـوفى سنة/٦٠٦ هـق.

و اَمَّا باعتبار «اليَد» فالتحقيقُ انّه لا اجمال فيها باعتبارها ايضاً لأنّه و اِن احتمل كونه مشتركاً بين كلّ العضو المخصوص مِنَ المنكب الى رؤوس الأصابع و بين كُلٍّ بعضٍ منه اَو مشتركاً معنويّاً بينها اَو موضوعاً للكلّ و لكلّ بعضٍ منه بَوَضعٍ واحدٍ فيكون مِن قبيل الوضع[١] العامّ و الموضوع له الخاصّ كالمبهمات اَو حقيقةً فى كلّ العضو المخصوص و مجازاً فى غيره، لكنّ الأقوى هو الأخير بوجهَين:

الأوّل: التبادر و تقريره انّه لا شَكَّ فى اَنَّ لفظة «يَد» فى حالة الإفراد مِن غير اَن لُوحِظَ تركيبُ غيره معه لايتبادر منه الاّ كلّ العضو المخصوص.

و الثّانى، عَدَمُ صحّة سَلبِ «اليَد» عنه.

ثمّ اعلم انّه يَرِدُ على الإحتمال، اوّلاً: اَنّ الإشتراك ممّا لابدّ له مِن ملاحظة كلّ ما وُضِعَ له اللّفظُ تفصيلاً و هذا غيرممكن فى المقام، ضرورة اَنَّ لليد اعضاء غيرمتناهية، فَوَضعُ اللّفظ بإزاء كلّ واحدٍ منها يستلزم تصوُّرَ الأمور غيرالمتناهية و هو محالٌ.

ثانياً: اَنّ مِن جملة علائم الإشتراك اَن يَصِحَّ الإستفهامُ عن خصوصية ما يراد من اللّفظ المشترک كما لو قيل «اِئتِنى بِعَينٍ» فَصَحَّ اَن يُستفهم و يقال: اَىُّ معنى مِن معانى العَين اَردتَه منها[٢]؟ و هذا الإستفهام ممّا لايصحّ فى المقام لأنّه لو قُطِعَ بعضُ اليَدِ الأيمن فلايصحّ اَن يُستفهم و يقال: اَىُّ معنى من معانى اليَد اَردتَه منها[٣]؟

١- فى الأصل: وضع.

٢- فى الأصل: منه.

٣- فى الأصل: منه.

و أُوردَ علی‌الإحتمال الثّانی، اَنَّ من‌جملة علائم الإشتراک المعنوی اَن یَحسُنَ الإستفهامُ عن خصوصیّة فردٍ یُراد من اللّفظ بإضافة لفظ «ایٌّ» الی اللّفظ المشترک المعنوی کما لو قیل «جائنی رجلٌ» فَصَحَّ اَن یقال: اَیُّ رَجُلٍ جائک؟ و هذا لایصحّ هنا لأنّه لو قیل «قَطَع یَدَه الأیمن» فلایصح اَن یقال: اَیُّ یَدٍ مِنَ الأیمن قَطَعَ ؟ کما تَرَی.

و فیه، اَنَّ هذه العلامة لیست بموجودةٍ فی‌کلّ ما یوجد فیه‌الإشتراک المعنویّ، اذ ربَّما یوجد المشترک المعنویّ و لم‌یوجد هذه فیه، کما فی‌لفظ الماء، فإنّه لاشکّ فی‌کونه مشترکاً معنویّاً مع انّه شَرِبَ من‌النهر شیئاً[1] من‌الماء لایصحّ عرفاً اَن یقال: اَیُّ مَاءٍ شربتَ؟ فیجوز اَن یکون لفظ الیَد مثل لفظ الماء.

و التحقیقُ اَنَّ لفظ«الیَد» اِن اُطلِقَ منفرداً مِن‌غیر اَن یوخذ فی‌التراکیب لکان حقیقةً فی‌کلّ‌الوصف المخصوص و مجازاً فی‌غیره لِمَا اَشرنا من التبادر.

و اَمَّا اذا لُوحِظَ فی‌التَّراکیب نحو قولنا «فلانٌ قَطَعَ یَدَه» اَو« اَدخَلَ یَدَهُ فی‌الماء» فَلَه وَضعٌ آخَر اَی یکون حقیقةً عرفیّةً فیما یتناول کُلّ العضو المخصوص و کلّ بعضٍ منه، فیکون مشترکاً معنویّاً فی‌تلک الحالة لعدم صحّة سَلبِ مدلول القطع مِن قَطعِ جزءٍ قلیلٍ عُدَّ مِنَ الید و مع ذلک نقول باجمال الآیة الشَّریفة لأنّا نقطع بالإجماع و الضّرورة اَنّ الله تعالی لَم‌یُفَوِّض قَطعَ الید الذی یکون من‌الأمور العظیمة الی العباد بحیث کانوا مختارین فیه عَلَی اَیِّ نحوٍ شَاؤُوا بل حَدّدَه تعالی و عَیَّنَه فی‌نفس الأمر

١- فی الأصل: شیئ.

و لَمَّا لَم‌نَعلَم بما هو المعيّن فی‌الواقع [بأنّه] هل هو قَطعُ الكلّ اَو البعض و على التقدير الأخير هل هو البعضُ فحينئذٍ المعيَّنُ اَو مطلقُ البعض صَارَتِ الآيةُ الشَّريفةُ مِن‌تلك الجهة مجملةً عندنا، فتدبَّر.

الفائدة الخامسة

اختلف العلماء فی‌انّه هَل فی مثل قوله صلّی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم «لاَ صَلاَةَ اِلاَّ بِطَهُورٍ»[١] و «لاَ صَلاَةَ اِلاَّ بِفاتِحَةِ الكتاب»[٢] و «لا صِيامَ لِمَن لا يُبيِّتُ الصِّيَامَ مِنَ اللّيلِ»[٣] اجمالٌ اَم لا؟

قيل نعم مطلقاً[٤].

و قيل لا مطلقاً[٥].

و قيل بالتفصيل، فإن كان الفعلُ المنفیُّ من‌الماهيّات المخترعة من‌الشّارع نحو ما هو منفیٌّ فی‌تلك الأمثلة اَو لَم‌يكن كذلك بل كان مِنَ المعانی اللّغويّة و كان له مجازٌ

١- عوالی اللّئالی ٨/٣.

٢- عوالی اللّئالی ٨٢/٣- سنن أبی داود ٢١٦/١- مستدرک الوسائل ١٥٨/٤.

٣- عوالی اللّئالی ١٣٢/٣- سنن النسائی ١٩٦/٤- السنن الكبرى، للبيهقی ٢٠٢/٤، ٢٠٣.

٤- و هو لأبی عبدالله البصریّ المتوفی ٣٦٩ هـ ق كما فی‌الإحكام، للآمدی ١٢/٢-المحصول، للرّازی ٣٨٧/١- نفائس الأصول فی شرح المحصول ٩٤/٣- نهاية السُّؤل، للأسنویّ ٥٥٨/١- ارشادالفحول، للشوكانی ٤٩٧/٢- نهاية الوصول، للعلاّمة الحلّی ٤١٠/٢.

٥- و هو المشهور، انظر: شرح العضد، للإيجی/٢٣٩- نهاية السّؤل ٥٥٨/١- الإحكام، للآمدی ١٢/٢- ارشادالفحول، للشّوكانی ٤٩٦/٢- نهاية الوصول ٤١٠/٢- معالم الدّين/١٥٥.

واحدٌ فلا اجمال فيه، فإن كان له مجازاتٌ متعدّدةٌ فهو مجملٌ[١] و خَيرُ الأقوال فی المقام اَوسَطهَا.

و التحقيقُ اَن يقال: اِنَّ المَنفِیَّ بـ «لا» اِمَّا فعلٌ مِنَ الأفعال اَو عَينٌ مِنَ الأعيان الخارجيّة.

و عَلَی الأوّل، إمَّا اَن يكون نَفیُ حقيقةِ ذلک الفعل ممكناً عَلَیكلِّ مذهبٍ نحو قولک « الميِّتُ لاَ اَكلَ له وَ لاَ شُرب» فلانزاع لأَحَدٍ فيه.

و اِمَّا اَن يكون ممكناً علیمذهبٍ دونَ آخَر.

و اِمَّا اَن لايكون ممكناً علیكلّ مذهبٍ نحو «لاَ عَمَلَ اِلاَّ بنيّة»[٢].

فهذانِ[٣] القسمانِ ممّا يتصوّر فيه النزاع و مقتضی التحقيق انّه لا اجمال فی شیئ منهما.

اَمَّا فیالأوّل كقوله عليه السّلام « لاَ صَلاَةَ اِلاّ بِطَهورٍ»[٤] فعلی مذهب الصّحيحیّ فظاهرٌ لأنّ الصّحيحیّ يقول بأنّ ماهيّة الصَّلاة لايتحقّق إلاّ بِطَهورٍ فنفیالحقيقة فیالمثال عنده ممكنٌ بلااشكال، فأينَ الإجمالُ حينئذٍ؟

١- نفائس الأصول فی شرح المحصول٣/٩٥- نهاية السُّؤل للأسنویّ ج١/٥٥٨.

٢- الكافی ١/٧٠- الخصال١/١٨- الأمالی، للطّوسی/٣٨٥ المحاسن، للبرقی١/٢٢١- عوالی اللّئالی٢/١٩١- تحف العقول/٤٣- وسائل الشّيعة١/٤٨.

٣- فی الأصل: فهذا.

٤- عوالی اللّئالی٣/٨.

و اَمّا علی‌مذهب الأعَمّی، فلأنّ نفی حقیقة الصّلاة الفاقدة للطّهور غیر ممکنٍ عنده، فلایکون قوله «لاَ صَلاةَ اِلاّ بِطَهُورٍ» محمولاً علی الحقیقة، فلابدّ فیه مِن‌ارتکاب مجازٍ، فإمّا محمولٌ علی‌نفی الصحّة اَو نفی الکمال لکنّ الأوّل اَولَی لکونه اَقرَبَ المجازَینِ اعتباراً و عرفاً، اَمّا بحسب الإعتبار العقلیّ فلأنّ نفی الصحّة اَقرَبُ الی نفی حقیقة الصّلاة مِن نفی الکمال کما لایخفی و اَمّا بحسب العرف فلأنّ المتبادر مِن نحو هذه العبادة لیس الاّ نفی الصحّة عرفاً، فنحن و اِن لم‌نعتبر الأقربیّة الإعتباریّة و کونها مُرَجِّحَةً لأحد المجازَینِ بحسب الإرادة و لکن ما هو المعتبر مِن الأقربیّة اَی الأقربیّةُ العرفیّة موجودَةٌ فی‌المقام کافٍ للمرام، فنحکم حینئذٍ بعدم الإجمال فی نحو قوله «لاَ صَلاةَ اِلاّ بِطَهُورٍ» و معناه لیس اِلاّ نفی الصحّة اَی لاَ صَلاةَ صَحیحةً اِلاّ بِطَهُورٍ ، عملاً بالقاعدة المشهورة «اِذا تَعذَّر الحقیقةُ فأقربُ المَجازاتِ متعیّنٌ» فَظَهَر اَنّ امثال هذه العبارة مبیّنة علی‌کلّ مذهب. و اَمّا فی الثّانی فلا اجمال فیه ایضا بعین ما ذکر فی‌الأوّل علی مذهب الأعمّی، فتأمّل.

الفائدة السّادسة

ذَهَبَ الجمهورُ الی انّه لا اجمال فی‌نحو قوله تعالی «حُرِّمَت عَلَیکُم المیتَةُ»[1] و «حُرِّمَت عَلَیکُم اَمَّهاتُکُم»[2] و نظائرهما ممّا تعلّق فیه الأحکام بالأعیان الخارجیّة خلافاً للکرخیّ و البصریّ.[3]

١- سورة المائدة/٣.

٢- سورة النساء/٢٣.

٣- المستصفی١/٣٤٦- الإحکام، للآمدی٣/١٠- المحصول، للرّازی١/٣٨٥- المعتمد، للبصری١/٣٣- ارشاد الفحول، للشّوکانی ٢/٤٩٣- نفائس الأصول فی شرح المحصول ٣/٩٠- شرح العضد، للإیجی/ ٢٣٨. نهایه الوصول، للعلاّمة الحلّی٢/٤٠٣.

و الحقّ هو الأوّل و تحقيقه: اَنَّ الحكم الشرعىّ قد يتعلّق بالأعيان الخارجيّة كقولنا «الكَلبُ نَجسٌ» و « المَاءُ طاهرٌ» ولاشكّ فى اَنّ النّجاسة و الطّهارة مِنَ الأحكام الوضعيّة و عارضتانِ للكلب و الماء اللّذَينِ مِنَ الأعيان الخارجيّة.

و قد يتعلّق بحالٍ مِنَ أحوال الأعيان الخارجيّة كالسّببيّة الّتى تكون من الأحكام الوضعيّة العارضة لِلدّلكِ الذى يكون حالاً مِن اَحوال الشّمس الّتى تكون مِنَ الأعيان الخارجيّة بالنسبة الى وجوب صَلاة الظّهر.

و قد يتعلّق بحالٍ مِن اَحوال المكلّف كالمانعيّة الّتى تكون مِنَ الأحكام الوضعيّة العارضة للحالة المعنويّة الحاصلة للمكلّف بعد الحدث بالنسبة الى دخوله فى العبادة المشروطة بالطّهارة.

ثمّ اذا عرفتَ هذا فَاعلَم:

اَنَّ الحكم التكليفىّ كالوجوب و الحرمة لايتعلّق إلاّ بفعل المكلّف فحينئذٍ لايمكن اَن يكون تعلُّقُ التحريم بالأمّهات مثلاً محمولاً على الحقيقة، كيف؟ و الأعيان غير مقدورةٍ للعبد كما تَرَى، فلابدّ اَن يكون محمولاً على التجوّز و فى ارتكابه هنا احتمالاتٌ: لجواز اَن يكون الفعل المقدّر [هو] العَدوُ اَو الشّتم اَو الضّرب اَو القتل اَو الوَطى و هكذا، لكن لَمّا لاَحَظنَا ما يغلب انتفاعه فى جماعة النّساء عرفاً و عادةً ما وجدناه الاّ الإستمتاع و الوطى بها، فتعيّن اَن يكون المقدّر هو الوطى عملاً بقاعدة «اذا تعذّر الحقيقةُ فأقربُ المجازات متعيِّنٌ».

و قد عرفتَ اَنَّ ملاحظة العرف و العادة حاكمةٌ بكون الوطى اَقربَ المجازات الى الحقيقة المتعذّرة.

و هكذا نقول فی‌تعلّق التحريم بالميتة لأنّه يحتمل ايضاً اُمورٌ:

الأكلُ و البيعُ و الشّراء و نحوها و لكن اَقربُها بحسب المتفاهم العرفیّ ليس الاّ الأوّل فتقديره فی‌قوله‌تعالی «حُرِّمَت عَليكُمُ المَيتَـةُ»[1] متعـيّن، عمـلاً بالقاعـدة المـذكورة و بالجملة بعد ملاحظة ما يتبادر من نحو هذه العبارات عرفاً لا اجمال فيها.

و هَل يكون دلالةُ قوله تعالی « حُرِّمَت عَلَيكُم اُمَّهاتُكُم»[2] و نحوه- علـی مـا يتبـادر منها - لأجل صيرورتها حقيقةً عرفيّةً فيما يتبادر منها اَو علی‌سبيل المجاز الأقـرب بعد تعذّر الحقيقة؟ الحقُّ هو الأخير، لأنّک لاَ تشکّ فی اَنَّ بعد استماع هذه ليس اَن ينتقل الفَهمُ الی المعانی المتبادرة ابتداءً مِن غير اَن ينتقل اليها بعد الإنتقال الی غيرها بل ينتقل اوّلاً الی معانيها الحقيقيّه ثمّ جَعَلَ امتناعَ كون الحقيقة مراداً قرينـةً صـارفةً علی‌عدم ارادته ثمّ ينتقل منها الی‌كلّ ما يحتمل ارادته فی‌المقام مِنَ‌المجازات فَوَجَـد اَقربها عرفاً متعيّناً من حيث الإرادة، فالقولُ بكـون دلالتهـا علـی مـا يتبـادر منهـا علی‌سبيل الحقيقة العرفيّة مع كونه ملزوماً للنقل المخالف للأصل يدفعه الفَهمُ العرفیّ كما ذكرنا.

١- سورة المائدة/٣.

٢- سورة النساء/٢٣.

اَصلٌ

فی المُبیَّن

اَصلٌ

فی المُبیَّن

و هو عبارةٌ عمّا یتّضح دلالته و هو قدیکون قَولاً و قد یکون فِعلاً، کما اذا صَلّی المعصومُ -علیه السّلام- صَلاةً وَ ظَهَرَ وَجهُهَا مِنَ الوجوب و النَّدب.

و قد یکون تَرکاً، کما اذا صَلّی المعصومُ -علیه السَّلام- صَلاَةً و تَرَکَ السُّورةَ فیها و ظَهَر وَجهُه فیکونه من باب الرُّخصة.

و قد یکون تقریراً، کما لو فُعِلَ فِعلٌ بحضرته و قَرَّره و ظَهَر وَجهُه من کونه لأجل رضائه -علیه السَّلام- بذلک الفعل.

ثمّ انّه کالمجمل ینقسم الی قِسمَینِ، ذاتیّ و عَرَضیّ:

و المراد بالأوّل: ما یکون مبیّناً بنفسه نحو قوله تعالی وَاللهُ بِکُلِّ شَیءٍ عَلیمٍ[1].

وَالثّانی: ما یکون بمعونة الغیر کقوله تعالی «اَن تَذبَحُوا بَقَرةً»[2]. المُبَیَّنُ بقوله تعالی صَفرَاءُ فَاقِعٌ لَونُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِینَ[3].

و هَل یکون موضوعاً للقدر المشترک بینهما اَو یکون حقیقةً فی القسم الثّانی و یکون اطلاقه علی القسم الأوّل: اِمَّا مِن باب التسامح اَو مِن باب ضِیقِ فَمِ الرَّکِیَّة.

۱- سورة التغابن/۱۱.

۲- سورة البقره/۶۷.

۳- سورة البقرة/۶۹.

التحقيقُ هو الأوّل، اَمَّا اوّلاً، للتّبادر و تقريره: انّه لاشكّ فى اَنّ المبيّن لا يتبادر منه عرفاً اِلاّ ما يتّضح دلالته مطلقاً، سَواءٌ كان بنفسه اَو بغيره.

و الثّانى: عَدَمُ صحّة سَلبِ المبيَّنِ عن‌المبيّن الذّاتى عرفاً.

وَ اَمَّا تحقيقُ الكلام فى‌المبيّن - بالكسر- فهو انّه قد يُطلَقُ تارةً و يُراد به مَن يُوجِدُ البيانَ و اُخرى يُراد به ما بِهِ البيانُ و كلامنا فيه بمعنى الأخير.

فَالبيانُ إمَّا قَوليٌّ اَو تَركيٌّ اَو تقريريٌّ اَو فِعليٌّ.

الأوّل: فَمِنَ الله تعالى، كقوله «صَفرَاءُ فَاقِعٌ لَونُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ»[1] فإنّه بيانٌ لقوله تعالى «اَن تَذبَحُوا بَقَرةً»[2] عَلَى اَظهَر التوجيهَينِ و مِنَ الرّسول -صلّى الله عليه و آله و سلّم « فيما سَقَتِ السَّماءُ العُشرُ»[3] بياناً للزّكاة المأموربها.

اَمَّا الثّانى: فكما لَو رَكَعَ المعصومُ -عليه السّلام- فى الرَّكعة الثّانية بغير قُنوتٍ بياناً على‌عدم وجوبه.

و اَمَّا الثالث: فكما لَو فُعِلَ اَمرٌ بحضرته فقرَّره بياناً على‌جوازه.

و اَمَّا الرّابع: فَمِنَ الرَّسول -صلى الله عليه و آله و سلّم- كَصَلاَتِهِ، بياناً لقوله تعالى: اَقيمُوا الصَّلاَةَ[4].

١- سورة البقرة /٦٩.

٢- سورة البقرة /٦٧.

٣- الكافى ٥١٢/٣- تهذيب الأحكام ١٦/٤- دعائم الإسلام ٢٦٥/١- عوالى اللئالى ٢٣٢/٢- وسائل الشيعة ١٨٥/٩.

٤- سورة البقرة/٤٣.

وَ كَحَجِّهِ، بياناً لقوله تعالى: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيتِ مَنِ إستَطَاعَ اِلَيهِ سَبِيلاً[١].

قيل بأنّ الفعل لايجوز اَن يقع بياناً لأنّه اَطوَلُ مِن القول، فَلَو بُيِّنَ به لَزِمَ تأخيرُ البيان مع امكان تعجيله.

و فيه اوّلاً: انّا لانُسَلِّمُ اَنَّ الفعل اَطوَلُ مِنَ القول بل قد يكون الأمر بالعكس فإنّ ما فی‌ركعتين من‌الهيئات لو بُيِّنَ بالقول ربَّما استدعى زماناً اكثر ما يُصلّى به الرّكعتان بِكَثير.

و ثانياً: انّا لَوسَلَّمنا اَنَّ الفعلَ اَطوَلُ مِنَ القول فلا نُسَلِّمُ لزومَ تأخير البيان، اذ تأخيره اَن لايشرع فيه عقيبَ الإمكان و لايشتغل به و اَمَّا مع الشُّروع فيه و الإشتغال به فلا و اِنّما الفعلُ قديستدعى زماناً و مثله لايُعَدُّ فی‌العرف و العادة تأخيراً[٢]، اَلا تَرَى اَنَّ المولى لو قال لعبده «اُدخُلِ البَصرة» فسار الغلام فی‌الحال فمضى مِن سَيرِه عشرة ايّام حتّى دَخَلَها، فلا يُعدُّ بذلک مؤخِّراً بل [يكون] مبادراً ممتثلاً بالفور و ممّا يدلّ علی‌صدور الفعل مِنَ الرّسول -صلّى الله عليه و آله و سلّم- بياناً ، قولُه «صَلُّو كَمَا رأيتُمُونى اُصَلِّى»[٣] فإنّ ذلک القولَ دليلٌ علی‌كون صلاة النّبى -صلّى الله عليه و آله و سلّم- بياناً لكفيّة الصَّلاة المأمور بها فی‌قوله تعالى اَقِيمُوا الصَّلاَةَ[٤].

١- سورة آل عمران/٩٧.

٢- تاخير.

٣- عوالى اللّئالى ج١/١٩٧- فقه القرآن، للرّاوندى ١/١٤٦- متشابه القرآن ٢/١٧٠- الصِّراط المستقيم٣/١٩٩- سنن الدار القطنى١/٢٧٣- سنن الدارمى١/٢٨٦- السّنن الكبرى٢/٣٤٥.

٤- سورة البقرة /٤٣- و آيات اُخرى فى سُور القرآن.

وَ تَوَهُّمُ كون ذلک القول نَفسُه بياناً فاسدٌ جداً، لعدم دلالته علىكيفيّة الصَّلاة بِوجهٍ من‌الوُجُوه كما تَرَى.

و كذا قوله « خُذُوا عَنِّى مَناسِكَكُم»[1]، دالٌّ على كون ما صَدَرَ عَنِ النبىّ -صلّى الله عليه و آله و سلّم- مِن اَعمال الحجّ بياناً للحجّ فىقوله تعالى: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيتِ مَنِ استَطَاعَ اِلَيهِ سَبِيلاً[2].

فإن قلتَ : هذانِ الخبرانِ مِنجملة الأخبار الآحاد و العملُ بها فىهذا المقام الذى يكون الكلامُ فيه فىالموضوعات الصِّرفة غيرُ جايزٍ لِمَا قُرِّرَ فىمحلّه اَنّ العملَ بالظنّ فىالموضوعات الصِّرفة ممّا لَم يَقُم دليلٌ علىجوازه.

اَمَّا كونُ المقام منها فظاهرٌ لأنّ البحث عنصدور الفعل البيانى اَو عدمه مِنَ الرَّسول -صلّى الله عليه و آله و سلّم- مِنحيث هو صدورٌ ليس اِلاّ البحث عنالموضوعات الصِّرفة، فالتمسُّكُ بالظنّ فيه ليس الاّ التمسُّكُ به فيها.

قلت: عَدَمُ جواز العمل بالظنّ فيها حتّى فيما نحن فيه ممنوعٌ، لأنّه لو لم يَجُزِ العملُ بالظنّ فىالمقام لَلَزِمَ عَدَمُ جوازِ العمل به مطلقاً ،لأنّ العمل بالخبر الواحد فىنفس الحكم الفرعىّ ليس الاّ لأجل حصول الظنّ مِن قول زرارة مثلاً بأنّ هذه الرّواية صَدَرَت عن المعصوم -عليه السّلام- فما هو دليلكم فى جواز التمسّک بالظّن

١- عوالى اللّئالى ج١/٢١٥ و ج٤/٣٤- فتح العزيز٧/٣٠٣- السّنن الكبرى، للبيهقى٥/١٢٥- صحيح مسلم٢/٩٤٣- سنن النسائى٥/٢٧٠- نَهجُ الحَقّ/٤٧١ و ٤٧٢- الصِّراط المستقيم ١٨٨/٣.

٢- سورة آل عمران /٩٧.

بصدور الرّواية فهودليلُنَا فی‌جواز التمسّک بالظنّ بصدور الفعل البیانیّ عن‌المعصوم علیه السّلام.

اذا عرفتَ ما ذکرنا فَاعلَم انّ هنا مسئلتین:

[المسألة] الأولی

[فی تأخیرالبیان عن وقت الحاجة]

الأولی: تأخیرالبیان عن وقت الحاجة.

والثّانیة: تأخیره عن وقت الخطاب الی وقت الحاجة.

و تحقیق الکلام فی الأُولی: انّ تأخیرُ البیان عن‌وقت الحاجة غیرُجایزٍ عند اَصحابنا الاّ الذی جوّز التکلیفَ بما لایطاق و ذلک لأنّ تـأخیر البیـان عـن وقـت الحاجـة تکلیفٌ بما لایطاق، اِذ المکلّف هو فی‌ذلک الوقت مکلّفٌ بالإتیان بالمراد مع انّه غیرُ عالمٍ به و ذلک غیرُ جائزٍ مطلقاً.

و حُکِیَ عن‌بعض المتأخّرین من‌الأخباریین جَوازُهُ تمسّکاً بقولـه -علیـه السّـلام- «عَلَیکُم بِالسُّؤال وَ لَیسَ عَلَینا الجَوابُ اِن شِئنا اَجَبنَا وَ اِن شِئنَا اَمسَکنَا»[1].

وَجهُ الدّلالة، اَنَّ السّؤال لایصدر الاّ عندالحاجة الی المسئول الذی طَلَبَ رَفعَ الحاجة الیه مِنَ المسئول عنه، فلابّد حینئذٍ اَن یکون قوله « اِن شِئنَا اَمسَکنَا» مبیّناً علی‌جواز تأخیر البیان عن‌وقت الحاجة.

١- الکافی ٢١٢/١- بصائر الدرجات/٣٨.

و فيه اوّلاً: منع دلالة الرّواية على ما ادّعى ، لأن معناها لـيس الاّ اَنَّ كُـلَّ مـا شِـئنَا اِمساكَه اَمسَكناهُ، و لكن تَعَلُّقُ مشيّتهم -عليهم السّلام- بتـأخير البيـان عـن وقـت الحاجة، اَوَّلُ الدَّعوى.

ثانياً: سَلَّمنا الدلالةَ، فاعتبارُالرّواية فىمقابل العقل القاطع ممنوعٌ جداً.

نعم، يَرِدُ علىالعلماء: اَنّ استدلالهم علىعدم جواز تأخير البيان عـنوقـت الحاجـة بلزوم التكليف بما لايطاق اَخَصّ من المدّعى، اذ يمكن فىالمقام صُوَرٌ عديدةٌ لـيس بَعضُها ملزوماً لذلک المحذور.

بيانُ ذلک: اَنّ المكلَّف بِهِ المجملُ الذى لايتعقّبـه بيانُـه فـىوقـت الحاجـة: اِمَّـا اَن لايمكن الإتيانُ بشيئٍ من محتملاته فىوقت الحاجة،

و إمَّا يمكن الإتيانُ بجميع محتملاته.

و إمَّا اَن يمكن الإتيانُ بالبعض المعيّن و لايمكن الإتيانُ بغيره.

و إمّا اَن لايمكن الإتيانُ بمجموعها منحيث هو مجموعها و هذا ايضـاً إمَّـا لأجـل تحقّق التنافى بين تلک المحتملات بحيث لايمكن الإجتماع بينها فىمقام الإتيـان و إمَّا لِتَشَتُّتِ بعض المحتملات.

و اَنتَ خبيرٌ بأنّ تمسّكهم بلزوم التكليف بما لايطاق لايتمّ الاّ بالنسبة الـى الصُّـورة الأُولى.

و اَمَّا بالنسبة الى الصّورة الثّانية فلا، كما تَرَى، بل يدلّ على عدم جواز تأخير البيان عنوقت الحاجة فىهذه الصّورة ليس الاّ انّ طلب الشيئ المجمل مع عدم بيانه فـى

وقت الحاجة سَفَهٌ عند العقلاء و لذا حَكَمُوا بانّه لا شيئ من المحتملات الممكنة بواجبٍ اِتيانُهُ فضلاً عن كلّ المحتملات.

و كذا لايتمّ بالنسبة الى ساير الصُّوَر بل لابدّ فيها ايضاً التمسُّكُ ببناء العقلاء كما تَرَى.

و ممّا يناسب ذِكرُهُ فى المقام، اَنّ العلماء قد ذهبوا فى مسئلة بناء العام على الخاص الى اَنّ الخاصّ المتنافى للعامّ اذا وَرَدَ بعد العامّ فلايخلُو:

إمّا اَن يكون ورودُ ذلک الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ اَو بعده، فعلى الأوّل يكون تخصيصاً و بياناً للعامّ و على الثّانى لابدّ و اَن يكون نَسخاً و الاّ لَزِمَ تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة.

و فيه نظرٌ، لأنّ كون مجرّد ورود الخاصّ بعد حضور زمان العمل بالعامّ ملزوماً للحكم بالنسخ على الإطلاق ممنوعٌ، لأنّه كَم مِن صُورَةٍ يكون ورود الخاصّ فيها بعدَ حضور زَمَنِ العمل بالعامّ مع اَنّ الحكم بكونه نَسخاً فيها ممّا لاوجه له اصلاً.

و بيان ذلک:

اَنّ العام الذى يَرِدُ بعده خاصٌ متناف له إمّا اَن يسقط التكليفُ به بالإتيان مَرَّةً واحدةً اَم لا بل يكون التكليفُ به تكرّرِيّاً و لكلّ واحدٍ منهما صُوَرٌ ثَلاَثٌ:

اَمَّا الصُّورةَ[1] الأولى[2]: فلأنّ المولى لو قال لعبده «اكرم العلماء فى يوم الجمعة» فالخاصُّ الواردُ بعد حضور زَمَنِ العمل بالعامّ اَى قوله «لا تكرم زيداً العالم» مثلاً،

١- فى الأصل: الصور.

٢- فى الأصل: الاول.

إمّا اَن يرد بعد زمن العمل بالعامّ بتمامه، كأن يَرِدَ الخاصُّ فی‌يوم السَّبتِ مثلاً اَو يَرِد فی يوم‌الجمعة و لكن بعد العملِ بالعامّ اَو يَرِدُ فيه و لكن قبل العمل به و بعد مُضِیِّ زمانٍ يَسَعُ العملُ بالعامّ، ففی‌كلّ هذه الصُّوَرِ الحُكمُ بكون الخاصّ ناسخاً للعامّ ممّا له وجهَ له.

اَمَّا فی‌الصُّورة الأولی: فلأنّ رفع الحكم اِنَّما يتحققّ بنفس مُضِیِّ زمانِ العمل لأنّ الحكم اَی وجوبُ الإكرام اِنّما يكون مطلوباً فی‌يوم الجمعة و اذا انقضی ذلک اليومُ ارتفع ذلک الحكم بذلک الإنقضاء فلايكون الخاصُّ نسخاً لأنّ النسخ الشرعیّ لايكون الاّ رفع الحكم الشرعّی الثّابت بالدليل الشرعیّ و ذلک الرفعُ لم‌يتحقّق فی‌هذه الصّورة بسبب الخاصّ الذی يكون هو الدليل الشرعیّ بل بانقضاء الزَّمان كما تَرَی.

و اَمَّا فی‌الصّورة الثّانية: فلأنّ رفع الحكم اِنمّا يتحقّق بنفس الإتيان والعمل بالعام مِن غير اَن يكون لورود الخاصّ فيه مَدخَلٌ، فالحُكمُ بكون الخاصّ فی‌هذه الصُّورة نَسخاً مع كون رفع الحكم غيرُمستندٍ اليه، ممّا لا وَجهَ له كالصّورة الأُولی.

و اَمَّا فی‌الصُّورة الثّالثة: فلأنّ الحكم بكون الخاصّ فيها نَسخاً يستلزم ارتكابَ الحكيم ما ينافی غَرَضَهُ، فلنأتِ بمثالٍ حتّی يتّضح المُدَّعَی فنقول:

اِنّ الحكيم لو قال لعبده «اكرم العلماء فی‌يوم الجمعة» مثلاً، ثمّ دَخَل يومُ الجمعة و لَم‌يَرتكب العبدُ بالعمل بذلک العامّ حتّی مَضَی ما يَسَعُهُ الزَّمانُ مِن يوم الجمعة ثمّ

وَرَدَ الخاصُّ فی‌وقت الظُّهر مِن[١] یوم الجمعة مثلاً، فلو حُكِمَ بكون ذلک الخاصّ نَسخاً لَكَشَف به عَدَمُ مطلوبية[٢] وجوب الإكرام فی المستقبل من‌الزَّمان فی‌ذلک الیوم كَشفاً لاستَرةَ فیه و ظَهَرَ من‌بعد ذلک الكشف ایضاً كونُ وجوب الإكرام مطلوباً مِن اوّل الیوم الی‌الظّهر فحینئذٍ یصیر كونُ زمانِ العمل بالعامّ موسَّعاً مِن اوّل یوم الجمعه الی الغروب المستفاد مِن قوله «اكرم العلماء فی‌یوم الجمعة» مِن‌غیر تقییده بالصُّبح الی الظُّهر منافیاً لغرضه و مطلوبه- تعالی الحكیمُ عن‌ذلک- فكما لایكون الخاصُّ فی‌تلک الصُّوَرِ بیاناً للعامّ، كذا لا یصلُح اَن یكون نَسخاً له ایضاً بل یكون الخاصُّ فی‌تلک الصُّوَرِ تكلیفاً علی‌حِدَة، فتدّبر.

و اَمَّا صُوَرُ الثّانی[٣]: كأن یقول الحكیم « اكرم العلماء فی‌كلِّ یومِ الجمعة» مثلاً وَ كَرَّر ذلک الإكرامَ حسب تعدّد الجهات، فالخاصُّ الواردُ بعد حضور زَمَنِ العمل بذلک العامّ اَی قوله «لا تكرم زیداً العالم» مثلاً:

اِمّا اَن یَرِدَ بعد الجمعة الأولی،

اَو فیها و لكن بعد العمل بالعامّ اَو فیها و قبلَ العمل بالعامّ و لكن بعد مُضِیّ زمانٍ یَسَعُ العملُ،

١- فی الأصل: فی.

٢- فی الأصل: مَطلوبیته.

٣- یعنی صورة ورود الخاصّ المنافی مع العامّ بعده و لا یسقط التكلیف به بالإتیان مرّةً بل یكون تكرّریاً.

فَالحُكمُ بكون الخاصِّ فی‌الصُّورَتَینِ الاُولیینِ نَسخاً للعامّ وجیهٌ جداً، لأنّه یصدق علیه انّه رَفعُ الحکمِ الشرعیِّ السَّابِق اَعنِی وجوبَ اکرامِ زیدٍ العالم بالنسبة الی الجهات الآتیة.

وَ اَمَّا فی‌الصُّورة الثّالثة[1]: فالحکم بکون الخاصّ فیها نَسخاً یستلزم ما ینافی غَرَضَ الحکیم کالصُّورة الثّالثة السّابقة و وَجهُ الإستلزام هنا هو الوجه ثَمَّةَ، فتدبّر.

ثمّ اِنَّ هذا الإعتراض یَرِدُ علیهم فی‌مبحث النسخ ایضاً لأنّهم بعد اتفاقهم علی‌عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ذَهَبَ معظمهم الی جوازه بعد حضور وقت العمل مطلقاً سواء کان العملُ تکرّریّاً اَو غیر تَکَرُّرِیّ، فتدبّر. و لا تغفل.

المسئلة الثّانیة

[فی تأخیرالبیان عن وقت الخطاب]

فالأقوالُ فیها عدیدةٌ.

فَذَهَبَ المشهورُ الی جواز تأخیر البیان عن وقت الخطاب الی وقت الحاجة مطلقاً و مَنَعَه طائفةٌ مطلقاً و فَصَّلَ آخَرُونَ.[2]

فقال السیّدُ المرتضی -رضی الله عنی- انّه یمتنع فیما له ظاهرٌ و یُرَادُ به غَیرُه کالعامّ الذی هو ظاهرٌ فی‌العموم و الشّمولِ و اَمَّا فی‌غیر ما له ظاهرٌ کالمجمل فجایزٌ.[3]

١- ای الصّورة الثّالثة من القسم الثّانی الذی لا یسقط التکلیف بالإتیان مرّةً واحدة بل التکلیف فیه یکون تکرّریاً.

٢- العدّة ٤٤٧/٢- الذریعة ٣٦٠/١- المستصفی ٢٨٦/١- الإحکام ٣٠/٢- المحصول ١٨٨/٢- المعتمد ٣١٥/١.

٣- الذریعة ٣٦٣/١. المعتمد ٣١٥/١- الإبهاج ١٣٩/٢- اصول السرخسی ٣٧/٢-٢١.

و القاضی عبدالجبّار بجواز تأخير بيان النسخ دون غيره.[١]

الی غير ذلک من الأقوال المذكوره فی الكتب المبسوطة الأصوليّة.[٢]

و الحقُّ هوالأوّل و لَنَا فی تحقيق الحقّ هنا مقاماتٌ:

الأوّل: فی بيان جوازه و امكانه عقلاً.

والثّانی: فی بيان جوازه عرفاً.

والثّالث: فی بيان وقوعه عرفاً.

و الرّابع: فی جوازه و امكانه شرعاً.

الخامس: فی‌وقوعه فی‌الشَّرع.

اَمَّا المقام الأوّل: فمقتضی الأصل الأوّلی جَوازُه و اِمكانُه لِمَا مرّ مراراً اَنّ: كُلَّ ما شُكَّ فی‌امكان شیئٍ و عدمه عقلاً، فالأصلُ [هو] الإمكان.

و هذا الأصل ليس الاّ القاعدةُ الكلّية المأخوذةُ مِن بناء العقلاء، لأنّهم كلمّا لَم يَجِدُوا دليلاً علی‌امتناع الشیئ حَكَمُوا بإمكانه، فالأصلُ الأوّلی فی‌هذا المقام مَعَنا.

و اَمَّا المقام الثّانی: فمقتضی الأصل الأوّلی مع الخصم لأنّ مسئلتنا هذه اَی تأخيرُ المتكلّم بيانَ ما هوالمراد من المجمل حين الخطاب به الی وقت الحاجة [من حيث] صِحَّتِهِ استعمالاً مِنَ المسائل اللُّغويّة التوقيفيّة، فالأصلُ عَدَمُ جوازِهِ عرفاً ما لَم‌يحصُل الإطّلاعُ علی‌جوازه عرفاً، مثلاً لَو شَكَكنَا فی صحّة اَن يقال «اكرم العلماء فی

١- الذريعة ٣٦٣/١. المعتمد ٣١٥/١- الإبهاج ١٣٩/٢- اصول السرخسی ٣٧/٢-٢١.

٢- الذريعة ٣٦٣/١. المعتمد ٣١٥/١- الإبهاج ١٣٩/٢- اصول السرخسی ٣٧/٢-٢١.

يوم‌الجمعة» مع ارادة خِلاَفِ ما هو ظاهره اَی اِکرامُ ما عدا زیدٍ العالم، مِن غیر قیام قرینةٍ دالّةٍ علی انّ المراد خلافُ ما هو ظاهره فیؤخّر[1] قیام تلک[2] القرینة الی وقت الحاجة فلاشکّ فی انّ الأصل عَدَمُ جواز ذلک الإستعمال ما لَم یَقُم دلیلٌ عرفیّ علی‌صحّته و کذا یکون مقتضی [الأصل] الأوّلی مع الخصم فی‌سایر المقامات.

اَمَّا فی‌المقام الثّالث و الخامس فلأنّه لاشکّ فی انّه کلّما شُکَّ فی‌وقوع الشیئ فی‌العرف اَو الشَّرع فالأصلُ عدمه.

و اَمَّا فی‌المقام الرّابع فبعین ما ذکرنا فی‌المقام الثّانی، هذا ما هو مقتضی الأصل الأولی الفقاهتیّ فی‌المقامات.

فإن قلت: قد اعتَرَفتُم بأن مقتضی الأصل الأوّلی مع الخصم فی‌اکثر المقامات و له ایضاً فی‌مقام الإجتهاد اَن یتمسّک بأحدٍ مِنَ الأمور الخمسة:

الأوّل: اَن یقول اِنّ ذلک التأخیر مستلزمٌ للتکلیف بما لایطاق ، لأنّک اذا کَلَّفتَ اَحَداً بشیئ مع کونه غیر معلومٍ له حین التکلیف به فلیس ذلک التکلیفُ الاّ التکلیف بما لایطاق.

الثّانی: اَن یقول ذلک التأخیرُ مستلزمٌ لکون الطَّلَبِ سَفَهاً لأنّ الطلب مع عدم کون متعلّقه معلوماً للمطلوب منه لایصدر الاّ عن‌السُّفهاء کما لا یخفی.

١- فی الأصل: فیاخر.

٢- فی الأصل: ذلک.

الثّالث: اَنَّ ذلک التأخيرَ مستلزمٌ للإغراء بالجهل، لإدخاله المخاطبَ فيما هو خلافُ مقصودِ المتكلّم لأنّ المولى لو قال «اكرم العلماء» مع كون المراد مَن عدا زيدٍ العالم مِن غيرِ اَن ينصب قرينةً على بيان مراده، فقدا اَدخَلَ العبدَ فيما هو منافٍ لغرضه، كما تَرَى.

الرّابع اَنَّ ذلک التأخير خلافُ ما هو بناء العقلاء عليه لأنّ بنائهم ليس الاّ علىاثبات القرينة الدالّة علىالمراد حين الخطاب.

الخامس: اَنَّ تَأخيرَ البيان عن وقت الخطاب مع امكان البيان فى ذلک الوقت ممّا لميكن له داعٍ اصلاً و صُدُورُ الفعل بلاداعٍ قبيحٌ جدّاً.

قلت: كلّ ذلک [ليس] إلاّ تخيّلاتٌ محضةٌ و شبهاتٌ واهيةٌ، لأنّ كلّ واحدٍ مِنَ الأوّل و الثّانى و الثّالث اِنّما يلزم لو لم يبيّن المراد فى زمان الحاجة و اَمّا لَو بيّن فىذلک الزَّمان فلا، كما لايخفى.

و اَمّا الرَّابع و الخامس، فلأنّا نَرَى بالوجدان و العِيَان اَنّ العقلاء قد ارتكبوا لتأخير البيان عنوقت الخطاب الى وقت الحاجة فىكثيرٍ من الأحيان لمصالح و دواعى لاتُعدُّ و لاتُحصى، لأنّا نشاهد اَنَّ المولى يقول لعبده فى محضرٍ « اكرم العلماء فىيوم الجمعة» و لَم يَرَ مصلحةً فىذلک المحضر اَن يُستَثنَى زيدٌ العالم عنذلک العامّ ثمّ يقول له فى مجلسٍ آخر اَنَّ مرادى غير ما هو ظاهِرُ عبارتى، فينبّهه علىمراده.

و ايضاً قد اتّفق لنا فىكثيرٍ من الأوقات انّا نأمر الغلام بشراء لَحمٍ مطلقٍ لأجل اللّيلة[1] الآتية مثلاً ثمّ نقيّده بعد ساعتَينِ بالغنم.

١- فى الأصل: ليلة.

فإن قلت: سَلَّمنا جوازَ ذلک التأخير عقلاً و عرفاً و کذلک وُ قُوعَه عرفاً لکن نستدِلّ علی‌عدم جواز صدوره شرعاً بقوله تعالی يَا اَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغ مَا اُنزِلَ اِلَيکَ.[1]

وَجهُ الإستدلَ: انّه لاشکّ فی اَنَّ الرَّسول لو قال «اِغتَسِل فی يَوم الجُمعة» و اراد مِن هذا القول الذی ظاهره هو الوجوب، خلافَ ظاهره اَعنی الإستحبابَ مع عدم نصب قرينةٍ دالّةٍ علی کون مراده غَيرَ ظاهرِ ذلک القول فيصدق عليه انّه بَلَغَ الی مخاطبٍ وجوبَ غُسلِ الجمعة الذی لَم‌ينزل و لَم يُبَلِّغ ما نَزَلَ اَی استحبابه مع کونه مأموراً بتبليغ ما اُنزِل بنصّ الآية الشريفة، کما تَرَی.

و الجوابُ اوّلاً: اَنَّ ذلک القول خطابٌ شفاهیٌّ و کُلُّ خطابٍ شفاهیٍّ مجملٌ بالقياس الی الغائبينَ فلايمکن لهم اَن يتمسَّکُوا به.

اَمَّا الصغری فظاهرٌ و اَمَّا الکبری، فلأنّه لاشکّ و لاريب فی‌تحقّق حالةٍ ما بين المتکلّم و المخاطب حين التخاطب، فتلک الحالة اِمَّا اَن تکون غير دالّةٍ علی شيئٍ بحيث تکون ساکتةً بالقياس الی ظاهر الخطاب اَو تکون دالّةً و علی‌الثّانی اِمَّا اَن يکون قرينةً مؤکّدةً لظاهره اَو صارفةً اَو معيّنةً اَو مُفهمةً.

و اذا جائت تلک الإحتمالاتُ جاء الإجمالُ فی‌الخطاب الشَّفاهی بالقياس الی الغائبين، فحينئذٍ لجواز اَن يکون تلک الحالةُ صارفةً لظاهر الخطاب فَيَفهَمُ المشافهونَ لأجلها المرادَ الذی هو خلافُ ظاهرِ الخطاب ، فيصير ما هو المراد من الخطاب مجملاً بالقياس الی الغائبين عن‌مجلس الخطاب.

١- سورة المائده/٦٧.

فإن قلت: نتمسّک فی‌کون‌المراد ما هو ظاهر الخطاب بأصالة عدم کون تلک الحالة قرینةً صارفةً.

قلت: قد عرفت مراراً انّه کلّما شُکَّ فی‌تعیین الحوادث بعد القطع بحدوث حادثٍ لَم‌یمکن التمسّکُ بالأصل فیه مثلاً لو حَصَل القطعُ بدخول شخصٍ فی‌الدّار و شُکَّ فی‌انّه هَل هو زیدٌ [اَو عمروٌ] فلایصحّ فی اثبات کونه زیداً اَن یقال: اَنَّ الأصل عَدَمُ عمرٍو فی‌الدّار.

اَمَّا اوّلاً: فلعدم بناء العقلاء علی‌اعتبار الأصل فی اَمثال[1] المقام.

و اَمَّا ثانیاً: فلأنّه معارضٌ بمثله، لأنّک لو قلتَ: اَنَّ الأصل عَدَمُ دخول عمرو فی‌الدّار.

قلت: الأصلُ عَدَمُ دخول زیدٍ ایضاً، فالأصلانِ متعارضانِ.

و کذا لو قلتَ فیما نحن فیه: اَنَّ الأصلَ عَدَمُ کون تلک الحالة صارفةً.

قلتُ: اِنَّ الأصلَ عَدَمُ کونها ساکتةً اَو مؤکّدةً اَو غیرهما، فالأصلانِ متعارضانِ.

فإن قلت: نتمسّک بأصالة عدم الإلتفات ، فنقول : لو کانت تلک الحالةُ صارفةً لظاهر الخطاب، فلابدّ اَن یلتفت الیها المخاطبُ و الأصلُ عَدَمُ ذلک الإلتفات.

قلت: هذا الکلام ایضاً کسابقه للقطع بصدور التفاتٍ ما من‌المخاطب الی حالة ما بینه و بین المتکلّم لکن شَکَّ فیما التفت الیه من الحالة [بأنّه] هل هی الصّارفة اَم غیرها.

و ان قلت: الأصلُ عَدَمُ الإلتفات الی الحالة الصّارفة.

١- فی الأصل: مثال.

قلت: الأصلُ عَدَمُ الإلتفات الى غيرها ايضاً.

فإن قلت: الإجماعُ قائمٌ علىعدم اعتبار الحالة بالنّسبة الىالخطابات الشّفاهيّة فيكون حينئذٍ ما تمسّكنا به فىاثبات المراد مِن قوله «يَا اَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغِ مَا اُنزِلَ اِلَيکَ»[1]. غَيرُ مجملةٍ بالقياس الينا.

قلت: القدرُ الثّابتُ ممّا قام عليه الإجماعُ عَدَمُ اعتبار الحالة بالنّسبة الى الخطابات الشفاهيّة المتعلّقة بالأحكام الفرعيّة و اَمَّا ثبوته حتّى بالقياس الى عدم اعتبار حالة الخطابات الشّفاهيّة المتعلّقة بغير الأحكام الفرعيّة كما نحن فيه من الخطاب المتعلّق بالمسائل الأصوليّة فممنوعٌ.

و ثانياً: انّ الآية الشَّريفة موردها خاصٌّ لأنّها نزلت فىشأن عَلىٍّ -عليه السّلام- للأخبار الكثيرة الواردة فىتفسير تلک الآية الدالّة على كونها منزّلةً فىحقّة -عليه السّلام- فىقصّة غدير الخُمّ و التعدّى منموردها يحتاج الى دليلٍ.

و ثالثاً: اَنَّ للإبلاغ فَردَينِ: اَحَدُهما الإطلاعُ حين الخطاب و الثّانى: الإبلاغُ فى وقت الحاجة، فكما يصدق على قوله «غُسلُ الجُمعة مُستحبٌّ عَلَيک» انّه بَلَّغَ ما اَنزَلَ اللهُ حين الخطاب كذا يصدق ذلک التبليغُ علىذكر القرينة الدالّة علىالإستحباب فى وقت الحاجة بعد قوله « اِغتَسِل فى يَومِ الجُمعة».

و رابعاً: انّا لا نسلّم اَنَّ النبىّ -صلّى الله عليه و آله- فىكلّ ما اَخّر بيانَه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة، كونه مأموراً بالتبليغ بغير هذا النَّحو بل نقول كُلَّما

١- سورة المائده/٦٧.

قال[١] « اِغتَسِل فی یَومِ الجمعة» ثمّ اَخَّر بیانَ الإستحباب عن وقت الحاجة الی یوم الخمیس فلیس هذا إلاّ لأجل کونه مأموراً بالتبلیغ بهذا النَّحو، للآیات و الأخبار الکثیرة الدالّة علی انّه لایصدر عن النبیّ -صلّی الله علیه و آله- فِعلٌ إلاّ انّه مأمورٌ به من الله سبحانه، فتدبَّر.

ثمّ تصحیح هذا الجزء یوم الجمعه

١٣٩٠/٢/٢٣ هـ.ش.

المطابق لـ: ٩/جمادی الأولی/١٤٣٢ هـ.ق.

«والحمدلله علی حسن توفیقه»

١- فی الأصل: لو قال.

فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات فی الکتاب

مقدمة المصحح ۱

۱- اصلٌ فی تحقیق اَنَّ العام اذا خُصَّ و اُرید به الباقی فَهَل هو حقیقةٌ فیه اَو مجاز؟ ۴۹

المقام الأوّل فی دفع ما یتبادر الی الذّهن من التناقض ۵۱

بیان الإشکال ۵۱

دفع اشکال التناقض بوجوهٍ اَربعة ۵۱

الإشکال علی القول الثّانی ۵۴

الإشکال علی القول الثّالث ۵۶

الإشکال علی القول الرّابع ۵۹

الإشکال علی القول الأوّل ۵۹

جواب الإشکال علی القول الأوّل ۶۰

المقام الثّانی فی تحقیق اَنّ الأصل أ هو للقائلین بالحقیقة اَم للقائلین بالمجاز؟ ۶۲

المقام الثّالث فی بیان الثّمرة ۶۲

الثَّمرة الأُولی ۶۲

ثَمرةٌ اُخری ۶۴

۲- اصلٌ فی خروج العامّ المخصوص عن الحجّیة بعدالتخصیص ۶۹

ادلّة حجّیة العام فی غیر محلّ التخصیص ۷۳

۳- اصلٌ فی جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص و عدمه ۷۷

المقام الأوّل فی اصل جواز ذلک و عدمه ۷۸

حجّة القول الأوّل و ردُّها ۸۱

المقام الثّانی فی اَنَّ العمل بالعامّ بعدالظنّ بعدم وجود المخصصّ..... ٨٧
المقام الثّالث فی اشتراط الظنّ الأقوی بعدم المخصصّ عندالعمل بالعامّ..... ٨٩
تنبیهانٌ فی مصادر الفحص عن المخصصّ..... ٨٩
٤- اصلٌ فی تعقیب الإستثناء لِجُمَلٍ متعدّدة..... ٩٣
المقدّمة الأولی فی بیان الأوضاع..... ٩٧
حجّةُ القدماء امورٌ..... ١٠٤
تحقیقٌ فی وضع المشتقّات بمعناها الأخصّ..... ١٠٦
المقام الأوّل..... ١٠٧
المقام الثّانی..... ١٠٨
المقدّمة الثّانیة فی بیان صلاحیة المستثنی لکونه مخرَجاً عن الأخیرة و عن الکلّ... ١١٨
المقدّمة الثّالثة فی بیان امورٍ ثلاثة..... ١٢٤
المقدّمة الرّابعة فی بیان الأقوال والتمیّز بینها من حیث الثّمرة و بیان المختار..... ١٢٨
دلائل قول ابی حنیفة و ردُّها..... ١٢٦
ادلّة قول السیّد المرتضی رحمه الله..... ١٤٢
ادلّة قول الشّافعیّة و ردُّها..... ١٤٣
٥- اصلٌ فیما اذا تعقَّبَ العامَّ ضمیرٌ یرجع الی بعض مایتناولُه..... ١٤٧
٦- اصلٌ فی اَنَّ العبرةَ بعموم اللّفظ لا بخصوص السَّبب..... ١٥٥
٧- اصلٌ فی تخصیص العامّ بمفهوم المخالف..... ١٦٧
٨- اصلٌ فی جواز تخصیص الکتاب بالخبر الواحد..... ١٧٣
ادلّة القائلین بعدم جواز تخصیص الکتاب بخبرالواحد و ردّها..... ١٨٦

٩- اصلٌ فی تحقیق بناء العام علی الخاصّ ١٩١
المرحلة الأُولی فی بیان اقسام العامّ والخاص المتنافیان ١٩٣
المرحلة الثّانیة فی تحقیق محل النزاع ١٩٦
المرحلة الثّالثة فی بیان حکم العلم والجهل بتاریخ صدور العامّ والخاصّ ٢٠٢
خاتمةٌ فی جواز بناء العام علی الخاص قبل الفحص و عدمه ٢١٦
١٠- اصلٌ فی المطلق والمقیّد ٢١٩
بیان حکم المطلق والمقیّد ٢٢٧
الفائدة الأُولی فی بیان عموم الأفرادی والترکیبی و ٢٢٧
الفائدة الثّانیة فی بیان وجه حمل المطلق علی المقیّد ٢٣٠
اقسام المطلقات المشکّکة ٢٣٢
ثمرة النزاع فی المسئلة ٢٣٧
الفائدة الثّالثة فی تقدیم جهةٍ فی الغلبة علی جهةٍ أُخری فی المطلقات المشکّکة ٢٤٠
تبصرةٌ فی بیان اشکالان فی المقام ٢٤٢
الفائدة الرابعة فی بیان الأصل عندالشک فی التواطی والتشکیک فی المطلق ٢٤٥
الفائدة الخامسة فی بیان حکم اقسام المطلق ٢٤٨
تنبیهاتٌ فی اُمورٍ ٢٦٠
الأمر الأوّل ٢٦٠
الأمرالثّانی ٢٦٤
الأمرالثالث ٢٦٤
١١- اصلٌ فی المجمل والمبیّن ٢٦٩

ههنا فوائد..... ۲۷۶
الفائدة الأُولى فی حمل المجمل علی المبیّن..... ۲۷۶
الفائدة الثّانیة فی بیان مورد التکلیف بالمجمل و اقسامه و احکامه..... ۲۸۱
اقسام المجمل العَرَضیّ والمقصود منها..... ۲۸۲
اقسام الإجمال العرضی المصداقی فی الأمور المحصورة..... ۲۸۳
الأقوال فی ثبوت التکلیف فی المجمل العرضی المصداقی فی الأمور المحصورة.... ۲۸۶
تقریر دلیل القول الأوّل..... ۲۸۷
الجواب عن القول الأوّل..... ۲۹۰
الجواب عن القول الثّانی..... ۲۹۵
تذنیبٌ فی حکم اقسام الإشتباه فی الشّبهة العرضیة المصداقیّة المحصورة..... ۳۱۳
الکلام فی المجمل العرضی المصداقی من قبیل اشتباه الواجب بغیره و اقسامه ۳۱۵
الکلام فی القسم الأول..... ۳۱۶
الکلام فی القسم الثّانی..... ۳۲۴
الکلام فی المجمل العرضی المصداقی عند اشتباه الواجب بالحرام..... ۳۳۱
الکلام فی المجمل العرضی المرادیّ المسبَّب عن تعارض الأدلّة اَو فقدان القرینة.... ۳۳۵
الکلام فی القسم الأوّل..... ۳۳۶
الکلام فی القسم الثّانی..... ۳۴۴
المجمل العرضی المرادی عند اشتباه الواجب بغیرالحرام فی الأقلّ والأکثر..... ۳۴۵
المجل العرضیّ المرادی من قبیل اشتباه الحرام بغیرالواجب..... ۳۵۹
تحقیق الکلام فی الإجمال الذاتی..... ۳۶۱

الفائدة الثّالثة فی اَنَّ الأصل عندالشکّ فی معنی اللّفظ المشترک هوالمبیّن لا المجمل.... ٣٦٦
الفائدة الرابعة فی اَنّ آیة السّرقة مجملةٌ اَم لا؟ ٣٦٧
الفائدة الخامسة فی اَن حدیث: لاَ صَلاَةَ اِلاّ بِطَهورٍ ولاَ صَلاَةَ اِلاّ بفاتحة الکتاب و ... مجملٌ اَم لا؟ ٣٧١
الفائدة السّادسة فی انّه لاَ اجمال فی قوله تعالی: حُرِّمَت عَلَیکُم المَیتَةُ و حُرِّمَت عَلَیکُم اُمَّهَاتُکُم و ٣٧٣
١٢- اصلٌ فی المبیَّن ٣٧٧
هنا مسئلتان ٣٨٢
المسئلة الاُولی فی تأخیرالبیان عن وقت الحاجة ٣٨٢
المسئلة الثّانیة فی تأخیرالبیان عن وقت الخطاب ٣٨٧

نفائس الأصول

لأرباب التحصيل والحصول

للشيخ الأعظم العلامة المولى محمد سعيد البارفروشي

سعيد العلماء المازندراني

المتوفى حدود سنة ١٢٧٠ هـ.ق

تصحيح وتحقيق

ناصر رضائي جرائي

تقديم

العلامة المحقق جعفر السبحاني

نفائس الأصول

نفائس الأصول

لأرباب التحصيل والحصول

للشيخ الأعظم العلاّمة المولى محمد سعيد البارفروشى

(سعيدالعلماء المازندرانى)

المتوفى حدود سنة ١٢٧٠ هـ . ق

تقديم

العلاّمة المحقّق جعفر السبحانى

تصحيح و تحقيق

ناصر رضايى چراتى

سرشناسه : سعید العلماء ، محمد سعید بن محمد، ۱۱۸۷ - ۱۲۷۰ ق.
عنوان و نام پدیدآور : نفایس الاصول لارباب التحصیل و الحصول / محمد سعید البار فروشی (سید العلماء المازندرانی) المتوفی حدود سنه ۱۲۷۰ هـ ق ؛ تقدیم جعفر سبحانی ؛ تصحیح و تحقیق ناصر رضایی چراتی.
مشخصات نشر: قم: دار ذوی القربی ، ۱٤۳۸ ق . = ۱۳۹٦ .
شابک : ٦ - ٥٩٧ - ٥١٨ - ٩٦٤ - ٩٧٨
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس .
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ ق .
موضوع:Islamic Law, shiites - Interpretation and construction - 19 th century
شناسه افزوده : سبحانی تبریزی ، جعفر ، ۱۳۰۸
شناسه افزوده : رضایی چراتی ، ناصر ، ۱۳٤۸ ، مصحح
رده بندی کنگره : ۱۳۹٦ ۷ ن ۷ س / ۳ / ۱۸۳
رده بندی دیویی : ۳۱۲ / ۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی : ٤٦٦٨۳۳۳

مؤسسه دائره المعارف بزرگ غدیر
بعنوان حامی مالی طرح

ذوی القربی
قم - شارع ارم - باساج قدس - رقم ۵۹
هاتف : ۰۲۵۳۷۷۴۴۶۶۳

نفائس الأصول

العلاّمة المولی محمد سعید البار فروشی

*المطبعة : سلیمانزادة * الکمیة : ۱۰۰۰ جلد * تاریخ الطبع : ۱۴۳۸ هـ.ق*
*الطبعة : الاولی * شابک جلد دوم : ۶ - ۵۹۷ - ۵۱۸ - ۹۶۴ - ۹۷۸*

هرگونه تجدید چاپ و بازنشر این کتاب بدون مجوز مؤسسه دائره المعارف بزرگ غدیر و میراث مکتوب شیعه ممنوع بوده و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری می باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

اصلٌ

فی الإجماع

اصلٌ

فی‌الإجماع

والكلام يقع فی مقاماتٍ خمسة:

[المقام] الأوّل فی تعريفه لغةً و اصطلاحاً و ذِكر معناه.

فنقول: الإجماعُ فی‌اللّغة بمعنی « العَزم»[1] اَی يُطلَقُ عليه كقوله تعالی «فَأَجمِعُوا اَمرَكُم[2]» اَی اِعزِمُوا وعلی «الإتّفاق» حيث يقال «اَجمَعُوا بَنُوفلانٍ عَلَی قَتلِ زَيدٍ» ای اتَّفَقُوا، فهی حقيقةٌ فيهما علی‌سبيل الإشتراک المعنویّ اَو اللّفظیّ اَو حقيقةٌ و مجازٌ اَو مجازٌ بلاحقيقة.[3]

قال الأستاذُ شَريفُ العُلَماء- زيد شرافته- علی ما نقل عنه فی‌بعض تقريراته:

اِنَّه ليس بمشترک معنویّ، للقطع بعدم وجود جامع بين‌العزم والإتّفاقِ و شَرطُ الإشتراک المعنویّ اِمَّا العِلمُ بوجود الجامع اَو عدمُ العِلمِ بالعدم و هنا نعلم بعدم وجود الجامع. و ليس مشتركاً لفظيّاً لِمَا نَرَی مِن تبادر الإتّفاق مِن لفظ الإجماع عندالإطلاق و صحّةِ سَلبِه عن «العزم» عرفاً و هما دليلُ الحقيقيّة و المجازيّة.[4]

۱- صحاح اللّغة ۱۱۹۹/۳- لسان العرب ۳۵۸/۲- مجمع البحرين ۳۱۷/۴.

۲- سورة يونس/۷۱.

۳- فی الأصل هكذا «اَو مجاز بلا حقيقة اَو حقيقة و مجاز» و هو لا يناسب ما يأتی من قوله «امّا الرابع و هوالمجاز بلاحقيقة فمردودة» و لهذا اَخَّرنا ما قَدَّمه و قَدَّمنا ما اَخَّره.

۴- كتاب ضوابط الأصول/۲۲۸. و هو تقريراتٌ لدروس شريف العلماء فی كربلاء المقدّسة و كاتبها السيّد ابراهيم الموسویّ القزوينی و هو مِن تلامذته الأجِلاَّء وقد توفّی سنة ۱۲۶۴ ق. و كان مدرِّساً ماهراً و عالماً بارعاً.

اَقُولُ: التبادر و صحّةُ السَّلب[١] المدّعَى انّما هو فی‌العرف و لیس فی‌اللّغة و کون الإجماع عرفاً حقیقةً فی‌الإتّفاق و مجازاً فی‌العَزم لایستلزم کونه لغةً [کذلک] بل فی‌اللّغة حقیقةٌ فیهما علی سبیل الإشتراک اللّفظیّ[٢] ویدّل علی‌هذا ما ینقله اهلُ اللّغة کصاحب الصّحاح حیث یقول ما هذا لفظُه:

قال الکسائی: یقال اَجمَعتُ الأمرَ وعَلَی الأمر، اذا عَزَمتَ علیه وَ الأمرُ مُجمَعٌ و یقال ایضاً: اَجمِع اَمرکَ و لا تَدَعهُ منتشراً[٣]، انتهی.

ثمّ یقول بعد ذکر کلمات اُخَر ما هذا لفظه ایضاً: و قوله تعالی «فَأجمِعُوا اَمرَکُم وَ شُرَکَائَکُم[٤]» اَی وَادعُوا شُرَکائَکُم[٥]، انتهی.

و بالجملة، الظّاهر مِن هذه الکلمات وَ مِن عبارة اللُّغوی کونُ العَزم ایضاً معنی حقیقیّاً[٦] للإجماع کالإتّفاق، کائناً ما کان، إمّا الحکم فیه بالحقیقة و المجاز اَو الحقیقة.

١- فی الهامش هکذا: و الغلبة ، بیانه انّ غالب الألفاظ المنقولة من اللّغة الی الإصطلاح منقولٌ من الکلّی الی الفرد و هذا مشکوکٌ و الظنّ یلحق الشّیئ بالأغلب. منه، رحمه الله.

٢- و فی الهامش هکذا: و الثالث فهو الغلبة ایضاً لا یدلّ و لو دلّ، معارَضٌ بنقل اللّغوی و هو اَقوی بلا شبهة. منه رحمه‌الله.

٣- صحاح اللّغة ١١٩٩/٣- القاموس المحیط ١٩/٣- تاج العروس ٧۶/١١.

۴- سورة یونس/٧١.

۵- صحاح اللّغة ١١٩٩/٣.

۶- فی الأصل: حقیقی.

و اَمَّا الرّابع و هو المجاز بلاحقيقة فمردودةٌ، اذ اِمّـا نقـول فيهـا بالإمتنـاع اَو نقـول بالإمكان لكن [ندّعى] عَدَمَ الوقوع اَو نقول بالوقوع و النُّدرة، كائناً ما كان، نُقِلَ مِـن معنى اللّغوى الى ما اصطلح عليه الأصوليّون[1] من الإتفاق الخاصّ و هذا قـد يكـون الإختلاف فيه، فاختلفوا فى الإتّفاق الخاصّ و هو المنقول اليه، فعنـد العامّـة عبـارةٌ عن: اتفاق المجتهدين مِن هذه الأُمّة على اَمرٍ دينىّ فى عصرٍ من الأعصار.[2]

قال شارحُ المختصر: خَرَجَ بقيد «المجتهدين» اتّفاق المقلّدين، فلاعبرة بمـوافقتهم و لامخالفتهم.[3]

١- فى الأصل: الاصوليين.

٢- قال الغزّالى فى المستصفى: و هو [الإجماع] اتّفاقُ اُمَّةِ محمَّدٍ - صلّى الله عليه و آله و سلّم- خاصّةً على اَمرٍ مِنَ الأمور الدينيّة. المستصفى ٢٤٤/١.

و قال الإمام الرّازى فى المحصول: فهو [اَى الإجماع] عبارةٌ عن اتّفاق اهل الحَلّ و العقد مِـن اُمَّـةِ محمَّد - صلّى الله عليه و آله و سلّم- على اَمرٍ مِنَ الأمور. المحصول ٣/٢.

و قال العلاّمةُ الآمِدِىّ فى الإحكام: والحقّ فى ذلک اَن يقال: الإجماعُ عبارةٌ عن اتّفاق جُملةِ اَهـلِ الحَلِّ و العقد مِن اُمَّةِ محمّدٍ - صلّى الله عليه و آله و سلّم- فى عصرٍ مِن الأعصار على حُكمٍ واقعة من الوقائع، هذا اذا قلنا انّ العامّى لا يعتبر فى الإجماع و الاّ فالواجب اَن يقـال: الإجمـاعُ عبـارةٌ عن اتّفاق المكلّفين مِن اُمَّة محمّد الى آخِرِالحدّ المذكور. الإحكام فى اصول الأحكام ١٣٨/١.

٣- شرح العضد للإيجى/ ١٠٧ و قال: فلا يُعتبر المقلّد مخالفةً و موافقةً.

انظر: نفائس الأصول فى شـرح المحصـول ٣١١/٣- الإحكـام، للآمـدى ١٣٨/١ - المستصـفى ١٧٣/١- شرح العضد، للإيجى/١٠٧- نهاية السُّؤل، للإمام الأسـنوى ٧٣٥/٢- البرهـان، لإمـام الحرمين الجوينى ٦٧٠/١- الإبهاج فى شرح المنهاج ٣٤٩/٢.

و فيه: انّ هذا منافٍ لِمَا يتمسّكون به فی‌حجيّة الإجماع من‌قوله تعالى «وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعدِ مَا تَبيَّنَ لَهُ وَ يَتَّبع غَيرَ سَبيلِ المُؤمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلّى وَ نُصلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَائَت مَصِيراً»[1] ومِن قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم «لا تَجتمِعُ اُمَّتی عَلَى خَطَأ»[2] اذ لا شكّ وَ لاشبهة اَنَّ اتّفاق المقلّدين ممّا يصدق عليه «سَبيلُ المُؤمِنِينَ» و كذا هُم اُمَّةُ محمّدٍ صلّى الله عليه و آله و سلّم و لايجتمعون على‌الخطأ، لقوله «لا تَجتِمعُ» و خَرَجَ بقولنا «مِن هذِهِ الأُمّة» اتّفاقُ اليهود و النَّصارى، لعموم شمول الأدلّة الآتية على‌حجيّة اتّفاقهم و خَرَجَ بقولنا «عَلى اَمرٍ دينىّ» اتّفاقهم على‌غيرالأمر الدِّينى، كما اذا اتّفقوا اَنَّ ماء الورد ينفع لكذا.

و فيه: اَنَّ هذا ايضاً منافٍ لما يتمسّكونَ به من الآية و الرّواية، اللّهم الاّ اَن يقال: انّ شمول الآية و الرّواية لغير الأحكام الشرعيّة ممنوعٌ.

و فائدة قولنا «فی‌عصرٍ من‌الأعصار»، انّه لو لم يُذكر لَوَرَدَ عليه عدمُ وجودِ اجماعٍ اَبَداً و هو باطلٌ.

١- سورة النّساء/١١٥.

٢- تحف العقول/٤٥٨- بحارالأنوار ٢٢٥/٢. ولكن هذاالحديث المنسوب الى النبىّ- صلّى الله عليه و آله و سلّم- رُوِىَ مِن‌طرقنا هكذا «لاَ تَجتَمِعُ اُمَّتِى عَلَى الضَّلاَلِ» او «عَلَى ضَلاَلَةٍ» و هكذا فى سنن ابن ماجة ١٣٠٣/٢ و كذا فى مفتاح كنوز السّنة/٦٣ و سنن التِّرمِذى، حديث ٢١٦٧- شرح السنّة، للبغوى/٨٦- كنزالعُمّال، للمتّقى الهندى ٢٠٦/١- المستدرک على الصّحيحين، للحاكم النيشابورى ١١٥/١ و ...

و بيانه انّه لو لم يُقَيَّد بِعَصرٍ مِن الأعصار يشعر اَنَّ الإجماع هو الإتّفاق مِن لَدُن بعثة النبيّ (ص) الى يوم يُنفَخ فى‌الصُّور.

و فيه: انّ مقتضى التَّحقيق: انّ ذلک القيد يكون توضيحيّاً لِمَا يتبادر من‌التعريف و يدلّ التعريف عليه و ان لم‌يذكر القيد الكذائى، فتدبّر.

اذا عرفت ذلک فَاعلَم:

اَنّ الإجماع عند العامّة هل هو حجّةٌ من‌باب التعبّد الصِّرف كالأسباب الشرعيّة، مِثلُ اليَدِ و الفِراش و اِن حَصَل الوصفُ على‌الخلاف اَو من‌باب الكشف الذى قال به [شيخُ الطّائفة] الطّوسى رحمه الله فى‌حجيّة الإجماع كماسيأتى بيانه؟

فالذى يقتضيه النَّظرُ الى بعض ادلّتهم كقوله تعالى «وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعدِ مَا تَبيَّنَ لَهُ الهُدَى وَ يَتَّبِع غَيرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلّى وَ نُصلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَائَت مَصِيراً»[1] هو الأوّل و إلى بعض آخر كالرّواية، و هى «لاَ تَجتَمِعُ اُمَّتى عَلَى خَطَأٍ»[2] هوالثّانى.

[طُرُوق الإجماع]

ثمّ اِنّ للإجماع طُرقاً ثلاثة:

طريقٌ منسوبٌ الى اصحابنا القُدماء.

و طريقٌ آخر الى الشّيخ رحمه الله.

١- سورة النساء/١١٥.

٢- تحف العقول/ ٤٥٨- بحارالأنوار ٢٢٥/٢.

و طريقٌ آخر [منسوبٌ] الى المتأخّرين.

[طريق الإجماع عندالقدماء]

فالإجماع عند القدماء يحتمل احد الأمور الأربعة:

اَحَدها: الإتّفاق الكاشف عن‌دخول الشَّخص المعصوم عليه السّلام فى‌جملة المُجمِعين قَولاً اَو فِعلاً اَو تقريراً اَو تَركاً.

مثال الأوّل[١]: اذا حَضَرَ [المكلَّفُ] مجلساً و كان جالساً فيه جماعةٌ كثيرةٌ و عَلِمَ اجمالاً بدخول الشَّخص المعصوم عليه السَّلام فيهم مع جَهله به عليه السّلام تفصيلاً، فَسَئَلَ عن كلّ واحدٍ واحدٍ منهم اَنَّ ماءَ القليل يَنجُسُ بمجرّد الملاقات اَم لا؟ فقالوا كلُّهم: نَعَم .

ومثال الثّانى[٢]: هو ما اذا حَضَرَ ذلک المجلس و كان عالماً بدخول الإمام فيهم اجمالاً، لاتفصيلاً و كان شاكّاً فى‌اباحة شُرب التُّتُنِ، فَرأى اَنَّ كُلَّ واحدٍ مِن‌اَهلِ ذلک المجلس يَشرَبُونَه.

مثال الثّالث[٣]: ما اذا حَضَر فى‌ذلک المجلس ايضاً و كان عنده مشكوكٌ انّه هل يَجُوز الوضوءُ بماء المضاف اَم لا؟ فَحَضَر [و كان] عنده ماء مضافٍ ، فَتَوضّأ عندهم و لم ينكر عليه منهم.

١- يعنى الإتفاق الكاشف عن دخول الشخص المعصوم عليه السّلام فى جملة المجمعين قَولاً.

٢- يعنى الإتفاق الكاشف عن دخول الشخص المعصوم عليه السّلام فى جملة المجمعين فِعلاً.

٣- يعنى الإتفاق الكاشف عن دخول الشخص المعصوم عليه السّلام فى جملة المجمعين تقريراً.

و مثال الرّابع[١]: كما اذا دَخَل فی‌ذلک المجلس و لَم‌یَعلَم انّه هل لابدّ فی‌الصّلاة من‌قرائة القنوت فَرَأی اَنَّ کلَّ واحدٍ منهم یُصَلُّون و لَم‌یَقنُتوا.

فالأوّلُ کاشفٌ عن‌دخول شخص المعصوم علیه‌السّلام قَولاً.

و الثّانی فِعلاً و الثّالث تقریراً و الرّابع تَرکاً، هذا.

و اعلم انّه لابدّ فی‌هذا الإجماع المذکور من‌وجود مجهول النَّسَب فی‌المُجمِعین و لایکفی فیه الواحد بل لابدّ و اَن یکون المجهول[٢] متعدّداً اذ لو کان واحداً لَعُلِمَ المعصوم علیه السّلام تفصیلاً، فتحقّق ممّا ذکرنا اَمران:

احدهما: لزوم دخول مجهول النَّسَب فی‌المُجمِعین و خروجُه مُضِرٌّ فی‌الإجماع.

ثانیهما: اَنّ الإجماع قد یحصل من‌اتّفاق اثنین مجهولَی النَّسَب و یکونان من‌جملة المُجمِعین مع العلم الإجمالیّ بکونهم مُشتمِلین علی‌المعصوم.

ثانیها: الإتّفاقُ الکاشفُ عن‌دخول قول المعصوم علیه السَّلام کما اذا کان عند شخصٍ اَو حَضَر عنده طوامیر[٣] مکتوبٌ فی‌تلک الطّوامیر[٤] «المَاءُ القلیلُ یَنجُسُ بمجرّد المُلاقات» اِمَّا بعباراتٍ مختلفةٍ اَو بعبارةٍ واحدةٍ و یَعلَم اَنَّ اَحَد الطّوامیر[٥] خطّ المعصوم علیه‌السَّلام قطعاً، فهنا اجماعٌ کاشفٌ عن‌دخول المعصوم علیه‌السّلام.

١- یعنی الإتفاق الکاشف عن دخول الشخص المعصوم علیه السّلام فی جملة المجمعین تَرکاً.

٢- فی الأصل: المجهولین.

٣- فی الأصل: طوایر.

٤- فی الأصل: الطوایر.

٥- فی الأصل: الطوایر.

و من‌المعلوم اَنَّ النّسبة بين هذا و سابقه عمومٌ من‌وجه:

لِصِدقهما على ما اذا كان شخصُ المعصوم داخلاً بقوله فی‌المجمعين.

و يفترقان اذا كان الإتّفاق كاشفاً عن فعل المعصوم اَو تقريره اَو تركه.

و يفترقان ايضاً اذا علم بدخول[١] المعصوم فی‌الطوامير المذكورة.

والسِّرّ اَنَّ هذا الإجماع يمكن حصوله فی‌زمان الحضور و الغيبة بخلاف الأوّل من‌القول و الفعل و التَّقرير و التَّرک بعد اشتراط دخول شخص المعصوم عليه‌السّلام لايمكن الاّ فی‌زَمَن الحضور.

ثالثها: هوالإتّفاقُ الكاشفُ عن‌صدور قول المعصوم عليه‌السَّلام و هو ما اذا حَضَر مجلساً[٢] اَو سَئَل عن اشخاصٍ متعدّدةٍ عن‌حكم ماء البئر [بأنّه] هَل يَنجُسُ بمجرّد المُلاقات أم لا؟

فقال كلُّ واحدٍ منهم بلفظٍ واحدٍ « ماءُ البِئرِ يَنجُسُ بمجرّد المُلاقات».

فمن الإتّفاق[٣] علی‌كلمة واحدة و حُكمٍ واحد بلفظٍ واحد يكشف عن‌صدور هذا القول من‌المعصوم عليه السّلام قطعاً. و لايلزم هنا وجودُ مجهولِ النَّسَب بل يمكن صدورُ هذا القول مِن‌اشخاصٍ معلومةٍ تفصيلاً و حصولُ الكشف عن‌صدور هذا القول من‌المعصوم عليه‌السّلام.

١- ای دخول القول. منه.

٢- فی الأصل: مجلس.

٣- فی الأصل: اتّفاق .

و النِّسبة بين هذا و بين الأوّل و هو دخولُ شخص المعصوم قولاً اَو فعلاً اَو تقريراً اَو تَركاً، عمومٌ مِن وَجه و هوظاهرٌ.

و النّسبةُ بين هذا و بين الثّانى و هو دخولُ قول المعصوم عليه‌السَّلام كما فى‌الطَّوامير[١]، عمومٌ مطلقاً، والأَعَمّيّةُ من‌جانبه [لا] من الثّانى، فلا تَغفُل.

رابعها: الإتّفاقُ الكاشفُ عَمّا عليه المعصوم عليه السّلام اَعمّ من‌الأوّل والثّانى و الثّالث[٢].

ثمّ اِنّ الإجماع عند العامّة اخصّ مِن هذا، نظراً الى تعريفهم، اذ العامّة يقولون «اِتفاقُ الكُلّ» و منهم الإمام لأنه عليه‌السَّلام رئيسُهم فهو منهم و فيهم.

وَ اَمَّا بالنظر الى مذاقهم، فالنِّسبةُ بين الإجماع عندهم و عند القدماء عمومٌ مِن وجه، لِصِدقهما على‌اجماع الإماميّة على‌وجوب الزَّكاة، حيث [انّه] اتفاقٌ كاشفٌ عن‌دخول الشَّخص المعصوم عليه‌السّلام و قوله و فعله و تقريره، لأنّه ضرورىٌّ مذهبىٌّ و [عليه] اتفاقُ كلّ العلماء كما يقول[٣] العامّة و يفترقان فى‌حليّة المتعة حيث عند القدماء اجماعٌ عليه و عند العامّة لا، و فى‌اجماع سقيفة بنى‌ساعدة حيث [ثَبَت] عند

١- فى الأصل: الطوایر.

٢- يعنى اَعَمُّ مِن اَن يكون شَخصُهُ داخلاً فيهم اَو قَولُه داخلاً فى اَقوالهم اَو صادراً منه اَو كان راضياً بما قالوه، فإنّه يصدق على كلّ واحدٍ من هذه الأحوال الدخولُ كما يقال عرفاً و عادةً: فلانٌ داخلٌ فى هذه الجماعة فى فِعلٍ من الأفعال، مع انّه كان راضياً به و لم يكن داخِلاً فيهم.

٣- فى الأصل: يقولون.

العامّة و [لكن] عندنا لا [اجماعَ] فَنزاعُنَا مع العامّة يمكن اَن يكون صغرويّاً و كبرويّاً.

اَمَّا الأوّل[١]: فلأنّه لَم يحصل اتّفاقُ كلِّ الصّحابة فى سقيفة بنى ساعدة.

و اَمَّا الثّانى[٢]: فَمَن قال بحجّية كلّ اتّفاقٍ لا[٣] دلالة لأدلّتهم عليه كما سيجيئ الكلام فيه فى المقام الثّالث.

[الإجماع على طريقة شيخ الطّوسى رحمه الله]

وَ اَمَّا الإجماع عند الشّيخ رحمه الله فاعلم: انّه- رحمه الله- بعد ما اختار طريقة القدماء- رضوان الله عليهم اجمعين- قال:

لو اتَّفق[٤] العلماءُ على قولٍ وَ لَم يُعلَم دليلٌ على صحّة قولهم و لا على فساده و لَم يُعلَم وجودُ خلافٍ و لَم يُعلَم موافقة المعصوم- عليه السّلام- و لا مخالفته فهو يكون كاشفاً عن موافقة المعصوم و رضاه[٥]، لقاعدةٍ خارجيّةٍ و هى وجوبُ اللّطف و قاعدةُ اللّطف.[٦]

١- اى النزاع الصُّغروىّ.

٢- اى النزاع الكبروىّ.

٣- فى الأصل: ولا.

٤- فى الأصل: اتفقوا.

٥- فى الأصل: رضائه.

٦- العُدّة فى اصول الفقه/٦٦١- والطّبع الآخر ج ٢ ص ٦٤٢.

فالإجماع عند الشّيخ لايلزم اَن يكون كاشفاً بنفسه بل قديكون كاشفاً بواسطةِ مقدّمةٍ خارجيّةٍ و هى وجوبُ اللّطف.

فالنّسبةُ بين القدماء و الشّيخ عمومٌ مطلقاً، اذ كُلُّ اجماعٍ عند القدماء اجماعٌ عند الشّيخ دون العكس، اذ القدماء لايقولون بالإجماع اللّطفىّ، بخلاف الشّيخ.

[الإجماع علىطريقة المتأخّرين]

وَ اَمَّا الإجماع عند متأخّرىّ الأصحاب، فهو عبارةٌ عناتّفاق جماعةٍ يكون كاشفاً عنرضا[١] المعصوم عليه السّلام رضاً[٢] حقيقيّاً.

و هو اَعَمُّ مطلقاً منالإحتمال الرّابع عند القدماء كما هو ظاهرٌ و اَعَمُّ مِن وجهٍ منالإحتمال الأوّل عندهم و هكذا بينه و بين الثّانى و الثّالث.

[و] مادّة الإجتماع و هو ما إذا كان الإحتمال الأوّل و الثّانى و الثّالث مع القطع برضا[٣] المعصوم.

و الإفتراقُ يكون الإجماعَ[٤] المتأخّرينىّ دون القدمائىّ اذا حَصَل القطعُ و الكشفُ برضا[٥] المعصوم عليه السّلام مندون شخص المعصوم و لا قوله عليهالسّلام و لا صدور قوله.

١- فى الأصل: رضاء.

٢- فى الأصل: رضاء.

٣- فى الأصل: برضاء.

٤- فص الأصل: اجماع.

٥- فى الأصل: برضاء.

والإجماع القدمائیّ دون المتأخِّرینیّ فی‌الإحتمالات الثّلاثة عند القدماء مع احتمال عدم رضا[١] المعصوم علیه السّلام للتّقیّة، فالإجماعُ[٢] قدمائیٌّ دون متأخِّرینیّ.

و النسبةُ بین المتأخّرین والعامّة کالقدماء والعامّة والنسبةُ بینه و بین الشّیخ کالقدماء و الشّیخ.

المقام الثّانی: فی اقسامه [ای اقسام الإجماع]

فاعلم: اَنَّ الإجماع ینقسم الی مُحَصَّلٍ و منقولٍ.

و المراد بالأوّل: هو اَن یُحَصِّلَ الشَّخصُ الإجماعَ مِن تتبّع کلمات العلماء و فتاویهم.

و المراد بالثّانی: ما یکون منقولاً یعنی لَم یُحَصِّله الشَّخصُ و لکن نَقَله العلماءُ و هو علی‌قسمین:

الأوّل: القطعیّ، یعنی اذا کان قطعیّاً، بأن یکون منقولاً بالتَّواتر اَو الآحاد المحفوف بالقرینة[٣] القطعیّة.

و الثّانی: الظّنّی، یعنی اذا کان منقولاً بطریق الآحاد غیر المحفوف [بالقرینة] کما هو الغالب فی الإجماعات المدّعاة فی‌کتب الأصحاب «رضوان الله علیهم».

و یُسمّی الأوّلُ اَی المنقول بالتَّواتر و الآحاد المحفوف بالقرینة القطعیّة محقَّقاً ایضاً، فالمحقَّقُ اَعَمُّ مِن المحصَّل ایضاً.

١- فی الأصل: رضاء.

٢- فی الأصل: اجماع.

٣- فی الأصل، للقرینة.

و كلّ واحدٍ مِن هذه [الأقسام] الثّلاثة ينقسم الى قسمين:

الأوّل: البسيط و هو ما يكون[١] الإتّفاقُ- اَعَمُّ مِنَ المحقَّق و المحصَّل و المنقول- فی‌حكمٍ واحدٍ يعنی متّفقون فی‌حكمٍ واحدٍ.

الثّانی: المركّب و هو اذا لَم يكونوا[٢] متّفِقِينَ فی‌حكمٍ واحدٍ بل مختلفينَ الى حُكمَينِ اَو اَزيَدَ و لكن اتّفقوا على نفی الثّالث كما فی‌حكم السُّورة فی‌الصَّلاة: فقيل بالوجوب و قيل بالإستحباب و اتّفقوا على نفی الكراهة و الحرمة.

وَ كُلٌّ مِن‌هذه الأقسام السّتّة ينقسم الى ضَروریّ و نَظَریّ.

و المراد بالأوّل: اَن يكون فی‌الظّهور كالبديهیّ الأوّلی، كالإجماع على‌وجوب الصَّلاة و الصَّوم و الحَجّ و الزَّكاة.

و المراد بالثّانی: اَن يكون [محتاجاً] الى نَظَرٍ و فِكرٍ و تَتَبُّعٍ.

و الأوّلُ ينقسم الى مِلّتیّ: و هو ما يقول به جميعُ المِلل ، كوجود الصّانع مثلاً، حيث يقول به اليهودُ و النّصارى و المجوسُ و اُمَّةُ محمَّدٍ صلّى الله عليه و آله و سلّم.

و دينیّ: و هو ما يقول به اهلُ دينٍ واحدٍ[٣] كالمعاد الجسمانی حيث يقول به امّةُ محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم ، اَجمع.

١- فی الأصل: ما ان يكون.

٢- فی الأصل : يكونا.

٣- قال العلاّمةُ الأصوليّ شريفُ العلماء الآملی: و ينقسم [الإجماع] الى ضروریّ و نظریّ و الضروریّ ينقسم الى دينیّ و مذهبیّ. و المراد بالأول من الأول [اى دينی] اتّفاقُ كُلِّ مَن تَدَيَّنَ بِدينِ محمّدٍ «صلّى الله عليه و آله و سلّم» عَلَى حُكمٍ مِنَ الأحكام بحيث صار بديهيّاً عندهم و

و مَذهبیّ: و هو ما یقول به اهلُ مذهبٍ واحدٍ، کالإمامیّة، حیث یقولون بحلیّة المتعة.

و عُلَمائیّ: و هو ما یقول به العُلَماءُ و لکنّه لایخفی انّه یرجع حینئذٍ الی اَحَد الأقسام الثّلاثة.

اذا بان لک هذا، فاعلم:

انّه لاخلاف بین العامّة و الخاصّة علی حجیّة الإجماع عدا الأخباریین[1] من‌الخاصّة و هم فی‌الحقیقة منکرین للصُّغری لا الکُبری و شِرزِمةٌ مِن‌العامّة[2] ذهبوا الی عدم الحجّیة.

و انّما اختلفوا فی‌جهة الحجیّة: هل الإجماع حجّة من باب التعبّد اَو الکشف؟

فالّذی الیه معظم الإمامیّة انّه حجّةٌ من باب الکشف، یعنی اذا کان الإجماع کاشفاً عمّا[3] علیه المعصوم بالمعنی الأعمّ الذی اشرنا الیه سابقاً فی‌المقام الأوّل و اَمَّا العامّة، فَهُم ذهبوا الی انّ اتّفاق المجتهدین من هذه الأمّة مِن حیث انّه اتّفاقٌ حجّةٌ مِن‌باب التعبّد و الإسم، کالأسباب الشرعیّة کالیَد و الفِراش.

لایحتاج الی دلیل کوجوب الصَّلاة و الزّکاة و منکِرُ ذلک خارجٌ عن‌دین الإسلام. ضوابط الأصول/٢٢٩.

اقول: و هذا التعریف للإجماع الدینیّ اخصّ من‌تعریف سعید العلماء لأنّه قال الإجماع الدینیّ هو ما یتّفق علیه اهلُ دینٍ واحدٍ من دین محمّد صلّی الله علیه و آله و سلّم اَو دینٍ آخَر، فتأمّل.

١- انظر: الفوائد المدنیّة/١٨١- الحدائق الناظرة ٣٩/١.

٢- و هو النظّام و جعفر بن حَرب و جعفر بن مبشّر و الخوارج و احمد بن حنبل. انظر: شرح العضد، للإیجی/١٠٨- المستصفی، للغزّالی ١٧٣/١- المحصول، للفخر الرّازی ٦/٢ - الإحکام، للآمدی ١٣٩/١.

٣- فی الأصل: عن علیه.

و قلنا: هذا انمّا هو ظاهرٌ من‌طريقتهم و مذهبهم و إلاّ فبعض متمسّكاتهم يدلّ على خلافه.

فلننقل الكلامَ الى المقام الثّالث فهو الحجيّة فنقول:

المقام الثّالث: فى حجيّة الإجماع

و اختلف[١] العلماءُ فيه على اقوالٍ ثلاثة:

الأوّل: الحجيّة مِن باب التعبّد مطلقاً و هو للعامّة على ما يستفاد من‌بعض ادلّتهم[٢].

الثّانى: الحجيّة من باب الكشف و الوصف و هو للخاصّة[٣].

الثّالث: عدم الحجيّة مطلقاً و هو للأخباريّين من الإماميّة[٤].

اَمّا العامّة فاستدلّوا على‌مدعّاهم بالنقل و العقل عليه[٥].

١- فى الأصل: اختلفوا.

٢- المستصفى ١/١٧٤- نفائس الأصول ٣/٣١٨- الإحكام، للآمدى ١/١٣٩- شرح العضد/١١١.

٣- الذريعة الى اصول الشريعة ٢/١٥٤ و فى الطبع الأخير، ص ٤٣٥- العُدَّة، للطوسى ٢/٦٠٢ والطبع الأخير ص٦٢٢- معارج الأصول/١٢٦- نهاية الوصول ٣/١٣١- تمهيد القواعد/٢٥١- زبدة الأصول للشيخ البهائى /٩٧ – معالم الدّين/١٧٣- الوافية /١٥١- القوانين المحكمة ٢/٢٣٢.

٤- الفوائد المدينة /١٨١.

٥- المستصفى ١/١٧٤- الإحكام، للآمدى ١/١٣٩- المعتمد، للبصرى ٢/٤- نهاية السّوْل، للأسنوى ٢/٧٤٢- نفائس الأصول، للقرافى ٣/٣١٨- اصول السَّرَخسِىّ ١/٢٩٥- الإبهاج ٢/٣٩٢.

اَمَّا النقل فبالآيات و الأخبار.

[الدّلائل القرآنية على حجيّة الإجماع]

اَمَّا الآيات:

[الآية الأولى]

فمنها: قوله تعالى فی‌سورة النّساء: وَ مَن يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعدِ مَا تَبَيَّنَ لَـهُ الهُـدَى وَ يَتَّبِع غَيرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلّى وَ نُصلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَت مَصِيراً.[١]

و وجه الإستدلال على ما فی‌بعض الكتب المعتبرة: انّه تعالى اَوعَد اِتّباعَ غير سَـبيلِ المؤمنين منضمّاً الى مشاقّة الرَّسول التى هى الكفر، فيحرم اتّباعُ غير سَبيل المؤمنين فإذا اَجمَعُوا على اَمرٍ يجب اِتّباعُهم و هذا هو المطلوب.

[الإيرادات الثّمانية على الإستدلال]

و قد اُوردَ علىالإستدلال بالآية مِن وُجوهٍ:

اَحَدُها: اَنّ التمسّک بالآية مستلزمٌ للدّور، لأنّ العامّة يُثبِتون حجّيةَ الكتاب بالإجماع و حجّيةَ الإجماع بالآية و هو دَورٌ.[٢]

ثانيها: هو انّ الواو فی‌قوله [تعالى] «وَ يَتَّبِع غَيرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ» عطفُ تفسيرٍ لقولـه « وَمَن يُشاقِق» فيكون المعنى: اَنّ مشاقّة الرَّسول هو اتّباعُ غير سبيل المومنين و لا عكس، بمعنى انّ: كلّ اتّباع غير سبيل المؤمنين ليس بمشاقّة الرّسول ، فيحرم اتّبـاعُ غير سبيل المؤمنين اذا كان مشاقّة الرّسول و الاّ فلا.

١- سورة النساء/١١٥.

٢- القوانين المحكمة ٢٥١/٢، حاشية صاحب القوانين.

لا يقال: اِنّ الظّاهر من الواو، التغاير.

لأنّا نقول: ما قلتَ مسلّم و لكنّ الأمر دائرٌ[١] بين التجوّز و جعل الواو عطفاً[٢] و بين اضمار جزاءٍ آخر غير الجزاء المذكور، لأنّه اذا كان الواوُ عطفَ تفسيرٍ يكون مجازاً و اَمّا اذا لم يكن عطفَ تفسيرٍ يلزم اضمارُ جزاءٍ آخَر غير الجزاء المذكور و اذا دار الأمر بين المجاز و الإضمار، المجاز اَولى و ان لم نَقُل بأولويّة المجاز لم نَقُل بأولويّة الإضمار، فيكون الآيةُ مجملةً فلايتمّ المدّعى.

ثالثها: هو انّ المؤمنين جمعٌ محلّى باللّام و من‌المبرهن فى‌مقامه افادتُه العمومَ فيكون المعنى: اتّباعُ غير سبيل جميع المؤمنين حرامٌ و لاشک اَنّ المعصوم مِن‌جملتهم و لو لَم‌نكن عالماً بمخالفتة لانكون معاقباً، لعدم تحقّق اتّباع غير سبيل المؤمنين بأجمعهم.

رابعها: انّ غاية ما يستفاد من‌الآية: اَنّ المخالفة حرامٌ و اَمّا وجوبُ الموافقة فلا، فتدبّر.

و خامسها: هو اَنَّ المعطوف عليه اذا كان مقيّداً بقيدٍ اعتبر ذلک القيد فى‌المعطوف ايضاً و هذه قاعدة مقرّرةٌ من‌العرف و العادة ، مثلاً لو قال السيّد لعبده « اكرم العُلَماء فى‌يوم الجمعة و اكرم الجُهَلاء» فلا شکّ انّ العبد لايفهم الاّ اِكرام الجهلاء فى يوم الجمعة ايضاً.

فاذا كان كذلک[٣] نقول: المعطوف عليه و هو قوله [تعالى] «وَ مَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ» مقيَّدٌ بقيدٍ و هو «مِن بَعدِ مَا تَبيَّنَ لَهُ الهُدَى» و نعتبر هذا القيد فى‌المطعوف ايضاً،

١- فى الأصل: دائرا.

٢- فى الأصل: عطف.

٣- فى الأصل: كذا.

فيكون المعنى: اَنّ متابعة غير سبيل المؤمنين حرامٌ من‌بعد ما تبيّن له الهُدى اَى بعد ما ظهر الدليلُ و ظَهَر كونُ الدليل حقّاً[١].

فالإتّفاقُ من حيث هو[٢] ليس بحجّة بل لابدّ من‌ظهور المَدرَك.

و سادسها: اَنّ لفظ «سَبيل» فى‌اللّغة عبارةٌ عن‌الطّريق و أخذَ هذا المعنى فى‌المقام متعذّرٌ كما هو ظاهرٌ، فلابدّ من‌حمله على‌المجاز و من‌المقرّر فى‌مقامه انّ المجاز اذا كان متعذّراً الأقربُ متعيّنٌ و هنا متعذّرٌ و الأقربُ هو الدّليل.

و سابعها: انّ الآية الكريمة بمنطوقها دالّةٌ على انّ مَن اجتمع فيه مُشاقَّةُ الله و مُشاقَّةُ الرَّسول و اتّباعُ غير سبيل المؤمنين نولّه ما تَولّى... الى آخرها.

اَمّا اذا لم يجتمع، فلايكون[٣] مشاقّة الله و الرَّسول ببناء العقلاء و بالعقل القاطع.

و امّا كون اتّباع غير سبيل المؤمنين مُشاقّة الله و الرَّسول، فلا.

و القول بأنّ الآية بمفهومها تدلّ[٤] على‌عدم العقاب فى‌مشاقّة الرَّسول لأنّه لا يستلزم اتباعَ غير سبيل المؤمنين، فهو[٥] فاسدٌ لأنّه مِن باب خَرَجَ ما خَرَجَ.

١- فى الأصل: هى.

٢- فى الأصل: حق.

٣- نسلم.

٤- فى الأصل: يدل.

٥- فى الأصل: و هو.

و ثامنها: هو اَنَّ [لفظ «سَبيل» فی‌قوله تعالی] «سبيل المؤمنين» مفردٌ مضافٌ و قد بُرهِنَ فی‌مقامه انّه غيرمفيد للعموم بل حقيقةٌ فی‌الجنس، فيكون حاله حال المطلقات، فتنصرف الی الفرد الشّائع و الظّاهر هنا هو الإيمان.

و القولُ: بأنّا نُثبت الإيمانَ و الباقی بالإجماع المركّب، ممنوعٌ [لوجهين]:

اوّلاً: عدم الإجماع المركّب فی البين.

ثانياً: عدم الدّليل علی اعتباره.

[الجواب عن الإيرادات الثّمانية]

و يمكن الجواب عن هذه الإيرادات:

اَمّا عن‌الأوّل:

فأوّلاً: انّ حجيّة الكتاب ليس من‌الإجماع حتّی يَلزم الدَّورُ بل حجيّة الكتاب من بناء العقلاء و القوّة العاقلة.

و ثانياً: علی فرض انّ حجّية الكتاب بالإجماع، كذلک[1] لا دور، لانّ الكتاب قبل دلالته علی حجيّة الإجماع، كان الإجماع كالقياس و الرَّمل و الجَفر و غيرذلک فحصَلَ لنا مِن‌الإجماع الظنُّ غير المعتبر علی‌حجيّة الكتاب و كذا حَصَل مِن‌غيره الظنُّ غيرالمعتبر بحيث تَراكَمَ الظنونُ فَحَصل القطعُ و بعد ذلک، الكتابُ دَلَّ علی‌حجيّة الإجماع، فَصار الإجماعُ دليلاً قطعيّاً ايضاً ، فلا دور.

١- فی الأصل: كذا.

و اَمَّا عن الثّانی:

فبأنَّ قوله [تعالی] «وَ یَتَّبِع غَیرَ سَبِیلِ المُؤمِنِینَ» اِمَّا استقلالیّ اَو عطفُ تفسیرٍ و علی کِلَا التقدیرین یتمّ المدّعی.

اَمَّا الأوّل فظاهرٌ و اَمَّا الثّانی، فلأنّه اشارةٌ الی کلیّةٍ و هو: اَنَّ کلّ اتّباع غیر سَبیل المؤمنین حرامٌ، کما اذا قال قائلٌ: اَنتَ معاقَبٌ لأنّک تُؤذِی المؤمنینَ و هو عِصیانُ الله، فهنا «عِصیانُ الله» عطفُ تفسیرٍ و اشارةٌ الی کلیّة الکبری و هو: اَنّ کلَّ مَن عَصَی اللهَ فهو معاقَبٌ، و ما نحن فیه مِن هذا القبیل.

و اَمَّا عن الثّالث:

فأوّلاً: لأنّا نَعلَم بخروج المعصوم علیه‌السّلام عن‌المؤمنین فی‌هذه الغیریّة بالغیبة الکبری.

و ثانیاً: فَبِتَسلیم عدم العلم بخروجه، غایةُ ما فی‌الباب [نحن] شاکّونَ[1] فی‌دخوله و خروجه لَقُلنا: اِنَّ مع ذلک یصدق مخالفةُ المؤمنین ممّن خالف المؤمنین دون المعصوم علیه السَّلام.

و اَمَّا عن الرّابع:

فبأنّ العرف یفهم [مِنَ الآیة بأنّه] مَن لَم یوافق المؤمنین دون المعصوم علیه السّلام [فهو فی جهنّم[2]].

١- فی الأصل: شاکین.

٢- ای الظّاهر والمتبادر مِنَ الآیة فی العرف و بحسب متفاهم العرفی هو وجوبُ متابعةِ المؤمنین دون المعصوم علیه السّلام خاصّةً اَو بضمیمة المؤمنین.

وَ اَمَّا عن الخامس:

فأوّلاً: اَنّ المعطوفَ عليه- المقيَّد بالقيد- و المطعوفَ اِمَّا اَن يكونا متّحدَينِ اَو متغايرَينِ.

و الأوّل كما قال السيّد لعبده «اَكرِم العُلَماء فی‌يوم الجمعة و اَكرِم الجُهَلاء».

و الثّانی: كقوله «اَكرِم العُلَماء فی‌يوم الجمعة و اخلَع زيداً».

اِن كان الأوّل، فالمعطوفُ مقيّدٌ بذلک القيد ايضاً.

و ان كان الثّانی فلا، لتغايرهما.

والآيةُ مِن قبيل الثّانی دون الأوّل.

و ثانياً: سَلَّمنا اعتبارَالقيد و لكن «الهُدَی» ليس بمعنی الدّليل حتّی لايتمّ المدّعی بل بمعنی الهداية ، فيتمّ المدّعی اَی بعد ما ظَهَر كونُ النبیّ (ص) و المؤمنين علی‌الهداية فيجب اتبّاعهم و من‌المعلوم انّهم علی الهداية فيجب اتّباعهم.

و اَمَّا عن‌السّادس:

فبمنع كون اَقرب المجازات الدليلَ بل الأقربُ اِنَّما هو طريقةُ المؤمنين و مَذاقُهم، فيجب العمل باتّفاقهم مِن حيث هو.

و اَمَّا عن‌السّابع:

فبأنّ الآية بمنطوقها دالّةٌ علی‌تحقّق ذلک الجزاء لو اجتمعت المشاقَّةُ و اتّباعُ غيرِ سبيل المؤمنين و قام الإجماعُ علی‌تحقُّقِ ذلک الجزاء لوتحقّق المشاقَّةُ وَحدَها ايضاً، فثبت استقلالُ كلّ واحدٍ منهما و هو المطلوب، لأنّ بعد الإستقلال يجب اتّباعُ سبيلِ المؤمنين.

فإن قلت: اِنَّ الآية بمفهومها دالّةٌ علىعدم الإستقلال.

قلت: انّ هذا موقوفٌ علىتحقّق المفهوم للآية و ليس [مفهومٌ للآية] لأنّ الآية واردةٌ موردَ الغالب، لا غالب الإتّباع مشاقّة الرَّسول و كذلک العکس بل ادعاء التساوی بينهما ممكنٌ.

وَ اَمَّا عنالثّامن:

فبأنّ لفظ «سَبيل» معناه الحقيقیّ متعذّر [و] لابدّ منالحمل علىاَقرب المجازات و هو اِمَّا سبيلُ الخاصّه و هو الذی صاروا به مؤمنين و اِمَّا القَدرُ المشترک بين الجميع و هو طريقةُ المعنویّ و هذا اَقرَبُ فالحملُ عليه متعيّنٌ و عَلَی كِلاَ التقديرين[1] لابدّ منااتّباع مجموع سبيلهم مِن باب مفهوم العلّة، فإنّ علّة الجزاء الموعود فیهذه الآية انّما هو اتّباع غيرسبيل المؤمنين و هو فيما خالفهم، فيجب اتّباعهم.

[الآية الثّانية]

و منها: قوله تعالی: وَ جَعَلنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَی النَّاسِ و يَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيكُم شَهيداً[2].

و وجه الإستدلال: إنَّ الوسط عبارةٌ عنالعدالة و العصمة فيكون المتّفقُ عليه حقّاً.

[الإيرادات السَّبعة على الإستدلال]

وَ يَرِدُ عليه ايضاً ايراداتٌ كثيرةٌ:

١- فی الأصل: التقدير.

٢- سورة البقرة/١۴٣.

منها: انّ الآية تدلّ على عدم الخطأ بالنسبة الى كلّ واحدٍ واحدٍ مِن أُمتِهِ[1] صلّى الله عليه و آله و سلّم و على عدم خطأ المتّفق عليه و الخَصمُ يقول بالثّانى دون الأوّل.

و الجواب عن هذا الإيراد واضحٌ، إذ غايةُ ما يستفاد مِن هذا كونُ الدليل اَعَمَّ مِنَ المُدّعى اَو بأنّ الأوّل خَرَج بالدليل الآخر، فيكون مِن باب خَرَجَ مَا خَرَجَ.

و منها: انّ «الوسط» عبارةٌ عن العدالة دون العصمة و هى تجتمع مع الخطأ.

و منها: انّ الآية مجملةٌ، لاحتمال اَن يكون الوسطُ بمعنى العدالة فقط اَو بمعنى العدالة و العصمة اَى العدالة المتحقّقة فى العصمة فإذا جاء الإحتمالُ بَطَل الإستدلال.

و منها: اَنّ المراد من الشَّهادة فى قوله [تعالى] « شُهَداء عليكم» شهادةُ الأُخرويّة لاَ الدُّنيويّة، فيكون المعنى مِن هذه الامّة: عادلين معصومين حين الشَّهادة الأخرويّة و لا دلالة على حجّية الإجماع.

و منها: انّها مجملةٌ لاحتمال اَن يكون المراد شهادة الدنيويّة فقط اَو الأخرويّة[2] فقط اَو هما معاً.

و منها: انّ غاية ما يستفاد مِن الآية حجيّةُ الشَّهادة دون الإجماع.

و منها: اجمال الآية مِن جهة أُخرى و هو اَنّ قوله تعالى «وَجَعَلنَاكُم» يحتمل رجوع الضَّمير الى الأئمّة و يحتمل اَن يكون راجعاً الى الأمّة ، فإذا جاء الإحتمالُ بَطَل الإستدلالُ.

١- فى الأصل: امة.

٢- فى الأصل: الاخروى.

هذه[١] ايراداتٌ سَبعةَ[٢]

[الآية الثّالثة]

و منها: قوله تعالى: فَإن تَنَازَعتُم فی‌شَیئٍ فَرُدُّوهُ اِلَی اللهِ وَ الرَّسُولِ[٣].

فمفهوم الآية دالٌّ علی‌عدم لزوم الردّ فی‌غير المتنازع فيه الى الله و الرَّسول و ليس هذا الاّ حجيّة غير[٤] المتنازع فيه[٥] و هو حجيّة الإتّفاق.

[الإيرادات الثّلاثة على الإستدلال]

و يَرِدُ علی‌الإستدلال بالآية وجوهٌ ايضاً.

منها: عدم دلالة الآية على المدّعى ، فإنّ المدّعى اثباتُ وجوبِ العمل بالمتّفق عليه و غاية ما يستفاد جواز العمل به لأنّ مفهوم الآية الشّريفة عدم لزوم الردّ فی غير المتنازع فيه و هو مستلزم لجواز الرّد.

و منها: انّها ظاهرة فی‌المرافعات دون غيرها[٦].

و منها: لزوم الدّور كما مرّ فی‌قوله [تعالى] «و مَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ[٧] مِن بَعدِ مَا تَبيَّنَ ...» مع جوابه.

١- فی الأصل: هذا.

٢- فی الأصل: سبع.

٣- سورة النساء/٥٩.

٤- فی الأصل: عدم.

٥- فی الأصل: فيها.

٦- فی الأصل: غيره.

٧- فی الأصل: يشاقق الله.

[الدّلائل الرّوائيّة على حجيّة الإجماع]

و امّا الأخبار فكثيرةٌ.

[الرّواية الأولى]

منها: قولُه صَلَّى الله عليه و آله: لا تَجتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الخَطَأ[1].

وجه الإستدلال: انّه صلّى الله عليه و آله و سلّم نَفَى اجماعَهم عَلَى الخَطَأ، فإنّهم لايَجتمعون إلاّ على الحقّ و لازمُهُ حجيّةُ المُجمَعِ عليه.

[الإيرادات الأربعة على الاستدلال]

و يرد عليه ايضاً وجوهٌ مِنَ الإيرادات:

منها: اَنَّ لفظ الأمّة اسمُ جمعٍ مضافٍ و قد بُرهِنَ فى مقامه افادتُه العمومَ فمعنى الرّواية: لاتجتمع امّتى على الخطأ اَى كُلُّ اُمّتى يعنى منهم مَن لايجتمع على الخطأ و مَن هو معصومٌ، فحينئذٍ يكون حجيّة الإجماع من باب دخول المعصوم و نحن نقول به.

لا يقال: على هذا يلزم لَغويّةُ الإختصاص، فإنّ فى كلّ امّةٍ مِنَ الأُمم السّابقة كان معصوماً و لايرتكبون الخطأ.

لأنّا نقول: لايَجتمِع اُمّتى عَلَى الخَطأ اَى فى كلّ زمان، و الأُمَمُ السّابقة يَجتمِعون على الخطأ فى بعض الأزمنة كاجتماع اليهود و النَّصارى على حقيقة مذهبهم فى زماننا هذا.[2]

١- سنن ابن ماجة ١٣٠٣/٢- سُنَن الترمذى ٤٠٥/٤- سنن الدارمى ٣٢/١- سنن ابى داود ٩٨/٤- كنز العمّال ٢٠٦/١- جامع الأصول ٧٤٦/٥- المستدرک على الصحيحين ١١٥/١ ولكن كما قلنا سابقاً لفظ هذاالحديث هكذا «لا تجتمع اُمَّتى عَلَى الضَّلالة» اَو «على ضلالة».

٢- واطلاق امّة محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم على اليهود و النصارى ممنوع. و هذا [الكلام] من خواصّ استاذنا زيد شرافته. منه رحمه الله.

و منها: اَنَّ الألف و اللّام فی «الخطأ» للجنس، فیکون المعنی: لاتَجتمِع [امّتی] علی‌جنس الخطأ و لازمُه وجودُالمعصوم ایضاً لأنّه لَو لَم یَکُن کذلک یلزم کذبُ المُخبَرِ به لأنّا نَری بالحسّ انّ الأمّة متّفِقون[1] علی جنس الخطأ، لأنّ کلّ واحدٍ منهم مُخطِئون بالبداهة، فأیضاً یکون حجّیةُ الإجماع من باب الکشف و دخول المعصوم لا من‌حیث الإتفاق.

و منها: انّ الألفاظ موضوعةٌ للأمور النفس الأمریّة و منصرفةٌ الی المعلومة فقوله «لاَ تَجتَمِعُ عَلَی الخَطَأ» اَی الخطأ المعلوم الخَطائیّة فلایدلّ علی‌حجّیة الإجماع ایضاً.

و منها: اَنَّ الظّاهر انّ مفاد هذا الخبر اثبات حجیّة الإجماع الإرادی[2] و لیس فی‌البین اجماعٌ مرکّبٌ ارادیٌّ حتّی یتمّ الباقی بالإجماع المرکّب.

و منها: اَنَّ الإستدلال بالرّوایة المذکورة لایستقیم عَلَی‌مذهب العامّة فإنّهم لایقولون بالتخطئة بل اکثرهم یقولون بالتصویب فعلی هذا، معنی الرّوایة: أنّ الأُمّة لایجتمعون علی‌الخطأ لکونهم علی‌اجتهادهم الذی مُؤَدّی ظنّهم، فیکون المتّفقُ علیه صَواباً بناءاً علی‌مذهبهم، فهذا لایستلزم کونَ المتّفق علیه حجّةً و لازمَ الإتّباع، لأنَّ الصَّواب الذی هو لازمُ الإتّباع ما یکون وِفقَ المُنزَلِ مِنَ الله فی‌الواقع لاالصَّواب الذی هو مؤدّی ظنّهم عَلَی زَعمِهِم.

١- فی الأصل: متفقین.

٢- الإجماع الإرادی: هو اَن یحصل الإجماع علی اَمر بعد اطلاع کلّ من المجمعین علی مذهب الآخر و فی مقابله الإجماع الإتّفاقی و هو اَن یحصل الإجماع لا مع الإطلاع و بعده و المتبادر من لفظ الإجماع هو الأوّل، کما لو قیل: اَجمع بنو فلان علی قتل زید، فإن المتبادر منه الإجماع مع الإطلاع و بعده. ضوابط الأصول/ ٢٦٠.

ثمّ بعد ذلک تَعلَم انّه يمكن التمسّک بهذه الرّواية علی إبطال مذهب المصوّبه و اثبات التخطئة باعتبارانّه لو كان التصويبُ ثابتاً لَزِمَ لَغويّةُ لفظ الإجتماع فی الرّواية، اذ علی هذا الفرض يكون الكُلُّ علی الصّواب و لو علی الإنفراد ايضاً، فيكون لفظ الإجتماع علی هذا لغواً، فيجب اَن يكون خطائهم فی حال الإنفراد مجوّزاً حتّی يصحّ لفظ الإجتماع كما لايخفی.

اللّهمّ الاّ اَن يقال: اِنَّ المصوّبة ايضاً يقولون بالتخطئة بالنّسبة الی الحكم الواقعیّ المُنزَل المطابق للصّفات الكامنة الأوّلية و لكنّهم يقولون بالتصويب فی الأحكام الثّانويّة[1] المجعولة علی طبق آراء المجتهدين بحسب مصالحهم ، فالمجتهدون بناءاً علی مذهبهم دائماً مصَوّبون بالنسبة الی الأحكام الثّانويّة مع احتمال كونهم علی التخطئة اَو التصويب بالنسبة الی المُنزَل من الله فی الواقع، هذا انّما يكون فی حال انفراد المجتهدين.

و اَمّا حالُ اجتماعهم فلامحالة يكونون مصوّبُون بالنسبة الی الحكم المُنزَل مِنَ الله فی الواقع ايضاً، فإجماعُهم كاشفٌ عن حجيّة المتّفق عليه فی الواقع.

فهذا الجوابُ ليس بجوابٍ و علی هذا يعود النزاعُ بين المخطّئة و المصوّبة لفظيّاً ، فتأمّل.

و منها: انّ هذا الخبر آحادٌ و لا دليل علی اعتبار اخبار الآحاد فی المسائل الأصوليّة و كونها متواترةً بالمعنی، ممنوعٌ .

١- فی الأصل: الثانيه.

[الرّواياتُ الأُخَر الدّالّة على حجيّة الإجماع]

و من الأخبار الّتى تمسّكوا بها فى‌المقام قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم « كُونُو مَعَ الجَمَاعَةِ[١] » و قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم «يَدُاللهِ عَلَى الجَمَاعَةِ[٢]» و قوله «عَلَيكُم بِالسَّوَادِ الأعظَمِ[٣]» و غيرها كثيرةٌ و اَحسَنُها و اَضبَطُها دلالةً ما ذكرناه من قوله «لا تَجتَمِعُ اُمَّتِى عَلَى خَطَأٍ» و قد عرفت ما فيه.

[الأدلّة العقليّة على حجّية الإجماع]

و اَمَّا الأدلّةُ العقليّة التى تَمسَّكوا بها فى‌المقام، فأقواها:

هو أنّ العلماء قد اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للإجماع بمعنى اَنَّ كُلَّ واحدٍ مِنَ المجمعين الكثيرين قد اَخبروا بأخبار قطعىّ بتخطئة مَن خالف الإجماعَ، فَدَلَّ ذلک على انّه حجّةٌ، فإنّ العادة تحكم بأنّ هذا العددَ الكثير لايجتمعون على‌القطع بتخطئة المخالف[٤] بمجردّ الظّن بل لايكون قطعهم الاّ عن‌قاطع، فيكون مقتضاه- و هو خطأ المخالف للإجماع- حقّاً و هو يقتضى حقّيةَ ما عليه الإجماع و هو المطلوب[٥].

و لا يخفى انّ هذا الإستدلالَ مركّبٌ من مقدّماتٍ ثلاثة:

١- تاريخ مدينة دمشق ٣٩/ ٤٠- العدّة فى‌اصول الفقه ٢/ ٦٢٥- القوانين المحكمة ٣٦١.

٢- امالى الشيخ الطوسى/ ٢٣٧- سنن الترمذى ، الحديث/ ٢٢٥- بحارالأنوار ٣١/ ٤٧٦.

٣- مسند احمد ٤/ ٢٧٨ و ٣٧٥- مجمع الزوائد ٥/ ٢١٧.

٤- اى القطع بخطأ مخالف الإجماع.

٥- راجع القوانين المحكمة ٢/ ٢٥٧.

اوّلها: كثرة المُجمِعين على تخطئة المخالف للإجماع .

ثانيها: إخبارهم عن القطع دون الظنّ.

و ثالثها: كون المخبربه امراً شرعيّاً محسوساً غير قابل للخطأ و الإشتباه غالباً .

فاجتماعُ هذه الأمور الثّلاثة يوجب حصولَ العلم العادى بحجّية الإجماع اَعَمّ مِن اَن يكون من جهة كاشفيّة الإجماع اَو مِن جهة التعبّد المحض بمعنى كون الإجماع مِن حيث هو حجّةً.

و بما قرّرنا ظَهَر اندفاع الجواب عن هذا الإستدلال.

اوّلاً : بالنقض بإجماع الفلاسفة [على] قِدَمِ العالَم.

و ثانياً: النقض بإجماع اليهود عَلَى اَن لاَ نَبِىَّ بعد موسى (ع).

وجه الإندفاع: اَنَّ اجماع الفلاسفة عن نظرٍ عقلىّ و تَعارضُ الشُّبهة و اشتباهُ الصَّحيحِ و الفاسد، فيه كثيرٌ، بخلاف الشَّرعيّات، فإنّ الفَرق بين القاطع و الظَّنّىّ بَيِّنٌ لايَشتَبِه على اهل التَّميّزُ، فانتفى فيه المقدمةُ الثّالثة.

و كذا اجماعُ اليهود ناشٍ عن الإتّباع لآحاد الأوائل لعدم تحقيقهم و العادةُ لاتحيله[1] فانتفى فيه المقدّمةُ الثّانية.

[و] بالجملة ما ذكر انّما يَرِدُ نقضاً اذا وُجِدَ فيه القيودُ المذكورة و انتفائُها ظاهرٌ.

و كذا يندفع الإعتراض على المستدلّ بأنّ : هذا الإستدلالُ مستلزمٌ للدَّور باعتبار انّه اثبات الإجماع بالإجماع.

١- فى الأصل: لا تحليه.

وجه الإندفاع: انّ حجّية مطلق الإجماع و اِن تتوقّف علىحجّية هذا الإجماع الخاصّ و لكن حجّيةُ هذا الإجماع الخاصّ لايتوقّف علىحجّية مطلق الإجماع بل انّما تتوقّف على قضاء العادة بامتناع اجتماع عددٍ كثيرٍ منالعلماء علىتخطئة المخالف بمعنى نصٍّ قاطعٍ، فهذا الإستدلالُ فىالحقيقة اثباتٌ لحجّية مطلق الإجماع بالنصّ القاطع الذى يكشف عنه قضاءُ العادة بامتناع الإجتماع بدونه على تخطئة المخالف.

لايقال: فعلى هذا يلزم علىالمستدلّ ايرادٌ آخَر و هو انّه لا حاجة حينئذ الى توسيط حجّية الإجماع بل لا الىتوسّط نفس الإجماع ايضاً، اذ يكفى قَضَاءُ العادة بامتناع اجتماع الكثير بدون القاطع، فيجب التمسّک بذلک القاطع المعلوم اجمالاً.

لأنّا نقول: اِنَّ الحاجة الى توسيط الإجماع و حجيّته انّما هى لإثبات العلم و صحّة التمسّک به، فالإجماعُ بمنزلة كلية الكبرى الّتى توجب العِلمَ الإجمالى كما ذكره الفاضلُ الجواد[1] فى شرح الزبدة[2]، فتأمّل.

اذا علمتَ اَن لا وَقعَ لِشَيئٍ مِن هذه الأجوبة ، فالتحقيقُ فىالجواب عن هذا الإستدلال:

انّه اِن اراد المستدلُّ اثباتَ حجيّة الإجماع الكاشف بأن يكون المرادُ مِنَ الإجماع الذى يُخَطِّئُ مخالفَ الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم (ع) كما هو مذهب

١- يعنى العلاّمة المفضال محمدجوادبن سعدالله الكاظمينى مولداً والإصفهانى مَحتِداً و مَدفَناً و كان من خواصّ تلامذة شيخنا البهائى و اَعَزّ نُدَمامه الذى شرح بأمره الشّريف اَكثَرَ كُتُبِهِ و مصنّفاته و توفّى اواسط القرن الحادى عشر.

٢- غاية المأمول فى شرح زُبدة الأصول، للفاضل الجواد الكاظمينى ص ٢١۶ (مخلوط).

الخاصّة ، فصغرى[١] دليله بل و كبراه[٢] ايضاً مُسَلَّمانِ و لكن ذلک لايُثبِت المطلوبَ مِن كون الإجماع بنفسه حجّةً.

و اِن اَراد حجيّةَ الإجماع مِن حيث هو فالصُّغرى ممنوعٌ، اِن اُريد من الإجماع القائم على القطع بتخطئة المخالف للإجماع، اجماعُ جميع العلماء حتّى الإماميّة، اذ لانُسَلِّمُ اجماعَهُم على ذلک و بدونه يمتنع حكمُ العادة على ما ذَكَرَه و لو فُرِضَ موافقةُ الإماميّة لكان الإجماعُ هو الإجماعَ المصطلح عندنا لا لقضاء العادة بذلک.

و اِن اُريدَ مِنَ الإجماع المذكور اجماعُ العامّة، فالصُّغرى مسلّمٌ و لكن نَمنع حكمَ العادة بذلک مع امكان القدح فى الصُّغرى ايضاً لأنّ حجّيةَ الإجماع عندهم ليس بوِفاقىّ[٣] بل انكره النظام[٤] و جعفر بن حرب[٥] و غيرهما[٦] على ما نقل عنهم .

١- يعنى انعقاد الإجماع على القطع بتخطئة مخالف الإجماع.

٢- يعنى قضاء العادة بخطأ المخالف.

٣- العدّة، للطوسى ص٦٢١- المعتمد، للبصرى ٣/٢- المستصفى، للغزّالى ١٧٣/١- المنخول للغزّالى ٣٠٣- الإحكام، للآمدى ١٣٩/١- المحصول، للرّازى ٩/٢ - اصول السَّرَخسىّ ٢٩٥/١- نهاية السّؤل ٧٤١/٢- ارشاد الفحول ٢٣٩/١.

٤- يعنى ابواسحاق ابراهيم بن سيّار ولدسنة/١٦٠ هـ.ق و توفى سنة/٢٣١ و هو مِن ائمّة الإعتزل و له مَوقعٌ عظيمٌ و كان من مشاهيرهم و عارفاً بمذاهب الفلاسقة و آرائهم و قائلاً بالنّص فى الإمامة .

٥- ابوالفضل جعفر بن حَرب الهَمدانى مِن كبار المتكلّمين و ائمّة الإعتزال عُدَّ فى الطبقة السّابعة من اعلامهم، اَخَذَ الكلام عن أبى الهذيل العلاّف بالبصرة ، كان جَدَلِيّاً و مُنَاظِراً قديراً له مصنّفات عديدة منها: الإيضاح- النصيحة العامّة- المسترشد- وُلِد سنة ١٧٧ و توفى سنة/٢٣٦ هـ.ق.

٦- مثل جعفر بن مبشّر بن احمد مبشّربن احمد الثقفى متكلّم و من كبار مدرسة الإعتزال و عُدَّ فى الطبقة السّابعة من اَعلامهم و كان وَرِعاً زاهداً مجانباً لأبواب السَّلاطين و الأُمراء و توفّى ببغداد سنة/٢٣٤ هـق.

و اِن اَراد منه الإجماعَ فـی‌الجملـة فـذلک لایـنفعهم الاّ اَن یُـرَادَ حجیّـةُ الإجمـاع فی‌الجملة، هذا حالُ اجماعِ العامّة.

و امّا [تحقیق طریقة] الإمامیّة [فی الإجماع]

فقد اشرنا فی‌السّابق الی انّهم اختلفوا علی‌طرق ثلاثة:

اصحابنا القُدماء لهم طریقةٌ خاصّةٌ و الشّیخُ له طریقةٌ اُخری و المتأخّرینَ ایضاً لهـم طریقٌ آخَر و نحن نُبیّنُ اَوّلاً طریقةَ الشّـیخ رحمـه الله کمـا فَعلَـه الأسـتاذ[1] « زیـد شرافته» ثمّ القدماء ثمّ المتأخّرین.

[نقل کلام الشیخ الطّوسی بالصُّوَرِ الأربعة اَو فی اَربع مقامات]

اَمّا بیانُ طریقة الشّیخ: فیقتضی بسطاً فی‌الکلام فنقول:

قد اختلف کلماتُ الأصحاب الذین نَقَلُوا کلامَ الشّیخ و طریقَتَه اختلافـاً ناشـئاً مِـن اختلاف العبارات المذکورة فی‌کتابه العدّة، فلنذکر ما نقلوه من‌الشّیخ فی اَربع مقاماتٍ مِن‌کتابه:

[المقام الأول]

[۱] فالذی نُقِلَ عنه اوّلاً: انّه اذا اتّفَقَ الإمامیّةُ علی‌قـولٍ وَ لَـم نَجِـد آیـةً وَ لاَ سُـنّةً مقطوعاًبها علی‌حجیّتة و لا علی‌فساده و لَم نَعرف له مخالفاً و لکـن مـع ذلـک لَـم نَعرِف وِفاقَ المعصوم «علیه السّلام» معه و لا خِلَافَـه فَـنَحکم اَنّ هـذا القَـولَ قـولُ الإمام و مختاره لأنّه لَو لَم یَکن کذلک لَوَجَب علیه الظُّهورُ وَ اِظهارُ الحقّ لهم بنفسه

۱- ضوابط الأصول/۱۳۱.

اَو بسَفيره حتّى يَرُدَّهم و يَردَعَهُم مِنالضَّلالة الى الحقّ بشرط اَن يكون معه معجزةٌ تدلّ علىصِدقه أداءً لِحَقّ اللُّطف الواجب على الحكيم[١].

[المقام الثّانى]

[٢] و الذى نُقِلَ عنه ثانياً: انّه اذا ذَهَب المُعظَمُ الى قولٍ فىالمسئلة و النّادرُ علىخلافه و [كَانَت] المسئلةُ ممّا لايجرى فيه التخييرُ الإستمرارىّ كالوجوب و الحرمة مثلاً، فإن وُجِدَ دليلٌ مِنَ الكتاب و السُّنَّة المقطوع بها فىجانب النّادر وَجَبَ المَصيرُ اليه و الحكمُ بأنّ المُعظَم علىخِلاف الحقّ.[٢]

و لاينافى ذلک قاعدةَ اللُّطف لأنه يكفى فى اِظهار الحقّ الذى هو اللُّطف، وجودُ الآية اَو السُّنَّة المقطوع بها فإن لَم يوُجَد دليلٌ علىالقول النّادر فيحكم بأنّه ليس قولَ الإمام عليه السّلام لأنّه لو كان قوله لَوجَبَ عليه الظُّهورُ و اِظهارُ الحقّ بالقياس الى المُعظَم اَو اِرسالُ بعض ثِقاتِه اليهم مع الشّرط المتقّدم حتّى يؤدّى الحقَّ اليهم نظراً الى قاعدة اللّطف الواجب بالنسبة الى معظم العباد، فَوجَب حينئذٍ اتّباعُ المُعظَم قطعاً[٣].

١- العدّة فى اصول الفقه، للطّوسى ٦٤٢/٢ و ٦٣٠.

٢- العدّة فى اصول الفقه، للطّوسى ٦٣٠/٢.

٣- و السرّ فيه انّه اذا جاز التخيير لَم يجب علىالامام الظُّهور لثبوت الحقّ فىالطّرفين و هو التخيير و خَطأ كلٍّ منهما بالمنع عن قول الآخر و لايضرّ بعد انتفاء الخطأ فى العمل و امّا اذا لم يكن المسئلة ممّا يجرى فيه التخيير، فيكون الحقّ مع احد الجانبين ، فيجب على الإمام عليه السّلام الظّهور لإبراز الحقّ اِن لَم يُوجَد نصٌّ متواترٌ اَو روايةٌ معتبرةٌ، فتأمّل، منه.

[المقام الثّالث]

[٣] وما نُقِلَ عنه رحمه الله ثالثاً: انّه اذا اتّفق[١] الإماميّةُ علىقولَينِ و كانت المسئلةُ ممّا يجرى فيه التخييرُ الإستمراريّ كما لو قال بعضٌ بوجوب رَكعتينِ عَيناً فىظُهر الجمعة و الآخَر بوجوب اَربع ركعاتٍ[٢] فيه عيناً اَو نفرض انّه[٣] قد ذَهَب البعضُ الى وجوب الإستنجاء بالأحجار عيناً و الآخَر بالماء كذلک، فإن وُجِدَ دليلٌ مِن آيةٍ اَو سُنَّةٍ مقطوعٍ بها فىاَحَدِ الطَّرفين، فيحكم بكون ذلک الطّرف قولَ الإمام و الطَّرفِ الآخَر باطلاً.[٤]

و لاينافى ذلک قاعِدةَ اللُّطف لِمَا مرّ و اِن لَم يوُجَد دليلٌ فىالبين علىاَحدِ الطَّرفينِ فَحُكمُ الطّائفة اللّاحقة ليس الاّ التخيير، لاتّصافهم بالحيرة التى ليس مقتضى قاعدة اللّطف فيها إلاّ الحكم بالتخيير، فليس حكمهم الواقعىّ الاّ هذا، لكون هذه القاعدة كاشفةً عنالواقع.

فإن قُلتَ: فَعَلَى ما ذكرتَ- مِنكون الحكم الواقعىّ هو التخيير بالنّسبة الى اللاّحقينَ لكونهم متحيّرينَ وَالحُكمُ الواقعىّ للمتحيّرينَ ليس إلاّ التخيير نظراً الى قاعدة اللّطف- يَلزم خلافُ اللّطف بالنّسبة الى كلّ واحدٍ منهما اَى كُلٌّ مِنَالطّائفتَينِ.[٥]

١- هكذا فى الأصل و الظاهرالمناسب: اختلَفَ.

٢- فى الأصل: اركعات.

٣- فى الأصل: ان.

٤- العدّة فى اصول الفقه، للطّوسى ٦٢٩/٢.

٥- لأنّ كلّاً منهما ذهب الى التعيين فيلزم عدم ظهور الحقّ بالنسبة الى كلّ واحد منهما و هو عين خلاف اللّطف.
ضوابط الأصول/٢٣١.

قلتُ: مقتضى قاعدة اللّطف ليس إلاّ كون عملِ كلٍّ واحدٍ من الطّائفتين على طبق الواقع و هذا بالنسبة الى كلٍّ منهما متحقّقٌ لأنّ مَن أتى بركعتين فى يوم الجمعة معتقداً بوجوبها العَينىّ فليس عمله الاّ كعمل مَن أتى بهما على سبيل التخيير و إن كان اعتقاده خلافَ الواقع مع كون العمل على طبقه ممّا لايضرّ بقاعدة اللّطف، فتدبّر.

[المقام الرّابع]

[۴] و ما نُقِلَ عنه «رحمه الله» رابعاً: انّه لَو وُجِدَ قولٌ مِن واحدٍ مِن الإماميّة و لَم نَجد له دليلاً و لَم نَعرِف له مخالفاً ايضاً و لا موافقاً و مع ذلک لَم نَعرِف وِفاقَ المعصوم عليه السّلام له و لا خِلافَه، [فهو قولُ المعصوم عليه السلام للّطف][1].

[ملاحظاتٌ على كلماتِ الشّيخ الطّوسى]

هذا بيانُ مقاماتِ الأربع، و لكن لنا عَلَى الشّيخ كلامٌ فى كلّ واحدٍ منها.

فنقول فى المقام الأوّل:

انّک قد عرفتَ اَنَّ حاصل كلامه فيه انّه لَو لَم يكن ما اجمعوا عليه قولَ الإمام لَوَجَب عليه اِظهارُ الحقّ لهم بنفسه اَو بسفيره نظراً الى وجوب اللّطف و محصولُه اَن يقال:

هذا لطفٌ و كُلُّ لطفٍ واجبٌ عَلَى الحكيم.

و فيه اوّلاً: منع الصُّغرى و ثانياً منع الكبرى.

اَمَّا الأوّل: فلأنّ اللّطف عنده عبارةٌ إمّا عن اظهار الحقّ الواقعىّ بالنّسبة الى كلّ فَردٍ فَردٍ مِن العباد مطلقاً اَى سَواءٌ طابق المصلحةَ أم خالفها.

اَو عبارةٌ عن اظهار ما يقتضى المصلحةَ مطلقاً سَواءٌ طابق الواقعَ أم لا.

١- العدّة فى اصول الفقه ٢/۶۴٢- ضوابط الأصول/٢٣١.

اَو عبارةٌ عن‌عدم إخفاء الحقّ بالنسبة الى المجموع مِن حيث المجموع مطلقـاً اَى وَ اِن لَم يطابق المصلحةَ.

اَو عبارةٌ عن‌عدم اخفاء الحقّ بالنّسبة الى المجموع من‌حيث المجمـوع مـع مطابقـة المصلحة، إمّا مع القول بعدم انفكاک المصلحة اَو مع القول بإمكان الإنفكاک.

لا سبيلَ الى الأوّل، لأنّا نمنع اوّلاً كونَ اللّطف الحكمَ الواقعىّ مطلقـاً و اِن لَـم‌يطـابق المصلحةَ و اَنّى له بإثبات هذا بل لَم‌يقل به اَحَدٌ.

و ثانياً: النقض بأمرين:

الأوّل: بالأحكام الموافقة للتقيّة كَوُضُوءِ علىّ بن يقطين حيث اَمَـره المعصـومُ عليـه السّلام بالوضوء على طريقة العامّة[1]، فيلزم عليه اَن يقول بأنّ المعصوم عليه السّـلام حَكَمَ بخلاف الواقع و ضدّ اللّطف.

و الثّانى: بوجود الإختلافات الكثيرة بين المجتهدين، لأنّه لو كان اظهار الحقّ بالنسبة الى الكلّ لازماً لَلَزِمَ عليه اظهارهُ بالنسبة الى كلّ واحد منهم مع انّا نَرَى خلافه جدّاً.

ولا سبيل الى الثّانى، لأنّا وَ اِن سَلَّمنا اَنّ اللّطف ليس إلاّ اظهار ما يقتضى المصـلحة لكنّ اللّطف بهذا المعنى لاينفع بحالک فى‌اثبات كون الإجماع حجّـةً لغيـرالمجمعين لجواز اَن يكون ما يقتضيه المصلحةُ فى‌حقّ المُجمِعين غير ما يقتضيه فى‌حقّ غيرهم، فَأىُّ شيئ يدلّ على‌لزوم اتّباع غيرهم لهم؟

١- وسائل الشّيعة ٤٤٣/١- باب ٣٢ مِن ابواب الوضوء- حديث ١ و ٣.

و لاسبيل الى الثّالث ، لأنّا نمنع كونَ اللّطف اظهارَ الحقِّ الواقعىّ [و] ثابتةً [بالنّسبة] الى الجميع و اِن لَم يطابق المصلحة و عليک بإثبات هذا.

و لاسبيل الى الرّابع، لأنّک إمّا اَن تقول بجواز الإنفکاک فىزمانٍ، فنقول: لِمَ لايجوز هذا الزّمان هو الزّمان الذى انفکّ المصلحةُ عنعدم الخفاء؟

وَ اَمَّا الثّانى اَى مَنعُ الكبرى، فيستدعى تمهيدَ مقدّمةٍ، فنقول:

إنّ اللّطف بالقياس الى الشّارع ينقسم الى مندوبٍ و واجبٍ.

و الأوّل كتعاضد العقل بالنقل فيما يستقّل به العقلُ و كبيان الأحكام المندوبة مطلقاً.

و الثّانى كبيان الواجبات و المحرّمات فيما لايستقلّ به العقل.

و الثّانى ايضاً قِسمان: مطلقٌ و مشروطٌ.

و المطلقُ ما لايؤثّر فيه وجودُ المانع كبعثة الأنبياء فىاَوقاتها كما رُوِىَ فى جرجِيس[1] عليه السّلام.

و المشروط ما يكون تحقّقه مشروطاً بفقد المانع كظهور القائم عليه السّلام.

و اذا كان اللّطف ينقسم الى هذه الأقسام، فما الدّليلُ علىوجوب كُلِّ لطفٍ مطلقاً اذ لعلّ اللّطفَ بالنّسبة الى المُجمِعين مشروطٌ.[2]

١- جرجِيس نَبِىٌّ مِنَ الأنبياء مِن اهل فلسطين، بعثه الله تعالى بعد المسيح الى مَلِکٍ بالشّام و قصّته فى قصص الأنبياء عن ابن عباس معروفٌ. راجع كتاب: قصص الأنبياء، لقطب الدّين الرواندى/٢٣٨- بحارالأنوار ٢٨٦/٥.

٢- فى الأصل: مشروطا.

ثمّ اِن تنزّلنا من‌المنع عن‌الصُّغرى و الكبرى فنقول: على‌تقدير لزوم اللّطف و وجوبه بالنسبة الى المُجمِعين يلزم خِلافَ اللّطف بالنسبة الى الطّائفة اللاّحقة.

بَيانُه: اَنَّ لزومَ اَخذِ الطّائفة اللاّحقة [لحكم المُجمِعين] لايصحّ الاّ بعد اظهار كونه حقّاً و سَبَبُ الإظهار اِمّا وجودُ دليلٍ خاصٍّ دالٍّ على‌كون المُجمَع‌عليه حقّاً اَو دليلٌ عامٌّ شاملٌ له و لغيره اَو ملاحظةُ قاعدة اللّطف.

لا سبيلَ الى الأوّل و لا الى الثّانى لأنهما منفيّانِ فى‌المقام و لا الى الثّالث لأنَّ ما جعل سبباً لإظهار الحقّ لابدّ من‌كونه ظاهراً فى‌السّببيّة غَيرَ خَفِيّ فى‌الأنظار و اَنتَ خبيرٌ بأنّ اَحَداً من‌العلماء لَم يخطُر بباله كون اللّطف سبباً لإظهار الحقّ و لم يأخذه مناطاً لإظهاره و لَم‌يَتَفَطَّن بكون اللّطف مقتضياً لكون المُجمَعِ عليه حقّاً الاّ الشّيخ رحمه الله بل كُلُّ مَن بعده اَنكَر كونَه مُظهِراً للحقّ و مع ذلک كيف يمكن القول بأنّ ملاحظةَ قاعدةٍ تَصيرسبباً لإظهار كون المُجمَع عليه حقّاً عند الطّائفة اللّاحقة، فثبت لُزُومُ ارتكاب الحكيم خِلافَ اللّطف بالنّسبة الى اللّاحقين .

و بالجملة، جَعلُ مثل هذا الشَّيئ الخَفِيّ عن[1] الأفكار سبباً لإظهار الحقّ و مناطاً للتكليف و باعثاً على العقاب قبيحٌ مِن الحكيم على الإطلاق، فتدبّر.

[الإستدلال على حجيّة الإجماع اللُّطفى بوجهٍ آخَر]

و قد يُستَدلّ على‌حجيّة هذا القسم من‌الإجماع، بأنّه لَو لَم يكن [حجّةً] لَزِمَ عدمُ حجيّة التقرير.

١- فى الأصل: من.

بيانُ الملازمة: اَنّ عدم اطلاّع المعصوم عليه‌السّلام على‌اتّفاق العلماء بعيدٌ بل ممتنعٌ عادةً.

و اِن قلنا بكون عِلمِهم عليهم‌السّلام ارادِيّاً، فَعِلمُه (ع) مع عدم منعه يدلّ على‌تقريره، فَعَدمُ اعتبار هذا الإتّفاق مستلزمٌ لعدم اعتبار التقرير و عدمِ حجيّتِه اصلاً كما لايخفى.

و فيه: اَنّ حجيّة التقرير مشروطٌ باطّلاع المعصوم عليه‌السّلام و عدمِ المانع حتّى يكون التقرير كاشفاً عن رضائه الواقعيّ و على‌فرض تسليم الإطّلاع فَقدُ المانع ممنوعٌ .

فإن قلت: فَعَلَى هذا يمكن للعامّة اَن‌يقولوا بجواز خُلُوِّ الزَّمان عن‌المعصوم لمانعٍ و مصلحة.

قلتُ: قد عرفتَ اَنَّ نَصبَ الأئمّة كنصب الأنبياء واجبٌ مطلقٌ فى‌كلِّ زمانٍ، نَعم ظهورهم عليهم السّلام لطفٌ آخَر يجب بشرط فَقدِ المانع كما نَقطَع بأنّ عدم الظّهور فى‌زماننا مسبَّبٌ عن‌وجود المانع.

فإن قلتَ: فأىُّ فائدةٍ فى‌وجوده عليه السّلام للعباد مع عدم ظهوره؟

قلتُ: اصلُ وجودِهِ عليه‌السَّلام كافٍ فى‌حفظ النظام، فَمَثَلُه كَمَثَلِ الشَّمسِ تَحتَ الغَمام، فكما اَنَّ الشَّمس المحجوبة بالسّحاب يترتّب على وجودها اِضائةُ العالَم و نُمُوُّ الأشجار و الأثمار و غيرها، كذا وجوده عليه السّلام مع عدم ظهوره موجبٌ لِبقاء الشَّريعة الغَرّاء.

و قَد رُوِی عن القائم علیه السّلام انّه قال:

وَ اَمّا وَجهُ الإنتفاعِ فی‌غَیبتِی فَکَا الإنتفاعِ بِالشَّمسِ اِذَا غَیَّبهَا السَّحابُ عَنِ‌الأنظار[1].

و قد یقال فی‌حجّیة هذا الإجماع: انّ المانع مِن‌الردّ و الرّدع اِمَّا اَن یکون موجوداً فی‌الواقع أم لا و علی التقدیرین یجوز اتّباعه.

اَمَّا علی‌التقدیر الأوّل فظاهرٌ و اَمَّا علی‌الثّانی فَلِرضا[2] المعصوم (ع) عَلَی العمل به.

و ظاهرٌ انّ هذا التَّردید تَوَجُّهُه کما یکون بالنسبة الی المُجمِعین ممّا لا شکّ[3] فیه کذا بالنسبة الی اللّاحقین ایضاً، فنقول: اِنَّ المانع مِن الرَّدع امّا اَن یکون فی‌زمانهم موجوداً فی‌الواقع اَو لا، وعلی‌التقدیرین یجوز لهم اتِّباعُ ذلک الإجماع لِمَا عرفتَ آنفاً.

قلت: لاشَکَّ فی اَنّ کلّ واحدٍ مِنَ المُجمِعین لَم یَذهب الی المُجمَع علیه الاّ بعد وجدانِ دلیلٍ شرعیّ علیه المسبَّبِ عن‌الفحص التَّامّ و الإجتهاد، فإن أدّی اجتهادهم الی ما أدّی الیه الإجتهادُ السّابقین، فَنِعمَ الوِفاق و الاّ یجب علیهم التمسّکُ بما أدّی الیه اجتهادهم عَلَی حَسَبِ ما یقتضیه المصلحةُ الکاملةُ فی‌حقّهم، فتأمّل.

هذا تمام الکلام بالقیاس الی ما تمسّک به الشیخُ رحمه‌الله علی‌حجیّة الإجماع المذکور من قاعدة اللُّطف.

١- کمال الدین، للصّدوق ٢/٤٨٣- الغیبة، للطّوسی/ ٢٩٠- الخرائج، للرّاوندی ٣/١١١٥- إعلام الوری، للطّبرسی ٢/٢٥٢- الإحتجاج، للطبرسی ٢/٤٧١- کشف الغمّة، للإربَلی ٢/٥٣١.

٢- فی الأصل: فلرضاء.

٣- فی الأصل: شدة.

[امّا الكلام بالقياس الى الأخبار]

و امّا الكلام بالقياس الى ما اعتَمَدَ عليه[۱] مِن الأخبار الّتى ادُّعِىَ تَواتُرُها معنىً الدالّة على: **اَنَّ الزَّمان لا يَخلُو عن حجّة كَى اِن زاد[۲] المؤمنونَ شيئاً رَدَّهُم وَ اِن نَقَصُوا اَتَمَّهُ لهم و لو لا ذلک لاختلَطَ على النّاس اُمورُهم.**[۳]

ففيه اوّلاً: اِنَّ هذه الرِّواية لها اطلاقٌ تركيبىّ اَى تدلّ على‌وجوب الرَّدّ و الإتمام مطلقاً سواء احتمل[۴] وجود المانع منهما اَو لا.

لكنّ الظّاهر منهما وجوبهما عند عدم المانع و اَمّا عند احتماله فالرّوايةُ بالنسبة اليه مشكّكةٌ بالتشكيک المُضِرّ الإجمالىّ.

و ثانياً: سَلَّمنا عدمَ التشكيک لكن نَمنع كونَهما و كونَ اَمثالهما مِن‌المتواترات معنىً بل تكون مِن‌الآحاد الّتى لايجوز التمسّکُ بها فى‌المسائل الأصوليّة المعتبر فيها العِلمُ و غايةُ ما فى‌الباب اَن يَحصُلَ منها الظنُّ بأنّ المُجمَع عليه هو حُكم الله الواقعىّ، فحينئذٍ يصير التمسّکُ بها مِن باب التمسّک بأخبار الآحاد فى‌الحكم الفرعىّ مِن‌حيثُ الوصف، فيصير خارجاً عن محلّ النزاع الذى يكون من‌المسائل الأصوليّة.

۱- العدّة فى اصول الفقه ۶۰۲/۲- تلخيص الشّافى ۲۱۴/۱.

۲- فى الأصل: اراد.

۳- الكافى، للكلينى ۱۷۸/۱- بصائر الدرجات، للصَّفّار/۳۳۱- كمال الدين، للصّدوق ۲۲۱/۱- علل الشرايع، للصّدوق ۱۹۹/۱- الغيبة، للطوسى/۲۲۲- الغيبة، للنعمانى/۱۳۸ -اعلام الورى، للطبرسى /۴۰۷.

۴- فى الأصل: يحتمل.

و ثالثاً: اَنّه لا شكّ فی‌انّ المؤمنين لايجتمعون على شيئ اِلاّ بعد اطّلاعهم على‌دليلٍ شرعیّ عليه، فالزّيادةُ و النقيصةُ لايحصل اِلاّ لأجل ذلک الدّليل الشرعیّ الذی بَلَغَهم مِن جانب المعصوم عليه‌السّلام، فالباعثُ على‌الزِّيادة و النُّقصان ليس الاّ الشّارع لا المؤمنون و يدلّ عليه قوله عليه السّلام « نَحنُ اَوقَعنَا الخِلافَ بَينَكُم[1]...» الحديث .

و رابعاً: اَنّ الرّواية اَخصّ مِن‌المدّعى لعدم شمولها حكمَ تبديل المؤمنين حكماً بِحكمٍ آخَر مثل اَن قال بعضُهم بوجوب شيئ و الآخَر بحرمته لأنّه لَم يَصدق على هذَينِ القولَينِ شيئٌ مِن الزِّيادة و النُّقصان بل ليس هناک الاّ تبديلُ حكمٍ بآخَرَ .

نعم مورد الرّواية ليس الاّ [اَنَّ] اَحَداً قال بأنّ الصّلاة لا سجود لها مثلاً و الآخَرُ قال بأنّ كلَّ ركعةٍ لها اَربعُ سَجَداتٍ ، فلا شكّ فی انّه يصدق عليهما النقيصةُ و الزّيادة ، فلا يَتمّ التقريب.

و خامساً: اَنّ الرّواية لاتَفِی دلالتُها بالنسبة الى المقام الثّالث و الرّابع.

اَمّا بالنسبة الى المقام الرّابع، فظاهرٌ، ضرورة اَنَّ واحداً من‌الإماميّة لَو زاد اَو نَقَصَ شيئاً لَم يصدق عليه انّه « زاد المؤمنون اَو نَقَصُوا».

و اَمّا بالنسبة الى المقام الثّالث، فلأنّ المؤمنين[2] لو [قال] نِصفُهُم بزيادة شيئ و النّصفُ الآخر بنقصانه لم يصدق على شيئ منهما «انّ المؤمنين زَادُوا اَو نَقَصُوا»، لأنّ لفظ المؤمنين جمعٌ محلّى باللاّم موضوعٌ للعموم كما قرّر فی محلّه.

١- رجال الكشّی ٣٥٠/١- بحارالأنوار ٢٤٧/٢، باختلاف يسير.

٢- فی الأصل: المومنون.

ثمّ اعلم اِنَّه يمكن اَن يتمسّک فی‌حجيّة هذا الإجماع بقوله عليه‌السّلام

خُذ بما اشتَهَربينَ اَصحابک[1].

فَإنَّ المُجمَعَ عَلَيهِ لاَ رَيبَ فيه[2].

نظراً الی عموم العلّة کما يُستفاد مِن قوله:

الخَمرحَرامٌ لأنّه مُسکِر[3].

حرمةُ کلِّ مُسکرٍ، کذا يُستفاد من قوله « فإنّ المُجمَع عليه لا ريب فيه» وجوبُ اَخذِ کلِّ مُجمَع عليه.

و فيه اوّلاً:

اِنّ الرّواية ظاهرها ليس الاّ وجوب اَخذِ الرّواية المُجمع عليها.

و ثانياً: انّها خبرالواحد لا يجوز التمسّک بها فی‌الأصول.

و ثالثاً: يمكن التمسّک بها علی‌عدم حجيّة هذا الإجماع، لأنّه لا شکّ انّ بناء المشهور علی‌عدم حجيّة هذا الإجماع، فيجب اَخذُ قولهم. هذا تمام الکلام عَلَی الشّيخ بالنسبة الی المقام الأوّل.

۱- عوالی اللّئالی ۱۳۳/۴- الوافی، للفيض الکاشانی ۲۹۱/۱- مستدرک الوسائل ۳۰۳/۱۷- بحار الأنوار ۲۴۵/۲.

۲- الکافی، للکلينی ۶۸/۱- تهذيب الأحکام للطّوسی ۳۰۲/۶- الإحتجاج، للطّبرسی ۳۵۶/۲- وسائل الشّيعة ۱۰۶/۲۷- مستدرک الوسائل ۳۰۶/۱۷.

۳- فی الأصل: لأنه حرمت کل مسکر.

و اَمّا كلامنا عليه بالقياس الى المقام الثّانى:

فنقول: اِنّه يرد عليه فى‌ذلک المقام- مع ما ورد عليه فى‌المقام الأوّل- القولُ بحجّية الشُّهرة حيث قال: لو لم يكن فى‌جانب القول النّادر كتابٌ اَو سنّةٌ مقطوعٌ بها وَجَب اتّباعه اَى اتّباعُ قولِ المُعظَم[1] و حَكَم رحمه الله بأنّه لو كان قولُ النّادر قولَ الإمام لَوَجَب عليه اظهارُ الحقّ الواقعىّ بالنسبة الى المعظم[2]... الى آخر ما قال.

و اَنتَ خبيرٌ بأنّ هذا ليس الاّ القول بحجيّة الشُّهرة بل القولُ بكونها كاشفةً عن‌الواقع، فحينئذٍ نقول:

اِنّ المُعظَم قد ذَهَبُوا الى عدم اعتبار هذا الإجماع ولا شكّ فى اَنّ قولَ الشّيخ رحمه‌الله فى‌مقابلهم قولُ النّادر، فيلزم على‌تقدير حجّية الشُّهرة عدمُ اعتبار هذا الإجماع الّذى يكون فى‌الحقيقة عينُ الشُّهرة، فَذَهابُ الشّيخ رحمه‌الله الى حجيّة الشُّهرة يصير ردّاً عليه فيما اختاره فى‌حجيّة هذا الإجماع.

لا يقال: اِنّ للشّيخ رحمه‌الله اَن يقال: اِنّ لى سُنّةً مقطوعاً بها و هى قوله «كَى اِن زادَ المؤمنونَ» و نظائره من الأخبار و كلُّ ما كان السنّة فى‌جانب النّادر لم نقل بكون ما ذَهَبَ اليه المُعظم حجّةً.

١- العدّة فى اصول الفقه ٢/٦٢٩.

٢- العدّه فى اصول الفقه ٢/٦٣٠.

لأنّا نقول: اِنّه كيف كان قوله عليه‌السَّلام «كى اِن زاد المؤمنون ...» و نظائره سُنّةً مقطوعاً بها و الحال اَنَّ جُلّ العلماء ذَهَبُوا الى عدم اعتباره فى‌المقام، فذهابهم الى عدم اعتباره اَقوى شاهدٍ على عدم كونه سُنّةً مقطوعاً بها، قطعاً.

وَ اَمَّا كلامنا على الشّيخ رحمه‌الله فى المقام الثّالث:

فنقول: اِنّ مقتضى اللُّطف اِمَّا اَن يكون عبارةً عن‌صيرورة الإعتقاد و العمل معاً مطابقاً[1] للحقّ الواقعىّ اَو يكون عبارةً عن‌صيرورة العمل فقط مطابقاً [للواقع و اِن خالفه الإعتقاد].

فَعَلَى التقديرين يَلزم خلافُ اللُّطف بالنسبة الى الطّائفة السّابقة[2] [مِن] المُجمِعين.

اَمّا على‌الأوّل فظاهرٌ و اَمّا على‌الثّانى، فلأنّ كلَّ مَن قال بأنّه يجب فى‌مسئلة الإستنجاء التطهيرُ بالأحجار بالوجوب العينى ، فلو لم يتمكّن منه فى‌زمانٍ مع تمكّنه مِنَ الماء حَكَم بسقوط التكليف لعدم كون الماء مطهّراً عنده ، فيدخل فى‌العبادة فى‌تلك الحالة، فوقع مِن حيثُ العمل ايضاً[3] فى الضَّلالة و ليس هذا الاّ عينُ خلاف اللُّطف و قِس عليه حالَ مَن قال بتعيين الماء كما لايخفى.

و اَمّا الطّائفةُ اللّاحقة[4] فنمنع كونهم فى‌الحيرة، لأنّ اِظهار الحقّ الواقعىّ بالنسبة اليهم متحقّقٌ بلسان العقل و الشَّرع.

۱- فى الأصل: مطابق.

۲- فى الأصل: النّسابقين.

۳- اى كما كان من حيث الإعتقاد. ضوابط الأصول/۲۳۲.

۴- فى الأصل: اللاحقون.

اَمّا العقلُ، فلأنّ القوّة العاقلةَ حاكمةٌ بلزوم الإتيان بجميع المحتملات فيما اذا صار الواجب مشتبهاً بغير الحرام و كان ذلک الإشتباه بين اُمورٍ محصورةٍ ، فيجب عليهم الإتيانُ بالماء و الأحجار.

و اَمّا الشَّرعُ، فلقوله عليه السّلام: لَا تَنقُضِ اليقينَ اِلاّ بِيَقينٍ مِثلِهِ[1].

و لا شکّ فی اَنّ الذِّمّة مشغولةٌ بالتّطهير بما هو مُطَهِّر فی‌الواقع، فلو اکتفی فی‌التَّطهير بأحدهما لَلَزِم نقضُ اليقين بغير مثله ، فلابدّ من‌التَّطهير بالأمرين حتّی ينقض اليقينُ بمثله.

وَ اَمّا الكلام عليه – رحمه الله– فی‌المقام الرّابع:

فظنّی انّه لايحتاج الی البيان بعد ما تَلَونا عليک مِن الإيرادات الواردة[2] عليه فی المقامات السّابقة ، فتدبَّر.

هذا تمام الكلام بالقياس الی بيان ما هو المختار عند الشّيخ رحمه الله مِن الإجماع مع ما قلنا عليه من الإيرادات.

و حاصل الجواب عن الشّيخ رحمه الله ، أنّ دليله:

[١] إمّا الخبرُ الدالُّ علی وجود معصومٍ عليه السّلام فی كلّ زمانٍ كَی اِذا زَادَ المؤمنونَ شَيئاً رَدَّهُم وَ اِن نَقَصُوا اَتَمَّه لَهم.

١- تهذيب الأحكام، للطّوسی ٨/١- وسائل الشيعة ج٢٤٥/١ و ايضاً ج ٣٥٦/٢، ج٣١٢/٤.

٢- فی الأصل: لواردّه.

و هذا يتمّ مطلوبه اذا كان «ما» و «اذا» للعموم و ليس ، بل مفادهما الإهمال ، فإذن[1] وجوبُ الظُّهور عليه «عليه السّلام» انّما هو اذا خيف على بيضة الإسلام و هو اذا اجتمع الكُلُّ على الباطل بحيث يوجب خروجَ الكُلِّ عن الدّين و لأجل هذا وَجَب على الله تعالى تجديدُ ارسال الرُّسل عند اِشراف انهدام الدّين.

لا يقال: اِنّ الإمتناع بالإختيار غيرُ منافٍ للإختيار فلا يجب الظُّهور ايضاً .

لأنّا نقول : ذلک موجبٌ لاختلال النظام الموجِبِ لنقض غرض الحكيم، لتعطيل حقوق الأيتام و المجانين.

[۲] و إمّا قاعدةُ اللُّطف عقلاً.

و هو ايضاً مثلُ الخبر، لأنّ اللُّطف الواجب ما يُقَرِّب الى الطّاعة و يُبعِّد عن المعصية و ليس فى‌الإنقياد مع الدّليل عصيانٌ بل هو فى‌التخلّف عنه بل لزيادة المشقّات فى‌الإجتهادات يَكثُرالأجرُ عنده تعالى و ان كان خَطاً فى‌الواقع و لاتغفل، فتأمّل، سيمّا مع ملاحظة ما اَثبتنا فى مقامه مِن جواز كون بعض الأحكام مخزوناً عند امام الزَّمان عليه السَّلام و لايكون‌التكليف بمعرفته تكليفاً بغير المقدور خصوصاً مع ملاحظة تَسبُّب غيبته عليه‌السَّلام مِنّا، فإنّا قادرونَ على‌ازالة الخوف حتّى يظهر عليه‌السَّلام، فتأمّل فى المقام جداً.

۱- فى الأصل: فاذا.

[تحقيق الإجماع عندالقدماء]

وَ اَمَّا الكلام فی‌تحقيق ما هو المختار عند اصحابنا القدماء رضوان‌الله‌عليهم فيستدعی بسطاً فی‌الكلام فنقول:

اِنّک قد عرفتَ سابقاً اَنّ الإجماع عند القدماء يمكن اَن يكون اَحَدَ الأمور الأربعة المفصّلة و لكن مقتضی التّحقيق انّه لايصحّ اَن يكون الإجماع عند القدماء اِلاّ واحِداً مِن الإحتمالينِ الأخيرَينِ المذكورَينِ كما عرفتَ سابقاً، اَنّ الإحتمال الأوّل اَی الإتّفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم عليه‌السّلام فی جملة المجمعين لا يمكن اِلاّ فی زمان الحضور و كذا لايمكن اَن يتحقّق الإحتمالُ الثّانی ای الإتّفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم عليه السّلام فی جملة اقوال المجمعين[1] اِلاّ فی‌اوائل زَمَن الغيبة و اذا كان شأن هذين الإحتمالين كذلک، فلا يصحّ حمل

١- و فيه انّ الإجماع فی اصطلاح القدماء لا يمكن اَن يحمل علی الإحتمال الأوّل لوجوه ثلاثة:

الأوّل: اشتراطهم دخولَ مجهولِ النَّسَبِ.

و الثّانی: اَخذِهم وجودَ الإمام مقدّمةً لتحقّق الإجماع فی اصطلاحهم.

و الثّالث: فهم كل العلماء ذلک منهم.

نعم يمكن ان يكون مرادهم من الإجماعات المدّعاة فی كتبهم الحدسیّ لكون الحدس لازماً اعمّ لدخول شخص المعصوم عليه السّلام، فيكون هذا الجزء مِن مدّعاهم حقّاً و ان كان جزئه الآخر منه و هو دخوله عليه السّلام فی المجمعين باطلاً و قد اشار الی بعض ما ذكرناه اخيراً السيّد السند المرحوم استاذ الأستاذ و لا يلزم من فساد العلة و الملزوم فَسادُ المعلول و اللّازم اذا كان لازماً عامّاً كما لا يخفی، فتأمل جدّاً. مولانا محمد سعيد زيد عمره.

الإجماعات المذكورة فی کتب القدماء ککتاب الإنتصار للمرتضی رَضِیَ الله عنه و الخلاف للشّیخ رحمه الله و الغنیة لابن زهرة و السّرائر لابن ادریس، علی شیئ منهما، لأنّ الإجماعات المذکورة فیها:

إمّا محمولةٌ علی الإجماعاتِ المحصَّلة اَو المنقولة اَو الشُّهرة.

فإن اُرید بقولهم «اجماعاً» اوّلُ هذه الثّلاثة و مِنالإحتمالین الأوّلین اَوّلُهُما، فلاشکّ فیفساده، ضرورة اَنّ تحصیل الشّیئ فیزمانٍ فرعُ امکانه و تحقّقه فیذلک الزَّمان و قد عرفتَ عدمَ امکان اوّل الإحتمالَینِ فیزَمَن الغیبة اَو ثانیهما [فیه] فهو ایضاً باطلٌ، لأنّ کلّ واحدٍ مِنالقدماء یَدّعی الإجماعاتِ الکثیرة فی مواضع عدیدة، فکیف یمکن حملها علیالإحتمال الثّانی الّذی یکون وجوده فیزَمَن الغیبة فیغایة النُّدرة بل العادةُ قاضیةٌ بأنّه لایمکن ذلک الحملُ قطعاً.

و اِن اُریدَ مِن قولهم «اجماعاً» ثانِیَ هذه الثّلاثة مع ارادة الإحتمالینِ، فلا شکّ انّ هذا ممّا لا وجه له لأنّ کثرة المنقولات فرعُ کثرة ما نُقلت منه و لا شک اَنَّ المنقول منه فیغایة القلّة.

و کذا لایصحّ اَن یُحمَل الإجماعاتُ المدّعاة فیکتبهم علیالشُّهرة لأنّ التعبیر عنها بلفظ الإجماع- مع کونهم علیعدم حجّیتها- تدلیسٌ لیس مِن شأن الأصحاب سیمّا مع غایة صراحة کلماتهم فی کُتُبهم و نُصُوصیّة عَبائِرهم فیالإجماع المحقّق، فلابدّ مِن کَون الإجماع عندهم مِن قبیل الإحتمال الثّالث اَو الرّابع لیستقیم اَمرُالإجماعات المدّعاة فی کُتُبِهم.

فإن قلت: كما لايجوز حملُ الإجماعات المذكورة فی‌كُتُبهم عَلَى الإحتمالينِ الأوّلَين كذا لايجوز اَن يحمل عَلَى الثّالث ايضاً لِمَا يستفاد مِن كلمات القوم مِن اشتراط دخول مجهول النَّسَب فی جملة المُجمِعين على طريقة القدماء مع انّه قد سَبق اَنَّ تحقّق الإجماع على ذلک الإحتمال لايحتاج الى ذلک الإشتراط.

قلت: هذا الإشتراط ليس اِلاّ باعتبار الإحتمال الرّابع الّذی يكون اَعمَّ مِن الأوّل والثّانی المحتاجَينِ الى ذلک الإشتراط، فتدبّر.

[تحقيق الإجماع عندالمتأخّرين]

وَ اَمَّا الكلام فی‌تحقيق ما هو المختار عند اصحابنا المتأخّرين مِنَ الإجماع:

فاعلم: اَنَّ الإجماع عندهم عبارةٌ عن اتّفاق طائفةٍ مِنَ الخواصّ علی‌حكمٍ بحيث يصير نفسُ ذلک الإتفاق كاشفاً عن رضا[1] المعصوم عليه‌السَّلام فی‌نفس الأمر و الواقع فربّما حَصَل مِن اتّفاق اثنينِ و ربّما يحصل مِن اجتماع مِئَتينِ و المحصِّلُ له ليس اِلاّ الحدس و لايشترط فيه دخولُ مجهول النَّسب و لا يَضرّ فيه خروجُ معلوم النَّسب و نحن نذكر لاستيضاح حصول القطع من الإجماع بهذا الطّريق مثالاً، فنقول:

اِنّا اذا عَلِمنا اَنّ اَتباعَ أبی‌حنيفة مِن‌خواصّهم و عوامهم ليس فتواهم فی‌الفروع و لا عَملُهم الاّ بما يطابق رَأیَ أبی‌حنيفة ، فإذا دخلنا فی‌مَدرسةٍ فيها جماعةٌ مِنَ الطلاّب الحنفيّين و المُدرِّسُ ايضاً كذلک و سَئَلنَا واحداً منهم عن مسئلةٍ ، فأجاب الجوابَ مِن‌دون الإستناد الى رأی أبی‌حنيفة اَو الى قوله بل اَطلَق و كذا سَئَلنَا شخصاً آخَر،

١- فی الأصل: رضاء.

فأجاب هكذا، و هكذا، فيحصل مِن اتّفاقهم فی‌الجواب العِلمُ بأنّ ذلک هو رأیُ رئیسهم اَعنی أبی‌حنیفة، غایةُ ما فی‌الباب انّه قد یَحصُل العِلمُ مِن قولِ اثنینِ و قد یحصل مِن قول عشرینَ مثلاً.

و بالجملة، اتّفاقُ جَمعٍ مِن اَتباع رَجُلٍ عَلَی اَمرٍ یدلّ علی انّه بإذن رئیسهم[1] و هذا اَمرٌ وجدانیٌّ لایُنکره الاّ مکابرٌ و کما انّه قد یُضَام[2] لحصول العِلم بالهِلال و ثبوتِه مِن[3] شِیاعٍ ، فربّما حَصَل مِن قول خمسةٍ و ربّما یَحصُل[4] مِن قول خَمسینَ و ربّما مع مخالفة البعض و ربّما لَم‌یحصُل مع المخالفة، فکذا الأمر ههنا و هذا واضحٌ.

و هذا القسمُ مِن الإجماع وجودُه فی‌زَمَن الحضور فی‌غایة الکثرة، مثلاً لو دَخَل شخصٌ فی بَلَد المعصوم علیه السّلام، فَلاَقَی جَمعاً مِن‌اصحابه الزّاهدین الوَرِعین ثمّ سَئَلَهُم عن‌مسئلةٍ فأجابوا کلُّهم بجوابٍ واحدٍ بطریق الفتوی مِن دون الإستناد الی المعصوم علیه‌السَّلام، فَلاَ شَکَّ [فی] حصول العِلمِ بأنَّ هذا الجواب عَلَی‌طبق رأی رئیسهم[5].

و کذا وجودُه و الإطلاّعُ علیه فی‌امثال هذا ایضاً إمّا لأجل وجود القرائن الدّاخلة بالنسبة الی المُجمِعین کالعدالة و الوَرَعِ اَو الخارجة کالکثرة اَو لأجل وجودهما معاً ،

١- فی الأصل: رایسهم.

٢- فی الأصل: للصیاته. و لعلّه تصحیف کلمة «لا یصام» اَو «قدیصام».

٣- فی الأصل: فی.

۴- فی الأصل: حصول.

۵- فی الأصل: رایسهم.

مثلاً لو اطَّلعنا على فتوى كثيرٍ مِن اصحاب [الإمام] الصّادق عليه‌السَّلام كَزُرارة و لَيثِ [المرادى] و محمد بن مسلم و نحوهم ، فلا شكّ اَنّ بعد ملاحظة جَلالتهم يَحصُل العِلمُ بأنّ ما قالوا هو قولُ اِمامهم و مُعتَقَدُهُ عليه‌السّلام.

المقام الرّابع:

فى امكان وقوع الإجماع و عدمه

و الحقُّ اِمكانُ الوقوع و لانطالب بالدّليل لأنّ الأصل فى‌الأشياء حين دَوَران الأمر بين الإمكان والعدم هو الإمكانُ والمُدَّعِى بخلاف الأصل لابدّ و اَن يقيم برهاناً[1] عَلَى مُدَّعاه و قد اَقام ايضاً حيث قال: اِنّک اِن كنتَ عالماً بِمُعتَقَدِ الإمام بخصوصه فلا حاجة معه الى الإجماع و اِن لَم يكن عالماً به فكيف يُمكِنُکَ العِلمُ به بواسطة الإتّفاق و الحال انّه مستلزمٌ للدُّور لأنَّ العِلمِ بمعتقد الإمام فرعُ العِلمِ بأنّ كلّ واحدٍ من المُجمِعين قالوا بكذا و هذا العلمُ فرعُ العِلمِ بأنّ الإمام عليه‌السّلام قال بكذا لكونه عليه‌السّلام مِن جُملَتهم فالعِلمُ بأنَّ الإمام مِمَّن قال بكذا فرعُ العِلمِ بأنّه عليه‌السّلام قال بكذا، فاستلزم الدّور المحذور.

و الجواب عنه:

اَمّا اوّلاً: فبالنَّقض بالشَّكل [الأوّل] لأنّ هذه الشُّبهة يَرِد عليه ايضاً باعتبار اَنَّ مَن يدّعى اَنّ: كلّ متغيرٍ حادثٌ، اِن عَلِمَ بأنّ العالَمَ حادثٌ، فلايحتاج الى ترتيب الصُّغرى و الكبرى و اِن لَم يَعلَم به فلا يمكنه ادّعاءُ كليّة الكبرى و كذا فى كلّ شكلٍ اوّلى.

١- فى الأصل: برهان.

و امّا ثانياً: فبالحلّ الذى ذكره العلماء فى‌حَلّ هذه الشّبهة [و] حاصلُه:

اِنّ العلم الإجمالىّ بكلّيّة الكبرى حاصلٌ مِن دون العلم بتفاصيل الأفراد فى الذّهن و مِن ترتّب القياس يحصل العلمُ التفصيلىّ بالنتيجة و هذا واضحٌ.[1]

فالعِلمُ بذهاب المجمعين الى هذا القول حاصلٌ اجمالاً و لا نعلم بخصوصيّته قولَ الشّخصِ الخاصّ و انمّا حَصَل العلمُ به بخصوصه مِن العلم الإجمالىّ السّابق على هذا العلم التفصيلىّ و العِلمُ بالضَّروريّات الّتى يشارک فيها المجتهدون و المقلّدون مِنَ الرّجال و النّساء مِن هذا القبيل، ضرورة انّک تَعلم عِلماً ضروريّاً اَنّ كلَّ اُمّةِ النَّبىّ صلّى‌الله‌عليه وآله وسلّم مُطبقون عَلَى كونِ صلاة الظُّهر اَربعَ ركعاتٍ و اَنّ جميع الشّيعة متّفقون عَلَى حِلّية المتعة مع انّک لم تُحِط بأقوالهم و لم تَعرِفهم بأشخاصهم.

و قال ايضاً: اِنّ اتّفاق المجتهدين اِمّا مستِندٌ الى دليلٍ شرعىّ اَولا، و عَلَى الثّانى لايخفى عدمُ اعتباره قطعاً و على الأوّل اِمّا اَن يكون المستند اَمراً قطعيّاً اَو ظنيّاً.

١- قال العلاّمة الأصولى شريف العلماء الآملى المازندرانى على ما فى‌تقريرات دروسه: والجواب اوّلاً بالنقض بأنّ هذه الشبهة واردةٌ على الشكل الأوّل و غير مختصّة بالإجماع فإنّ مَن يدّعى اَنّ كلّ متغيّر حادث اِمَّا اَن يعلم بأنّ العالم حادثٌ اَم لا، فإن عَلِم فلا يحتاج الى كليّة الكبرى و الاّ فكيف يعلم كلّية الكبرى، فيلزم الدّور، فما هو جوابک فهو جوابنا. و ثانياً: بالحَلّ الذى ذكروه فى رفع هذا الاشكال من الشكل الأوّل و حاصله: اَنّ العلم الإجمالى بكلّيّة الكبرى حاصلٌ من دون العلم بتفاصيل الأفراد و من ترتّب القياس يحصل العلمُ التفصيلى بالنتيجة، فالعِلمُ بذَهاب المجمعين الى هذا القول حاصلٌ اجمالاً ولا علمَ بخصوصِ قولِ الشَّخصِ الخاصّ و انّما العِلمُ بخصوصيّته حاصلٌ من العلم الإجمالىّ السّابق. ضوابط الأصول/٢٣٣.

لا سبيلَ الى الثّانى ايضاً لأنّ العادة قاضيةٌ بامتناع اجتماع جمعٍ كثيرٍ على مدلولِ [اَمرٍ] يكون دلالته عليه بطريق الظنّ نظراً الى اختلاف القرائح و الآراء و لا سبيلَ الى الأوّل ايضاً لأنّ العادة قاضيةٌ بأنّه لو كان مستندهم اَمراً قطعيّاً لابدّ مِن اَن يصير منقولاً الينا وَ اِذ لَيسَ فَلَيسَ و لَو نُقِلَ الينا لَأغنى عن الإجماع.[1]

و الجواب: اِنّا نمنع استحالة الإجتماع على اَمرٍ ظنّىّ سيّما اذا كان دلالته فى غاية الظّهور مع كونه معتبراً و حجّةً عند اهل الإتّفاق و نمنع ايضاً قضاءَ العادة بنقل القطعىّ بعد تحقّق ما هو اَقوى منه و هو الإجماع و على فرض نقله ايضاً لايُغنى عن الإجماع، ضرورة كمال الفائدة فى تعدّد الأدلّة سيّما بعد ملاحظة تفاوت القطعيّات فى مراتب القطع.

١- فى الأصل، اجماع .

المقام الخامس

فی امکان الإطلاع علی‌الإجماع و عدمه

استَدلّ القائلُ بعدم الإمکان علی‌الإطلاع[١]، بأنَّ العلماء منتشرون[٢] فی‌اَقطار الأرض و اَطراف العالَم و ساکنون[٣] فی‌المَشارِق وَ المَغارِب بل لایمکن معرفةُ اَعیانهم فضلاً عن اَقوالهم.[٤]

و الجواب :

اَمَّا اوّلاً: اِنَّ هذه الشُّبهة نظیرُ الشُّبَهات السُّوفسطائیّة و لاینبغی اَن یُصغَی الیها لأنّه لا شکّ فی‌انّک تَعلَم بأنّ مذهبَ جمیع علماء الإسلام و اعتِقادَهُم هو وجوبُ الصَّلَواتِ الخَمسِ وصَومِ رمضانَ و نَحوِهما و کذا تَعلَم اَنَّ مذهب جمیع الشّیعة هو حِلیّة

١- قال الشّیخ حسن بن الشّهید الثّانی فی معالم الدّین: الحقّ امتناع الإطّلاع عادةً علی حصول الإجماع فی زماننا هذا و ماضاهاه، مِن غیر جهة النقل اذ لا سبیل الی العلم بقول الإمام علیه السّلام کیف و هو موقوفٌ علی وجود المجتهدینَ المجهولینَ لیدخل فی جُملَتهم و یکون قوله مستوراً بین اقوالهم و هذا ممّا یقطع بانتفائه.

فکلّ اجماع یُدَّعَی فی کلام الأصحاب ، ممّا یقرب من عصر الشّیخ الی زماننا هذا، و لیس مستنداً الی نقلٍ متواترٍ اَو آحادٍ حیث یعتبر اَو مع القرائن المفیدة للعلم، فلابدّ مِن اَن یُراد به ما ذکره الشَّهیدُ رحمه الله مِنَ الشُّهرة.

و اَمَّا الزَّمان السّابقُ علی ما ذکرنا المقارب لعصر ظهور الأئمة علیهم السّلام و امکان العلم بأقوالهم، فیمکن فیه حصول الإجماع و العلم به بطریق التتبّع.

معالم الدّین/١٧٥- القوانین المحکمة ٢٦٢/٢.

٢- فی الأصل: منتشرین.

٣- فی الأصل: ساکنین.

٤- فی الأصل: عن اشخاصهم.

المُتعة و مَسحُ الرِّجلَين مع اَنّ اَعيانَ العلماء غيرُ معروفٍ عندک فضلاً عن الإطّلاع عن آرائهم، فکيف لا يمکن حصولُ اليقين بها بطريق النظر مع اَنّ مرتبة البداهة مسبوقةٌ بمرتبة النظر و ليس لِمَن يُنکِر الإطّلاعَ على الإجماع اَن يقول : اِنّ اَمثال ذلک لا يکون اِلاّ مِن ضَروريّات الدِّين اَو المذهب.

لأنّا نقول: اِنَّ اَىَّ ضَرورةٍ دَعَت اِلى نجاسة ألف کُرٍّ مِن الجُلّاب بملاقات مقدار رأس اِبرَةٍ مِنَ البول مع انّا نقطع بالوجدان اَنّ اِطباق العلماء عَلَى ذلک الحکم ليس مِن جهة الأخبار المتواترة بل لم يُصادِفوا فى ذلک عَلَى خبرٍ واحدٍ فضلاً عن المتواتر و ايضاً نَرَى بالمشاهدة و العِيَان انّهم مُطبقونَ عَلَى فساد الصَّوم بِاَکل عُشرِ عُشرِ مثقالٍ مِنَ الخُبز مثلاً و الحال اَنّ الدّليل اللّفظىّ الدالّ عَلَى فساد الصَّوم بالأکل لا ينصرف اليه عُرفاً بل منصرفٌ الى اَکلِ المعتاد لِثُبوت التشکيک بالنسبة اِلَى الأکل المعتاد و غير المعتاد.

و ايضاً نَرى بالمشاهدة و العيان انّهم يتمسّکون فى نجاسة اَبوال و اَرواثِ ما لا يُؤکَل لَحمُه مطلقاً بقوله «اغسِل ثَوبَکَ مِن اَبوالِ مَا لَا يُؤکَلُ لَحمُه[1]» مع انّها ليس مِن مدلولات هذا الکلام بِنَحوٍ مِنَ الأنحاء[2]، اذ وجوبُ الغَسلِ اَعمّ مِن مدلولاتِ هذا الکلام بِنَحوٍ مِن الأنحاء، اِذ وجوبُ الغَسلِ اَعمّ مِنَ النّجاسة و العامُّ لايدلّ عَلَى الخاصّ.

١- الکافى، للکلينى ٥٧/٣ – التهذيب، للطّوسى ٢٦٤/١- الإستبصار، للطّوسى ١٨٨/١- وسائل الشّيعة ٤٠٥/٣.

٢- اى ليس مدلولاً مطابقيّاً و لا تضمّنيا و لا التزاميّاً لذلک الخبر.

و الثَّوبُ ايضاً غيرُالبَدَن و كذا غيره مِنَ الملاقيّات المشروبة و المأكولة[١].

و كذا البَولُ غيرُالرَّوثِ و كُلُّ ذلک ليس اِلاّ مِن جهة اِجماعِهم عَلَى اَنَّ العلّة فى هـذا الحكم هى النّجاسة.

فإن قلت: كُلُّ ذلک ممّا اَفهَمَه اللّفظُ.

قلت: مع انّه مكابرةٌ صِرفةٌ و خروجٌ عن قاعدة العُرف و اللُّغة، فَلِمَ لَم تَفهم- فيما لَو اَمَر الشّارعُ بالجَهر فى الصَّلاة للرّجل- وجوبَه عَلَى المرئة و تَفهَـم مِـن قولـه عليـه السَّلام «اغسِل ثَوبَکَ» دون «اغسِلِى» وجوبَ الغَسلِ عليهما.

وَ اَمَّا ثانياً: فبأنّ هذه الشُّبهة اِنّما يَرِد عَلَى مَنِ اعتَبر فىالإجماع اتّفاقُ الكُلِّ كالعامّـة وَ اَمَّا عَلَى مذهبنا فلا، لِمَا عرفتَ مِنعدم اعتبار اتّفاق الكُلِّ اِلاّ على مذهب القُـدماء لا عَلَى مذهب المتأخّرين، فتذكَّر.

اذا بان لک هذا فَاعلَم:

[تحقيقٌ فى ادلّه القائلين بعدم حجيّة الإجماع]

انّه استُدِلَّ عَلَى عدم حجيّة الإجماع بأمورٍ:

منها: ما تَمَسَّک به بعضُ العامّة[٢] و هو قوله تعالى:

وَنَزَّلنَا عَلَيکَ الكِتَابَ تِبيَاناً لِكُلِّ شَيئٍ[٣] و

فَإِن تَنَازَعتُم فِى شَيئٍ فَرُدُّوهُ اِلَى اللهِ وَ رَسُولِهِ[٤].

١- فى الأصل: المشروبية والمأكولية.

٢- راجع: الإحكام، للآمدى ١٤١/١- شرح العضد، للإيجى /١١٢.

٣- سورة النحل/٨٩.

٤- سورة النساء/٥٩.

فَليُستَفاد منهما اَنَّ المَرجعَ و المعوّلَ انّما هو الكتاب و السنّة.

و فيه: اَنّ كَونَ الكتاب و السنّة تبياناً لِكُلِّ شَيئ لاينافى تبيانيّـةَ غيـرهِ و اَنَّ المُجمَـع عليه لا تنازع فيه.[١]

و منها: ما تمسّک به بعضُ القاصرين من الخاصّة و هو امورٌ:

منها: انّه يجوز الخطأ عَلَى كلّ واحدٍ من المجمعين، فكذا المجموع[٢] و هذه ليست اِلاّ الشُّبهة الّتى اُوردَت عَلَى حجيّة التَّواتر.

و الجوابُ: الفرقُ بين المجموع و كلّ واحدٍ كمـا لايخفـى، ضـرورة اَنّ للإجتمـاع[٣] تأثيراً قَويّاً جَلِيّاً فى تحصيل الوثوق بل هو للإجماع اَظهر منه للخبر.

و منها: اَنَّ اكثر الإجماعات خلافيّةٌ.

و الجوابُ، اَمَّا عَلَى تقدير ارادة اَنّ وجودَ المخالف مُضِـرٌّ بتحقـقّ الإجمـاع فـيمكن بوجهَين:

الأوّل: اِنّ الإختلاف مُضِرٌّ فيما اذا اعتبر فىالإجماع اتّفاقُ الكُلّ كما عليـه العامّـة، و اَمَّا عَلَى مذهبنا فلا يكون مُضِراً.

و الثّانى: اِنّ كَلامَکَ رَدٌّ عليک، لأنّ كَـونَ اكثـر الإجماعـاتِ خلافيّـاً فـرعُ تحقّـق الإجماع كما لايخفى.

١- القوانين المحكمة ٢٦٣/٢.

٢- راجع: الذريعة الى اصول الشّريعة ٦٠٤/٢ - القوانين المحكمة ٢٦٣/٢.

٣- فى الأصل: الاجتماع.

وَ اَمَّا على تقدير ارادة اَنّ وجودَ الإختلاف منافٍ للإطّلاع عَلَى الإجماع، فـالجوابُ هو الجوابُ الأوّل على تقدير الأوّل.

و أمّا على [تقدير] ارادة وجود المخالف مضرٌّ بحجيّة الإجماع، فلايحتاج دَفعُه الـى البيان لِمَا عرفتَ مراراً اَنّ وجود المخالف لـيس مُضِـرّاً فـىالإجمـاع عَلَـى طريقـة اصحابنا، ألا تَرى اَنّ علماء الشّيعة مُجمِعون عَلَى حرمة العمل بالقياس مـع اَنّ ابـن الجنيد قال بجوازه.[1]

١- و اعلم انّ ههنا شيئ آخر و هو انّه لا شبهة فِى اَنَّ حجيّة الإجماع ليست باعتبار السَّـند بـل مناطُها هو الكشف عن قول المعصوم عليه السّلام لكن للعلماء كلام فـى انّـه هـل يمكـن انعقـاد الإجماع بلا سند أم لا؟

اصحابنا و اكثر العامّة عَلَى المنع و آخرونَ عَلَى الجواز.

حجّةُ الأولين: انّه اذا كان ذَهَابُ كلٍّ واحدٍ لا عن سندٍ لكان كُلُّ واحدٍ عَلَـى الخطـأ و الحـال اَنَّ الثّابت مِنَ الأخبار لزوم حمل بعضها عَلَى بعضٍ آخَر، فيلزم كون طائفة واحدة عَلَـى الحـقّ، فـلا معنى لكون كلِّ واحدٍ عَلَى الخطأ مع انّ المجموع مِن حيث هو عَلَى الحقّ.

حجّةُ الآخرين: انّه.لَو كان عن سندٍ لكان الحجّة هو السَّند لا غير و فيه ما فيه.

ثمّ اختلف الأوّلون فى انّه هل يمكن كون القياس سنداً للإجماع أم لا؟ علـى قـولين. مِـن كـلام الفاضل [السيّد محسن] الكاظمينى رحمه الله، فافهمه [منه، رحمه الله].

ثمّ انّ ههنا فوائد:

الفائدة الأولى

فى انّه هل يَجوز وقوعُ التعارض بين الإجماعَينِ المُحَقَّقَينِ أم لا؟

و الّذى يقتضيه النظرُ هو جوازه عَلَى طريقة القدماء مطلقاً و عَدَمُ جوازِه عَلَى طريقة المتأخّرين مطلقاً.

اَمَّا الأوّل: فلأنّه يمكن اَن يَطَّلِع الطّالبُ للحقّ عَلَى الإتّفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم عليه السّلام فىالمجمعين و سَئَلَ عنهم شيئاً فأجاب عنه كُلُّ واحدٍ منهم بقوله «نَعَم» مثلاً فرضنا اَنّ الشّخص سَئَلَ عن المجمعين:

هَلِ المَاءُ القَليلُ يَنجُس بالملاقات أم لا ؟ فقال كُلُّ واحد منهم «نَعَم» ثمّ يطلع مرّةً اُخرى عَلَى ذلک الإتّفاق ، فَسَئَل عنهم عن ذلک، فأجاب كُلُّ واحدٍ منهم بما يعارض الأوّلَ تَعارُضاً صَريحاً، فلابدّ حينئذٍ اَن يُحمَل اَحَدُ القولَين المقطوعُ كونُهما من الإمام (ع) على مَحمِلٍ صحيحٍ كالتقيّة و نحوها.

و لكن هَل يجب الأخذُ بالأوّل اَو بالثّانى؟

التحقيقُ هو الأخذُ بالثّانى، لأنّ السّائل فىالمرّة الثّانية ليس مأموراً إلاّ بالثّانى اِن كان مِن باب التقيّة.

وَ اَمَّا الثّانى: فَلِمَا مرّ مِن اَنَّ المناط فىطريق العلم بالإجماع عَلَى طريقة المتأخّرين هو الحدسُ الّذى يجوز فيه الخَطَأ، فلابدّ اَن يَحكُم- بعد حصول الحَدسِ الثّانى المعارضِ للحدس الأوّل- بالخطأ فى الحدس الأوّل، فحينئذٍ يجب اتّباعُ الحدس الثّانى لأنّ المجتهد مكلّفٌ بما اَدّى اليه اجتهادُه فىتلک الحالة و هو يختلف بتجدّد

الإجتهادِ و النظرِ و القرائنِ و الوُقوفِ عَلَى ما لم يقف عليه اوّلاً و هذا لايضرّ بحجيّته، كيف؟! و البناءُ فى‌فهم معانى الكتاب و السنّة و استنباط وجوه دلالتها عَلَى ذلک ايضاً، فكيف لايضرّ اختلافُهُم فى‌حجّيتها هناک و يصير وجهاً للمنع هنا.

وَ اَمَّا عَلَى طريقة الشّيخ رحمه الله:

ففيه تفصيلٌ، لأنّه اِن فُرِضَ وقوعُه قبل زمان العمل فلا دليل عَلَى امتناعه بل الجواز حينئذٍ متّجهٌ و اَمَّا بعده فلا ، لأنّه ينافى قاعدةَ اللُّطف لِمَا عرفتَ اَنّ مقتضى تلک القاعدة وجوبُ وقوع العمل عَلَى طبق الحقّ الواقعىّ، فبعد حصول زمان العمل لابدّ مِن كون اجماعهم عَلَى الحقّ الواقعىّ، فتأمّل.

وَ اَمَّا عَلَى طريقة العامّة ففيه ايضاً تفصيلٌ لأنّا اِن قُلنا بكون بنائهم عَلَى جواز العمل بالإتّفاق مِن حيث انّه اتّفاقٌ كما يظهر مِن بعضِ ادلّتهم كآية المشاقّة فيجوز .

و اِن قُلنا بكونهم [اى بكون بنائهم] عَلَى جواز العمل بالإتّفاق من حيث الكشف بضميمة المقدّمة الخارجيّة كما يُشعِر به بعضُ اَدِلّتهم كرواية «لاَ تَجتَمِعُ اُمَّتِى عَلَى الخَطَأ» فَنحكُمُ فيه بما نَحكُم به من التفصيل الّذى عرفتَه فى‌طريقة الشّيخ رحمه الله.

و اَمَّا الفائدةُ الثّانية

اعلم اَنَّ الشَّهيد رحمه‌الله بعد زعمه اَنَّ الإجماع عند القدماء عبارةٌ عن اتّفاق الكلّ الكاشف عن قول المعصوم عليه السّلام و بعد اعترافه ايضاً بأنّ الإطّلاع عليه ممكنٌ فيما يقربه مِن عصر الشّيخ رحمه الله الى زماننا فلا، قال:

لَمَّا كان اكثرُ الإجماعات المدّعاة فى‌كتب القدماء خلافيّةً فينبغى اَن يُعتَذَر مِن جانبهم فى‌خصوص هذه الإجماعات الكثيرة بأن يقال:

نَحمِلُها[١] عَلَى الشُّهرة بناءً عَلَى تسميتهم المشهورَ اجماعاً اَو بعدم الظَّفَرحين دعوى الإجماع بالمخالف اَو بتأويل الخلاف عَلَى وجهٍ يمكن مُجامعتُه لِدَعوى [الإجماع].[٢] مثلاً نفرض اَنَّ واحداً مِنَ القدماء قال: انّه لايجب صَلاةُ الجمعة عيناً اِجماعاً و قال المخالفُ : يجب صَلاةُ الجمعة ، فَيُتَأوّل قولُ المخالف: [بـ] كون مراده بالوجوب هو الوجوب التخيير [ىّ] لِيُجامِع بدعوى[٣] الإجماع على نَفيِ وجوبها عيناً .

اَو اِرادتُهم الإجماعَ عَلَى روايته يعنى تدوينها فىالكتب منسوبةً إلىالأئمّة عليهم السَّلام.

اَقُولُ: يَرِد عليهم و عليه عَلَى تقديرحملها على الأوّل[٤] اُمورٌ:

الأوّل: اِنّه لا شكّ فِى اَنّ لفظ الإجماع ظاهرٌ فىالإجماع المصطلح عندهم و هو الإتّفاقُ الكاشف، فلو اُطلِقَ و اُريدَ منه الشُّهرة مجرّداً عَنِ القرينة لَلَزِم القبيحُ، لأنّ اطلاقَ الإجماع و اِرادةَ خلافِه مِن غير نَصبِ قرينةٍ قبيحٌ جدّاً .

١- فى الأصل: بحملها.

٢- قال الشّهيد فى كتاب الذّكرى: و قد اشتمل كتابُ الخلاف و الإنتصار و السّرائر و الغنية، عَلَى اكثر هذا الباب [اى الإجماع] مع ظهور المخالف فى بعضها حتّى مِنَ القائل نفسِهِ.

و العُذرُ: اِمّا بعدم اعتبار المخالف المعلوم المعيّن، كما سَلَف وَ اِمّا تسميتهم لِمَا اشتهراجماعاً و اِمّا بعدم ظفره حين ادّعى الإجماعَ بالمخالف وَ اِمّا بتأويل الخلاف على وجهٍ يمكن مجامعته لدعوى الإجماع و ان بعد- كجعل الحكم من باب التخيير- و اِمّا اجماعهم عَلَى روايته بمعنى تدوينه فىكتبهم منسوباً الى الأئمة « عليهم السّلام ». ذكرى الشّيعة ١/٥٠، ٥١ و ٥١.

٣- فى الأصل: لدعوى.

٤- اَى حملُ الإجماعات المدّعاة فى كتب القدماء عَلَى الشّهرة.

الثّانی: انّه یستلزم التّدلیس، لأنّ اجماعهم یکون بالقیاس الی مَن بَعدهم بمنزلة خَبَرٍ صَحیحٍ اَخبَرَ به العدلُ عن امامٍ علیه السّلام بلا واسطةٍ، فَعَمِلَ به کلُّ مَن عَمِلَ بالإجماعات المنقولة مع اَنّ اکثر العاملین بها لم یَعمَل بالشُّهرة و هل هذا اِلاّ عینُ التّدلیس و أنتَ خبیرٌ بأنّ هذا لایَلیق بِمَن هو اَدون منهم بمراتب، مع انّهم حُجَجُ الله تعالی عَلَی‌الخلق بعد الأئمّة علیهم السّلام.

الثّالث: اِنّه رُبَّ مقامٍ یُدَّعی فیه الإجماعُ مع مخالفة المشهور لذلک الإجماع، فکیف یمکن فِی هذا المقام حملُ الإجماع عَلَی‌الشهرة؟

الرّابع: اِنّ اکثر القدماء ممّن لایَعمَل بالشُّهرة ، فکیف یمکن اَن یَدَّعوا الإجماعَ مع ارادتهم الشُّهرةَ الّتی لم یَعمَلُوا بها.

الخامس: اِنّ الدّاعی الی ذلک الحَملِ لیس اِلاّ لأجل أنّک زَعَمتَ اَنّ الإجماع عندهم[1] عبارةٌ عن اتّفاق الکُلّ.

و اَمّا عَلَی‌تقدیر حملها عَلَی‌الثّانی[2]، فیرد [علیه]:

اوّلاً: ما یَرِد علی الأوّل اَوّلاً[3].

و ثانیاً: ما یَرِد عَلَی‌الأوّل ثانیاً[4]، لأنّ مَن لَم یَعمَل بمجَرَّد عدمِ الخلاف غیرُ عزیزٍ.

۱- ای عند القدماء.

۲- یعنی حمل الإجماعات المدّعاة فی کتب القدماء علی عدم الظّفر بالمخالف حین دعوی الإجماع.

۳- ای یستلزم القبیح.

۴- یعنی مستلزم للتدلیس.

و ثالثاً: يَرِد عليه ما يَرِد عَلَى الأوّل رابعاً[١].

و رابعاً: يَرِد عليه ما يَرِد عَلَى الأوّل خامساً[٢].

و اَمَّا عَلَى تقدير حملها عَلَى الثّالث[٣]، فيرد عليه:

[اوّلاً]: ما يَرِد عَلَى الأوّل خامساً[٤].

و ثانياً: اِنّ ذلک التأويل ممّا لايمكن فی كثيرٍ من المواضع كما اذا اُدّعِيَ الإجماعُ على وجوب شيئٍ و المخالفُ يقول بحرمته مثلاً.

وَ اَمَّا عَلَى تقدير حملها عَلَى الرّابع[٥]، فيرد [عليه]:

اوّلاً: اَنّ اطلاق الإجماع المصطلح مع ارادة الإجماع الرّوايتیّ به مِن غير نصبِ قرينةٍ بعيدٌ جدّاً.

و ثانياً: اِنّا وَجَدنا اَكثرَ المواضع الّتی يُدَّعَى فيها الإجماعُ فاقداً للرّواية.

و ثالثاً: ما يَرِد على الأوّل خامساً[٦].

١- ای عدم امكان ارادة الشّهرة من لفظ الإجماع لعدم عمل اكثر القدماء بالشّهرة.

٢- يعنی الدّاعی الی ذلک الحمل هو زعم انّ الإجماع عند القدماء نفس اتّفاق الكلّ و ليس كذلک ، فلا نحتاج الی تلک المحامل و التأويلات.

٣- ای تأويل الخلاف على وجهٍ يمكن مجامعته لدعوى الإجماع ، كالتخيير فی الآراء المتقابلة.

۴- يعنی انّ الاجماع عند القدماء ليس اتفاق الكلّ، فلا يضرّ وجود الخلاف.

۵- اَی ارادتهم من الاجماع الإجماع على روايته بمعنى تدوينه فی الكتب منسوبةً الی الأئمة عليهم السّلام.

۶- يعنی ليس الإجماع عند القدماء اتّفاقُ الكلّ حتی يضرّ وجود المخالف ، فلا نحتاج الی التأويلات .

الی غیر ذلک مِنَ الإیرادات الّتی تَظهَر[۱] بأدنی تأمّلٍ.

و قیل فی‌مقام الإعتذار اِنّ تلک الإجماعاتِ تُحمَل عَلَی الإجماع اللُّطفی المنسوبِ الی الشّیخ رحمه الله و یرد علیه:

اَوّلاً: ما یَرِد علی الأوّل اَوّلاً[۲].

و ثانیاً: اِنّ المشهور مِنَ‌القدماء المدّعین للإجماعَ لَم یعتبروا الإجماعَ المنسوبَ الی الشّیخ رحمه الله.

و ثالثاً: ما یَرِد عَلَی الأوّل ثانیاً و خامساً[۳].

و قیل بحملها عَلَی‌الإجماعات المنقولة.

و یَرِد علیه ما یَرِد عَلَی‌الأوّل اَوّلاً و ثانیاً و رابعاً[۴].

و یظهر مِن صاحب المعالم - رحمه الله- کون الإجماع عند القدماء عبارةٌ عَنِ الإتّفاق الکاشف و اَنّ الإطّلاعَ علیه فیما یَقرُبُ مِن عَصرِ الشّیخ - رحمه الله- الی زماننا هذا غَیرُ ممکنٍ[۵] و لأجل هذَینِ الزَّعمَینِ حَکَمَ بأنّ الإجماعاتِ الّتی یُدَّعَی

۱- فی الأصل: یظهر.

۲- اَی مستلزمٌ للقبیح.

۳- یعنی لزوم التدلیس و عدم کون الإجماع عند القدماء بمعنی اتفاقِ الکلّ.

۴- اَی مع انّه مستلزم للقبح و التدلیس، فإنّه لا یمکن ارادةُ الشّهرة مِنَ الإجماع للقدماء غیر العاملین بها.

۵- قال صاحب المعالم: الحقُّ امتناع الإطلاع عادة علی حصول الإجماع فی زماننا هذا و ما ضاهاهُ، من غیر جهة النقل اذ لا سبیل الی العلم بقول الإمام علیه السّلام. معالم الدّین/۱۷۵.

فيما يَقرُبُ مِن عَصرِ الشّيخ الى زماننا هذا مبنيٌّ عَلَى الغفلة فلابدّ اَن يُحمَل عَلَى الشُّهرة الّتى حَمَل عليها الشَّهيدُ رحمه الله حيث قال:

فكُلُّ اجماع يُدَّعَى فى كلام الأصحاب ممّا يَقرُبُ[1] مِن عَصرِ الشّيخ الى زماننا هذا و ليس مستنداً الى نقلٍ متواترٍ او[2] آحادٍ حيث يعتبر اَو مع القرائن المفيدة للعلم فلابدّ اَن يراد به ما ذَكَره الشّهيدُ رحمه الله من الشُّهرة[3]، انتهى.

و يظهر مِن بعض المتأخِّرين اَنّ صاحبَ المعالم رحمه الله حَمَلها عَلَى ما حَمَل عليه الشَّهيدُ رحمه الله مِن اَحَد المَحَامِل الأربعة.

اَقول: يَرِدُ عليه – عَلَى تقدير اكتفائه بحملها عَلَى الشُّهرة فقط كما هو يظهر مِن كلامه – اَوّلاً ما يَرِد عَلَى الشَّهيد خامساً .

و اَمّا عَلَى تقدير ما قاله بعضُ المتأخّرين، ففيه مضافاً الى الإيراد الوارد عَلَى التقدير الأوّل، اَنّ الإحتمال الثّالث ممّا ينافى ما هو مَذهَبُهُ مِن عدم امكان[4] الإطّلاع عَلَى الإجماع، لأنّ هذا الإحتمالَ صريحٌ فى امكان الإطّلاع عَلَى الإجماع و اِلاّ لم يكن لقوله «أو بتأويل الخلاف على وجهٍ يمكن مُجامعتُه لِدَعوى الإجماع و اِن بَعُدَ» معنًى، فتدبَّر.

١- فى الأصل: يقربه.

٢- فى الأصل: و.

٣- معالم الدّين/١٧٥.

٤- فى الأصل: امكانه.

مع اَنّ الأمر فی‌المقام دائرٌ بین اَن یُحکَمَ بغفلته بما هو المراد مِنَ‌الأجماع عند الأصحاب و بین اَن یُحکَمَ بغفلةٍ کثیرٍ مِنَ‌الأصحاب و لا شکّ اَنّ الأوّل اَولی بالإختیار.

اَمَّا الفائدة الثّالثة

اِعلم اَنَّه لا شکّ فی اَنّ کُلَّما قال العلماءُ « هذه المسئلةُ حُکمُها کذا اِجماعاً» اَو «للإجماع» اَو « هی اِجماعیّةٌ» فلابدّ اَن یُحمَل علی الإجماع المصطلح اَی الإتّفاقُ الکاشِفُ عمّا[1] علیه المعصوم علیه السّلام نظراً الی اَنّ الأصلَ فی الإستعمال الحقیقةُ.

و هل یُحمَلُ لفظ الإتّفاق، کقولهم «هذه المسئلةُ اتّفاقیّةٌ» او «حُکمُها کذا اتّفاقاً» و نحوهما علی الإجماع المصطلح، أم لا؟

مقتضی التّحقیق عدمُ ذلک عند مَن عدا الشّیخ رحمه الله مِنَ الخاصّة مِنَ القدماء و المتأخّرین، لأنّ النسبة بین لفظ «الإتّفاق» و «الإجماع» عمومٌ مِن وجهٍ، لِتَصادقهما فی الإتّفاق الکاشف.

و صدق الأوّل دون الثّانی فی الإتّفاق غیر الکاشف و بالعکس فی اجتماع جماعةٍ یکشف عمّا علیه المعصوم علیه السّلام و اِن کان المخالفُ غیرَ قَلیلٍ.

نَعم، العملُ بالاتّفاق عند هؤلاء لیس اِلاّ لأجل حصول الظّن بکون ما اتُّفِقَ علیه حُکمَ الله الواقعیّ المسبَّب عن ملاحظة عدالتهم و غیرِها مِن الأسباب المُورِثة للوصف.

١- فی الأصل: ما علیه.

و فی‌حُکمِ لفظ «الإتفاق» قولُهُم «هذه المسئلة حُکمُها کذا بلاخلافٍ» اَو «لا خلافَ فیه».

و اَمّا عند الشّیخ، فکلُّ اتّفاقٍ محمولٌ علی الإجماع المصطلح عنده بل «الإتّفاق» اَخَصُّ مِن «الإجماع» المصطلح عنده مطلقاً کما عرفت مشروحاً مِن انّه قائلٌ بکون ذَهابِ المُعظم الی انّه حجّةٌ لقاعدة اللُّطف و کذا قولهم «بلاخلافٍ» و «لاخِلافَ» و اَمثالُهما.

و هَل[1] یُحمَل لفظُ«الإجماع» المذکور فی کلام اللُّغَویین و اَهلِ البیان و النَّحوی و الصَّرفیّ علی الإجماع المصطلح أم لا؟

التحقیقُ عدمُ الحمل لأنّ الإجماع المصطلح یعتبر فیه اُمورٌ لایُوجَد فی هؤلاء باعتبار اَنّ مِن جملة ما یعتبر فیه: کَونُ المجمع علیه اَمراً دینیّاً و لا شکّ اَنّ الإجماع علی رَفعِ الفاعل و نَصبِ المفعول لیس علی اَمرٍ دینیّ و کذا یعتبر فیه کونُ شأن المجمعین اَن لایقولوا شیئاً إلاّ اَن یَبلُغَهُم مِن جانب المعصوم علیه السّلام.

و اَنتَ خبیرٌ بأنّ شأن هؤلاء فیما قالوه لیس کذلک بل کُلُّ ما قالوه فی المسائل اللُّغَویة لیس الاّ مأخوذاً مِن العُرف و العادة و مِن هذا ظَهَر أن لو اَجمَعَ الفلاسفةُ علی اَمرٍ و لو کان دینیّاً کإجماعهم علی وجوب العصمة فی الإمام علیه السّلام مثلاً ، فلا یُحمَل علی الإجماع المصطلح، ضرورة اَنّ شأنهم فیما قالوه لیس اِلاّ لأجل الإعتماد علی عقولهم النّاقصة مِن غیر ملاحظة شیئ آخر.

١- فی الأصل: هی.

نعم، يعتبر الإجماعات المدّعاة فى عبائر اللُّغويين فى مقـام الترجيحـات و مراتـب الظّنون.

و كذا لم يُحمَل قولُهم «اَجمعَتِ العِصابَةُ على تصحيح ما يَصِحُّ عنـه» اَو[1] «اَجمعَـتِ الشّيعةُ على روايات فلانٍ» على الإجماع المصطلح و السِّرُّ فيه اَنّ المجمععليـه فـى ذلک ليس اِلاّ مِن جملة الموضوعات الصِّرفة ، فتأمَّل.

١- فى الأصل: و.

اصلٌ

فی‌عدم جواز خَرقِ الإجماع المرکّب

اصلٌ

فی‌عدم جواز خَرقِ الإجماع المرکّب

و الکلام فیها فی بیان معنی الإجماع المرکّب و تمیّزِ خَرقِ الاجماع المرکّب وَ اِحداثِ القَولِ الثّالث و عدمِ القَولِ بِالفَصلِ.

و تحریر محلّ النزاع : فهَل هو ما اذا قُطِعَ باتّفاق القولَینِ عَلَی نفی الثّالث اَو یکون لازماً بَیِّناً لهما أو اَعَمّ[1]؟

و الظّاهرُ اَنّ النزاع فی‌الثّالث، فإذن لِیَظهَر مِن مُدَّعِی جواز الخَرقِ عدمُ وفاء الدلیل عَلَی عدم جواز مخالفة الإجماع الذّی هو لازمُ القول و الرَّأی الصِّرف و اِن لَم یُصَرّحُوا به[2]، فتأمّل.

اعلم اَنّ الإجماعَ بسیطٌ و مرکَّبٌ کما مَضَی فی‌المقام الثّانی.

و المراد بالأوّل هو الإتّفاقُ الکاشِفُ النّاشِی عن قولٍ واحدٍ کالإجماع الواقع علی وجوب غَسل الثَّوب عن اَرواث ما لایؤکل لَحمُه.

و المراد بالثّانی هو الإجماعُ الکاشِفُ النّاشِی مِن قولَینِ فصاعداً الدالُّ عَلَی نَفیِ القَولِ الثّالث فی مسئلةٍ أو مسئلتَینِ یُوجَد بینهما القدرُ الجامِعُ الکلّی اَولَم‌یُوجَد ، فهذه اَقسامٌ ثلاثةٌ لایزید علیها، فَلنَذکُر[3] لکلّ واحدٍ منها اَمثِلةً.

۱- و قال بعضٌ انّ النسبة بین الأوّل و الثّانی عمومٌ مطلقٌ و بین الثّانی و الثّالث تباینٌ کلّی و لیس ببعید، فتأمل: منه رحمه الله.

۲- و الدلیلُ علیه اَنَّ المجوِّزَ لذلک لیس منکراً لوجود الإجماع و حجّیته کما لایخفی، فتأمّل.

۳- فی الأصل: فنقول.

فنقول : للأوّل اَمثِلةٌ:

منها: اِنّ القول بين الأصحاب منحصرٌ فی‌وجوب السَّجدة لقرائة العزيمة فی‌الصّلاة و تحريمها، فالقولُ باستحبابها اَو كراهتها يكون اِحداثاً للقول الثّالث الموجِبِ للحُكم الزّائِدِ علی‌الحُكمينِ الأوّلَينِ و خَرقاً للإجماع المركَّب.

و منها: اِنّ الطّائفةَ قال بعضُهم باستحباب الجَهر فی‌القرائة فی‌ظُهر الجمعة و الآخَرُ بحُرمته، فالقولُ بوجوبه اِحداثٌ للقولِ الثّالث الموجِبِ للحكم الزّائِدِ الخارِقِ للإجماع المركّب.

و منها: اِن يطأ المشترى الجاريةَ[1] [الباكرةَ] ثمّ يجد فيها عيباً ، فقيل اِنّ الوطئ يَمنع الردَّ مطلقاً و قيل يجوز الردُّ مع الأرش، فالقولُ بردّها مجّاناً اِحداثٌ للقول الثّالث الموجِبِ للحكم المغاير للحُكمَينِ الأوّلَينِ الخارقِ للإجماع المركّب.

و للثّانی ايضاً اَمثِلَةٌ:

منها: اِنّ الأصحاب اختلفوا فی‌وجوب الغُسل بِوَطئ الدُّبُر، فقيل بوجوبه مطلقاً و قيل بعدم الوجوب مطلقاً، فالقولُ بالوجوب فی‌بعض افراد الدُّبُر و هو دُبُر المرئة دونَ الغلام اِحداثٌ للقول الثّالث الخارقِ للإجماع المركَّب مِن غير اَن يكون موجباً للحكم الزّائد بل لايكون اِلاّ مُلَفَّقاً مِنَ‌القولَينِ الأوّلَينِ.

و منها: [مسئلة فسخ النكاح بالعيوب، فإنّ الأمَّةَ مختلفةٌ فيه، فقيل: يفسخ النّكاحُ بكلّ واحدٍ مِن العيُوب السَّبعة و هو الجُزام و البَرَص و الجُنون و الجَبّ و العُنَّة و

١- فی الأصل: الكنيز.

الرَّتق و القِرن و قيل لا يفسخ فـى كـلّ العُيـوب[١] بطريـق السَّـلب الكلّـى، فـالقولُ بالجزئيتين، احدهما: الفسخ ببعضها و الآخر: عـدم الفسـخ ببعضـها يكـون [خرقـاً للإجماع المركّب] كالقول الثّالث فى المثال الأوّل[٢] و يسمّى ذلک قولاً بالفصل ايضاً و لا يذهب عليک وجودُ القدر المشترک الجامع ههنا اى الدّبُر فـى [المثـال] الأوّل و العيب فى [المثال] الثّانى.

و للثّالث ايضاً اَمثِلَةٌ:

منها: اِنّ بعضَهم قال بأنّ المسلم لايُقتَل بالذِّمّىّ و لايصحّ بيعُ الغائـب و قـال بعـضٌ بأنّ المسلم يُقتَل بالذمّى و يصحّ بيعُ الغائب ، فالقولُ بأنّه يُقتَل للذِّمىّ و لايصحُّ بيـعُ الغائب اَو لايُقتَل و يصحّ [بيعُ الغائب] يكون اِحداثاً للقول الثّالث المُلَفَّق مِن القـولَينِ الأوّلَينِ الخارقِ للإجماع المركَّب و قولاً بالفصل.

و منها: اِنّه لو قال بعضُهم بوجوب الغُسل فىيوم الجمعة و بوجـوب صـلاة الجمعـة عيناً و قال الآخَرونَ باستحباب الغُسل و وجوب الصّلاة تخييراً، فلو جـاء ثالـثٌ و قال باستحباب الغُسل و وجوب الصّلاة عيناً، لكان قوله كالقول الثّالث الأوّل[٣].

١- مابين المعقوفتين سَقَط من نسخة الأصل و نقلناه من كتاب معـالم الـدّين و كتـاب القـوانين المحكمة و كتاب ضوابط الأصول.

٢- اى القول بالإستحباب او الكراهة فى قرائة العزيمة فى الصّلاة.

٣- يعنى يكون خرقاً للإجماع المركّب و اِحداثاً للقول الثالث و هوالقول بالإستحباب او الكراهة فى قرائة العزيمة فى المثال الأوّل.

ثمّ انّه قد يجتمع خَرقُ الإجماع المركّب مع القول بالفصل و قد يتفارقان مِن جانبين لأنّ لكلٍّ منهما جهةَ خصوصيّةٍ وجهةَ عموميّةٍ لأنّ مناط الأوّل هو القول المقابل للقولَين اَعمّ مِن اَن يكون بالنسبة الى مسئلةٍ واحدةٍ اَو مسئلَتَين و فىالثّانى هو التفصيل بين موارد الحكم اَعمّ مِن اَن يكون تلك الموارد مختلفةً بحسب الحكم اَو متّحدةً بحسبه، فمادّةُ الإجتماع هى مسئلةُ وَطئ الدُّبُر و الفسخِ بالعيوب و مادّةُ الإفتراق مِن جانب خَرقِ الإجماع هى مسئلةُ الجَهر فىظُهر الجمعة و رَدُّ البِكرِ مجّاناً و اَمّا مِن جانب القول بالفصل فكالقول المقابل للإجماعَينِ البسيطَين.

مثلاً نقول: انّهم اَجمَعُوا عَلَىوجوب غَسلِ الثَّوب عنالبول و كذا عَلَى وجوبه عنالرَّوث ايضاً، فالقولُ بوجوبه عنالبول دون الرَّوثِ اَو العكس قولٌ بالتفصيل مِن غيرِ خَرقِ الإجماع المركَّب.

اَمّا الأوّلُ فَظاهرٌ و اَمّا الثّانى فَلِمَا عرفتَ مِن اَنّ المناطَ فىالإجماع المركّب هو اختلافُ الحُكمَين و هو مفقودٌ هنا كما تَرى.

[حُكمُ خَرقِ الإجماع المركّب فى الإماميّة]

ثمّ اذا عرفتَ ما ذكرنا فَاعلَم:

اَنّ خَرقَ الإجماع المركّب عند اَصحابِنا الإماميّة غيرُ جائزٍ.

اَمَّا عند القدماء و المتأخّرين فلأنّه بعد ما عُلِم اَنّ قول الإمام ليس بخارجٍ عن القولَين يكون المَخروجُ عن الكُلِّ و اختيارُ غيرِه موجباً لترک قول الإمام عليه السّلام يقيناً.

وَ اَمَّا عند الشَّيخ رحمه الله فلأنّه لو كان القولُ المقابلُ للقولَين حَقّاً لَلَزِم اَن يكون القائلون[١] بالقولَينِ كُلُّهم عَلَى الضّلالة و هو ينافى قاعدةَ اللُّطف كما لايخفى.

وَ لِقائلٍ اَن يقول: اِنّ هذَينِ الدّليلَين لايَتِمّان اِلاّ بالنّسبة الى القِسمَين الأخيرَين، فلايتمّ التقريبُ لا بطريقة الشَّيخ رحمه الله و لا بطريقةِ غيرِه مِنَ القدماء و المتأخّرين، بيانُه:

اَمَّا بطريقة الشّيخ رحمه الله: فلأنّا فرضنا صحّةَ اختيار الجزئيتَين الموجبة و السّالبة فى مسئلة فسخ النِّكاح بالعيوب[٢] مثلاً لَم يَلزم ما ينافى قاعدةَ اللُّطف لأنّ كلّ واحدٍ مِن هذَينِ القولَينِ اَى القولُ بالإيجاب الكلّى و القولُ بالسَّلب الكلّى مخالفٌ للآخَر، فكفى ذلک الخلافُ فى اِظهار الحقّ فلاينافى قاعدةَ اللُّطف بلا تأمّل.

وَ اَمَّا بطريقِ غيرِه، لا، فلأنّ اختيار الجزئيتَينِ كما يستلزم القطعَ بالمخالفة كذا يستلزم القطعَ بالموافقة ايضاً لأنّ الإمام عليه السّلام:

اِمّا اَن يكون قائلاً بالإيجاب الكلّى اَو السَّلب الكلّى ، فاختيارُ الجزئيتَينِ يستلزم المخالفةَ و الموافقةَ معاً و لا دليل عَلَى لزوم الإجتناب عن القطع بالمخالفة مطلقاً حتّى فى صورةٍ يتحقّق فيها القطعُ بالموافقة ايضاً، فنمنع عدمَ جواز خَرقِ الإجماع المركَّب فى هذه الصُّورة مع اَنّ مقتضى الأصل الأوّلى هو الجواز .

و يمكن الجوابُ عن الأخير تمسّكاً بأنّ بِناءَ العقلاء فى اَمثال هذه الصُّورة عَلَى لزوم الإجتناب عن المخالفة و اِن كانت تلک المخالفةُ مستلزمةً للموافقة بل بِنائُهم ليس

١- فى الأصل: القائلين.

٢- اى يفسخ النكاحُ ببعض العيوب ولا يفسخ النكاحُ ببعضٍ آخر.

اِلاّ عَلَى اختيار ما يحتمل الموافقة اَو المخالفة، فبنائُهم فى المقام اِمَّا عَلَى الإيجاب الكلّى اَو عَلَى السَّلب الكلّى اللّذَين يكون كلٌّ منهما محتملاً للموافقة و المخالفة.

و [يمكن] توضيحُه [مع] ذكر مثالٍ عُرفىّ، فنقول:

لو قال اَحدٌ لصاحبه اِن سَلكتَ هـذا[١] الطَّريـقَ يُصـيبک[٢] الضَّـرَرُ و النَّفـعُ القطعيّـانِ المتكافئان[٣] فىالمقدار وَ اِن سَلكتَ الطريقَ الآخَر يُصيبک[٤] اَحَدُ الأمرينِ و لا شکّ فى اَنّ الصّاحب[٥] السّالِکَ لايختار[٦] اِلاّ الطّريقَ الأخير[٧] بحكم القوّة العاقلة بلا تأمّلٍ ، فتدبَّر و لا تغفُل.

[ثمرة هذا الحكم]

ثمّ اذا عرفتَ ما ذكرنا فَاعلَم:

اَنّ ثمرةَ عدمِ جوازِ خَرقِ الإجماع المركَّب تظهر فى كثيرٍ مِنَ المَواضع، مثلاً اذا اَثبتنا نِجاسةَ الماء القليل بملاقاة العذرة مِن نصٍّ اَو غيرِه مِنَالأدلّة فَنَتَمسَّکُ[٨] فـىنجاسـته

١- فى الأصل: هذه.

٢- فى الأصل: فبلغک.

٣- فى الأصل: المتكافيان.

٤- فى الأصل: بلغک.

٥- فى الأصل: صاحب.

٦- فى الأصل: يختار.

٧- فى الأصل: الأخيره.

٨- فى الأصل: تمسكنا.

بملاقاة سائر النّجاسات ايضاً بالإجماع المركّب، اذ القـائلون[١] بالنّجاسـة و الطّهـارة يحكمون مطلقاً[٢].

[خرق الإجماع المركّب عندالعامّة]

وَ اَمَّا عند العامّة: فمحقّقوهم قد وافقونا فىعدم جواز الخَرقِ مطلقاً و ذَهَب شِـرذِمةٌ منهم الى الجواز مطلقاً و فَصَّل ابنُ الحاجب و تابِعُوه[٣] بأنّ القولَ الثّالث اِن رفع شـيئاً مُتَّفَقاً عليه لم يَجُز[٤] و اِن لَم يَرفَع جاز.

و مَثَّلُوا للأوّل بما اذا وَطَئ المشترى البِكرَ ثُمّ وَجَد بها عيباً، فقيل الوطئُ يمنع الرَّدَّ و قيل لا بل يَرُدُّها مع اَرشِ النّقصان اَى تفاوتُ قيمتها بِكـراً و ثَيِّبـاً ، فـالقولُ بردّهـا مجّاناً قولٌ ثالثٌ يَرفَعُ شيئاً متّفقاً عليه، للإتّفاق على أنّها لاتُرَدُّ مجّاناً[٥].

و للثّانى بمسئلة فسخ النّكاح ببعض العيوب حيث قيل يفسخ بها كُلِّها و قيل لايفسخ بِشَيءٍ [من العيوب] فالقولُ بالفسخ ببعض العيوب دونَ بعضٍ قولٌ ثالـثٌ لايَرفَـعُ مـا

١- فى الأصل: القائلين.

٢- يعنى لايفرقون بين الموارد من النجاسات فى الحكم بنحاسة مُلاقيها اَو طهارته.

٣- فى الأصل: تابعيه.

٤- يعنى القولُ الثّالثُ المخالفُ للإجماع المركّب اذا كان رافعاً لِحُكمٍ متّفق عليه لا يجوز اختياره و ارتكابه.

٥- انظر: المحصول، للرازى ١٧٩/٢- الحاصل، لتاج الدّين الأرموى٦٩٦/٢ – التحصيل، لسراج الدّين الأرموى٥٩/٢- الإحكام، للآمدى٢٤٢/٢- شرح العضد، للإيجـى/١٢١- نهايـة السُّـوْل، للأسنوى ٧٦٢/٢.

اَجمَعُوا بل هو موافِقٌ لواحدٍ مِن القولَين فی البعض و هذا التفصيلُ حَسَنٌ لأنّ الأدلّة الّتی تَمَسَّكُوا بها من العقل و النقل لادلالة لِشَيءٍ[١] منها على عدم جواز القول الثّالث فی‌صورة التفصيل.

اَمَّا عدمُ دلالة الدّليل العقلیّ ای الإجماع عَلَى القطع بتخطئة مَن يخالف الإجماعَ فظاهرٌ لكون المسئلة خلافيّةً كما تَرى، فأين الإجماعُ حتّى يكون مخالِفُه خاطئاً؟

وَ اَمَّا الآية، فقوله تعالى «وَ مَن يَتَّبِع غَيرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ[٢]» فلأنّ الظّاهر مِنَ السَّبيلِ، الواحدُ لاَ السَّبيلَين و سَبيلُ جميعِ المؤمنين لا بَعضِهِم.

وَ اَمَّا الرّواية: اَی قولُه صلّى الله عليه و آله وسلّم «لا تَجتَمِعُ اُمَّتِی عَلَى الخَطَأِ[٣]» فلأنّ الظّاهر جميعُ الأمّة .

١- فی الأصل: بشيئ.

٢- سورة النساء/١١٥.

٣- سنن ابن ماجة ١٣٠٣/٢- سنن التّرمذی۴۰۵/۴- سنن الدّارمی ٣٢/١ سنن أبی‌داود ٩٨/۴- المستدرک على الصّحيحين ١١٥/١- جامع الأصول ٧۴۶/۵.

اصلٌ

[فی اقسام القول بالفصل]

اصلٌ

[فی اقسام القول بالفصل]

اِعلَم: اَنَّ القولَ بالفَصل بین المسئلَتین لایخلُو مِن اَحوالٍ ثلاثة، لأنّه:

اِمّا اَن لایُعلَم حکمٌ منهم فیهما بخصوصه و اِن اتَّفقوا علی الحکم بعدم الفَصل بینهما و ذلک فی الأحکام الإجتهادیّة الّتی لَم یتعیّن فیها حُکمٌ بحیث ینعقد علیه اجماعٌ بسیطٌ اَو مرکَّب، مثل: اِنّا اذا لَم نَعلَم حُکمَ تذکیة المُسُوخاتِ، فاذا ثَبَتَ جوازُ تذکیة الذِّئب مِن جملتها مِن اَجل ما دلّ علی جواز تزکیة السِّباع، فَنَحکُم بجواز التَّزکیة فی الباقی اِن ثَبَت الإتّفاقُ علی عدم القول بالفَصل.[1]

و هکذا القولُ فیاَمثال ذلک ایضاً و اِن لَم یَتَّفِقُوا عَلَی عدم الفَصلِ و الفَرقِ مثل: اِنّا اذا عَلِمنا حُرمةَ الخَمر بقوله علیه السّلام «الخَمرُ حرامٌ لأنّه مُسکِرٌ» نَحکُم بحرمة ما عداه مِنَ المُسکِرات لاتّحاد الطَّریق فی المسئَلتَینِ فَمَن حَکَم بحرمة الخمر لذلک، حَکَم بحرمة سائر المُسکِرات لعموم العلّة عُرفاً و مَن حَکَم بعدم الحرمة فی الخَمر قال به مطلقاً لاتّحاد الطّریق، فلایجوز الفَصلُ بینهما[2]، هذا هنا ایضاً کالصُّورة الأوُلی.

و مِثالُه ایضاً مَن وَرَّثَ العَمَّةَ وَرَّثَ الخالَةَ و مَن مَنَعَ مِن اِحداهما مَنَعَ مِن الأخری لاتّحادالطّریق[3] ایضاً و مِثلُه ایضاً زوجٌ و اَبَوانِ و امرئةٌ و اَبَوانِ، فَمَن قال: لِلأمّ منه

۱- القوانین المحکمة، للقمّی ۲۸۴/۲.

۲- فی الأصل: بینها.

۳- و هو قوله تعالی « وَ اُولُوا الأرحَامِ بَعضُهُم اَولی بِبعضٍ فِی کِتَابِ اللهِ» الأنفال /۷۵.

ثُلثُ اَصلِ التَّرِكة كابن عبّاسٍ قال به فی المَوضِعَینِ و مَن قال لها ثلثُ الباقی بعدَ فَرضِهما قال فِی المَوضِعَینِ الاّ ابنُ سِیرین، فقال فِی الزَّوج بمثل قولِ ابن عبّاسٍ دونَ الزَّوجة[١] و عَکَسَ آخَر[٢]، علی ما حکاه بعضُ الأصحاب[٣].

وَ اِن لَم یَکن اتحادُ الطّریق فَعَن قَومٍ جوازُ الفصل بینهما و منهم العلّامة رحمه الله- کما حکاه بعضُ الفضلاء- حیث قال :

الحقُّ جوازُ الفرق لِمَن بعدهم عملاً بالأصل السّالم عَنِ المعارض[٤]، اَی عَن معارضة حکم مجمع علیه اَو مثله[٥] و هو جَیّدٌ خلافاً لصاحب المَعالِم رحمه الله حیث قال بعد اَن نَقَل جوازَ الفصل عن قومٍ:

و الّذی یأتی عَلَی مَذهبنا عَدَمُ الجواز، لأنّ الإمام علیه السَّلام مع اِحدَی الطّائفتَینِ قطعاً و لازمُ ذلک وجوبُ متابعته فی الجمیع[٦]، انتهی.

١- ای علی عکس قول ابن سیرین.

٢- انظر القوانین المحکمة ٢٨٥/٢.

٣- نهایة الوصول،للعلامة الحلّی ١٩٩/٣- القوانین المحکمة، للقمّی ٢٨٥/٢- اَنیس المجتهدین، للنّراقی ٣٦٨/١.

٤- و فی نهایة الوصول للعلاّمة الحلّی هکذا : و ان لم یعلم اتّحاد الطّریقة ، فالحقّ جواز الفرق لمن بعدهم عملاً بالأصل السّالم عن معارضة حکم مجمع علیه اَو علّته . نهایة الوصول ١٩٩/٣.

٥- القوانین المحکمة ٢٨٥/٢.

٦- معالم الدّین/١٧٨. ولکن جاء فی المعالم مکان «الجمیع» لفظ «الجمع».

و فيه: اَنَّ هذا الكلام لايتمّ اِلاّ مع العِلم بعدم خروج قول الإمام عَنِ القولَينِ و المفروضُ فى هذا القِسم عدمُ ثبوت الإجماع فى البَينِ.

و ما قيل مِن اَنَّ بِناءَ كلامِه عَلَى وجودِ قول الإمام (ع) بين القولَينِ[١] فى جميع الصُّوَرِ المذكورة و منه يجيئ عدمُ جواز الخَرقِ و الفَرقِ و الفَصلِ[٢]، مدفوعٌ: بأنّه عَلَى هذا التَّوجيه لا حاجةَ الى التَّفصيل و التَّشقيق الّذى ذَكَره بقوله:

اذا لم يُفَصِّلِ الأُمّةُ بين المسئلَتَينِ، فإن نَصَّت عَلَى المنع فى الفَصل فلا اشكالَ و اِن عُدِمَ النصُّ فإن كان بين المسئلتَينِ عُلقةٌ[٣] بحيث يَلزم العملُ بإحداهما العملُ بالأُخرى لَم يَجُزِ الفصلُ[٤] ... الى آخر كلامه.

و قد يقال: بأنّه يمكن التَكلُّفُ[٥] فى اِرجاع كلامه الى صورة الإجماع و هو بعيدٌ[٦].

١- راجع: معارج الأصول/١٨٩- القوانين المحكمة ٢٨٥/٢.

٢- معالم الدّين/١٧٨.

٣- فى الأصل: علمه.

٤- معارج الأصول/١٨٩- معالم الدّين/١٧٨- القوانين المحكمة ٢٨٥/٢.

٥- فى الأصل: التكليف.

٦- القوانين المحكمة ٢٨٥/٢.

اصلٌ

[فی اختلاف الأمّة علی قولین]

اصلٌ

[فی اختلاف الأمّة علی قولین]

اذا اختلفَ الأمّةُ عَلَی قَولَینِ و قَطَعنا بانتفاء الثّالث، فلا یخلُو:

اِمَّا اَن یدلّ عَلَی اَحَدهما دلیلٌ اجتهادیّ قطعیّ اَو ظنّیّ اَو دلیلٌ فقاهتیّ، فیؤخَذ[1] به دون غیره کما فی مسئلة وجوب قرائة سورة السَّجدة فی‌الصّلاة وحُرمَتِها اِن کان هناک دلیلٌ اجتهادیٌّ اَو فقاهتیٌّ دالٌّ علی اَحدِهما فیؤخذ[2] به کما فی‌مسئلة جواز الفسخ بالعیوب وعدمه ، فإنّ الدّلیل الفقاهتیّ فیهما یدلّ علی عدم الجواز لأنّ النکاح قد حَدَث و الأصلُ عدم انفساخه حتّی یثبت الجوازُ بالدّلیل و هکذا من المسائل المذکورة فی ابواب الفقه.

و اِن لَم یَکن لأحدها دلیلٌ مطلقاً، ففیه قولان:

اَحدهما التخییر و هو اختیار الشّیخ رحمه الله علی ما حُکِی عنه.[3]

و ثانیهما طرحُ القولَینِ فی البین و الرّجوعُ الی مقتضی الأصل و نُسِبَ هذا القولُ الی بعضٍ.[4]

و بالجملة ، القولُ فی المسئلة ثلاثةٌ.

التخییرُ و الطَّرحُ و اَخذُ مدلولِ الدّلیل.

۱- فی الأصل: فیاخذ.

۲- فی الأصل: فیأخذ.

۳- العدّة فی اصول الفقه ۲/۶۳۰.

۴- العدّة فی اصول الفقه ۲/۲۳۶.

وَ رُبَّمَا تُوهِّم كونُ هذا الإختلاف الواقع بين الأصحاب فـى هـذه المسـئلة منافيـاً و مناقضاً لِمَا تقدّم مِن عدم جواز خرق الإجماع المركَّب عند الأصحاب طُرّاً كما يظهر مِن صاحب المعالم ايضاً حيث قال فى مسئلة جواز الخرق و عدمه:

و المُتّجهُ عَلَى أُصولنا المنعُ مطلقاً لأنّ الإمام عليه السّلام مع اِحدَى الطّائفتينِ فرضـاً و قطعاً، فالحقُّ[1] مع واحدةٍ منهما و الأُخرى عَلَى‌خِلافه و اذا كانت الثّانيةُ بهذه الصّفة فَالثّالثةُ كذلک بطريقٍ أولى و هكذا القولُ فيما زاد[2] انتهى.

فَبذلک عُلِمَ اَنَّ الأصحاب كُلاًّ ذَهَبوا الى عدم جواز خرق الإجمـاع المركّـب و كـذا يَرِد [الإشكالُ] اَنّ هذا العنوان مِن صاحب المعالم رحمه الله و غيره تَكرارٌ حيـث اَنَّ الإختلاف فى هذه المسئلة يجيئ عن الإختلاف فى المسئلة السّابقة و هى انّـه هَـل يجوز خَرقُ الإجماع المركَّب أولا؟

و يمكن دفعُ المناقشة الثّانية بأنّهم فى‌مسئلة خرقِ الإجماع المركَّـب و عدمـه فـى مقام الإطلاق و الإهمال و هو انّه هَل يجوز اِحداثُ القول الثّالث؟ اَم لا؟

و فى‌هذه المسئلة فى‌مقام انَّه لو حَصَل التَّعارضُ بين القـولَين و يُقطـع بـأنّ الإمـام [عليه السّلام] قائلٌ بأحدهما و لَم يَكن هناک دليلٌ دالٌّ على اَحَدهما ، فهل الحكـمُ هو التخيير؟ كما نُسِبَ ذلک الى الشّيخ رحمه الله اَو الرُّجوع الـى الأصـل فـى‌مقـام العمل؟

١- فى الأصل: والحق.

٢- معالم الدّين/١٧٨.

فَكَلامُهم هناک فی‌مقام کیفیّة الإجتهاد فی‌مقابل القولَین و هنا فی‌مقام کیفیّة العمل ، فالبحثُ السّابقُ منعقدٌ لبیان عدم جواز اِحداث القول الثّالث فی‌مقابل القولَین ، اَعمّ [مِن] اَن یکون الحکمُ فی مقام العمل هو التخییرُ اَو الإحتیاطُ اَو الرُّجوع الی الأصل حَسَبَ ما یقتضیه المقامُ.

و بما ذکرنا اندفع المناقشةُ بلزوم المناقضة بین المَبحثَین کما لایخفی و لکنّ القولَ بالتعمیم المذکور فی المَبحث السّابق منافٍ لِمَا یظهر مِنَ‌الأصحاب فی‌مبحث التّعارض بین الأخبار مِنَ الحُکمِ بالتخییر و لو مع امکان الإحتیاط ، فبذلک یُعلَم اَنّ بنائُهم عَلَی‌التخییر، فلا وجه لتعمیم هذا المبحث فی کلّ الأصحاب، فافهم.

نَعَم یَرِد علی‌صاحب المعالم رحمه الله المناقشةُ بأنّه حَکَم ببطلان الطّائفة الثّالثة فی‌الأخذ بالقول الثّالث بطریقٍ اَولَی بالإضافة اِلی الطّائفة الثّانیة و لا وجه لدعوی الأولویّة فی‌المقام بعد القطع بأنّ اَحَد القولَینِ قولُ الإمام علیه السّلام اذ کلٌّ مِن‌الطّائفتَینِ حینئذٍ عَلَی الباطل مِن دون فرقٍ اصلاً.

ولکنّ الحقَّ اندفاعُ المناقشة المذکورة عنه لأنّ[1] المراد اَنّ الطّائفة الثّانیة لَمّا کان قولُهم باطلاً فی‌الواقع فقط، مِن غیر بطلانِ قولهم فی‌ظاهر النَّظَر لإحتمال کون الإمام علیه السَّلام قائلاً به، فَیُحکَم ببطلانه و حَقّیة اَحَدِ القولَینِ بخلاف القول الثّالث و الطّائفة الثّالثة الّتی اختاروه فإنّه باطلٌ فی‌ظاهر النَّظَر ایضاً للعِلمِ بأنّ قول الإمام علیه السّلام لایخلُو عن اَحَد القولَینِ، فالطّائفةُ الثّالثةُ یَعلَمون بطلانَ قولهم بعد ثبوت

١- فی الأصل: لا.

الإجماع فی‌البین و عدمِ خروجِ قولِ الإمام عن القولَینِ بخلاف الطّائفة الثّانیة فإنّه لَم یَثبتِ الإجماعُ عندهم، فهم لا یَعلَمون فسادَ قولهم فی‌ظاهر النَّظَر، فحیثُ کانتِ الطّائفةُ الثّانیةُ باطلةٌ، فالثّالثةُ بطریقٍ اَولَی کما ذکره صاحبُ المعالم[1] رحمه الله.

و اذ قد عرفتَ ما ذکرنا، فاعلم: اَنَّ بعضهم قد اختار القولَ بطرح القولَینِ و الرُّجوعِ اِلی الأصل متمسِّکاً بأنّ التخییر لا دلیلَ علیه لأنّه اِن اَراد القائلُ به انّه واجبٌ مستقلٌ[2]، ففیه:

اَوّلاً: انّه لا دلیلَ علیه مِنَ الأدلّة الأربعة مِنَ الکتاب و السنّة و الإجماع و العقل.

اَمَّا الأوّلُ فظاهرُ الإنتفاء.

و اَمَّا الثّانی، فلانتفاء الخبر الدالّ عَلَی التخییر.

نَعَم وَرَدَ الخبرُ الدالُّ علیه فی‌مقام تعارض الأخبار و اَمَّا فی‌مقام تعارض القولَینِ فلا و کذلک الإجماع فی البین لِمَا تَری فی‌اختلاف الأصولیین فی‌المسئلة.

و اَمَّا العقلُ ، فلا یُدرک الوجوبَ الإستقلالیّ للتخییر فی‌مقامِ تعارضِ القولَینِ.

و اِن اَرادَ انّه واجبٌ مقدّمةً لتحصیل وجوب الأخذ بالقول الواقعیّ للإمام علیه السَّلام و هو ممنوعٌ حتّی فی مثل ما اذا دار الأمرُ بین المحذورَینِ کالوجوب و الحرمة الواردَینِ عَلَی موضعٍ [واحدٍ] کما فی السَّجدة، فقیل بالوجوب و قیل بالحرمة ، فإنّ

١- معالم الدِّین/١٧٨.

٢- فی الأصل: مستقلا.

مجرّد العِلم الإجمالىّ بقوله عليه السّلام لايوجب لزومَ الأخذ به و كونَه مكلّفاً به فيما اذا دار الأمرُبينَ محذورَينِ فى موضوعٍ واحدٍ.

نَعَم، اِن عُلِمَ قَولُه عليه السَّلام تفصيلاً اَو اِجمالاً و اَمكَنَ الإحتياطُ يتمّ القولُ بلزوم الأخذ به و اَمَّا فيما ذكرنا، فلا.

و ثانياً: اِنّه بناءً عَلَىكون تقدير الأخذ به واجباً حتّى فى مثل المقام، وَجَبَ التخيرُ مقدّمةً لتحصيله، يَلزم التكليفُ بما لايطاق لأنّ مقتضى القول بوجوب الأخذ بالقول الواقعىّ[1] للإمام تَرتُّبُ العقاب عَلَى تَركِه و التخييرُ لايستلزم القطعَ[2] بالأخذ به لاحتمال اَن يكون اَحَدُ القولَينِ اللَّذَينِ اختار اَحدُهما المكلَّفُ قولاً باطلاً لَم يقل به الإمامُ عليه السّلام اصلاً، فيلزم حينئذٍ اَن يكون المكلَّفُ معاقَباً بِتَركِهِ و هذا عينُ التّكليف بما لايطاق.

و اِن اَرادَ انّه مقدّمةٌ لترك المخالفة القطعيّة للإمام عليه السّلام، ففيه: انّه لا دليلَ على وجوب ذى المقدّمة حتّى فيما اذا عُلِمَ قولُه عليه السّلام اجمالاً[3] و كان الأمرُ دائراً بين المحذورينِ بحيث لايمكن الإحتياطُ فىالبين كما فى مسئلة وجوب السَّجدة و حرمتها.

فإن قلت: مِن ملاحظَة القولَينِ يُقطَع بانتفاء البرائة الأصليّة [فحينئذٍ] كيف يُرجَع الى الأصل؟

١- فى الأصل: الواقع.

٢- فى الأصل: القطع به.

٣- فى الأصل: احتمالا.

قلت: اِن اُريد انتفاءُ البرائة الأصليّة بالنّسبة الى المُشافهين فهو مسلّمٌ و لكنّه لا يَنفَع و اِن اُريد بالنّسبة الى الغائبينَ فلا، فَلِمَ لا يجوز اَن يكون الحكمُ الظّاهرى فى حقّنا فى هذه الحالة هو البرائةَ الأصليةَ؟ و عَلَى المُدَّعِى الإثباتُ.

و اِن اَرادَ اَنّ بناءَ العقلاء فى اَمثال المقام عَلَى التخيير.

ففيه، اَنَّ ذلک ممنوعٌ بل هم مختلِفُونَ، فَرُبَّما يحكمون بالتخيير و رُبَّما يحكمون بالإحتياط و اِجراء قاعدة الإشتغال و رُبَّما يَتحيَّرون و لايحكمون بشيءٍ اصلاً و مع ذلک كيف يمكن التمسّکُ به فى الحكم بالتخيير مطلقاً .

[القولُ الحَقُّ فى المسئلة]

و لكنّ التّحقيقَ عندى هو اِن كان اَحَدُ القولَينِ موافقاً للأصل فيؤخذ[1] به كما فى مسئلة فسخ النّكاح بالعيوب و عدمه و وجوبِ الغُسل عند وَطئ الدُّبُر و عَدَمِه و غير ذلک مِن المواضع الّتى كان اَحَدُ القولَينِ موافقاً للأصل و اِلاّ فينبغى التفصيلُ بين المقامات بأنّه اِن لَم يَكن اَحدُ القولَينِ متعلّقاً بعمل المجتهد- كما يقع فى اَبواب المعاملات مثلُ اَن ذَهَبَ جَمعٌ منهم الى اَنَّ التَّرَكَةَ نصيبُ الأخ مِنَ الأب و جَمعٌ آخَر اِلى انّها نصيبُ الأخت مِنَ الأبوَينِ و عُلِمَ بانتفاء الثّالث فى‌البين و اَنَّ اَحَدهما قولُ الإمام عليه السّلام- لم يَجِب عليه الإفتاءُ بل لايجوز، لأنّ وجوبَ الإفتاء بل جواز الإفتاء فيما نحن فيه غيرُ معلومٍ و حيث لم يُعلَم الوجوبُ و الجوازُ فَيُحكَم بالحرمة

١- فى الأصل: فيأخذ.

لأنّ الأصل فی‌الفتوی هو الحرمة لقوله تعالی «وَ اَن تَقُولُوا عَلَی اللهِ مَا لاَ تَعلَمُونَ»[١] و الأدلّةُ الأُخری الدالّةُ عَلَی‌حرمة العمل بالظّن، خَرَجَ ما خَرَجَ [و] بَقِی الباقی تحت الأصل و منه ما نحن فیه.

فان قلت: عدمُ الإفتاء مستلزمٌ للعسر و الحرج و هما منفیّانِ فی‌الشّریعة.

قلت: لاَ نُسَلِّمُ ذلک نظراً اِلی نُدرة المقام.

و اِن کان اَحَدُهما متعلّقاً بعمل المکلّف، فلایخلو:

اِمّا اَن یکون الإحتیاطُ ممکناً کما اذا اختلفوا فی‌مسئلة وجوب الظُّهر و الجمعة عیناً.

فقیل: بوجوب الظُّهر عیناً.

قیل: بوجوب الجمعة.

و حصَلَ لنا القطعُ بانتفاء الثّالث و اَنّ اَحَدَهما لامحالة قولُ الإمام علیه السّلام فینبغی الإحتیاطُ و الجمعُ بینهما لأنّ ذلک مِن قبیل الإجمال العرضیّ المُرادیّ.

و قد بینّا سابقاً اَنّ الحکم فیه هو الإحتیاطُ و الإتیانُ بالجمیع فلا حاجة الی الإعادة، فتذکَّر.

و اِن کان اَحَدُهما متعلّقاً بعمل المکلّف و لِمَن لایمکن الإحتیاطُ فی البین کما فی مسئلة وجوب السَّجدة فی‌الفریضة عند قرائة العزیمة و حرمتها، فإنّ الفقهاء فی‌هذه المسئلة عَلَی قولَینِ: قیل بالوجوب و قیل بالحرمة و من المعلوم اَنّ الاحتیاطَ فیها غیرُ ممکنٍ، فَالحُکمُ هو التخییرُ البَدوِیّ بمعنی اَنّ المکلّف مخیّرٌ فی‌الأخذ بأیّها شاء

١- سورة الأعراف/٣٣.

بَدواً و ذلک لأنّ ظاهر الأصحاب الإتّفاقُ عَلَى التخيير فى هذه المسئلة فإنّ القائل بالرّجوع الى مقتضى الأصل غيرَ معلومٍ و اِن نُسِبَ ذلک اِلى بعض الأصحاب.

و لاريبَ اَنّ ملاحظة هذا الإطلاق الظّاهرىّ يُورِث الظنَّ بترک المخالفة القطعيّة للإمام فىمحلّ الفرض كما اذا دار الأمرُ بين المحذورَينِ و لم يمكن الإحتياطُ فىالبين مع العِلم الإجمالىّ بكون اَحَدِ القولَينِ قولُ الإمام عليه السّلام و كذلک لا شکّ فى كَونِ اَحَدهما حكماً للحاضرين و المظنونُ اشتراکُ الغائبين و المعدومين مَعَهم[1] بعد ملاحظة الإجماعات المنقولة المدّعاة عَلَى اشتراک التكليف و الأخبار الواردة و الإستقراء فى الباب.

و هذا الظن فى الحقيقة ظنٌّ فى المسئلة الفرعيّة و هو فيها حجّةٌ كما سيجيئ تحقيقُهُ اِن شاء الله تعالى دون المسئلة الأصوليّة حتى يمتنع الحجيّة.

هذا، مضافاً الى كون الحكم بالتخيير فى المقام موافقاً للإحتياط مِن جهة اَنّ القول بالطرح و الرجوعِ الى مقتضى الأصل مخالفٌ لقول الإمام عليه السّلام قطعاً بخلاف ما اذا اختار المكلَّفُ اَحَدَهما مِن باب التخيير فإنّه لايقطع بالمخالفة بل انّه يحتمل المخالفة الدّائمة و الموافقة كذلک و لاَ ريبَ فى انّه اذا دار الأمرُ بينهما كان الأخيرُ اَولَى، كيف؟ و عليه بناء العقلاء كما مَرَّتِ الإشارةُ اليه منّا.

١- فى الأصل: نعم.

اصلٌ

[فی امکان الإجماع بعد الإختلاف]

اصلٌ

[فی امکان الإجماع بعد الإختلاف]

لا ریب فی جواز اتّفاق الفریقَین بعد الإختلاف عَلَی اَحَدِ القولَین بناءً عَلَی طریقة القدماء فی‌الإجماع اذ لا مانع منه عقلاً لإمکان اَن ینعقد مجلسٌ و کان هناک جماعةٌ مِنَ العلماء و قَطَعنا بکون الإمام علیه السَّلام فیهم اِجمالاً و اِن لَم نَعلَم بشخصه، فقال بعضُهم بأنّ الماءَ القلیلَ یَنجُسُ بمجرّد الملاقات مثلاً و قال بعضٌ آخَر لاَ یَنجُسُ بمجرّد الملاقات.

ثمّ بعد ساعةٍ اتّفقوا عَلَی قولٍ واحدٍ ، اِمّا قالوا بالملاقات اَو بعدمه[1] و حینئذ یمکن اَن یکون الإمامُ مِنَ الطّائفة الّتی قالوا بالنّجاسة ابتداءً و یمکن اَن یکون مِنَ الطّائفة الثّانیة و لکن حینئذٍ قال بعدم النّجاسة من باب التقیّة و خوف الفتنة.

و کذا لاَ رَیبَ فی‌جواز ذلک عقلاً بناءً عَلَی‌طریقة المتأخّرین لإمکان أن یَحصُلَ الحدسُ اَوّلاً مِن اختلافٍ فی الأصحاب و ذَهاب طائفةٍ منهم اِلی القول الأوّل و اُخری الی القول الثّانی بأنّ اَحَدَ القولَین قولُ الإمام علیه السّلام ثمّ اتّفقوا عَلَی قولٍ واحدٍ و حَصَل الحدسُ ثانیاً بأنّه قولُ الإمام علیه السّلام معیّناً.

و کذا لاَرَیبَ فی‌جوازها علی طریقة العامّة فی‌الإجماع و الوجهُ واضحٌ .

فهل یمکن الوِفاقُ بعد الخِلاف بناءً علی طریقة الشّیخ رحمه الله فی‌الإجماع أم لا؟

۱- ای إمّا قالوا انّ القلیل من الماء ینفعل بالملاقات و امّا قالوا بعدم انفعاله بمجرد الملاقات.

حَكَى صاحبُ المعالم[١] رحمه الله عن المحقّق[٢] انّه حُكِيَ عن شيخ الطّائفة انّه قال: اِن قلنا بالتخيير لَم يَصِحّ اتفاقُهم بعد الخِلاف لأنّ ذلک يدلّ عَلَى اَنّ القولَ الآخَر باطلٌ و قد قُلنا اِنّهم مخيَّرون[٣].

و اعتَرضَ عليه المحقّقُ بأنّ: لِقائلٍ اَن يقول: لِمَ لايجوز اَن يكون التخييرُ مشروطاً بعدم الإتّفاق فيما بعد و على هذا الإحتمال يصحّ الإجماعُ[٤] بعد الإختلاف[٥].

و قد استحسنه صاحبُ المعالم رحمه الله بعد اَن نَقَل الإعتراضَ المذكور عنه فقال: و كلامُ المحقّق هنا كالسّابق فىغاية الحُسنِ و الوضوح[٦].

اَقُولُ: لعلّ المحقّق حَمَل التخييرَ المذكور فى كلام الشّيخ رحمه الله عَلَى التخيير البَدوىّ الّذى يؤخذ فى مقام الجهل بالحكم الواقعىّ و لذا اعترض عليه بادّعاء احتمال كونه مشروطاً بعدم الإتّفاق فيما بعد على اَحَدِ القولَينِ و عَلَى هذا الإحتمال كيف يَصِحُّ منعُ امكانِ الوِفاق بعد الخِلاف و لكنّ الحقّ اَنَّ مراده به هو التخييرُ الإستمرارىّ بمعنى اَنَّ الحكم فى الواقع و نفسِ الأمر هو التخييرُ الإستمرارىّ بَعدَ عَدَمِ اِظهارِ الإمام عليه السّلام الحقَّ الواقعىَّ لئلاّ يلزم خِلافُ اللُّطف المحذورُ على

١- معالم الدّين/١٧٩.

٢- معارج الأصول/١٣٣.

٣- العدّة فى اصول الفقه ٦٣٧/٢.

٤- فى الأصل: الإجتماع، و ما اَثبتناه موافقٌ للمصدر.

٥- معارج الأصول/١٣٣.

٦- معالم الدّين/١٨٠.

الله تعالى بالنّسبة الى الطّائفة اللّاحقة كما نقلنا سابقاً عن الشّيخ رحمه الله، فالإتّفاقُ بعد الإختلاف مستلزمٌ لبطلان القول الأخير فى الواقع و هذا منافٍ للتخيير الإستمرارىّ الثّابت فى الواقع عند عدم ظهور حقّية اَحدِ القولَين فى البين بزَعمِه و حينئذٍ فالجوازُ منتفٍ قطعاً، فلا وَقعَ لهذا الإعتراض بعد حَملِ كلامه على ما ذكرنا.

نَعَم، يَرِدُ عليه على هذا المعنى اَنَّ الحُكمَ بعدم جواز الإجتماع بعد الإختلاف بناءً على التخيير الإستمرارىّ لايتمّ مطلقاً حتّى قبلَ حضور وقت العمل لجواز اَن يكون اَحَدُ القولَين باطلاً و لذا اتَّفقُوا على القول الآخَر بعد الإختلاف و لايلزم منه خِلافُ اللُّطف اصلاً.

نَعَم لا يجوز الإتّفاقُ بعد الإختلاف بعد حضور وقت العمل لأنّ الوِفاقَ يَكشِف عن بطلان اَحَدِ القولَين مع اَنّ الحكم هو التخيير و اذاً يَلزم خِلافُ اللُّطف.

اللّهمّ اِلاّ اَن يقال: بأنّ الشّيخ رحمه الله لَم يحكم بالتخيير مطلقاً حتّى قبل حضور وقت العمل بل يَحكُم به بعد حضور وقت[1] العمل و لَم يَظهَرِ الإمامُ عليه السَّلام الحقَّ الواقعىّ و حينئذٍ حُكمُه بامتناع الإجتماع بعد الإختلاف فى محلّه كما بَيَّنّا.

و لكن حينئذٍ يرد عليه ايرادٌ آخَر فى اعتماده على قاعدة اللُّطف فى الحكم بحقّية المتّفق عليه كما اذا صارتِ الإماميّةُ الى قولَينِ فى مسئلةٍ لايجرى فيها التخييرُ الإستمرارىّ كأن يقول قائلٌ بالوجوب و آخَر[2] بالحرمة و لم يكن دليلٌ قطعىّ

١- و فى الأصل هكذا: بل يحكم به وقت حضور العمل.

٢- و فى الأصل : اُخرى.

علی حقّية اَحَدهما كالكتاب و السنّة القطعيّة، فلو كان الحكمُ حينئذ بالنّسبة الی الطّائفة اللّاحقة اَحَدَ القولَين بالتخيير الإستمراریّ لَزِم بقاءُ السّابقينَ عَلَی التَّحَيُّر و الضَّلالة و هو مُنافٍ لقاعدة اللُّطف.

فإن قلت: اِنَّ الطّائفة السّابقة تَحيُّرُهم فی الإعتماد و الإعتقاد دون العمل لإمكان الأخذ بأحدهما من باب التخيير البَدوِیّ.

قلت: و اِن كانوا غيرَ متحيِّرينَ فی مقام العمل الظّاهریّ و اَمَّا الواقعیّ فهم متحيِّرونَ، اذ يمكن اَن يكون متعلَّقُ العمل فی الواقع و نفسِ الأمر هو الشَّيئَ الّذی تَرَكَهُ المكلَّفُ و اختار غيرَهُ و مقتضی قاعدة اللُّطف عنده هو مطابقةُ اعتِقادِهم الواقعَ اَو عَمَلهم [للواقع] و هنا ليس كذلک و لذا حَكَمَ بالتخيير الواقعیّ الإستمراریّ النفسِ الأمریّ فيما اذا اختلَفتِ الإماميّةُ عَلَی قولَينِ ولا يجری[1] فی المسئلة التخييرُ فی نفس الكفاية كوجوب الظّهر و الجمعة مع عدم اِظهار الإمام عليه السّلام الحقَّ الواقعیَّ و لو لا الذی ذكرناه لَمَا وَجَبَ عليه الحكمُ بالتخيير فی نفس [الأمر] لكفاية[2] الحكم بالتخيير البَدوِیّ ايضاً لانتفاء التخيير بذلک فی مقام العمل الظّاهریّ كما لايخفی.

١- والعبارة فی ضوابط الأصول بعد كلمة «علی قولين» هكذا «والمسئلة ممّا يجری فيها التخييرالإستمراریّ» .

٢- فی الاصل هكذا « لما وجب عليه الحكم بالتخيير فی نفس الكفاية الحكم بالتخيير البدوی».

اصلٌ

[فى الإجماع السُّكوتى]

اصلٌ

[فی الإجماع السُّکوتی]

الإجماعُ السُّکوتی عبارةٌ عن حکمِ بعضِ المجتهدین بشیئٍ وَ اطِّلَعَ علیه الباقونَ و سَکَتوا عنه و لم یُنکِروا علیه و لیس بحجّةٍ عندنا و عند محقّقی العامّة.

اَمَّا عندنا : فَلِمَا عرفتَ مِن اَنّ المعتبر [فی الإجماع] عندنا کونُه کاشفاً عن رِضَا المعصوم علیه السّلام بالمعنی الأعمّ و السُّکوتُ یحتمل اَن یکون لأجل تقیّةٍ اَو لأجل وقوع الفتنة اَو لأجل التمَهُّلِ فی الإجتهاد و غیره.

و اَمَّا عندهم: فلأنّ الإجماع عندهم هو الإتّفاقُ، والسُّکوتُ اَعَمُّ منه و العامُّ لایدلّ عَلَی الخاصّ وَ لِذَهابهم الی تصویب کُلِّ مجتهدٍ.

تَنبیهٌ

[التَّعَاکُس فی الإجماع المرکَّب]

هَل یجوز التَّعاکُس فی الإجماع المرکّب اَی تَعاکُس شَطرَیهِ بأن یقول الأوّلُ بقول الثّانی و الثّانی بقول الأوّل؟

مقتضی التحقیق الجوازُ و اِن فرضنا عدمَ الإطّلاع علی وقوعه.

اَمَّا علی طریقة القدماء: فلأنّه یمکن اَن ینعقد مجلسٌ و یُعلَمَ اجمالاً بدخول شخصِ المعصوم علیه السّلام [فی المُجمِعین] و یَسئلَ [سائلٌ] عنهم عن حکم ماء البئر اذا وَقَعَ فیها العَذَرَةُ، فقال بعضٌ بالنّجاسة و قال آخَرونَ بعدمه.

ثمّ سَئل عنهم فی‌زمانٍ آخَر ، فقال مَن قال بالنّجاسة اَوّلاً بالطّهارة ثانیاً و [قال] مَن قال بالطّهارة اَوّلاً بالنّجاسة ثانیاً مع العِلم الإجمالیّ بأنّ المعصوم علیه السّلام فیهم [فی الزّمانَین] ایضاً.

و مَن قال بالإمتناع تَمَسُّکاً باستحالة رجوع المعصوم علیه السّلام عن قوله فی‌غایة السُّقوط، اذ نحن فی بیان امکان العقلیّ و عدَمِه بل [لَو] قلنا بوقوعه فی‌الخارج لا محذور فیه ایضاً.

نعم، یجب حملُ اَحَدِ کَلامَیهِ علیه السَّلام عَلَی التقیّة و نَحوِها مِنَ المصالح و ظَنّی انّک بعد اعترافک تحقُّقَ التَّعارض بین الإجماعَینِ- المحقَّقَین عَلَی طریقة القدماء کما مَرَّتِ الإشارةُ الیه- لا تَرتاب فیما ادّعیناه هنا.

وَ اَمَّا علی طریقة المتأخِّرین فجوازُه اَظهَر[1]، لاحتمال بقاء الإمام علیه السّلام علی قوله فی الزَّمانَینِ ، فتدبَّر.

١- و فی الأصل: یظهر، و ما اثبتناه اَصَحّ و اَظهَرُ کما فی الضوابط.

[الكلامُ فى الشُّهرة]

القولُ فىحجّية الشُّهرةِ و عدمِها والكلامُ [فيها] يقع فى مراحل.

[الكلامُ فی الشُّهرة]

القولُ فی‌حجّیة الشُّهرةِ و عدمِها والكلامُ [فیها] یقع فی مراحل.

المرحلة الأولی

فی حجّیة الشُّهرةِ المنضَمّة اِلی الخبر الضَّعیف المُنجَبِر ضَعفُه بالشُّهرة و تُسَمَّی تلک الشُّهرَةُ بالشُّهرَةِ [فی] الفتوی و هی اِمَّا تَطابُقِیٌّ اَو استِنادِیّ.

و المرادُ بالأوّل اَن یُفتی[1] جماعةٌ فی مسئلةٍ بحکمٍ[2] مِن غیر اَن یَستنِدُوا اِلی خبرٍ ضعیفٍ ثمّ اِنّک [اِن] تَتَبَّعتَ وَجَدتَ خبراً ضعیفاً مطابقاً[3] لِمَا أفتی[4] به المشهورُ.

و المرادُ بالثّانی : اَن یُفتِی[5] جَماعةٌ مستَنِدِینَ الی خَبَرٍ ضَعیفٍ کما یُفتُونَ کثیراً فی المسائل بالإحتیاط و لیس مستندُهُم إلاّ [روایةٌ ضَعیفةٌ و هی] دَع مَا یُرِیبُکَ اِلی مَا لَا یُرِیبُکَ[6].

اذا عرفتَه فَاعلَم: اَنّه ذَهَب المحقّقون[7] الی حجّیتها[8] اِلاّ شِرذِمَةٌ مِن العلماء حیث ذَهَبوا الی عدم حجّیتها مُعَلِّلین بأنّ کلّ واحدٍ منها [منفرداً] لیس بمعتبرٍ شرعاً، کذا فی حالة الإجتماع[9].

۱- فی الأصل: یفتوا.
۲- فی الأصل: الی حکم.
۳- فی الأصل: مطابق.
۴- فی الأصل: افتوا.
۵- فی الأصل: یفتوا.
۶- عوالی اللّئالی ۳۹۴/۱- کنزالفوائد ۳۵۱/۱- وسائل الشیعة ۱۶۷/۲۷.
۷- فی الأصل: المحققین.
۸- ای حجّیة الرّوایة الضّعیفة المنضمّة الی الشّهرة فی الفتوی.
۹- ای کُلُّ واحدٍ منها منفرداً لیس بحجّة و انضمامُ غیرِ حجّة اِلی غیرِ حجّة لا یُصَیِّر غیرَ الحجّة حجّةً کما اَنّ انضمام غیرالحجّة الی الحجّة لا یُصَیِّر غیرَ الحجّةِ حجّةً.

فَهَل حُجّيتُها مِن جهة آنّها فردٌ مِن افراد الظّن، و قد قام الدّليلُ العقلىّ على اعتبار الظّن اَولا [بل هى] مِن الظُّنون المخصوصة قد قام على حجّيتها دليلٌ شرعىٌّ مِنَ الكتاب و السنّة و الإجماع؟

الأقربُ هو الأوّل.

و تحقيقُ الكلام يقتضى بسطاً فى المقام فنقول:

اِنّا لَو فرضنا عدمَ حجّية الشُّهرة تمسّكاً بِذَهاب المشهور اِلى عدم حجّيتها ، فلا نُسلِّم ذلک الذَّهابَ حتّى فى صورة انضمامها اِلى الخبر الضَّعيف بل اِن لَم نقل بِذَهابهم اِلى حجّيتها فى هذه الصُّورة لم نقل بِذَهابهم الى عدم حجّيتها و كذا القول [بـ] أنّ الخبر الضَّعيف و اِن كان غيرَ حجّةٍ بنفسه نظراً الى آية النَّبَأ لكن دلالةُ الآية الشَّريفة على عدم حجّيته[١] حتّى فى هذه الصُّورة[٢] ممنوعٌ .

فظهر اَنّ ما يَمنع عن حجّية الشُّهرة و الخبرِ الضَّعيف لا دلالة له حتّى فى المقام.

و لكن [لَمَّا] كان اعتبارُ كلِّ دليلٍ موقوفاً على اَمرين: اَحَدُهما وجودُ المقتضى و الثّانى دفعُ المانع منه، فلا بدّ مِن بيان وجود المقتضى ايضاً فنقول:

لاريبَ فى بقاء التكليف الى يوم القيامة و لا شكّ ايضاً اَنَّ بابَ العِلم التفصيلىّ فى اَغلَبِ الأحكام الّتى نَقطَع بالتكليف فيها مُنسَدٌّ[٣] بالنّسبة اِلَينا.

١- و فى الأصل: حجّيتها.

٢- اى حين انضمام الخبر الضَّعيف الى الشُّهرة الفتوائيّة.

٣- فى الأصل: مسندا.

فالتكليفُ حينئذ إمّا الإقتصارُ عَلَى القَدرِ [المعلوم] و التمسّكُ بأصالة البرائة فی‌غيره الذی يكون هو الأغلب اَو العملُ بالإحتياط اَو تحصيلُ العِلمِ التفصيلیّ اَو العملُ بالظّن فهذه احتمالاتٌ اَربعةٌ لا مزيدَ عليها.

لا سبيلَ اِلی الأوّل للزوم[1] الخروج عن الدِّين و عدم التديُّن بدِين سيِّد المُرسَلِينَ.

و لا سبيلَ اِلی الثّانی للزوم العسر و الحرج الشَّديدَين الموجبَين لاختلال النظام.

و لا سبيلَ اِلی الثّالث للزوم[2] التكليف بما لا يُطاق ، فَتَعيَّن الرّابعُ.

و بعد انفتاحِ بابِ الظّن لنا، فلا يَخلُو:

اِمّا اَن نَقتصِرَ فی العمل بالظّن، بالظنّ الحاصل مِن ظاهر الكتاب اَو الصِّحاح مِن الأخبار اَو نَتَعدّی منهما اِلی سائر الأسباب الظّنيّة.

فَعَلَی الأوّل، يَلزمُ ايضاً الخروجُ مِنَ الدِّين للقطع بعدم الكفاية.

و عَلَی الثّانی ، فإذا انفتح بابُ التعدّی فإمّا اَن يُتعدّی الی الخبر الضَّعيف المنجَبِرِ بالشُّهرة مع التعدّی اِلی غيره مِنَ الأسباب الظّنّية اَولا يُتَعدّی اِلی غيره.

لا سبيلَ اِلی الثّانی للزومه اَحَدَ الأمرين:

اِمَّا الترجيحُ بلا مرجِّحٍ اِن قلنا بكون الخبر الضَّعيف المنجَبِرِ بالشُّهرة مساوياً لغيره من الأسباب الظّنيّة فی حصول الظّن.

اَو ترجيحُ المرجوح عَلَی الرّاجح اِن قلنا بكونه اَقوی مِن غيره لعدم احتمال كَونِ غيرِه اَقوی منه ، فتعيَّن الأوّلُ، فهو المطلوب.

١- فی الأصل: للزومه.

٢- فی الأصل: للزومه.

[حجّةُ القائلينَ بحجيّة الخبر المنجَبِر بالشُّهرة]

حجّةُ القائلين بأنّ الخبر الضَّعيف المنجَبِر بالشُّهرة مِن الظُّنون المخصوصة، اُمورٌ :

منها : قوله تعالى: اِن جَائَكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا[١].

اَى تَفَحَّصوُا وَ اطلُبُوا البيانَ لاحتمال الكذب الذى هو نوعٌ مِنَ الفسق و لا شكّ فىحصول التفحّص و البيانِ بملاحظة تَطابقِ مضمون الخبر [مع] فتوى المشهور و اَىُّ شَيئٍ اَقوى بياناً مِن ذلک التَّطابق؟

و فيه اوّلاً: اِنَّ المتبادر مِن «البَيان» هو البيانُ العِلميّ لا ما هو اَعمّ منه و مِن البيان الظنّى الحاصل مِن الشُّهرة و نحوها ، ألا تَرى انّه لو قيل « تَبَيَّنَ مَوتُ زيدٍ عِندى» مثلاً لايُفهَم منه فى العُرف و العادة اِلاّ كَونُ مَوتِ زيدٍ مقطوعاً عند القائل.

فالآيةُ لا دلالة لها على كفاية البيان الظنّى فى خبر الفاسق ، فلا ربطَ لها بالمُدَّعَى، فلو سَلَّمنا كونَه حقيقةً فىالقدر المشترک بين العِلميّ و الظنّىّ فنقول: اِنّ البيانَ مطلقٌ معروضٌ للتّشكيک المضرّ الإجمالىّ بالنسبة الى البيان الظنّى، فعند الإطلاق لاينصرف لفظُ « البيان» و ما يُشتَقُّ منه اِلاّ اِلى البيان العِلميّ.

و ثانياً : اِنّا لو سَلَّمنا اَنّ لفظ «البيان» موضوعٌ للقدر المشترک و اَنّه متواطئٌ بالقياس الى فَردَيهِ مِن غير تشكيکٍ و اَنّ الآية تامّةٌ فى الدّلالة لكن نمنع اعتبارَ الظّن الحاصل مِن الكتاب فىمسئلتنا هذه لكونها مِنَ المسائل الأصوليّة و قد عرفتَ مِراراً عدمَ اعتبار الظّنّ فيها.

١- سورة الحجرات/٦.

فإن قلت: قد قام الإجماعُ علىحجيّة الظّن الكتابيّ فىالفروع و نُتِمُّ ذلک فىالأصول بالإجماع المركَّب.

قلت: نَمنع كونَ الظّن الكتابيّ ممّا قام الإجماعُ علىحجّيته فى الفروع بل اعتباره ليس اِلاّ مِن باب الدّليل العقليّ الدالّ علىحجّية مطلق الظّن الشّامِلِ له و لغيره مِنَ الأسباب.

و منها: قوله عليه السَّلام: خُذ بِمَا اشتَهَر بينَ اَصحابِکَ وَ اترُکِ الشَّاذَّ النَّادِرَ فإنَّ المُجمَعَ عَلَيهِ لاَ رَيبَ فِيهِ[1].

وجهُ الدّلالة: اَنّ كلمة «ما» مِن اَدَواتِ العموم فيشمُل ما نحن فيه نظراً اِلى مقتضى اَصلِ وَضعِهَا.[2]

و فيه اوّلاً: اِنّ كلمة «ما» واِن كانت مفيدةً للعموم لكنّ المراد مِن قوله «مَا اشتَهَر» هنا اَحَدُ الخبرينِ المتعارِضَينِ اِذ الرّوايةُ وَرَدَت فى باب تعارض الخَبرينِ، فلا ربطَ لها بالمُدَّعَى.

فإن قلت: يَلزَمُ عليک تخصيصُ العموم بالمورد و هو مُنافٍ للتّحقيق.

قلت: ليس هذا مِن قبيل كون المورد مُخصِّصاً للعامّ بل يكون مِن باب تحصيل العموم بالمورد.

١- الكافى، للكلينى ٦٧/١ - التهذيب، للطّوسى ٣٠١/٦ - وسائل الشّيعة ١٠٦/٢٧- مستدرک الوسائل ٣٠٢/١٧.

٢- و فى الأصل : وقوعه.

و بعبارةٍ اُخرى ، ليس مِن باب التخصيص بل مِن باب التخصُّص و الفرقُ بينهما غيرُ خَفِيّ، اَلا تَرى انّه لو قيل: هَل يَنجُسُ الماءُ بملاقات النِّجاسة؟

فَاُجيب بأنّ: ما كان [مِنَ الماء قَدرَ] كُرٍّ[1] لا يَنجُسُ بالملاقات، فإنّ المعنى: ما كان مِنَ الماء قَدرَ كُرٍّ لاينجُسُ بها و غير الماء كالمضاف و [الماء] الجامد خارجٌ عن العموم لأنّ العموم مخصَّصٌ بغيرهما و قد اَوضحنا الفرقَ بين التخصيص و التخصُّص فى مسئلة: العِبرةُ بعموم اللَّفظِ لاخصوص المَحَلّ، فَليُرجَع اليه.

فان قلت: يمكن اَن يكون بناء الإستدلال على العلّة لا على عموم كلمة « ما » و العلَّةُ المنصوصةُ حجّةٌ و التخصيصُ بأحد الحديثَينِ المتعارضَينِ خروجٌ عن القول بحجّية العلّة المنصوصة و ذلک الخروجُ غيرُ مَرضِيّ عند جمهور المحقّقينَ عدا المرتضى رَضِيَ اللهُ عَنه.

قلت: عمومُ العلّة هنا اَوّلُ الدَّعوى ، فإنّ الإجماعَ اَخَصُّ مِنَ المشهور.

فان قلت: يُحمَلُ الإجماعُ عَلَى المشهور بقرينة السّياق.

قلت: نحن نَحمِلُ الإشتهارَ على الإجماع و هذا اَولى مِن العكس الذى اَنتَ تقول به لأنّ الأمر دائرٌ فى المقام بين ارتكاب التجوّز فى لفظ الإجماع و بين ارتكاب التقييد فى لفظ الإشتهار و لا شكّ فى اَنّ التقييدَ اَولى مِنَ المجاز.

و ثانياً: لَو سَلَّمنا اَنّ الرّواية وافيةٌ بالدّلالة عَلَى المُدَّعَى و المُرادِ، فنمنع اعتبارَها فى المقام لأنّها ظنّيةٌ و مسئلتُنَا هذه اُصوليةٌ و قد عرفتَ عدمَ اعتبار الظّن فيها.

١- فى الأصل: كرا.

ثُمَّ اعلَم أنَّه اذا كانتِ الرّوايةُ المنجبرةُ بالشُّهرة ذاتَ جُـزئَينِ [و] اَفتـى المشـهورُ بهـا على طبق مضمون اَحدِهما دون الآخَر، فإمّا أن نَقطع بكون تَمسُّک المشـهور غيـرَ تلک الرّواية، اَونَشُکّ [فى ذلک]، اَونَقطَع بأنّ تمسُّكهم بنفس الرّوايـة، فههنـا صُـوَرٌ ثلاثةٌ:

ففى الصُّورة الأولى يكون الشُّهرةُ جابرةً لمضمونها المُفتَـى بـه فقـط دونَ صُـدُورها ايضاً، فحينئذٍ لايجوز التمسّکُ بتلک الرّواية إلاّ بقدر الإنجبار.

و بعبارةٍ اُخرى، لايجوز التمسّکُ بها فى العمل بالمضمون الآخَرِ الـذى لَـم يَحصُـل انجبارُ الرّواية بحسبه و الحاصلُ انّه لايجوز حينئذٍ التعدّى عن المضمون المنجبر اِلى المضمونِ غيرِ المنجَبِرِ اجتهاداً .

و فى الصُّورة الثّانية نَحكُم ايضاً بانجبار الشُّهرة للرّواية بحسـب المضـمون كـالأوّل بلاتفاوتٍ فى البين اِلاّ اَنَّ الحكم فى الصُّورة الأولى مِن باب الإجتهـاد و فـىالثّانيـة للأصل الإعتبارىّ الفقاهتىّ.

و اَمَّا فى الصُّورة الثّالثة: فهى ايضاً ينقسم الى صُوَرٍ ثلاثةٍ:

اِمَّا أن نقطع بعدم قرينةٍ دالّةٍ على صِدق الصُّدور،

و اِمَّا أن نقطَع بأنّ عملَ المشهور بالرّواية ليس اِلاّ لأجل وجود قرينةٍ عنـدهم دالّـةٍ على صِدق مضمونها الذى يُطابق صُدورَها ايضاً،

اَو نَشُکّ فى اَنّ عملَهم هل هو لأجل وجود القرينـة الأولـى اَو الثّانيـة بعـد القطـع بوجودها على اَحدِهما،

فالصُّورة الأولى و الثّالثة حُكمُهُما كَحُكمِ الصُّورتَينِ الأوليينِ فى الصُّورة السّابقة فى عدم جواز التجاوز عن المضمون المنجبر اِلى المضمون غير المنجبر اجتهاداً فى الأولى و فقاهةً فى الثّانية.

و اَمّا الصُّورة الثّانية: فهى اَيضاً ينقسم اِلى اَقسامٍ ناشئةٍ مِن ملاحظة المضمون غير المنجبر لأنّ المشهور:

إمّا أن اَفتوا بخلافه اَو سَكَتُوا[1] عنه و لم يَلتِفتُوا لاَ عَلَى خِلافه ولاَ عَلَى وِفاقه اَو اَفتى جماعةٌ مِنَ المشهور عَلَى خِلافِه و الآخَر عَلَى وِفاقه.

ففى الصُّورتَينِ الأخيرتَينِ يجوز التجاوزُ عن المضمون المنجبر اِلى المضمون الآخر [غير المنجبر] لأنّ القرينةَ الدالّةَ على صدق صدور الرّواية مورِثةٌ للوصف الذى يكون بناءُ المجتهد عليه فى كلِّ مقامٍ و المفروضُ وجودُها فى المقام.

و امّا الصُّورة الأولى، فهى ينقسم الى قسمين: لأنّه اِمّا أن يظهر خطأُهم فى دلالة الرّوايه[2] اَو لا.

فعلى الأوّل يجوز التعدّى من المضمون المنجبر الى المضمون الذى اَفتوا بخلافه و على الثّانى، فلا و خلاصةُ القول فى المقام: انّه كُلّما ظَهَر انجبارُ الرِّواية بحسب الصُّدور الذى يكون اَخَصَّ مِن انجبار المضمون، فالتعدّى جايزٌ و أمّا لَو لَم يَظهَر اِلاّ الإنجبارُ المضمونىّ فقط فلا، فتدبَّر و لا تَغفُل.

١- فى الأصل : يسكتوا.

٢- فى الأصل: من الرواية.

المرحلةُ الثّانية

فى حجّية نفس الشُّهرة فى الجملة

اذا تَشاجَر العلماء فى مسئلة فرعيّة عَلَى قَولَينِ مثلاً و لم نَجِد على اَحدِهما دلـيلاً و كان اَحدهما مشهوراً بمعنى انّه مختارُ المُعظَم[١]، فهل هذه الشُّهرةُ حجّـةٌ علـى القـول المشهور كخبر الواحد اَو لا بل يجب التّوقُّفُ فى المقام و الرُّجوعُ اِلى ما هو مقتضى القواعد[٢] العقليّة و النقليّة بعد سَدِّ باب الإجتهاد؟

اختلفَ اهلُ الأصول مِن الإماميّة فى ذلک على قولَينِ:

الأوّل: اِنّها حجّةٌ شرعيّةٌ و هو المحكىّ عن العلاّمة رحمه الله فى المختلف[٣] و الشّهيد فى الذّكرى[٤] و استاذِ[٥] الكلّ فى الكلّ و وَلَده جمال العلماء[٦]، [وَ حَكَى الشّـهيد] فـى الذّكرى عن بعضٍ الثّانى [اَى] اِنّها ليست بحجّةٍ شَرعيّةٍ كالقياس و هو المحكىُّ عـن

١- فى الأصل: معظم.

٢- فى الأصل: قواعد.

٣- مختلف الشيعة ج ٣٥١/٧ و ايضاً ج ٢٩١/٩.

٤- ذكرى الشيعة ٥١/١.

٥- يعنى المحقق آقا حسين الخوانسارى فى مشارق الشّموس ٨٩/١ (الطبع الجديد) و قد استند بالشُّهرة فى كثيرٍ من المواضع فى ذلک الكتاب.

٦- التعليقة على الرّوضة البهيّة /١٠٣، ٣٣٦، ٣٣٢ و فى كثيرٍ من المواضع الأُخَر، و لكن لا يقول بالشُّهرة مطلقاً، راجع الصفحة /٩٦ باب الغسل.

ابن ادريسٍ فى السّرائر[١] و العلّامة فى النّهاية[٢] و المقدّس الأردبيلى[٣] اَعلى الله مقامه فى مجمع الفائدة و بحر العلوم النجفى السيّد مهدى[٤] الطباطبائى رحمه الله فى بعض رسائله[٥] و ظاهر الشّهيد الثّانى[٦] و والد[٧] الشّيخ البهائى رحمهما الله .

١- لم نظفر على كلامٍ صريحٍ منه فى عدم حجية الشُّهرة، لكن يمكن اَن يستفاد مِن ظاهر كلامه حيث يقول بعدم حجيّة القياس و اَخبار الآحاد من حيث انّه لا يؤدّى الى عِلمٍ و ينقل كَلاَمَ السيّدِ المرتضى بأنّه قال : و كذلک اَبطلنا العملَ فى الشّريعةً بأخبار الآحاد لأنّها لا توجب علماً و لا عملاً و اَوجَبنا اَن يكون العملُ تابعاً للعِلم لأنّ خبرالواحد اذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظنُّ بصدقه و اَنّ الشّيعة الإماميّة تُبطل القياسَ فى الشّريعة من حيث انّه لا يؤدّى الى علمٍ و كذلک تقول [الشّيعة] فى اَخبار الآحاد .

ثمّ قال هو نفسُه: لا اُقَلِّدُ الاّ الدّليل الواضح و البرهان اللاّئح و لا اُعَرِّج الى اَخبار الآحاد، فهل هَدَمَ الإسلام اِلاّ هى؟

اقول: لَمَّا كانتِ الشُّهرةُ لا تفيد اِلاّ الظّن و هو لا يعمل بالدليل الظّنى كالأخبار الآحاد، فتكون الشّهرةُ خارجةً عن نطاق الأدلّة القطعيّة الشّرعيّة فى اثبات الأحكام عند ابن ادريس رحمه الله.

راجع : السرائر ٤٧/١ ، ٥١ ، ١٥٩- رسائل الشريف المرتضى ٢٠٢/١.

٢- لم نظفر عليه.

٣- مجمع الفائدة و البرهان ٢٦١/١. و لا يخفى اَنّ المحقّق الأردبيلى قد يؤيّد الخبرَ و الأصلَ بالشُّهرة و يقول الشُّهرةُ مؤيدةٌ ٢٩٩/٢ و قد يَردّها و لا يقبلها و يقول: لا تقلّد فإنّ الشّهرة لا اصلَ لها، راجع ج ٢٦١/١ اَو الشُّهرةُ لا تكفى ٣٢٤/١ . فهو لا يرى الشُّهرةَ دليلاً بل قد يكون عنده مؤيداً .

٤- فى الأصل: المهدى.

٥- مصابيح الأحكام ١٨/١.

٦- الروضة البهيّة ٢٦٤/١ و قال الشّهيد الثّانى (رحمه الله) فى منزوحات البئر: و المستندُ ضعيفٌ و الشُّهرةُ جابرةٌ على ما زَعَمُوا .

٧- لم نعثر عليه.

و المعتمدُ هو الأوّل، لأنّه لا شكّ و لا شبهة فی اَنّا نعلَم بـالعِلم الإجمـالیّ و نَقطَـع بالقطع الوجدانیّ بأنّ العلماء العِظام بكمال دیانتهم و قوّة وَرَعِهم و زُهدِهم و تقواهم لَم یقولوا بأمرٍ اِلاّ عن مستندٍ اَخَذُوه بحسب اعتقادهم دلیلاً علـی ذلـک الأمـر و اِن احتمل خطأهم فی دلیلیّة ذلک الدّلیل احتمالاً بعیداً فی غایة البعد.

ثمّ حَصَل لنا الظنُّ القَویّ بكون ما اعتقده مِن الدّلیل علی ما قـالوا بـه حَقّـاً مطابقـاً للواقع بحیثُ لو حَصَل لنا العُثُور علیه لَوَافَقنَاهُم بذلک الدّلیل فیما اَفتوا به ، فَحَصَـل بما ادَّعَیناه مِن القطع اَوّلاً وَ مِنَ الظّـن القـویّ ثانیـاً ، الظـنُّ القَـویُّ بـالحكم الـذی تمسّک[1] فی اعتباره بالدّلیل العقلیّ الدالّ علی حجیّة مطلق الظّن الشّامل له بلاشبهة.

هذه[2] خلاصةُ ما اَفـاده اُسـتاذُنَا الشَّـریف « لا زال ظـلُّ عُطُوفتـه عَلَـی الوَضـیع و الشَّریف».

و قال بعضُ الأجِلّة السّادات:

اِنّ كثیراً مِن الأحكام یَثبُت بالأخبار الضَّعیفة المنجبرة بالشُّهرة ، فلو لا اعتِبارُها لَـزِم تعطیلُ كثیرٍ من الأحكام ، فإذن وَجَبَ الأخذُ بالخبر الذی اَفتوا بمضمونه، و لو كـان ضعیفَ السَّنَد غیرَ صالحٍ للحجّیة وجَبَ الأخذُ بالشُّهرة الخالیةِ عن الخبر ایضاً لعـدم تأثیر الخبر و قد یقال بعدم الفَصلِ بین الصُّورتَینِ، فتأمَّـل[3]، انتهـی كلامـه اعلـی الله مقامه.

١- فی الأصل: تمسک به.

٢- فی الأصل: هذا.

٣- انظر: مفاتیح الأصول، للسیّد المجاهد/٤٩٩.

ثمّ انّه قد تَمسَّکَ [الشَّهيدُ] فی حجّية الشُّهرة بأنّ :

عدالتهم تَمنع مِن الإقتحام على الإفتاء بغير علمٍ و لا يَلزم مِن عدم الظَّفر بالدَّليل عَدَمُ الدّليل و لِقُوّة[١] الظّن فی جانب الشُّهرة[٢].

وَضَعَّفه فی المَعالِم بأنّ: العدالة اِنّما يُؤمَنُ معها تَعمّدُ الإفتاء بغير ما يظنّ بالإجتهاد دليلاً و ليس الخَطَأُ بمأمونٍ على الظُّنون و بأنّ الشُّهرة الّتی تَحصُل معها قوّةُ الظّن هی الحاصلةُ قبل زَمَن الشّيخ رحمه الله لا الواقعة بعده و اكثر ما يُوجَد[٣] مشتهراً فی كلامهم[٤] حَدَثَ بعد زمن الشّيخ[٥] رحمه الله.

اقول: اَنتَ خبيرٌ بأنّ هذا التضعيفَ[٦] فی غاية الضّعف ، لأنّ حاصلَ كلام الشَّهيد رحمه الله ليس راجعاً اِلاّ اِلى ما قدّمناه مِن اَنَّ الظّاهر اَنَّ توافقَ جمعٍ مِن العلماء على الخطأ بعيدٌ و الدَّعوى بأنّ الخطأ ليس بمأمونٍ عن الظُّنون ليس ممّا يُنكَر البتّة، لكنّه لايقدح فيما قُلنا مِن حصول الظّن بأنّ مستندهم حقٌّ نظراً اِلى كَثرتِهم و كَمالِ عدالتهم و اهتمامِهم فی اَمر الدِّين.

١- فی الأصل: بقوة.

٢- ذكرى الشيعة ٥١/١ ، ٥٢.

٣- فی الأصل: يؤخذ.

٤- فی الأصل: كلام الاصحاب.

٥- معالم الدّين/١٧٦.

٦- فی الأصل: الضعف.

نَعَم، احتمالُ الخطأ اِنّما يوجب القدحَ فى حصول العِلم لا فـى حصـول الظَّـنِ كمـا لايحفى و لأنَّ كلامنا فى هذا المقام فى اثبات حجّية الشُّهرة فـى الجملـة مـع قطـع النظر عن حدوثها قبل زَمَنِ الشَّيخ رحمه الله اَو بعده و اَمَّـا الكـلامُ فـى اَنَّ الشُّـهرةَ المعتبرة هل هى الشُّهرةُ المطلقةُ اَو الشُّهرةُ الحادثةُ قبل زَمَنِ الشّيخ رحمه الله اَو بعده ؟ فسيجيئ تحقيقُه فى المرحلة الرّابعة اِن شاء الله تعالى.

ثمّ اِنّه قد يتمسّک فى حجيّة الشُّهرة بقوله عليه السّلام: خُذ بِمَا اشتَهَرَ بين اَصـحابِک وَ اترُکِ الشّاذَّ النّادرَ[١]، فإنّ المُجمع عليه لا ريب فيه[٢].

و تَقريرُ التمسّک بذلک القول فى هذا المقام مع ما فيها من المنع دلالةً و اعتباراً، ما مرَّ فى المقام الأوّل ، فلاحاجة الى اِعادته لمن له تَذَكُّرٌ، فتَذَكَّر[٣].

[الشّبهَةُ و دَفعُهَا]

ثمّ اِنّ فى المقام شبهةً مشهورةً و هى اَنّ المشهور على عدم حجّية الشُّهرة ، فـالقولُ بحجّية الشُّهرة مستلزمٌ للقول بعدم حجّيتها و ما يستلزم وجودُه عَدَمَه فهو باطلٌ.

و دَفعُها : اِمّا على ما صِرنا اليه مِن عدم اعتبار الظّن فى المسائل الأصولّية، فتقريره:

١- الكافى، للكلينى ٦٨/١- التهذيب، للطّوسى ٣٠٢/٦- و سائل الشيعة ١٠٦/٢٧.

٢- عوالى اللّئالى ١٢٩/٣- مستدرک الوسائل ٣٠٣/١٧.

٣- قال العلّامةُ شريفُ العلماء فى ردّ مَن تمسّک للشّهرة بهذاالحديث: فيه اوّلاً: انّ كلمة «مـا» و اِن اَفادتِ العموم الاّ انّ المراد «بما اشتَهر»هنا اَحَدُالحديثينِ المتعارضين فلا ربطَ للرّواية بـالمعنى اَعنى الشّهرة فى الفتوى. و ثانياً: سلّمنا اَنَّ الرّوايةَ وافيةٌ فى الدّلالـة علـى المـراد و لكنّهـا ظَنّيـةٌ والمسئلةُ اصوليّةٌ. ضوابط الأصول/٢٣٨.

اِنّه لا شكّ فى اَنّ حجّية الشُّهرة و عَدَمَها مسئلةٌ اصوليةٌ و ذَهابَ المشهور الى عدم حجّيتها لا يوجب الاّ حصولَ الظَّن بعدم حجّيتها و سيجيئ اَنّ مقتضى عدم جواز العمل بالظّن فيها اَنّ الأصل عَدَمُ جوازِ العمل بالظّن مطلقاً اِلاّ ما اَخرَجَه الدليلُ و لا مُخرِج للمسائل الأصوليّة عن هذا الأصل لانحصار الدليل المُخرِج فيما سنذكره مِنَ الأدلّة فى مبحث الأخبار و لا دلالة لشيئ منها على جواز العمل بالظّن فيها كما ستطَّلع على ذلک.

و اَمَّا الظّنُ الحاصل مِن الشُّهرة فى الفروع ، فممّا يدلّ على حجّيته الأدلّةُ العقليّةُ الدالّة على حجيّة مطلق الظّن الشّامل للظّن الحاصل مِنَ الشُّهرة ، فاعتبارُ الظّن الحاصل مِن الشُّهرة فى الفروع للدّليل الدالّ على اعتباره فيها لا يستلزم اعتبارَه مطلقاً حتّى فى المسائل الأصوليّة و كذا لا يلزم من القول بعدم حجيتها فى المسائل الأصوليّة لفقد الدّليل عليها القولُ بعدم حجّيتها مطلقاً.

فَدفعُ هذه الشُّبهة على طريقتنا فى غاية السُّهولة كما تَرى.

و اَمَّا دَفعُهَا على بيان مَن قال باعتبار الظّن فى المسائل الأصولية فيمكن بوجهَين:

الأوّل: اَن يقال: انّه لا شكّ فى اَنَّ ما تحققّ فيه الشُّهرةُ المورِثةُ للظّن بالحكم فى المسائل الفقهيّة و الموارد الفرعيّة كثيرٌ فى غاية الكثرة لاسيمّا فى ابواب المعاملات بحيث يُعلَم بالعِلم الإجمالىّ اَنّ بعض الظُّنون مطابقٌ للواقع ، فيحصل القطعُ بثبوت التكليف فى بين هذه الظُّنون فى الجملة، فحينئذٍ اِمَّا اَن يُعمَلَ بجميع الظُّنون اَو لا يُعمَل بشيئٍ منها اَو يُعمَل ببعضٍ دونَ آخَر اِلى قدرٍ لا يُقطَعُ معه الطَّرحُ للأمر القطعىّ تخييراً اَو يُعمَلُ كذلک تعييناً.

لا سبيلَ الى الثّانى، لاستلزامه الطَّرحَ للأمر القطعىّ و كذا لا سبيلَ الى الثّالث و الرّابع لاستلزامهما مخالفةَ الإجماع القاطع مع اَنّ الأخير مستلزمٌ للتّرجيح من غير مرجّحٍ ايضاً.

و بالجملة بعد القطع بثبوت التكليف فيما تَحقَّق فيها الشُّهرة من الموارد الفرعيّة الكثيرة على ما قَرَّرنا لم يحصل ظَنٌّ فى المسئلة الأصولية مِن الشُّهرة القائمة[1] على عدم حجيّة الشُّهرة، فلا يشكل الأمرُ حينئذٍ على من قال بحجّية الظّن فى المسائل الأصوليّة ايضاً لِقَدح حصولِهِ حينئذٍ من الشُّهرة فى المسائل الأصولية لظُهور اَنَّ حجّية الشُّهرة ليست مِن حيث الإسم و مِن حيث السَّبب بل من حيث افادتها وصفَ الظّن و لا ريب انّه بعد ملاحظة التكليف فى تلك الموارد الفرعيّة يصير عدمُ حجّيتها مرجوحاً بل قطعىّ العدم و اِن كان مشهوراً فلا اعتبارَ بتلك الشُّهرة لعدم افادتها الظَّنَّ الذى هو المناطُ و يجب حينئذ العملُ بالظُّنون الحاصلة مِن الشُّهرة فى الموارد الفرعيّة مطلقاً.

الثّانى: اَنَّ المشهور كما ذَهَبُوا اِلى عدم حجّية الشُّهرة كذا ذَهَبُوا اِلى عدم حجّية غيرها مِن الظّنون الموهوم اعتبارُهَا كالإجماع الظنّى و عدم العلم بالخلاف و الإستقراء و نظائرها مِنَ الأسباب الّتى ذَهَب المشهورُ الى عدم اعتبارها.

فنقول حينئذٍ: اِنّه لا شكّ فى اَنّ كثيراً مِن المسائل الفرعيّة من العبادات و المعاملات ممّا يوجَد فيها تلك الأسبابُ الموهومةُ و نَعلَم بالعِلم الإجمالىّ اَنَّ بعضاً مِنَ الظُّنون

١- فى الأصل: القائم.

الحاصلة مِن بعضها فى المسائل الفرعيّة مطابقٌ للواقع بحيث لو لم يُعمَل بشيئٍ منها فى الفروع لَلَزِم طرحُ الأمر القطعىّ ، فَحَصَل القطعُ بأنّ ما تَمَسَّک بـه المشـهورُ فـى عدم العمل بالشُّهرة مِن الأصل اَو الدّليل الآخَر الدالِّ على حرمة العمـل بـالظَّن قـد انكَسَر سَورَتُهُ[1] بالقياس الى بعضٍ منها، فلابدّ حينئذٍ من العمل بكلّها حتّـى يَحصُـلَ القطعُ بالإتيان بالأمر القطعىّ.

و القولُ بالعمل بهذه الظُّنون على قدر لا يُقطَع به مخالفةُ الأمر القطعىّ مع انّه مخالفٌ للإجماع المركَّب مستلزمٌ للتّرجيح بلا مرجّحٍ ، على انّا نقول؛ لَمَّا عَلِمنا بأنّ مَدرَک[2] المشهور فى عدم العمل بها ليس اِلاّ الأصل غير المفيد للظَّن، صـار عـدمُ اعتبارهـا موهوماً ، فلم يتحقّق الظُّن فى المسئلة الأصوليّة حتّى يُعمَل به فيها.

فإن قلت: كما تَعلَم اَنتَ بالعِلم الإجمالىّ ثبوتَ التّكليف فى المسـائل الفرعيّـة الّتـى تَحقَّقت فيها تلک الأسبابُ كذا نحن نَقطَع بـالقطع الإجمـالىّ بثبـوت التكليـف فـى المسائل الأصوليّة بمعنى: اِنّا نعلَم اَنَّ ما ذَهَب اليه المشهورُ مِن المنع مِن العمل بكُـلِّ واحدٍ مِن هذه الأسباب بَعضُهُ مطابقٌ للواقـع ، فارتكـابُ العمـل بـالجميع مسـتلزمٌ للإرتكاب بالمحرّم قطعاً.

قلت: اِن كان الأمرُ كما ذكرتَ فلابدّ مِن المَصير الى التبعيض اَى يجب العملُ بـبعض الظُّنون فى المسئلة الأصولية لكن اِلى قدرٍ لا يُقطَع به المخالفةُ القطعيّـة و لـو بعـدم

١- اى سَطوتُه و شِدَّتُه و حِدّتُه و هِياجُه.

٢- فى الأصل: مدارک.

العمل بواحدٍ مِن هذه الأسباب و يجب العملُ بسائر الأسباب فى الفروع لكون الظَّن فى الفروع اَقرَبَ الى الواقع مِنَ الظَّن فى الأصول.

المرحلة الثّالثة

فى انّه هل يكون الشُّهرة اعتبارها كاعتبار الأصول الفقاهتيّة؟

بمعنى أنَّه لو صَادَفتَ على دليلٍ اجتهادىّ فى مقابلها لَوَجَب [عليك] طرحُها و الأخذُ بذلک الدّليل كائناً ما كان ؟ اَو تكون هى كسائر الأدلّة المتعارض بعضُها بعضاً فى طلب المرجِّحِ لأحد المتعارضَين؟

التحقيقُ هو الأخير، فحينئذٍ لو تعارض الشُّهرةُ مع الخبر الصَّحيح الذى هو مظنونُ الإعتبار و لم يحصُلِ الظّنُ بحكم الله الواقعىّ فى الخبر الصَّحيح بخلاف الشُّهرة فإنّ منها حَصَل الظَّنُ بحكم الله الواقعىّ، فحينئذٍ يجب تقديمُ الشُّهرة لأنّ المسائل المتعارِض فيها الخبرُ الصَّحيح و الشُّهرة مع حصول الظَّن مِن الشُّهرة- دون الخبر الصَّحيح- فى[1] تلک[2] المسائل كثيرةٌ بحيث يُعلَم بالعلم الإجمالى اَنَّ بعض هذه الظّنون مطابقٌ للواقع، فحينئذ لو عُمِل بالخبر الصّحيح دون الشّهرة يَلزَم طرحُ الأمر القطعىّ و هو باطلٌ، فتعيّن العملُ بالشّهرة.

و لو قيل: بأنّا نعمل بالشّهرة اِلى قدرٍ لايوجب طرحَ الأمر القطعىّ و يُقطَع به و فى غيره بمظنون الإعتبار.

١- فى الأصل: نحو.

٢- فى الأصل: هذه.

لَقُلنا اَوّلاً: اِنّه مخالفٌ للإجماع [المركَّب] و ثانياً : يستلزم[١] الترجيحَ بلا مرجّحٍ.

فإن قلت: اِنّه كما حَصَل العِلمُ [الإجمالى] بأنّ بعض الظّنون الحاصلة مِنَ الشّهرة المتعارضة للخبر الصّحيح مطابقٌ للواقع كذا نَعلَم بالعِلم [الإجمالىّ] اَنّ التكليف فى سلسلة الأخبار الصِّحاح المتعارضة للشّهرة حاصلٌ[٢]، فَرَفعُ اليدعنِ العمل ببعض الأخبار الصَّحيحة ايضاً مستلزمٌ للمخالفة القطعيّة. فلابدّ مِن دليلٍ على نفى العمل بالأخبار الصَّحيحة رأساً .

قلت: إمَّا اَن تُريد بقولک « اِنّ التكليف فى سلسلة الأخبار المتعارضة حاصلٌ[٣]» يعنى حَصَل القطعُ بمطابقة مضمون بعض و تلک الأخبار المتعارضة، فقد خَرَجتَ عن محلّ النزاع اِذِ النزاعُ فيما اذا حَصَل الظَّنُ بالحكم الواقعىّ مِنَ الشُّهرة دون الأخبار الصِّحاح، فإنّ هذا مثلُ قولِ القائل «اِنّ كلَّ واحدٍ[٤] مِن علماء البلد عادلٌ و مظنونُ العدالة» مع القطع بفسق بعضٍ مِن علماء البلد، فكما اَنّ [فى] العبارة تناقضٌ صريحٌ صِرف، كذلک [العبارةُ] الأولى، كما لايخفى.

١- فى الأصل: لاستلزامه.

٢- فى الأصل: حاصلة.

٣- فى الأصل: حاصلة.

٤- فى الأصل: واحدا.

و اِن اَردتَ مِن قولک « اِنّ التکلیف فی سلسلة الأخبار المتعارضة حاصلٌ » یعنی نَقطَع باعتبار بعضٍ مِن هذه الأخبار عند الشّارع ، ففسادُه اَظهَرُ مِن اَن یُذکَر، اذ الأخبارُ الصَّحیحة[١] نوعٌ واحدٌ مِن الأدلّة و مِن هذه الحیثیّة اِمّا معتبرٌ عند الشّارع اَولا. و القولُ باعتبار بعضِ اَفراد النوع دونَ بعضٍ فی غایة السُّقوط.

١- فی الأصل: الصیح.

المرحلة الرابعة

[فى تعيين الشّهرة المعتبرة]

فى بيان اَنّ الشُّهرة المعتبرة هى الشُّهرةُ قبل زمان الشّيخ [الطّوسى] لاغيرها اَو هى معتبرةٌ مطلقاً حتّى الشّهرة الحاصلة بين علمائنا المتأخّرين عن زمان الشّيخ؟

اختلفوا فيه[١] [وَ] ذَهَبَ الجمهورُ اِلى الثّانى و [ذَهَبَ] بعضٌ كصاحب المعالم رحمه الله و والدِهِ[٢]و الشّيخِ الفاضلِ المحقّق سَديد الدّين محمود الحِمصىّ[٣] و السيّد رضىّ [الدّين] بن طاووس[٤] و جماعةٌ [اِلى الأوّل].

١- فى الأصل: فى

٢- يعنى الفقيه الكبير الشّهيد الثّانى زين الدّين بن على بن احمد الشّامى المتوفى /٩٦٥ ق و هو اَشهر مِن اَن يُذكَرو يُعَرَّف.

٣- و هو محمود بن على بن الحسن الرّازى الحِمّصى علاّمة زمانه فى الأصولَين مِن كِبار المتكلّمين المتبحّر، وَرِعٌ ثقة مِن اكابر علمائنا الإماميّة و يُذكَر فتواه فى مسئلة ارث ابن العمّ الأبوَينى و العمّ الأبى و الخال و الخالة و هو منسوبٌ الى حِمَّص قريةٌ بالرّى .

و اَخَذ عنه جماعةٌ كثيرةٌ منهم الشّيخ منتجب الدّين صاحب الفهرست ، و الشيخ الفقيه المحدّث الزاهد ورّام بن أبى فراس المتوفى سنة ٦٠٥ ق و الفخر الرّازى صاحب التفسير الكبير المتوفى سنة/٦٠٦ ق و غيرهم و له مِنَ التصانيف كتاب «المنقذ من التقليد و المرشد الى التوحيد » و «المصادر فى اصول الفقه» و «بداية الهداية » و «التبيين و التنقيح فى التحسين والتقبيح » و « نقض الموجز » و قد عاش نحواً مِن مِئَة سنة و صار شيخاً معمّراً و توفى حدود سنة /٥٨٥ ق.

راجع: فهرست الشيخ منتجب الدّين/١٦٤- روضات الجنات ١٥٨/٧- الكنى و الألقاب ١٨٩/٢- موسوعة طبقات الفقهاء، للعلاّمة السّبحانى ٣٢٤/٦.

٤- و قد مضى ترجمته.

و المعتمَدُ هو الثّانی لِمَا عرفتَ مراراً مِن اَنّ حجّیة الشُّهرة لیست مِن باب الإسم بل مِن باب الوصف و المعتبرةُ منها هی ما اَفادتِ الوصفَ القویّ الذی دلّ علی اعتباره الدّلیلُ العقلیّ الدالّ علی حجیّة مطلق الظّن و منها الشُّهرة ، [سَواءٌ] کانت الشّهرةُ شهرةً قُدَمائیّةً قبل زمان الشّیخ رحمه‌الله اَو متأخّرةً[1] [عنه و] بعد زمان الشّیخ رحمه‌الله.

و بالجملة، مناطُ الإعتبار حصولُ الظّن.

حجّةُ مَن قال بالأوّل علی ما قرّره صاحبُ المعالم:

هی اَنّ الشّهرة الحاصلةَ و المفیدةَ للوصف ما کانت قبل زَمَنِ الشّیخ رحمه الله لا بعده، فالشُّهرةُ بین المتأخّرین عن زمان الشّیخ رحمه الله لا عبرة بها و اکثر ما یُوجَد مشتهراً فی کلامهم حَدَثَ بعده، و السِّرُّ فیه هواَنّ اکثر فقهاء المتأخّرین قَلَّدُوا الشّیخَ رحمه الله فی‌الفتوی لِکَثرة اعتقادهم به و حُسنِ ظنّهم به رحمه الله و مَرجَعُ فتاویهم الیه و الشُّهرةُ حَصَلت بمتابعته رحمه الله .

قال [صاحب المعالم] رحمه الله: قال الوالدُ قدَّس الله نفسَه: و ممّن اطَّلَع علی اصل هذه القاعدة الّتی بَیَّنتُها و حَقَّقتُهَا و نَقَّبتُها[2] مِن غیر تقلیدٍ، الشّیخُ الفاضلُ المحقّقُ سَدیدُ الدّین محمود الحِمَّصی رحمه الله و السیّدُ رضیّ [الدّین] بن طاووس و جماعةٌ و قال السیّدُ رحمه الله فی کتابه المسّمی بالبهجة لثمرة المهجّة: اَخبَرنی جَدّی الصّالح ورّام بن اَبی فراس قدس الله سِرَّهُ[3]: [اَنّ] الحِمَّصی حَدَّثه: انّه لم یبق للإمامیّة مُفتٍ

١- فی الأصل: متأخرینیة.

٢- فی الأصل و فی معالم الدّین: هذا الذی بینته و تَحقّقته، و ما اَثبتناه مطابقٌ للمصدر المصحَّحِ.

٣- فی الأصل: روحه، و ما اَثبتناه مطابقٌ للمصدر المصحَّح.

عَلَى التَّحقيق بل كلُّهم حاكٍ و قال السيّدُ عقيبَه: والآن فقد ظَهر اَنّ الذى يُفتَى بـه و يُجَابُ، على سبيل ما حُفِظَ مِن كلام العلماء المتقدّمين[١]. انتهى كلامه رحمه الله.

و فيه نظرٌ:

اَمَّا اَوّلاً : فَلِمَا لا يَخفى على المتتبّع مِن مخالفة المتأخّرين للشّيخ رحمه الله فى كثيرٍ مِن المسائل سيّما محمد بن ادريس[٢] فإنّه اَكثَر فى السّرائر مِنَ الطّعن علـى الشّـيخ رحمه الله و بَالَغَ فِى القَدحِ و سُوءِ الأدب بالنسبة اليه رحمه الله- و هذا هـو السَّـبَبُ فى اِكثار الطّعن مِنَ المحقّق[٣] و العلاّمة[٤] رحمهما الله على ابن ادريس- بل المسـائل

١- و قال السيّد رضى الدّين بن طاووس خطاباً لابنه: ولا تكن مقلّداً لِغِلمانِ جَدّكَ مِنَ العـوامّ و ذليلاً بين اَيديهم لأجل الفتوى والإستفهام، فما يقنع بالـدُّون اِلاّ مغبـونٌ وَاعلَـم اَنّ جَـدّكَ وَرّامـاً قدّس الله روحَهُ كان يقول لِى وَ اَنَا صَبِىٌّ ما معناه: يَا وَلَدِى! مَهمَا دخلتَ فيه مِنَ الأعمال المتعلّقة بمصلحتک لا تَقنع اَن تكون فيه بالدّون دون اَحَدٍ مَن اهل ذلک الحال، سواء كان عِلمـاً اَو عَمَـلاً ولا تقنع بالدّون و ذَكَرَ اَنّ الحِمّصى حَدّثَه اَن: لَم يبقَ للإماميّة مُفتٍ عَلَى التحقيق بل كُلُّهم حـاكٍ، و كان ذلک الزّمان فيهِ اَصنافٌ مِنَ العلماء و ليس فى وقتنا الآن مَن يقاربهم فى تلک الأشـياء، و اَنَا اَعتَذِر لهم بطول الغيبة و تباعدالزّمان عن الأدلاّء الذين كانوا رحمةَ الله جلّ جلاله فى حفظٍ و اشتغالٍ وَ اِدراکٍ، والآن فقد ظَهَرَ انّ الّذى يُفتى و يُجاب عنه على سبيل ما حَفِظَ مِن كلام العلماء المتقدّمين و هذا طريقٌ سَهلٌ ما يعجُزُ عنها الاّ مسكينٌ وَ مَن هِمَّتـه هِمّـةُ ضَـعيفٍ مَهـينٍ. كشـف المحجّة لثمرة المهجة/١٨٥.

٢- و هو الفقيه الماهر المتبحّر الشّيخ محمد بن ادريس المتوفىّ سنة /٥٩٨ ق.

٣- و هو المحقّق الأوّل و على الإطلاق الشّيخ جعفر بن الحسن الحلّى المتوفىّ سنة /٦٧٦ ق.

٤- و هو العلاّمة على الإطلاق الشّيخ حسن بن يوسف بن المطهّر الحلّى المتوفىّ /٧٢٦ ق.

التى خالَفُوه اكثرُ مِمّا وافقوه كما لايخفى على مَن له تَتبّعٌ فى مراسم سَلاّر[١] و وسيلة ابن حمزة[٢] و غنية ابن زهرة[٣] و كافى أبى الصّلاح الحلبى[٤] و سرائر ابن ادريس و غير ذلک من الكتب الّتى أَلّفها مَن نَشَأَ بعد زَمَنِ الشّيخ رحمه الله.

و امّا ثانياً: فلأنّ المتأخّرين لا يخلُو:

امّا أَن يكونوا بالغينَ مرتبةَ الإجتهاد أَولا.

وعلى الثّانى يَلزم كونُهم فاسِقينَ حيث يتصدّون للحُكم وَالإفتاء مع [عدم] استجماع الشّرائط و هذا مِن أَكبر الكبائر و أَشَدّ المعاصى و أَعظمِها. و على الأوّل يَلزم الجهلُ و القُصور حيث لم يتفطّنوا بحرمة التقليد للمجتهد.

و بالجملة ، ليس ما حَكَم به صاحبُ المعالم و نظائره[٥]، مِن تقليد المتأخّرينَ للشّيخ رحمه الله الاّ اِسنادُ[٦] الفِسق و الفُجُور الى الأفاضل الفُحُول.

١- هو الفقيه الأقدم الشّيخ سالاربن حمزة بن عبدالعزيز الديلمى المتوفى سنة /۴۴۸ ق.

٢- هو الفقيه عماد الدّين محمد بن على الطّوسى كان حيّاً اِلى سنة /۵۶۰ ق.

٣- و هو الفقيه البارع السيّد حمزة بن على بن زهرة الحلبى المتوفىّ سنة /۵۸۵ ق.

۴- و هو الفقيه الأقدم تقىّ بن نَجم الحلبى المتوفىّ سنة /۴۴۷ق و قد جاء فى نسختنا الأصلية الوحيدة «كاملة أبى الصّلاح حلبى» و هكذا فى ضوابط الأصول و لكن نحن لا نعرف كتاباً لأبى الصّلاح بهذا الإسم و يمكن ان يكون تصحيفاً لكلمه «الكافية» او «الكافى» و هما كتابان لأبى الصّلاح أَو لعلّ هناک كتاباً آخر لأبى الصّلاح الحلبى بهذا الإسم و لم يصل الينا وَ عَدَمُ الواجدان لا يدلّ على عدم الوجود، نعم هناک كتابٌ باسم «الكامل فى الفقه» لمعاصره الفقيه الشيخ عبدالعزيزبن البرّاج الطرابلسىّ المتوفىّ سنة /۴۸۱ و الله العالم.

۵- فى الأصل: نظائر.

۶- فى الأصل: استناد.

و لا ريبَ اَنّ اشتباه صاحب المعالم و امثالِهِ لم يَنشَأ اِلاّ مِـن ملاحظـة موافقـة آراء المتأخّرينَ لِرَأيِ الشّيخ رحمه الله فى كثيرٍ من المسـائل و الحـالُ اَنّ مجـرَّدَ تَوافـقِ الآراء لا يَدُلّ على التقليد و المتابعة و نحـن نُشـاهِد بالعيـان اَنّ الأسـتاذ[1] الوحيـدَ المؤسّسَ لأساس الفنّ قد يوافق طريقةَ تلاميذه كما هو معلومٌ مِنَ التتبعّ فى العلوم.

المرحلة الخامسة

[فى تعارض شهرة القدماء مع شهرة المتأخّرين]

فى انّه اذا تَعارَضَت شُهرةُ القدماء و شُهرةُ المتأخّرينَ و تَساوتا[2] فىكلّ جهةٍ اِلاّ مـن جهة التقدّم و التأخّر ، ففى ترجيح اَحَدِهما [علـى الآخـر] وجهـانِ: مِـن حيـث اَنّ المتقدّمِينَ اَقربُ عهداً اِلى المعصومينَ عليهم السَّلام و اَمكَـنُ مِـن تحصـيل القَـرائن الموجبةِ للقطع و مِن حيث اَنّ المتأخّرين اَدَقُّ نظراً[3] منهم و اَشَدُّ ملاحظةً فى الأقوالِ و الأدلّة و اَغمَضُ فِكراً فى كيفيّة استنباط الأحكام مِن المَدارک ، فكان لِكُلٍّ منهمـا جِهةُ رُجحانٍ.

و لكن ما قاله الأستاذُ شريف العلماء اَطـال الله [بقائَـه] اِنّ مقتضـى التّحقيـق و الإنصـاف تقديمُ شُهرة القُدماء لأنّ قُربَ عهدِهم اِلـى المعصـوم عليـه السّـلام لا يُعادِلُـه دِقّـةُ نظـرِ المتأخّرين لأنّ المناط فى الأحكام الشرعيّة الفرعيّة الّتى انسدَّ فيها بابُ العِلم هو تحصـيلُ الظنّ الأقربِ بالواقع و لا شكّ فى اَنّ حصول ذلک فى جانب القدماء اَظهَر، فتدبَّر.

١- فى الأصل: استناد.

٢- فى الأصل: تساه يتا.

٣- فى الأصل: نظر.

القولُ فی حجّیة عدمِ العِلم بالخِلاف و العلم بالعدم

وَ اعلَم اَنّ عدمَ العِلم بالخِلاف ينقسم الی قِسمَين:

لأنّ المجتهد إمّا : اَن لايصِلَ فَحصُهُ و تَجَسُّسُه فی المسئلة اِلی حَدٍّ يوجب العِلمَ بعدم الخِلاف اَو يصِلَ اِلی ذلک الحَدّ.

و المتعارفُ مِن التعبير عن القسم الأوّل قولُهم «هذه المسئلةُ مِمّا لم اَعِرف فيها مخالفاً اَو لم نَجِد فيها خِلافاً بين اَصحابِنا» مثلاً.

و القِسمُ الثّانی[1] يَنقسِم ايضاً الی قِسمَين:

لأنّ العِلم بعدم الخلاف اِمّا اَن يصِلَ الی حَدٍّ يورثُ العِلمَ بالإتّفاق أو لا يصل اِلی ذلک، لإمكان كون ذلک ناشئاً عن كون بعض العلماء متوقّفاً فی المسئلة.

و يُعَبَّر فی القسم الأوّل بقولهم « لا خِلافَ فِی المسئلة» اَو « لا خِلافَ بينَ اَصحابِنا فی ذلک»

ثُمّ اعلَم اَنّ عدمَ العِلم بالخِلاف اِن صارَ مورِثاً لِحُصول الظنّ بالحُكم الشرعیّ الفرعیّ فهوجحّة و الدّليلُ عليه نفس الشُّهرة المجرّدة و تضعيفُ الشُّبهة هنا هو[التضعيفُ] ثَمَّةَ و الجوابُ هو الجوابُ، فتدبَّر.

القولُ فی حجّية الإجماع الظنّی و عَدَمِها

اِعلَم اَنّ الإجماع الظنّیّ عبارةٌ عن الإتّفاق [الكاشف] عن الواقع [كشفاً] ظَنيّاً.

١- يعنی اَن يصل فحصُ المجتهد اِلی حدّ يوجب العِلمَ بعدم الخِلاف.

و النسبةُ بينه و بين الشُّهرة عمومٌ مِن وجه، لِتصادقهما على اَصلِ اتّفاق المُعظَم على اَمرٍ بحيث يكون ذلک الإتّفاقُ كاشفاً عن الواقع كشفاً ظنّياً.

و صِدقُ الأوّل[١] دون الثّانى على اتّفاق جَماعةٍ قَليلةٍ يَسيرةٍ الموجبِ للكشف عن الواقع ظنّاً.

و صِدقُ الثّانى[٢] دون الأوّل على ذَهاب المُعظَم اِلى شيئٍ بحيث لم يَحصُل مِن ذَهابِهم ظنٌّ بالحكم الفرعىّ.

فحينئذٍ ظَهَر فسادُ قول مَن تَوَهَّم اَنَّ الإجماع الظنّى ليس اِلاّ الشُّهرة.

و مقتضى التحقيق حجّيةَ الإجماع الظنّى و الدّليلُ عليه هو ما دَلَّ على حجّية الشُّهرة [و] المتعارفُ مِن التعبير عنه بقولهم « والظّاهِر اَنّ المسئلةَ اجماعيّةٌ» اَو «لَعلَّها [اجماعيّةٌ]» .

و حالُه فى الأحكام فحال الشّهرة ، فلو تَحَقَّق التعارضُ بين[٣] الإجماع الظنّى و بين الخبر الصَّحيح الذى هو مظنونُ الإعتبار غير المفيد للوصف ، فلا شكَّ و لا شبهةَ فى تقديم الإجماع الظنّى و اِن كان الإجماعُ الظنّى بحسب النّوع مِن انواعِ موهومِ الإعتبار لِمَا عرفتَ مِن اَنّ المناط فى الأحكام حصولُ الظّن الشَّخصى وستعرِفُ حقيقيةَ الحال فى مسئلة حجّية الظّن إن شاء الله تعالى.

القولُ فى حجّية الإجماع المنقول و عَدَمِها

١- اى الإجماع الظنّى.

٢- اى صِدقُ الشُّهرة.

٣- و فى الأصل: بينه و بين الإجماع الظنى. و هو سهو الناسخ.

اِعلَمَ اَنّ الإجماع اِمّا اَن يَطَّلِع عليه المجتهدُ نَفسُهُ بحيث يَصِيرُ عنده مُحَصَّلاً اَو لا بل نَقَلَه و ادَّعاه غيرُهُ.

فَعَلَى الأوّل يُسَمَّى اِجماعاً محصَّلاً و عَلَى الثّانى اِجماعاً منقولاً.

ثمّ الإجماعُ المنقول كالخبر ايضاً يَنقسِم اِلى متواترٍ و آحادٍ.

و المرادُ بالأوّل ما نَقَله جماعةٌ كثيرةٌ بحيث يُؤمَنُ تواطُئهم على الكذب و بعبارةٍ اُخرى: الأجماعُ المنقولُ بالتّواتر عبارَةٌ عن خبرِ جماعةٍ عن تحقّق الإتّفاق الكاشف عن الواقع بحيث يُفيدُ نفسُ ذلک الخبر مع قطع النظر عن جميع الحيثيّات الخارجيّة عن الخبر العِلمَ بصدق الخبر.

والثّانى ايضاً كالخبر الواحد ينقسم الى مَحفوفٍ بالقرينة القطعيّة و اِلى غيره.

و ما يتعارف عند العلماء مِن العبارات المؤدّية لِتحقُّق الإجماع ، قولُهم فى كُتُبِهم الإستدلاليّة «اَجمَعَ العلماءُ على كذا» و «هذه المسئلةُ اِجماعيّةٌ» و «هذا حُكمُه كذا بالإجماع اَو اِجماعاً» و نحوها.

[شُبهةٌ منسوبةٌ الى شيخنا البهائى و جوابها]

ثُمّ اِنّ فى المقام سُوءُ اَدَبٍ[1] منسوبٍ اِلى الشَّيخ البهائى رحمه الله و هو اَنَّ تقسيمَ[2] الإجماع المنقول اِلى المتواتر و غيره غَيرُ سَديدٍ لأنّ من جملة ما يشترط فى التّواتُر، كون المتواتر مِنَ المحسوسات و الإجماعُ و هو توافق آراء المجتهدين غير

١- هذا التعبير ليس من سعيد العلماء المازندرانى و لا من شأنه ان يعبر فى حقّ شيخنا الأجل البهائى بهذااللفظ بل هو من مقرِّر دروسه و تلميذه و هو كتب هذا اللفظ من عنده.

٢- فى الأصل: انه ينقسم.

محسوسٍ فهو غيرُ متواترٍ و الحاصلُ اَنّ الإجماع المنقولَ اَمرٌ معقولٌ و لا شيئَ مِن الأمور المعقولة اَن يقع متواتراً بحيث يَحصُل العِلمُ به بمجّرد الإخبار بالتَّواتر.[١]

اَمّا الصُّغرى، فلكون الإجماعِ اتّفاقَ الآراء و اِطباقَ الإعتقادات فكونُه مِن الأمور [المعقولة] ممّا لاريبَ فيه و لا شبهةَ تَعريه.

و اَماّ الكبرى ، فلأنّ الأمورَ العقليّة كثيراً ما يقع فيها الغَلَطُ و الخَطَأُ ، إمّا لِغُمُوضِها[٢] و خِفائها اَو لمعارضة الأوهام الفاسدة، فلو اَخبَرنَا عن اَمرٍ معقولٍ جميعُ العالم [لم] يَحصُلِ [العِلمُ لنا] الاّ مع كون الخبر مقروناً بالدّليل ، فلا يثبت بالتّواتر اِلاّ المحسوسات.

و الجواب:

اَوّلاً: فنمنع الصُّغرى، لأنّ المتعارف مِن الإجماعاتِ المذكورة فى الكُتُبِ المعتبرة هو الإجماعُ المصطلح عند القدماء و قدمَرَّ سابقاً اَنّ الإجماعَ على طريقتهم اَعَمّ من الإتّفاقِ الكاشف عن دخول شخصِ المعصوم عليه السّلام فى جملة المُجمِعينَ اَو دخول[٣] [قوله] فى اقوال المُجمِعينَ و لا ريبَ اَنّ هذينِ الأمرينِ مِنَ المحسوسات كما لا يخفى.

نعم لو قلنا بتوجّه هذا السُّؤال الى ما اختاره المتأخّرونَ فى الإجماع و ما ارتضاه الشَّيخُ [الطّوسى] مِنَ المسلك لم يكن بعيداً كما لا يخفى.

١- زُبدة الأصول، لشيخنا البهائى/٢٤٠ و ٢٤١.

٢- فى الاصل: لعدم غموظها، و هو سهو غلط.

٣- فى الأصل: دخوله فى اقوال ....، و هو سهو الناسخ.

و اَمّا ثانياً: فنمنع اَصلَ هذا الشرط فى التَّواتر، نَعَم ما يجب فى المتواتر [هو اَن يكون] اَمراً جَليّاً بعيداً عن تَطَرُّق الخَطَأ فيه و ذلک الجَلاءُ كما يتسبَّب لأجل كونه اَمراً محسوساً، كذا يمكن تحقُّقُه لأجل استفادته مِن اَمرٍ محسوسٍ، و معلومٌ اَنّ الإجماع على تقدير كونه معقولاً مسبَّبٌ عن اَمرٍ محسوسٍ لأنّ اتّفاق الآراء لا يكون مسبَّباً و مستنداً اِلاّ مِن الأقوال المتّفقة الّتى تكون مِن المَسمُوعات الّتى يكون مِن المحسُوسات، فلابدّ فى المتواتر اَحَدُ الأمرين: إمّا كونه محسوساً اَو ملزوماً لأمرٍ يكون محسوساً.

و اَمّا ثالثاً: فَمِن الجائز اَن يكون [مرادُهم] من الإجماع المتواتر، القولَ الدالَّ عليه[١]، تسميةً للدّالِ وَ المَلزومِ باسم اللاّزمِ و المدلولِ مِن باب التجوّزِ الشّايع، فتدبَّر.

[الكلام فى حجية الإجماع المنقول بالواحد بغير قرينة]

ثُمّ اعلم: لا نزاعَ فى الإجماع المنقول بالتَّواتر و الواحِدِ المَحفوفِ بالقرينة القطعية و اِنّما النّزاعُ فى المنقول بالواحد غيرِ المَحفوف و اختلَفُوا فيه: قيل بالحجيّة و هو مختار النِّهاية[٢] و المعالم[٣] و المَحكىّ عن جماعةٍ مِن الشّافعيّة و الحَنابِلَة و الحَنَفيَّة[٤].

١- اى على الإجماع.

٢- نهاية الوصول، للعلّامة الحلّى ٢١٥/٣.

٣- معالم الدّين/١٨٠.

٤- نهاية الوصول ٢١٥/٣- المحصول، للرّازى ٦٦/٢ - الإحكام، للآمدى ١٩٣/١- اصول السَّرَخسى ٣٠٢/١- نهاية السُّؤل ٧٨٧/٢ - شرح العضد/١٢٦- التحصيل ٦٥/٢- فواتح الرَّحَمُوت ٢٤٢/٢.

و قيل بعدمه و هو المَحكىّ عن جماعةٍ مِنَ الحَنفيَّة و الغزّالى[١] مِن الشّافعيّة[٢] و عليه بعضُ المتأخّرينَ كصاحب المَدارک[٣] و الذَّخيرة[٤] و ملّاعبدالله التُّونى[٥].

ثُمّ اِنّ اكثر القائلينَ بالقول الأوّل ذَهَبُوا اِلى حجّيته مِن باب التعبّد و من جهةِ اَنّه ظنٌّ مخصوصٌ دَلّ على اعتباره الدّليلُ الشرعىّ كآية النَّبَأ و النَّفر.

و المتأخّرونَ مِن المحقّين ذَهَبوا اِلى حجّيته مِن باب اَنَّ الظنّ الحاصلَ منه فردٌ مِن مطلق الظنّ و دَلَّ الدليلُ العقلىّ على اعتبار كلِّ ظنٍّ و هو المعتمَد.

و يظهر مِن صاحب المعالم[٦] حُجيّتُه مِن باب الدّليلِ التعبّد [ىّ] و الدّليلِ العقلىِّ حيث تَمسَّکَ فى حجّية خبر الواحد مطلقاً سواء كان المنقول اِجماعاً اَو خبراً بالآيات الّتى تَمسَّکَ بها التعبّديّونَ فى حجّية خبر الواحد و بالدليل العقلىّ الذى تَمسَّکَ به الوصفيّونَ على ما سيجيئ بيانُه فى حجّية الظَّن.

فَلَنا فى المقامان كلامٌ:

الأوّل: فى اِثبات حجّيته مِن باب الوصف.

١- المستصفى، للغزّالى ٢٨١/١ الإحكام، للآمدى ١٩٣/١ - شرح العضد ١٢٦- اصول السَّرَخسى ٣٠٢/١.

٢- فى الاصل: من الشافعى.

٣- مدارک الأحكام ٣٦٥/٢.

٤- ذخيرة المعاد ج ٣٧/١ و ج ٣٠٩/٢ و ج ٨٦٠/٢.

٥- الوافية فى اصول الفقه/١٥٥.

٦- معالم الدّين/١٨٩ الى ١٩٤.

الثّانی: فی نفی حجّیة من باب التعبّد.

فنقول: للقائلین بحجّیته مِن باب التعبّد تَمسُّکُهم علی ذلک بأمورٍ:[١]

الأوّل: دعوی الأولَویّة الإعتباریّة بیانُه: اَنَّ الإجماع قطعیّ مِن جهة الدّلالة دون الخبر، ضرورةَ انّه لفظٌ و دلالةُ الألفاظ ظَنّیةٌ ، فإذا کان الظنّی المنقولُ بالواحد معتبراً[٢] شرعاً کان القطعیّ المنقولُ بالواحِد اَولی بالإعتبار ، لأن احتمالَ الضّررِ فی مخالفة المقطوع اکثر مِن احتماله فی مخالفة المظنون.

و فیه اوّلاً: إنّا نمنع حجّیةَ خبر الواحد شرعاً کما سیأتی بیانُ عدم دلالة ما تَمسَّکُوا [به] فی حجّیة خبرالواحد تعبّداً.

و ثانیاً: منعُ الأولویّة : لأنّ الإطّلاع علی الإجماع مِن الأمور البعیدة ، فالظنُّ بوقوعه ضعیفٌ بالنّسبة الی الظّن بوقوع الخبر بل لو مُنِع لأجل هذه الجهة، التّساوی بینَ الخبر الواحدِ المنقولِ بخبر الواحد و بین الإجماع المنقول بخبر الواحد لکان غَیرَ بَعیدٍ عن الصّواب.

و ثالثاً: بعد التسلیم نَمنع اعتبارَها فی الأصول ، إذ غایةُ ما یُستفاد منها الظنُّ و هو غیرُ معتبرٍ فی المسائل الأصولیّة.

الثّانی: قوله تعالی: إن جَائَکُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا[٣].

١- فی الأصل: امور.

٢- فی الأصل: معتبر.

٣- الحجرات/٦.

وجهُ الإستدلال: اِنّ الإجماع بخبر الواحد العدل نَبَأٌ و خبرٌ و خَبَرُ العدلِ حجّةٌ لقوله تعالى « اِن جَائَكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا».

و فيه اَوّلاً: اِنَّ المتبادر مِن الآية لزومُ قبولِ خبر الواحد اذا كان المنقول ممّا تَعارَفَ نقلُه فى زَمَنِ الخطاب و لاريبَ اَنَّ ما تعارف نقلُه فى زَمَنِ الخطاب هو الخبر لا الإجماع.

و ثانياً: اِنّ الآية ظَنّيةٌ و حجّيةُ الظنّ فى الأصول ممنوعٌ.

الثّالث: قوله تعالى « فَلَولَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَومَهُم اِذا رَجَعُوا اِلَيهِم لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ»[1].

وجه الإستدلال: اِنَّ الإطّلاع على الإجماع داخلٌ فى التَّفقُّه وَ نَقلُه للغير يكون مندرجاً تحت الإنذار.

و فيه اَوّلاً: اِنّا لَو لَم نَمنع دِلالَتَها على المُدَّعَى نمنع اعتبارها لكونها ظَنّيةَ و هى غيرُ معتبرٍ.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز التمسّكُ فى حجّية الإجماع المنقول بالإجماع حيث تَمسَّكوا فى حجّية الخبر الواحد بالإجماع؟

قلت: إمّا اَن يكون الإجماعُ الدالُّ على حجّية الإجماع المنقول اجماعاً محصَّلاً اَو محقَّقاً اَو منقولاً.

لا سبيلَ اِلى الأوّلينِ لفقدهما، و لا سبيلَ اِلى الثّالث لِلُزوم الدَّور.

١- سورة التوبة/١٢٢.

ثمّ اِنَّ ههنا فوائدُ

[الفائدة] الأولى:

فى بيان انّه هل يشترط فى اعتبار الإجماع المنقول اَن لا يُدَّعَى الإجماعُ فى المتفرّعات المستحدثةِ الّتى لم يَحدُث فى زمان المُجمِعينَ؟

و الوجهُ ظاهرٌ.

[الفائدة] الثّانية:

هل يعتبر الإجماعُ المنقولُ مطلقاً اَو ما [اِذا] لم يختَرِ النّاقلُ خِلافَ ما ادَّعَى عليه الإجماع؟

مقتضى التّحقيق: اَن يقال: اِنَّ [هذه] المسئلة تَنحلُّ اِلى صُوَر:

الأولى[١]: اِنّا نقطع بأنّ النّاقل للإجماع لم يختَر خِلافَ ما ادَّعَى عليه الإجماعَ اَصلاً و لا شكّ حينئذٍ فى اعتباره.

الثّانية[٢]: اِنّا نَشُكّ فى اَصلِ المخالفة و هذه الصُّورةُ كسابقتها كما لا يخفى.

الثّالثة[٣]: اِنّا نقطع بأنّ النّاقلَ اختار خِلافَ ما ادَّعَى عليه الإجماعَ قبل دعوى الإجماع و لا شكّ فى اعتباره ايضاً كما لا يخفى.

الرّابعة[٤]: اِنّا نقطع بأصل المخالفة و لكن نَشُكّ فى التقديم و التّأخير، ففى هذه الصُّورة ايضاً عَدَمُ الإعتبار معتبرٌ، فتدبَّر.

١- فى الأصل: الاول.

٢- فى الأصل: الثانى.

٣- فى الأصل: الثالث.

٤- فى الأصل: الرابع.

[الخامسة: اِنّا نقطع بأنّ النّاقل اختار خِلافَ ما ادَّعَى عليه الإجماعَ بعدَالنقل و لاشكّ فی‌عدم اعتباره كما لايخفی[١]].

[الفائدة] الثّالثة:

اِنَّ الإجماعَ المنقولَ الّذی عرفتَ اعتبارَه فی بعض الصُّوَرِ هل يعتبر مطلقاً اَو ما لم يكن المُعظَم فی خلافه؟

مقتضی التّحقيق اَنَّ للمقام صُوَراً:

اِحداها: اَنَّ الإجماعَ المنقولَ قد يُنقَل و المشهورُ على خِلافه و لا ريبَ فی عدم اعتباره، لأنّ ذَهابَ الأكثر على خلافه يوجبُ عدمَ حصول الوصفِ منه و اذ ليس الوصف ليس الإعتبار.

ثانيها: اَن يُوجَد [الإجماع المنقول] و يكون المشهورُ على وِفاقه، فلا شكّ فی اعتباره حينئذٍ لأنّه فی نفسه حجّةٌ فضلاً عن اعتضاده بالشّهرة.

ثالثُها: اَن يُوجَد [الإجماعُ المنقول] و يكون شُهرةُ القدماء على وِفاقه ، و شُهرةُ المتأخّرين على خلافه و لا شكّ حينئذٍ فی اعتباره و السِّرُّ ظاهرٌ [و قد] عرفتَه فی تعارض شُهرة المتقدّمين و المتأخرّين.

رابعُها: عكسُ ثالثها و لا ريب فی عدم اعتباره فی هذه الصُّورة و السِّرُّ ظاهرٌ.

١- الظّاهرانّ الصّورة الخامسة سقطت من الأصل و نحن نقلناها من كتاب «ضوابط الأصول» و هو تقريرٌ آخرمن دروسِ استاذِ سعيدِالعلماء المازندرانی يعنی تقريرات دروس العلّامة شريف العلماء، اعلی الله مقامه الشّريف.

و بالجملة، الصُّوَرُ غيرُ منحصرةٍ فيما ذُكِر مِنَ الصُّوَر الثَّلاثة و عليک بمراعاة القواعد فی مقام الإجتهاد و الإستنباط.

[الفائدة] الرّابعة

فی بيان اُمورٍ:

الأوّل: انّه اذا وَقَع التعارضُ بين الإجماع المنقول و الخبر ، فالواجبُ تقديمُ الخبر على الإجماع المنقول لِمَا عرفتَ مِن اَنَّ الإطّلاع على الإجماع اَمرٌ بعيدٌ ، فالظَّنّ بوقوعه ضعيفٌ بالنسبة الى الظنّ بوقوع الخبر ، فيجب المَصيرُ اِلى الظّن الأقوى.

الثّانی: اذا تعارض الإجماعانِ المنقولان فإمّا اَن يكون كلاهما مِن كلام القدماء اَو كلاهما مِن كلام المتأخّرينَ اَو كان اَحَدُهما مِن القدماء و الآخَر مِن المتأخّرين.

فَفِی الصُّورة الأخيرة يجب تقديمُ الإجماع المنقول فی كلامِ القدماء على المتأخّرين، لأنّ الظّن بوقوعه فی زمان القدماء اَقوى و فی الصُّورتَين الأوليينِ يجب الرجوعُ الى المُرجّحات الخارجيّة، فتدبَّر.

الثّالث: انّ الإجماع المنقول لا يفيد الوصفَ لِمَن عاصَرهُ النّاقِلُ اذا كان المعاصِرَانِ مساويَينِ فی الفضل و التتبّع و تحصيلِ الكُتُبِ الإستدلاليّة و السِّر ظاهرٌ، فتدبَّر.

[الفائدة] الخامسةُ

فی تحقيقِ اُمورٍ:

[الأمر] الأوّل: اَنّ الإجماع المنقول كالخبر ينقسم الى مُسنَدٍ و مُرسَلٍ و الأوّلُ [ينقسم] اِلى صَحيحٍ و حَسَنٍ و مُوَثَّقٍ و ضعيفٍ [و] اِلى سائر الأقسام مِن عُلُوّ السَّنَد و غيرِها، فكما يتفاوت الخبرُ حَسَب تفاوت المراتب، كذلک الإجماعُ المنقول.

[الأمر] الثّانى: هل يعتبر الإجماعُ المنقولُ مطلقاً اَو يشترط قبولُه بالعِلم بكون ناقِلِه مِمَّن لم يقل باعتبار الإجماع اللُّطفى المَنسوبِ اِلى الشَّيخ رحمه الله؟

مقتضى التَّحقيق، انّ للمقام صُوَراً :

الأولى: انّا نقطع بأنّ الإجماعَ اللُّطفى غيرُ حجّةٍ عند النّاقل، و لاريبَ فى قبول ذلک الإجماع المنقول.

الثّانية : عكس الأولى.[١]

الثّالثة: الشَّکّ فى مذهب النّاقل فى خصوص ذلک الإجماع ، ففى هاتَينِ الصُّورتَينِ الأقربُ اعتبارُهُ ايضاً، لأنّ النّاقل لمّا كان عالماً بأنّ الإجماع الشَّيخىّ ممّا لم يكن حجّةً عند اكثر العلماء، فكلّما ادَّعَى الإجماعَ و اَرادَ به الإجماعَ الشَّيخىّ يجب عليه نصبُ القرينةِ الدالّةِ على مراده والاّ لَزِم التَّدليسُ، حاشاهم عن ذلک، فكلّ اجماعٍ ادّعاه الشَّيخُ و مَن يَخُدُّ خَدَّهُ[٢] يُحمل على الإجماع المصطلح عند القدماء ما لم يَنصَب قرينةً دالّةً على كون المراد فيه هو الإجماعَ الشَّيخىّ.

[الأمر] الثّالث[٣]: انّه اذا تعارض الاجماعُ الذى نَقَلَه مَن لَم يَعتَبِر الإجماع الشَّيخىّ و الإجماع الذى نَقَلَه مَن يَعتبِره ، فالتّحقيقُ تقديمُ قولِ مَن لم يعتبرِ[٤]، لأنّک قد عرفتَ

١- اى القطع بحجّيته عنده.

٢- اى يَذهَبُ مَذهَبَه و يَخطُو خَطوَه و يَحظُو حَظوَه و يتَطَرّق طُرُقَه، قال ابنُ الأعرابى : الخَدُّ الطَّريقُ : لسان العرب ٣٤/٤.

٣- اى من الفائدة الخامسة.

٤- اى من لم يعتبر الإجماع اللُّطفىّ الشيخىّ.

اَنَّ العملَ بالإجماع المنقول ليس اِلاّ مِن بـاب الوصـف و لا شـكّ فـى اَنَّ حصـولَ [الوصف] فى جانب مَن لَم يَعتَبِر اَظهَر ، فيجب اتّباعُه.

[حُجَّةُ مَن اَنكَرَ الإجماعَ المنقول]

حجَّةُ[1] مَن اَنكَر حجيَّةَ الإجماع المنقول اَمران:

الأوّل: اَنَّ الأصلَ حرمةُ العمل بالظَّنّ [و] خَرَج منـه الخَبَـرُ الواحـد بالـدَّليل و بَقِـىَ الإجماعُ المنقول تحت الأصل.

و فيه: اَنَّ ما خَرَج به الإجماعُ المنقول عن تحت ذلک الأصـل ، سـيأتى بيانـه فـى حجّية المَظَنَّة.

الثّانى: اَنّ الإجماع اصلٌ مِن اُصول الدّينِ اى دليلٌ مِن اَدِلَّة الفقـه و كُـلُّ اصـلٍ مـن اُصولِهِ لا يَثبُتُ بالخبر الواحِد.

و فيه: منعُ كلّية الكبرى اَى النقضُ بقبول السنّة- و هى مِن اَعظَم اَدِلّة الفقه- [بخبـر الواحد].

[و يمكن اَن يقال : مرادُ المستدِلّ : اَنّ كونَ الإجماع المنقول بالواحد حجّةً هو اصلٌ مِن الأصول] و كلُّ اصلٍ مِنَ الأصول[2] لا يَثبُتُ بالخبر الواحد بل يَحتاجُ حينئذٍ ثُبوتُه ثُبوتُه اِلى [الدّليل] القاطِعَ و لا قاطع فى المقام يدلّ على حجّيته.

١- فى الأصل: احتجّ.

٢- فى الأصل: اصوله.

و فيه: اِنّا لم نتمسّک فی حجّية الإجماع المنقول بالخبر الواحد بل سيجيئ اِن شاء الله تعالی اَنّ حجّية الإجماع المنقول واَمثالَه مِنَ الظُّنون المظنونِ اعتبارُها ليست اِلاّ لأجل الدّليل العقلیّ القطعیّ الدالّ علی حجّية اَمثالِ تلک الظُّنون ، فانتِظر.

اصلٌ
فی السنّة

اصلٌ

فی السنّة

و هی لغةً علی ما نُقِل: الطَّریقةُ[1] کما یقال سُنَّةُ زَیدٍ ای طَریقَتُه و اصطلاحاً[2] عبارة عن قول المعصوم علیه السّلام اَو فِعلُه اَو تقریره اَو تَرکُه غیر العادی و هذا القید[3] لإخراج الأقوال و الأفعال غیر المرتبطة بالأحکام الإلهیّةکما اذا قال [المولی] لعبده «اَعطِنی ماءاً» فلیس بسنّةٍ فی الإصطلاح و لیس المرادُ مِن قوله علیه السَّلام نفسَ الحکایات الشّخصیّة الصّادرة منه علیه السّلام فی زَمَنِ الخطاب اذ لو کان الأمرُ

۱- قال الجوهری فی الصّحاح: السَنَنُ: الطَریقَةُ، یقال: اِستَقام فلانٌ علی سَنَنٍ واحدٍ و یقال : امضِ علی سَنَنِک و سُنَنِک اَی علی وَجهِکَ و السُّنَّةُ : السّیرة و عن ابن السِّکیت: سَنَّ الرجُلُ اِبلَه ، اذا اَحسَنَ رِعیتها و القیامَ علیها حتی کأنّه صَقَلَها. صحاح اللّغة ۲۱۳۹/۵.

و فی القاموس : سَنَّ المالَ ، اَرسلَه فی الرَّعی اَو اَحسَنَ القیامَ علیه و السُّنَّة : السِّیرةُ و الطَّبیعة و مِن الله حکمُه و اَمرُه و نَهیُه. القاموس المحیط ۳۳۶/۴.

و فی المصباح المنیر : السنَّةُ الطَریقةُ و السِّیرةُ حَمیدةً کانت اَو ذمیمةً و الجمعُ سَنَنٌ مثل غُرفَةٍ و غَرَفٍ. المصباح المنیر ۲۹۲/۱.

۲- قال الفقیه الأمثَل الشَّهید الأوّل : السُنَّةُ: و هی طریقةُ النَّبی - صلّی الله علیه و آله و سلّم- اَو الإمام- علیه السّلام- المحکیة عنه فالنبّی بالأصالة و الإمام بالنّیابة و هی ثلاثةٌ : قولٌ و فعلٌ و تقریرٌ. ذکری الشیعة ۴۷/۱.

۳- اَی قید «غیر العادی».

كذلک لم يبقَ لَنَا قولٌ منسوبٌ اِلی المعصوم علیه السّلام مفیداً للحکم الشّرعی اِذِ الألفاظُ غیرُ قارِّ الذّات لیس لها بقاءٌ بعد صدورها مِن لافِظِهَا.

بل المراد بقوله (ع) ما یُعَدُّ فی العُرف انّه قول المعصوم علیه السّلام حیث انّ قول الحافظ:

اَلا یا اَیُّها السَّاقی اَدِر کأساً و ناوِلها که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکلها

انّه کلام الحافظ.

و انّ قولَ السعدیّ [بالفارسیّة]:

ای به بالا چون صنوبر وی به رُخ چون میم و ها[1].

١- و تمام الشعر هکذا:

ای به بالا چون صنوبر وی به رخ چون میم و ها زلف داری همچو عنبر لب چوشین و کاف و را

آفتاب عاشقانی ماهتاب دلبران قبله آزادگانی ای صنم با را و خا

تا به دور را و خا اندر کشیدی خا و طا دردمندم مستمندم تن گرفته تا و با

تا و با آمد به جانم ای صنم از عشق تو داروی دردم تو داری در میان لام و با

لام و با بر لام و با بنهاده باشم تا سحر میم و یا در پیش باشد بسته باشد دال و را

ای نگارا گر مرا یک شب تو مهمانت کنی چون زلیخا بر جمال یا و واو و سین و فا

عاشقم من بر جمالت ای نگار نازنین نقل خواهم از لبانت با و واو و سین و ها

گر به گورستان عشاق یک نظر افتد تو را مرده را زنده کنی چون عین و یا و سین و یا

شاعران بسیار گفتند شعرهای با نمک کس نگفته شعر مثل سین و عین و دال و یا

هذا كلام السَّعدى، مع اَنَّ الألفاظ الصّادرة مِن الحافظ و السَّعدى انعَدَمَت بمجرَّد صُدُورِها منهما.

هذا ما هو المراد بالسُّنّة على التّحقيق.

[تعريف الحديث]

وَ اَمَّا الحديثُ فَلُغةً معناه الخبر كما قال صِحاحُ الجوهرىّ ما لفظه:

الحديث الخَبَرُ، يَأتِى عَلَى القَليلِ وَ الكثير و يُجمَعُ[١] على اَحاديث على غير قياسٍ[٢]، انتهى كلامه.

و اصطلاحا[٣] على ما استُفِيدَ مِن مُحَقِّقى اَهلِ الدِّرايَة و الأصول:

ما يَحكى قولَ المعصوم اَو فِعلَه اَو تَقريرَه.[٤]

١- فى الأصل: تجمع

٢- صحاح اللّغة ٢٧٨/١.

٣- فى الأصل: اصطلاح.

٤- الرّعاية فى علم الدّارية، للشّهيد الثّانى/٥٣- تدريب الرّاوى فى شرح تقريب النواوى/٢٠- الوجيزة فى علم الدّراية، للشيخ البهائى ص/١- زبدة الأصول، للشيخ البهائى ٨٧- مَشرِق الشَّمسَين/٢١،٢٢- فائق المقال فى الحديث و الرجال/١٩- القوانين المحكمة ٣٣٨/٢.

و لا يخفى اَنّ للحديث تعريفاتٌ مختلفةٌ عند العلماء مِنَ العامّة و الخاصّة، و قال الفقيهُ السّامى الشَّهيد الثّانى اعلى الله مقامه:

الخبر و الحديث مترادفان بمعنى واحد و هو اصطلاحاً : كلامٌ يكون لنسبته خارجٌ فى اَحَد الأزمنة الثّلاثة اى يكون له فى الخارج نسبةٌ ثبوتيةٌ او سلبيّةٌ تطابقه اى تطابق تلك النسبةُ ذلك الخارجَ بأن يكونا سلبيّين اَو ثبوتيّين اَو لا تطابقه بأن يكون احدهما ثبوتيّاً و الآخر سلبيّاً.

و المراد بالحِكاية اللُغَويّةُ لا العقليّةُ.

و الفرقُ بينهما: اَنَّ الرّاوى اذا قال : قال المعصومُ « اِفعَل كذا» فقولُه: قال المعصوم، حكايةٌ لغويّةٌ و قَولُهُ «اِفعَل كذا» حكايةٌ عقليّةٌ.

و المراد بالحديث هو الأوّل لا الثّانى، اِذ الثّانى يُسَمَّى بمتن الحديث. و فرقٌ ظاهرٌ بين الحديث و مَتنِه. و الحكايةُ اللُّغَويّة هى النَقلُ و الإخبار، و ما قلنا بانّه يسمّى متنَ الحديث فهو مصطلحُ اَهلِ الدّراية و [امّا] مصطلحُ اهلِ [الأصول] اطلاقُ السنّة على المتن.

و ظَهَر ممّا ذكرنا: اَنّ النسبة بين الحديث و السنّة عمومٌ مِن وجهٍ ، اذ يصدقان ما اذا قال الباقر عليه السّلام: قال جَدّىَ الحسين عليه السّلام « انّ فلافاً كذا».

و هو اَىِ الخبر المرادف للحديث اَعمّ مِن اَن يكون قول الرّسول صلّى الله عليه و آله و سلّم و الإمام و الصَّحابىّ و التّابعىّ و غيرهم من العلماء و الصلحاء و نحوهم و فى معناه فِعلُهم و تقريرهم، هذا هو الأشهر فى الإستعمال و الأوفق لعموم معناه اللّغوى. و قد يخصّ الثّانى و هو الحديث بما جاء عن المعصوم من النبىّ – صلّى الله عليه و آله و سلّم– و الإمام عليه السّلام.

و يخصّ الأوّل و هو الخبر بما جاء من غيره و مِن ثَمَّ قيل لمن يشتغل بالتَّواريخ و ماشاكلها: الأخبارىّ و لمن يشتغل بالسنّة النبويّة : المُحدِّث و ما جاء عن الامام عندنا فى معناه اَو يجعل الثّانى و هو الحديث اَعَمّ من الخبر مطلقاً، فيقال لكلّ خبرٍ: حديث من غير عكس. و لكلّ واحدٍ من هذه الترديدات قائلٌ والأثَرُ اَعَمُّ منهما مطلقاً، فيقال لكلٍّ منهما: اَثَر، بأىّ معنىً اعتبر. راجع: الرّعاية فى علم الدّراية/٥٣ و ٥٤.

و يفترق السنّة عن الحديث فى نفس كلام المسموع من المعصوم عليه السّلام، اذ يصدق عليه السنّة[١] دُونَ الحديث، و افتراقُ الحديث من السنّة غيرُ خَفيٍّ.

والحديثُ القُدسىّ هو كلامه تعالى المنزَل على الرَّسول صلّى الله عليه و آله بشرط اَن لا يكونَ المرادُ به التَحَدّى و الإعجاز.

و الفرقُ بينه و بين القرآن، اَنَّ القرآن هو كلامُ الله المنزَل على رسوله للتَحدّى و الإعجاز، فحكايةُ النَّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلم اَو اَحَد المعصومين- صلوات الله عليهم اجمعين- الحديثَ القدسى داخلٌ فى السنّة بلا شُبهةٍ، و حكاية زرارة تلك[٢] الحكاية مثلاً. داخلٌ فى الحديث.

[تعريف الخبر]

واَمَّا الخبرُ، فعند اهلِ الدّراية [فهو] مرادفُ الحديث و عند غيرهم مِن اَهلِ الأصول و غيرهم فيطلق على معنىً آخَر يُطلَب مِن مواضعه ، لأنّ الأستاذ شريف العلماء (اَطال الله بقائه) لم يُبيّنه و نحن اقتصرنا على ذِكرِ ما ذَكَره و لا غير.

اذا بان لک ما قَررَّناه ، فاعلَم:

اَنَّ الخبر يَنقسِم الى قِسمَين: متواتر و آحاد.

و المراد بالأوّل على ما عَرَّفه صاحبُ المعالم و غيرُه ما لفظُه: يَنقِسم الخبرُ اِلى متواترٍ و آحادٍ، فالمتواترُ هو خبرُ جماعةٍ يفيد بنفسه العِلمَ بصدقه[٣]، انتهى.

١- فى الأصل: سنة

٢- فى الأصل: هذه.

٣- معالم الدّين/١٨۴.

فالخبر بمنزلة الجنس لشموله المتواترَ و الآحادَ و التقييدُ بالجماعة مُخرِجٌ للواحد و الإثنين. اَمَّا الأوّل فظاهرٌ. و امّا الثّانى: فإنّ الجمع لغةً و ان كان [بمعنى] الضّمّ و الإنضمام و يشمل بمعناه اللّغوى الإثنينِ اِلاّ اَنّ هذه اللّفظة لا يتناول اَقَلَّ مِن ثلاثة.

و قوله «يفيد بنفسه العِلمَ» مُخرِجٌ لِما اَفاد العلمَ لا بنفسه بل بواسطة القرائن الخارجيّة لا الداخليّة، كما اِذا اَفادَ العِلمَ لاحتفافه بالقرينة القطعية، كما اذا اَخبرَ جماعةٌ بِموتِ زيدٍ المريض مع قرائن خارجيةٍ دالّةٍ على صِدقه كالصِّياح فى داره و حضور الجنازة و الكفن و غيره.

امّا اذا افاد الخَبرُ العِلمَ بواسطة القرينة الداخلة، فلا يضرّ بكونه متواتراً.

[القرائن الداخليّة للخبر والخارجيّة له]

و القرائنُ الداخليّة اُمورٌ راجعةٌ الى حال المخبِرينَ مثل كونهم عُدولاً ثِقات اَو [راجعة اِلى] حال الخبر مثل كونه على سبيل الجزم، اَو حالِ المُخبَرِعَنه مثل كونه جَليّاً واضحاً، اَو حالِ السّامع مثل كونه فَطِناً زَكِيّاً.

فهذه القرائنُ داخلةٌ فى خصوصيّته[1].

فلو اَفاد الخبرُ القطعَ بمعونة هذه الأمور المذكورة كانت مفيدةً للقطع بنفسه، فحصول القطع بمعونة هذه الأمور لا يقدح فى التَّواتر.

و المراد بالقرينة الخارجيّة ما لا يرجع الى اَحوالِ هذه الأمور، فإنَّ الصّياحَ و حضورَ الجنازه مثلاً لايرجع اِلى هذه الأمور.

١- فى حصوصية.

ثمّ إنّ اكثر العلماء كصاحب المعالم[١] رحمه الله و غيره[٢] اشتَرطُوا فـى التَّـواتُر تَحقُّـقَ الكثرة، فما افاد القطعَ من الخبر نظراً الى تحقّق الكثرة و القرينة الداخلة او الخارجة ينقسم[٣] الى اقسامٍ سبعةٍ.

منها: اِفادةُ الخبر القطعَ بسبب القرينة الدّاخلة فقط.

منها: اِفادةُ الخبر القطعَ بسبب القرينة الخارجيّة فقط.

و منها: اِفادةُ الخبر القطعَ بسبب الكثرة فقط.

و منها: اِفادةُ الخبر القطعَ بسبب وجود الأمر الأوّل و الثّانى معاً.

و منها: اِفادةُ الخبر القطعَ بسبب وجود الأمر الأوّل و الثّالث معاً.

و منها: اِفادةُ الخبر القطعَ بسبب وجود الأمر الثّانى و الثّالث.

منها: افادة الخبر القطعَ بسبب وجود [الأمر] الأوّل والثانى والثالث.

و المتواتر مِن هذه السَّبعة ما كان حصول القطع [فيه] لا للقرينة الخارجيّة.

١- قال فى معالم الدّين: اَن يبلُغوا فى الكثرة حداً يمتنع معه فى العادة تواطـؤهم علـى الكـذب. معالم الدّين/١٨٦.

٢- راجع: الذريعة، للمرتضى ٤٩٤/٢- العدّة فى اصول الفقه ٧٦/١ - معـارج الأصـول/٢٠١ - الرّعايـة /٥٩- نهايـة الوصـول٣١٩/٣- الوافيـة/١٥٧ - معـالم الـدّين/١٨٦ المستصـفى، للغزالى١٩٠/١- المحصول، للـرّازى ١٠٠/٢ الـى ١١٦ - الإحكـام، للآمـدى ٢٠٥/١- شـرح العضد، للإيجى/١٣٤- المعتمد، لأبى الحسـين البصـرى ٩٢/٢ - التبصـرة، للشّـيرازى/٢٩٥ - المنخول، للغزّالى ٢٤١.

٣- فى الأصل : تنقسم.

اذا بان لک هذا فاعلم: اِنّ هذا التعريفَ و غيرَه من التعاريف مثلُ قولهم «المتواترُ خَبَرُ جَماعةٍ يَمتنِعُ تَواطُؤُهم على الكِذبِ» لا يَخلُوعن الفساد [مِن وجوه].

الأوّل: انّهم قالوا «المتواتِرُ خَبرُ جَماعةٍ» مع اَنّ المتواتر ليس اِلاّ المخبَربه لا الخبر، حيث لا يخفى عند التأمّل.

اللّهمّ اِلاّ اَن يقال: بأنّ كَونَ المتواترِ صفةَ المخبر به ليس اِلاّ مِن باب انّه حقيقةٌ ثانويّةٌ. كيفَ لا؟ و الحال اَنَّ التّواتر نظراً اِلى الحقيقة الأوّلية صفةٌ للخبر لا المخبربه، اِذ المتواتر فى اللُّغة تَتابُعِ اُمورٍ واحداً بعد واحدٍ بمُهلَة و تراخى.[1]

و لا شکّ انّه خَبرُ جَماعةٍ يتوارد على السَّمعِ واحداً بعدَ واحدٍ اِلى اَن يحصُلَ [العلمُ] بالمجموع.

١- قال فى المفردات: التَواتُرُ تَتابُعُ الشيئ وِتراً وَ فُرادَى و جائُوا تَترى قال الله تعالى: ثُمَّ اَرسَلنَا رُسُلَنا تَترَى. المؤمنون/۴۴.

و فى المصباح: التواترُ و هو التَّتابُع يقال: تَواتَرتِ الخَيلُ، اذا جائت يَتبَعُ بعضُها بعضاً و منه جائوا تَترى اَى متتابِعِينَ وِتراً بعدَ وِترٍ.

قال فى القاموس: التواتُرُ التتابُعُ اَو مع فَتَراتٍ وَواتَرَ بين اَخباره وواتَرَهُ مُواتَرَةً ووِتاراً: تابَعَ اَو لا تكون المواترةُ بين الأشياء الاّ اذا وَقَعت بينها فَترةٌ والاّ فهى مُداركَةٌ و مُواصَلَةٌ لأنّه مِن الوِتر.

و فى مجمع البحرين : قيل لا تكون المُواترةُ بينَ الأشياء الاّ اذا وَقَعَت بينها فَترةٌ والاّ فهى مُداركَةٌ و مُواصَلَةٌ .

مفردات الفاظ القرآن، للرّاغب/۸۵۳ - المصباح المنير، للفيّومى ۶۴۷/۲- مجمع البحرين، للطّريحى ۵۰۸/۳ - القاموس المحيط، للفيروز آبادى ۲۱۴/۲.

اَو يقال: اِنّ هذا مِن التَّسامح الجائز فى العبارة و اَمثالُهُ غيرُ نادرةٍ فى الكلمات و اِن كان فى التَّعاريف فيجوز اَن يُرتكَبَ فى التَّعاريف مِن مثل هذا الإضمار اَو الإستخدامُ و نحو هما من التوجيهاتِ اللّائقةِ بالمقام المخالَفةِ للأصل.

الثّانى: اِنّ التعريفَ منقوضٌ طَردُه ، اذ لا مانع مِن اَنَّ خبر ثلاثةٍ يفيد العِلمَ بنفسه اَو بمعونة القرينة الداخليّة غير المضرّة بالتّواتر، مع انّه حينئذٍ ليس بمتواترٍ و يصدُق عليه التعريفُ كما هو ظاهرٌ.

الثّالث: اِنّ اشتراط الكثرة غيرُ مستقيم ، اذ حصولُ الكثرة:

إمّا شرطٌ لِتحقُّق مفهومِ المتواتر و تَحصُّلِهِ فى الواقع ووجودِهِ فى الخارج يعنى يُمنَع كونُ خبر ثلاثةٍ اَو اَربعةٍ مفيداً للقطعِ[١] بالقرينة الداخليّة غير المضرّة بالمتواتر و لا يوجد خبرٌ يفيد القطعَ بنفسه اِلاّ مع حصول الكثرة و تحقّقه[٢].

و إمّا شرطٌ لِصحَّة التسمية، يعنى انّه لا مانع من افادة القطع من خبرِ الثَّلاثةِ[٣] لكن [هذا] خبرٌ يفيد القطع بنفسه [و] اذا كان خبرجماعة لا يسمّى بالمتواتر[٤] الاّ مع تحقّق الكثرة.

لا سبيل الى الأوّل لِما نَرى مِن انّه قد يتّفق افادةُ خَبَرِ الثلاثة[٥] القطعَ بنفسه لأجل وجود قرينةٍ داخلةٍ بل و يتّفق فى الواحد و الكابرُ مُكابرٌ لِواجدانه.

١- فى الاصل : يفيد القطع.

٢- اى تحقق مفهوم الكثرة و تذكّر الضمير باعتبار المفهوم.

٣- فى الاصل: الخبر الثلاثة.

٤- فى الأصل: التواتر.

٥- فى الاصل: الخبر الثلاثة.

و لا سبيل اِلى الثّانى، لأنّه لو كان الكثرة سبباً لصحّة التسمية لَلَزِمَ التقييدُ به فى التعريف، فعدمُ الأخذ يدلّ على عدم الإشتراط، فتعريفُ التواتر حينئذٍ بذلک التعريف تعريفُ الشيئ بالأعمّ المستلزم لكونه غير مطّرد، فَتَدبَّر.

قال الأستاذُ دام عُمرُه الغالى: اِنّ ما يليق بالأختيار فى تعريف التواتر: هو انّه يحتاج اِلى ذكر اقسام الخبر الذى يفيد القطعَ اوّلاً اجمالاً.

[اقسام الخبر من حيث افادة القطع و عدمها]

فاعلم: اَيَّدک الله لتحصيل رضاه: اِنّ ذلک الخبر ينقسم اِلى اقسامٍ ثلاثة:

منها : ما يكون اقتضاءُ العادة اِفادةَ الخبر بنفسه القطعَ، فلو لَم يُفِد[1] لكان ذلک خِلافَ العادة، كخبر مئة عادلٍ و اَزيَد و اِن كان حصولُ القطع لأجل افادة القرينة الداخلة.

منها: عكس الأوّل، بأن يكون مقتضى العادة عَدَمُ اِفادة القطع، فلو اَفاد كان خلاف مقتضى العادة، كخبر الثّلاثة.

و منها: ما كان متساوى الحال، يعنى عادةً لا يَلزَم كونُه مفيداً للقطع[2] و لا عدمه و بعبارة [اُخرى] لم يَقضِ العادةُ لا بإفادة القطع و لا عدمه.

والمتواترُ ليس اِلاّ الأوّل، فهو عبارةٌ عن خبر جماعةٍ كثيرةٍ بحيث يقتضى العادةُ اِفادتَه القطعَ و لو تخلّف كان [خلاف] مقتضى العادة [و كان] مُحالاً. و اَنتَ خبيرٌ بأنّ هذا التعريف لا ينتقض طردُه بخبر الثّلاثة اَو افادةِ القطع. فعلى ما ذكرنا يكون الكثرةُ

١- فى الاصل: لم يفيد.

٢- فى الأصل: يفيد القطع.

شرطاً لتحقّق التواتر و صحّة التسمية و [يصيرالخبرُ] قابلاً [لِصدق التواتر عليه] بدون تأمّل و اشكالٍ، فتدبَّر.

[شرائط الخبرالمتواتر]

ثمّ اعلم: اَنّ العلماء الأعلام قد ذكروا[١] للخبر المتواتر شرائط:

الأوّل: كون المخبربه غيرَ غريبِ الوقوع، فلو اَخبر[٢] جماعةٌ كثيرةٌ- بحيث يمتنع عادةً تواطئهم على الكذب- بأن رَاَينا فى البلد الفلانى شخصاً له عشرون رأساً[٣] و هو راكبٌ على فَرَسٍ ذى عشرين رأساً[٤] اَو على فيل ذى عشرين خُرطُومٍ، ما اَفادَ هذا الخبرُ العِلمَ، لأنّ المخبربه مِنَ [الأمور] الغريبة [و] وقوعُها فى الخارج [فى] غايةَ الغرابة نهايته و فى افادة نحو هذا الخبر [العِلمَ] اشكالٌ.

قال الأستاذ دام مَجدهُ العالى:

اِنّ فى شرطِيّة هذا الشرط اشكالاً[٥]، اذ لو كان هذا الشَّرطُ شرطاً للتّواتر لأشكل الأمرُعلينا فى ثبوت المعجزات النَّبويّة كما لا يخفى و فى شجاعة علىّ بن أبى طالبٍ عليه السّلام.

١- فى الأصل: ذكر.

٢- فى الاصل: اخبروا.

٣- فى الأصل: عشرين رأس.

٤- فى الاصل: رأسٍ.

٥- فى الأصل: اشكال.

الثّانی: کَونُ المخبِرینَ عالِمینَ قاطعینَ بالمخبَربه ، فلو کانوا ظانِّینَ فی‌المُخبَربه و کان مستندُهم اَمراً ظنّیاً واحداً، لم یُفِدِ العِلمَ .

و اَمّا اذا کان اسبابُ الظَّن مختلفةً متعددّةً و کان بعضٌ مِن المخبِرینَ عالماً و بعضٌ آخَر مختلفاً بأسبابٍ مختلفةٍ متغایرةٍ لم یکن بُعدٌ وَ استبعادٌ فی اِفادته القطعَ.

والوجهُ فیه ظاهرٌ و کذا فی سابقه.

الثّالث: لزومُ کَونِ عِلم المخبِرینَ بما اَخبَرُوا به مسبَّباً مِنَ الحِسِّ.

لکن مقتضی التَّحقیق اَن یقال : مرادُهم بهذا الشَّرط لا یخلُو:

إمّا: [اَن] یکون الأسبابُ اُموراً محسوسةً و اِن کان المسبَّبات اُموراً معقولةً و اَشیاءَ لُبِّیة.[1]

و اِمّا اَن یکون المرادُ اَنَّ الأسباب و المخبَربه کِلَاهُما مِن الأمور المَحسُوسة[2].

لا سبیلَ اِلی الأخیر لأنّه لو کان الأمر کذلک لَلَزِم اَن لایکون المتواتر منقسماً اِلی اللّفظی و المعنوی مع اَنّ الواجب فی حصول القطع کون المخبَربه اَمراً جلیّاً و من المعلوم اَنَّ جَلائه قد یکون لأجل اَنّ المخبَر به نفسه اَمرٌ محسوسٌ و قد یکون لأجل کون العِلم به و القطع به مسبَّباً مِن الأمر المحسوس.

١- فلو اَخبر جماعةٌ بعدم جواز الخرق و الإلتیام فی الأفلاک و نظائره من المسائل، فلم یفد القطعَ. منه رحمه الله.

٢- کما اذا اَخبر جماعةٌ کثیرةٌ کالعلاّمة والشَّهیدَینِ و غیرِهم مِن الأجلّاء بأنّ الحکم الفلانیّ مُجمَعٌ علیه بین الأصحاب. منه رحمه الله.

و لابدّ اَن يكون مرادُهم هو الأوّل لا الثّانى و اِن كان ظاهِرُ عبارةِ بعضٍ هو الثّانى دون الأوّل.

الرّابع: اَن لا يكون اَذهانُ السّامعينَ مشوباً بالشّبهة و مسبوقاً بالتشكيک و التقليد المُفضِيَينِ اِلى عدم حصول القطع بالمخبَربه.

و اِنّما[1] اشترط هذا الشّرطَ السَيِّدُ المرتضى (رضى الله عنه) لكنّ المحقّقينَ [قائلونَ] على اَنّ هذا الشّرطَ مبنىٌّ على الأغلب، لأنّ المخبِرينَ اذا بَلَغوا اِلى كثرةٍ مفرطةٍ كما اذا صاروا ألفاً اَو اَلفَينِ فلا شبهةَ اَنّ السَّامع و اِن كان مسبوقاً ذِهنُه اِلى الشّبهة ، يحصل له القطعُ و هذا لِحُكم الوِجدان.

و لو قال قائلٌ : ما تقول فى رجلٍ بَلَغ اليه اثناعشر حديثاً فىغديرِخُم؟

فقال: اِنّ غديرَخُم قد بَلَغ خَبَرُه إلَىَّ بإثنىعشر خبراً [و] مع هذا لم يُفدِ لى [اِلاّ] الشَّک بثبوته، حَشَرهُ الله مع مَن كان يتَولاّه . (اگر عاقلى كنايه بفهم).

الخامس: كثرةُ المخبِرينَ ، ووجهه ظاهرٌ.

السّادس[2]: تَساوِى الطَّبقات ، لو كان المخبِروُنَ ذِى طبقاتٍ، فإذا اَخبر إحدى الطَّبقات عن واحدٍ قاطعٍ بالمخبَربه مع حصول القطع لهم لايكون متواتراً ، لِمَا سَمِعتَ مراراً مِن اَنّ النتيجةَ تتبع اَخَسَّ المقدّمَتَينِ ، فتدبّرَ.

١- فى الأصل: من.

٢- فى الأصل: السابع.

و فی‌المقام شبهاتٌ کثیرةٌ رکیکةٌ واهیةٌ لا نفع لِذکرِها[١].

[اقسام الخبرالمتواتر]

ثمّ اعلم: اَنّ الخبر المتواتر ینقسم اِلی لفظیّ، [فهو] اذا کان المنقولُ مِن سِنخِ الألفاظ و اِلی معنویّ، اِن کان مِن سِنخ المعانی و اللُّبّ.

وللأوّل اقسامٌ عدیدةٌ:

الأوّل: اَن یَنقُلَ النَقَلَةُ کلُّهم بلفظٍ [واحدٍ] کأن یقولَ کلُّهم: قال الرَّسول صلّی الله علیه و آله وسلّم:

اِنّی تَارِکٌ فِیکُم الثَّقلَینِ کِتابَ اللهِ وَ عِترَتِی اَهلَ بَیتِی.[٢]

« اللّهم احشُرنا مَعَهُم بمحمدّ وآله».

و کذا قوله صلّی الله علیه و آله وسلّم: مَن کُنتُ مَولَاهُ فَهَذَا عَلِیٌّ مَولَاهُ[٣].

١- کَنِزاعِهم فی کَونِ العِلمِ الحاصلِ مِنَ التَّواتر ضَروریّاً اَو نظریّاً اَو مختلفاً. راجع: ضوابط الأصول/٢٤٢.

٢- سنن التِّرمذی ٣٢٨/٥- نظم دُرَر السّمطیمن/٢٣٢ – ینابیع المودّه/٣٣ ، ٤٥ ، ٤٤٥ - جامع الأصول ١٨٧/١ - تفسیر ابن‌کثیر ١١٣/٤- مصابیح السنّة، للبغوی/٢٠٦ - مشکاة المصابیح ٢٥٨/٣ - اِحیاءُ المَیتِ، للسّیوطی ١١٤- المعجم الکبیر، للطبرنی/١٣٧ و ...

٣- الإحتجاج ٦٦/١ – روضة الواعظین ٨٩/١ – کَشفُ الغُمَّة ٢٣٧/١ – الإرشاد، للمفید ١٥٨/١ – العدد القویّة/١٦٩ – التحصین /٥٧٨ - الصّراط المستقیم ٣٠١/١ – صحیح التِّرمذی ٦٣٣/٥- الأغانی ١٨١/٩- تاریخ بغداد ٩٤/٣ – تاریخ مدینة دمشق ٦٩/١٣ – تذکرة الخواصّ/٣٥ – تیسیرالمطالب/٨٤ – الحدائق الوردیّة ٤٥/١ – صُبحُ الأعشی ٤٤٥/٢- ربیع الأبرار ٧٠/١- العِقد الفرید ٣٥٧/٥- مطالب السَّؤل/٧٨ و ...

اَللّهمَّ لَا تُخرِجنَا مِن دَار الدُّنيا اِلاّ بِمَحبَّتِه و وِلايَتِهِ.

الثّانى: اَن ينقُل النَقَلَةُ بألفاظٍ متغايرة مع كونها مترادفةً كأن قال بعضُهم: قال المعصومُ عليه السَّلام «الهِرَّةُ طاهِرٌ» و قال آخَرُ: قالَ المعصومُ «الهِرَّة نَظيفٌ» و قال آخَر: قال الصّادق عليه السّلام «السِنَّورُطاهِرٌ» و هكذا...

و معنى اَنّ هذا القسم من المتواتر اللَّفظى هو أنَّه بعد ملاحظة هذه الألفاظ الكثيرة و الطُّرق العديدة يحصُل القطعُ بأنَّ واحداً مِن هذه الألفاظ صَدَرَ مِن مَنبَعِ الوَحى و مَعدِن العِصمَة.

الثّالث: اَن يَنقُل النقَلَةُ بألفاظٍ متغايرة متعدّدة غيرِ مترادفةٍ بحيثُ كان كلُّ مدلولٍ مغايراً[1] لمدلولٍ آخَر و لكن يوُجد بين هذه الطُّرق المختلفة جهةٌ جامعةٌ، يكون بعضُها دالاً عليها [تضمّناً] و بعضٌ آخَر التزاماً، كأن نَقَل بعضُهم: قال الصّادقُ عليه السّلام «المَاءُ القَليلُ المُلاقِى لِلنِّجاسَة نَجِسٌ» و بعضُهم [نَقَلَ اَنَّ الإمام عليه السّلام] قال «اَنَّ المَاءَ اِذَا كَانَ قَدرَ كُر لَم يُنَجِّسهُ شَيئٌ»[2]

هذا على فرض اَنَّ المفهومَ معتبرٌ و مِن الدّلالات الإلتزاميّة كما هو عند المحقّين.

الرّابع: اَن ينقُل الناقِلُونَ[3] بألفاظٍ متباينة متغايرة و يكون لكلِّ لفظٍ معنى مستقلّ و لكن كان بينها جهةٌ جامعةٌ تكون بعضُها دالاً عليها[4] بالمطابقة و بعضٌ آخرَ بالتضمُّن، كَأن يقولَ بعضُهم «قد صَدَرَ أمسِ شَتمٌ مِن زيدٍ» و الآخر«قَد شَتَم زيدٌ أمسِ».

١- فى الأصل: مغاير.

٢- الكافى، للكلينى٣/٢- وسائل الشّيعة ١٥٨/١.

٣- فى الأصل: الناقلين.

٤- فى الأصل: عليه.

الخامس: اَن ينقُل الناقِلُونَ[١] بألفاظٍ متباينةٍ و كان بينها جهةٌ جامعةٌ يكون كلّ واحدٍ من الألفاظ دالاًّ عليها بالتضمُّن.

كأن قال بعضُهم « قَتَل زيدٌ عَمرواً» و الآخر بأن « قَتَل بكراً» و الآخَرُ «قَتَل خالداً» و الآخَرُ بأنّه «قَتَل وَليداً».

و السّادس: هو هذا بعينه، لكن يكون دلالةُ كلِّ واحدٍ من الألفاظ عليها[٢] لا بطور التضمّن بل بطور الإلتزام فقط.

كأن يقولَ بعض الرُّواة: قال عليه السَّلام «اجتَنِب عَنِ الماءِ القَليلِ الملاقى لِلنَّجس» و قال بعضٌ آخرُ : قال عليه السَّلام «اغتَسِل ثَوبَکَ اِن لاَقَى الماءَ[٣] القليلَ المُلاقِى لِلنَّجسِ» و قال آخَرُ «لا تَغتسِل مِن المَاء القَليلِ المُلَاقِي لِلنَّجس» و قال آخَرُ «لا تغتسل مِنَ الماء القليل الملاقى للنّجس.

و لا شبهة[٤] فى اَنَّ كلَّ واحدٍ من هذه الألفاظ دالّةٌ على معنى و هو نجاسة الماء القليل كما لا يخفى.

[اقسام المتواتر اللّبّى]

وللثّانى و هو ما كان المنقولُ مِن سِنخ المعانى و اللُّبّ ايضاً اَقسامٌ:

الأوّل: اَن يكون المتواتر بمعنى واحدٍ نظراً الى واقعةٍ واحدةٍ.

١- فى الأصل: الناقلين.

٢- فى الأصل: عليه.

٣- فى الأصل: ماء.

٤- فى الأصل: لا شهبة.

و ذلک مثلُ اَن يُخبر كُلُّ النَّقَلَة بمَوتِ الأمير اَو شجاعته.

الثّانى: اَن يكونَ المتواترُ اَمراً واحداً[١] يدلُّ عليه وقائعُ عديدة بالتضمُّن، كـأن يُخبر بعضٌ بأنّ «زيداً[٢] ضَرَبَ عمرواً» و الآخَر «انّه ضَرَب بكراً»، فيحصُل لنا القطعُ بصدور الضَّرب منه.

الثالث: كون التواتر معنىً واحداً دالاًّ عليه وقائعُ عديدة بالإلتزام، كشجاعة الأمير [عليه السّلام] مثلاً، اَخبر بعضٌ بتفصيل غزوة يوم بدر و آخرُ بتفصيل غزوة يوم اُحُد و الآخرُ [واقعة] صفّين، فيحصُل[٣] لنا القطعُ بشجاعته عليه السَّلام بالإلتزام، ثمّ اذا ذكر وقائع عديدة يكون كلّ واحدةٍ منها ظنّيّاً لا قطعيّاً مع عدم كون كلّ واحدةٍ منها على سبيل الإنفراد و الإستقلال ملزوماً لِشَيئٍ بل يكون المجموع من حيث المجموع ملزوماً لِشَيئٍ بالنظر الى الهيئة الإجتماعية.

فهل يكون ذلک اللّازم من المتواترات أم لا؟

مقتضى التحقيق: هو كونه خارجاً من المتواتر، خلافاً لبعضٍ، فإنَّ حصولَ القطع باللّازم فرعُ حصول القطع بوقوع الملزوم و الملزومُ هنا ليس الاّ مجموعُ الوقائع مع الهيئة[٤] الإجتماعية.

١- فى الأصل: واحد.

٢- فى الأصل: زيد.

٣- فى الأصل: يحصل.

٤- فى الأصل : هيئة.

و الفرضُ كونُ كلٍّ واحدٍ منها ظنّى الصُّدور و اذا لم يحصُل القطعُ بالملزوم لم يحصُلِ القطعُ باللاّزم بالطريق[١] الأولى ، مثلاً اذا اَخبر شخصٌ بـأنّ زيـداً قَتَـلَ فـى الواقعـة الفلانيّة عمرواً و قال آخر فى حادثةٍ [اُخرى] فلانٌ قَتَل عمرواً و هكذا، فحينئـذ لـو حَصَل القطعُ لِصِدقِ كلٍّ واحدةٍ واحدةٍ من الوقائع المذكورة، حَصَل القطعُ بالشّـجاعة التى هى لازمها.

و امّا لو لم يحصل القطعُ الاّ بواحدٍ منها او ثلاثةٍ اَو اَربعـةٍ مـثلاً لـم يحصـل القطـعُ بلازمها، اِذ[٢] المفروضُ اَنَّ الملزوم ليس اِلاّ الهيئة الإجتماعية الظّنية صدوراً.

و النسبةُ بين التواتر اللّفظى و المعنوىّ عمومٌ من وجه، لِمَا عرفتَ مِن اَنَّ المناط فـى التّواتر اللّفظى القطعُ بصدور اللّفظ، اَعَمُّ مِن اَن يكون المعنى مقطوعَ الصدور.

و المناطُ فى المعنوى عكسُ اللّفظى، اِذ المناطُ فيه القطعُ بصدور اللُّب، [سَواءٌ] صَدَرَ اللّفظُ اَم لا؟ يعنى حَصَل القطع بصدور اللّفظ أم لا؟

هذا تمام الكلام فى الخبر المتواتر بقسميه.

١- فى الأصل: بطريق.

٢- فى الأصل: اذا.

و امّا الكلام فى الخبر الواحد

فاعلم ايّدک الله لتحصيل رضاه: اَنَّ الخبر الواحِد هو خبرٌ لم يبلُغ حدَّ التَّواتر، سواء كان اِفادَتُه للعِلمِ و القَطعِ بنفسه، كما اذا اَخبر جماعةٌ قليلةٌ غيرُ بالغةٍ لِحَدِّ التواتر بشَيئٍ و اَفادَ خَبرُهُم القطعَ بذلک المخبَربه لأجل وجود القرينة الداخله، اَو كانت افادته للعلم لأجل القرينة الخارجيّة، كما اذا كان محفوفاً بقرينة خارجيّة قطعية ، اَو لَم يَحصُل القطعُ منها اصلاً.

ولا كلام و لا نزاع لِأحدٍ فىحجيّة الأوَّلَينِ وَ اَمَّا الثّالث فهو محلّ النزاع[1] و محلّ التّشاجر بين العلماء الأعلام.

[اقسام الخبرالواحد]

و تنقيحُ المطلب يَستَدعِى بسطاً فىالكلام، فنقول: اِنّ خَبَرَ الواحد نظراً الى احتفافه بالقرينة و عدمه ينقسم الى اَقسامٍ:

اَحَدُها: اَن يكون محفوفةً بقرينةٍ موجبةٍ للقطع بصِدق صُدوره و صِدق مضمونه و ذلک كما لو اَخبَر جماعةٌ خَبراً بالغاً[2] حدَّ التَّواتر بأنّ المعصوم عليه السلام قال «صلاةُ المَغرِب ثلاثُ رَكَعاتٍ» و نحوه ممّا يدلّ على صدق مضمونه كتابٌ اَو سنّةٌ

١- اعلم انّ النزاع فى خبر الواحد ليس من جهة انّه ظنّية الدّلالة بل مِن جهة انّه ظنّية الصّدور لأنّه لو كان النزاع فى ظنّية دلالته لكان النزاع فى الخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية صدوراً و لكان النزاع فىٰ المتواتر اللّفظى ايضاً، اذ الدّلالة فيها ظنّية بلا شبهة و لكنَّ السّندَ قطعيّةٌ، لكن اللاّزم باطلٌ للإجماع فالملزوم مثله. منه رحمه الله.

٢- فى الاصل: بالغه.

متواترةٌ اَو اجماعٌ قاطعٌ اَو دليلُ عقلٍ قطعيّ مع احتفاف[١] تلک الجماعة بقرينةٍ[٢] داخلةٍ مفيدةٍ للقطع بصدق صدورذلک الخبر.

ثانيها: اَن يكون الخبرُ محفوفاً بقرينةٍ موجبةٍ لِصدِق صدوره دون مضمونه و ذلک اذا اَخبر جماعةٌ محفوفةٌ بقرينةٍ داخلةٍ دالّةٍ على صدقهم بأنّ المعصوم عليه السَّلام قال « القَهقَهَةُ توجبُ الوضوءَ»[٣] و لم يكن مشتملاً على دليلٍ و قرينةٍ يَدلُّ على صِدقِ المضمون ايضاً، لاحتمال اَنَّ المعصومَ عليه السَّلام اَراد بالوجوب الإستحبابَ المؤَكَّدَ. و كذا لم يَحصُل لنا القطعُ بإيجاب القَهقَهَةِ للوضُوءِ لاحتمال اَن يكونَ صُدُورُه عنه عليه السَّلام تقيّةً اَو اِتّقاءً و ليس هناک كتابٌ و لا سنّةٌ متواترةٌ و لا اجماعٌ يَدلّ على صدقِ مضمونه ايضاً.

ثالثها: عَكسُ ثانيها و ذلک كما اذا اَخبر شخصٌ بأنّه قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سَلَّم « صُومُوا شَهرَ رمضانَ » فإنَّ مضمونَه مقطوعُ الصِّدق لوجود الدليل عليه و ذلک ظاهرٌ.

١- فى الاصل: احتواء.

٢- فى الأصل: على قرينة.

٣- يعنى انّ القَهقَهَة لاتبطل الوضوء كما ذهب اليه اكثرعلمائنا و فاقاً للشّافعى و مالک و احمدبن حنبل و الزُّهرىّ و كثيرمن العامّة و خلافاً لأبى حنيفة و أبى يوسف و الثّورى و غيرهم.

راجع: تذكرة الفقهاء ١١٣/١- منتهى المطلب ٢٢١/١- المهذّب، للشيرازى ٢٤/١- المجموع، للنَّوَوِىّ ٦٠/٢- المغنى، لابن قدامة ٢٠١/١- المبسوط، للسَّرخسى ٧٧/١.

و رابعها: عَدَمُ اشتمالِ الخَبَرِ على دليلٍ يُقطَع بصدق صدوره و صدق مضمونه والنّزاعُ فى هذا القسم منه و اختلفوا فى ذلک:

فقيل: بحرمة التعبّد به عقلاً و قُبحِهِ[۱] و هذا ممّا لم يذهب اليه اَحَدٌ من الإماميّة اِلاّ ابنُ قِبَة[۲] على ما نُسِبَ اليه.

و قيل بحرمة التعبّد به شرعاً و هو السيّد المرتضى[۳] رضى الله عنه.

و قيل بوجوب التعبّد به شرعاً فقط.[۴]

و قيل بوجوب التعبّد عقلاً فقط.[۵]

۱- و هو ظاهرالفساد لِمشاهَدَتِنا بوقوع التعبّد بالظّن عقلاً فى الشَّرع الأنور، كَيَدِ المسلم و سُوقِهم و شهادة العدلَينِ و اَخذِ المقلّد مِن المجتهد مَسائِلَهُ. منه رحمه الله .

۲- و هو محمد بن عبدالرحمن بن قِبَة الرّازى مِن متكلّمى الشّيعة و حُذّاقهم و كان اوّلاً من المعتزلة ثمّ انتقل الى مذهب الإماميّة و سَمِعَ الحديثَ و كان فقيهاً متكلّما حَسَن العقيدة قويّاً فى الكلام و كان معاصراً لأبى القاسم البلخى م ۳۲۹ شيخ المعتزلة و له مناظراتٌ و رُدُودٌ عليه، له من المصنّفات فى علم الكلام: الإنصاف فى الإمامة- المستثبت، الردّ على أبى على الجبائى- المسئلة المفردة فى الإمامة. و مات رحمه الله قبل سنة /۳۲۹ ق.

۳- الذريعة فى اصول الشّريعة ۵۲۸/۲.

۴- و هو مذهب اكثر الفقهاء و المتكلّمين من اهل السنّة.

انظر: المحصول، للرّازى ۱۵۳/۲ الإحكام، للآمدى ۲۲۹/۱- التبصرة /۱۸۵- شرح اللّمع، للشيرازى ۶۰۳/۲ - روضة الناظر/۹۳.

۵- و هو رأى احمد بن حنبل و القفّال- و هو محمد بن على بن اسماعيل الشّاشىّ المتوفى ۳۶۵- و ابن سُرَيج ابوالعبّاس احمدبن عمربن سُريج المتوفّى/۳۰۶ق و ابى‌الحسين البصرى المعتزلى المتوفّى/۴۳۶ق و جماعة كثيرة.

و قيل [بوجوب التعبّد] به عقلاً و شرعاً و هو لصحاب المعالم[١]. رحمه الله. و مقتضى التحقيق هو[٢] لا غير كما سيظهر لک وَجهُه.

[اقسام الظّن نوعاً]

ثمّ اِنّ الظَّن نوعاً على اَقسامٍ:

منها: ما يُقطَع بعدم اعتباره شرعاً و ذلک كالقياس و الإستحسانات و المصالح المرسلة.

و منها: ما يُقطَع باعتباره كالظَّن الحاصل مِن ظاهر الكتاب و المتواتر اللّفظى و كالظنّ الذى يجوز العملُ به فى الموضوعات الصِّرفة كالظَّن الحاصل مِن الأسباب المفيدة للظَّن فىمقام تشخيص المجتهد الأعلَم و غيره[٣] لأجل التقليد بناءً على تقديمه كما هو الحق وِفاقاً للمُعظَم و كالظَّن فىالموضوعات المستنبطة كالحاصل مِن قول اللُّغوى فىالمسائل اللُّغوية و كالحاصل مِن الخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية الدالّة على صدق صدوره، فإنّه و سابقَه لا كلام فىحجّيته اصلاً.

و منها: ما نَشُکُّ فىاعتباره شرعاً و عدمِ اعتباره و ذلک كالخبر الواحد و الإجماع المنقول و الشّهرة و غيرها و لا نِزاعَ فى الأوّل و الثّانى لِأحَدٍ [و] انّما النزاعُ فى

١- معالم الدّين /١٨٩- عدّة الأصول ١/١٠٠- نهاية الوصول ٣/٣٨٣- الوافية/١٦٠.

٢- اى وجوب التعبد بالخبر الواحد عقلاً و شرعاً.

٣- اَى الظنّ الحاصل من الأمارات و الشّواهد على اَعلَمِيّة مجتهدٍ على آخَر و هذا يكون بناءً على وجوب تقليد الأعلَم و تقديمه على غير الأعلَم كما هو الحقّ و رأىُ المشهور ايضاً.

الثّالث و ما هو المهمّ اللاّئق بالمقام، التكلُّمُ اَوّلاً فى الأصل الأولى و ما هو مقتضاه و لنا فيه كَلامان:

الأوّل: اِنّ مقتضى التّحقيق هل هو كفايةُ الظّن و كونُه مُبرِءٌ للذِّمة اَو لا؟

و الثّانى: فى اَنَّ مقتضاه حرمةُ العمل بالظّن اَو جوازه؟

و بعبارةٍ اُخرى ، الكلامُ الأوّل فى الحكم الوَضعىّ و الكلامُ الثّانى فى الحكم التكليفىّ، فنقول:

[الحكم الوضعى للعمل بالظّن على مقتضى الأصل الأوّلى]

اَمّا الكلامُ الأوّل، فهو اَنّ مقتضى الأصل الأولى عدمُ الكفاية و عدمُ كونه مُبرِءٌ للذّمة و ذلک انّه ممّا لا شکّ و لا شبهة [فيه هو:]، انّا بعد ورود الشَّرع مكلّفون بشيئٍ لا محالة و لكن لانعلَم اَنَّ المكلّفَ به ماذا؟

هل هو تحصيلُ الإعتقاد المطلق و العملُ بمقتضاه اَولا؟

[بل يجب] تحصيلُ الأحكام الواقعيّة و تحصيلُ الإعتقاد العِلمِىّ اَولا؟ [بل] تحصيلُ الإعتقاد فى الجملة و لو كان ظنّاً واجبٌ مِن باب المقدّمة؟

اِن قلنا بالأوّل و الثّالث، فلا يخفى حينئذٍ كفايةُ الظّن، و اِن قلنا بالثّانى، فلا بدَّ من تحصيل العِلمِ.

و اَنتَ تعلم اَنَّ القطع بالبرائة مع كون المكلَّفِ بِهِ مجملاً و محتملاً بين الإحتمالات الثّلاثة المذكورة لايحصُل اِلاّ بعد تحصيل العِلمِ بالحكم الواقعىّ، اِذ تحصيلُه موجبٌ لتحصيل البرائة القطعيّة على جميع الإحتمالات بخلاف غيره فإنّه لو اكتفى بتحصيل

مجرّد الإعتقاد بالحكم الواقعيّ و لو كان ظانّاً لم يقطع بالبرائة، لاحتمال اَن يكون المكلَّفُ [به] تحصيلَ العِلم بالحكم الواقعيّ.

فإن قلت: اِنّ المجتهد بعد الفحص و الجدّ و الإجتهاد يصير ظانّاً بالحكم و اذا كان كذلک يَحصُل له الشَّکُّ بالتكليف الزائد، والأصلُ البَرائةُ.

قلت: ليس الأمرُ كذلک، لأنّ الشَّک ليس فى التكليف حينئذٍ و [فى نفس] حدوث التكليف بل الشکُّ فى المكلَّف به، فإنّه لم يَدرِ اَنَّ المكلَّف به [هَل] هو هذا اَو اَزيد منه؟ فالتكليفُ ثابتٌ، و حينئذٍ نقول:

اِنّ المجتهد بعد تحصيل الظّن بالحكم يَصِيرُ شاکّاً فى بقاء التكليف السّابق و عدَمِهِ و الأصلُ البقاء، فتدبَّر.

فإن قلت: القدرُ المتَّفقُ بيننا و بينكم هو تحصيلُ الإعتقاد فىالجملة و اَنتم تَدَّعون خصوصيةً و هى العِلمُ و هذا اَمرٌ زائدٌ و الأصلُ عدمُه.

قلت: القَدرُ المتيقّن غيرُ موجودٍ، اذ تحصيلُ الحكم الواقعى و تحصيلُ العِلمِ به متبائنٌ لتحصيل الإعتقاد فى الجملة، اِذ لازمُ [قولِ] مَن قال بأنّ المكلَّفَ به تحصيلُ العِلم، كَونُه واجباً عيناً، فأينَ القَدرُ المتيقّن فى البين حتّى يكون دعوى الخصوصيّة اَمراً زائداً[1] تَرفَعُه بالأصل؟ فتدبَّر.

فإن قلت: سَلَّمنا اَنَّ المكلَّف به هو تحصيلُ العلم بالحكم الواقعى، لكن نمنع اَنَّ الخروجَ عن عهدة هذا التكليف مستلزمٌ للقطع بعدم المخالفة بالنسبة اِلَى الواقع حتّى

١- فى الأصل: امر زيدا.

يجب تحصيلُ العلم بالحكم الواقعىّ، بل الواجبُ على المجتهد تحصيلُ اَمرٍ يحصُل به عدمُ القطع بالمخالفة و مِن البديهىّ اَنّ هذا يحصل له بعد تحصيل مجرّد الإعتقاد و لو ظَنّاً.

قلتُ هذا كلامٌ سخيفُ فىالغاية اذ كلُّ اَحَدٍ اَذعَنَ بأنَّ القطعَ بالإشتغال مستلزِمٌ للقطع بالإمتثال و اَنَّ الظنَّ لا يكفى، لايرضى بهذه الكلمات مطلقاً.

[تقريرٌ آخر فى تأسيس الأصل]

و يمكن تأسيسُ الأصل بتقريرآخَر.

و هو انّه لا اشكالَ و لا شبهةَ فى اَنّ تكليفَ الغائبين ليس اِلاّ عينُ تكليف المشافهين و نَقطَع بأنّ تكليفَ المشافهين نفسُ الأحكام الواقعية ، فالغائبونَ[1] تكليفُهم نفسُ الأحكام الواقعية بلا شبهةٍ و اذا كان كذلک فلابدّ لهم:

إمّا تحصيلُ العِلمِ بالحكم الواقعىّ و لا يكفى لهم الظنّ، اَو العملُ بالإحتياط يعنى لزومَ اِتيانِ كلِّ ما يُحتمل وجوبُه و تركُ كلِّ ما يُحتمَلُ حرمتُه.

لكنّ الأوّلَ متعيّنٌ لِدَوَران الأمر بينهما، فإن اختار الأوّلَ ثبت المطلوبُ و اِن اختار الثّانى لَزِمه تحصيلُ الأوّل، اذ قلنا اَنَّ مقتضى الإحتياطِ الإتيانُ بكلِّ ما يُحتَمَل وجوبُه و تركُ كلّ ما يُحتمَل حرمتُه و ظاهرٌ اَنَّ تحصيلَ العِلم بالحكم الواقعىّ ممّا يُحتمل وجوبُهُ لِمَصِير الجمهور اليه، فينتظم فى المقام قياسٌ هكذا صورتُه:

١- فى الأصل: فالغائبين.

اِنَّ تحصيلَ العِلم بالحكم الواقعىّ ممّا يُحتَمل وجوبُه و كُلُّ ما كان كذلک فيجب الإتيانُ به للإحتياط، فتحصيلُ العِلم بالحكم الواقعىّ يجب اِتيانُه.

أمّا الصُّغرى فَلِمَا عرفته و اَمَّا الكُبرى فلأنّه مقتضى قاعدة الإحتياط.

لا يقال: اِنّا نمنع اَنّ الغائبينَ مكلّفونَ[1] بتحصيل العِلم بالأحكام الواقعيّة و بعبارةٍ اُخرى: نمنع اشتراکَ تكليف[2] الغائبين مع المشافهين فى التكليف النَّفسِ الأمرىّ بل تكليفُ الغائبينَ ليس اِلاّ العملُ باعتقاداتهم و تحصيلُ الإعتقاد مِنَ المَدارک الموجودةِ الّتى فى اَيدِينا.

قلت: قد سَمِعتَ مِراراً اَنّ الإشتراک ثابتٌ بالدّليل الإجتهادىّ القطعىّ و هوالإجماعُ و الأخبارُ الكثيرةُ الواردةُ المقطوعةُ بأنّ بعضاً منها صَدَر مِن المعصوم عليه السّلام.

مضافاً اِلى ما مَرّ فىالوجه الأوّل مِن اَنّ المكلَّفَ به مجملٌ لم يُعلَم انّه تحصيلُ مطلقِ الإعتقاد عِلماً كان اَو ظنّاً اَو تحصيلُ الحكم الواقعىّ النَّفس الأمرىّ الذى هو تكليفُ المشافهين.

فإن قلت: سَلَّمنا اَنّ الواجبَ هو تحصيلُ العِلم بالحكم الواقعىّ الذى هو تكليفُ المشافهين لكنّه مشتَبهٌ بين اُمورٍ غيرِ محصورةٍ واذا كان كذلک فلا مَصِيرَ اِلى [ما] قلتم ، لأنّ بناء العقلاء كلّهم على عدم اعتبار العلم فى الشُّبهة غيرِ المحصورة.

١- فى الأصل: مكلفين.

٢- فى الاصل : التكليف.

قلت: [عدمُ اعتبار[١]] العلم فى الشّبهة غير المحصورة مسلَّمٌ و اَمّا اذا لم يكن الشّبهةُ غيرَ محصورةٍ و كانت[٢] محصورةً، فالعِلمُ يعتبر بلا كلامٍ و المقامُ مِن قبيل الثّانى لا الأوّل.

لا يقال: اِنّ المجتهد بعد تحصيل الإعتقاد فى الجملة يصير شاكّاً فى التكليف بأزيد منه و الأصلُ البرائةُ [و] قد عرفتَ فى الوجه الأوّل جوابَه فلا نُعيده.

فان قلت: سَلَّمنا اشتغالَ الذّمة بالأحكام الواقعيّة الّتى كانت ذمّةُ المشافهين مشغولةً به و لكن لايحتاج فى دفع ذلک بتحصيل القطع بعدم المخالفة بل عدمُ القطع بالمخالفة كافٍ له و بعد تحصيل الإعتقاد فى الجملة يَحصُل عدمُ القطع بالمخالفة.

قلت: مَرَّ جوابُه فى الوجه الأوّل، فَراجِعه.

لا يقال: اِنّه لا اشكال فى اَنَّ المعروفَ بينَ العلماء: اَنَّ النّاسَ صِنفانِ: مجتهدٌ و مقلِّدٌ و لا ثالثَ لهما و اَنَّ قصدَ الوجه فى العبادات شرطُ صِحّتِها اجماعاً و يجب تحصيلُه مِن الوجوب بين الواجبات و مِن الإستحباب بين المستحبّات و لذا حَكَمُوا بأنَّ وجهَ عدمِ معذوريّة الجاهل المقصّر فى المسائل الشرعيّة -وَ اِن وَقَع عبادتُه على وجه الصَّواب مِن باب الإتّفاق- ليس اِلاّ انّه لم يُحصُل له القصدُ بالوجه.

ثمّ اذا كان تحصيلُه واجباً فلابدّ من تحصيله مِن اَحَد الطَّرفينِ اَى الإجتهاد و التقليد، فيجب على المُحتاط تحصيلُ قصدِ الوجه لِذَهاب الأكثر اِلى وجوبه و ذلک و اِن لم

١- فى الاصل: كون.

٢- فى الاصل: كانت.

يكن عنده دليلاً على وجوبه لكنّه يُحتَمل حينئذٍ وجوبُه و الإحتياطُ الإتيانُ بكلّ ما يُحتَمل وجوبُه و تركُ كلّ ما يُحتَملُ حرمتُه فنقول:

هذا ممّا يُحتَمل وجوبُه و كلُّ ما كان [كذلک] فيجب الإتيانُ به فهذا يجب الإتيانُ [به].

اَمَّا الصُّغرى فَلِذَهاب الأكثر و اَمَّا الكبرى فَلِقاعِدَة الإحتياط فيجب على المُحتاط اِن شاء الإحتياطَ اَن يُحَصِّلَ ذلک العِلمَ بأحد الطَّرفين، إمّا بالإجتهاد اَو بالتقليد، فإذن لو حَصَلَ للمُحتاط الظنُّ بعدم وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال فلابدّ مِن اَن يَجعَلَه حكمَ الله فى حَقِّه و فى حقِّ تابعيه و ليس هذا اِلاّ خِلافُ الإحتياط، فما يَلزم مِن وجوبه عَدَمُ وجوبِه و مِن عَدَمِه عَدَمُهُ فهو باطلٌ.

والجواب: اِنّا نقول: اِنَّ مُرادَكم بقصد الوجه إمّا الظّاهرى اَو الواقعىّ. اِن كان الأوّل فالمحتاطُ عالمٌ به نظراً الى قاعدة[1] الإحتياط و هو:

اَنَّ كلَّ ما يُحتَمل وجوبُه يجب اِتيانُه و كلَّ ما يُحتَمل حرمتُه يجب تركُه. فالمُحتاطُ حقيقةً مجتهدٌ فى مسئلة الإحتياط لأنّه بعد ملاحظة قاعدة الإشتغال حَكَمَ بالحكم القطعىّ و اَوجَبَ على نفسه الإتيانَ بجميع ما يُحتَمل الوجوبُ و تركَ جميعِ ما يُحتَمل تركُه.

١- فى الأصل: قاعدته.

و اِن كان الثّانى[١]، فنقول:

اِنّ ما اَوردتُم على المُحتاط مِن عدمِ عِلمِه بقصد الوجه الـواقعىّ لا يخـتصّ بـه بـل نَجِد[٢] فى المجتهد ايضاً اذ [المجتهدُ] فى بعض المقامات- و هو المقام الذى رَفَعَ يَدَه عن الأدلّة الإجتهاديّة فحينئذٍ اِن كان الشَّكُّ فىالمكلَّفبِه كما فىالشّبهة المحصـورة كالإنائين المشتبهَينِ- يحكم بوجوب الإجتناب عن الجميع مع انّه فـى هـذا المقـام معترفٌ بأنّ معرفةَ الوجه الواقعىّ بالنسبة اِلى كُلِّ واحدٍ من المشتبهَينِ غَيـرُ معلـومٍ و نقول فى مقام الإستدلال على لزوم الاجتناب عن الجميع اِنّا بعد ما عَلِمنا بـالتكليف اجمالاً و لم نَعلَمه تفصيلاً اَوجبنا على اَنفسِنا الإحترازَ عن الجميع تحصيلاً للواقع.

و اِن كان الشَّكّ فىالتكليف كما فى وجوب الدُّعاء عند رؤية الهِلال فَنَحكُم بالبرائة مع انّنا[٣] غيرُ عالمٍ بالوجه الواقعى، لاحتمال كون الواقع على خلافه.

فان قلت: اذا كان مقتضى الإحتياط وجوبَ اِتيان المكلَّف بكلّ ما يُحتَمل وجوبُـه و تركَ كلّ ما يُحتمل حرمته فيجب العملُ بالظنّ.

وجهُ الملازمة هو انّه: ذهَبَ اكثرُ العلماء اِلى لزوم العمل بـالظنّ ، فَـذَهَابُهُم و اِن لـم يكن دليلاً للمُحتاط لكن يُحتَمل مِن مجرَّد الذَّهاب وجوبُ، العَمَلِ بـالظَّن و قاعـدةُ

١- يعنى اَن يكون المقصود مِن قصدالوجه هو قصدَالوجه الواقعى.

٢- فى الأصل: يجد.

٣- فى الأصل: انه.

الإحتياط تَحكم[١] بالإتيان[٢] لأنّه حينئذٍ ممّا يحتمل وجوبُه و كُلُّ ما كان كذلک فيجب اِتيانُه ، فيجب اتيانُ العمل بالظنّ.

[اَمَّا] الصُّغرى لِذَهاب الأكثر و [اَمَّا] الكبرى لقاعدة الإحتياط.

قلت: سلّمنا اَنَّ المُحتاطَ يَحكُم[٣] بلزوم الإتيان بكلّ ما يُحتَمل الوجوب لكن نقول: اِنّ ذلک الحكم يكون عنده تعليقيةٌ يعنى حكمه بلزوم الإتيان بكلّ ما يُحتَمل وجوبُه فى مقامٍ لا يُعارِضُه احتمالُ الحرمة و بعد ما عارَضَه يجب المَصِيرُ اِلى التخيير اِن فُقِد المُرجّحُ لأحد الطرفين فى البين و العَمَلُ بالظنّ كما انّه يجب لإحتمال وجوبه كذا يحرم لإحتمال حرمتِه، فدار الأمرُ بين المخذورَينِ و المُرجّحُ فى‌جانب الحرمة نظراً الى ما يأتى من تأسيس الأصل اِن شاء الله تعالى.

[تقريرالأصل ايضاً بوجهٍ آخَر]

و يمكن تقريرُ الأصل ايضاً بوجهٍ آخرَ:

و هو اَنَّ الخَصمَ اِمّا اَن يقولَ بثبوت العِلمِ الإجمالىّ بالتكليف اَم لا و على الثُّبوت إمّا اَن يقول باعتباره و على القول باعتباره : اللاّزمُ عليه تحصيلُ العلِم لأنَّ القطعَ بالإشتغال يقتضى القطعَ بالإمتثال و لا يكفيه الظنُّ بالإمتثال.

١- فى الأصل: يحكم.

٢- اى العمل بالظن. منه رحمه الله.

٣- فى الأصل: كم.

و اِن كان قائلاً بثبوته لكن يقول بعدم اعتباره اَو يقول بعدم ثبوته فضلاً عن الإعتبار، فليس عليه شيئٌ من التكليف ، اذ الظّنُّ مع عدم كونه مصاحِباً للعلم الإجمالى كيف يكون موجباً للتكليف؟ فتدبَّر.

[تقريرالأصل بنحوٍ آخَر]

و يمكن تقرير الأصل بنحوٍ آخر:

و هو اَنَّ القُوّةَ العاقلةَ حاكمةٌ بدفع الضَّرر المحتمل سواءٌ كان مظنوناً اَومشكوكاً اَو مَوهُوماً، فيجب [الدَّفعُ بناءًا] على كلِّ احتمالٍ، فالواجبُ على المجتهد العملُ بجميع المحتملات[1] التكليفية، فلو كان وجوبُ شيئٍ عنده موهوماً فلابدّ له مِن اِتيانه لأنَّ احتمالَ وجوبه ملزومٌ لاحتمال عقابه على تركه، فيجب الإتيانُ به دفعاً للضّرر المحتمل[2] مع اَنّ عدمَ وجوبه كان مظنوناً، فَظَهَر لک ممّا ذكرنا عَدَمُ كفاية الظّن فى اَمثال المقامات بحكم القّوة العاقلة.

[تقريرٌ آخَر للأصل]

و قد يُقَرَّر الأصلُ بنحوٍ آخر:

و هو انّه لا شبهة فى اَنَّ الظنَّ الحاصِلَ من القياس قد يكون اَقوى مِن الظنّ الحاصل مِن الخبر الواحد و الإجماعِ المنقولِ و لا شكّ اَنَّ الظنَّ القياسّى العملُ به حرامٌ لأنّه مقطوعٌ عدمُ اعتبارِهِ، فالظنُّ الحاصلُ مِن غيره بطريقٍ اَولَى.

١- فى الأصل: محتملات.

٢- فى الأصل: المتحمل.

و فيه نظرٌ [و] وجهُه: اَنَّ هذه الأولويّة اَولَويّةٌ اعتباريةٌ ظنّيةٌ عقليّةٌ لاحتمال انّ حرمةَ العمل بالظَّنّ القياسىّ مِن جهة كونه حاصلاً من القياس لا من جهة انّه ظَنٌّ .

مضافاً الى عدم افادةِ غيرِ الظَّن مِن هذه الأولويّة و قد سمعتَ مِراراً اَنَّ حجّية الظَّـن فى الأصول ممنوعٌ.

هذه [1]خلاصةُ ما قَرَّره الأستاذُ (زيد شرافته فى هذا المقام).

[الحكم التكليفىّ و ادلّتُه فى العمل بالظّن]

و اَمَّا الكلامُ الثّانى فهو فى الحكم التكليفىّ: يعنى اَنّ العمـل بـالظّن [عَلَـى] مقتضـى الأصل الأوّلى هل هو حرامٌ أم جايزٌ؟[2]و الأقربُ هو الأوّل و ذلک لِوُجُوهٍ:

منها: اجماعُ الإماميّة قديماً و حديثاً على اَنَّ العمل بما وراء العِلم حرامٌ و اَمَّا العمـلُ بالظّن حرامٌ اِلاّ اذا دلَّ الدّليلُ الشَّرعى على جوازه.

اَلاَ تَرى انّه استمرَّ طريقةُ العلماء و دَيدَنُهم مِن[3] زمان الإمام [عليه السَّلام] الى الآن على اَنَّ كلَّ مَن تَمسَّکَ بالظّن اَو بالدليل الذى مفادُه الظّن المطالبةُ بالدليل عليه؟ بل

١- فى الأصل : هذا .

٢- المُرادُ بالجواز فى المقام ليس الجوازَ الأخصّ بل [المـرادُ مِـنَ] الجـوازِ الوجـودُ فـى ضـمن الوجوب، لأنّ الإجماع انعقد على نفى كون الجواز بمعناه الأخصّ اذ كلّ مَن قـال بجـواز العمـل بالظّن قال بوجوبه و من لم يعمل [قال] بالجواز منه. رحمه الله.

٣- فى الأصل اضافة: على قبل كلمة «من». فهو سهو الناسخ .

يمكن اَن يقال: اِنّه ممّا اتّفقَ[١] عليه جميعُ اهلِ الحَلّ و العقد و لا يُنكِر هذا اِلاّ مَن لا يَضُرّ انكارُه فىالإجماع.

و منها: الإستصحاب و تقريره:

اِنّه لا شبهةَ فى حصول القطع بأنّ[٢] فى سِلسِلة الواجبات واجبٌ لا محالة و كذا فى سِلسِلة المحرّمات حرامٌ لا محالة ، فالذمّةُ مشغولةٌ بتكاليف عديدةٍ بالبديهة و من المعلوم اَنّ شغلَ الذّمة اليقينى يَحتاج الى البرائة اليقينيّة فلابدّ للخروج مِن عهدة التكليف اليقينى تحصيلُ العِلمِ بالخروج، فلو اكتفى بالظّن لَزِمَ انتقاضُ اليقينِ بِغَيرِ يقينٍ مِثلِهِ و ذلک الإنتقاضُ حرامٌ قطعاً [و] شرعاً لقوله عليه السّلام:

لاَ تَنقُضِ اليَقِينَ اِلاّ بيقينٍ مِثلِهِ[٣].

و بالجملة، اِنّ نقضَ التكليف اليقينىّ القطعىّ بالظّن نقضٌ لليقين بغير [ه] و هو حرامٌ قطعاً.

اَمَّا الصّغرى فَفَرضِيّةٌ[٤] و اَمَّا الكبرى فَخَبرِيّةٌ[٥] و هو قوله « لا تَنقُضِ اليقينَ اِلاّ بِيقينٍ مِثله».

١- فى الأصل: اتفقت.

٢- فى الأصل: انّ .

٣- وسائل الشيعة ٢٤٥/١- ج٣٥٦/٢- ج ٣١٢/٤.

٤- اى على حسب الفرض فهو مفروغ عنه.

٥- يعنى بدلالة الحديث.

و وَجهُ الدّلالة: اَنَّ قوله «لا تَنقُض» نهيٌ و النهيُ يدلُّ على الحرمة فمخالفته حرامٌ بالضَّرورة و مخالفةُ الإستصحاب المستلزمةِ لمخالفة النَّهى المسبَّبة مِن العمل بالظّن حرامٌ لا محالة، فالعملُ بالظّن حرامٌ.

فإن قلت: اِنّ التمسّک بالإستصحاب فى المقام مستلزمٌ للدّور لأنّه ظنّى و المقامُ اِثباتُ حجّية الظّن و عدمه و اِثباتُ حجّية الظّن و عَدَمِهِ بالظَّن دَورٌ ظاهرٌ.

قلت: حجّيةُ الإستصحاب عندنا ليس مِن باب الوصف لِماَ سيجيئ فى‌محلّه مِن انّه حجّةٌ مِن باب التعبّد [و] اِن لَم يُفِدِ الظَنَّ، فتدبَّر.

و منها: اِنّک قَد سَمِعتَ منّا فى مبحث المجمل و المبيّن اَن ّ تركَ المقدّمة مِن حيث انّه تركٌ مفضٍ اِلى ترک ذيها لا مِن حيث انّه تركٌ للمقدّمة، [تَارِكُهُ] مستحقٌّ للعقاب على ترک ذيها عند ترک المقدّمة و اَنّ تركَ ذى المقدّمة [امّا] تركٌ حقيقىّ اَو تركٌ حُكمِىّ و عَلَى كِلَيهما يتحقّق العقابُ، فتركُ المقدّمة المستلزمُ[1] لترک ذيها قطعاً اَو ظنّاً اَو احتمالاً مُورثٌ للعقاب على ترک ذيها و قد مَرَّ الدليلُ عليه فى ذلک المقام فَرَاجِعه. اذا عَرَفتَهُ فَاعلَم:

اَنّه لا شکّ فى اَنّ الذمّة قد اشتغلت بواجباتٍ عديدةٍ بين ما يحتمل الوجوبُ و تركِ محرّماتٍ عديدةٍ بين ما يحتمل الحرمة، فلابدّ لنا مِن رفع ذلک الإشتغال اليقينىّ بتحصيل البرائة اليقينيّة و ليس هو اِلاّ تحصيلُ العِلمِ ، فلو تُرِکَ تحصيلُ العِلمِ وَ اكتُفِىَ بالظّن فقد تحقّق تركُ ذى المقدمة حُكماً لأنّ ترک كلِّ واحدٍ واحدٍ ممّا

١- فى الأصل: المستلزمة.

يحتمل الوجوب تركٌ حُكميّ للواجب النفس الأمرىّ، فيكون [لأجل] تركِ تحصيل العلم و الإكتفاء بالظنّ مستحقاً للعقاب على ترک المكلّف به حين ترک ذلک التحصيل، فذلک الإستحقاقُ ثابتٌ و إن فُرِضَ مصادفةُ الظّن للحكم الواقعىّ لِمَا قُرِّر فى محلّه.

فإن قلت :يثبت مِن تلک المقدّمات حرمةُ العمل بالظّن لأجل الغير لا اصالةً و المقصودُ اثباتُ حُرمَتِهِ اصالةً.

قلت: المقصودُ اثباتُ انّ الأصل الأوّلى مقتضٍ لحرمة العمل بالظنّ اَعمٌّ مِن اَن يكون اصالةً اَو لأجل الغير.

و منها: انّه لا شک اَنّ دفع الضَّرر المحتمل واجبٌ عند القُوّة العاقلة، اَلا تَرى [انّه] لو كان اِنائَين يُقطَع بوجود السَّم فى اَحدِهما دون الآخر ثمّ ظُنَّ اَنّ هذا الإناء المخصوص فيه السَّمُ وَ كَونَ السَّمِ فى ذلک الآخر مَوهُومٌ [ولكن]، مع هذا بناءُ القوّة العاقلة و حُكمُه على التَّحرّز، فحينئذٍ لا شک ّ و لا شبهة اَنَّ ما يُحتمل الوجوب و ما يُحتَملُ [الحرمةُ] لَو تُرِکَ العملُ بهما يُحتَمل وجودُ الضَّرر فيه و ما كان كذلک يجب دفعُه، فما يُحتَمل الوجوبُ يجب اِتيانُه دفعاً للضَّرر المحتمل و ما يُحتَمل فيه الحرمة يجب تَركُه دفعاً للضَّرر المحتمل.

و الحاصلُ [انّه] لا محيصَ لنا فىالتكاليف نظراً اِلى ما يقتضيه الأصلُ الأولى مِن اَحَدِ الأمرَين: إمّا تحصيلُ العلم اَو العمل بالإحتياط و اَيّاً ما كان، فالأصلُ يقتضى عَدَمَ جوازِ العمل بالظنّ.

و منها: الآياتُ الكثيرة:

الأوّلُ: قولُه تعالى: وَ مَا يَتَّبِعُ اَكثَرُهُم اِلاَّ ظَنّاً اِنَّ الظَّنَّ لا يُغنِى مِنَ الحَقِّ شَيئاً[١].

وجهُ الدّلالة: اَنّ الله [تعالى] مع ذَمِّ الكفّار بأنّهم يعملُون [بالظّن] و يتّبعونه فى اصول عقائدهم و جَعَلَ مناطَ الذَّم عليهم متابَعَتَهم الظَنَّ مِن حيث هو و هذا كاشفٌ عن حرمة العمل به.

و ممّا يدلّ على كون العمل بالظَّن مذموماً عنده تعالى التعبيرُ عنه على سبيل النَّكارة الدالّة على تحقيره.

و ممّا يدلّ ايضاً على اَنَّ مناط الذَّمّ هو العملُ بالظنّ مِن حيثُ اِنّه ظنٌّ، قولُه تعالى «اِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغنِى مِنَ الحَقِّ شَيئاً[٢]» لأنّ هذا القولَ علّةٌ منصوصَةٌ مع اَنَّ المفرد المُحَلَّى باللّام حقيقةٌ فى الجنس كما مَضَى فى مقامه.

و ليس لأحدٍ اَن يقولَ: التَمسّكُ بالآية فى هذا المقام غيرُ ممكنٍ اذ التمسّكُ إمّا بصدر الآية اَو بذَيلها.

اِن كان الأوّل: فهى واردةٌ فى غير هذا المقام و مَوردُها خاصٌّ لأنّ موردَها اصولُ العقائد.

و اِن كان الثّانى: فلأنّ المفرد المُحَلَّى اذا كانت مسبوقةً بنَكرةٍ يكون للعهد و ذلك [لأنّ] تقديمَ النكرة قرينةٌ على ارادة العهد نحو قوله تعالى « اِلَى فِرعَونَ رَسُولاً

١- سورة يونس/٣٦.

٢- نفس الآية السّابقة.

فَعَصَى فِرعَونُ الرَسُولَ»[١] فإنَّ المراد مِن الرَّسولِ الثّانی الذی معرَّفٌ باللاّم الرَّسولُ المبعوثُ اِلی فرعونَ و هو المعهود.

لأنّا نقول: القاعدةُ المأخوذةُ مِن العُرف و العادة هی اَنَّ العِبرةَ بعموم اللّفظ لا بخصوص السَّبب و المَحَلّ و المورد.

فإن قلت: سَلَّمنا القاعدةَ لکن قوله «اِلاَّ ظَنّاً» لیس عامّاً بل هو مطلقٌ.

قلت: دعوی التفرِقَة بین العمومات و المطلقات فی مفاد هذه القاعدة قیاساً علی التفرقة بینهما فی سایر الوجوه- کدلالة العام علی الأفراد النّادرة دون المطلق و اَنَّ التمسّک بالمطلق مشروطٌ بعدم وُروده[٢] فی مقام بیان الحُکمِ الآخَر الی غیر ذلک مِن التفرقة بینهما- فی غایة السُّقوط لأنّا نَری بالوِجدان و العِیَانِ اَنَّ اهلَ العُرف لا یَفرقون بینهما مِن هذه الجهة بل وَجَدنا تساویهما فی هذه الجهة عند اَهلِ العُرف بلا تأمّلٍ وریبة، لأنّ [قولک: المفردُ] المُحَلَّی باللاّم اذا کان مسبوقاً بنَکَرةٍ یَصلُح للعهدیّة لایُجدِی لک نفعاً ما لم نَجِد العُرفَ علی طبق تلک الصَّلاحیّة لأنّ اهلَ العُرف لایفهمون مِن قوله « اِنَّ الظَّنَّ لاَیُغنِی مِنَ الحَقِّ شَیئاً» اِلاّجنسُ الظَّن و قِیاسُه علی قوله تعالی « فَعَصَی فِرعَونُ الرَّسُولَ» قیاسٌ مع الفارق، فَتَدبَّر.

فإن قلت: لایمکن التمسّکُ بالآیة، لإطباق اهلِ اللّغة علی اَنَّ معنی «الغَناء» لیس اِلاّ رفع الإحتیاج لا مجرّد الرَّفع و اِن استُعمِلَ فی قوله تعالی «لاَ یُسمِنُ وَ لَا یُغنِی مِن

١- سورة المزّمّل /١٥،١٦.

٢- فی الأصل: ورودها.

جُوعٍ»[١] على سَبيل التجريد[٢]، فعلى هذا مفادُ الآية الشَّريفة اَنَّ الظنَّ مِن حيثُ هو ظنٌّ لا يَرفَع الإحتياجَ اِلَى الحَقّ.

و بعبارةٍ واضحة اَنَّ الظنّ لايصيب الواقعَ اصلاً و مِن المعلوم اَنَّ هذا السَّبَب الكلّى ليس بصحيحٍ، لِما نَرى بالمشاهدة اَنّ كثيراً مِنَ الظُّنون، يصير موصِلاً اِلى الحقّ و مطابقاً للواقع، فإبقاء الآية على ظاهرها غيرُ صحيحٍ لاستلزامه الكذبَ على المنزَّه مِن جميع النقائص.

فظاهرُ الآية غيرُ مرادٍ[٣] و يكون الآيةُ حينئذٍ مجملةً فلايجوز التمسّكُ بها لعدم دلالتها على المدَّعَى.

قلت: هذا الكلامُ اِنّما يتوجّه اِن قلنا بأنّ المراد مِن قوله تعالى « اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغنِى مِنَ الحَقِّ» نَفىُ الإغناء فى الواقع و بحسب نفس الأمر، و أمّا اِن كان المرادُ نَفىَ الإغناء بالقياس الى نَظَر الظّانّ فلا تَوَجُّهَ له اصلاً لأنّه لا شبهة فى اَنَّ الظّانَّ اِن لَاحَظَ خصوصَ كُلِّ مَوردٍ لم يكن قاطعاً بكون شيئ منه مطابقاً للواقع.

و اَمّا اذا كان المرادُ مِن نفى الإغناء الإغتناءَ فالإستدلالُ مستقيمٌ.

ثمّ اِنّ فى المقام ايرادٌ و هو اَنَّ المسئلةَ اُصوليّةٌ و لايستفادُ مِن الآية شيئٌ اِلاّ الظَّن بحرمة العمل بالظّن و هو اوّلُ الدَّعوى.

و بعبارةٍ اُخرى، التمسّكُ بالآية الّتى مفادُها الظنُّ فى هذا المقام دَورِىٌّ.

١- سورة الغاشية/٧.

٢- يعنى كلمة «لاَ يُغنِى» فى القرآن استُعمِلَ فى مطلق الرَّفع لا بمعنى رفع الإحتياج.

٣- فى الأصل: مرادة.

والجوابُ: اَمّا على مذهب مَن يقول بأنّ ظاهِرَ الكتاب و الظَنَّ الحاصِلَ منه مقطوعُ الحجّية لدلالة الدليل الشَّرعى، فظاهرٌ.

و اَمّا على مذهب مَن لم يقُل بحجّية ظاهِر الكتاب لدليلٍ شَرعىّ خاصّ كما هو الأقربُ فهو اَنَّ التمسّک لاينحصر بهذه الآية فقط بل فى‌المقام آياتٌ اُخَر و اَخبارٌ كثيرةٌ دالّةٌ على‌حرمة العمل، فَمِن الكلّ يحصُل القطعُ به لِتَراكُم الظُّنون.

الثّانى من الآيات: قوله تعالى:

وَ لاَ تَقفُ مَا لَيسَ لَکَ بِهِ عِلمٌ اِنَّ السَّمعَ وَ البَصَرَ وَ الفُؤادَ کُلُّ اُولئکَ کَانَ عَنهُ مَسئُولاً[1].

وجهُ الإستدال: اِنّه تعالى قد نَهَى عنِ القول و الإتّكاء بما لايُعلَم و النَّهى يَدُلّ على التحريم، فيكون العملُ بالظنّ حراماً و هو المطلوب.

واَوردَ عليه: اَنّ الآياتِ مِن الخِطاباتِ الشّفاهيّة و الخِطاباتُ الشَّفاهيّة بالنّسبة اِلَى الغائبينَ مجملةٌ ، فلا يجوز التمسّکُ [بها فى المقام].

اَمَّا كَونُ الآيةِ خطاباً شَفاهيّاً فظاهرٌ.

و اَمَّا كَونُ الخِطاب الشَّفاهى لايجوز التمسّکُ به و اَنّها مجملةٌ ، فلاَنّه لاريب فى‌تحقّق حالةٍ بين المتكلّم و المخاطب حين التَّخاطُب فتلک اِمّا اَن لا تكون دالّةً على شيئ و تكونَ ساكتةً اَو تكون دالّةً.

و على الثّانى: اِمّا اَن يكون مؤكّدةً لظاهر الخِطاب اَو يكون صارفةً اَو يكون معيّنةً اَو يكون مُفهِمةً.

١- سورة الإسراء/٣٦.

و بعد ما جاء هذه الإحتمالاتُ جاء الإجمالُ المُضِرُّ بالإستدلال اِذ يمكن كونُ تلك الحالة قرينةً صارفةً لظاهر الخِطاب عن ظاهرها و يَفهَمُ[1] المشافهونَ[2] بواسطة تلك القرينة الّتى هى الحالةُ، خِلافَ الظّاهر، فيصير المرادُ بالنّسبة اِلى الغائبينَ عن مجلس الوحى مجملةً.

فإن قلت: يمكن التمسّكُ بأنّ ظاهِرَ الخِطاب [هو المراد] لا غيره، بأنّ الأصل عدمُ كون تلك الحالة صارفةً.

قلت: قد سَمِعتَ مِراراً اَنّ الأصلَ فيما اذا ثَبَتَ حدوثُ شيءٍ و شُكَّ فى الحادث لايجرى، اَلا تَرَى انّه لو قُطِعَ بدخول شخصٍ فى الدّار و شُكَّ فى انّه زيدٌ اَو عمرٌو، لا يجوز التمسّك بانّ الأصلَ عدمُ زيدٍ؟ و ذلك:

اَوّلاً: اَنّ بناءَ العقلاء ليس على اعتبار الأصل فى هذا المقام.

و ثانياً: انّه معارَضٌ بمثله [يعنى] كما يقال: الأصلُ عدمُ زيدٍ، يمكن اَن يقال الأصلُ عدمُ عمروٍ و هكذا لو قيل الأصلُ عدمُ كون تلك الحالة صارفةً، يقالُ: الأصلُ عدمُ كونها ساكتةً، فإن قيل: نَتَمسّكُ بأصالة عدم التفات المخاطب الى تلك الحالة، فيقال: كون تلك الحالة صارفةً يَحتاجُ اِلَى التفات المخاطب اليها و الأصلُ عَدَمُه.

قلتُ: هذا كسابقه من اَنَّ التفاتاً مّا مقطوعٌ و الشَّكُ فى اَنّ ذلك الإلتفاتَ اِلَى اَنَّ الحالةَ صارفةٌ اَو اِلَى انّها ساكتةٌ.

١- فى الأصل: يفهمون.

٢- فى الأصل: المشافهين.

اللّهمّ اِلاّ اَن يقال: اِنّ الإيرادَ الواردَ عَلَى الخِطاب الشَّفاهى [عَلَـى] مقتضـى القواعـد صحيحٌ و لكن دَيدَنُ العُرفِ على عدم اعتبار القرينة الحاليّة فى الخطاب الشَّفاهية.

اَلاَ تَرَى انّه اذا اَخبركَ رَجُلٌ بأنّ السيّد اَمَر عبدَه بشِراء اللّحم، تَعتَقِـد وُ قُوعَـه و اَنَّ السيّد اَمَرَ عبدَهُ بشراء اللّحم مع انّه يمكن اَن يقال لعلّه اَراد مِن قوله «اشتَرِ اللّحـمَ» خِلافَ ظاهرِه لوجود حالةٍ بينهما و كانت تلـك الحالـةُ قرينـةً صـارفةً للّفـظ عـن ظاهره.

وبالجملة، الإيرادُ المذكورُ و اِن كان [على] مقتضى القاعدة [و] له وجهٌ ، لكن دَيـدَنُ اَهلِ اللِّسان على خلافه و عدمِ الإعتبار به.

و لكن يرد [عليه] ايرادٌ آخر و هو اَنَّ الآية خِطابٌ للنّبى صلّى الله عليه و آله و سَلَّم باتّفاق جمعٍ مِنَ المفسّرين ، مع احتمال كون الحكم الثّابـت بالآيـة مِـن خصائصـه صلّى الله عليه و آله و سلّم، لأنّا[1] وَجَدناه صلى الله عليه وآله وسلّم مشتركاً مَعَنا فى بعض التكاليف و مختصّاً ببعضٍ آخر.

فإن قلت: اِنّ مختصّاتِ النَّبى (ص) قليلةٌ فى الغاية و مشتركاتُه كثيرةٌ فـى النّهايـة و شككنا اَنَّ هذا الحُكمَ هل هو مِن القليل اَو الكثير؟ الظَّـنُّ [يوجـب] اِلحـاقَ الشَّـيئ بالكثير لا القليل اليسير.

قلت : اِنَّ غايةَ ما يُستفاد مِن الغلبة هو الظّن و حجّيتُه فى المقام اَوّلُ الدَّعوى.

١- تعليلٌ لاحتمال اختصاص الحكم فى الآية للنّبى- صـلّى الله عليـه و آلـه و سـلّم- و عـدم شموله لغيره.

و لو سلّمنا كَونَ ما نحن فيه مِن التكاليف المشتركة، لكن نقول:

اِنّ هذا الخطابَ محمولٌ على صورة امكان العلم لأنّ المخاطب هو النبيّ صلّى الله عليه و آله وسلّم و كذا المشافهون يمكن لهم تحصيلُ العلم و لا ينصرف الى صورة الإنسداد فالتمسّكُ بالآية فى اِثبات المراد فى غاية السُّقوط، فتدبَّر.

الثّالث من الآيات: قولُه تعالى: **اِنَّ الشَّيطَانَ يَأمُرُكُم بّالسُّوءِ وَ الفَحشَاءِ وَ اَن تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعلَمُونَ**[١].

وجهُ الدّلالة: اَنَّ العملَ بالظَّن «قولٌ» عَلَى الله تعالى بما لا يُعلَم و كُلُّ ما كان كذلک فهو مَنهِيّ عنه و مُورِثٌ للعقاب، فالعملُ بالظَّن مَنهِيّ عنه و مُورِثٌ للعقاب.

اَمّا الصّغرى فظاهرٌ و اَمّا الكبرى فبقوله تعالى: **وَاَن تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعلَمُونَ**.

وَاُوردَ عليه:

اَوّلاً: اِنّ الظّاهر مِن قوله «عَلَى اللهِ» اَن تقولوا بما لا يَلِيقُ بشأنه ، كأنّه تعالى العياذُ بالله «جِسمٌ» اَو «متحيّزٌ» اَو «مُركَّبٌ» و غيرُ ذلک.

و اَمّا القولُ بأنّ هذا حكمه كذا و اَنّ الماء القليل يَنجُس بمجرّد الملاقاة للنّجاسة و غير ذلک فليس قولاً على الله و اِن استُفِيد ما ذكرنا مِن حُكمه [مِن المسائل الفرعيّه] مِن الظّن.

١- سورة البقرة/١٦٩.

ثانياً: اِنّ الدليل اَخَصُّ مِن المُدَّعَى، فالتقريبُ لا يَتِمّ، بيانُه:

اَنّ المجتهد لو لم يعتمد[١] بالظّن [ولم يُفتِ به] و عَمِلَ به لَم يَصدُق عليه انّه صَدَر منه قولٌ عَلَى الله بِمَا لاَ يَعلَم.

و الجواب: امّا عن الأول: انّه لا فرق بين القول بأنّ «اَلله جِسمٌ» و القول بأنَّ « هـذا حُكمُ الله» و «هذا واجبٌ» فكِلَاهُما قولٌ على الله تعالى.

و امّا عن الثّانى:

فأوّلاً: اَنَّ القولَ [قَولاَنِ] قولٌ حقيقىّ كما اذا اَفتى[٢] بأنَّ «هذا نَجِسٌ» و قولٌ تقـديرّى كما لوظَنَّ المجتهدُ بوجوب شَيئٍ مثلاً و عَمِلَ على طِبقه فإنّه لا شكّ اَنّ الثّانى قولٌ على الله تقديراً ، فإنّه لو سُئِلَ عنه: اَىَّ شيئٍ تَعتمِد عليه فى ذلک العمل؟ فلا محالـة يقول فى الجواب: اِنّ هذا ممّا اَوجَبه اللهُ تعالى عَلىَّ، فليس هذا اِلاّ قولٌ عليه تعـالى بما لا يعلم.

و ثانياً: اَنّ كلَّ مَن قال بحرمة الإفتاء الظّنّى على الله تعالى، قال بحرمة العَمل بالظّن[٣]، فيتمّ المراد بالإجماع المركّب.

فإن قلت: غايةُ ما يُستفاد من الآية الظنُّ و حجّيتُه اوّلُ الدَّعوى.

١- فى الأصل: يعمل.

٢- فى الأصل: افتا.

٣- يعنى كلّ مَن قال بحرمة القول على الله تعالى بما لا يعلم، قال بحرمة العمل بالظّن ايضاً فإذن القولُ على الله بما لا يعلم و العملُ بالظّن كلاهمـا حـرامٌ بالإجمـاع المركّـب و لا يوجـد القـول بالفصل.

قلت: قد مرَّ جوابُه فی الآیة الأولی.

الرّابع مِن الآیات: قوله تعالی:

وَ اِن هُم إلاَّ یَظُنُّونَ[١].

الخامس: قوله تعالی:

وَ اِن هُم اِلاَّ یَخرُصُونَ[٢].

و غیره من الآیات الکثیرة الدالّة الواردة و مَن اَراد اَن یطلّع علیها فَلیَطلُب مِن مظانّها کالرّسالة الّتی صَنَّفها رئیسُ المجتهدین الأخیار فی الإجتهاد و الأخبار[٣]؛ هذا غایة ما یُستفاد مِن اُستاذِنا الشَّریف (دام ظلّه العالی) علی ما نُقِلَ عنه.

[الأخبار الدالّة علی حرمة العمل بالظّن]

و منها: اَی و مِن الأدلّة الدالّة علی حرمة العمل بالظّن الأخبارُ الکثیرةُ الواردةُ البالغةُ حدَّ التواتر:

الأوّل: ما رُوِیَ عن النَّبی صلّی الله علیه و آله و سلّم انّه قال:

مَن عَمِلَ عَلَی غَیر عِلمٍ کَانَ ما یُفسِدُ اَکثَرَ مِمّا یُصلِح[٤].

الثّانی: ما رُوِیَ عن اَمیرالمؤمنین علیه السَّلام انّه قال:

١- سورة الجاثیة/٢٤.

٢- سورة الأنعام/١١٦ و کثیرٌ من الآیات.

٣- الرسائل الأصولیة، لأستاذ الکلّ الوحید البهبهانی، رسالة فی الإجتهاد والأخبار/٥.

٤- الکافی، للکلینی ١/٤٤- تحف العقول /٤٧ - عوالی اللّئالی ٤/٧٦ - المحاسن ١/١٩٨ مشکاة الأنوار/١٣٤.

«لا يَقبَلُ اللهُ تعالى عَمَلاً اِلاَّ بِمعرفة»[١] الحديث.

الثّالث: ما رُوِىَ عن زُرارةَ بن اَعيَن قال: سَئلتُ أبا جعفرٍ عليه السّلام مَا حَقُّ الله عَلى العِباد؟

قال عليه السّلام: اَن يَقُولُوا مَا يَعلَمُون وَ يَقِفُوا عِندَمَا لايَعلَمُونَ[٢].

الرابع: ما رُوِىَ عَن اَبى جعفرٍ عليه السَّلام:

مَن اَفتَى النَّاسَ بِغَيرِ عِلمٍ وَ لاَ هُدىً لَعَنَتهُ مَلائِكَةُ الرَّحمَةِ و مَلائِكَةُ العَذَابِ وَ لَحِقَهُ وِزرُ مَن عَمِلَ بِفُتيَاهُ[٣].

الخامس: ما رُوِىَ عن عبدالرّحمن بن الحجّاج قال:

قال لى: يا أباعبدالله، اِيَّاكَ وَ خَصلَتَين، فَفِيهِمَا هَلَكَ مَن هَلَكَ، اِيّاكَ اَن تُفتِىَ النَّاسَ بِرأيِكَ اَو تَدِينَ بِما لا تَعلَمُ[٤].

السادس: ما رُوِىَ عن أبى عبداللّه عليه السّلام انّه قال: اَنهاكَ عَن خَصلَتَين فيها هَلَكَ الرِّجَالُ، اَنهَاكَ اَن تَدِينَ اللهَ بِالبَاطِلِ وَ تُفتِىَ النَّاسَ بِغَيرِ مَا تَعلَمُ.[٥]

الى غير ذلک من الأخبار.

١- الكافى، للكلينى ١/٤٤- الأمالى للصَّدوق/٤٢٢ - تحف العقول/٢٩٤ - مشكاة الأنوار/١٣٣- المحاسن ١/١٩٨.

٢- الكافى ١/٤٣ – الأمالى للصدوق/٤٢٠- التوحيد/٤٥٩ – منية المريد/٢١٥.

٣- الكافى ١/٤٢ – الأمالى للصَّدوق/٤٢١ – عوالى اللّئالى ٤/٦٥- عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢/٤٦- كمال الدّين ١/٢٦٥- المحاسن ١/٢٠٥- منية المريد/٢٨٣.

٤- الكافى ١/٤٢- الخصال ١/٥٢- دعائم الاسلام ٢/٥٣٦- المحاسن ١/٢٠٥.

٥- الكافى ١/٤٢ – الخصال ١/٥٢- المحاسن ١/٢٠٤- روضة الواعظين ١/٦ منية المريد/٢٨٣.

و اعلم: اَنّ الأستاذ- زِيدَ عُمرُه- لم يَذكُر هذه الأخبارَ لكن لايـذهب عليـک [اَنّ] هذه الأدلّةَ على نحو ما قُرِّرَ دالٌّ عَلَى المُدَّعَى عند عدم الظَّفَر على دليلٍ يـدلّ علـى حجّية الظّن. و بالجملة، هذه الأدلّةُ دالّةٌ على المُدَّعى لكنّها تعليقيةٌ لا تَنجِيزيّة.

[الأصل الثّانوىّ فى العمل بالظن]

ثمّ اِنّ فى هذا المقام كلامٌ:

و هو انّه بعد [ما] اَثبتنا بالآيات و الأخبار و ساير الأدلّة اَنَّ الأصـلَ الأولـى حرمـةُ العمل بما وراءَ العِلم و حرمةُ العمل بالظّن ، فهل لنا اصلٌ ثانوىّ واردٌ علـى الأصـل الأوّلى و يكون الأصلُ الأوّلى منقلباً بالكلّية اَولا؟

لنا دليلٌ على خروج بعض افراد الظّن مِن تحت الأصل الأولى كمـا اختـاره اسـتاذُ الأستاذ (قُدِس روحُه).

فإن كان المختار هو الأوّلَ فنتمسَّکُ به فىموضع‌الشَّک و ذَهَبَ اليه بعضُ الأجِلّـة و بالجملة تحقيقُ الكلام فى هذا المقام محتاجٌ الى بسط الكلام فىمقاماتٍ‌سِتّةٍ:

الأوّل: فى تحقيق حجّية الظّن فى نفس الأحكام الشَّرعية الإلهيّة الفرعيّة.

الثّانى: فىالظّن فىمسائل اصول الفقه.

الثّالث: حجّيّة الظّن فى المسائل الأصوليّة الإعتقاديّة.

الرّابع: حُجِّيّتُه فىالمسائل المشتبهة بين كونها مِن اصول الفقه اَو مِن الفروع كمسـائل التقليد.

الخامس: فىحُجِّيتة فىالموضوعات المستنبطة.

السّادس: فى حُجِّيته فىالموضوعات.

اَمَّا المقامُ الأوّل

[فی اَدِلَّة حجّیة الظّن فی المسائل الفرعیة]

[الدلیل الأوّل: انسداد باب العلم العلم بالأحکام الشرعیّة]

فاعلم اَنَّ للمحقّقین فی‌حجّیة الظّن فی‌المسائل الفرعیّة اَدِلَّةٌ.

منها: الدلیلُ الرّابع المعروف و هو لصاحب المعالم رحمه الله سَمّاه دلیلاً رابعاً، لأنّه جَعَلَه رابعَ الأدلّة الّتی ذَکَرَها لحجّیة الخبر الواحد وله مقدّماتٌ عدیدةٌ:

الأولی: فی تحقیق اَنّ بابَ العلم فی زماننا هذا فی اغلب الأحکام الشَّرعیّة الفرعیّة منسدّةٌ و لیس فی المقام مَن یُخالفنا اِلاّ بعضُ الأخباریّین[1] مِن علمائنا.

الثّانیة: فی انّه بعد ما اَثبتنا حجّیة الظّن فی الجملة هل اللّازمُ علینا الإقتصارُ علی الظُّنون المخصوصة اَم یجوز لنا اَن نتعدّی منها اِلَی غیرها بحیث یکون مطلقُ الظّن حجّةً.

والذی خالفنا فی هذا المقام فُضَلَاءُ النجف الأشرف.

اللّهمّ ارزُقنا مجاوَرَةَ الأمیر علیه السَّلام دُنیاً و آخِرةً کما رَزَقتَ لنا مجاورةَ قَبرِ اَولاده علیهم السَّلام مِن اوّلِ ما خلقتنی اِلَی الآن، الحمدلله.[2]

١- الفوائد المدنیّة، للفاضل الأسترآبادی الأخباریّ، ص/١١١، ١١٢، ٣٦١، و راجع الفصلُ التّاسع کلّه من هذا الکتاب.

٢- و یظهر مِن هذاالکلام والدّعاء ولا سیّما ذیله علی انّ مولانا محمد سعیدالمازندرانی اَلقَی و اَفَادَ هذه الدُّروسَ.فی مدینة کربلاء، هذا اوّلاً، و ثانیاً: کان مولدُه فی نفس مدینة کربلاء اَو المشهد الرَّضوی- علیه السّلام- و امثالهما فی غیرالنجف الأشرف اِن کان الکلام من سعیدالعلماء و لعلّه من مقرِّر درسه. والله العالم بحقیقة الحال.

الثّالثة: فی تحقیق اَنَّ اللازم عدمُ الرُّجوع اِلَی اصالة البرائة کما نُسِب ذلک الی بعض المحقّقین.

الرّابعة: فی اِثبات حجّیة الظّن فی مقابل مَن یعمل بالإحتیاط و اِثبات اَنَّ مذهبهم ملزوماً للمفسدة العظیمة.

الخامسة: فی تحقیق انّه بعد ما ثبت حجّیةُ الظّن اذا وقع التعارضُ بین الظّن الشَّخصیّ و النّوعی، فهل اللّازمُ تقدیمُ الشَّخصی علی النّوعی اَو العکس اَو اللّازمُ التخییرُ البَدوِیّ اَو المَرجعُ الأصلُ فی المسئلة.

السّادسة: فی اِثبات تعمیم الأسباب[1] الحاصلة منها الظنُّ.

السّابعة: فی اِثبات تعمیم الموارد.

الثّامنة: اِنّ الظّن الثّابت حجّیته هل هو الظّن الحاصل ابتداءً اَم لا؟ بل یجب فی المقام تحصیلُ الظّن القَوِیّ.

[اثبات حجّیة الظّن فی الأحکام الشّرعیة الفرعیّة بمقدماته الأربعة]

ثمّ اعلَم: اَنّ اثبات المقدّمة الأولی و هی حجّیةُ الظّن له مقدّماتٌ اَربعةٌ مرکّبةٌ، یَثبُتُ بثلاثةٍ منها حجّیةُ الظّن فی الموارد الفرعیّة فی الجملة و بالرّابعة منها تعمیمُ الأسباب الظنّیة، فنقول[2]:

١- فی الأصل: اسباب.

٢- فی الأصل: فنقول ان.

المقدّمة الأولى: فى انّه لا شكّ و لا شبهة اَنَّ الله تعالى اَرسَلَ رَسُولاً و اَنـزَلَ علـى رسوله صَلَّى الله عليه و آله و سلّم اَحكاماً كثيرةً لا تُحصى و انّه صـلّى الله عليـه و آله و سلّم و خلفائه[١] صلوات الله عليه و عليهم قد بَلَّغُوا الأحكـامَ اِلَـى الحاضـرينَ المشافهينَ فلا شكّ و لا شبهة فى انّنا مشاركونَ مع الحاضـرينَ المشـافهينَ- وَ اِن كان الأحكامُ غيرَ معلومةٍ لنا تفصـيلاً - و ذلـک للإجماعـات المنقولـة و للأخبـار الكثيرة الواردة.

فإن قلت: اِنّ الأخبار و الإجماعات المنقولة ادلّةٌ ظنّيةٌ و لايعتبر فىالمقام.

قلت: سلّمنا اَنَّ مفاد كلّ واحدٍ [من الأخبار والإجماعات المنقولة] ليس اِلاّ الظّـن و لكن مِن تَراكُم الظّنون يحصُل القطعُ بلا تأمّلٍ.

المقدّمة الثّانية: اِنّه لا شكّ و لا شبهة [فى] انّ بابَ العلم التفصيلىّ سـواء كـان مـع الواسطة الشرعيّة اَو بدونها منسدٌّ فى الأغلب.

[اَمَّا] اذا كان مع الواسطة، ذلک مثلُ الأدلّة الظّنيـة الـدالّ[٢] علـى حجّيتهـا[٣] الـدليلُ القطعىّ مثل المتواتر اللّفظى و المحفوف بالقرينة القطعيّة صدوراً.

و اَمّا اذا كان بدون واسطةٍ، [و] ذلک كالإجماع المحصَّل القطعـىّ و الـدليل العقلـىّ القطعىّ.

١- فى الأصل: خلفائهم.

٢- فى الأصل: الدالة.

٣- فى الأصل: حجيته.

[وجهُ انسداد باب العلم بالنّسبة الى الأزمنة المتأخّرة]

و وَجهُ اَنّ بابَ العلم بالنسبة اِلَينا منسدّةٌ [و] هو اَنّ[1] المدارک الشرعيّة فی زماننا هذا و فی غالب الأزمنة منحصرةٌ فی الکتاب و السنّة و الإجماع و العقل.

[١] اَمّا الإجماعُ فهو اِمّا ضَروریّ اَو نظریّ و الثّانی اِمّا قطعیّ اَو ظنّی.

اَمّا الضَّروریّ فهو کونه مِن باب العلم التفصیلیّ بلا واسطةٍ شرعیّةٍ مسلَّمٌ لکونه مِن القطعیّات الوجدانیّة لکن عدمُ کفایته فی تفاصیل تلک الأحکام و الإحتیاج فی تلک التفاصیل اِلَی اِعمال الظّنون الإجتهادیّة الحاصلة للمجتهد ممّا لا یخفی، مثلاً کون الصَّلاة واجبةً علینا [فهو] اَمرٌ قطعیّ ضروریّ و مُجمَع علیه و لکن معرفةُ کلِّ جزءٍ مِن اَجزائها[2] و شرائطها[3] و مُصَحِّحاتها[4] و مبطلاتها[5] و احکام الشُّکوک و السَّهو و لباس المصلّی و القبلة و الوضوء و بالجملة الأحکامُ الکثیرةُ فی الصَّلاة کلُّها لابدَّ و اَن یُعمَل فیها [الظنون الإجتهادیّة] و لا یَحصُل [العِلمُ بها] اِلاّ بالعمل بالظّنون الإجتهادیّة الحاصلة للمجتهد و هذا اَمرٌ ظاهرٌ لایخفی لمن اطَّلع [علی] ابواب الفقه فی الجملة.

١- فی الأصل: انّ.

٢- فی الأصل: اجزائه.

٣- فی الأصل: شرائطه.

٤- فی الأصل: مصححاته.

٥- فی الأصل: مبصلاته.

وَ اَمَّا الإجماعُ النظرىّ ، فالقطعىّ منه[١] فىغاية النَّدارة ، اذ هو منحصرةٌ فى المحصَّل القطعىّ و المنقولِ الذى بَلَغَ نَقلَتُه اِلَى حدّ التَّواتر و اَنتَ تَعلَم بأنّ كِلَيهما[٢] فى هذا[٣] الزّمان قليلٌ[٤] نهايةَ القلّة بل لا يَبعُد انكارُه رأساً فى هذه الأزمنة خصوصاً على مذهبِ بعضٍ.

و اَمَّا الظنّى منه، فليس من باب العلم التفصيلىّ بواسطةٍ شرعيّةٍ، فهو ظاهرٌ لأنّا لم نَجِد دليلاً شرعيّاً معتبراً دالاًّ[٥] على اعتباره.

[٢] و اَمَّا العقلُ فهو ايضاً قطعىّ و ظنّىّ .

و الأوّلُ فى غاية القِلّة، اذ الموارد[٦] الّتى يَحكُمُ فيها بالإستقلال مِن دون متابعة الشَّرع نادرٌ، مِثلُ قُبحِ الظّلم و العُدوان و حُسنِ العدل و الإحسان و رَدّ الوديعة، و فى هذه الموارد قد وَرَدَ الشّرعُ على طِبق العقل و لذا حَكَم بعضٌ بانتفاء الثَّمرة فى النزاع الواقع بين المجتهدين و الأخباريّين فى حجيّة حكمِ العقل و عدمه و نحن بحمدالله وَجَدنا ثَمراتٍ عَديدةٍ كحجّية الظَّن و غيره و سيجيئ فى ذلک المقام بيانُه اِن شاء الله تعالى.

١- فى الأصل: منهما.

٢- فى الأصل: كلاهما.

٣- فى الأصل: هذه.

٤- فى الأصل: قليلة.

٥- فى الأصل: دالّ.

٦- فى الأصل: موارد.

و بالجملة عدمُ كفاية الدليل العقلىّ [فى كونه مَدركاً للأحكام الفرعيّة ممّا لا شبهةَ فيه].

و الثّانى و هو العقل الظنّى، فلا دليل مِن الشّارع على اعتباره .

[٣] و اَمّا الكتاب، فالظنّ المستفاد منه و اِن كان معتبراً عندنا بالقطع و اليقين لكنّ الآيات المتعلّقة بالأحكام خمسمائة لا يُثبتُ اِلاّ عُشراً مِن اَعشار الأحكام بل و لايفى به.

على اَنَّ الأحكامَ الثّابتةَ بالآيات القرآنية مجملةٌ كقوله تعالى « اَقيمُوا الصَّلاةَ و آتُوا الزَّكاةَ [١] » و « لِلّه عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيتِ مَنِ استَطَاعَ اِلَيهِ سَبِيلاً»[٢].

و مِنَ الظّاهر انّه لا يَثبُتُ بقوله « اَقيمُوا» اِلاّ الوجوب و لكن ما شرطُه؟ و ما جزئُه؟ و لو شُكّ بين الواحد و الإثنين ما حكمُه؟ و هكذا ...

و هكذا حالُ « آتُوا الزّكاةَ » و حالُ « لِلّه عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيتِ » فلابدّ مِن اِعمال الظّنون الإجتهاديّة الحاصلة للمجتهد بأنّ الزكاة فى الغنم السّائمة، هل تجب أم لا؟ و اَنَّ زكاة الذَّهَبِ ما هو؟ و اَنّ حجّ التمتّع ما حُكمه ؟ و اَنّ المنفرد ما حُكمه؟ الى غير ذلک من المسائل الكثيرة المتشتّتة فى هذه[٣] الأبواب.

[حجّية ظواهر القرآن لغير المعصومين عليهم السّلام]

---

١ - سورة البقرة/٨٣.

٢- سورة آل عمران/٩٧.

٣- فى الأصل : هذا .

وَ لَمَّا انجَرَّ الكلامُ الى عدم كفاية الكتاب و الآيات [فى تفاصيل الأحكام]، لا بـأس بأن نُشِير اجمالاً [اِلَى] اَنّ الظّن[١] الكتابىّ مِن الظّنون المخصوصة اَم لا؟

فنقول: اختلف الأخباريّونَ و المجتهدون على اَنّ ظاهر الكتاب حجّةٌ اَم لا؟

فذهب الأخباريون[٢] الى عدم جواز العمل بظاهر الكتاب اِلاّ بعـد ورود تفسـيرٍ مـن الأئمة الأطهار[٣] و المجتهدونَ[١] الى[٢] انّـه يجـوز العمـلُ بظـاهر الكتـاب و اَنّ الظّـن المُستفاد منه حجّةٌ و هو الحقّ.

١- فى الأصل ، ظن .

٢- فى الأصل ، الأخبار

٣- قال المولى محمد امين الأسترآبادى المتوفى /١٠٣٣ هـ ق فى كتاب الفوائد المَدنيّة:

و امّا استنباط الأحكام النظريّة مِن ظواهر كتاب الله مِن غير سؤالِ اَهلِ الذكر عليهم السّـلام عـن حالها من كونها منسوخةً اَم لا ، مفيدةً اَم لا، مؤوّلةً اَم لا؟ فقد جَوَّزَهُ جمعٌ مِن متأخِّرِى اَصـحابنا و عَمِلُوا به فى كُتبهم الفقهيّة مثل التمسّك بعموم قوله تعالى « اَوفُوا بالعقُود» فـى اِثبـات صـحة العقود المختلف فيها و هو ايضاً غيرُ جائزٍ و ذلك لوجُوهٍ:

و مِن جملتها: عدمُ ظهور دلالةٍ قطعيةٍ على ذلك. ومن جملتها: ترتُّبُ المفاسـد علـى فـتح هـذا الباب، ألا تَرى اَنَّ علماءَ العامّة قالوا فى قوله تعالى «وَ اَطيعوُا الرَّسولَ وَ اُولـى الاَمـرِ مِـنكُم» اِنّ المراد السّلاطين و من جملتها: تَواتُر الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السّلام بعدم جوازه معلّـلاً بأنّه اِنّما يَعرِف القرآنَ مَن خُوطِبَ به و بأنّ القرآنَ نَزلَ على وجـه التعميـة بالنسـبة الـى اَذهـان الرّعية و بأنّه اِنّما نَزَلَ على قَدرِ عُقُولِ اَهلِ الذّكر عليهم السّلام و بأنّ العِلمَ بناسخه و منسـوخه و الباقى على ظاهره و غير الباقى على ظاهره ليس الاّ عندنا اهل البيت عليهم السّلام.

حجّةُ الاخباريّينَ طائفةٌ مِن الأخبار الواردة كقوله عيله السّلام: مَن فَسَّرَ القرآنَ بِرَأيِـهِ فَليَتَبوَّء مَقعَدُهُ مِنَ النَّارِ[٣]

و كقوله [عليه السّلام]: مَن فَسَّر القرآنَ برأيه فأصَابَ الحقَّ فَقَد اَخطَأَ[٤].

وكقوله عليه السّلام: اِنَّمَا يَعرِفُ[٥] القُرآنَ مَن خُوطِبَ به[٦].

اِلَى غيرِ ذلک مِن الأخبار الواردة فى هذا الباب.

و قد تَمَسَّكوُا ايضاً بقوله تعالى: وَمَا يَعلَمُ تأويلَهُ إلاَّ الله وَ الرَّاسِخُونَ فِى العِلمِ[٧].

و قال فى موضوع آخَر: نحن نُوجِبُ الفَحصَ عن احوالهما [الظـواهر القرآنيـة والسُّـنَن النبويّـة] بالرّجوع الى كلام العترة الطّاهرة عليهم السّلام فاذا ظفرنا بالمقصود و عَلِمنا حقيقةَ الحـال عَمِلنـا بهما والاّ اَوجبنا التوقُّفَ و التثبتَ.

راجع: الفوائد المدنيّة /٢٦٩ و ٢٧٠ و ٣٣٦- الفوائد الطُّوسية/١٨٦- الدُّرَرُ النجفية ٣٣٩/٢.

١- فى الأصل: المجتهدين.

٢- فى الأصل: على.

٣- عوالى اللّئالى ١٠٤/٤- الجامع لأحكام القرآن ٣٢/١.

٤- تفسير العيّاشى ٤/٢٩/١- مجمع البيان ١٣/١- وسائل الشيعة ١٤٩/١٨.

٥ - فى الأصل : يعلم ، و ما اثبناه موافق للمصدر الأصلى.

٦- الكافى، للكلينى ٣١١/٨- وسائل‌الشيعة ١٨٥/٢٧- مستدرک‌الوسائل ٣٣٥/١٧ بحارالأنوار ٢٣٧/٢٤.

٧- سورة آل عمران/٧.

و اَنتَ تَعلَم بعدم دلالة شيئٍ من هذه الأخبار على مرادهم ، اِذ الظّاهر المتبادر مِن قوله عليه السّلام « مَن فَسَّر القرانَ بِرأيِهِ» تفسيرُه بِهَوَى نفسِه و عدم ملاحظته عند التفسير ما هو طريقةُ اَهلِ اللّسان و سيرتِهم فى فهم معانى الألفاظ اللّغوية.

و اَمّا اذا فَسَّر على ما هى طريقةُ اَهلِ اللّسان فلا يدلّ الأخبارُ على منعه اصلاً.

و كذا الظّاهر من قوله عليه السّلام « اِنَمَّا يَعرِفُ القُرآنَ مَن خُوطِبَ بِهِ » اِنَّ القرآن بتمامه و بجميع فقراته يَعلَمُهُ مَن خُوطِبَ به كما لا يخفى .

و اَمّا قوله تعالى « وَ مَا يَعلَمُ تَأوِيلَهُ اِلاَّ اللهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِى العِلمِ» لا ينافى كونَ الظّاهر مفهوماً لغيرهم و حجّةً فى حقّهم ، فَتَدبَّر .

[ادلّة حجّية الظّن الحاصل مِن ظواهر القرآن]

وَ لَنَا عَلَى ما نَختارُ مِن كون الظّن الحاصل مِن ظاهر الكتاب قطعىَّ الإعتبار اَدِلَّةٌ وَ اَسبابٌ تُفيد الظّنَّ فى كلِّ واحِدٍ واحدٍ [مِن آيات القرآن] و مَن تَدبّر[1] فيها يحصل [له] القطعُ باعتباره عند الشّارع كالقطع باعتبار المتواتر.

اوّلاً: ذَهابُ الأكثر مِن العلماء الأجلاّء اِلَى حجّيته و اعتباره و تمسّكهم فى المطالب الأصوليّة و المسائل العِلميّة اَعمّ مِن اَن يكون المسئلةُ اصوليةً اَم فرعيّة اَو الأصول الأعتقاديّة. فبعد ملاحظة ذَهابِ الأكثر و اِن لَم يحصُل القطعُ لكن يحصُل الظَّنُّ القَوِىّ على اعتباره.

١- فى الأصل: تركها.

ثانياً : اَنّ اَصحاب الأئمة الأطهار عليهم السّلام و لو[١] تناظَروا فى مسئلةٍ و تَباحَثُوا،[٢] [فحينئذٍ لَو] تَمَسَّكَ الخَصمُ بآيةٍ قرآنيةٍ فَلَم يَصدر مِن مقابله الإنكارُ عليه بأنّها[٣] لَيسَت[٤] بحجّةٍ و اَنّ مفادها الظّن بل لو مَنَعَه فإنّما يمنعه مِن حيث الدلالة يعنى اَنّها لا تدلّ على المُدَّعَى لا انّها تَدلّ و لكن مفادها الظّن و ليس بمعتبر فى هذه الإحتجاجات و ان لم يحصل القطعُ باعتبارها لكن يحصُل منه الظَّنُّ القوىّ.

ثالثاً: تقريرُ المعصوم عليه السَّلام ذلک الإحتجاج و عدمُ انكاره عليه السّلام بأنّكم[٥] اَيُّهَا الأصحاب الذين تَمَسَّكتُم بالآيات القرآنية لا تَفهَمُونَ مرادَه تعالى مِن الآيات فلا يَصِحُّ لكم الإحتجاجُ.

و هذا الدليلُ كسابقه مِن عدم اِفادته القطعَ و لكن اِفادتُه الظَّنَّ [ممّا لاينكَر].

رابعاً : انّ بعضاً من اصحاب الأئمة عليهم السَّلام لَمّا رَاَى قوله تعالى « اِنّكُم وَمَا تَعبدُوُنَ مِن دوُنِ اللهِ[٦] حَصَبُ جَهَنَّمَ»[٧] فَسَئَلَ عن المعصوم عليه السّلام اَمَا عُبِدَعيسى؟

١- فى الأصل: ولو.

٢- فى الأصل: تباحثو.

٣- فى الأصل: بانه.

٤- فى الأصل: ليس.

٥- فى الأصل: انكم.

٦- «مِن دون الله» سقط من الأصل.

٧- سورة الأنبياء/٩٨.

فأجابَ المعصوم عليه السّلام: مَا اَجهَلَکَ بِلِسَان قَومِکَ[١]؟ اَلا تَرى اَنَّ لفظة «ما» لغير ذَوِى العُقول؟[٢]

فهذا الجواب دالٌّ عَلَى اَنَّ القرآنَ لَم يُنزَل اِلاَّ عَلَى لِسانِ القوم، فبعد ما كان نازلاً[٣] على لِسان القوم فعدمُ فَهمِ معناه و عدم كونه حجّةً ممّا لا معنى له و لا وجه.

خامساً: ما وَرَدَ فى بيان [عِلاجِ] تعارض الخبرَين، حيث سَئَل الرّاوى: يَأتِى عنكم خَبَرانِ مُتَعَارِضَانِ، اَحَدُهُمَا اَمرٌ و الآخَرُ[٤] [نَهىٌ] ، فَذَكَر المَعصُومُ عليه السّلام مرجّحاتٍ كَثيرةٍ، منها: خُذ مَا وَافَقَ الكِتابَ وَ اترُک مَا خالَفَه[٥].

١- فى الأصل: قولک.

٢- لَمَّا نَزَل قولُه تعالى « اِنَّكُم وَ ما تَعبُدونَ مِن دونِ اللهِ حَصَبُ جَهنَّمَ » فقال عبدالله ابن الزِّبَعرى: لأخصمنّ محمّداً، ثمّ جَاءَ الى النَّبى - صلّى الله عليه و آله و سلّم- و قال يا محمَّد: اَليس قد عُبدتِ الملائكةُ و المسيحُ؟ اَفنقولُ انّه فِى النَّارِ؟

فقال النبى - صلّى الله عليه و آله و سلّم- : مَا اَجهَلکَ بلسان قومِکَ؟ اَمَا عَلِمتَ اَنَّ «ما» لِمَا لَا يعقِل ثمّ نَزَل قَولُه تعالى « اِنَّ الذينَ سَبقَت لَهُم مِنَّا الحُسنَى اُولئِکَ عنها مُبعَدونَ».

اَقول: لقد نُقِلَت هذه القصّة بصُوَرٍ شَتّى و قال بعضُهم: اِنّ هذا ليس بحديثٍ- كما يَلُوح و يَبدُو مِن اُسلُوبه و هو اُسلُوب المحاورة فى المناظرات بين العلماء- بل هو بكلام العلماء اَشبهُ مِن حديث المعصوم.

انظر: كنز الفوائد، للكراجكى ١٨٦/٢- مجمع البيان ٦٤/٤- البُرهان فى تفسير القرآن ٥٠٣/٦- الدرّ المنثور ٦٧٩/٥- الكُنى و الألقاب ٣٤٥/١.

٣- فى الأصل: واردا.

٤- فى الأصل: الأخرى.

٥- لا يخفى اَنّ الأخبار العلاجيّة غيرُ منحصرةٍ فى واحدٍ و ما ذكره شيخنا سعيدُ العلماء فهو نقلٌ بالمضمون و المعنى مِن تلكم الأحاديث و ما وصفه بكثرة المرجّحات فهى مقبولة عمر بن حنظلة

و هذا اَقوى شاهدٍ[١] عَلَى اَنَّ الكتاب يكون مفهوماً للنّاس و يكون حُجَّةً ، فَمِن هـذا ايضاً يَحصُل الظنُّ باعتبار الكتاب.

و سادساً: قولُه عليه الصَّلاةُ وَ السَّلام: اِنِّى تَارِكٌ فِيكُمُ الثَّقلَينِ كِتَابَ اللهِ وَ عِترَتِى اَهـلَ بَيتِى مَا اِن تَمَسَّكتُم بِهِمَا لَن تَضِلُّوا اَبَداً فَاِنَّها لَن يَفتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَىَّ الحَوضَ[٢].

و لكنّ الترجيحَ بموافقة الكتاب غيرُمختصٍّ بهذا الخبر كما جاء فى خبر السّكونى: اِنَّ عَلَـى كُـلِّ حَقٍّ حقيقةً وَ عَلَى كُلِّ ثَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ كِتابَ اللهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَدَعُوهُ.

و فى خبر آخر: مَا لَم يُوافِق مِنَ الحَدِيثِ القُرآنَ فهو زُخرُفٌ.

و آخر: كُلُّ شَيئٍ مَردُودٌ اِلَى الكِتَابِ وَ السُّنَّة .

و عن النّبىّ - صلّى الله عليه و آله و سلّم- : اَيُّهاَ النّاسُ مَا جَائَكُم عَنِّى يُوافِقُ كتابَ اللهِ فَاَنَا قُلتُه وَ مَا جَائَكُم يُخَالِفُ كتابَ اللهِ فَلَم اَقُله.

راجع: الكافى، للكلينى ٦٢/١ باب اختلاف الحديث كلّه و بعده بـاب الأخـذ بالسـنّة و شـواهد الكتاب. و وسائل الشّيعة ٧٥/١٨ باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة الى آخر هذا الباب.

١- فى الأصل: شاهداً.

٢- كمال الدّين للشّيخ الصّـدوق١/٢٧٠،٦٤- معـانى الأخبـار/٩٠- عيـون اخبـار الرضـا (ع) ٣٠/٢- العمدة، لابـن البطريـق/١٠٢- الطَّرائـف١/١١٥- روضـة الـواعظين ٢٧٣/٢- دعـائم الإسلام١/٢٧- تفسير القمّى ١٧٣/١- تفسير العيّاشى ٥/١- بصائر الدرجات /٤١٤- الأمـالى، للمفيد/١٣٤- الأمالى، للطوسى/٥٤٧- الإرشاد ٢٣١/١- الإحتجـاج١/١٤٩- وسـائل الشـيعة ٣٣/٢٧- صحيح مسلم ١٢٢/٧، ١٢٣- مسند احمدبن حنبل ١٨١/٥- فضـائل الصـحابة لابـن حنبل ٥٨٥/٢- صحيح الترمذى ٣٢٩/٥- سنن ابـن ماجـه ٤٧٩/٢- سـنن ابـى داود ١٩٧/٤، ١٩٨- مناقب ابن مغازلى /٢٣٥- الدر المنثـور ٧/٦، ٣٠٦- مصـابيح السّـنة للبغـوى /٢٠٦- المعجم الكبير للطبرانى١٨٦/٥- نظم درر السمطين/٢٣٢- اسدُالغابة ١٢/٢- ينابيع المودّه /٣٣، ٤٠- مفتاح النجاة/٩- جامع الأصول لابن الأثيـر ١٨٧/١- الفـتح الكبيـر، للنبهـانى ٥٠٣/١- الصَّواعق المحرقة ١٤٧، ٢٢٦.

٢٠٤ ـــــــ

اَمَّا السُّنَّة

اَمَّا السُّنَّةُ: فالمتواتر اللّفظی و المعنوی منها فهو کما ذکرنا لک مشروحاً قی غایة النُّدرة خصوصاً فی الأحکام الشَّرعیة الفرعیّة بل و من النّاس مَن اَنکَرَ وجودَ المتواتر اللّفظی رأساً.

وَ اَمَّا الآحاد، فما [هو] محفوفٌ بقرینةٍ قطعیّةٍ دالّةٍ علی صِدقِ مضمونها اَوصُدُورِها فقط اَو معاً ففی غایة القِلّة فی الأحکام الفرعیة و لا یُنکِرُ مَن تَتَبَّعَ الکُتبَ الفقهیّة و الأخبار.

وَ اَمَّا العادی منه، فلا یفید الظنَّ و هو الغالبُ اِذ غالبُ الأحکام لا یُستفاد اِلاّ مِن الآحاد الّتی لیس مفادُها سِوَی الظّن، فَمِمَّا ذکرنا ظَهَر لک اَنَّ انکارَ انسدادِ باب العِلم التفصیلیّ مطلقاً سواء کان بواسطة شرعیّة اَو بلاواسطة، لا یمکن لأحدٍ، و لو صَدَر [الإنکارُ] فهو مکابرٌ للواجدان و لکن للأخباریّین فی ذلک کلامٌ طویل الذَّیل لا بأس بالإشارة به اجمالاً فنقول:

هؤلاء الأجلّة ذَهَبُوا اِلَی اَنَّ الأخبار- المُودَعَةَ فی التهذیب و الکافی و الإستبصار و [مَن لا یَحضُره] الفقیه، قطعیّةُ الصُّدور کلّها[1] بل یُستفاد مِن بعضهم اَنّ کلَّ الأخبارالمُودَعة فی هذه الکتب و فی غیرها[2] قطعیةُ الصُّدور و تَمَسَّکوا علی مُدَّعاهم الأوّلِ و هو قطعیةُ صدور الأخبار المُودَعة فی الکُتب الأربعة لا غیر ، بِوُجُوهٍ:

١- الفوائد المدنیّة/١٣٠، ١٣١.

٢- فی الأصل: المودعة فی غیره.

[ادلّة الأخباريّين على قطعيّة اخبار الكتب الأربعة]

منها: شهادةُ المحمَّدِينَ الثّلاثة [و اِخبارُ] كلٍّ واحدٍ منهم فى‌ديباجة كتابه بأنّ الأخبار الّتى نَذكُرها فى‌هذه الكتب قد نَحكُم بصحّتها و نُفتِىَ بَها و بناءُ العمل [عندالأصحاب] عليها.[1]

و فيه اوّلاً: مَنعُ شَهادتِهم فى اَوّل كُتبِهم.

اَمَّا التهذيبُ فليس فيه كلامٌ مشعِرٌ بالشّهادة المذكورة غير انّه قال فى ديباجته:

و هذه الأخبارُ لا نذكرها لأنها لايوجب عِلماً و لا عَمَلاً .[2]

١- الفوائد المدينة/١١١، ١١٢، ١٣١.

٢- نحن ما وجدنا هذه العبارة بعينها فى مقدمة التهذيب و لكن الشّيخ (رحمه الله) يقول فى ديباجة التهذيب ما نصّه هكذا:

اَذكُرُ مَسئلةً فأستدلّ عليها:

اِمَّا مِن ظاهر القرآن ...

وَ اِمَّا مِنَ السنّة المقطوع بها مِن الأخبار المتواترة اَو الأخبار الّتى تَقترِنُ اليها القرائنُ الّتى تدلّ على صحّتها.

و اِمَّا مِن اجماعٍ ... ثمّ اَذكرُ بعد ذلک ما وَرَدَ مِن اَحاديث اَصحابنا المشهورة فى ذلک و اَنظرُ فيما وَرَد بعد ذلک ممّا ينافيها و يضادّها و اُبيّن الوَجهَ فيها. انتهى كلامه.

اَقول: اِنَّ مقصود شيخنا السَّعيد مِنَ الديباجة ليس بالمعنى المصطلح بل المقصود هو اوائل كتاب التهذيب بعد المقدمة و ذلک لأنّ الشيخ عند ما يذكر اَوَّلَ مسئلةٍ فى الكتاب و هى الأحداثُ العشرة و يأخذ فى الإستدلال عليه يقول: و ليس فى الشَّرع ما يوجب الطّهارة سِوَى هذه العشرة الأشياء، لأنّ ما عداها الطُّرقُ اليه اَخبارُ الآحاد الّتى لا توجب عندنا عِلماً و لا عَمَلاً.

تهذيب الاحكام ٢/١.

و معلومٌ اَنّ ظاهر هذا الكلام، [يدلّ على] اَنَّ الأخبارَ الّتى ذَكَرَ فى هذا الكتاب اَعَـمُّ مِن اَن يَكُونَ عِلميّاً اَو ظَنيّاً يُوجِبُ العَمَلَ.

و اَمَّا [مَن لا يَحضُره] الفقيه، فإن اشتمل ديباجةُ كتابِه على كـلامٍ[1] مُشـعرٍ بالشّـهادة المذكورة لكن اَخبَرَنا الأستاذ[2]- دام ظلّه العالى- عن استاذه السـيّد[3] المرحـوم عـن بعض الماهرين فى الفنّ و التتبّع اَنَّ الشّيخ [الصَّدوق] رضوان الله عليه رَجَعَ عمّا ذَكَر فى‌ديباجة كتابه.

اَمَّا غير هذَينِ الكتابَينِ فليس فيهما ما يدلّ على الشَّهادة .[4]

١- قال الشّيخ الصَّدوقُ -عليه الرّحمة- فى ديباجة مَن لا يَحضُره الفقيه ما لفظه هكذا:

لم اَقصُد فيه قصدَالمصنِّفين فى ايراد جميع ما رَوَوهُ بَل قَصَدتُ ايرادَ ما اُفتِى به و اَحكُم بصحّته و اَعتَقِدُ فيه انّه حجّةٌ فيما بينى و بين ربّى -تقدّس ذكره و تعالَت قدرتُه- و جميعُ ما فيه مستَخرجٌ مِن كُتُبٍ مشهورة عليها المُعَوَّلُ و اليها المَرجعُ.

٢- يعنى العالم النحرير و الأستاذ الماهر الشَّـهير محمّـد شـريف الآملـى -رضـوان الله عليـه- المتوفّى ١٢٤٥ هـ ق.

٣- يعنى الفقيه الكبير آقا سيد على الطباطبـائى - قـدس الله روحـه- صـاحب كتـاب ريـاض المسائل المتوفّى سنة ١٢٣١ هـ . ق.

٤- قال العالِمُ الرَّبانى المرحوم الكلينى فى مقدمة كتابـه الكـافى فـى جـواب مَـن الـتَمسَ منـه التصنيفَ : وَ قُلتَ : اِنَّکَ تُحِبُّ اَن يكونَ عندک كتابٌ كافٍ يَجمَعُ فيه من جميع فُنُون عِلم الـدِّين ما يكتفى به المتعلّمُ و يَرجِع اليه المسترشِدُ و يأخذ منه مَن يُريدُ عِلـمَ الـدّين و العمـلَ بالآثـار الصّحيحة عن الصَّادِقينَ (عليهم السّلام) و السُّنَنَ القائِمةَ الّتى عليها العملُ و بها يـؤدّى فـرضُ الله

و ثانياً: سَلَّمنا شهادتَهم و حُكمَهم بصحّة ما فی‌الكُتبِ الأربعة، لكـن نقـول: الصِـحَّةُ ليس معناها القَطعيّةَ بل هی فی‌اصطلاح القُدَماء على ما صَرَّح به جمعٌ مِنَ المحقّقينَ

عزّوجلّ و سنّةُ نبيّه (ص) .... الى اَن قال: و قد يَسَّر الله (له الحمدُ) تاليفَ ما سَئلتَ وَ اَرجُـو اَن يكونَ بحيثُ تَوَخَّيتَ.

اَقولُ: و الظّاهر اَنَّ هذا الكلام ايضاً كسابقه يُوهِم قطعيةَ صدورِ جميع الرّوايات فی الكتاب و لكنّ الحقّ ليس كما تُوهِّم. الكافی ٨/١، ٩.

و قال شيخ الطّائفة عليه الرّحمة فی الإستبصار ما هذا نصُّه:

واعلم انّ الأخبار على ضَربَينِ: متواتر و غير متواتر.

فالمتواتر منها ما اَوجَبَ العِلمَ و ما ليس بمتواتر على ضَربَينِ، فَضَربٌ منه يوجب العِلـمَ ايضـاً و هو كُلُّ خَبَرٍ تقترنُ اليه قرينةٌ توجب العِلمَ، والقرائنُ اَشياء كثيرة:

منها: اَن تكون مطابقةً لأدلّة العقل و مقتضاه.

و منها: اَن تكون مطابقةً لظاهر القرآن، اِمَّا لظاهره اَو عمومه اَو دليل خطابه اَو فَحواه.

و منها: اَن تكون مطابقةً للسنّة المقطوع بها اِمَّا صريحاً اَو دليلاً اَو فحوىً اَو عموماً.

و منها: اَن تكون مطابقةً لِمَا اَجمَعَ المسلمونَ عليه.

و منها: اَن تكون مطابقةً لِمَا اَجمَعَت عليه الفِرقةُ المحقّة.

فإنّ جميعَ هذه القرائن تُخرِجُ الخبرَ مِن حَيِّز الآحاد و تُدخِلُه فی باب المعلوم و توجب العملَ به. وَ اَمَّا القسم الآخر، فهو كُلُّ خَبَرٍ لا يكون متواتراً و يتعرّى من واحدٍ من هذه القرائن فـإنّ ذلـک خبرٌ واحدٌ و يجوز العمل به على شروطٍ.

فإذا فَكَّرتَ فی هذه الجملة وَجَدتَ مَا عَمِلنَا عليه فی هذا الكتاب و فـی غيـره مِـن كُتُبِنَـا فـی الفتاوی فی الحلال و الحرام لا يَخلُو مِن واحدٍ مِن هذه الأقسام. الأستبصـار ٣،۴/١. بتلخـيص منّا.

المتتبِّعينَ فی آثار القدماء عبارةٌ عمّا یَعتمِد علیه النفسُ و یَرکَنُ الیه[1] و معلومٌ اَنّ الإعتمادَ اَعمُّ مِن القطعیّ و العامُّ لایدلّ علی الخاصّ و معلومٌ اَنّ تصریحَ المحقِّقینَ و

١- قال الشّیخُ البهائیّ - قَدَّسَ اللهُ رُوحَه- و لا یخفی انّ الصحیحَ باصطلاح القدماء هو : کلُّ حدیثٍ اعتضَد و اکتنَفَ بما یقتضی اعتمادَهُم علیه اَو اقترن بما یوجب الوثوقَ به و الرُّکونَ الیه و ذلک امورٌ:

أ) وجوده فی کثیرٍ مِن الأصول الأربعمائة التی نقلوها عن مشایخهم متّصلاً الی المعصوم علیه السّلام.

ب) تکرّره فی اَصلٍ اَو اَصلَینِ منها فصاعداً بطُرقٍ مختلفة.

ج) وجوده فی اَصلٍ معروفِ الإنتساب اِلَی اَحَد الجماعة الذین اَجمعُوا علی تصدیقهم کزرارة و محمد بن مسلم.

د) اندراجه فی اَحَد الکتب الّتی عُرِضَت علی اَحَد الأئمة علیهم السّلام فَاَثنَوا علی مؤلّفها ککتاب عبیدالله الحلبی الذی عُرِضَ علی الإمام الصّادق علیه السّلام.

هـ) وجوده فی اَحَد الکتب الّتی شاع بین سَلَفِهم الوثوقُ بها و الإعتمادُ علیها سواء کان مؤلّفوها مِن الإمامیة ککتاب النّوادر لحریزبن عبدالله السجستانی و کتب بنی سعید اهوازی و علی بن مهزیار اَو مِن غیر الإمامیّة ککتاب حفص بن غیاث القاضی و الحسین بن عبیدالله السَّعدی و کتاب القبلة لعلیّ بن الحسن الطاطری.

وَ اَمَّا الصحیحُ باصطلاح المتأخّرین و المشهور: هو ما اتّصل سندُه الی المعصوم (ع) بنقل العدل الإمامیّ عن مثله فی جمیع الطَّبقات حیث تکون متعدّدةً و اِن اعتراه شذوذٌ.

راجع : مَشرِقُ الشَّمسَین: لشیخنا البهائی/٢٦ - الوافی، للفیض الکاشانی ١١/١، ١٢- ذِکرَی الشّیعة ٤٨/١- الرّعایة فی علم الدّرایة/٧٧- وصول الأخیار٩٣- الرّواشح السَّماویة/٤٠ - الوجیزة /٥ - نهایة الدّرایة، للکاظمینی/١١٦- مقباس الهدایة ٨٣/١ و ج١٦٨/٢- حاوی الأقوال ٩٩/١.

اِن لَم يُورِث لنا القطعَ بأنَّ معنى الصّحة ليس اِلاّ ما صَرَّح به المحقّقونَ، فلا اقلَّ مِن كونه مُورِثاً لاحتمال كون معناها هذا، فحينئذٍ مِن اَينَ حَصَلَ لنا القطعُ بأنّ المراد مِنَ الصّحة- المذكورة فى اَوائل الكُتب- ليس اِلاّ قطعيّةُ الصُّدور.

فإن قلت: الظّاهرُ مِن بعضٍ اَنَّ الصّحة ليست[1] عند القدماء اِلاّ قطعيةُ الصُّدور.

قلنا: اِن سَلَّمنا مَا ادَّعيتَ مِنَ الظُّهور فنقول بمعارضته بتصريح المحقّقينَ الآخَر بخلافه و نحن و اِن لَم نَدَّعِ ثبوتَ الترجيح فى تصريح المحقّقينَ لكن نقول بالتّساوى، فيتعارضان و يتساقطان و يَبقى لفظُ الصِّحَة عند القُدَمَاء محتَمِلاً لِمَعنَيين، فَشَهادةُ الثّلاثة عَلَى المُدَّعَى غيرُ ثابتٍ.

و ثالثاً: سَلَّمنا كونَ الصِّحّة معناها عند القدماء القطعيَّةَ، لكن نقول : غايةُ ما فى الباب تَسليمُ كونِ الأَخبار المُودَعة فى الكُتب الأربعة قطعيةَ الصُّدور عند الأجِلاّء الثّلاثة لكن لا ملازمةَ بين كونها قطعِيَّةَ الصُّدور عندهم [و] قطعيَّةَ الصُّدور عندنا، لأنّ النسبة بين القَطعِيَّين عمومٌ مِن وَجهٍ.

و ليس لأحدٍ اَن يقول: كيف تَمنَع المُلازمةَ مع اَنّ المشايخ الثّلاثة مِن الأجِلاّء العُدول الثِّقات المَاهِرينَ فى الفنّ، مضافاً اِلَى بَذلِ جُهدِهم فى تصحيح الأخبار و تنقيحها [حتّى بَلَغُوا] غايَتَه و نهايَتَه كما يَظهَر مِن تَتبّع [كُتُب] الكلينى و الصَّدوق (رحمهما الله تعالى).

١- فى الأصل: ليس.

لأنّا نقول: كَونُهم مِن الأجِلّاء و العدول اِنّما يَمنَع مِن تَعَمُّدِهم على الكِذب و اَمّا خطأُهم فلا، لأنّهم غيرُ معصومين، ففى حقّهم السَّهوُ و النِّسيان محتملٌ و بهذا الإحتمال بُنيانُ القطع [بالصُّدور] ينهدم بالعيان و الوجدان بل النسبةُ بين العدل و المُخطِئ عمومٌ مِن وَجهٍ إذ رُبَّ عادلٍ كَثيرِ السَّهو و الخَطَأ و لا منافاة للعادل اَن يكون كثيرَ السَّهو كما لا يخفى.

و تَصحِيحُهُم لو كان على وجه الكلّية فلا يفيد الإعتمادَ اِلاَّ لهم لا لَنَا و هو ايضاً فى الجملة، فلا يستلزم القطعَ لهم فضلاً[1] لنا، كما لا يخفى على مَن تَتبَّع التهذيبَ و الإستبصارَ.

و لو سُلِّمَ [العِلمُ و القَطعُ] فإفادة العِلمِ لَهُم لا لَنَا.

و رابعاً: سَلَّمنا عَدَمَ خَطأ المشايخ المذكورة، لكنّهم لَمَّا نَقَلُوا الأخبارَ عن الأئمّة الأطهار بوسائط عديدة تَنقُلُ الكلام الى[2] هؤلاء الوسائط و نَدَّعِي:

اوّلاً: اَنَّ الوسائط لم يثبت عدالتُهم لناو كونُهم عُدُولاً[3] عند المشايخ لا يَستلزِمُ عدالتَهم عندنا كما هو ظاهرٌ، لاحتمال خطأ المشايخ فى تشخيص عدالتهم، مع انّا ما وَجَدنا اكثرَ الرُّواة اِلاَّ وله جارحٌ و معدِّلٌ و على فرض ثبوته فعدالتُهم اِنَّما يمنع من التَعَمُّد على الكذب لا الخطأ، مضافاً اِلَى انّه بعد تصريح الفقهاء و المجتهدين يكون تلك الأخبارُ ظَنّيةَ الصُّدور، فكيف يمكن دعوى القَطعِ بصدورها.

١- و فى الأصل «لا فضلاً» و الظاهران لفظ « لا» سهو الناسخ.

٢- فى الأصل: فى.

٣- فى الأصل: عدول.

[ما استدلّ به الفاضل الأسترآبادی علی حجّیة الأخبار کلّها]

و منها: ما حُکِیَ عن الفاضل محمّد امین الأسترآبادی فی اَنَّ الأخبارَ[١] کُلَّها قطعیّةُ [الصُّدور] عن المعصوم علیه السَّلام، لأنّ اَحادیثنا بمعونة القرائن مفیدةٌ للقطع بصدورها عن المعصوم علیه السلام و ذلک:

اوّلاً: انّه کثیراً ما یُقطَع بالقرائن الحالیّة اَو المقالیّة بأنّ راوِی الحدیث ثقةٌ فی الرّوایة لا یَرضَی بالإفتراء و لا بروایة ما لم یکن بیّناً واضحاً عنده فی الصِّحّة وَ اِن کان فاسدَ المذهب و فاسقاً بِجَوارِحِه، و وجودُ هذا النّوع مِن القرائن فی احادیثنا المرویّة کثیرةٌ لایخفی علی مَن تَتَبَّع.

ثانیاً: نَقلُ الثِّقة العالِم الوَرِع فی کتابه الذی اَلَّفه لهدایة النّاس مع تمکّنه مِن تحصیل القطع فی الأحکام و تمسّکه بأصلٍ مع تَمَکُّنه مِنَ التّمسّک بالآخَر.

ثالثاً: کَونُ الرّاوی ممّن[٢] اَجمَعتِ العِصَابةُ[٣] علی تصحیح ما یصحّ عنه.[٤]

١- فی الأصل: اخبار.

٢- فی الأصل: ممّا.

٣- فی الأصل: الصحابة.

٤- ای یکون الرّاوی مِن اصحاب الإجماع و هم ثمانیة عشر شخصاً (اَو ستّة عشر) اَجمع اَصحابنا علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء و تصدیقهم لِمَا یقولون و اَقَرّوا لهم بالفقه و العِلمِ و هذا قِسمٌ مِن اَقسام التوثیق العامّ و هو توثیقُ جماعةٍ تحت ضابطةٍ خاصّةٍ و عنوانٍ معیَّنٍ و هؤلاء الثّمانیة عشر اَسامیهم کما یلی:

رابعاً: كَونُه مِن الجماعة الّتی وَرَدَ فی شأنهم مِن بعض الأئمة علیهم السَّلام:

١- زُرارة بن أَعیَن ٢- بُرَید بن معاویة ٣- محمد بن مسلم ۴- ابوبصیر لَیثُ بن البَختَری المُرادی ۵- فُضَیل بن یَسَار۶- معروف بن خَرَّبوذ ٧- جَمیل بن دَرَّاج ٨- اَبان بن عثمان ٩- عبدالله بن مُسکان ١٠- عبدالله بن بُکَیر ١١- حَمّاد بن عثمان ١٢- حَمّاد بن عیسی ١٣- صَفوان بن یحیی ١۴- یونس بن عبدالرّحمن ١۵- حسن بن محبوب ١۶- محمد بن أبی عُمَیر ١٧- عبدالله بن المغیرة ١٨- احمد بن محمد بن أبی نصر البزنطی.

و قد نَظَمه السیّدُ الجلیلُ النَّبیلُ العلاّمة السیّد مهدی الطّباطبائی بحر العلوم المتوفّی سنة ١٢١٢/ هـ ق، قال قدّس سرّه القدّوسی:

قَد اَجمَعَ الکلُّ عَلی تصحیح ما ... یَصِحُّ عن جَماعةٍ فَلیُعلَما

وَهُم أُولُو نَجابَةٍ و رِفعة ... اَربَعةٌ و خَمسَةٌ و تِسعَة

فالسِّتَّةُ الأُولی مِن الأمجاد ... اَربعةٌ منهم مِنَ الأوتادِ

زُرارَة کذا بُرَید قَد اَتی ... ثُمّ محمدٌ ولَیثٌ یافَتی

کَذَا الفُضَیلُ بعدَه مَعروفٌ ... وَهُو الّذی ما بیننا معَروفٌ

وَالسِّتَّةُ الوُسطی أُولُوالفَضائل ... رُتبَتُهُم اَدنی مِنَ الأوائل

جَمیلُ الجَمیلِ مَعَ اَبانِ ... و العَبدُلانِ ثُمّ حَمّادانِ

و السِّتَّةُ الأُخری هُم صَفوانُ ... وَ یُونُسُ عَلَیهِمُ الرِضوانُ

ثُمّ ابنَ مَحبُوبٍ کذا محمّدٌ ... کذاکَ عبدالله ثمّ احمدُ

وَما ذکرناه الأصَحُّ عِندَنا ... وَ شَذَّ قولُ مَن به خالفَنا

انظر: رجال الکَشّی٢/۵٠٧ ۶٧٣ ،٨٣٠ - رجال السیّد بحرالعلوم ٩۴/١- خاتمة مستدرک الوسائل ٧/٧، ۶١.

اِنّهم ثِقاتٌ مأمُونُونَ مِنَ الكذب و خُذُوا منهم مَعالِمَ دينكم و هؤلاءُ اُمناء [الله] فى أرضِه و نحو ذلک.[١]

١- المراد منه هو التوثيق الخاصّ و هو ما اذا نصَّ اَحَدُ المعصومينَ على وثاقة شخص اَو شَخصَين من دون اَن يكون هناک ضابطةٌ خاصّةٌ تعمّهما و غيرهما و هذا مِن اَوضَح طُرُق التوثيق واَفضلُها و يثبت بالسّماع عن المعصوم- عليه السّلام- اَو بروايةٍ معتبرةٍ و نحن نذكرهنا نمازجاً مِن هذا التوثيق الخاصّ:

أ) عن فضل بن شاذان قال حَدَّثنى عبدالعزيز بن المهتدى و كان خيرَ قمىّ رأيتُه و كان وكيلَ الرّضا عليه السّلام و خاصَّتَه، فقال: اِنّى سَاَلتُه قلتُ: اِنّى لا اَقدِرُ على لِقائک فى كلِّ وقتٍ فَعمَّن آخُذُ مَعالِمَ دينى؟ فقال: خُذ عن يونس بن عبدالرّحمن.

ب) و عن داود بن قاسم الجعفرى رحمه الله: عَرَضتُ عَلَى اَبى محمّد صاحب العَسكَر عليه السَّلام كتابَ يوم وليلة ليونس، فقال لى : تصنيفُ مَن هذا؟ فقلتُ تصنيفُ يونس مولى آل يقطين، فقال: اَعطاهُ اللهُ بكلّ حرفٍ نوراً يومَ القيامة. و مدائح يونس كثيرةٌ ليس هذا موضِعَها.

و قد عُرِضَ كتاب يونس بن عبدالرّحمن ايضاً على الإمام اَبى الحسن الهادى (ع)، فَنَظَر فيه و تصفّحه كلّه ثم قال: هذا دينى و دينُ آبائى و هو الحقُّ كلُّه. و رأى هذا الكتابَ الإمامُ اَبوجعفر الباقر عليه السّلام و صَدَّقَه و قرّره و تَرَحَّمَ عليه ايضاً.

ج) عن علىّ بن المسيّب قال : قلتُ للرّضا عليه السّلام: شُقَّتى بعيدَةٌ وَلَستُ اَصِلُ اليک فى كلّ وقتٍ، فَمِمَّن آخُذُ مَعالِمَ دينى؟

فقال: مِن زكريّا بن آدم القمىّ المَأمُونِ عَلَى الدِّينِ و الدُّنيا، قال علىّ بن المسيّب: فلمّا انصرفتُ قدمتُ على زكريّا بن آدم فسألته عمّا احتجتُ اليه.

د) عن محمّد بن اسماعيل بن بَزيع قال ابوالحسن الرّضا عليه السّلام : اِنّ لِلّه تعالى بأبواب الظّالمين مَن نَوَّرَ الله له البُرهان و مَكَّنَ له فى البلاد لِيَدفَع بهم عن اَوليائه و يُصلِحُ الله بهم اُمورَ المسلمين ... الى اَن قال (ع): اولئک المؤمنونَ حقّاً اولئک اُمناء الله فى اَرضه ... فَكُن منهم يا محمّد.

و هذه الأخيرةُ من نوع التوثيق العامّ و اِنّما جئنا به فى هذا القسم لإشارة شيخنا السَّعيد بفقرةٍ منها فى متن الكتاب.

راجع: رجال الكشى ٧٧٩/٢ ، ٧٨٠ ، ٨٥٨- رجال النّجاشى/٤٤٧-٣٣١.

و خامساً: تَعاضُدُ بعضِها ببعضٍ آخر و نحو ذلک.[١]

[رَدُّ ما استَدَلّ به الفاضل الأسترآبادی]

و فی کُلِّ مَا ذَکَرهُ نَظَرٌ: لأنّ ما ذَکَره مِن القرائن لا یَدُلُّ شئٌ[٢] منها علی قطعیّة الأخبار صُدُوراً.

اَمَّا الأوّل: فلأنّ کَونَ الرّاوی ثقةً لا یَرضی بالإفتراء ... الی آخر ما ذَکَره، لاینافی احتمالَ السَّهو و النِّسیان و الخَطَأ و مع هذا الإحتمال کیف یَحصُل القطعُ بصدور الخبر عن المعصوم علیه السّلام بمجرّد کَونِ الرّاوی ثِقَةً، مضافاً اِلَی اَنَّ الظّاهر: اَنّ کونَ[٣] خَبَرٍ یکون سلسلةُ سَنَدِهِ کلُّها رجالاً یَحصُل[٤] فی کلّ واحدٍ منهم العِلمُ بعدم افترائه و غَلطِه و سَهوِه، نادراً فی غایته.

و امّا الثّانی: اَنَّ نَقلَ الثِّقة الأمین الأخبارَ هدایةً للنّاس لایوجب القطعَ بصِحَّته، کیف لا؟ لأنّه لم یکن معصوماً و اذا لم یکن معصوماً احتمالُ الخَطَأ والسَّهو جارٍ فی‌حقّه؛ عَلَی اَنَّ [قولک بأنّ] الثِّقةَ کان ممکناً له اَخذُ الأخبار بطریقِ القطع [هذا] اَوَّلُ الدَّعوی إذ مِنَ المعلوم عدمُ تمکّنِ الکُلَینی و ابنِ بابوَیه و الشَّیخ رحمهم الله [مِن] اَخذ الأحکام بطریق القطع و لو سُلِّم تَمَکُّنُهم مِن اَخذِ الأحکام بالقطع[٥] فی البعض

١- الفوائد المدنیّة /١٧٧، ١٧٨.

٢- فی الأصل: بشیئ.

٣- فی الأصل: یکون.

٤- فی الأصل: لا یحصل.

٥- فی الأصل: القطع بالأحکام، عکس ما جعلناه فی المتن.

كما اذا اَخَذُوه مِنَ الثّقات و اَمّا كلُّ ما ذَكَرُوه فى كُتُبهم مِن اوّل الطَّهارة الى آخِرِ الدّيات مأخوذةٌ بطريق القطع فلا، كما لا يخفى.

و اَمّا الثّالث: فلأنّ الصّحيحَ عند اَصحابنا القُدَماء ما كان مقروناً و معتضداً بأُمورٍ يُوجِبُ اعتمادَ النَّفسِ عليه و الرُّكُونَ اليه و مِن المعلوم الظّاهر اَنَّ الصِّحّة بهذا المعنى اَعَمُّ مِن القطعيّة و لو سُلِّمَ كَونُ الصِّحّة عند القُدماء ليس معناه اِلاَّ القطعيّة لكن نقول: كَونُ الحديث ممّا اَجمَعَتِ العِصابةُ على تصحيح جميعِ رجالِ سَنَدِهِ فى محلّ المنع و هذا ظاهرٌ.

و اَمّا الرّابع: فلأنّ كَونَهم ثِقةً وعُدُولاً[1] و اُمناءَ الله فى اَرضه لا يوجب عدمَ خَطَأهِم لِعَدَم عِصمَتِهم، مضافاً الى اَنّ هذه الرّوايات بعد تسليم انّها لَيسَت بضعيفةٍ نقول: غايةُ ما يُستفاد منها الظنُّ و حجّيتُه فى مسائل الأصول اَوَّلُ الدَّعوى.

و اَمّا الخامسُ، فنقول: الإعتضادُ [بالقرائن] لايوجب القطعَ وَ اِن سُلِّمَ فهو فى غاية القِلَّة بل غالبُ الأخبار اَخبارٌ متعارِضةٌ لا متعاضِدةٌ و ما ذكرناه اَمرٌ غيرُ خَفِيّ على مَن لَه تتّبعٌ فى اَبواب الفقه و فى كُتُبِ الأحاديث.

و الحاصلُ: التمسّكُ بقطعيّة الأخبار المُودَعَة فى الكتب الأربعة بهذه القرائن ممّا عرفتَ حَالَه مِن الفساد بل الحقُّ هو اَن يقال:

اِنَّ هذه القرائن تدلُّ على سُكُونِ النَّفس و الإطمئنان[2] مِن صُدُورِه من الإمام عليه السَّلام لا على قطعيته كما هو الظّاهر.

١- فى الأصل: عدول.

٢- فى الأصل: اطمئنان.

ومنها: اَنَّ الأخبارَ المُودَعَةَ فِی الکُتبِ الأربعة قطعیّةٌ لأنّها مأخوذةٌ من الأصول الأربعمأة الّتی کلّها قطعیّةٌ لأنّ الأصولَ المذکورةَ مأخودةٌ مِن اَربعة آلافِ مصنَّفٍ فی زمان المعصوم علیه السَّلام بحیثُ صار کلُّ واحدةٍ مِنَ الأصول مشهوراً و ملحوظاً له.

و فیه: اَمَّا اوّلاً: نَمنَع تسلیمَ اَنّ کلَّ واحدٍ واحدٍ من الأخبار المُودَعَة فی الکتب الأربعة مَأخُوذةٌ مِنَ الأصول الأربعمأة. وَ مِن اَینَ [لک اثباتُ هذا الإدّعاء].

و اَمَّا ثانیاً: فلو سُلِّمَ، فنمنع کَونَ الأصول الأربعمأة کلّها قطعیّةً و اِن کانت مأخوذةً مِن اَربعةِ آلافِ مصنَّفٍ و وجهه احتمالُ السَّهوِ و النِّسیان و الخَطَأ لعدم کون المصنِّفینَ و النّاقلینَ مِنَ المصنِّفینَ معصومینَ بل العادةُ تقتضی [اَن یکون] تَطَرُّقُ السَّهوِ و النِّسیانِ و الغفلة فی‌امثال هذه المقامات الغامضة اَزیَدَ مِن غیره اِذ السَّهوُ و النسیانُ طبیعةٌ ثانیةٌ للإنسان و بالجملة، دَعوَی قطعیّةِ الأخبار المودَعَةِ فی‌الکتب الأربعة بهذه الأمور بدیهیُّ البُطلان.

و لکن لایخفی علیک اَنَّ مَنعَنا مِن‌کون الأخبار المذکورة قطعیةً لا [نَقصُد منه] السَّلبَ الکلّی، یعنی [لا نقول بأنّه] لا یوجَد فی هذه الأخبار المذکورة فی‌الکتب الأربعة خبرٌ صحیحٌ و قطعیُّ الصُّدور بل مرادُنا رَفعُ الإیجاب الکلّی الذی قاله الخصمُ مِن اَنّ کلَّها قطعیّةٌ.

و لکن غالبُها- فی مقام الإنصاف- انّها قطعیّةُ الصُّدور لکن لا علی سبیل الإجمال بل[1] انّها ظنّیةٌ علی سبیل التفصیل، فَتَدبَّر.

١- فی الأصل: و

لايقال: اِنّ الأخبار المُودَعَة فى الكتب الأربعة للمشـايخ الثّلاثـة ممّـا لا كـلام فـى حجّيتها و فى انّها علماً بواسطة شرعيّة[١] و ذلک لأمرين:

الأوّل : قولُه تعالى: اِن جَائَكُم فَاسِقٌ بنبأٍ فتبيَّنُوا.

وجهُ الدّلالة: اَنّ الآية بمفهومها دالّةٌ على لزوم قبول [قول] العدل، فحينئذٍ يجب قبولُ قولِ المَشايخ فى الأخبار المُودَعَة فى كُتُبِهم لأنّهم رُؤَسَاءُ العدول فقـد اَخبَـروا بمـا فى كُتُبِهم المعتبرة.

الثّانى: الإجماعُ القاطع، اِذ جميعُ العلماء فى جميع الأعصار خَلَفاً و سَـلَفاً و قـديماً و حديثاً كانوا يَعملُون بهذه الأخبار مِن غير نكيرٍ و اِن كان جهـةُ عَمَلِهِـم مختلفـةً، اِذ طائفةٌ [منهم] عَمِلُوا بها لأنّهم قالوا وَجَدناها محفوفةً بقرائن و اُخرى بأنّـا وَجَـدناها قطعيةَ الصُّدور.

و الحاصلُ: قَد اتَّفقُوا على العمل بها اتّفاقاً كاشفاً لنا عن الواقع بالنظر اِلَـى مـا نحـن بصدده، فصارتِ الظُّنونُ الحاصلةُ مِن هذه الأخبار ظَنّاً خاصّاً قـامَ الـدليلُ الشَّـرعى على اعتبارها و حُجِّيتها، فَدَعوَى انسِداد باب[٢] العِلمِ الشَّـرعى بالنّسـبة اِلَـى غالـب

١- قال العلاّمة الأصولى شريف العلماء المازندرانى: انّ باب العلم التفصيلى بلا واسطةٍ شرعيّة او بواسطة شرعيّة فى معظم الأحكام منسَدٌّ و مُرادُنا مِن قولنا «بلاواسطة» هوالإجماع والعقل القاطع والمتواترالمعنوىّ و امثال ذلک و مِن قولنا «بواسطةٍ شرعيّة» انّما يكون هوالمتواتر اللّفظـىّ فقـط والقرآن و امثالهما ممّا يمكن اعتباره قطعيّاً مقيّداً بعدم حصول الوصـف علـى الخـلاف. ضـوابط الأصول/٢٥٠.

٢- فى الأصل: الباب.

الأحكام فی محلّ المنع لأنّا نقول: إنّا نَمنَع اَنَّ الآیةَ الشَّـریفة بمفهومهـا دالّـةٌ علـی المُدَّعَی و ذلک لِمَا سیجیئ عن قریبٍ اِن شَاءَ اللهُ تَعالَی مِـن وُرُودِ ایـراداتٍ کثیـرةٍ عَلَی الآیة الشَّریفة.

و امّا الإجماع:

ففیه اوّلاً: مَنعُ ذلک، اِذِ القدماءُ جملةٌ مِن اَعاظِمهم[1] لا یَعملُونَ اِلاَّ بالخبر المحفـوف بالقرینة[2] و من المعلوم اَنَّ الأخبارَ المذکور فی الکتب[3] الأربعة کُلَّها لم یکن محفوفةً.

١- فی الأصل: اعظامهم.

٢- قال العلاّمة شریف العلماء المازندرانی فی مقام ردّ هذا الإجماع: قلنا اوّلاً: اَنّ عمل الکلّ فی الکلّ ممنوعٌ، اذ نحن قاطعون بأنّ تلک الأخبار المودَعَة فی الکتب الأربعـة مـا کانـت محفوفـة بالقرائن المفیدة للقطع عندالسیّدالمرتضی رحمه الله و متابعیه مـن الـذین یعملـون علـی الآحـاد المحفوفة بالقرینة القطعیة. و ثانیاً: اِنّ هذا الإجماع ممّا لا یکون کاشفاً، لأنّ العلمـاء بعضـهم قـد عملوا بها نظراً الی کونها محفوفةً بالقرینة القطعیّة بحیث لو فرضنا انتفائَها لَم یَعمَلوا بِها- کما هـو مصرَّحُ بعض اصحاب هذا المذهب- و بَعضُهُم عَمِلُوا بها لأجل کونهـا مـن الظّنـون المخصوصـة بحیث لولم یثبت الإجماع علی الإعتبار لم یعمل کما هو ایضاً مصرَّحٌ. و بَعضُهُم عَمِلوُا بها لأجـل کونها مفیدةً للوصف بحیث لو لم تُفِده لم یعملوا بها، فعلـی هـذه الإحتمـالات اَنّـی یثبـت لـک الإجماع الکاشف عن الإعتبار؛ مضافاً الی اَنَّ المسـلّم مِـن قیـام الإجمـاع قیامـه علـی اعتبـار الأخبارالصّحیحة المذکّاة [رُواتُها] بتذکیة العدلین اللّذَینِ عدالتهما مقطوعةٌ و ذلک فی غایة النُّدرة. ضوابط الأصول/٢٥١.

٣- فی الأصل: کتب الأربعة.

و ثانياً: لو سَلَّمنا الإتّفاقَ فَنَمنَعُه مِن جهةٍ اُخرى و نقول : كُلُّ الطّائفة لم يَتَّفِقُوا علـى شيءٍ لاعترافک بأنّ طائفةً يَعمَلُونَ بها لأنّها محفوفةٌ بقرائن و اُخرى مِن جهـةِ انّهـا قطعيةَ الصُّدور.

و بعبارة اُخرى المعتبر فى الإجماع اَن يكون تعليليّةً لا تقييديّةً و هنا الجهةُ تقييديَّةٌ، فتدبَّر.

و هذا اِحدَى المقامات الّتى يَبتنى[١] عليها تَقريرُ الدّليلِ الرّابع.

و فى المقام كلامٌ منسوبٌ اِلَى عُلماء النَّجف الأشرف (اللّهمَّ تَوَفَّنَـا علـى ولايتـه[٢] و محبّته وَاجعَلنا مِن شيعته، آمين).

و تقريرُه: اِنّا و اِن سَلَّمنا انسِدادَ باب العِلمِ التفصيلى الوجدانى فـى اَغلـب الأحكـام الشَّرعية الفرعيّة لكن فى الأخبار المُودَعَة فى الكُتب الأربعة و فى غيرها مِن كُتُـب الأخبار قد انعقَدَ اجماعُ الإماميّة على اعتبارها مضافاً اِلَى اَنّ آية النَّبـأ دالـةٌ [علـى اعتبارها ايضاً].

و اَنتَ تَعلَم اَنّ هذا الكلامَ نظيرُ ما تقدّم [مِن] قبيل ذلک و سيظهر جوابُه اِن شـاء الله تعالى فى مقام اِثبات عدم كون الخبر الواحِدِ مِن الظُّنون المخصوصة، فتدبَّر.

و هذا مِن جملة المقامات الّتى يبتنى[٣] عليها تقريرُ الدّليل الرّابع.

١- فى الأصل: يحتوى.

٢- يعنى عَلَى وِلاية مَن هو امامنا و مولانا المدفون فى ارض النَّجف و هو اميرالمؤمنين صلوات الله عليه و على آله المعصومين.

٣- فى الأصل: يحتوى.

المقدّمة الثّالثة: [فى التكاليف المحتملة بالوجوه العشرة حين انسداد باب العلم]

[و] هى أنّه بعد ثبوت المقدّمة الأولى مِنَ الإشتراک الثّابتة بالبداهة و الضَّرورة و بعد اِثبات المقدّمة الثّانية فى انسداد باب العلم الوجدانى فـى اَغلَـب الأحكـام، فحينئـذٍ اللّازمُ[1] على المكلَّف اَىّ اَحَدٍ [من] الأمور [الآتية] العَشَرة؟

الأوّل: اَن يكون اللاّزمُ عليه تحصيلَ العِلمِ التفصيلىّ فى زمان الإنسداد ايضاً.

الثّانى : الإقتصارُ على الأمور المعلومة عليه و التَّمَسّکُ فى البـاقى بأصـالة البرائـة الذى[2] هو[3] محلُّ الشکّ و هو [فى] اغلب الأحكام.

الثّالث : الأخذُ بأوثَقِ الأقوال يعنى العملُ بالإحتياط اِن اَمكَن و إلاّ فالتَّوقُّفُ كما فى بعض المقامات.

الرّابع: العملُ بالظَّن.

الخامس: العملُ بالمَوهُوم.

السّادس: التخييرُ بين الأقوال المختلفة.

السّابع: التخييرُ بين العمل بالظَّن و العمل بالإحتياط.

الثّامن: التبعيضُ فى العمل بالإحتياط.

التّاسع: التبعيضُ فى العمل بالظَّن.

العاشر: التخييرُ بَين هذه الإحتمالات المذكورة.

١- فى الأصل: هل اللازم.

٢- كلمة «الذى» صفةٌ للباقى.

٣- فى الأصل: هى.

لا سبيلَ اِلَى كلٍّ واحدٍ مِنَ العَشَرة اِلاّ الرّابع.

[الإشكال على الوجه الأوّل]

اَمَّا الأوّل: فلأنّه ظاهرُالفساد، اِذ بعد ثبوت اَنَّ باب العِلمِ منسدٌّ فى‌الأغلب، فحينئذٍ لو كان التكليفُ تحصيلَ العِلم ايضاً لَلَزِم التكليفُ بما لايطاق و هو قَبيحٌ لا يَصدرُ عن عاقلٍ فضلاً عن عالمٍ، [و] فضلاً عن الحكيم على الإطلاق جلَّ و [عَزَّ].

[الإشكال على الوجه الثانى]

و امّا الثّانى[1]: فلأنّه حينئذٍ يلزم[2] الخُروجَ عن الدِّين و عدمُ التَدَيُّنِ بدِينِ سيِّد المُرسَلِينَ.

و بالجملة : الإقتصارُ على الأمور المعلومةِ بالإجماعِ و العقلِ القاطعِ و الخبرِ المتواترِ المحفوفِ بالقرينةِ القطعيّةِ مستلزمٌ للمخالفة القطعيّة و مُورِثاً للخروج[3] عن الدِّينِ.

لا يقال: اِنّ الخروجَ:

اِمَّا اَن يكون المرادُ به الخروجُ عن ربقة الإسلام و جادّة الإيمان.

اَو يكون المرادُ به المخالفةُ بالنظر اِلَى اُمُورٍ يَثبُتُ التكليفُ بها بالقياس اِلَى العباد فى هذا الزَّمان.

اَو يكون المرادُ [به] المخالفةَ لأمورٍ عُلِمَ بثبوتها فى‌حَقِّ الحاضرينَ و المشافهينَ.

لاسبيلَ اِلَى الأوّل، ضرورةَ اَنَّ عملَ المكلَّف مِن حيث هو ليس مِن اَجزاء الإسلام و لا مِن اَجزاء الإيمان.

١- يعنى الأقتصار على الأمور المعلومة و فى الباقى التمسّک بالبرائة.

٢- فى الأصل: يلزم حينئذٍ.

٣- فى الأصل: الخروج.

و لا اِلَى الثّانى، لأنّا نَمنَعُ العِلمَ بكون ما زاد على القَدرِ المُستفادِ مِن الأدلّـة العِلميَّـة التفصيليّة لازماً بالنظر اِلَى العباد الآن و ثابتاً فى حقّهم فى هذا الزَّمان، فَتَعَيَّن الثّالثُ.

و لكن لا بأس به لأنّا و اِن سَلَّمنا اَنَّ تلك المخالفةَ مخالفةٌ للأمـر الـنفس الأمـرىّ لكن نَمنَعُ كونَ كلِّ مخالفةٍ للأمـر الـواقعىّ مُضِـراً، اَلا تَـرَى اَنَّ العلمـاء قـد رَضَـوا بالمخالفة للأمر النفس الأمرىّ فى مواضِعَ:

منها: المُجمَلُ العَرَضِىّ المصداقىّ الذى يكون مِن قبيل إشتباه[1] الحرام بغيـر الواجـب مع وقوع الإشتباه بينَ اُمُورٍ محصورةٍ يمكن الإجتنابُ عنها بأسرها، فإنّ مِنَ الفضلاء مَن حَكَمَ بجواز ارتكاب جميعه تدريجاً.

و ظاهرٌ اَنَّ هذا الجَواز ملزومٌ للقطع بحصول المخالفة بالنظر اِلَى العِلـم الإجمـالىّ و الأمر الواقعىّ كما لا يخفى.

منهـا: المُجمَل العَرَضِىّ المصداقىّ الذى يكون الإشتباهُ اشتباهَ الواجـب بغيـر الحـرام كاشتباه جهة القبلة بغيرها مِنَ الجهات فإنّ مِنَ العُلماء مَن حَكَم فى المقام بـالتخيير بين الجهات الأربع و ما هو الظّاهر مِن التخيير فـى كلامـه [هـو] الإسـتمرارىّ و لا شكَّ اَنَّ هذا الحكم ايضاً مستلزمٌ للمخالفة النفس الأمريَّة قطعاً.

و منها: المُجمَلُ العَرَضىّ المُرادىّ الذى يكون الإشتباهُ اشتباهَ الواجب بغير الحرام كما فى وجوب الجمعة اَو الظّهر فى يوم الجمعة، فإنّ بعضَ العلماء مَن حَكَمَ بـالتخيير و الظّاهِرُ منه الإستمرارىّ و كَونُه مَلزوماً لِمخالفة الواقع اَمرٌ غيرُ خَفِىّ.

١- فى الأصل: الإشتباه.

لأنّا نقول:

اَوّلاً: انّه فرقٌ بين مقامنا هذا الذى نحن بِصَدَدِه و بين المقامات الّتى[١] اَوردتَهَا[٢] نقضاً علينا، اِذ ممّا لا يَشُوبُه شَكٌّ اَنّ المخالفة فى مقامنا هذا مَلزومٌ لانهدام شَريعة سيّدالمُرسَلين و مُخرِّبٌ بنيانَها[٣] و كم مِن فَرقٍ بينه و بين ما ذكرتَ.

و ثانياً: انّ تلك المخالفةَ منافيةٌ صريحةٌ و مُضَادَّةٌ قطعيةٌ لِمشاركة الغائب و الحاضر فى جميع الأحكام الواقعيّة و اِن كان بعضُها غيرَ معلومةٍ بالتفصيل.

و بعبارةٍ اُخرى، لو قلنا بالإقتصار على القدر المعلوم لَلَزِم القولُ بانَّ الغائبين لم يَكونُوا مشاركينَ مع الحاضرين فيما عدا المعلوم بالتفصيل لكن التّالى باطلٌ فالمقدّمُ مِثلُه و الملازمةُ ظاهرٌ و بطلانُ التّالى لأمرَين:

الأوّلُ: الإجماعُ المحقَّقُ القطعىّ [على] اَنَّ كلَّ حكمٍ اَتى به الرَّسُولُ الأمين و كُلِّفَ به الحاظِرونَ و لم يَنسَخ ذلك اِلَى انقطاع الوحى فهو حُكمٌ للغائبين و اِن كان غيرَ معلومٍ بالتفصيلَ للغائبينَ.

الثّانى: مركَّبٌ مِن اُمُورٍ اَربعةٍ.

الأوّلُ: ذَهابُ الأكثر اِلَى الإشتراك و اِن كان غيرَ معلومٍ بالتفصيل.

الثّانى: الأخبارُ الكثيرةُ الدالّةُ عَلَى الإشتراك مثل:

١- فى الأصل: الذى.

٢- فى الأصل: اوردته.

٣- فى الأصل: بنيانه.

حُكمِي عَلَى الواحِدِ حُكمِي عَلَى الجَماعَة.[١]

و حُكمِي عَلَى الأَوَّلين حُكمِي عَلَى الآخِرين.

و اَنّ حُكمَ الله عَلَى الأَوَّلينَ وَالآخِرينَ سَواء.[٢]

و غيره [من الأحاديث] و مِنَ الظّاهر اَنّ المتبادر مِن هذه الأخبار اَنَّ ما هو حكمٌ للمشافهين بعينه حكمٌ للغائبين، فالإقتصارُ على القدر المعلوم يَلزَمُ عدمَ الإتيان بِما هو حكمٌ للمشافهين كما لا يخفى.

١- عوالى اللّئالى ج١/٤٥٦ ج٢/٩٨- بحارالأنوار ٢/٢٧٢. قال الصِّدّيقى مُصَحِّحُ كتاب شرح اللُّمَع لأبى اسحاق الشّيرازى: اِنّ هذا الحديث لا اصلَ له بهذا اللَّفظ و اَحالَ على جماعة مِنَ الحفّاظ منهم المِزّى و الذّهَبى و العراقى و السَّخاوىّ . اِلاّ انّه اَضاف انّه قد وَرَدَ ما يؤدّى معناه و ذلک فى النّسائى و التِّرمِذى و ابن حِبّان و الدّارقُطنى و لفظه هذا:« اِنَّما قَولِى لِمَائة امرَئَةٍ كَقَولِى لامرئَةٍ واحدَة» .

راجع شرح اللُّمَع تحت حديث رقم ٢ص ٨١ و ٨٢ و البيانات لمحقّق الكتاب.

و امّا اصل الحديث و لفظه هكذا: عن محمّد بن المنكدر قال سَمِعتُ اُمَيمَةَ بنت رقيّة [بنت خويلد اُختُ خديجة] قالت: اَتَيتُ رسولَ الله فى نِسوَةٍ نَبايعُهُ فقلنا: نُبايعکَ يا رسولَ الله عَلى اَن لا نُشرِکَ بالله شَيئاً وَ لا نَسرِقَ و لا نَزنِى و لا نَقتُل اَولادَنا و لا نأتى بِبُهتانٍ نَفتَريه بين اَيدينا و اَرجُلِنا و لا نَعصيکَ فى معروفٍ فقال رسول الله- صلّى الله عليه و آله و سَلَّم- فيما استَطَعتُنَّ و اَطَقتُنَّ،

فقالت: فقلتُ: اللهُ و رَسُولُه اَرحَمُ بِنَا مِن اَنفُسِنا، هَلُمَّ نَبايعُکَ يا رسولَ الله، فقال: اِنّى لا اُصافِحُ النِّساءَ اِنَّما قَولِى لِمَائة امرَئَةٍ كَقَولِى لإمرَئَةٍ واحِدَة.

انظر: سنن الترمذى ٤/١٥١- احكام القرآن، لابن العربى ٤/٢٣٤. تاريخ مدينة دمشق ٦٩/٤٨.

٢- الكافى، للكلينى ٥/١٨.

الثّالث: دَيدَنُ العقلاء و طريقَتُهم على مشاركة[1] اللّاحق للسّابق بالتّسوية بدون زيادة و نقيصةٍ مستمرّةٌ و اِن كان بعضُ الأحكام غيرَ معلومةٍ بالتفصيل للاّحق.

الرّابع: الإجماعاتُ المنقولةُ الدالّةُ على المشاركة.

و هذه الأدلّةُ الأربعة المذكورةُ و اِن كان مُفادُ كلٍّ واحدٍ منها ظنّياً لكن مِن تَراكُمِها يَحصُل القطعُ، فتدبَّر.

و ثالثاً: اِنَّ الإقتصارَ عَلَى القَدرِ المَعلومِ ممّا يَنفِيهِ قاعدةُ الإشتغال و تقريرُهُ يمكن بِوَجهَين:

الأوّل: اِنّک تَعترِفُ بأَنَّ القدرَ المعلومَ قد اشتغَلَتِ الذِّمّةُ به و بمجرّد هذا الإعتراف يلزم عليک الإتيانُ بمازاد على القدر المعلوم مِن الأمور الّتى يَحتمِل التكليفُ به لاشتباه كيفيّة تعلُّقِ الأمرِ بالقدرِ المعلوم: [بأنّه] هل هو من باب المقدّمة؟ حتّى لو اَتَى به دونَ غيره لم يَكن مُمتثِلاً و لو بِقَدر المَأتِيِّ به اَو مِن باب الأصالة؟ فلو اَتى به كان مُمتثِلاً بقدره.

وَ بَعدَ مَا تَحقَّق الإشتباهُ الكذائى فلو اَتَى بالقدر المعلوم لم يَقطَع بالبرائة و لو بقدر الإتيان بالمعلوم، للإشتباه و عدمِ العِلم بأنّ ما اَتَيتَ به [هَل يكون] على وِفقِ الأمر و ما هو المطلوبُ عِندَ المولى أم لا؟

فلو اَراد حصولَ القطع بأنّ ما اَتَى به هو مطلوبُ الأمر، لابدّ اَن يأتى بالقدر الزّائد، فإنّه بعد الإتيان به يحصُل له القطعُ بإتيان مطلوبِ المولى ، اِن مقدّمةً فمقدّمةٌ و اِن اَصالةً فأصالةٌ.

١- فى الأصل: المشاركة.

مثلاً لو فرضنا اَنّک علمتَ بأجزاء الصّلاة و شَکَکتَ فی‌جزئیّة السُّورة فیها و عدمه، فلو اَتیتَ الصّلاةَ بدون السُّورة لم‌تَقطَع بالبرائة اَمّا اذا اَتیتَ بها مع السُّورة حَصَل لک القطعُ بالبرائة، فیجب علیک حینئذٍ اِتیانُ السُّورة لِمَا حقّقناه فی‌مبحث المُجمَل العَرَضِیّ المُرادِیّ الذی یکون الإشتباهُ اشتباهَ الواجب بغیر الحرام مبسوطاً و مشروحاً مِن اَنَّ القطعَ بالبرائة فی اَمثال [هذا المقام] لا یَتحقّق اِلاَّ بإتیان مازاد علی الأمر المعلوم، فراجِعه.

فإن قلت: هذا التقریبُ یتمّ فی‌الصّلاة و اَمّا فی‌غیرها فلا.

و بعبارةٍ اُخری، ما ذکرتَ یتمّ فی‌العبادات المرکّبة مِن الأجزاء و الشُّروط و اَمّا فی‌المعاملات فلا، فالدلیلُ اَخَصُّ مِن المُدَّعَی.

قلتُ: یتمّ المرادُ فی‌الباقی بالإجماع المرکّب، فتدبَّر.

الوجه الثّانی: انّه لا شکَّ و لاریبَ فی‌کون المکلَّف به فیما نحن فیه اَمراً مُجمَلاً اذ المکلَّفُ بِه: یُحتمل اَن یکون القَدرَ المعلومَ، و یحتمل هو مع مازاد، و یحتمل هو[1] مع کونه مسبوقاً بالفَحص و البحث. و لا شکّ اَنَّ المکلَّف [به] بعد الأمرِ المردَّدِ بین هذه الإحتمالات و کان التکلیفُ اَمراً قطعیّاً، فلو اَتَی بالقدر المعلوم یَشُکّ فی بقاء التکلیف و ارتفاعه و من المعلوم اَنَّ الأصلَ بقائُه.

لا یقال: اِنَّ مقتضی [الأصل] هو ما ذکرتُم مِن عدم جواز الإقتصار علی القدر المعلوم لکنّه معارضٌ بأصالة حرمة العمل بالظَّن.

١- اَی یحتمل اَن یکون المکلَّفُ به هو القدرَ المعلومَ لکن بعد الفَحص و الیأس عن القدر الزّائد.

لأنّا نقول: نحن لم نَعمل فی المقام بالظَّن مِن حیث انّه ظَنٌّ بل نَعملُ بالإحتیاط الذی هو مقتضی اصالة الإشتغال الذی تمسّکناها فی‌المقام لکن للإحتیاط مراتب:

[مراتب الإحتیاط]

منها: العملُ بالمظنون و المشکوک و المَوهُوم.

و منها: ما یحصُل بالإتیان بالمظنون فقد دَلَّ الدلیلُ الشَّرعی علی عدم جواز[1] [العمل] بالأوّل کما سیأتی عن قریبٍ بیانُه اِن شاءَ الله، فلابُدَّ من المَصیر اِلَی الثّانی و هو العملُ بالظَّن لأنّه اَقربُ اِلَی الأوّل، فالعملُ بالظّن فی المقام لیس اِلاّ لأجل الأصل و ما یقتضیه مِن الإحتیاط، فتدبّر.

و رابعاً: اِنّه مِن المعلوم اِنَّ لنا فی اَبواب المعاملات تکالیف عدیدة غیر محصورةٍ و لا شکّ ایضاً فی اَنَّ المعلومات منها نادرةٌ فی‌الغایة و النّهایة و من المعلوم ایضاً اَنَّ الإقتصار علی القدر المعلوم فی اَبواب المعاملات معناه التوقّفُ فیما عداه[2] و من المعلوم اَنَّ التوقُّفَ فی ذلک المقام یستلزم اختلالَ نظام[3] العالَم و یَحکُم بفساده العقلُ القاطعُ و فی العبادات فَتَمَّ المَرامُ بالإجماع المرکَّب.

فإن قُلت: [یمکن] قَلبُ الإجماع المرکّب، یعنی فی العبادات نَقتصِرُ علی المعلوم و فیما زاد تَجرِی اَصالةُ البرائة و فی المعاملات بالإجماع المرکّب.

١- فی الأصل: الجواز.

٢- ای فیما عدا القدر المعلوم.

٣- فی الأصل: النظام.

و بعبارةٍ اُخرى انّک کما تَثبُتُ اَحَدَ[١] شَطرَیِ الإجماع المرکّب بقاعدة اختلال النظام و الباقی بالاجماع المرکّب نحن نُثبت ایضاً اَحَدَ[٢] شَطرَیهِ بأصالة البرائة و الباقی بالإجماع المرکّب.

قلت: اوّلاً، قد عرفتَ مِن تَضاعیف ما ذکرنا اَنَّ الشَّکَّ فی المقام لیس شکٌّ فی التکلیف حتّی یمکن جریان البرائة بل شکٌّ فیالمکلَّفِ بِه و لابُدَّ مِن التمسّک بالإشتغال.

و ثانیاً: سَلَّمنا کَونَ المقام مقامَ البرائة لکن نقول: اذا تمسّکنا فی اَحَدِ شَطرَیِ الإجماع المرکّب بالدلیل القطعیّ العقلیّ و هو اختلالُ النظام و الباقی بالإجماع المرکّب و اَنتَ تُمَسِّکُ بالأصل الإعتباریّ الظنّی، فحصَل بینهما التعارضُ اِذ لازم البرائة فیالعبادات ترکُ العمل [و هو مَردودٌ] باختلال النظام فی المعاملات و اذا حصَل التعارضُ بین الدلیل الظنّی و القطعی فمن[٣] المعلوم تقدیمُ القطعیّ.

و لو قال قائلٌ: اِنّکم تَرکتُم الأخذَ بالإقتصار علی القدر المعلوم لِلُزوم الخُروجِ عن الدّین و المخالفةِ القطعیّة و هذا مشترکُ الوُرود لأنّ العملَ بالظَّن ایضاً یَلزَم الخروجَ عن الدّین و المخالفةَ القطعیّةَ.

١- فی الأصل: احدی.

٢- فی الأصل: احدی.

٣- فیالأصل: من

بيانُه: اِنّه مقتضى ما قَرَّرتُم فى المقدّمة الثّانية مِن الإنسداد، لُزومُ[1] العملِ بالظّن لبطلان ساير الإحتمالات، فإذا كان بناءُ المجتهد فى اَغلب الأحكام على الظّن كان العادةُ قاضيةً بأنّ بعضاً مِن اَفراد هذه الظُّنون الكثيرة مخالفةٌ للواقع لا محالة قطعاً [و] بلا ريب، خصوصاً بعد ملاحظة اختلاف العلماء فى كلِّ مسئلةٍ لا محالة على قولَينِ.

و لو سَلّمنا عدمَ القطع بالمخالفة فلا اقلّ مِن الظّن بلا شُبهةٍ، فحينئذٍ نقول:

اِنَّ العملَ بالظّن لو كان واجباً كان العملُ بهذا الظنّ ايضاً [واجبٌ] فوجوبُ العمل بالظّن يستلزم عدمَ العمل به و ما يَلزَم مِن وجوده عدمُه فهو باطلٌ.

وَ يُجابُ عن الأوّل بوجهين:

الأوّل: اِنّ حصول القطع بمخالفة بعض الظُّنون للواقع و نفس الأمر مع بقاء الظُّنون على حالها موجبٌ لاجتماع النقيضين، اذ هو ليس الاّ اجتماعَ الإعتقاد بالإيجاب الكلّى مع الإعتقاد برفعه و ليس هذا اِلاّ اِجتماعُ النقيضين، ضرورةَ اَنّ نقيضَ الموجبة الكلّيّة رَفعُها المستلزمُ للسّالبة الجزئية و هذا ممّا لا يخفى امتناعُه.

الثّانى:سَلَّمنا كَونَ هذا الجمع ليس مِن الممتنعات لكن نقول: اِنَّ العملَ بالقدر المعلوم و الإقتصارَ عليه مستلزمٌ لارتكاب مخالفةٍ قطعيّةٍ اَكثَر و اَشَدّ مِن العمل بالظُّنون اذ لو عُمِلَ بالظّنون فيما عدا القدر المعلوم بناءً على قوله يَلزَم ارتكابُ مخالفةٍ واحدة اَو اثنين و امّا لواقتُصِر على القدر المعلوم يلزم ارتكابه فيما بَقِى القدرُ المعلوم و هو جُلُّ الأحكام، فلو دار الأمر بينهما لا محالة يُحكَم بارتكاب العَمَل بالظّن لِقلّة المخالفة.

١- فى الأصل: كان اللازم علينا.

و بعبارةٍ اُخرى لو عُمِل بالقدر المعلوم يلزم فيه ارتكابُ المخالفة من دون اَن يظنّ بموافقة الأمر القطعىّ فى بعض الصُّوَر و موافقةِ الواقع و نفسِ الأمر بخلاف العمل بالظّن فإنّه كما فيه ارتكابُ المخالفة، كذلک[1] القطعُ بالموافقة فى بعض الصُّوَرِ.

و عن الثّانى: بوجوهٍ ثلاثة:

الأوّل: اِنَّ حصولَ الظّن بمخالفة بعض الظّنون مع بقاء تلک الظّنون كحصول القطع بالمخالفة فى المُحاليّة و الإمتناع بعين ما قرّرناه آنفاً.

الثّانى: ما قلناه فى الجواب عن الأوّل ثانياً.

الثّالث: اِنَّ العملَ بالظَّن ملزومٌ للظّن بالمخالفة.

و اَمَّا الإقتصارُ على الأمر المعلوم ملزومٌ للقطع بالمخالفة و هو بالتحرُّز اَولى.

و هذا ايضاً اِحدَى[2] المقامات الّتى يَحتَوِى عليها تقريرُ الدليل الرّابع، فتدبّر.

[الإشكال على الوجه الثّالث]

و اَمَّا الثّالث[3]: و هو العملُ بالإحتياط، فلا سبيلَ اليه ايضاً و ذلک لأنّه مستلزمٌ للعسر و الحَرج الشَّديدَينِ الموجبَينِ لاختلال نظام العالَم و عَيش بنى آدم فى كلِّ واحدٍ من سلسلة العبادات و المعاملات و كُلُّ ما كان كذلک فهو مَنفِىٌّ بالعقل القاطع و الإجماع السّاطع، فهو ايضاً باطلٌ، اَمَّا الكُبرى فوجهُهُ ظاهرٌ.

١- فى الأصل: فيه.

٢- فى الأصل: احد.

٣- اى الفرض الثالث من الفروض والوجوه العشرة فى مقام العمل بعد اثبات الإشتراک و انسداد باب العلم.

و اَمَّا الصّغرى فبيانه يَحتاج اِلَى بسطٍ فى الكلام، فنقول:

اِنَّ العبادات، لا شبهة انّ المراد بالإحتياط فيها[1] عبارةٌ عن ارتكاب عَمَلٍ يصحّ على جميع ما يُحتَمَل، اِمّا بأخذ اَوثَقِ الأقوال لو وُجِدَ فيها كما لو دار الأمرُ بين الوجوب و الإستحباب فى السّورة بعد الحمد، فلا شكّ فى اَنّ الإتيانَ بالسُّورة حينئذٍ لازمٌ قطعاً، نظراً اِلَى مقتضى الإحتياط و هو اِتيانُ ما يُحتَمَل وجوبُه.

او دار الأمرُ بين الحرام و غير الواجب كالإلتفات اِلَى اليمين و اليَسار فى الصّلاة، فلا شكّ اَنَّ تَركَها حينئذٍ لازمٌ لأنّ الإحتياط تَركُ كلِّ ما يُحتَمل حرمتُه اَو بتكريرالعمل اِن كان اَقوالُ المسئلة متضادّةً كالشكّ فى وجوب صَلاة[2] الجمعة اَو الظُّهر فى يوم الجمعة.

و بعد ما عرفتَ معنى الإحتياط فى المقام فاعلم:

اِنَّ مِن البديهىّ الأوّلى بعد ما صار مَبنى العمل فى الإحتياط تكريرَ العمل لَلَزِمَ العُسر و الحَرج الشَّديد الموجب لاختلال نظام العالَم و عَيش بنى آدم بالنظر اِلَى كلِّ واحدٍ واحدٍ مِنَ العباد، فنقول: مِن جملة العبادات المفروضة الصّلاةُ و اختلف الفقهاءُ فى التّسليم.

فقيل: اِنَّه واجبٌ و قيل اِنَّه مستحبٌّ.

ثمّ الأوّلونَ اختلفوا فىالتقديم و التأخير بين التسليمين و هما «السَّلامُ عَلَينا و عَلَى عبادالله الصَّالِحينَ» و «السَّلامُ عليكم و رحمةُ الله و بَرَكاتُه»

فقيل بتقديم الأوّل على الثّانى بحيث لو اَخَّره بَطَلتِ الصَّلاةُ.

١- فى الأصل: هنا.

٢- فى الأصل: الصلاة.

و قيل بالعكس، بحيث لو اَخَّره بطلتِ الصَّلاة.

فَمَن بَنَى اَمرَه على الإحتياط يجبُ عليه تَكرارُ الصّلاة حتّى يصحّ على جميع الأقوال، فلابدّ على هذا الفرض اَن يصلّى كلَّ يومٍ و ليلةٍ خمسة عشر مرّةً.

و كذا اختلف[١] الفقهاءُ فىوجوب «اَعُوذُ باللهِ مِنَ الشّيطان الرّجيم» قبل البَسمَلَة على قولَين:

قيل بالوجوب و قيل بالإستحباب.

و القائلونَ[٢] بالأوّل اختلَفُوا:

قيل بوجوب الجَهر و قيل بوجوب [الإخفات].

فعلى هذا يعنى لو كان بناءُ الأمر على الإحتياط لَلَزِم اَن يصلّى ايضاً مِن هذه الجهة كُلَّ يومٍ و ليلةٍ خمسةَ عَشَر صلاة، فصار جمعاً مع الأوّل ثَلاثونَ [مَرّةً].

وكذا اختلف[٣] الفقهاءُ فى كيفية قرائة التسبيحات الأربع [و هى] «سُبحَانَ اللهِ و الحَمدُللهِ وَ لاَ اِلهَ اِلاّ اللهُ وَ اللهُ اَكبَرُ».

فقيل بوجوب الجَهر فيها و قيل بوجوب الإخفات.

فلو كَرَّ العملَ ايضاً و بَنَى[٤] اَمرَه عليه لابدّ اَن يُصَلّى ايضاً كُلَّ يَومٍ و لَيلَةٍ عَشر صلاةٍ من هذه الجهة، فصار اَربعينَ.[٥]

١- فى الأصل: اختلفوا.

٢- فى الأصل: القائل.

٣- فى الأصل: اختلفوا.

٤- فى الأصل: بنا.

٥- فى الأصل: اربعون.

فاذا صار الأمرُ كذلک، ليس هذا اِلاّ عُسرٌ شَديدٌ مختلٌ لنظام العالم و عَيش بنى [آدم] بلا كلامٍ و شُبهةٍ و بعد اختلال نظم العالَم يَختَلّ نظمُ المعاد، اذ بلا شبهة نظامُ المعاد مَبنىٌّ على نظام المعاش و بعد اختلال الثّانى يختلّ الأوّلُ و من المعلوم عدمُ رِضَى[1] الحكيم بذلک.

و اَمّا اثباتُ الصّغرى فى المعاملات و اَنَّ الإحتياط فيها مستلزمٌ لهذا العُسر و الحَرَج فظاهرٌ، اذالمراد بالإحتياط فيها ليس اِلاّ التوقُّف و لا شکّ اَنّ التوقّف فى المعاملات موجبٌ لانسداد ابوابها وَ انسِدادِ اَبوابِ المعاش بالمرّة و هو موجبٌ لهلاكة النّفوس و الهَرج و المَرج بالكليّة و لا يرضى الله بذلک قطعاً و بديهةً؛ تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً.

ثمّ لو تَنَزّلنا و قلنا بعدم لزوم العُسر و الحَرَج فى سلسلة العبادات فلا محالة من لزومه فى المعاملات، فإذا ثبت فىالمعاملات ففى العبادات بالإجماع المركّب لعدم التفصيل بينهما.

و لو تَنَزّلنا عن هذا بغير لزومِ الحَرَج الموجب للإختلال المذكور فى كلٍّ مِن العبادات و المعاملات اَو فى المعاملات فقط، فلا اقلّ مِن لُزوم العُسر و الحَرَج الشّديد و اِن لم يَبلُغ حَدَّ الإختلال المذكور بالبديهة و هذا ممّا لا يُنكَرُ اِنكارُه، فنقول:

الأحتياطُ موجبٌ للعُسر و الحَرَج الشَّديد و كُلُّ ما كان كذلک فمنفىّ فىالشَّرع الأنور، فالإحتياطُ مَنفىّ.

۱- فى الأصل: رضاء.

اَمَّا الصُّغرى فَفَرضِيَّةٌ.

و اَمَّا الكُبرى، فلقوله تعالى:

مَا جَعَلَ عَلَيكُم فِي‌الدِّينِ مِن‌حَرَج[١]

و قوله تعالى: يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ وَ لاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ[٢].

و الأخبارُ الكثيرة الواردة كقوله: صلّى الله عليه و آله و سَلَّم:

بُعِثتُ عَلَى الدِّينِ السَّمحَةِ السَّهلَةِ.[٣]

و كذا قوله [صلّى الله عليه و آله و سلّم]

آتيكُم بِالحَنَفِيَّةِ السَّمحَةِ السَّهلَةِ.[٤]

١- سورة الحج/٧٨.

٢- سورة البقرة/١٨٥.

٣- عن ابى عبدالله عليه السّلام قال: جاءت امرئةُ عثمان بن مظعون الى النَّبى- صلّى الله عليه و آله و سلّم- فقالت: يا رسول الله انّ عثمان يَصُوم النَّهارَ و يقوم اللَّيلَ فخرج رسولُ الله مُغضِباً يَحمِلِ نَعلَيه حتى جاء الى عثمان فوجَدَه يُصَلّى فانصرفَ عثمانُ حينَ رأى رَسُولَ الله - صلّى الله عليه و آله و سلّم- فقال له: يا عثمان لَم يُرسِلنِى الله تعالى بالرّهبانيّة و لكن بعثنى بالحنفيّة السّهلة السَّمحة اَصُومُ وَ اُصَلّى وَ اَلمِسُ اَهلِى فَمَن اَحَبّ فِطرَتِى فَليَستَنَّ بِسُنَّتِى وَ مِن سُنَّتِى النِّكَاحُ.

اُنظر: الكافى ٤٩٤/٥- شرح نهج البلاغه لابن ابى الحديد ١٤٤/١٥- بحارالأنوار ٢٦٣/٢٢- من لا يحضره الفقيه ١٢/١- وسائل الشّيعة ٢١٠/١.

٤- نصّ الحديث فى المصادر هكذا: «بُعِثتُ اِلَيكُم بالحنفية السَّمحة السَّهلة البَيضاء» او هكذا «بعثنى بالحنفية السَّهلة السَّمحة» و ايضاً هكذا «فإنّ اَحَبَّ دِينكُم اِلَى الله الحنفية السَّمحَة السَّهلة. راجع: الكافى ٤٩٤/٥- من لا يحضره الفقيه ١٢/١ - بحارالانوار ٢٦٣/٢٢- وسائل الشيعه ٢١٠/١

و قوله عليه السَّلام: اِنَّ دِينَ الله اَوسَعُ مَا بَينَ الأرضِ وَ السَّمَاءِ.[١]

[تعارض ادلّة نفى العسر مع ادلّة الإحتياط]

فإن قلت: اِنَّ التمسُّکَ بهذه الأخبار و الآيات على نفى العُسر و الحَرَج صحيحٌ لو لم يَکُن لها معارِضٌ و هو مَوجودٌ.

و ذلک اوّلاً: هو الأخبارُ الدالّةُ على الإحتياط، مثل قوله عليه السّلام: دَع مَا يُرِيبُکَ اِلَى مَا لاَ يُرِيبُکَ.[٢]

و قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: حَلاَلٌ بَيِّنٌ وَ حَرامٌ بَيّنٌ وَ شُبَهاتٌ بينَ ذلِکَ فَمَن تَرَکَ الشُّبَهَاتِ نَجَى مِنَ المُحَرَّماتِ وَ مَن اَخَذَها ارتَکَبَ المُحرَّمَاتِ وَ هَلَکَ مِن حَيثُ لاَ يَعلَم.[٣]

و اَمّا ثانياً: نَهيُ الآيات عن العمل بالظنّ مثل قوله [تعالى]: لاَ تَقفُ مَا لَيسَ لَکَ بِهِ عِلمٌ.[٤]

و ساير الآيات [النّاهية].

١- اصل الحديث و لفظه فى التهذيب هكذا: عن ابن اَبى عُمير عن داوُدَبنِ فَرقَدٍ عَن اَبى عبدالله عليه السّلام قال: كَانُوا بَنُواِسرائيل اِذَا اَصَابَ اَحَدَهُم قَطرةُ بَولٍ قَرَضُوا لُحُومَهُم بِالمَقَارِيضِ وَقَد وَسَّعَ اللهُ عَلَيكُم بِأوسَعِ مَابَينَ السَّمَاءِ والأرضِ وَ جَعَلَ لَكُم المَاءَ طَهُوراً فَانظُرُوا كَيفَ تَكُونُونَ.
راجع: تهذيب الأحكام، للطّوسى ٣٥٦/١- وسائل الشّيعة ٣٥٠/١.

٢- كنزالفوائد ٣٥١/١- عوالى اللّئالى ٣٩٤/١- وسائل الشيعه ١١٠/٢٧ - شرح نهج البلاغة، لابن ابى الحديد ٣٧٤/٦- ارشاد القلوب، للديلمى ١٢/١ بحارالأنوار ١٧١/٧٤.

٣- الكافى ٦٧/١- من لا يحضره الفقيه ٨/٣- تهذيب الأحكام ٣٠١/٦- عوالى اللّئالى ٨٩/١ - وسائل الشّيعة ١٥٧/٢٧- مستدرک الوسائل ٣٢١/١٧.

٤- سورة الإسراء/٣٦.

قلت: اَمّا الأخبارُ الدالّةُ على لزوم الإحتياط فغيرُ صالحةٍ للمعارضة فى المقام.

امّا اوّلاً: فلأنّها اَخبارُ آحادٍ لا تفيد[١] اِلاّ الظَّنّ و المسئلةُ علميّةٌ [و] الظَّـنُّ فيهـا غيـرُ معتبرٍ، مضافاً الى انّها ضعيفةٌ.

و ثانياً: فلو سُلِّمَ اعتبارُها فنقول بانصرافها الى صورة الشكّ لا الـى صُـورَةِ يكـون اَحَدُ طَرَفَيِ الحكم مظنوناً.

و امّا ثالثاً: فلو سَلَّمنا ذلک، لَقُلنا: انَّ الآيات الدالّة على نفى الحَرَج قطعيةُ الإعتبـار و الأخبارُ الدالّة على الإحتياط ظنّيةُ الإعتبار و مـن المعلـوم عـدمُ مقاومـة الظنّـى للقطعىّ.

و اَمَّا الآياتُ النّاهية عن العمل بالظّن، فالمنعُ المستفادُ منها مخصـوصٌ فـى صـورة انفتاحِ بابِ العِلمِ لا الى انسداده و قد قلنا اِنَّ باب العِلمِ هنا منسَدٌّ.

و بتقريرٍ آخَر: الأدلّة الدالّةُ على نفى العمل بالمظنّة تعليقيةٌ يعنى [حجّةٌ] فـى صـورة عدم الإنسداد.

و الأدلّةُ الدالّةُ على نفى العُسر و الحَرَج تنجيزيّةٌ و التنجيزىُّ مقدّمٌ على التعليقىّ بِفَهمِ العُرف بلا حَرَفٍ.

لا يقال: اِنَّ القول بلزوم الإحتياط [يوجب] اختلالَ النظام غيرُ صـحيحٍ لأنّ القـدماء بَنَوا عَملَهم عليه.[٢]

١- فى الأصل: لا يفيد منها الاّ الظَّن.

٢- فى الأصل: اليه، فالظّاهر ما اَثبتاه لأنّ الضّمير يرجع الى الإحتياط و البناء يتعدّى به «علـى» لا «الى».

لأنّا نقول: مَن قال بالإحتياط كان بابُ العِلم عنده مفتوحاً و بعد ما كان كذلک فلُزومُ العمل بالإحتياط بالنسبة اليه قليلٌ، فلا يضرّ الإحتياطُ حينئذٍ بحاله لعدم لزومه العُسرَ و الحَرَجَ المستلزمَ للإختلال المذكور.

فإن قلت: مِن اَينَ حَكمتَ اَنَّ الإحتياط موجبٌ للإختلال المذكور و الحال اَنَّ العلماء قديماً و حديثاً قد اَطبَقُوا على حُسنِه و استحبابه.

قلت: اطباقُهم[١] على حُسنِ الإحتياط و استحبابه مسلّمٌ و لكن ليس كليّةٌ حتّى يَلزَم الإختلالَ المذكور بل الإجماعُ و الإطباقُ واقعٌ على حُسنِ الإحتياط الذى لايوجب الإختلالَ المذكورَ و تدلّ على ذلک اَنَّ العلماء سلفاً و خَلَفاً اَطبقُوا على اَنَّ المكاسب كالزّراعة[٢] و الخياطة و الصّياغة و نحوها واجبٌ كفائىّ و هذا اَقوى شاهدٍ على اَنَّ مُرادَهُم بِحُسنِ الإحتياط [هو] غيرُ المنافى للمكاسب بأنواعها.

فإن قلت: مِن اَين تحكم بأنّ الأحتياط مُورِثٌ للعُسر و اِن لم يكن بالغاً حَدَّ الإختلال مع اَنّ العلماء فى سالف الأيّام الى الآن قد ذهبوا [الى] حُسنِ[٣] الإحتياط استحباباً.

و اُجيبَ[٤] عنه بوجهَين:

الأوّل: انّ الأدلّةَ الدالّةَ على نفى العسر و الحرج لا يُستفاد مِن ظاهرها اِلاّ نفى العُسر بطريق السَّلب الكلّى و لو اسحباباً و ظاهِرٌ اَنَّ ظاهِرَ تلک الأدلّة يكون منافياً

١- فى الأصل: انطباقهم.

٢- فى الأصل: كالزعاعة.

٣- فى الأصل: بحسن الاحتياط.

٤- فى الأصل: واجاب.

للإجماع على استحبابه، فلابدّ مِن اَن يرتكب فى المقام خلافُ ظاهرها و هو لـيس الاّ ارتكابُ التقييد فى جانب الخطابات اللّفظية [و هو] تقييدُ الدليل اللّفظى بالـدليل اللُّبّى الذى هو الإجماع، فتكون حينئذٍ معنى قوله تعالى: وَ لاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ.

عدمَ ارادته تعالى بنحو اللّزوم و التَحتُّم، فما ينفيه الآيةُ ليس الاّ لـزومُ الإحتيـاط و وجوبه و امّا استحبابه فلا و هذا الجمع جمعٌ جَيِّدٌ.

الثّانى: ما قلنا فى دفع الإيراد السّابق عليه فلا تغفل.

و قد يتمسّک فى ردّ الإحتياط بأنّ وجوبَ الأحتياط و العملَ بـه لـيس الاّ لأجـل ثبوتِ العِلم الإجمالىّ بالتكليف يعنى بالوجوب فى الأشياء المحتملة لـه و بالحرمـة فى الأشياء المحتملة له و اذا كان مبنى الإحتياط ثبوتَ العِلم الإجمالىّ فى التكاليف بين الأشياء فنقول: لا اشكال فى اَنَّ ما يحتمل الوجوب مثلاً، له اقسامٌ:

قِسمٌ يظنّ وجوبُ كلِّ واحدٍ واحدٍ مِن افراده.

و قسمٌ يُشَکُّ وجوبُ كلِّ واحدٍ واحدٍ.

و قسمٌ يوُهَمُ وجوبُ كلِّ واحدٍ واحدٍ من اَفراده.

و كذا نقول فيما يحتمل الحرمة انّه على اقسامٍ ثلاثة:

منها ما يُظَنُّ حرمته.

و منها مايُشَکُّ [حرمتُه].

و منها ما يُوهَم [حرمتُه].

و ليس لنا القطعُ بثبوت التكاليف الاّ فى القسم الأوّل.

و بالجملة الشكُّ فی هذا القسم شكٌّ فی المكلّف و مقتضی العِلم الإجمالیّ و قاعدة الإشتغال الإتیانُ بجمیع المظنونات و الشكّ فی الأخیرین شكٌّ فی المكلّف به و فی سنخ التكلیف و مِن الظّاهر اَنَّ الأصل فیه البرائة.

و فیه نظرٌ ظاهرٌ: لأنّ هذا القولَ یصحّ لو كان الظنّ حاصلاً بَدواً مِن غیر كونه مسبوقاً بالعِلم الإجمالیّ. و اَمَّا لو كان العِلمُ الإجمالیّ سابقاً علی حصول الظـنّ بـالتكلیف و كان الظَّنُّ حاصلاً بعده ثانیاً فلا یصحّ.

و المقامُ مِن الأخیر لاَ الأوّل لأنّه من المعلوم اِنّا فی بَدوِ [الأمر] لـیس لَنَـا اِلاّ العلـم الأجمالیّ بالتكلیف، فیجب علینا فیالخروج عنعهدة هذا العلم الإجمالی بالتكالیف اَحَدُ الأمرین:

اِمَّا تحصیلُ العِلم التفصیلیّ اَو العملُ بالإحتیاط، فبعد التفحّص الواجب علی المكلّف و صَیرورة بعض ما یحتمل الوجوبُ و الحرمةُ مظنوناً و الآخَرُ مشكوكاً اَو مَوهُومـاً، فالإكتفاءُ بالإتیان بالمظنونات مِن غیر التفاتٍ الی سلسلة المشكوك و المَوهُوم غیـرُ نافعٍ فی تحصیل البرائة بالنسبة الی التكلیف الثّابت[1] یقیناً اذ لا شبهة فی اَنَّ المكلّف بعد ما عَمِلَ بالمظنونات یصیر شاكّاً فی ارتفاع التكلیف السّابق و بقائه[2] و لا ریب و لا شبهة انّ مقتضی الإستصحاب بقائه و هذا ظاهرٌ.

١- فی الأصل: ثبت.

٢- فی الأصل: ارتفاعه.

[الإشكال على الوجه الخامس]

و اَمَّا الخامسُ: الذى هو العَمَلُ بالمَوهُوم بما هو مَوهُومٌ ايضاً باطلٌ لوجوهٍ:

منها: انعقاد الإجماع على فساد العمل به.[١]

و منها: قُبحُ العَمَلِ به عند القوّة العاقلة اذ العملُ بالمَوهُوم بما هو مَوهُومٌ و ترجيحُهُ على المظنون بما هو مظنونٌ اَظهَرُ مِن الشَّمسِ فساداً.

و منها: اَنَّ العملَ به[٢] مستلزمٌ للمخالفة القطعية بحكم العادة و قضائها، اذ العادةُ و الوجدانُ حاكمانِ بالحكم القطعىّ بانّه لا اقلّ مِن بعض هذه المَوهُومات غير مطابق للواقع و نفس الأمر و بعضٍ مِن المظنونات المقابلة لها[٣] مطابقٌ للواقع و هذا غيرُ مُنكَرٍ عند صاحب الوجدان.

[الإشكال على الوجه السّادس]

و امّا السّادس: و هو العملُ بالتخيير بين الأقوال المختلفة فهو فاسدٌ و باطلٌ.

اَمَّا فى المعاملات، فَلِوُجُوهٍ اَربعةٍ:

منها : الإجماعُ الدالُّ على نفى التخيير فيها.

فإن قلت: كيف تَدَّعى الإجماعَ مع اَنَّ رئيسَ القدماء السيّد المرتضى (رضى اللّه عنه) قد خَالفَ فىالمقام و قال بالتخيير على ما حُكِىَ عنه ما حاصلُه:

١- اى العمل بالأمر الموهوم.

٢- فى الأصل: بها.

٣- المظنونات المقابل للموهومات.

اَنَّ اَغلبَ اَحكامِنا ثابتٌ بالأدلّة القطعية مِن الإجماع و الضَّـرورة والأخبارالمحفوفـة بالقرينة المفيدة للقطع و قليلٌ مِنَ الأحكام يَبقَى بلا دليلٍ قطعىّ فَنَحكُم فيه بالتخيير.[١]

قلت: اَوّلاً، كونُ مخالفة السيّد -رضى الله عنه- مُضِرّاً بالإجماع الـذى ادَّعَينـاه اَوّلُ الدَّعوى، كما لايخفى.

و ثانياً: اَنَّ السيّد لَمَّا كان جُلُّ الأحكام عنده حاصـلاً مِـن الـدَّليل القطعـىّ فَحُكمُـهُ بالتخيير قليلٌ فيها و ليس ببعيدٍ بل نقول: لو كان حالُ السيّد (رضى الله عنه)كَحَالِنَـا فى سَدِّ باب العِلم فى اَغلبِ الأحكام لَمَا كَانَ يَحكُم بالتخيير بل كان يَحكُم بالعمـل بالظَّنّ ايضاً.

و منها: اَنَّ الحكم بالتخيير بين المظنُونِ و المَوهُوم حُكـمٌ بالتَّسـوية بـين الـرّاجح و المَرجُوح و فسادُه عقلاً ظاهرٌ.

و منها: اَنَّ المكلَّف بِه لَمّا شَكَكنا فى كونه [هَل] هو التخييرُ اَو العملُ بالظَّن؟

و الذمّةُ قد اشتغلَت بالتكليف اليقينىّ و هو لا يحصُل رفعُـه [اِلاّ] بـالقطع بالبرائـة، و ذلک [ايضاً] لايَحصُل اِلاّ بالعمل[٢] بالظَّن اذ لو كان المكلَّف بِه هو[٣] فَنِعمَ المطلـوب و لو كان التَخييرَ فالعملُ بالظّن ايضاً حاصلٌ للتخيير و لاينافيه، بخـلاف مـا اذا عَمِـلَ

١- رسائل الشريف المرتضى٣/٣١٢، ٣١٣.

٢- فى الأصل : العمل.

٣- اى المكلّف به هو العملُ بالظنّ.

بالمَوهُوم للحكم بالتخيير و خَيَّرَه[١]، فلايَحصُلُ له القطع بالبرائة لاحتمال اَنَّ المكلَّف به [هو] العَمَلُ بالظّن واقعاً.

و منها: اَنَّ العملَ بالتخيير مستلزمٌ للعمل بالمَوهُوم و لو دائماً و العملُ به مستلزمٌ للقطع بحصول المخالفة القطعيّة و هو فاسدٌ بالبديهة.

اَمَّا فى العبادات فنقول: اَنَّ الأمرفيها اِمَّا اَن يَدور بين الوجوب و التحريم اَو بين الوجوب و غير الحرمة اَو بين الحرمة و غيرِالواجب.

لا سبيلَ اِلَى التخيير بشيئٍ منها.

اَمَّا فى الشِّقّ الأوّل ، فَبِالوُجوه الأربعة المذكورة فى المعاملات.

و اَمَّا فى الثّانى و الثّالث [٢]، فأوّلاً :بالإجماع القاطع الدالّ على نفى التخيير بينهما.

و ثانياً: فَلْيَبعُد[٣] عند القوّة العاقلة غايةَ البُعد اختيارُ الوجوب فيما اذا دار الأمرُبين الوجوب و غير الحرمة لأنَّ مقتضى[٤] حُكمِ القوّة العاقلة نَفىُ التكليف فى كُلِّ مقامٍ كان الشَّكُّ [فيه] فى التكليف.

[الإشكال على الوجه السّابع]

واَمَّا السّابع: و هو العملُ بالتخيير فى العمل بالظَّن و الإحتياط، فهو ايضاً باطلٌ و ذلک لأنّ التخيير اِمَّا اَن يكون فىالمعاملات اَو فى العبادات.

١- اى اختار المكلَّفُ العملَ بالموهوم.

٢- اى اذا دار الأمرُ بين الوجوب و غير الحرمة و بين الحرمة و غير الواجب.

٣- فى الأصل : فللبعد.

٤- فى الأصل : مقتضا.

و اِن كان الأوّلُ فَيَلزَم التسويةُ بين ما لايوجب الإختلالَ بالنظم و بين ما يوجبه.

و اِن كان الثّانى: فإمّا اَن يكون الشخصُ[١] فى اوّل الأمر مخيّراً بين الإحتياط فى المسائل و بين اَن يَجتهِدَ، فيعمَل بمظنونها و بما هو مظنونٌ له مِن غيرِ اَن يكون مسبوقاً بالفحص اَو لابدّ اَن يكون مسبوقاً بالفحص.

و اِن كان الأوّلُ فهو باطلٌ للإجماع اِذ المحتاطونَ[٢] و اِن كان بنائُهم على العمل بالإحتياط لكن لم يُجَوِّزُوا العملَ بعد الفحص.

ان كان الثّانى، فلا يَضُرّ بحالنا بل نحن ايضاً نَعترِفُ به، ضَرورةَ اَنَّ المختار عندنا فى المقام ليس اِلاَّ اَنّ المكلّف يجب عليه اَن يعتقد بأنَّ حكمَ اللهِ تعالى ليس اِلاَّ المظنون اعتقاداً صريحاً.

و اَمَّا فى مقام العمل فلم نَحكُم بلزوم العمل بالظَّن البتّة بل نحن مُقِرُّونَ بجواز العمل بالتخيير بين العمل بالظَّن و بين الإحتياط.

و اَمَّا الثّامن: و هو التبعيضُ فى العمل بالإحتياط فنقول: التبعيضُ اِمَّا [اَن يكون] بالنسبة اِلَى الأشخاص يعنى بالنسبة اِلَى الأشخاص الّتى[٣] ليس لهم دَخلٌ فى نظام العالَم، كالصُّلَحاء و الزُّهاد، فاللّازمُ عليهم العملُ بالإحتياط. و اِن كانوا مِن الذين لهم دَخلٌ[٤] فى النظام فاللّازمُ عليهم العملُ بالظَّن اَو التبعيضُ فى المَوارد الفرعيّة، يعنى اَنَّ

١- فى الأصل: فى اول الامر اَن يكون الشخصُ.

٢- فى الأصل: المحتاطين.

٣- فى الأصل: الذى.

٤- فى الأصل: دخل لهم.

المجتهدَ فی بعض المسائل الّتی[١] لا یَنجرّ الأمرُ فیها[٢] الی العُسر والحَرَج فاللّازمُ [علیه] الإحتیاطُ وَ اِن کانت[٣] [ممّا] یَلزَم [فیها] العُسرُ و الحَرَج فاللّازمُ [علیه] العملُ بالظَّن.

و لاسبیلَ اِلَی کلٍّ واحدٍ منها، اَمَّا اِلَی الأوّل:

اوّلاً: بالإجماع و عدمِ القولِ بالفَصلِ، اِذ کُلُّ مَن قال بلزوم الإحتیاط، قال مطلقاً و کُلُّ مَن لم یَقُل به، لم یَقُل به مطلقاً.

و ثانیاً: لزومُ العُسرِ الشَّدید بالنسبة اِلَی الصّالح و الزّاهد و هو منفیٌّ ایضاً.

اَمَّا لزومُ العُسر علیهم فظاهرٌ و اَمَّا کونُه منفّیاً بالشَّرع، فَلِقَولِه تعالی: یُرِیدُ اللهُ بِکُمُ الیُسرَ وَ لاَ یُرِیدُ بِکُمُ العُسرَ.

و لا سبیلَ اِلَی الثّانی ایضاً للوجهینِ المذکورین، فتدبَّر.

[الإشکال علی الوجه التّاسع]

و امّا التّاسع: و هو التبعیضُ فی العمل بالظَّن یعنی یُعمَلُ بالظّن ما لم یَنجَرَّ اِلَی القطع بالمخالفة و فَسادُهُ اَظهَر مِن الشَّمس.

و ذلک اوّلاً: للإجماع علی نفیه.

و ثانیاً: نقول، اِنَّ الشخصَ فی غیر تلک[٤] الصُّورة یعنی فیما لم یَعمل بالظَّنّ ملزومٌ للقطع[٥] بالمخالفة.

١- فی الأصل: الذی.

٢- فی الأصل: فیه.

٣- فی الأصل: کان.

٤- فی الأصل : ذلک الصّورة.

٥- فی الأصل: القطع.

إمَّا تكليفُه بالتخيير بين الأقوال اَو التخييرُ بين العمل بالظَّنّ و الإحتياطِ اَو غيرهما و قد عرفتَ كُلَّ واحدٍ، فتذكَّر و لا تغفُل.

[الإشكال على الوجه العاشر]

و اَمَّا العاشر: و هو التخييرُ بين الإحتمالات التّسعة المذكورة [فهو لا يمكن] لأنّه باطلٌ بالإجماع القطعيّ المحقَّق عند جميع العلماء بلا شبهةٍ.

فَتَعَيَّنَ العملُ بالظَّن الذى هو الإحتمالُ الرّابع و قد عرفتَ سابقاً اَنَّ بالمقدّمات الثّلاثة المذكورة يَثبُتُ حجّيةُ الظَّن فى الجملة و تَعميمُ الأسباب الظنّية يُعلَم بالمقدّمة الرّابعة، فنقول:

المقدّمة الرّابعة:

قد عرفتَ مِن المقدّمات السّابقة اشتغالَ الذِّمّة بالعمل بالظَّن والظُّنونُ الّتى لم نَجِد دليلاً على اعتبارها فى الشَّريعة وَجَدناها على اقسامٍ ثلاثة:

منها: ما هو مظنونٌ اعتبارُه و ذلک كالخبر الصَّحيح و الإجماعِ المنقول الجامع فيه شرائطُ النقل و [الخبر] الضَّعيف المنجبر بالشُّهرة و ذلک لِذَهاب الأكثر على اعتبار المذكورات.

و بالجملة، المُرادُ بالمظنون الإعتبار ما هو ذَهَبَ الأكثرُ مِن العلماء اِلَى اعتباره.

و منها: ما هو مَشكوكُ الإعتبار كالخبرِ الحَسَنِ و المُوَثَّق و غيرهما، اِذ اعتبارُهما عند الشّارع يكون مشكوكاً.

و منها: ما هوَ موَهُومُ الإعتبار و ذلک كالشُّهرة و الإجماعِ الظنّى و عَدَمِ الخلاف و فَتوى المُفتِى و الإستقراءِ و اَمثالِ ذلک.

فنقول حينئذٍ: اِنَّ المجتهدَ بعد اَن صار ذِمَّتُه مشغولةً بالعمل بالظَّن فَيُحتَمَلُ اَن يكون [الواجبُ عليه] العملَ بكلِّ ظَنٍّ حَصَلَ مِنَ الأسباب المذكورة على نحو العموم الإستغراقى و يُحتَمل اَن يكون الواجبُ فى‌حقّه العملَ بواحدٍ مِن تلك الظُّنون على سبيل الوجوب التخييرى[1] و يكون كُلُّ واحدٍ مِن الظّنون متّصفةً بالوجوب التخييرى و يُحتَمل اَن يكون الواجبُ [عليه] العملَ ببعضٍ.[2]

مُقتضَى التَّحقيق هو الأوّلُ و ذلک لِوَجهَين:

اَحدهما: قبحُ الترجيحِ بلا مرجّحٍ، اِذ الدليلُ المذكورُ الدالُّ على حجّية الظَّن دالٌّ على حُجيّة طبيعة الظَّن مِن حيثُ هى.

و بعبارةٍ اُخرى ما دَلَّ عليه الدليلُ، [هو] القضيّةُ المهملة [التى لَيست مفادها] الاّ [الكلّية والشُّمول] من غير اختصاصٍ ببعضٍ دون آخر ، فالعملُ ببعض افراد تلک الطّبيعة ترجيحٌ بلا مرجّح و تعيينٌ بلا مُعيِّنٍ.

فإن قلت: المُرجِّحُ موجودٌ و هو الظَّن باعتبار بعضها.

قلتُ: نحن و اِن كنّا نقول بأنّ الظنَّ يكون مرجّحاً لأحد الطَّرفينِ و لو كان حاصلاً مِن الأسباب غير المعتبرة عند الشّارع كالقياس و المصالح[3] و غيرهما، لكن ذلک

١- فى الأصل : التخيير.

٢- اى الواجبُ على المجتهد هو العملُ ببعض من تلک الظنون تعييناً.

٣- **المصالح المرسلة:** و هى الّتى لم يشهد لها اصلٌ شرعىّ مِن نصٍّ او اجماعٍ لا بِالإعتبار و لا بالإلغاء.

والمصلحة هو ما يكون به المحافظة على مقاصد الشَّرع و مَقَاصِدُ الشَّرع مِن الخَلق خمسةٌ و هو اَن يحفظَ عليهم دينَهم و نفسَهم و عقلَهم و نَسلَهم و مالَهم ، فكلُّ ما يتضمَّنُ حفظَ هذه الأصول الخَمسة فهو مصلحةٌ و كلُّ ما يُفَوِّتُ هذه الأصولَ فهو مَفسدةٌ و دَفعُهَا مصلحةٌ و حفظُ هذه الأصول الخمسة واقعٌ فى رُتبةِ الضَّرورات فهى اَقوى المراتب فى المصالح و ذلک كجمع المُصحَف و كتابته فإنّه بخصوصه لم يدلّ عليه نصٌّ مِن قِبل الشّارع و مثلُه ترتيبُ الدَّواوين و تدوينُ العلوم الشَّرعية و مثلُ تدوينِ علم النحو مثلاً لم يشهد له دليلٌ خاصٌّ و لكنّه شَهِدَ له اصلٌ كلّى يلائم مقاصد الشَّرع و تصرّفاته بحيث يؤخذ حُكُم هذا الفرع منه و انّه مطلوبٌ شرعاً و اِن كان محتاجاً اِلَى وسائط لإدراجه فيه.

و للأصوليّين فى المصالح المرسلة خمسةُ اَقوال:

١- انكارها مطلقاً و وهوللقاضى أبى بكر الباقلانى و ابن الحاجب و الآمدى و غيرهم.

٢- حجّيتها و اِثباتُها مطلقاً و هو قول مالک بن انس و اصحابه و امام الحَرَمَين الجُوينى.

٣- التفصيل بين المصالح غير المستنده اِلَى اصلٍ معيّنٍ و لكن قربه من معانى الأصول الثّابتة و بين غيرها و الحجّيةُ فى الأوّل دون الثّانى.

٤- القولُ بحجّيتها فى الضَّروريات و عدمها فى غيرها و هو قول الغزّالى.

٥- عدمُ الحجّية الاّ ما رجع منها الى العقل على سبيل الجزم .

اَمَّا القياسُ : فهو مساواةُ فَرعٍ لأصلٍ فى علّةِ حُكمِه اَو اِجراء حُكمِ الأصل فى الفرع بجامعٍ .و للقياس تقاسيم خمسة باعتباراتٍ مختلفة :

١- القياس ينقسم الى: قياس أولى و قياس مساوٍ و قياس أدنى.

٢- و ينقسم الى: قياس جَلىّ و قياس خَفِىّ.

٣- و ايضاً الى قياس مؤثرّ و قياس ملائم.

٤- و ينقسم ايضاً الى قياس علّةٍ و قياس دلالةٍ و القياس فى معنى الأصل.

فی مقامٍ کان الأمرُ دائراً بین اَحَدِ المَحذُورَینِ الذَینِ نَقطَعُ بمطابقة واحدٍ منهما للواقع و نَفسِ الأمر دون آخر و لیس المقام کذلک.

و بعبارة اُخری: نحنُ نقول بترجیح اَحَدِ المتعارضَینِ بالظّن القیاسیّ لو کان العملُ بالمتعارضَینِ.

و اَمَّا فی مقامٍ لا یکون امتناعٌ فلا، و مَقامُنَا مِن الثّانی لا الأوّل لتمکّن[1] المکلَّف [مِن] الجمع بین ما هو مظنون الإعتبار و بین مشکوکِهِ و موَهُومِه مِن دون تحقُّقِ تنافٍ فی البین عند الجمع.

و نظیرُ مقامنا ما اذا اشتَبَهَ القبلةُ بین الجهات الأربع و صار اِحدَی[2] الجهات مظنونةً[3] و سائر الجهات مَوهوماً، فلیس بنائک فی المقام اِلاَّ الصَّلاة بجمیع الجهات مع عدم اَخذِکَ المظنونَ مُرجِّحةً لها و ذلک لیس اِلاّ لعدم امتناع الجمع بین العمل بجمیع الجهات، مضافاً الی انّه لا یمکن لک اِتیانُ الصَّلاة بالجهة المظنونة فقط ، للقطع

۵- و ایضاً ینقسم الی: قیاس الإحالة، قیاس الشَّبَه، قیاس السَّبر و قیاس الإطّراد.

راجع: شرح اللّمع، لأبی اسحاق الشیرازی ۷۵۵/۲- التبصرة /۲۶۱- المستصفی، للغزالی ۳۱۲/۱، ج۲۲۷/۲- المحصول، للرازی ۲۱۳/۲. الإحکام، للآمدی ۲۰۷/۴ - شرح العضد/۲۸۷ ، ۳۷۳- فواتح الرَّحَمُوت ۳۲۰/۲ - التقریر و التحبیر۲۲۲/۳ - الموافقات، للشّاطبی۳۲۴/۲- نهایة السُّؤل، للأسنوی ۷۹۱/۲.

۱- فی الأصل: لإمکان.

۲- فی الأصل : احد.

۳- فی الأصل : مظنونا.

بالإشتغال اِلَى اِتيان الصَّلاة نحو القبلة، فلو عَمِلَ الصَّلاةَ بالجهة المظنونة[١] دون غيرها[٢] لم يَحصُلِ القطعُ بالإمتثال، والقطعُ بالإشتغال مقتضاه القطعُ بالإمتثال بلاكلامٍ، فإنّ الجهة المظنونة و اِن كانت متيقَّنةً بحسب الإتيان لكن لا بحسب المطلوبية و مقامُنَا هذا ليس اِلاَّ كالجهة القبلة المشتبهة بين الجهات الأربع اِذِ المكلَّفُ به فى الواقع:

اِمَّا العملُ بما هو مظنونُ الإعتبار، و اِمَّا هو و غيرُهُ مِن المشكوك و المَوهوم، فانحصارُ العملِ بالمظنون الإعتبار فقط منافٍ [لِقُبحِ] الترجيح بلا مرجّحٍ و لقاعدة الإشتغال.

ثانيهما: قاعدةُ عدمِ الكفاية.

بيانه: انّه لَو اكتفَينا بالعمل بالظنون[٣] المظنون الإعتبار فقط لَلَزِمَ علينا ما لَزِمَ على الإقتصار بالأمر المعلوم و القدر المعلوم- مِنَ الخروج عَنِ الدِّينِ و قد أَقَمنا على بطلانه وجوهاً[٤] كما مَرَّ ذِكرُه- و بالجملة، لو اقتصرنا الأمرَ على العمل بالمظنون الإعتبار لَتَعَطَّل غالبُ الأحكام خصوصاً فى اَبواب المعاملات اِذ رُبَّ مقامٍ لا يُوجَد الخبرُ الضّعيفُ و لا الشُّهرةُ الشَّريفة[٥] فضلاً عن وجود الخبر الصَّحيح و الإجماعِ المنقول بشرطه و يلزم منه المحذورُ اللّازمُ على الإقتصار بالقدر المعلوم و هذا اَمرٌ لا يخفى على مَن له تَتَبُّعٌ فى اَبواب الفقه.

١- فى الأصل: مظنون.

٢- فى الأصل: غيره.

٣- فى الأصل: بظنون.

٤- و فى الأصل: وجوه.

٥- فى الأصل: الشريف.

فإن قلت: سَلَّمنا عدمَ كفايةِ المظنون لكن يَضُمُّ اليها المشكوكةُ الإعتبار و يكفى حينئذٍ، فلاوجه للعمل بمَوهُوم الإعتبار.

قلتُ: نحن نَعلَمُ اجمالاً لَو لَم نَعمل بالمَوهوم الإعتبار لَتَعَطَّل بعضُ أحكام الفقه خصوصاً فى ابواب المعاملات و عدم كفاية القِسمَينِ الأوّلَين و بعد ثبوت الإحتياج الى العمل بالموهوم لم نعلم اَنَّ القدر الذى يَرفَع به الإحتياجُ هل هو الكُلُّ اَو البعض؟ فلابدّ مِن العمل بجميع اقسامها حَذَراً مِن قُبحِ ترجيحٍ بلا مرجِّح و بعد ما عرفتَ اَنَّ مختارَنا هو التعميم فى سلسلة الأسباب، فَاعلَم:

فاعلم: اِنّا و اِن تَعَدَّينا من المظنون الى المشكوك و الموهوم لكن لا نتعدّى الى الظُّنون غير المتعارفة كالرَّمل و الجَفر و النَّوم و الإستخارة و امثالها.

و ذلک اوّلاً: للإجماع القاطع على حرمة العمل بها كالقياس و الإستحسان[1] و المصالح [المرسلة] و غيرهما من الإستحسانات.

١- الإستِحسَانُ: هو العُدُولُ عن مقضى الدَّليل و حُكمِه الى حُكمٍ آخَر بدليلٍ اَقوى منه لمعارضته اِيّاه، كالعدول عن نصٍّ عامٍّ اَو قياسٍ اَو اِجماعٍ الى نصٍّ خاصٍّ آخَر اَو قياسٍ خَفِىّ لدقّة علّته و بُعدِها عن الذّهن، و للإستحسان تقسيمان باعتبارَينِ و له انواعٌ و انواعُ الأستحسان كمايلى:

١- استحسانٌ قَوِىَ تأثيرُه و ان كان خَفِيّاً.

٢- استحسانٌ ظَهَر تأثيره و اِن كان خفىّ فساده عند التأمّل.

الإستحسانُ باعتبار الدَّليل الذى يَثبُتُ به ينقسم الى:

٣- الإستحسانُ بالنَّصّ من الكتاب اَو السنّة.

٤- الإستحسانُ بالإجماع.

و ثانياً: لو سَلَّمنا عدمَ الإجماع لكن لَسنَا اَن نَعتبر كلَّ ظنٍّ يُحتَمل جوازُه احتمالاً ضَعيفاً مَوهُوماً بحيث كان احتمالُ جوازه غيرَ معقولٍ عند العقلاء، فلاينبغى اَن يُتَوهَّم اَنَّ الدليلَ الرّابع دالٌّ على حجّية كلِّ ظنٍّ لوجود المرجّح و هو اَنَّ احتمالَ الجواز لغير المتعارف مِن الظّنون كالرَّمل و الجَفر و غيرِهما احتمالٌ معقولٌ عند العقلاء و لكن احتمالُ العمل و جوازه بغير المتعارفة غيرُ معقولٍ عندهم، فإنّ الظَّنّ النَّومى [مثلاً]

٥- الإستحسانُ بالعادة اَو العُرف.

٦- الإستحسانُ بالضَّرورة.

٧- الإستحسانُ بالقياس الخَفِيّ.

٨- الإستحسانُ بالمصلحة.

و لا يخفى اَنَّ الإستحسان بالكتاب و السنّة و الإجماع استحسانٌ للشّارع فى الحقيقة و هذا لا كلام فيه و اِنَّما الكلام فى استحسان الفقيه المستنبط الذى يُطَبِّق نصوصَ الشّارع و يَقيسُ عليها و يَستَحسِنُ على وفقِها بالعدول عن حكم القياس مُستَلهِماً من غَرَضِ الشّارع و مقاصد شريعته و هذا يشمُلُ الإستحساناتِ الأربعة الأخيرة فقط.

و اَمَّا حجيةُ الإستحسان:

فقد جَعَل الحنفيّةُ و المالكيةُ و الحَنابِلَةُ الإستحسانَ حُجَّةً شَرعيةً. و اَنكَره بعضُ العلماء و منهم الشّافِعيّ و الظّاهِريّةُ و المعتزلةُ و علماءُ الشّيعة قاطبةً.

راجع: شرح اللُّمَعِ، للشّيرازى٩٦٩/٢- التبصرة، للشيرازى/٣٠٣ – المستصفى، للغزّالى ٣٠٨/١- المنخول، للغزالى /٣٧٤- الإحكام، للآمدى ٣٠٥/٤- نهاية السُّؤل، للأسنوى ٩٤٧/٢ – المحصول، للرّازى ٤٨٤/٢- شرح العضد /٣٧٢- ارشاد الفحول، للشّوكانى /٢٤٠- الإبهاج، لابن السُّبكى ١٨٨/٣- اصول السَّرخسى ٢٠٠/٢- اصول الفقه الاسلامى، للزُّحَيلِى ٧٣٥/٢.

ليس كغيره [من الظنون المعتبرة] بل وَرَدَ الأخبارُ على عدم اعتبارها و يُستفاد منها ظنٌّ قويٌّ فى غاية القُوّة على عدم اعتبارها و بأنّها ساقطةٌ عن درجة الإعتبار بالمَرّة و مِثلُه الأولَويّة الإعتباريّة، فإنّ بعد ملاحظة الأخبار النّاهية عن العمل بها كخبر اَبانِ [بنِ] تَغلِب فى قضيّة قَطعِ الأصابع[1] يُكشَف عن عدم اعتبارها بالمَرّة و عدم اعتناء المحقّقين بها، فتدبَّر.

١- قضيّة قطع الأصابع هى ما رُوِىَ عن عبدالرَّحمنِ بنِ الحَجّاجِ عن اَبانِ بن تَغلِب قال : قلتُ لأبى عبدالله عليه السَّلام :

ما تقول فى رَجُلٍ قَطَع اِصبَعاً مِن اَصابِعِ المَرئَة كمَ فيها ؟

قال : عَشرٌ مِنَ الإبل:

قلتُ: قطَعَ اثنَين؟ قال: عِشرُونَ.

قلتُ: قَطَعَ ثلاثاً؟ قال: ثَلاثُونَ .

قلتُ: قَطَعَ اَربعاً، قال: عِشرُونَ.

قلتُ: سُبحانَ الله!! يَقطَعُ ثلاثاً فيَكُونُ عليه ثَلاثُونَ وَ يَقطعُ اَربعاً فيكون عليه عِشرُونَ؟ اِنّ هذا كَانَ يُبلُغُنا وَ نَحنُ بِالعِراق فَنَبرءُ مِمَّن قَالهَ وَ نَقُول: اَلَّذِى جَاءَ به شَيطَانٌ.

فقال: مَهلاً يَا أبَانُ، هَذَا حُكمُ رَسُولِ الله صَلَّى الله عَلَيه وَ آله وَ سَلَّم، اِنَّ المَرئَةَ تُعاقِلُ الرَّجُلَ اِلَى ثُلثِ الدِّيَة فإذا بَلَغَتِ الثُّلثَ رَجَعَت اِلَى النِّصفِ. يَا اَبانُ اَخَذتَنِى بِالقِيَاسِ وَ السُّنَّةُ اِذَا قِيسَت مُحِقَ الدِّينُ .

انظر: الكافى، للكلينى ٢٩٩/٧- مَن لايحضره الفقيه ١١٨/٤- تهذيب الأحكام، للطوسى ١٨٤/١٠- وسائل الشّيعة ٣٢٥/٢٩.

[الفرق بين القياس و سايرالظّنون]

ثمّ فى المقام سؤالٌ مشهورٌ ينبغى لنا الأشارةُ [اليه] و هو انّه: مَا الفرقُ بين القياس و المَصالح [المُرسَلة] و سائرِالظُّنون مِن الإجماع المنقول و الظنّى و الشُّهرة مع اَنَّ [فى] الأوّلَين[1] حَكَمتُم بحرمة العمل به و [فى] الثّانى بجوازه تمسّكاً بدليلِ الرّابع؟ مع انّا لو لاَحَظنا وَجَدنا هذه الظُّنونَ مِن القياس و المصالح [المُرسَلَة] و الاجماعِ المنقول و الظَّنى و الشُّهرة قبل الإنسداد محكوماً بالحرمة.

نعم، القياسُ يُحكم بحرمته بطريق الخصوص و سائرها بطريق العموم و اِلاّ فليس فرقاً غيرَهذا.

و اَمَّا بعد الإنسداد حُكِم بجواز العمل بالظُّنون و يكون نسبتُه بالقياس الى جميع الظّنون متساويةً و الفرقُ تَحَكُّمٌ. و ايضاً الدليلُ الرّابع دليلٌ عقلىٌّ لا يَقبَل التخصيصَ، فما وجهُ اختصاصِ الجواز بدون القياس و المصالح [المرسَلَة]؟

و يمكن الجوابُ عنه اوّلاً: اِنّ الفرق [بينهما ظاهرٌ] اِذ ما دلَّ على حرمة العمل بالظّن دون القياس فى حين الإنفتاح و حين الإنسداد ادلّةٌ ظنّيةٌ و ما دَلَّ على حرمة العمل بالقياس ادلّةٌ قطعيّةٌ.

فنقول اوّلاً: منع دلالة الأدلّة الظنّية الدالّة على حرمةِ ما عدا القياس مِن الأسباب حتّى فى صورة الإنسداد.

١- فى الأصل: الأولان.

و ثانياً: لو سَلَّمنا انصرافَها[١]، فنقول: اِنّها ظنّيةٌ و لا تُقاومُ القطعَ و هو الدّليل الرّابع و اَمّا ما دَلَّ على حرمة العمل بالقياس فإنّها ادلّةٌ قطعيةٌ حتّى فى صورة الإنسداد.

و ثانياً: اِنَّ المقدّمة الثّالثة دَلَّت على لزوم العمل بالظّن لأنّه لو لم يُعمل به يَلزَمُ المخالفةُ القطعيةُو العملُ بالقياس ايضاً ملزومٌ لها[٢]، قالمقدّمة الثّالثة نافيةٌ له اذ انعقد الإجماع على انّ العمل بالقياس حرامٌ.

ثالثاً: اِنّک قد عرفتَ فىالمقدّمة الرّابعة- الّتى هى [قُبح] الترجيح بلامرجّحٍ- التعميمَ فى سلسلة الأسباب المفيدة و مِن المعلوم انّ الشارع لو مَنَع عن العمل ببعض افراد الظُّنون و ثَبَتَ منعُه يكون مرجّحاً لعدم العمل به فالمقدّمة الرّابعة حاكمةٌ بنفى العمل به.

و قد يقال: اِنَّ المقدّمة الثّانية و هى الإنسدادُ مُخرِجةٌ للعمل بالقياس اِذ بابُ العلم الى عدم العمل به منفتحٌ و هو قيامُ[٣] الإجماع على عدم جواز العمل به و حرمته.

و فيه اَنَّ المقصودَ فى المقدّمة الثّانية اِثباتُ انسداد باب العلم بالنسبة الى اَغلَب الأحكام الفرعية و العَمَلُ بالقياس مسئلةٌ اصوليةٌ لا ربطَ لها به.

١- اى انصراف الأدلّة الظنيّة الى صورة الإنسداد.

٢- يعنى العمل بالقياس مستلزمٌ للمخالفة القطعيّة و بيانه: أنّ وظيفة المجتهد بعد القطع باشتغال ذمته العملُ بمطلق الظّنون المسبَّبة مِن اَىِّ سَبَبٍ من الأسباب اِلاّ ما خرج بالدّليل يعنى الأسباب المفيدة للظنّ سواء كان مظنونَ الإعتبار كالخبر الواحد الصحيح اَو مشكوکَ الإعتبار كالخبر الحَسَن و الموثّق اَو مَوهومَ الإعتبار كالشّهرة يجب التزامها على المجتهد و ذلک كلّه لأجل اَن لا يلزم المخالفة القطعيّة و هذا بخلاف العمل بالقياس فإنّه لَو بَنَينا العملَ بالقياس يلزم المخالفة القطعية.

٣- فى الأصل: اقامة.

و قد يقال: اِنَّ الدليل الرّابع قد دَلَّ على حجّية الظنّ و فى القياس لايحصُل الظنُّ بعد ملاحظة نَهى الشّارع للعمل به.

و فيه: اَنَّ هذا المنع مكابرةٌ.

اذا عرفتَ هذا، فهذا هو الدليل[1] الرّابع بمقدّماته الأربع و لكن قُلنا[2] لَكَ فى اَوّل عنوان الدّليل الرّابع اَنَّ له مقدماتٌ كثيرةٌ:

منها : تحقيقُ اَنَّ بابَ العِلم منسَدٌّ و قد عرفتَه.

و منها: فهى الثّانيةُ [و هى] انّه هَلِ اللّازِمُ علينا الإقتصارُ على الظُّنون المخصوصة اَو لا؟ قد عرفتَه مِن جواز التَعدّى.

و منها: و هى الثّالثةُ، اَنَّ اللّازم عدمُ الرُّجوع اِلَى اصالة البرائة و قد عرفتَه.

و منها: و هى الرّابعةُ، اِثباتُ حجيّة الظّن فى مقابل المُحتاطينَ و قد عرفتَه.

و منها: و هى السّادسةُ و هى تَعميمُ الأسباب فقد عرفَته.

و منها: و هى السّابعةُ و هى تعميم المَوارد الفرعيّة و قد عرفتَه.

و منها: و هى الخامسةُ و هى ما اذا وَقَع التعارضُ بين الظّن الشَّخصى و النَّوعى فنقول: اذا حَصَلَ التعارضُ بينهما ، فهل يُقَدّم الظنّ الشَّخصى اَو النَّوعى؟

١- فى الأصل: دليل.

٢- فى الأصل: وعدنا.

[تبيين المقدّمة الخامسة للدليل الرّابع]

توضيحُ المطلب: انّه لو حَصَل التعارضُ بين ما هومظنونُ الإعتبار كالخبر الصَّحيح و بين مشكوكِ الإعتبار كالحَسَنِ و الموثّق و بين مَوهُوم الإعتبار كَفَتوى المفتى و لم يحصُل مِن المظنون الإعتبار الظنُّ و حَصَل مِن غيره، فاللّازم[1] ماذا؟

قيل: بتقديم المظنون الإعتبار.

و قيل بتقديم غيره مِنَ المشكوك و المَوهوُم و الحاصل منها الظّن الشَّخصى.

و قيل: بالتخيير البَدوِىّ العقلىّ يعنى انّه يجوز ابتداءً الأخذُ بالشُّهرة و جعلُها حجّةً و العملُ بمقتضاها و يجوز [ايضاً] الأخذُ بالخبر الصَّحيح و العملُ بمقتضاه و جَعلُه حُجَّةً.

و هذا على ما حكاه الأستاذُ «دام شر افتُه العالية» عن اُستاذه السيّد المرحوم فى اَواخِرِ عُمره.

[اَدِلَّةُ تقديم الظّن الشّخصى على النَّوعى]

و يُحتَمل طرحُهُما معاً و الرُجُوعُ اِلَى الأصل و ما اختاره الأستاذُ شريفُ العلماء (اطال الله بقائَه) تقديمُ الظنِّ الشَّخصى و ذلک لِوجُوهٍ:

منها: انّا نَمنَع حصولَ الظّن باعتبار الخبر الصَّحيح نوعاً.

اَمَّا اوّلاً: نَمنَع ذَهابَ الأكثر اِلَى اعتبار نوع الخبر الصَّحيح و اِن لم يُفِدِ الظَّنَ بحكم الله.

و اَمَّا ثانياً: فلو سلَّمنا ذَهابَ الأكثر الى اعتبار[2] نوعِه بمجرّد اشتماله على شرائط الصّحة و اِن لم يحصُل منه الظنُّ بحكم الله فلا نسلّم اَنَّ ذَهابَهم هذا يفيد لنا الوصفَ

١- فى الأصل: فهل اللازم.

٢- فى الأصل: اعتباره.

و يَجعَلُ الخَبَرَ الصَّحيحَ حينئذٍ مظنونَ الإعتبار و اذا كان كذلک فيبقى الظنُّ الشَّخصى سَليماً عن المعارض.

و منها: انّه لا اشكالَ فى انّا مكلَّفونَ[١] بالأحكام الواقعيّة و لا شبهة ايضاً فى اَنَّ الشّارعَ لم يَجعَل لنا العملَ بتلک الأسباب واجباً بالأصالة بل جَعَلها وسيلةً لتحصيل الأحكام الواقعية و بعد ملاحظة ما ذكرنا يَحكُم القوَّةُ العاقلةُ فيما انسَدَّ فيه بابُ العِلمِ التفصيلىّ مِنَ الأحكام الواقعية[٢] بأخذ ما هو اَقربُ اِلَى العِلم و ليس اِلاَّ الظَّنُ، فالمتَّبع هو لا غيرُه، فتدبَّر.

و منها: انّه لو لم يُجعَل العملُ على الظَّنّ الشَّخصى يَحصُل القطعُ بالمخالفة [للتكليف] النفس الأمرىّ، بيانُه: اِنّ الموارد الّتى[٣] يتعارض فيه الظنُّ الشّخصى و النّوعى كثيرةٌ بحيثُ يُقطَع بأنَّ بعضاً مِن الظّنون الشخصيّة مطابقةٌ للواقع و اذا كان كذلک فإمّا اَن نَعملَ بالنّوعى اَو بالشّخصى، لا سبيلَ اِلَى الأوّل لِلُزومه طرحَ الأمر القطعىّ، فتعيَّن الثّانى حَذَراً[٤] مِن لُزوم الترجيح بلا مرجّحٍ.

فإن قلت: كما انّک تعلَم اجمالاً بمطابقة بعض الظّنون الشخصيّة للواقع كذلک اِنّا نَقطَعُ ايضاً بمطابقة بعضٍ مِن الظّنون النّوعية للواقع ، فكما يَلزَم لک القطعُ بالمخالفة كذلک يَلزَم لِى.

١- فى الأصل: مكلفين.

٢- فى الأصل: إلواقعى.

٣- فى الأصل: الذى.

٤- فى الأصل: حذر.

قلت: هذا الكلامُ غيرُ صحيح اِذ فرضُ وجود الظّن الشّخصى فى سلسلة المَوهُوم الإعتبار معناه اَنّا نقطع بأنّ الشّهرةَ المعارضةَ للخبر الصّحيح مطابقٌ للواقع فى بعضٍ مِنَ المقامات المتعارضة، فالقولُ بِاَنّى اَقطَع بأنّ بعضاً مِنَ الأخبار الصّحيحة المعارضة للشُّهرة ايضاً مطابقٌ للواقع تناقضٌ، مثلُ اَن تقولَ: اَقطَعُ بأنّ علماء البَلَد كلّ واحدٍ واحدٍ منهم عادلٌ و اَقطَعُ بأنّ بعضاً منهم فاسقٌ، فتدبّر.

ثمّ اعلم: اَنّ كلّ واحدٍ مِن الأدلّة كما يكون مستقلّةً فى تقديم الظّن الشّخصى على النّوعى كذلک مستقلٌّ فى فساد القول بالتخيير اذ التخييرُ فيما اذا دار الأمرُ بين المَحذُورَينِ و لَم يُوجَد المرجِّحُ، و هنا موجودٌ و هى الوجوهُ الثّلاثة.

[عدم تساقط الظّن الشّخصى والنّوعى عند تعارضهما]

و اَمّا ما يدلّ على فساد الطّرح فيما اذا دار الأمرُ بين الظّن الشّخصى و النّوعى و الرُّجوع اِلَى الأصل فهو اُمورٌ:

منها: الإجماعُ على نفى التخيير فى المقام.

و منها: بناءُ العقلاء، بيانُه: لو تَعارَضَ الدّليلان[1] المعتبران[2] المتخالفان[3] فى المدلول المتعاضِدَان بالأصل، فى [حين] مخالفتهما لم يرجعوا الى الأصل بل يحكمون[4] بالتخيير مع فقد المرجّح فى البين لأحد الطّرفَينِ.

١- فى الأصل: الدليلين المعتبرين المتخالفين.

٢- فى الأصل: الدليلين المعتبرين المتخالفين.

٣- فى الأصل: الدليلين المعتبرين المتخالفين.

٤- فى الأصل: يحكموا.

و منها: القطعُ بالمخالفة، بيانُه: اِنَّ الموارِدَ الّتى[١] يتعارض المظنونُ الإعتبار مع المشكوک [الإعتبار] و الموهُوم [الإعتبار] و عدمُ اِفادة الوَصف مِنَ المظنون و اِفادتُه مِنَ المشكوک و المَوهُوم كثيرةٌ بحيث يُقطَع بمطابقة بعضها للواقع، فلوطَرَحَها و رَجَع اِلَى الأصل يَلزم المخالفةُ للأمر القطعىّ بلا شبهةٍ و مع هذا كيف يمكن الرجوعُ اِلَى الأصل، هذا.

[بيانُ حالِ المقدّمة الثّانية]

بقى لنا بيانُ اُمورٌ اذا بَيّنّاها عُلِمَ حالُ المقدّمة الثّانية، فافهم.

منها: انّه لو حصَل التعارضُ بين ما هو مظنونُ الإعتبار نوعاً و بين ما هو مشكوكٌ و موهومٌ نوعاً، فَمَا العلاج؟

نقول: الحالُ لا يَخلُو عن صُوَرٍ:

[الصّورة] الأولى: انّه لو حصَل التعارضُ بينهما و كان الظَّن الشَّخصى بحكم[٢] الله الواقعىّ مستفاداً[٣] من المشكوک والموهوم، فقد عرفتَ حَالَه مشروحاً.

[الصّورة] الثّانية: لو تَحقَّق التعارضُ بينهما و لم يُستَفَد الظَّنُ الشَّخصى مِن اَحَدِهِمَا فالتحقيقُ تقديمُ مظنون الإعتبار و ذلک لوجهين:

الأوّل: انّهما و اِن لَم يحصُل مِن كلّ واحدٍ منهما الظنُّ بالحكم لكنّهما تَعَاضَدَا فى نفى الأصل و بعد تعاضدهما فى نفى الأصل فكونُ الأصل مُرجِّحاً باطلٌ، فلا مَصِيرَ حينئذ اِلاّ الى ما هو مظنونُ الإعتبار لِسَلامتِه عن المعارض.

١- فى الأصل : الذى.

٢- فى الأصل: مستفادا بحكم الله.

٣- فى الأصل: و مستفاداً.

الثّانی: قاعدةُ الإشتغال، تقريرُه:

اِنَّ مِنَ الظّاهر عدمُ كون الموهوم متعيّناً للعمل بـه فـی الواقـع لِلُـزوم التـرجيح بـلا مرجّحٍ، فحينئذ يحتمل اَن يكون المكلَّفُ به التخييـرَ بـينَ المظنـون و المشـكوک و يحتمل تعيينُ المظنون، فلو عَمِل به يحصُل منه القطعُ بالبرائه اذ لو كان المكلَّـفَ بـه فَنِعمَ المطلوب، و لو كان التخييرُ فهو مِن جهة المخيّريّه فيحصل الإمتثال بـه كمـا لا يخفی، فتدبَّر.

[الصّورة] الثّالثة: انّه لو حَصَل التعارضُ بين مظنون الإعتبـار و بـين المقطـوع عـدمُ اعتبارِه[1] و حَصَلَ الظنُّ الشّخصی مِن المقطوع عَدَمُ اعتبارِه[2] كالقياس، فـلا شَـكَّ اَنَّ المتَّبع هو مظنونُ الإعتبار كالخبر الصّحيح لأنّهما متعاضدانِ فی نفی الأصـل و بعـد نفی الأصل، المُتَّبَعُ ما هو مظنـونُ الإعتبـار للإجمـاع القـاطع علـی حرمـة العمـل بالقياس.

و منها: انّه هَل يَجُوز للمجتهد العملُ بالظّن قبل الفحص اَو لا يَجُوز؟ الحَقُّ هو الثّانی لأنّه اِمَّا ممكنٌ اَولا .

و علی الأوّل: المجهتدُ اِمَّا اَن يَقطَع بأنّه لو تَفحَّص [يَجِد] بابَ العِلم مفتوحـاً[3] وَ اِمَّـا اَن يحتمل ذلک و اِمَّا اَن يَقطَع بعدمه و لو بعد [الفَحص] الكامل الأكمَل.

و علی جميع الصُّوَر لا يجوز له العملُ بالظَّن قبل الفَحص.

١- فی الأصل: الإعتبار.

٢- فی الأصل: الإعتبار.

٣- فی الأصل: مفتوح.

اَمّا على الأوّلَين، فبوجُوه:

الأوّل: حُكمُ المقدّمة الثّانية - للدّليل الرّابع و هو الإنسداد- بعدم الجواز، لأنّ المقدّمة الثّانية اَثبَتَ جوازَ العمل بالظّن عند تحقُّقِ صُغرَى الإنسداد، فلو عَلِمتَ بِعَدَمِه[1] اَو احتمَلتَ عَدَمَه كيف يمكن لک دعوى الإنسداد و [لابدَّ مِن] مِن ثبوت صُغرَى الإنسداد حتّى تنضمَّ اليه كُبرى كلّية و هى: كُلُّ مَا انسَدَّ فيه بابُ العِلم يجب العملُ بِالظّن ، فَصُغرى القياس حينئذٍ غيرُمَوجودة.

الثّانى: حُكمُ المقدّمة الثّالثة ، لأنّها حاكمةٌ بأنّه لو لم يُعمَل بالظّن [مطلقاً] لَلَزِمَ الخُرُوجُ عن الدِّينِ و اَىُّ دليلٍ دلَّ على انّه لو لم يُعمَل بالظنّ قبل الفحص يَلزَم الخروجُ عن الدِّين؟ بل الظّاهر انّه لو عُمِلَ بالظّن قبل الفحص لَزِم الخروجُ عن الدّين.[2]

الثّالث: حكمُ المقدّمة الرّابعة لِمَا عرفتَ مِن اَنَّ مفادها التعميم فى الأسباب للترجيح بلا مرجّح[3] و من المعلوم اَنَّ الظنَّ بعد الفحص له ترجيحٌ على الظّن قبل الفحص.

و اَمَّا الصُّورَةُ الثّالثة: فلأنّ القطع بعدم انفتاح باب العلم لامنافاة له مع تحصيلِ ظنٍّ اَقوى بعد الفحص، المخالِفِ للظّنّ قبل الفحص، فالمقدّمةُ الثّالثة و الرّابعة كلاهما

١- وَ اذا علمتَ عدمَ وجود الإنسداد بل رأيتَ بابَ العِلم التفصيلىّ بالأحكام لک مفتوحاً إذاً يجب عليک العملُ وِقفاً لعلمک التفصيلىّ لا طبقاً لظنّک.

٢- وَ كلُّ دليلٍ دَلَّ على اَنّ عدم العمل بالظّن اَو العمل به قبل الفحص لَزِم الخروجُ عن الدِّين فهو يدلّ ايضاً على وجوب العمل بالظّن عند الإنسداد بأىّ سَبَبٍ مِن الأسباب.

٣- اى لقاعدة قبح الترجيح بلا مرجّح.

حاكمانِ بعدم جواز العمل بالظّن قبل الفحص اذ المقدّمةُ الرّابعة [حاكمةٌ] بقبح الترجيح[١] بلا مرجّح و اَمّا لو حَصَل الظنُّ القوىّ بعد الفحص و احتمالُ حصوله، فلا يلزم هذا[٢] والمقدّمةُ الثّالثةُ تقول[٣] ايضاً بعد هذا الإحتمال و هو حصولُ الظنّ القوىّ بعد الفحص، لم يَلزمِ الخروجُ عن الدِّين لو لم يعمل به قبل الفحص.

و منها: اِنّک قد عرفتَ اَنَّ الفحص واجبٌ و لكن هَل يجب ذلک حتّى يَحصُلَ العِلمُ بحكم الواقعة لو لا الإنسداد؟ اَولا؟

الحقُّ انّه يَتفَحَّص و لُزومُه عليه مادام لم يَنجَرَّ الى العُسرِ و الحَرَج و تعطيلِ الأحكام- لو ضُمَّ هذا الفحصُ فى هذه المسئلة اِلَى الفحص فى غيرها[٤] من المسائل- فإن كان الفحصُ لازماً للعسر و تعطيل الأحكام فهو حرامٌ قطعاً و اِن لَزِم الثّانى فكذلک.

و اَمّا لو استلزم العسرَ دون التعطيل فهو و اِن لم يكن حراماً لكنّه غير لازمٍ لكونه منفيّاً[٥] بالآيات و الأخبار.[٦]

١- فى الأصل : ترجيح.

٢- اى لا يلزم الترجيح بلا مرجّح.

٣- فى الأصل: يقول.

٤- فى الأصل: غير.

٥- فى الأصل: منفيه.

٦- و من الآيات قوله تعالى « مَا جَعَل عَلَيكُم فى الدّين مِن حَرَجَ » الحج/٧٨. وقوله تعالى «يُريدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلا يُريدُ بِكُمُ العُسرَ» البقرة /١٨٥. و كذا قوله تعالى « لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إلاَّ وُ سعَهَا » البقرة /٢٨٦.

و منها: اَنَّ القدر الضَّروریّ مِن تحصیل الظَّن ماذا؟

الحقُّ لُزومُ تحصیل الظَّنّ فی کُلِّ واقعةٍ ما دام لم یَنجَرَّ اِلَی العُسر و تعطیل الأحکام و اِلَی آخرِ ما قلناه فی لزوم الفحص و عدمه.

اذا عرفتَ ما ذکرناه فاعلَم:

انّه اذا حَصَل للمجتهد ظنٌّ ضَعیفٌ فی المسئلة بعد الفحص الکامل ، فهل یجوز العملُ به أو لا؟ [بل] یجب الإحتیاطُ اِن اَمکنه؟ و الاّ فالتقلیدُ؟ فیه اشکالٌ و الوجه اَنَّ التقلیدَ حرامٌ نظراً اِلَی مقتضی الأصل [و الأصلُ اَنَّ] العملَ بالظنّ حرامٌ خرج من تحته القَویُّ منه و لکنّ الحکم بعدم جواز العمل بالظّن هو الأقرب.

[تقریراتٌ اُخری للدّلیل الرّابع]

اذا بان لک هذا ایضاً فاعلَم: اِنّا قلنا سابقاً اِنَّ الدلیلَ الرّابع یمکن تقریرُه بوجوهٍ عدیدةٍ.

منها: ما مَضَی بمقدماته الأربع اَو الثّمانیة.

و اَمَّا الأخبارُ فکثیرةٌ جداً، فمنها: قوله علیه السّلام فی روایة حمزة العطّار: کُلُّ شَیئٍ اُمِرَ النَّاسُ بِهِ فَهُم یَسعُونَ لَهُ و کُلُّ شَیئٍ لا یَسعُونَ لَهُ فهو مَوضوعٌ عنهم.

و منها: صحیحة البزنطی: اِنَّ اَبَاجَعفَرٍ علیه السَّلام کَانَ یَقُولُ: اِنَّ الخَوارِجَ ضَیَّقُوا عَلَی اَنفُسِهِم بِجَهَالَةٍ وَ اِنَّ الدِّینَ اَوسَعُ مِن ذلک. و قوله صلی الله علیه و آله:

بُعِثتُ عَلیَ الشَّریعَةِ السَّمحَةِ السَّهلَةِ.

راجع : الکافی، للکلینی ١٦٤/١- من لا یحضره الفقیه ٢٥٧/١- الکافی، للکلینی ٢٩٤/٥- تهذیب الأحکام، للطّوسی ٢٢٩/١ و ٤١٧ – جامع البیان فی تفسیر القرآن، للطبری ١٤٢/١٧.

و منها: ما هو مركَّبٌ من مقدّماتٍ ايضاً، منها: انّه لا شكّ فى ثبوت[١] التكاليف و العلمُ الإجمالى به حاصلٌ لنا و كذا لا شكّ اَنَّ بابَ العلم التفصيلىّ الوجدانى مُنسَدٌّ فى اَغلب الأحكام سواء كان بلا واسطة او معها.

و كذا لا شكّ اَنَّ تحصيلَ الإعتقاد بما هو حكم الله الواقعى واجبٌ علينا[٢] حتّى فيما انسدَّ فيه بابُ العلم.

و المقدّمتان الأولَيان[٣] قد مَضَى بيانُهما مشروحاً و اَمَّا المقدّمةُ الثّالثةُ فلأجل لزوم الإفتاء و وجوبه على مَنِ استَجمَعَ شرائطَ الإفتاء و لنا[٤] فى المقام اثباتُ اَمرَينِ:

الأوّل: اثباتُ الدّليل على لزوم الإفتاء على مَنِ استَجمَع شرائطَه.

و الثّانى: بيانُ اَنَّ لزومَ الإفتاء مَلزومٌ لتحصيل الإعتقاد بالحكم الواقعى النفس الأمرىّ فنقول:

انّه ممّا لا شبهة فيه انّه لو لم يجب الإفتاءُ على المجتهد لَلَزِم انهدامُ الشَّريعةِ المحمّديّةِ الغرّاء (صلوات الله عليه و على آله) فى العبادات و لَلَزِمَ اختلالُ النظام فى العالَم فى اَبواب المعاملات و لو لم يجب الإفتاءُ فَلُزومُ هذَينِ الأمرَينِ غيرُ خَفِىٍّ عَلَى مَن لَه اَدنَى بَصيرةٍ، فإذا وَجَب عَلَى المجتهد الإفتاءُ:

فإمّا اَن يُفتى على مقتضى مُعتَقَدِه و على ما يُطابقه،

١- فى الأصل: بثبوت.

٢- هكذا فى الأصل: لنا.

٣- فى الأصل: الأوّلان.

٤- هكذا فى الأصل لكن الظاهر: علينا.

اَو على مقتضى الأصل و ما يُطابقه بمعنى اَن يَقتِصر فى الإفتاء [عَلَى] القَدر المعلوم.

اَو على مقتضى الإحتياط،

اَو على مقتضى الموهوم،

اَو على مقتضى التخيير بين الأقوال،

اِلَى غير ذلک مِن الإحتمالات العَشَرة المذكورة سابقاً مشروحاً.

و لا سبيلَ اِلَى الأوّل لِمَا عرفتَه مشروحاً.

ثمّ نقول: اذا وَجَبَ الإفتاءُ على مقتضى معتقَده فإمّا اَن يكون تحصيلُ الإعتقاد الظنّى كافياً فى صحّة الإفتاء اَو لا بل لا بُدَّ مِن تحصيل العِلم فى الاعتقاد.

فإن كان الأوّلُ فنعم الوِفاقُ و اِن كان الثّانى فملزومٌ للتكليف بما لا يُطاق، فَثَبت حجّيةُ الظَّن فى الجملة.

[الدّليل الثّانى على حجّية الظّن و هو دفع الضّرر المظنون]

و منها: اَى و مِن الأدلّة الدالّةِ على حجيّة الظنّ دفعُ الضَّررِ المظنون و تقريرُه فى المقام ممكنٌ بوجهَين:

الأوّل: ما يختصّ الوجوبَ والتّحريمَ ، فنقول :لا اشكالَ و لا ريبَ انّه لو ظَنَّ المجتهدُ فى مسئلةٍ الوجوبَ و فى اُخرى التحريمَ يظُنّ بالضَّرر على ترک الواجب [و] العقابِ على فِعلِ الحرام، فلا بُدَّ له من الإتيان بما هو واجبٌ مظنوناً و الإحتراز عمّا هو الحرامُ مظنوناً و دفعُ الضَّرَر المظنون واجبٌ عقلاً و كذا شرعاً.

فينتظم فى المقام قياسٌ هكذا صورتُه و هو اَنَّ: ما يُظَنُّ وجوبُه و ما يُظَنُّ حُرمَتُه مظنونُ الضرَّر.

وُ كلُّ ما كان كذلک يجب دفعُه لِحُكم القُوّة العاقلة، فيجب العملُ بما ظَنَّ وحوبَـه و تركُ ما يَظُنّ حرمتَه و ليس هُوَ اِلاَّ العملُ بالظَّن.

الثّانى: ما يَعُمُّ جميعَ الأحكام وضعيّاً [كَانَ] اَو تكليفيّاً اِلزاميّاً اَو غيرَه.

فنقول: تركُ عَمَلِ المجتهد بما يَظُنُّه مِن الأحكام الواقعيّـة مطلقـاً موجـبٌ لحصـول الظنّ بالضَّرَر و كلُّ ما كان كذلک يَجِب دفعُه، فيجب العملُ بما ظنَّـه، دفعـاً للضَّـرر المظنون الواجب دفعُه عقلاً و شرعاً.

اَمَّا بالنسبة الى الوجوب و التحريم فقد عرفتَ الوجَه فيه.

و اَمَّا بالنسبة الى سائر الأحكام فبانضمام مقدّمةٍ خارجيّةٍ و هى اَنَّ الإعتقاد بما هـو حكمُ الله الواقعى و بما قُرِّرَ فى الشّريعة الغَرّاء مِن المُبـاح و المكـروه و المسـتحبّ لازمٌ ، فلو فَعَل المكروهَ بقصد الإباحة و تَرَکَ[1] المُستَحَبَّ بقصد الكراهـة كـان هـذا التّاركُ مستحِقّاً للعقاب جزماً.

و لكن يرد عليه وُجُوهٌ من الإيراد:

الأوّل: اِنَّ المجتهدَ كما حَصَلَ له الظنُّ فى ترک العمل بالمظنّة فى الحكم الفرعىّ بالضّـرر كذا يحصل له الظنُّ بالضّرر فىالعمل بالمظنّة بعد ملاحظة الآيات النّاهية للعمـل بـالظّن، فيجب عليه اَن لا يعملَ بالظَّن فىالحكم الفرعى لأنّ الضَّرَرَ المظنونَ دفعُه واجبٌ.

و بالجملة، كما يَظُنّ بالضَّرر فى ترک العمل بالمظنّة كذا يَظُنُّـه فـى العمـل بالمظنّـة، فيجب عليه عدمُ العمل بالظنّ بنفس القاعدة.

١- فى الأصل: المستحب تركه.

و بعبارةٍ [أُخرى] وجوبُ العمل بالظَّن يستلزِمُ وجوبَ عدمِ العمل به و ما يستلزِمُ مِن وجوده عدمُه فهو باطلٌ.

الثّانى: منعُ صُغرى القياس و هو كونُ تركِ العمل بالمظنّة مستلزِمٌ للضَّرر المظنون، نَعَم الأمرُ كما قُلتَ [لكن بشرط وجودالملازمة و ذلک كما] لو كان الظنُّ بالحكم الظّاهرى مستلزماً للظنّ بالحكم الواقعىّ و [لكن] من المعلوم عدمُ [وجود] الملازمة [بينهما]، اذ الظنُّ بالحكم النفس الأمرىّ اَعمُّ مِنالظنّ بالحكم الواقعىّ و ذلک لأنّه قد يحصُل الظَّنُ بالحكم الواقعىّ مع القطع بعدم كونه حكماً ظاهرّياً و ذلک كما اذا حَصَلَ الظنُّ بالحكم النفس الأمرىّ الواقعىّ مِن القياس فإنّه يحصُل القطعُ بعدم كونه حكماً ظاهريّاً، للقطع بعدم كون الظنّ القياسىّ معتبراً .

و قد يَحصُل الظنُّ بالحكم النفس الأمرىّ الواقعىّ مع القطع بالحكم الظاهرىّ كما اذا حَصَل الظنُّ بالحكم النفس الأمرىّ مِن المتواتر اللّفظى لأنّه مقطوعٌ اعتبارُهُ عند الشّارع.

و قد يحصُل الظَّنُ بالحكم الواقعىّ النفس الأمرىّ مع الظَّن بكونه حكماً ظاهرّياً كما اذا حَصَلَ الظنّ بالحكم الواقعىّ مِن الأسباب المظنونة اعتِبارُهُ كالخبر الصَّحيح .

و قد يحصل الظنُّ بالحكم الواقعىّ مع الشكّ بالحكم الظّاهرىّ كما اذا حَصَلَ مِن الأسباب المشكوكة اعتبارُهُ كما اذا حَصَلَ من الخبر الحَسَن و الموثّق و غيرهما.

و قد يَحصُل الظنُّ بالحكم الواقعىّ مع الظنّ بعدم كونه حكماً ظاهرّياً كما اذا حَصَلَ ذلک من الموهومة الإعتبار كالشُّهرة و فَتوَى المفتى و نحوهما مِن المَوهومة الأعتبار.

و مع ملاحظة هذه الإحتمالات كيف يمكن الإدّعاءُ بالملازمة بين الحكم الـواقعىّ و الظّاهرى.

نَعَم نَدَّعِى الإستلزامَ بعد الإلتفات اِلَى مقدّمةٍ خارجيّةٍ و هى كَونُ الحكم الـواقعىّ لله تعالى واحداً و [هذا] مع كون حكم الأوّلينَ و الآخِرينَ سواء و ما هو حكمٌ للأوّلـين بعينه حكمٌ للآخِرين و كَونُنَا مكلّفين[1] بما كُلِّفوا به المشافهون و حينئذٍ لا شكَّ [فـى الملازمة] بعد ملاحظة هذه المقدّمة الخارجيّة [بل] نقطع بالإستلزام و نَحكُم بِه.

و الجوابُ عن الإيراد الثّانى:

النقضُ بما اذا حَصَل من القياس الظنُّ بالحكم الواقعىّ النفس الأمرىّ و بعد ملاحظة المقدّمة الخارجيّة المذكورة يحصُل الظَّن بالحكم[2] الظّاهرى فيجب اتّباعُه.

فإن قلتَ: [ههنا] فرقٌ بين المقامَينِ اذ الملازمةُ بين الظنّينِ اِنّما هو مع قطع النظر عن دليلِ النفى و هو حرمةُ العمل بالقياس. و اَمَّا بعد ملاحظته فلا يثبت الملازمـةُ، نَعَـم الملازمةُ ثابتةٌ لو لم يكنِ الإجماعُ على نفى العمل بالقياس.

قلتُ: نحن نقول فى الشّهرة و غيرِها[3] مِن الأسـباب، يعنـى اَنَّ الظـنَّ المُسـتفادَ مِـن الشُّهرة بالنسبة اِلَى الحكم الواقعىّ الـنفس الأمـرىّ يكـون مَلزومـاً للظـنّ بـالحكم الظّاهرى المَلزوم للضَّرر فى مخالفته بعد ملاحظـة مقدّمـةٍ خارجيّـةٍ و هـى الـدّليلُ الشَّرعىّ الدالُّ على حرمة العمل به لكنّ الدليلَ و هى الآيـاتُ النّاهيـةُ عَـنِ العمـل

١- فى الأصل: مكلّفون.

٢- فى الأصل: بحكم.

٣- فى الأصل: غيره.

بالظنّ فی المقام موجودٌ، و غایةُ ما فی الباب اَنَّ الدالّ علی حرمة العمل بالقیاس الدَّلیلُ القطعیّ و ما دَلَّ علی حرمة العمل بالشُّهرة و نظائرها[١] مِن الأسباب الظنّیة هو الدلیلُ الظَّنّی.

الثالث مِنَ الإیرادات: اِنَّ هذا الدلیلَ اَعمُّ مِن المُدَّعَی اِذ الإتیانُ بالمظنون فی نفسه اَعمُّ من حجیّة الظّن و من الإحتیاط مع اَنّ المُدَّعی حجّیةُ الظّن، فحینئذٍ اَشکَلَ الأمرُ فی الظّنّ بعدم الوجوب و فی الظن بعدم الحرمة لأنّ الظنّ بالضَّرر[٢] فی هاتَینِ[٣] الصُورَتَینِ منفیٌّ فقولک بالظنّ فی هاتینِ[٤] الصُّورَتَینِ یکون بلا دلیلٍ.

فإن قلت: یمکن لنا اِثباتُ المُدَّعی و اِتمامُهُ بالإجماع المرکَّب.

قلت: التمسّکُ بالإجماع المرکّب فی المقام غیرُ صحیحٍ و ذلک لأنّه اِنّما یصحّ لو لم یَکُن المخالفُ للمستدلّ موافقاً فی صورة الظنّ بالوجوب و الحرمة و لیس الأمرُ کذلک اِذ المخالفُ الذی هو المُحتاطُ قائلٌ بوجوب اتّباعِ الظنِّ المتعلّق بالتکلیف لا أنّه[٥] ظَنٌّ بل لکونه احتیاطاً .

١- فی الأصل: سایره.

٢- فی الأصل: بالظرر.

٣- فی الأصل: هذین.

٤- فی الأصل: هذین.

٥- فی الأصل: لأنه، والصحیح ما اثبتناه.

الرّابع مِن الإيرادات: المَنعُ الكُبرَوِیّ و هو فی الحقیقة راجعٌ الی الصّغری یعنی نَمنع اَنَّ مخالفةَ[١] المجتهد لِمَا یَظُنّه مِن الوجوب و الحرمة مظَنّةٌ للضَّرر اذ الله تعالی اَجَلُّ و اَعظَمُ مِن اَن یُعاقِبَ عبداً علی ترکِ فعلٍ اَو اِتیان فعلٍ و لم یَنصِب له دلیلاً[٢] معتبراً[٣] دالاً[٤] علی مطلوبه تعالی، فلو عَاقَبه فی هذه الحالة علی تَرک ما ظَنّه یکون قبیحاً علی الحکیم تعالی عن ذلک عُلُوّاً کبیراً و بعبارةٍ اُخری : عِلمُنَا بوجوب نَصبِ الدّلیل القطعیّ علی ما یطلبه المولی یُؤمِنُنَا مِن الضَّرر. نعم مَا یَجِبُ [فیه] اتّباعُ الظَّن بالضَّرر اِنّما هو فی‌الأمور المَعاشیّة لاستقلال العقل فیها، فتدبَّر.

هذا الکلامُ کلُّه اذا کان مبنی الإستدال علی الظنّ بالحکم الواقعیّ النفس الأمریّ و اَمَّا لو کان مبناه[٥] الظنَّ بالحکم الظّاهری، فَیَرِدُ علیه و جهان[٦]:

الأوّل: المنعُ و هو منعُ حصولِ الظنِّ بالحکم[٧] الظاهریّ مِن هذه الأسباب اذ الظنُّ به لا یحصُل اِلاّ مِن الظّن بالحکم الواقعیّ النفس الأمریّ نظراً اِلَی اَنَّ الأدلّة الدالّة الظنیّة لا یوجب اِلاّ الظنّ بالحکم الواقعیّ النفس الأمریّ و قد عرفتَ اَنَّ الظنَّ بالحکم الواقعیّ النفس الأمریّ اَعَمُّ مِن الظنّ بالحکم الظّاهری.

و الثّانی: المنعُ الکُبرویّ علی نحو ما عرفته آنفاً.

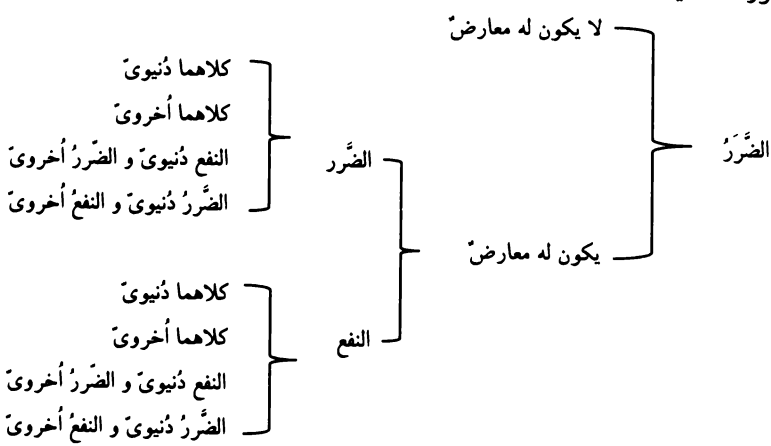
١- فی الأصل: مخالف.
٢- فی الأصل: دلیلٌ.
٣- فی الأصل: معتبر.
٤- فی الأصل: دال.
٥- فی الأصل: مبناه و جعل مبناه. و هو سهوالنّاسخ و تکرارٌ بلاوجه.
٦- فی الأصل: وجهین .
٧- فی الأصل: الحکم.

[اقسام الضّرر و احكامها]

و لَمَّا انجَرَّ الكلامُ فى المرام [اِلَى هذا المَقال] و هو اَنَّ ارتكابَ الضَّرر المظنون قبيحٌ كان المناسبُ تفصيلَ الأحكام فيه و فى اَمثاله مِن الضَّرر المشكوكِ و المَوهوم فنقول: اِنَّ الضَّرر لا يَخلُواِمَّا اَن لا يكونَ له معارضٌ اَو يكون له معارضٌ، و على الثّانى، المعارضُ اِمَّا ضررٌ اَو نفعٌ و على [الأوّل] اِمَّا اَن يكون كلاهما دنيويّاً اَو كلاهما اُخرويّاً اَو اَحَدُهما دنيويّاً و الآخرَ اُخرويّاً، فهذه ثلاثةُ اقسامٍ و على الثّانى النفعُ و الضَّررُ المتعارضان اِمَّا كلاهما دنيويّاً اَو كلاهما اُخرويّاً اَو النفعُ دنيويّاً و الضَّررُ اُخرويّاً اَو العكس، فهذه اَربعةُ اقسامٍ ، فيكون المجموعُ سبعةً و على الأوّل و هو كونُ الضَّرر بلامعارض امّا اُخرويّ او دنيوى فهذا قسمان[1]، فيكون المجموعُ تسعةً[2].

١- فى الأصل: قسمين.

٢- صورة تقسيمه هكذا:



فكلٌّ واحدٍ مِن التسعة: اِمَّا اَن يكـون مقطوعـاً اَو مظنونـاً اَو مشـكوكاً اَو موهومـاً ، فيكون حاصلُ ضَربِ الأربعة فى التسعة سِتٌّ و ثَلاثُونَ.

اذا عرفتَ هذا فاعلم: اَنَّ الضَّرر الـدُّنيوى [يكـون] بلامعـارض عقـلاً و ذلـک فـى المقطوع و المظنون و المشكوک واضحٌ و فىالمَوهُوم ايضاً كذلک لبناء العُرف عليـه اَلا تَرى لو كان إنائان[1] اَحدهما سَمٌّ و الآخَر غيـرُ سَـمٍّ[2] و يُقطَـع بوجـود سَـمٍّ فـى اَحدهما لامحالة ثمّ حَصَلَ له الظنُّ القوىّ بوجود السّمّ فـى اَحَـدهما دونَ الآخَـر و ذلک الآخَر يكون وجودُ السَّمِّ فيه مَوهوماً، فَنَرى اَنَّه يُحتَرز عن ذلک المَوهُوم ايضاً كما يُحتَرز عن المظنون، و هذا لأنّ الضّرَر المَوهُوم:

اِمَّا اَن يكون ناشئاً مِن اسبابٍ خاصّة خارجيّةٍ اَو لا بـل يكـون ناشـئاً مِـن مجـرّد امكانه.

و على الأوّل يجب التحرّزُ لِحُكم القوّة العاقلة و بناءِ العُرف كما ذكرنا فى المثال.

و على الثّانى لا يجب و ذلک لإفضائه اِلَى لُزوم الأَقبَح، اَلا تَـرى اَنَّ المتحـرِّز مِـن الجُلوس تحت الجدار[3] الّذى[4] يكون بنيانه مستحكماً فىغايـة الإسـتحكام [ولكـن] نظراً الى اِمكان الإنهدام يَتوهَّم الإنهدامَ؟ فلو تَرک الجُلوسَ لهذه الجهة لَذَمَّه العقـلاءُ بلا شبهةٍ.

١- فى الأصل: انائين.

٢- فى الأصل: سماً.

٣- فى الأصل: الدار.

٤- فى الأصل: الذى.

وَ السِّر ظاهرٌ لأنّ هذا التحرّز موجبٌ لعدم الجُلوس تحتَ كلِّ جدارٍ و عدمِ الجلوس فی کلّ بیتٍ و عدمِ المَشیِ فی کلّ مکانٍ لأنّه ممکنٌ اَن یَنخَسِفَ الأرضُ، فهذا القسمُ فی الحقیقة خارجٌ عن محلّ الکلام، اذ الکلامُ فی بیان حکم الضَّرر الذی لا معارض له و هذا القسمُ وجودُ المعارض فی مقابله (و هو لُزُومُ الأقبح) موجودٌ کالشّمس فی رابعة النهار.

و اَمَّا الضَّررُ الأُخروی الذّی لا معارض له فیجب التحرّزُ عن جمیع اقسامه سِوَی المشکوک و المَوهوم و عدم وجوب التحّرز عنهما لِلُزُومِ الأقبح و هو العُسر و الحَرَج الموجِبانِ للإختلال کما مرَّ تحقیقُه و ابطالُه، فما اختاره المُحتاطُونَ و هذان ایضاً خارجانِ عن محلّ الکلام و الجِدالِ لِمَا عرفتَ مِن[1] عدم لزوم الضَّرر فی المَوهوم الدُّنیوی، فتدبَّر.

و اَمَّا الضَّررُ الّذی له معارضٌ فلا یَخلُو اِمَّا اَن یکونا متّفقَینِ فی الحقیقة و المرادُ [به] [هو امّا] اَن یکونا دُنیویَینِ اَو اُخرویَینِ.

و اِمَّا اَن یکونا مختلِفَینِ و المرادُ به اَن یکون اَحَدُهُما دُنیویّاً و الآخَرُ اُخرویّاً. و علی کونهما دُنیویَینِ اِمَّا اَن یکونا متساویَینِ فی القُوّة اَو الضَّعف و علی کلّ واحدٍ منهما اِمَّا اَن یکونا متَّحدَینِ فی مراتب الإعتقاد کالعِلم مع الظَّن اَو مراتبِ الإحتمال کالشکّ وَ الوَهمِ اَو لا.

١- فی الأصل: فی عدم.

فالأقسامُ اربعةٌ:

الأوّل: اَن يكونَا متساويَين مَضَرَّةً و اعتقاداً اَو احتمالاً كمَن ابتَلَى بالإنائَين مع الظَّن بكون السَّمّ فى واحدٍ[1] منهما معارضٌ بالظنّ بضَرَرِ الآخَر، فلا شكَّ اَنَّ بناءَ قوّةِ العاقلة فى هذه و نحوها مِنَ المتساويَين فى كلِ جهةٍ التَخيير.

الثّانى: اَن يكونا متساويَين فى مرتبة الضَّرر قُوَّةً وضَعفاً مع كونهما مختلِفين فى مرتبة الإعتقاد اَو فى مرتبة الإحتمال كَكَونِ اَحَدِهما مقطوعاً و الآخر مظنوناً اَو كان اَحدُهما مشكوكاً و الآخَرُ مَوهُوماً فلاشكَّ اَنَّ التَّحرّز حينئذٍ لازمٌ عمّا هو الأقوى بحسب الإعتقاد و الإحتمال بحكم القوّة العاقلة.

فلوانحَصَر السُّلوكُ فى طريقَين اَحدهما مقطوعُ الضَّرر و الآخَرُ مظنونُ الضَّرر اَو اَحَدهما مشكوكُ الضَّرر و الآخَر [مَوهومُ الضَّرر] فالواجب بحسب التحرّز تقديم المقطوعِ على المظنونِ و المشكوكِ على المَوهُوم.

الثّالث: كون الضَّرَرين[2] مختلفين فى المَضَرّة قُوّةً و ضعفاً و متّحدين بحسب الإعتقاد اَو الإحتمال كما اذا دار الأمرُ بين طريقَين يُقطَع بضَرَر المال و النفسِ فى اَحَدِهما بعينه و يُقطَع بضَرَر المال دونَ النفس فى الآخر بعينه فلا شبهةَ فى لُزوم التَّحرّز عمّا هو اَقوى بحسب المَضَرَّة.

١- فى الأصل: فى كل واحد.

٢- و فى الأصل فى كلا الموردين: الضرران .

الرّابع: كون الضَّرَرين[١] مختلِفين[٢] مِن جهتَين و ذلک ينقسم اِلَى قِسمَين:

الأوّل: كونُ اَحدِهما اَقوى مِن الآخَر مَضَرَّةً و اعتقاداً اَو احتمالاً كما لودار الأمرُ بين طريقَين يُقطَع بالقتل[٣] فىاَحدِهما بعينه وَ يُقطع بنَهب[٤] المال فى اَحدِهما بعينه، فلا شَكّ فى لزوم التَّحرُّز عمّا هو الأقوى مِن الجهتين.

الثّانى: كون اَحدِهما اَى الضَّررَين اَقوى فىالمَضَرَّة مع كونه اَضعف بحسب الإعتقاد و الإحتمال و الآخرُ يكون بالعكس.

فالتحقيقُ انّ هذا الحكم فى هذه الصُّورة مختلفٌ بحسب المقام، اذ رُبَّ مقامٍ وجوبُ التحرُّزِ عن الأقوى بحسب المَضرّة [مسلَّم] و اِن كان الأضعف[٥] بحسب الإعتقاد كما لو دارالأمرُ بين طريقَين يُقطَع بذَهاب بعضِ اَموالِهِ فى اَحَدِ الطَّريقَين و يُظَنّ بالقتل فىالآخَر، فوجوبُ التَّحرّز عمّا هو الأقوى بحسب المَضَّرة ممّا حَكَم به العقلُ القاطعُ بالبَديهة.

وَ رُبَّ مقامٍ العقلُ فيه يكون متحيّراً، فَيَحكُم بالتخيير كما لو دار الأمرُبَينَ طريقَين يُقطَعُ بقطع يَدِه فى اَحَدهما و يُظَنّ بذَهاب القُوّة الباصِره [فى الآخر]، فلا شَكَّ و لا شُبهةَ اَنَّ قَطعَ اليَدِ و اِن كان بحسب الإعتقاد اَقوى لكنّه بحسب المَضَرّة اَضعَفُ[٦]، فلا شُبهةَ اَنَّ العقلَ فى هذا المقام يَتَحَيّرُ اوّلاً ثمّ يَتَخَيَّرُ ثانياً، فتدبَّر.

١- و فى الأصل: الضرران.

٢- فى الأصل: مختلفان.

٣- فى الأصل: فى القتل.

٤- فى الأصل: فى نهب.

٥- فى الأصل: الضعف.

٦- فى الأصل: بحسب المضرّة اضعف بحسب المضرة. و هو تكرار بلاوجه و سهو.

ثمّ لا يذهب عليک اَنَّ تعارضَ الضَّررَينِ المتّفقَينِ فی الحقيقة لا يُتَصوَّرُ اِلاّ فی الضَّررِ الدُّنيوی كما عرفتَ اَقسامَها و اَحكامَها.

و اَمَّا الضَّرَرانِ الاُخروِيَّانِ فَتَعارضُهُما فی نفس الأمر مطلقاً مُحالٌ اِذ العقلُ يَحكُم بقبح التكليف بما لايطاق لأنّهما اِمَّا مقطوعَانِ[1] او مظنونَانِ[2]، فَعَلَی الأوّل يَلزَم التكليفُ المُحال فضلاً عن التكليف به و لذا حُكِم فی مسئلة اجتماعِ الأمرِ و النهی بأنَّ الشّیئ الواحد ممّا يُقطع بكونه مأموراً [به] و بكونه منهيّاً [عنه] ممتنعٌ و مُحالٌ و ليس ما يدلّ على امتناع التعارض بين القطعيَّينِ اِلاّ امتناعُ التكليف المُحَال.

و على الثّانی فنقول: اِنَّ التعارضَ بينهما اَی الضَّررَينِ الأخرويَينِ المظنونَينِ و اِن يُمكن تصوُّرُهما فی بَدوِ النظر لكن بعد ملاحظة قُبحِ التكليف بمالايطاق اِمَّا اَن يَصيرَ الضَّررَانِ[3] المتعارِضانِ مشكوكَينِ اَو اَحَدُهما مظنوناً و الآخَرُ مَوهوماً.

فَعَلَی الأوّل لُزومُ الإحتراز واضحٌ[4] لعدم لُزومِ الأقبح كما مرَّ. و على الثّانی لابدّ من الإحتراز عن المظنون.

[بيان الحق فی حكم الضّرران احدهما دنيویّ والآخر اُخرویّ]

و اَمَّا الضَّررَانِ المختلِفانِ و هو ما اذا كان اَحَدُهما دُنيويّاً و الآخَر اُخرويّاً فاعلَم: اَنَّ هذا القسمَ كثيرٌ فی‌الشّبهات و منه قضيّةُ المريضِ الذی حَكَم فی‌حَقِّه الأطِبّاءُ بِشُربِ الخَمرِ و انّه لو لم يَشرَب لَهَلَک.

١- فی الأصل: اما مقطوعا او مطنونا.

٢- فی الأصل: اما مقطوعا او مطنونا.

٣- فی الأصل: الضرر.

٤- فی الأصل: واجب.

و منه ما اذا حَصَل لِشَخصٍ القطعُ بأنّه لَو لَم يُجامِع لَهَلک و انحَصَر فی امرَئَةٍ اَجنَبِيَّةٍ اَو بِمَحَارِمِه.

و منه ما لَو حَكَمَ الطَّبيبُ فی حقِّ صائمٍ بأنّه لَو لَم يُفطِر[1] هَلَکَ قطعاً و غيرُه مِن المَواضع و بيانُ الحقّ فی هذا المرام يَحتاجُ اِلَی طَیِّ الكلام فی مقامات:

الأوّل: فی تحقيق صحّة التكليف بما لايضُرّ العبدَ[2] حتیّ يَصِحَّ وقوعُ التعارض بين الفَردَينِ الدُّنيویّ و الأخرَوِیّ.

الثّانی: علی فَرضِ صحّةِ وقوعِ مثل هذا التعارض هَل يُقدَّم اَحَدُ الظَّنَينِ علی الآخر أم لا؟

الثّالث: فی تشخيص الصُّغريات المذكورة فی اَبواب الفقه و اَنَّها مِن اَیِّ قِسمٍ مِن الأقسام لِهذَينِ الفَردَينِ فيما اذا حَصَل التعارضُ، فنقول:

اَمَّا المقام الأوّل

[فی صحّة التكليف بما لا يضرّالعبد]

فَمَن قال بعدمِ صحّةِ التكليف لابُدَّ و اَن يقولَ بأنّ الصَّومَ الذی عُلِمَ بأنّه لو لم يُفطر لَهَلَک- و هو فی اَيّام المَرَض- ممّا يَضُرُّ العبدَ.

و كلُّ ما كان كذلک فَتَعلُّقُ التكليفِ به عقلاً غيرُ صَحيحٍ و كذا شرعاً فالصَّومُ فی اَيّام المرض تَعَلُّقُ التكليف به غَيرُ صحيحٍ عقلاً و شرعاً.

١- فی الأصل: تفطر.

٢- فی الأصل: العهدة.

اَمَّا الصُّغرى فبالفرض و اَمَّا الكُبرى فلأنّ ما يَضُرُّ العبدَ ذاتاً قبيحٌ و القبيحُ لا يَصِحُّ تَعَلُّقُ التكليفِ به و كذا فى شُربِ الخمر فيقول:

اِنَّ عدمَ شُربِ الخَمرِ فى هذا المَرَضِ ممّا يَضُرُّ العبدَ.

و كلُّ ما كان كذلک فلا يتعلّق التكليفُ به.

اَمَّا الصُّغرى فظاهرٌ و اَمَّا الكُبرى فَلِمَا مَرَّ.

فعلى مذهب هذا القائل يَجبُ صَرفُ الدّليل الدالِّ على شُرب الخمر عن ظاهره فيما اذا كان تحريمُه مُضِرّاً للعبد و مورِثاً لِهَلاكَةِ نفسِه و ذلک اَىِ الصَّرف للقرينة العقلية و هى عدمُ صحّة التكليف بما يَضُرّ العبدَ.

و اَمَّا مَن قال بأنّ التكليفَ يَصِحُّ تعلُّقه بما يَضُرُّ العبدَ ، فله اَن يقول: اِنَّ ماهيّةَ ما يَضُرّ العبدَ حالُهُ كحال لَطمِ اليتيم ، فكما انّه فى غير مصلحةٍ يكون ظُلماً و قبيحاً و معها يكون حَسَناً، كذا يمكن اَن يكون ما يَضُرّ العبدَ كالصَّوم المُضِرّ ذا مصلحةٍ اُخرَوِيّةٍ قَوِيَّةٍ بحيث يكون الضَّرَرُ الدُّنيَوىّ فى جنب تلک المصلحة القَوِيّة الخفيّة عَنِ الأنظار كالقَطرة فى مقابلة البِحَارِ، فكَلامُنا مع الخَصمِ فى صحّة كُبراه و ذكرِ الدّليلِ على مطلوبنا و فسادُ كلية كُبراه الّذى ادّعاه فنقول: لَو لَم يَصِحَّ تعلُّقُ التكليف بما يَضُرّ العبدَ لَمَا وَقَعَ فى الشَّرعيات، والتّالى باطلٌ فالمقدّم مِثلُه و الملازمةُ ظاهرٌ و بطلانُه[1] لِوقوع واقعة سيّد الشّهداء عليه السّلام فى اَرضِ كربلاء و هو اَقوى شاهدٍ

١- فى الأصل: بطلان.

على الوقوع و واقعة جرجيس[١] النّبى عليه و على نبيّنا الصّلاة و السّلام و وجوبُ الجهَاد بالنسبة الى العِبَاد و من المعلوم البديهىّ اَنَّ سيّدالشّهداء عليه السّلام كان مأموراً بالجهَاد و كان يَقطَع بقتلِه و قَتلِ اَولادِه و اَصحابِه و نَهبِ اَموالِه و اَخذِ حَرِيمِه (اللّهم العَن مَن اَسَّسَ ذلک وَ رَضِىَ به).

و بعد ما ثَبتَ صحّةُ تكليفِ العبد بما يَضُرُّه، ثَبَتَ صحّةُ التعارض بين الضَّرر الدُّنيوىّ و الأخروىّ و لكنّ الواجبَ علينا حينئذٍ بيانُ كيفيّةِ اَقسامِ التَّعارض بين الضَّرَر الدُّنيوىّ و الأخروىّ.

فاعلم انّه يُمكِن اَن يكون الضّررُ الأخروىّ المعارضُ للضّرر الدُّنيوى كلاهما مقطوعاً كالقطع بحرمة شُربِ الخمر والقطعِ بأنّه لو لم يَشرَبه لَهَلک اَو مظنوناً اَو مشكوكاً اَو مَوهوماً و هكذا سايرِ الأقسام.

المقام الثّانى

[فى تقدّم اَحَدالظَّنّين على الآخَر]

اِعلَم أنّ الضَّرَرَ الأخرويَّ المقطوعَ اَولى بالإحتراز مِنَ الدُّنيوى المقطوع لأنّهما و اِن كانا متساوِيَين فى مرتبة الإعتقاد و لكن يكون الضَّررُ الأخرويُّ اَشَدَّ و اَقوَى فى اَصلِ المَضَرَّة مِن الضَّرر الدُّنيوى بمراتب عديدة بل لا يُعَدُّ فى مقابل الضَّرر الأخروىّ ضَرَراً اَصلاً. و نظيرُه فى الخارج ما اذا دار الأمرُ فى الخارج بين طريقَين

١- اُنظُر قِصَّةَ جرجيس النبىّ (ع) فى قصص الأنبياء، للرّاوندى/٢٣٨- و قصص الأنبياء، للسّيد نعمة الله الجزائرى/٤٤٩- و بحار الأنوار ١٤/٤٤٥.

اَحَدُهما يُقطَع بقطع اِصبَعِه فيه و الآخَرُ يُقطَع بقَتلِهِ و مِن المعلوم اَنَّ العاقلَ يُقَدِّم الأوّلَ على الثّانى و هكذا حالُ الضَّرر الدُّنيوى و الأخروىّ ، فإنّ الضَّرَر الدُّنيوى هو قَطعُ اِصبَعٍ و الأخروىّ هو قَتلُ نفسٍ بل اَشَدّ.

و هكذا يُقَدَّمُ الضَّررُ الأخروىُّ المظنونُ عَلَى الضَّرر الدُّنيوى المقطوع بلا شبهةٍ، نظيرُهُ فى الخارج ما اذا دار الأمرُ بين طريقَينِ [فِى] اَحَدهما القطعُ بنَهبِ دينارٍ مِن مالِه و الآخَرُ يُظَنّ بهَلاكَة نفسِهِ و من المعلوم عند الإحتراز يُقَدَّم الثّانى على الأوّل و كذا يَحكُم القوّةُ [العاقِلةُ] بتقديم الضَّرَر الأخروىّ المشكوك و المَوهُوم عند التحرّز على الدُّنيوىّ مطلقاً مقطوعاً اَو مظنوناً مادام لم يَنجَرَّ اِلَى الأقبَح و هو الإختلال [بالنظام].

و قد عرفتَ آنفاً أنّه لا يجب التحرُّزُ مِنَ الضَّرَر المشكوك الأخروىّ عند عدمِ المعارض الدُّنيوى لاستلزام الأقبَح و فى صورة المعارضة بالأولوية.

و امّا المقام الثّالث

[فى تشخيص الصّغريات الواردة فى ابواب الفقه]

[فى] نَفىِ بيان اَنَّ الصُّغرَيات الواردةِ فى اَبوابِ الفقه مِن اَىِّ قِسمٍ مِن الأقسام المفصَّلة فى المقام السّابق فنقول:

إنّا نَرَى بالعيان- كما لا يخفى على المتتبّع فى الفقه- اَنَّ العلماء يحكمون بعدم جواز الصَّوم لِمَن قَطَعَ بالضَّرَر و هَلاكة النَّفس و كذا يَحكُمون بجواز شُربِ الخَمر لِمَن قَطَع اَو ظَنَّ بانّه لو لم يَشربهُ لَهَلَكَ.

فالتحقيقُ اَنَّ هذه المقاماتِ الّتى[١] تَعارَضَ فيه العقابُ الّذى هو ضَررٌ اُخروىّ و بين الهلاكة الّتى[٢] هو الضّررُالدُّنيوى اِن هِىَ اِلاّ مِثلُ[٣] [المَوارد الّتى] الضَّرَرُ الأخروىُّ فيها مشكوكاً اَو مَوهوماً و الدُّنيوى مقطوعاً اَو مظنوناً يعنى [اَنَّها] مِن قبيل المتعارض بهذا النوع، بيانُه ممكنٌ بوجُوهٍ:

الأوّل: اِنَّه لا اشكال فى اَنَّ المكلَّفَ المريضَ العَالِمَ اَو الظانَّ بأنّه لو صام يَضُرّه الصَّومُ و ظَهَر عنده غايةَ الظُّهور ضررُ الصَّوم له فى هذه الحالة و مصلحةُ وجوبِ الصَّوم فى هذه الحالة عنده مَخفىٌّ غايةَ الخَفاء [وَ] يَبعُدُ فى نظره حينئذٍ وجوبُه و كونُه مأموراً به غايةَ البُعد و نهايَتَه بل يكون الوجوبُ عليه فى هذه الحالة عنده قبيحاً، فالخطاباتُ الدالّةُ على وجوب الصَّوم لا يكون مُورِثاً للوصف فى هذه [الحالة].

و بعد ما صار الدّليلُ غيرَ مورثٍ للوصف فى تلك الحالة فيكون الوجوبُ اِمَّا مشكوكاً اَو مَوهُوماً بلا شُبهةٍ و بعد ما [صارَ] صُغرى القياس و هو وجوبُ الصَّوم مشكوكاً اَو مَوهُوماً فلا يجب التحرّز حينئذٍ لِلُزوم الأقبَح و قد عَرَفتَه سابقاً، فيجرى فيه اصالة البرائة فالضّررُ الدُّنيوى حينئذٍ سليمٌ عن المعارض فيجب الإحترازُ عنه.

وَقِس على هذا حرمةَ الشُّرب[٤] فى حال المرض بلا تفاوتٍ و حينئذٍ يترتّب صغرى و كبرى و هى:[٥]

١- فى الأصل: الذى.

٢- فى الأصل: الذى.

٣- فى الأصل: مثله.

٤- فى الأصل: شرب.

٥- فى الأصل: هو.

اِنَّ ارتكابَ الصَّوم فى حالة المرض ارتكابٌ بالمُضِرّ بلاوجهٍ.

و كُلُّ ما كان كذلک فهو غيرُ جائزٍ.

فارتكابُ الصَّوم حينئذٍ غيرُ جائزٍ.

اَمَّا الصُغرى فلأنّه المفروض.

و اَمَّا الكبرى ، اوّلاً للعقل القاطع و ثانياً للإجماع و ثالثاً قوله تعالى: لاَ تُلقُوا بِأيدِيكُم اِلَى التَّهلُكَةِ[١] .

الثّانى: لا اشكال [فِى] اَنَّ الآيات و الخطابات اللّفظية الدالّ على وجوب الصَّوم و [حرمةِ] شُربِ الخَمر معارضٌ بالآيات و الأخبار النّاهية، [و هو] للعسر و الحرج مثل قوله تعالى: يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ وَ لاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ.[٢]

و قوله تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيكُم فِى الدِّينِ مِن حَرَجٍ.[٣]

و قوله صلّى الله عليه و آله و سَلّم: بُعِثتُ عَلَى المِلَّةِ السَّمِحَةِ السَّهلَة.[٤]

و من المعلوم البديهىّ اَنّ التعارض فى المقام تعارضٌ بين العامَّين مِن وَجهٍ لأنّ الدّليل الدالّ على نَفىِ الحَرَجِ مطلقٌ اَعمّ مِن اَن يكون العسرُ فى الصَّوم اَو فى غيره و

١- سورة البقرة/١٩٥.

٢- سورة البقرة/١٨٥.

٣- سورة الحج/٧٨.

٤- راجع: الكافى ٤٩٤/٥- من لا يحضره الفقيه ١٢/١- وسائل الشيعة ٢١٠/١- شرح نهج البلاغة لابن ابى الحديد ١٤٤/١٥.

بعد التعارض يتساقطان لفقد المُرجِّح و حينئذٍ الأدلّةُ الدالّةُ على التكليف لاتكون[١] مورِثةً للوصف و يصير التكليفُ محلَّ الشكّ فيترتَّب صغرى و كبرى على نحوما مَرَّ فى سابقه.

الثّالث: انّه لا اشكال فى اَنَّ الأدلّةَ فى ثبوت التكليف حالَ المَرَض معارضٌ بالأخبار الكثيرة نحو: بُعِثتُ عَلَى المِلَّةِ السَّمحَةِ السَّهلَةِ.

و مِنَ المعلوم اَنَّ التعارضَ بينهما عمومٌ مِن وجهٍ بنحو ما مرَّ فى سابقه فى الوجه الأوّل و الثّانى.

الرّابع: الأدلّة الدالّة على التكليف معارضةٌ بقوله: لا تُلقُوا بِأيديكُم اِلَى التَّهلُكَةِ.

بنحو ما مَرَّ فى [الوجه] الأوّل و الثّانى و الثّالث اِلاّ اَنَّ المُثبِتَ لكلّية الكبرى ههنا ليس اِلاّ الإجماع، فلا تَغفُل.

ثمّ نقول: يمكن لنا تشخيص الصُّغريات المذكورة فى ابواب الفقه بنحوٍ آخر و تقريره على سبيل الإجمال: اِنَّ وجوبَ الصَّوم اَو حرمةَ الخمر اذا صار تعلُّقُ التكليفِ بهما فى حالة المرض مشكوكاً فيه نظراً الى اَنَّ الدليل الدالّ على وجوبه له اطلاقٌ قطعاً حتّى فى حالة المرض و يحتمل اَن يكون حراماً فى تلك الحالة نظراً الى وجود المعارض و هو حكم القوّة العاقلة والآياتُ والأخبارُ الدالّة على نفى العُسر والحرج فى مقابل اطلاق ما دَلَّ على وجوب الصَّوم، فالمكلَّفُ حينئذٍ قاطعٌ بثبوت التكليف[٢]

١- فى الأصل: يكون.

٢- فى الأصل: تكليف

بالنّسبة الى الصّوم لكن يكون شاكّاً فى كيفيّته [بأنّه] هَل هوالوجوب اَو الحرمة و اذا لاَحَظَ التّعارضَ بين الدّليلَين[١] صَارَ المكلّفُ به عليه مشتبهاً وَ لاَ يَدرِى هَل هو وجوبُ الصّوم اَو تحريمُه، فَيَدُورُ الأمرُ بين المحذُورَين.

و بعبارةٍ اُخرى، صَارَالمكلّفُ به مجملاً بالإجمال النّاشئ عن تعارض الأدلّة و قد عرفتَ فى مقامه- و هو مبحث المجمل- اَنَّ فى هذا المقام حُكمَهُ التخيير[٢] اِن لَم يوُجَد المرجّح لأحد الطّرفَين و [فى] المقام المرجّحُ موجودٌ و هو فى طرف الحرمة فى مسئلة وجوب الصّوم فى حالة المرض.

و توضيحُ المطلب: اَنَّ المقامَ مَقامٌ تَحَقَّقَ فيه التعارضُ بين الضّررين الأخرويّ والدُّنيوى و بعبارةٍ اُخرى، اَحَدُ طرفَي المتعارض ضَرَرٌ دُنيويّ والآخَر ضَرَرٌ دنيويٌّ و اُخرويّ معاً، مثلاً الصّوم فى تلك الحالة كما يحتمل الوجوب كذا يحتمل الحرمة، فاحتمال الوجوب فى حالة المرض معارضٌ باحتمال الحرمة لكنّ الأخير هنا اَولَى بالإجتناب والتّحَرُّزُ عنه اَحسَن لِتَعاضُده بالضّررالدُّنيويّ وهوالهلاكة، فَتَبيّن[٣] حينئذٍ اَنَّ كُلَّ واحدٍ من الضّرر الأخرويّ معارضٌ بمثله و ضَرَرُالدنيويّ يبقى سليماً عن المعارض فالإحتراز عنه متعيّنٌ.

١- و هى ما دَلَّ على الوجوب و ما دَلَّ على نفى الحرج. منه [رحمه الله].

٢- لِمَا مَرَّ فى المجمل العرضيّ المرادىّ النّاشى عن تعارض الأدلّة المردّد بين الوجوب و الحرمة، اَنّ الحكم التخيير. منه [رحمه الله].

٣- فى الأصل: فعليک.

و هكذا نقول فی حرمة شرب الخمر انّه لا اشكال فی شُرب الخَمر كما يحتمل الحرمة نظراً الی اطلاق ما دَلَّ علی حرمته حتّی فی حالة المرض، كذا يحتمل الوجوب نظراً الی الآيات والأخبار، فكلّ واحدٍ من الضّرر الأُخرویّ معارضٌ بمثله لكن اَحَدهما معتضدٌ بالضّررالدُّنيوی و هو هلاكةُ البدن، فنقول اَنَّ كلّ واحدٍ من الضّررالأخرویّ معارضٌ بمثله والضَّرَرُ الدّنيوی سليماً عن المعارض فتعيّن الإحترازُ عنه.

لا يقال: كيف يمكن القول بجواز شُربِ الخَمر فيما اذا قَطَعَ بهلاكة نفسه اَو ظَنَّ بها[1] لَو لَم يَشرَبه والحال اَنَّ المعصوم عليه السّلام يقول: لاَ شَفَاءَ فی الحرام؟[2] وبالجملة: الخَمرُ حرامٌ [و] كلُّ حرامٍ لاَ شَفاءَ فيه، فَالخَمرُ لاَ شَفاءَ فيه.

الصُّغری يقينيّةٌ للآيات والأخبار والإجماع والكبری لقوله عليه السّلام لاَ شَفَاءَ فی الحرام. لأنّا نقول: نَمنَعُ الصُّغری اِذ كَونُ الشّرابِ حراماً[3] فی صورة المرض اوّلُ الدَّعوی لِمَا عرفتَ مِن انّه كما يحتمل اَن يكون حراماً لإطلاق الأدلّة الدالّة علی حرمته حتّی فی هذه الصُّورة كذا يحتمل الوجوب لِمَا دَلَّ علی نفی العسر والحَرَج مِنَ الآيات والأخبار و غيرهما، اَعَمُّ مِن اَن يكون العسر متحقّقاً فی ضِمن شُرب الخَمر اَو غيره.

١- فی الأصل: به.

٢- تهذيب الأحكام ج٩ ص١١٣- عوالی اللّئالی ج٢ ص١٤٩ و ٣٣٣- وسائل الشيعة ج٢٥ ص٣٤٤ و ٣٤٦- مستدرک الوسائل ج١٦ ص٤٣٨.

٣- فی الأصل: حرام.

فإن قلت: المرادُ مِنَ الحرام المأخوذ فی صغری القیاس لیس اِلاّ الحرام الذّاتی وَ مِنَ البَدیهی اَنَّ الخمر فی حالة المرض وَ اِن کان غیر حرامٍ لکن حرمته الذّاتیةُ باقیةٌ.

قلت: هذا خلاف الظّاهر مِنَ الحرام اذ المشتقّ حقیقةٌ فیما یتلبَّس بالمبدء [فی الحال] کما [جَاءَ] تحقیقه فی محلّه.

و اَمَّا منع الکبری، فلأنَّ ظاهر هذه الرّوایة هوالکذب اِذ نشاهد بالعِیان اَنَّ اغلب الأمراض یصیر مَرفُوعاً و مَدفُوعاً بِشُربِ الخَمر، فظاهِرُالرّوایة ممّا لا یجوز التمسّکُ بها.

فإن قلت: ممّا قُرِّرَ فی مَحَلّه اَنّ: الجملة الخبریّة اذا لم تکن ظاهرها مستقیمةً لابدّ مِن تأویلها الی الإنشاء، فَلاَبُدَّ اَن یقال: اِنَّ المراد بقوله: لاَ شَفَاءَ فِی الحرام اَی لاَ تَستَشفِ به.

قلتُ اوّلاً: هذا التأویل فی هذا المقام بعیدٌ عندالعرف غایةَ البعد.

ثانیاً: حَملُ الرّوایة علی الإنشاء لا اَولَویّةَ لَهُ مِنَ الحمل [علی الخبر] فلا عَیبَ اذا کان المراد من الحرام [هوالحرام] المعهود.

مضافاً الی اَنَّ سندالرّوایة غیر مجتمعةٍ [لشرائط] القبول، فتدبرَّ.

ثمّ اعلَم [انّه]: هَل یجوز وطی المحارم کالأمّ والأخت والبنت و سائرها لو اضطرّ الأمرُ و قُطِعَ لَو لَم یجامع لَهَلَکَ وَانحَصَرَ المرئةُ فی المحارم؟ فیه خِلافٌ، ذَهَبَ بعضُ فُضَلاء الخُراسان- رَزَقَنا الله و ایّاک زیارةَ ذلک الغریب والمجاورةَ عند قبره- الی الجواز عَلَی مَا نُقِلَ عنهم، و قیل: عدمُ الجواز والحقُّ هو، اِذ هذا الفرضُ النّادِرُ

اليَسِيرُ لَيسَ كالفُروض[١] السّابقة الكثيرة مِن نحو الصَّوم و شُربِ الخَمرِ والوُجُوهُ الّتـى تمسَّكناها فى ذلک المقام فى صَيرورة الصّـغرى محـلَّ الشـکّ لاَ وَفـاءَ لهـا بهـذا الفرض، اِذ مِن جُملتها كونُ وجوبِ الصَّوم حين المرض محلَّ الشکّ لِظُهور[٢] المضرّة و خفاء المصلحة الدائمة الى وجوب الصَّوم فى حالة المرض و هذا الوجـه[٣] اِن لَـم نَقُل بكونه[٤] دالاًّ على تقديم الضّرر الأخرویّ على [الضّرر] الدُّنيوى فى المقـام و لَـم نَقُل بالعكس.

و اَمَّا الآياتُ والأخبار النّافية[٥] للعسر فالإنصافُ اَنَّ انصرافها الى المقام غير معلومٍ فالأدلّـةُ الدالّةُ على تحريم وطئ ذات المحارم سليمةٌ عن المعارض فـنحكم بحرمـة الـوطى فـى المقام ايضاً و انّ [تركَ شُربِ] الخمر[٦] المفضى[٧] الى هلاكـة الـنَّفس تقـديماً للتحـرُّز عـن الضّرر الأخرویّ على الضَّرَر الدُّنيوى و لَو سَلَّمنا انصرافَ الأدلّة الىالمقام ايضاً.

١- فى الأصل: كالفرائض.

٢- فى الأصل: ظهور.

٣- يعنى اَن يكون الصغرى محلَّ الشکّ بمعنـى اَنّ وجـوب الصَّـوم فـى حالـة المـرض يكـون مشكوكاً فيه ولكن نحن لا نشکّ فى حرمة وطى المحارم فى حالة الإضطرار و نتمسّک بإطلاق الأدلّة فى حرمة نكاح المحارِم و نقدّم التحرّز عن الضّرر الأخرویّ على الضَّرر الدُّنيوى.

٤- فى الأصل: بكونها.

٥- فى الأصل: الناهية.

٦- فى الأصل: الخبر.

٧- فى الأصل: الداعى.

قُلنا: غايةُ ما فی الباب التعارضُ و التساقطُ [و] یبقی استصحابُ حرمةِ وَطئ المَحارمِ سلیماً عن المعارض فَنَتَمسَّکُ به فی اِثبات الحرمة.

فإن قلت: نحن ایضاً نَتَمسَّکُ باستصحاب الوجوب الأوّلی فی الصَّوم مثلاً نقول: بعد ما تَعارَضَ قولُه «یجب الصَّومُ» مع الآیاتِ الدالّةِ علی نَفیِ العُسرِ یَصِیرُ وجوبُ الصَّوم محلَّ[1] الشکّ و بعد تَحقُّقِ الشکِّ یصیرالمقامُ صالحاً لجریان استصحاب الوجوب السّابق و کذا فی حرمة شُربِ الخَمر.

قلتُ: سَلَّمنا جریانَ الإستصحاب لکن لنا دلیلٌ اجتهادیّ واردٌ علی الإستصحاب، لأنّا نَتَمسَّکُ اوّلاً فی صیرورة الصّغری محلَّ الشکّ بالوجه الأوّل مِنَ الوجوه الأربعة ثمّ نتمسّک فی مقام الإستصحاب بالآیات النّاهیة للعُسر، فلا شکّ فیوُرودُ الآیات علی الإستصحاب لکونها ادلّةٌ اجتهادیّة و الإستصحابُ [دلیلٌ] فقاهتیّ و من المعلوم تقدیمُ الأوّل علی الثّانی، ثمّ نقول: اِنَّ الضّررَ المسقِطَ للتکلیف ینقسم اِلَی خمسةِ اَقسامٍ: اَحَدُها: ما یوجب هلاکةَ النَّفس، ثانیها: ما یوجب الضَّررَ للبدن دونَ الهلاکة، ثالثُها: هَتکُ[2] الحُرمةِ المتوقَّعةِ بین النّاس مِن العَوامِّ و الخَواصِّ و انحِطاطِ مَرتبته عن الأنظار و هو یَختلفُ بحسب الأشخاص و یکون حقیقةً ذاتَ[3] مراتبَ مختلفةٍ نظراً الی تفاوت الأشخاص بحسب الشَّأن و المَرتبة.

١- فی الأصل: محلا.

٢- فی الأصل: هلاکة.

٣- فی الأصل: ذا.

و رابعُها: ذَهابُ المال و هذا ايضاً متفاوتٌ بالنسبة الى الأشخاص اذ رُبَّ شخصٍ فقيرٍ لو ذَهَبَ فَلسٌ مِن ماله يَتَضَرَّرُ[١] و رُبَّ شخصٍ آخَر لو ذَهَبَ عَشَرةُ آلافِ دِرهَمٍ مِن مالِه لا يَتَضَرَّر[٢] كَنُعمَان الپاچه چی البغدادی[٣].

١- فی الأصل: ينضر.

٢- فی الأصل: لا ينضر.

٣- آل الپاچه چی أُسرَةٌ مَعروفةٌ فی بغداد والحاج نُعمان الپاچه چی الچلپی البغدادی من التجّارالمعتبرين فی عهدالسلطان عبدالمجيد العثمانی فی القرن الثالث عشر الهجری و وزيره سعيد پاشا فی العراق والحاج نُعمان هوالذی بَنَی مسجدالعمّار و مدرسة الپاچه چی فی المحلّة المشهورة بسبع ابكار آنذاک كما كانت مشهورةً قديماً بمحلّة نهرالمعلّی و كان العلاّمة ابوالثناء شهاب الدّين السيّد محمودالآلوسی المتوفی سنة/١٢٧٠ القمرية اَوَّلَ مُدرِّسٍ فيه و هو ابنُ اِحدَی و عِشرينَ سنةً كما كَتَب نفسُه فی كتابه: غرائب الإغتراب:

وَ لَمَّا بَلَغتُ مِنَ العُمر نحو اِحدَی و عشرينَ، جَمَعَ لِشهود اجازتی عُلَماءَ بَلدتی شيخی علاء الدين و كان ذلک فی المدرسة الخاتونية قريباً من الحضرة القادريّة و نُصِبتُ يومئذٍ مُدرِّساً مدرسةالباچه چی الحاج نعمان و هو جوار بيته قصرالتماثيل متصلةً بجدارالبستان فی المحلّة المشهورة اليوم بسبع ابكار. انتهی كلامه.

والحاج نعمان الباچه چی صار مغضوباً للسلطان عبدالمجيد و اَمَر الوزيرَ سعيد پاشا بقتله و اعدامه ولكنّ الوزير لَمَّا رَأی اَنَّ قتلَه سيؤدّی الی توحّش التجّار و تنفيرهم ولهذه الملاحظة و مراعاةً لخاطر التجّار توقّف الوزير عن اعدامه و عرض الأمر الی السّلطان فَعَفَی عنه.

و لم يعقب الحَاج نعمان الباچه چی فآلت تولية المسجد الی ابن اخيه الحاج سليم چلبی بن عبدالرّحمن و ذرّيته والی سعدالدّين و ذُرّيته.

راجع كتاب: غرائب الإغتراب، للآلوسی/٢٠- مَوسوعة تاريخ العراق بين احتلالين، عبّاس العَزّاویّ المحامیّ ٢٨١/٦.

خامسُها: مجرّدُ ايلامِ النفس و تألُّمِها، مثلاً لو احتاج شخصٌ فی وضوئه اِلَی اَخذِ ماءٍ و یکون فی قُربِ الماء رجلٌ لا یَفهَم شیئاً و لا اشتَمَّ رائحةَ الإنسانیّة اَبداً، فَذَهب المحتاجُ الی الماء للوضوء نحو الماء فأصابه مِن ذلک الشَّخصِ کلماتٌ رَکیکةٌ، فلا شبهةَ فی اَنَّ هذا اَعلَی المَضَرّاتِ اذ اَیُّ[1] مَضَرّةٍ اَشَدُّ مِن هذا و اِن لم یکن اَحدٌ فی تلک الحالة یَطَّلع بالواقعة.

و اذا بان لک هذا فاعلَم: انّه لَو تَحقَّق التعارضُ بین الضَّررِ الدُّنیوی و الأخرویّ فالأوَلی تقدیمُ الأولی بجمیع اَقسامِ الخمسة.

و بعبارةٍ اُخری: دَفعُ المفسدة فی المقام اَولَی مِن جَلبِ المنفعة لِمَا مَرَّ مِن الوجوه الأربعةِ الدالّة علی نفی التکلیف عند الضَّررِ البَدَنی اَو غیره مِن الضّرر الدّنیوی و بعد تحقّق التعارض بین الضّرر و النّفع فلا یخلُو: اِمَّا اَن یکونا متّفقَینِ فی الحقیقة اَو مختلِفَینِ.

و علی الأوّل امّا اَن یکونا دنیویّین اَو اُخرویّین.

و علی الثّانی اِمَّا اَن یکون الضَّرر دُنیویّاً و النّفع اُخرویّاً اَو بالعکس فهذه اقسامٌ اَربعةٌ:

الأوّل: کونُ کِلَیها[2] دُینویَّینِ فحُکمُ هذا القسم علی التحقیق ایضاً یَنقسِم الی اَقسامٍ ثَلاثةٍ، اِذ رُبَّ مقامٍ یکون المنفعةُ جَلبُها اَولی مِن دَفعِ المَضَرّة و رُبَّ مقامٍ [فیه] الأمرُ بالعکس و رُبَّ مقامٍ لا ترجیحَ لأحدِ الطّرفَینِ فی البین اصلاً ، فالمرجَعُ هو التخییرُ فی البین و اِن اَردتَ الإطّلاعَ علی التفصیل فَارجِع الی مسئلةِ المُجمَل و المُبیَّن.

۱- فی الأصل: وای.

۲- فی الأصل: کلاهما.

الثّانی: کونُ کِلَیهما[1] اُخرویّاً کمن قَصَدَ زیارة الحسین علیه السَّلام مِن بلادٍ بعیدةٍ و رَکِبَ دابّةً مغصوبةً و بالجملة [مثال هذا القسم هو] ارتکابُ الأمر المحرّم لأجل تحصیل المستحبّ، فلا شبهةَ [فی اَنّ] دفعَ المفسدة هنا اَولی مِن جَلبِ المنفعة بلا تأمّلٍ.

الثّالث: کونُ النفع دنیویّاً و الضَّررِ اُخرویّاً کمن قَطَع بأنه لو سَافَر فی‌هذا الزَّمان مع هذه القافلة حَصَلَ له المنافعُ الکلّیة[2] و قَطَع اَو ظَنَّ بأنّه لامحالة یُترک منه عباداتُ [الذّات الإلهیّة] الدّائمة الأزلیّة و لِتَرکِها عقاباتٌ متعددّةٌ شدیدةٌ اُخرویّةٌ، یَحکُمُ [القعلُ] بتقدیم [دَفعِ] الضَّررِ الأخرویّ علی النفع الدّنیوی.

الرّابع: کونُ النفعِ دنیویاً و الضَّررِ اُخرویّاً و قد عرفتَ حکمَه آنفاً.

ثمّ اِنَّک قد عرفتَ مِن تَضاعیف ما ذکرنا مِن اَقسامِ الضَّررِ و اَحکامها اِنَّ مقتضی القاعدة الکلیّة العقلیة لزومُ التحرّز عن الضَّرر الأخرویّ و لو کان مَوهوماً مادام لم یوجَد دلیلٌ واردٌ علیه و قد عرفتَ وُرودَ الدّلیل و هو [ارتکابُ] الأقبَحِ و اختلالُ النّظام اِذ لو بُنِیَ الأمرُ علی التحرُّز عن کلّ ضَررٍ مشکوکٍ اَو مَوهومٍ یَلزَم الأقبحُ و مِن هنا استَفَادَ بعضُ الأجِلَّة دلیلاً علی حجیّة الظّن مِن باب دَفعِ الضّرر المحتَمل و تَقریرُه:

اَنَّ تَرکَ العملِ بما یَحتمِلُ الوجوبَ و الحرمةَ محتَملٌ للضَّرر.

١- فی الأصل: کلاهما.

٢- فی الأصل: منافع کلی.

و كلُّ ما كان كذلک يجب التحرّزُ عقلاً عنه و شرعاً.

فالعملُ بالظنّ واجبٌ مِن باب دفع الضَّررِ المحتَمَل.

اَمَّا الصُّغرى فواضحٌ لايَحتاجُ الى بيانٍ.

وَ اَمَّا الكُبرى فَلِمَا عرفتَ مِن تضاعيف ما ذكرنا.

فالتحرّزُ إمّا: اَن يجبَ عن كلِّ ما يحتَمِلُ الضَّرر على سَبيل الإيجاب الكلّى و لو كان مَوهوماً.

اَو لا يجبُ اصلاً و لَو كان مظنوناً.

اَو يجبُ فى بعضِ [محتَمَلِ الضّرر] دونَ اُخرى.

لا سبيلَ اِلَى الأوّل لاستلزامه الأقبَحَ و لا اِلَى الثّانى لِمُنافاتِه اِلَى ما هو مقتضى القوّة العاقلةِ مِن لزوم التحرّز عن الضّرر المحتَمل ما لم يَلزمَ الأقبَحُ.

فتعيَّن[1] [الثّالثُ] اَى الإيجابُ و السَّلب الجُزئييّن.

وَ اَنتَ خبيرٌ بأنّ ما هو المتيقّن مِن السَّلب الجزئى ليس اِلاّ فى جانب المَوهوم كما اَنَّ القدرَ المتيقّن فى الإيجاب الجزئى [اَو] الكلّى ليس اِلاَّ المظنون.

اَمَّا الأولُ فلأنّا اِن قلنا بعدم لزوم التحرّز عن المشكوک وَجَب القولُ به بالنسبة اِلَى المَوهوم ايضاً بطريقٍ اَولى و اِن قلنا بلزوم التحرُّز عنه وَجَبَ القولُ به بالقياس اِلَى المظنون ايضاً بطريقٍ اَولى.

١- فى الأصل: تعين.

و اِن قلنا بلزوم التحرّز عنه وَجَبَ القولُ به بالقياس اِلَى المَوهوم و لا ادّعَاءَ[١] لَنَا فى المقام اِلَى اَن نَنظُر اَنّ[٢] المشكوک هَل هو يَلحق بالمظنون أم بالمَوهوم؟ و اِن كان اِلحاقُه اِلَى الأخير اَقربَ.

فَظَهر لک اَنَّ المجتهدَ اذا حَصَلَ له الظنُّ بالحكم الواقعىّ كان عدمُ اتّباعِه لذلک الظنّ عنده محتَمَلاً للضّرر الواجب دفعُه لِحُكم القُوّة العاقلة ما لم يَلزمِ الأقبَحُ.

و قد عرفتَ عدمَ لُزومِه[٣] اِلاّ على تقدير [عدم] الإحتراز عن المَوهوم اَو المشكوک، فليس هذا اِلاّ اتّباعُ الظنّ و كونُه حجّةً يجوز التعويلُ عليه.

و يمكن اَن يُقَرّر الدليلُ بنحوٍ آخَر فيقال:

تَركُ العملِ[٤] [مِنَ] المجتهد [على طبقِ] ما يَحتمِلُه مِن الوجوب و الحرمة محتَمَلٌ للضّررِ و كُلُّ ما كان كذلک يجب دفعه اِن لَم يَلزم الأقبَحُ.

فالصّغرى فظاهرٌ. و اَمَّا الكُبرى فَلِحُكم القُوّة العاقلة.

و خَرَجَ عن تحت هذه القاعدة المأخوذة مِن القُوّة العاقلة لُزومُ التحرُّز عن المشكوک و المَوهوم خوفاً مِن لزوم الأقبح و بَقِىَ الباقى الذى هو المظنونُ تحتَ الأصل و هو المطلوب.

وَ يَرِدُ على اَصلِ الإستدال وجوهٌ.

١- فى الأصل: ادعى.

٢- فى الأصل: الى ان.

٣- اى عدم لزوم الأقبح عند عمل المجتهد على طبق ظنّه بالحكم الواقعى.

٤- فى الأصل: عمل .

الأوّل: منعُ الصّغرى بأن نقول: المجتهدُ اذا تَرَكَ ما يَحتمِل الوجوبَ و ما يَحتمِل الحرمةَ محتمَلٌ للضّرر، [فهذا] ممنوعٌ اذ لا تكليفَ اِلاّ بعدَ البَيان و لاعِقابَ اِلاّ بعدَ البُرهان و هذا حُكمُ العقلِ القاطع ، فالعقابُ على مجرّد احتمالِ التكليف قبيحٌ على العاقل فضلاً على اللّطيف الرَّؤُفِ، تَعَالَى اللهُ عَن ذلک عُلُوّاً كَبيراً و اذا لاَحَظنا هذا القُبحَ يَحصُل لنا القطعُ بعدم احتمالِ الضّرر اصلاً.

الثّانى: منعُ الكبرى بأن نقول: مَا الدّليلُ على لزوم دفع[1] الضَّرر المحتَمَل و لو فيما له معارضٌ؟ و المعارِضُ فى المقام موجودٌ لأنّ العمل بمجرّد الإحتمال على سَبيل اللّزوم[2] عملٌ بما وَراءَ العِلم و كلُّ ما كان كذلک فهو غير جائزٍ.

اَمّا الصّغرى فظاهرٌ و اَمّا الكبرى فَلِمَا دَلَّ على حرمة العمل بما وَراءَ العِلم مِن الآيات و الأخبار ، كقوله تعالى: لاَ تَقفُ مَا لَيسَ لَکَ بِه عِلمٌ [3] [و ايضاً] وَاَن تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَالَا تَعلَمُونَ[4].

الثّالث: كونُ الدليل اَخَصَّ مِن المُدَّعى، اِذا المُدَّعَى حجّيةُ الظّن فى كلِّ حكمٍ و لو كان اِباحةً و من المعلوم اَنَّ الضَّرر المحتمَلَ ليس اِلاّ فيما يَحتَمِل الوجوبَ و الحرمةَ، فتدبَّر.

١- فى الأصل : الدفع.

٢- فى الأصل: الزوم.

٣- سورة الإسراء/٣٦.

٤- سورة البقرة/١٦٩.

[الدليل الثّالث على حجّيّة الظّن و هو قبح ترجيح المرجوح على الرّاجح]

و منها: اَى و مِن جملة ما تمسّكَ به بعضُ العلماء على حجّية الظّن كالعلاّمة الحِلّى[١] رحمه الله و مَن تَبِعَه مِن العلماء المتأخّرينَ الدّليلُ العقليُّ المعروفُ بترجيحِ المرجوح على الرّاجح و تقريرُهُ على وجه الإتّضاح اَن يقال:

لا شَكّ و لا اشكالَ اَنَّ النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم قد اَبلَغ الأحكامَ الواقعيّةَ اِلَى المشافهينَ الحاضرينَ فى مجلس الوحى و لا اشكالَ ايضاً اِنّا مشاركونَ لهم فى تحصيل الإعتقاد اِلَى نفس تلك الأحكام الواقعيّة النفس الأمريّة و اِن كان بابُ العِلم بالنسبة الينا فى غالب ذلك الأحكام منسَدٌّ و قد سَمِعتَ مِراراً ما دَلَّ على المشاركة المعلُومة فلا نُعيدُه لك، فنقول:

لا شبهةَ اَنّ المجتهد القاطع بلزوم تحصيل الإعتقاد على[٢] تلك[٣] الأحكامِ الواقعيّة، اذا تفحَّص فى حُكمِ اَمرٍ [بأنّه] هَل هو واجبٌ اَم لا؟ و وَجَدَ اَنّ بابَ العِلم منسَدٌّ- و يمكن اَن نَفرُضَ الإنفتاح لغيره [و] دُونَه و كونَ الإنسدادِ منحصراً فى حقّه- و لكن حَصَلَ له الظّنُ بالوجوب مع عدم كَونِ الوجوبِ مَوهوماً ، فما يُتصَوَّر فى المقام مِن الإحتمال فى المَرام خَمسَةٌ:

[الأوّل]: الجمعُ بين المظنونِ و المَوهومِ معاً.

و [الثّانى]: طرحُهُما معاً.

١- نهاية الوصول ٣٦٨/٤- القوانين المحكمة ٤٢٩/٢- مفاتيح الأصول/٦٣٦.

٢- فى الأصل: الى.

٣- فى الأصل: ذلك.

و [الثّالث]: التخييرُ بين المظنونِ و المَوهومِ معاً.

و [الرّابع]: تقديمُ المَوهوم عَلَى المظنونِ.

و [الخامس]: العكس[١]

لا سبيلَ اِلَى الأوّل لاستلزامِهِ الجَمعَ بين المتضادَّينِ و فسادُه ظاهرٌ و لا الى الثّانى لِمُنافاته للمقدّمة القائلِة بلزوم تحصيلِ الأحكام الواقعيّة الثّابتة بالدليل القطعىّ وَ لاَ اِلَى الثّالث، لقُبحِ التسويةِ بين الرّاجحِ الّذى هو المظنونُ و المَرجوحِ الّذى هو المَوهوم و لا سبيلَ اِلَى الرّابع لِقُبحِ ترجيحِ المَرجوحِ على الرّاجح، فَتَعيَّن الخامسُ و هو المطلوب.

[الإشكال على الدليل الثالث]

هذا غايةُ ما يمكن اَن يُقَرَّر مِن هذا الدّليل. و لكنّ الإعتراضَ عليه ممكنٌ بوجُوهٍ:

اَحَدُها: النقضُ على الإستدلال و تقريرُه: اَنّه لو كان العملُ بالمظنون لازماً فيما ثَبَتَ الإنسدادُ فى مسئلةٍ فرعيّةٍ- و اِن كان الإنسدادُ ثابتاً انحصارُهُ فى مسئلةٍ واحدةٍ مع اَنّ بابَ العِلم التفصيلىّ الوجدانىّ اَو الشّرعى فىغيرها مفتوحةٌ مِن اَوّلِ الطّهارة اِلَى آخِرِ الدِّيات- لَوَجب العملُ بالمظنون فيما يثبت الإنسدادُ من[٢] المسائل الأصولية التى مِن جُملتها حجّيةُ الظّن و عَدَمها[٣]، لكنّ التّالى باطلٌ، فالمقدّمُ مِثلُه.

١- اَى عكسُ سابقه الرّابع و هو تقديم المظنون على الموهوم.

٢- فى الأصل: فى.

٣- فى الأصل: عدمه.

و الملازمةُ: انّه لا اشكالَ اَنّ التكليفَ و تحصيلَ الحكمِ الواقعيّ كما اَنّ ثبوتَه[١] فى الفروع ممّا لا شبهةَ [فيه] كذا الكلامُ فى الأصول فإنّ[٢] ثبوتَه مِمّا لا شبهةَ تَعريهِ، فحينئذٍ نقول: اِنّ المجتهد لو فَحَصَ فى مسئلة حجّيةِ الظّن و عدمِها و [حَصَل] له الظّنُ[٣]. بحرمة العمل بالظّن مِن الآيات النّاهية عن العمل بالظّن لاشكّ اَنّ ما يُتَصَوّر فى المقام مِن الإحتمالات هى عينُ الإحتمالات المتصَوَّرَة فى الأول[٤] والمتعيّنُ هو الخامسُ ايضاً كما كان هناك.

و بطلانُ التّالى فظاهرٌ لأنّه اذا وَجَب العملُ بالظّن و اتّباعُ المظنون فى المسئلة الأصوليّة و كونُ الظّن فى المسئلة الأصوليّة حجّةً بمقتضى الدّليل المذكور لَزِم حُجيّتها فى المسئلة الفرعيّة و ما يَلزم مِن حجّيته عَدَمُها فهو باطلٌ.

و بعبارةٍ اُخرى ما يَستلزِمُ مِن وجوده عَدَمُه فهو باطلٌ.

فإن قلتَ: سلّمنا كَونَ الآيات النّاهية عن العمل بالظّن مورِثاً[٥] للظّن بحرمة العمل بالظّن، لكن نقول: دلالتُها على تلك الحرمة مظنونةٌ فلو وَجَبَ العملُ بالظّن المُستفادِ مِن الآيات بالنسبة اِلَى حرمة العملِ بالظّن لَزِم عدمُ جواز العمل بالآيات ايضاً و ما يَلزمُ مِن حجّيته نَفىُ حُجيّةِ نَفسِه فهو باطلٌ.

١- فى الأصل: بثبوته.

٢- فى الدصل: انّه.

٣- فى العبارة هنا سقط و اضطراب جداً.

٤- اى الإحتمالات الخمسة فى تقرير الدليل الثالث و هو قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

٥- فى الأصل: مورث.

قلت اوّلاً: كَونُ مُفادِ الآيات ليس اِلاّ الظّن مسلّمٌ و لكن وَرَدَ الدّليلُ الشّرعى على [حُجيّة] الظّنِ المُستفادِ مِن ظاهر الكتاب.

و ثانياً: لو سَلَّمنا عدمَ كونِ ظاهر الآيات مِن الظّنون المخصوصة لكن نقول: بِناءُ العقلاء فى خصوص المقام على اعتبار الدليلِ الظنّى الدالِّ على حرمة العمل بالظّن المُستفادِ مِن غيره.

[و ذلک] مثلاً اذا اَخبر العدلُ الواحد العبدَ بأنّ مَولاکَ اَمَرک فى وقت الظّهر بإتيان المَاء و اَخبر العدلُ الآخَر بأنّ مَولاکَ اَمَرَک فى وقت[1] الظّهر بإتيان[2] الشّيئ الفلانىّ المضادِّ للإتيان بالماء و كذا اَخبره عدلٌ آخَر فى وقت الظّهر بما يُضادّ الأوّلين.

ثُمّ اَخبَره عدلٌ بأنّ مَولاکَ يقول: كُلَّما يَصِلُ اليک خَبرُ عدلٍ واحدٍ لا تَعمَل به، اَخَذَ العبدُ [الخَبَرَ] الأَخيرَ و اَطرَحَ الباقى و عليه بناءُ العُرف و العادة و من المعلوم كونُ ما نحن فيه من هذا القبيل.

ثانيها: اَى مِن الإعتراضات الواردة على الدليل المذكور- و هو [قُبحُ] ترجيحِ المرجوح- هو النقضُ بالظّن القياسىّ و تقريرُه:

اِنَّ المجتهد اذا تَفحَّص فى المسئلة و حَصَّل من القياس و اَمثالِه مِن الأسباب المقطوعةِ عدمَ اعتباره عند الشّارع الظّنَ بالحكم، فلا محالة [يدور] الأمرُ [بين] الإحتمالات المذكورة فى السّابق بعين ما مرّ فى المقام السّابق حرفاً بحرفٍ .

١- فى الأصل: الوقت.

٢- فى الأصل: اتيان.

فإن قلت: لو لم نَقطَع بعدم اعتبار الظن القياسىّ شرعاً لَقُلنا به و باعتباره ايضاً تمسّكاً بالدّليل المذكورو بالجملة، اِنّ الدليل المذكور اِنّما يدلّ على لُزومِ تقديمِ الرّاجح على المرجوح ما لم يقم دليلٌ شرعىّ قطعىّ على عدم اعتبار الرّاجح عند الشّارع و معلومٌ اَنّ الرّجحان من القياس ممّا قام الدليلُ القاطع على عدم اعتباره شرعاً.

قلتُ: لا فرقَ فى هذه المسئلة[1] بين الظّن القياسىّ و غيرِه مِن الأسباب اِلاّ اَنّ ما وَصَلَ الينا مِن الشّارع على عدم اعتبار الظّن القياسىّ هو الدليل القطعىّ كالإجماع القاطع و العقلِ و ما دلّ على حرمة العمل بالظّن مِن الآيات و الأخبار مطلقاً ظنّيةٌ و مِن المعلوم اَنّ القدر [الموجود] مِن الفَرق فى المقام لا يُجدى لک نَفعاً ، فتدبَّر.

ثالثها: اَى ثالثُ الإيرادات هو انّه لادليلَ على المشاركة حتّى فى صورة لا يكون الإنسدادُ ثابتاً اِلاّ بالنّسبة الى مقامٍ واحدٍ مع فرض الإنفتاح فى غيره طُرّاً و كيف يُوجَد فى المقام دليلٌ على المَرام مِن جملة ما تَركَّبَ منه و مِن غيره [يحصُل] الدليلُ المركّب القطعىّ الدالّ على المشاركة المستلزمةِ لتحصيل الحكم الواقعىّ [اِلاّ] الإجماعاتُ المنقولة و ذَهابُ الأكثر و بناءُ العقلاء مع انّه لا شيئ مِن المذكورات ثابتاً فيما نحن فيه فضلاً عن ثبوت اجتماعها حتّى يحصُل القطعُ بالمشاركة مِن تَراكُم الظّنون، فتدبّر.

دليلُها: اَنّه لو تَمسَّكتَ بهذا الدليل على حجّية الظّن يَلزم عليک مخالفةُ الإجماع القاطعُ السّاطعُ لِمَا نَرى بالوجدان و العيان اَنّ بناءَ العلماء كلاًّ و طُرّاً فيما اذا انسَدَّ

١- فى الأصل: المرسله.

بابُ العلم فی‌صورةٍ واحدةٍ اَو فی صَوَرٍ قَليلةٍ بحيث لم يحصُلِ العِلمُ بالتكاليف فی البين مع انفتاحه فی اَغلب الأحكام و مُعظَمِها ليس اِلاّ على عدم العمل بالظّن بل بِنائُهم فی هذه الصُّورة متابعةُ ما يقتضيه الأصلُ فی المسئلة سَواءٌ كان مقتضاه الإشتغالَ اَو البرائةَ فی تلك[1] المسئلة.

اَلاَ تَرى اَنّ السيّد المرتضى مِمَّن ادَّعَى الإجماعَ على حرمة العمل بالظّن معلّلاً بأنّ اغلبَ اَحكامِنا ممّا يكون بابُ العِلم التفصيليّ فيه مفتوحاً و ما هو باب العِلم فيه مُنسدٌّ هو النّادر و فيه يُرجَع الى ما يقتضيه الأصلُ فی المسئلة، اِن كان اشتغالاً فإشتغالٌ و اِن كان برائةً فَبَرائةٌ، اِن لم يكن الأمرُ دائراً بين المَحذورَينِ و عدمُ المرجّح فی البين فإنّ الحكم فيه التخيير[2].

١- فی الأصل: ذلک

٢- قال السيّدالمرتضى (رضوان الله عليه): فإن قيل: اذا سَدَدتُم طريقَ العمل بالأخبار فی الشّريعه، فَعَلَى أىّ شيئٍ تُعَوِّلُون فی الفقه كلّه؟

وَ اعلَم أنّ مُعظَم الفقه نَعلَم ضرورةً مذاهبَ أئمّتنا فيه بالأخبارالمتواترة، فإن وَقَع شكٌّ فی أنّ الأخبار تُوجِب العِلمَ الضّرورى فالعِلمُ الذى لا شُبهة فيه و لا ريبَ يَعتَريه حاصلٌ، كالعِلمِ بالأمور الظّاهرة كلّها الّتى يَدّعى قومٌ أنّ العِلمَ بها ضرورىٌّ، فإنّ الإماميّة كلّها تَعلَم أنّ مذهبَ ابى عبدالله جعفربن محمّدالصّادق و آبائه و أبنائه مِنَ الأئمّه عليهم السّلام إنكارُ غَسلِ الرِّجلَين، و إيجابُ مَسحِهما، و إنكارُالمَسحِ على الخُفّين، و أنّ الطّلاقَ الثّلاث لا يَقَع، و أنّ كلّ مُسكرٍ حرامٌ، و ما جَرى مَجرى ذلک من الأمور التى لا يَختَلِج بشكٍّ بأنّه مذاهبهم. و ما سوى ذلک لِقلّته بل الأقل، نُعوّلُ فيه على إجماع الاماميّه، لأنّا نَعلَم أنّ قولَ امامِ الزّمان المعصوم عليه السّلام فی جملة أقوالهم، و كلُّ ما أجمَعوُا عليه مقطوعٌ على صِحَّتِه.

و هذا الإدّعاءُ مِمّا ارتضاه العلماءُ كلاًّ منه رحمه الله و لم يُنكِره اَحَدٌ منهم بل صَدَّقُوا[١] مقالَتَه و اَذعَنُوا به.

نعم، ادَّعى العلماءُ فرقاً[٢] بين زَمانِنا هذا و زَمانِه رضى الله عنه، بأنّ زمانه لمّا كان فيه تحصيلُ القرائن المفيدة للقطع ممكناً[٣] نظراً الى قُربِ عَهده بزمان المعصوم عليه السَّلام فكونُ اَغلبِ الأحكام عنده بابُ العلم فيه مفتوحاً غيرُ بعيدٍ، بخلافِ اَمثالِ

فأمّا مااختلَفتِ الاماميّةُ فيه، فهو على ضَربَين: ضَربٌ يكون الخِلافُ فيه مِن الواحد والإثنين، عرفناهما بأعيانهما و أنسابهما، و قَطَعنا على أنّ امامَ الزّمان ليس بواحدٍ منهما، فهذا الضّرب يكون المُعوَّل فيه على أقوالِ باقى الشّيعة الذين هم الجُلّ والجُمهور، و لأنّا نقطَع على أنّ قولَ الإمام فى تلك الجهة دونَ قولِ الواحد والإثنين.

والضَّربُ الأخر مِن الخلاف: أن تَقُولَ طائفةٌ كثيرةٌ لا تتميَّز بعدَدٍ ولا معرفةٍ إلاّ الأعيان الأشخاص بمذهب و الباقون بخلافه، فحينئذٍ لا يمكن الرجوعُ الى الإجماع والإعتماد عليه، و يُرجَع فى الحقّ من ذلك الى نصّ كتاب او اعتمادٍ على طريقةٍ تفضى إلى العِلمِ، كالتمسك بأصلٍ ما فى العقل و نفى ما يُنقل عنه، و ما أشبه ذلك من الطرق.

فإن قَدَرنا أنه لا طريق الى قَطعٍ على الحقّ فيما اختلَفُوا فيه، فَعِند ذلك كُنَّا مُخَيَّرينَ فى تلك المسألة بين الأقوال المختلفة، لِفَقدِ دليلِ التخصيص والتعيين و كذلك القول فى أحكام الحوادث التى تَحدُثُ و لا قولَ للإماميّة على وِفاقٍ و لا خِلافٍ.

انظر: رسائل الشّريف المرتضى ٣١٢/٣، ٣١٣.

١- فى الأصل: اصدقوا.

٢- فى الأصل: فرق.

٣- فى الأصل: ممكن.

زَمانِنا لأنّ مِن البديهى اَنّ اَغلبَ الأحكام بالنّسبة الينا منسدٌّ بابُ العِلم فيها، فَوَضيفتُه رضى الله عنه غيرُ وضِيفتنا بالبديهة.

و اَنتَ خبيرٌ بأنّ هذا التصديقَ و الإذعانَ اَقوى شاهدٍ على اَنّ بنائهم فيما اذا كان بابُ العِلم منسداً- بالنسبة الى واقعةٍ دونَ سائِر الوقائع- عليهم فى تلك الواقعة ليس اِلاّ حسبَ ما يقتضيه الأصلُ مِن الإشتغال و البرائة ، فتدبَّر.

[الدليل الرابع على حجّية الظّن هو قاعدة الإشتغال]

و منها: اَى مِن جملة ما تمسَّكَ به العلماءُ علىحجّية الظّن قاعدةُ الإشتغال المنسوب الى السيّد السند[1] شيخ[2] الأستاذ رحمه الله، و تقريرُه موقوفٌ على طَىّ مقدماتٍ اَرَبع:

[المقدمة] الأولى

اِنّه لا شكَّ و لا شبهةَ اَنّ النّبى صلّى الله عليه و آله و سلّم قد اَبلَغ احكاماً كثيرةً الى المشافهينَ و كذا دَلَّنَا الدليلُ القطعىّ على مشاركتنا مع المشافهينَ فى نفس الأحكام الواقعيّة المتلقّاةِ مِن الشّارع فىصورتَين:

اَحَدُهما: فىصورة الإنفتاح يعنى كون بابِالعلم فى اَغلَب الأحكام بالنسبة الينا مفتوحةً.

ثانيهما: فى صورة الإنسداد يعنى اذا كان بابُ العلم فى اغلب الأحكام بالنّسبة اِلَينا منسداً[3] و الدّليلُ الدالُّ على تلك المشاركة قد عرفتَه مِراراً.

١- المراد من السيّد السند و شيخ الأستاذ هوالسيّد على الطّباطبائى صاحب الرّياض رحمه الله.

٢- فى الأصل: الشيخ.

٣- فى الأصل: منسد.

[المقدّمة] الثّانية

اِنّه لا شَكَّ فِى اَنّا وَجَدنا تلک الأحكام بالنسبة اِلَينا قِسمَين:

قِسمٌ معلومٌ بالتفصيل كَكَونِ صلاةِ الصُّبحِ ركعتَينِ و كونِ صلاةِ الظّهر اَربَع ركعاتٍ و كذا العصرُ و المغربُ ثلاثَ [ركعاتٍ] و العشاءُ اَربَع [ركعاتٍ] ،

و قِسمٌ معلومٌ بالإجمال و وَجَدنا هذا القسمَ منقسمةً الى اقسامٍ ثَلاثة:

الأوّل: دَوَرانُ الأمر فيه بين الواجب و غيرِ الحرام و هذا القسمُ كثيرةٌ فى الأحكام بحيثُ نَعلَم اجمالاً بأنّ الواجباتِ النفس الأمريّة المشتبهةِ حالُها فى هذا القسم قدرٌ معقولٌ و مَبلَغٌ مُعتَدٌّ به.

الثّانى: ما يَشتبِهُ فيه الحرامُ بغير الواجب و هذا القسمُ و اِن لم يكن مِثلَ الأوّل فى مرتبة الكثرة لكنّه فى نفسه كثيرةٌ بحيث يُقطَع اجمالاً بأنّ المحرّماتِ النفس الأمريّة المقطوع وجودُها فى هذا القسم كثيرةٌ يُعتَدُّبه.

الثّالث: ما يَشتبِهُ فيه الواجبُ بالحرام و يَدُور الأمرُ فيه بين المحذورَين و هذا القسمُ قليلٌ بالنسبة الى الأوّلَين و الأمرُفيه لا يخلُو:

اِمّا اَن يحصُلَ الظنُّ الإجتهادىّ فى اَحَدِ الطَّرفَين اَو لا يحصُل.

و على الأخير المَرجعُ هو التخييرُ و على الأوّل الأخذُ بالمظنون متعيّنٌ و اِن كان الظنُّ حاصلاً مِن الأسباب غير المعتبرة كالقياس اذا اُخِذَ الظَّنُ مرجّحاً لا يَتوقَّف على كونه مستفاداً مِن السَّبب غير المحرّم كما سَمِعتَه غيرَ مَرّة.

المقدّمة الثّالثة

اِنّ مِن البديهىّ اَنّ العقلَ حاكمٌ بأنّ القطعَ بالإشتغال يَقتضِى القطعَ بالإمتثال.

المقدّمة الرّابعه

مِمَّا حَكَمَ العقلُ به بِلاَ شبهةٍ نفىُ العُسر وَ الحَرَج الموجبانِ لاختلال النِّظـام و عَـيش العالَم و الشّرعُ حاكمٌ بنفى العُسر و الحَرَج الذى يوجبانِ[1] ذلک .

اذا عرفتَ ما ذكرنا فاعلَم: اِنّ مقتضى المقدّمة الثّالثة وجوبُ اِتيانِ المكلَّف جميعَ مـا يحتمل الوجوبَ و [تَركُ] جميع ما يحتمل الحرمـةَ فـى القسـمَينِ المـذكورَينِ فـى المقدّمة الثّالثة اَعمّ مِن اَن يكون ما يحتمل الوجوبَ مظنوناً اَو مشكوكاً اَو مَوهوماً.

و السرُّ فيه وجوبُ تحصيلِ الأمر الواجب الواقعى و الإتيانُ المذكور وجوبُه ليس اِلاّ مِن باب المقدّمة كما اَنَّ السرّ فى وجوب تركِ كُلِّ ما يحتمل الحرمة حصولُ القطـع بترک المحرّمات الواقعيّة، فالتركُ ليس اِلاّ مِن باب المقدّمة.

اذا عرفتَ ما ذكرنا فاعلَم : اَنَّ ما ذكرناه فى المقدّمة الرّابعة مِن نفى العُسر و الحَـرَج بقسمَيهِ مُناقِضٌ لهذه القاعدة و هى الإشتغال ، اذ القاعدةُ الأُولى حاكمةٌ بلزوم اتيـانِ كلِّ ما يُحتَمل وجوبُه و تَركِ كلِّ ما يحتمل حرمتُـه بعنـوان رفـع الإيجـاب الكلّـى لحصول البرائة القطعيّة والقاعدة الثانية حاكمةٌ برفع الإيجاب الكلّى حذراً مِن لـزوم[2] العسر والحرج فالعملُ بمقتضاهما لا يمكن لعدم جواز اجتماع النقيضين فلابـدّ مِـن الجمع بينهما و الجمع يمكن بوجهَينِ:

١- فى الأصل: لا يوجبان.

٢- فى الأصل: لزم.

الأوّل: اَن نَعملَ بمقتضى الإشتغال[١] فى المظنون و بمقتضى الآخر فى المَوهوم يعنى نعمل بالمظنون[٢] فيما اذا حَصَلَ الظّنُ به للإشتغال[٣] و نعمل بالعسر و الحرج[٤] يعنى نَتركَ العملَ بالظّن فى المَوهوم للعُسر و الحَرَج فَنَأتى ما هو مظنون الوجوب للإشتغال و نَترک موهومَ الوجوب للعُسر و الحَرَج.

ثانيهما: عكس هذا [اى] نعمل بالظّنون المَوهومة اَى نعمل بما هو مَوهوم الوجوب للإشتغال و نترک العملَ بما هو مظنون الوجوب للعسر والحرج و لكن قامَ الإجماعُ على عدم جوازِ العمل بالمَوهوم، فنعملُ بالقاعدتَينِ بالطّريق الأوّل.

فَظَهَرَ حينئذٍ اَن لا مَصيرَ اِلاّ الى العمل بما هو مظنونٌ دون ما هو مَوهومٌ و لو اَردتَ فَسَمِّ هذا العمل بالمظنّة لا بالإشتغال.

هذه[٥] خلاصةُ ما ذَكَره الأستاذ زيد عزّه العالى فى المقام و لكن قال سَلَّمَه الله:

فإن قُلتَ: نَمنَع ما ذكرتَ فى المقدّمة الثّانية من اشتباه الواجب بغيرالحرام و من اشتباه الحرام بغير الواجب الثّابتِ مُشاركَتُنَا [فيه مع] الحاضرينَ.[٦]

١- اى مقتضى قاعدة الاشتغال.

٢- فى الأصل: الظنون.

٣- اى قاعدة الاشتغال.

٤- اى نعمل بقاعدة نفى العسر و الحرج.

٥- فى الأصل: هذا.

٦- فى الأصل: للحاضرين.

قلتُ: هذه مكابرةٌ فی‌غاية المكابرة و هو غيرُ خفیّ علی مَن له تَتبّعٌ فی الفقه و رَبطٌ فی الفقاهة.

فإن قلت: الإشتغالُ مسلّمٌ لكنّ المقامَ مِن الشّبهة غيرِ المحصورة و بناء العقلاء فيه[1] علی عدم الإعتبار بلاخلافٍ لأنّ الواجب المشتبه بغير الحرام و كذا الحرام المشتبه بغير الواجب اِنّما هو فی اُمورٍ غيرِ محصورةٍ بلا شبهةٍ.

قلتُ: مسلَّمٌ، اِنّ الشّبهة غيرُ محصورةٍ و بناءُ العقلاء علی عدم اعتباره لكن لا كلُّ شبهةٍ [غيرِ] محصورةٍ بل ما لا يُعتَبر منها[2] [و هو] ما [اذا] كان القليلُ مشتبهاً بالأمور الكثيرة كما اذا اشتَبه واحدٌ اَو اثنين بألفٍ اَو اَلفَينِ و اَمّا اذا اشتَبه واجباتٌ كثيرةٌ بشبهاتٍ غيرِ محصورةٍ كما اذا اشتَبه خَمسُمِائَة بألفٍ اَو ألفَينِ، فبناءُ العقلاء [فی هذه الموارد] علی عدمِ الإعتبار غيرُ مسلَّمٍ و المقامُ مِن الثّانی لا الأوّل.

فإن قلتَ: نَمنع ما ذكرتَ فی المقدّمة الثّالثة مِن اَنّ القطعَ بالإشتغال يوجب القطعَ بالإمتثال بل يوجب عدمَ القطعِ بالمخالفة الواقعيّة لا القطعُ بعدم المخالفة.

قلتُ: قد مَرّ الجوابُ عنه و [اَثبتنا] كونَ هذا الكلام سخيفاً[3] فی مقاماتٍ عديدةٍ، فراجعه.

فإن قلتِ: ثبوتُ التكليف فی المقام اوّلُ الدَّعوی اذ وجوبُ الإتيان بالمحتملات المذكورة ليس اِلاّ مِن باب المقدّمة و لأجل تحصيل الواجب النفس الأمریّ و مِنَ

١- ای فی مقام الشّبهة غير المحصورة.

٢- فی الأصل: فيه.

٣- فی الأصل: سخيف

المعلوم اَنّ وجوبَ المقدّمة فرعٌ لوجوب ذيها و وجوبُ ذى المقدمة فرعُ اِمكانِه و الإمكانُ فرعُ امكانِ مقدّمته و المقدّمةُ غيرُمقدورةِ الإتيان فَذِى المقدّمة غيرُ مقدورةٍ ايضاً و كونُها غيرُ مقدورةٍ يَكشِف عن عدم كونه مكلّفاً به وَ واجباً اصليّاً و بعد ارتفاع التكليف بالنسبة اِلَى ذى المقدّمة فلم يبقَ التكليفُ للمقدّمة.

و بعبارةٍ اُخرى، اَنتَ تَعلَم بأنّک بعد تسليمک لُزُومَ العُسر و الحَرَج اِمّا اَن تَعترِفَ بثبوت التكليف فى سلسلة المشتبهات أم لا.

و على الأوّل يَلزَمُ التكليفُ بما لا يُطاق و على الثّانى يَلزَم تَخلُّفُ الملزوم عن لازمه، ضرورةَ اَنَّ الواجب ما يُستَحقُّ العقابُ على تركه و اَنتَ تقول بأنّ سلسلةَ المحتملاتِ مشتملٌ على التكاليف النفس الأمريّة جزماً، فحينئذٍ لو قلتَ بعدم التكليف لَجَوّزتَ كونَ الواجب واجباً مع عدم استحقاق العقاب على تركه ، فلابدّ لک اَن تَقولَ بعدم لزوم التكليف فى المقام فهو المطلوب.

قلتُ: يمكن لنا الجوابُ عن هذه الشّبهة المقرَّرَة بتقريرَينِ بِجَوابَينِ[1]:

الأوّل: [نقول اِنّ هناک] فرقٌ بَيِنٌ بين مقدّمةِ نفسِ الإمتثال و بينَ مقدّمة العِلمِ بحصول الإمتثال و [اليک] بيانُه:

اِنَّ العقلاء اتَّفقُوا على اَنَّ المكلَّف لو لم يكن قادراً على اِتيانِ نَفسِ[2] مقدّمةِ امتثال ذى المقدّمة و كان فاقداً للمقدّمة الموجِدَةِ لذيها ، وجوبُ ذى المقدمة و التكليفُ به

١- فى الأصل: جوابان.

٢- فى الأصل: مقدمة نفس (عكس ما اثبتناه فى المتن)

فی المقام مرفوعٌ عنه بلا شبهةٍ کمن لا یَقدِرُ علی تحصیل المـاء للوضـوء، فحینئـذٍ یَرفع عنه وجوبُ الوضوء بلا شبهةٍ لأنّ التکلیف حینئذٍ تکلیفٌ بما لا یطاق ، بخلاف ما اذا لم یکن المکلَّفُ قادراً لتحصیل العِلمِ بالإمتثال، فبنائُهم فی هـذا المقـام لـیس علی ارتفاع التکلیف مثلاً لو قال المولی لعبده:[1]

اِئتنی بکتابٍ جلده اَحمَر.

فالعبدُ دَخَل الدّارَ و اشتَبه علیه ما طَلَبه المولی منه لِوُجُود کُتبٍ عدیدةٍ کلّها موصوفةٌ بأحمَرِیّة الجلد و لم یَقدِر العبدُ[2] علی اتیان کُلِّ الکُتب حتّی یحصُلَ له العِلمُ بأنّه قـد امتَثَل.

فَبناءُ العقلاء علی ایجاب[3] العبد [و اِلزامِه] بما یمکنه مِن الکُتب و الإتیانِ به لا دفـع التکلیف سِنخاً مع اَنّ العبد حینئذٍ لا یمکنه حصولُ العِلمِ بالإمتثال لاحتمال اَنّ ما هو مطلوبُ مولاه غیرُ موجودٍ فی الکُتب المقدورلَهُ اِتیانُه الی المولی و المَقامُ مِـن هـذا القبیل لأنّ من المعلوم اَنّه لَواَتَی بالمظنونات[4] لم یَحصُل له العِلمُ بالنسبة اِلَی الإمتثال بجمیع الواجبات النفس الأمریّة لِعَدَم وجودِ تلک[5] الواجبات فی المَوهومـات ایضـاً فمع عدم اِتیان المَوهومات لایحصُل له العِلمُ بالإمتثال فلایمکنه الإتیانُ بالمَوهومات

١- فی الأصل: لو قال العبد لمولاه.

٢- فی الأصل: علی العبد (عکس ما جِئناه بِه فی المتن)

٣- فی الأصل: وجوب.

۴- فی الأصل: المظنونات.

۵- فی الأصل : بذلک.

لِمانعٍ شَرعيّ و هو لزومُ العُسر فَمَع هذا لايوجب رفعَ التكليف كما ذكرنا فـي‌المثـال العُرفي و لأنّ الضّرورات تَتَقدّر بِقَدَرِها.

الثّاني: اَنّ كونَ المظنونات لازمَ الإتيان اَمرٌ بديهيّ لأنّا نقطع باشتمال المظنونات ايضاً على واجباتٍ كثيرةٍ نفس الأمريّة فهي مستقلّةٌ في اثبات التكليف بالنسبة اليهـا مـع قطع النظر عن ثبوته في المَوهومات و عدمه، فَبَعدَ ما اَتَى بالمظنونات فاالمَوهومات: اِمّا اَن لاتشتمل[1] على الواجبات النفس الأمريّة في الواقع اَو تَشتَمِل[2].

فعلى الأوّل لا كلامَ لک علينا.

و على الثّاني، فَتَركُ الواجب المشتملِ عليها سلسلةُ المَوهومات لا يَضُرّ، ضَرورةَ اَنّ الواجب ليس معناه ما يُعاقَب تاركُه و لو فيصورة العُذر بل معناه استحقاقُ العقـاب علىتركه فيالجملة وفي بعض الأوقات و معلومٌ اَنّ العُـذر فـي عـدم الإتيـان بهـا موجودٌ في المَقام و هو لزومُ العُسر و الحَرَج المَنفِيَّينِ في الشّريعة.

الثّالث: اِنّا اِن قُلنا بثبوت الواجبات في سلسلة المَوهومات فنقول: [ههنا] فـرقٌ بـين ثُبوتِ اصل الواجبات في تلک السِّلسة مع كون بقائها مشروطاً بعدم حصول العذر ، فحيث انتفى الشَّرطُ انتفَى المشروطُ ، فتدبَّر.

ثمّ قال الأستاذُ شريف العلماء على ما نُسِبَ اليه[3]: اِنّ لي فيدلالـة اصـالة الإشـتغال علىالمطلوب و لُزومِ الإتيان بالمطنونات دون غيرها تقريرٌ آخَر و هو انّه:

١- في الأصل : يشتمل.

٢- في الأصل : يشتمل.

٣- ضوابط الأصول /٢٦٢.

لا شكَّ و لا شبهةَ فی بقاء احکام الحاضرینَ المشافهینَ بأعیانها بالنسبة الینا و لا شبهةَ فیکوننا[1] مشارکینَ[2] معهم فینفس تلک الأحکام مع حصول الإنسداد بالنسبة الی اَغلب الأحکام و قد مَرّ اثباتُ هذه المقدّمة مَرَّةً بعدَ اُخری.

و لَنا مقدّمةٌ اُخری و هی: اِنّا وجَدنا الأحکامَ منقسمةً الی قِسمَینِ: قِسمٌ معلومٌ لَنا تفصیلاً فی الکلّیّ و الجزئیّ و التکلیفیّ و الوضعیّ.

و قسمٌ معلومٌ لَنَا اجمالاً مع الجهل بتفاصیله و الأخیرُ ایضاً علی اقسامٍ:

منها: اشتباه الواجب بغیر الحرام.

و منها: اشتباه الحرام بغیر الواجب.

و منها: اشتباه الحرام بالواجب.

و کُلُّ واحدٍ مِنَ الاَوّلَینِ مظنونٌ و مشکوکٌ و مَوهومٌ.

و معلومٌ اَنّ قاعدةَ الإشتغال یَحکُم بلزوم الإتیان و التَّرک فیما ثَبَتَ العِلمُ الإجمالیّ من الواجبات و المحرّمات.

ومعلومٌ اَنَّ العِلمَ الإجمالیّ حاصلٌ لَنَا بالنسبة الی سِلسلة المظنونات و ذلک لأمرَینِ: اَحدُهما: کثرةُ مواردها و الآخَر ملاحظةُ وصف الظَّن فیها بل العادةُ قاضیةٌ قَضاءاً[3] صریحاً بمطابقة بعض الظّنون للواقع، فالمقتضی للتکلیف فی سلسلة المظنونات موجودةٌ بلا شبهةٍ.

١- فی الأصل: فی کون.

٢- فی الأصل: مشارک.

٣- فی الأصل: قضاء.

وَ اَمّا فی سِلسلة المَوهومات فلیس الأمرُ فیها کما ذکرنا فی السلسلة المظنونة بل وجودُ اصلِ المقتضی فی المَوهومات ممتنعٌ لأنّه لیس فیها اِلاّ الظّن بعدم التکلیف مضافاً اِلَی انّه لو فرضنا حصولَ القطع بأنَّ بعض ما هو مظنونُ العدمِ[1] وجوبُه[2] [والمَوهوم وجوبُه] واجبٌ فی الواقع لَزِم المُحالُ ضَرورةَ اَنّ الإعتقاد بالإیجاب الکلّی مع الإعتقاد برفعه ممتنعٌ.

و مِمّا ذکرنا ظَهَر ایضاً انّه لایمکن حصولُ القطع بکون بعض ما هو مظنونُ الوجوب غیرَ مطابقٍ للواقع و غیرَ واجبٍ فی نفس الأمر و بعد ظهور الفرق بین سلسلة المظنون و المَوهوم یکون ثبوتُ المقتضی للتکلیف فی المظنون دون المَوهوم غَنیّاً عن البیان و لایَحتاج فی اثبات عدم لزوم الإتیان بالمَوهوم بوجود المانع و هو قاعدة نفی الحرج و العسر اذ الإحتیاجُ اِلَی التمسّک بوجوده فرعُ ثبوت المقتضی و قد عرفتَ عدمَ ثبوتِه.

وَ ظَهَر لک مِمَّا ذَکَرنا اَنّ الفرقَ بین التقریرَین[3]: [هو] انّ فی‌التقریر الأوّل یَحتاجُ فی‌اثبات عدم لزوم الإتیان بالمَوهوم الی التمسّک بالقاعدة المذکورة فی المقدّمة الرّابعة حیث ادُّعِیَ ثبوتُ النقض بالنسبة الی المَوهومات، فالتمسّکُ بوجود المانع فی مقابل المقتضی مِمَّا لابدّ منه.

١- فی الأصل : عدم.

٢- فی الأصل : الوجوب.

٣- فی الأصل : التقررین.

وَ اَمَّا هذا التقريرُ فقد عرفتَ عدمَ الإحتياج اِلَى التمسّک بالقاعـدة المـذکورة و هـی لزومُ الحَرَج، فَاتَّضح لک ما هو المقصود فی اثبات حجّية الظّن.

ثمّ قال [الأستاذُ شريف العلماء] اَطالَ اللهُ عُمرَه الشّريف: اِنَّ هذا التقريـرَ فاسـدٌ مِـن وَجهَين[1]:

الأوّل: اِنَّ المَوهوم علی قِسمَين : قِسمٌ منه يجب فيه الإتيانُ به و هو ما اذا دار الأمرُ بين الأقلّ و الأكثر بحيث لو كان الأكثرُ مكلَّفابِه فی‌الواقع يحصُل الإمتثالُ بعد الإتيان به بِقَدرِ الأقلّ و لو بقدر الأقلّ كما لو شُکَّ فی اَنّ الصّلاة المأمور بها مع السُّـورة أم بدونها، فَفِی المقام لابدّ له مِن الإتيان بالصَّلاة مع السّورة و اِن صار وجوبُ السُّـورة مَوهوماً و عدمُ وجوب السّورة مظنوناً لِمَا مَرَّ ذِكرُه و تحقيقُه فی [المَبحث] المُجمَل: اَنَّ مقتضَی قاعدة الإشتغال فی المقام لـيس اِلاّ الإتيـانُ بهـا مـع السُّـورة و حينئـذٍ فَدَعوی عدمِ وجودِ المقتضی فی سلسلة المَوهومات بالكلّية ممّا لا وجهَ له.

الثّانی: اَنّه لا شکّ فی اَنّ المكلّف قد يَتفحَّصُ[2] الفَحصَ المورِثَ لِصَـيرورة الأشـياء المشتبهة عنده الی اقسام: مظنونٍ و مشكوكٍ و مَوهومٍ[3] [و] القطعُ له كان حاصلاً لـه بثبوت التكاليف العديدة فی‌ضمن الأشياء المشتبهة و بعد الفحص المذكور يَشُکّ فی اِبراء ذمّته عن التكاليف العديدة السّابقة أم لا؟

١- ضوابط الأصول/٢۶٢.

٢- فی الأصل : ان يتفحص.

٣- فی الأصل : هوم.

و مقتضى الإستصحاب البقاءُ مضافاً الى انّ الظنَّ الحاصلَ بعد الفحص مع كونه مسبوقاً بالعِلمِ الإجماليّ ممّا لا يعتبر عند العقلاء اصلاً ، ألا تَرى اَنَّ الشخص لو وُجدَ له تِسعُون غَنَماً و حَصَل له القطعُ فى اوّل الأمر بأنّ عَشرةً منها حراماً مع كونه مشتبهاً بغيره ثمّ تفحَّص صار ثَلاثونَ منها مظنوناً وجودُ الحرام فيها و ثَلاثونَ آخر مشكوكاً و ثلاثونَ آخَر[مَوهوماً].

فلو اكتفى عن التحرزّ بالثَّلاثونَ الاُوَل لَذَمَّه العقلاء بلا كلامٍ بل حَكَمُوا بلزوم التحرّز عن الجميع، فتدبَّر.

و بعد ما عرفتَ مِنَ الوجهَينِ الأوّلَينِ ظَهَرلک اَنّ القولَ بنفى التكليف فى سلسلة المَوهومات لا يتمّ اِلاّ بالمقدّمة الرّابعة، فافهم.

و لا يتمّ هذا الدليلُ اِلاّ بالتقرير الأوّل.

فإن قلتَ: اِنَّ المشكوكات هل مُلحقةٌ بالمظنون فى ثبوت التكليف فيها اَو ملحقةٌ بالمَوهوم فى عدم الثّبوت؟

قلت: اوّلاً اِنّ المقصود الأصليّ فى المقام لزومُ العمل بالمظنونات فقط مِن غير تعرّضٍ للمشكوكات ، مضافاً الى اَنّ ما يجب بالنسبة الى سلسلة المشكوكات ليس اِلاّ التمسّک بالأخبار الدالّة على البرائة اذا لم يحصُل فيه العِلمُ نحو قوله عليه السّلام: النَّاسُ فى سَعَةٍ مَا لَم يَعلَمُوا[1].

١- عوالى اللّئالى ٤٢٤/١- النوادر، للرّاوندى/٥٠- مستدرک الوسائل ٢٠/١٨.

اَو غيرها مِن الأخبار البرائتيّه[١] اذ لو لم يتمسّک بالأخبار المذکورة لم يبقَ لها موردٌ اصلاً، فتدبَّر.

و منها: اَی و مِن جملة ما تمسّک به العلماءُ مِن جهة الظّن القياسیّ بالطّريق الأولَی و تقريرُه:

اِنَّه لا شکّ و لا شبهةَ فی اَنّ الظّن الحاصلَ مِن الخبر المتواتر اللَّفظی و المحفوف بالقرينة الدالّة علی صِدق صدوره اذا کان فی مرتبة الضّعف غايته و نهايته ايضاً مِمّا يُقطَع باعتبارهِ[٢] للإجماع الدالّ علی حجّيته[٣].

و لا شکّ اَنّه قد يحصُل مِن الإجماع المنقول و نحوه ممّا لم يَرِد دليلٌ قطعیٌّ علی اعتباره عند الشّارع بخصوصه اذا کان الإجماعُ المنقول و غيرُه المعارِضُ للخبر المتواتر اللَّفظی و حَصَل من الإجماع المنقول الظَّنُ القَوِیّ اَقوی مِن الظّن الحاصل مِن المتواتر اللَّفظی بمراتبَ و اَشَدّ.

فإذا کان الظّنُ الضّعيف حجّةً لأنّ الظّن الحاصل من المتواتر اللّفظی اِجماعیٌّ حُجِّيَتُهُ فلابدّ و اَن يکون الأقوی حجّةً بالطّريق الأولی و فی المساوی بالإجماع المرکّب.

و يمکن الجوابُ عگن هذا الإستدلال بوجهَين:

الأوّل: النقضُ بالقياس، بيانُه: اِنّه لا شبهةَ فی انّه قد يحصُل الظّن القَوِیّ من القياس علی حِلّية[٤] شیئ و قد يحصُل الظّنُ الضّعيفُ اَضعَفُ مِن الظّن القياسیّ بمراتب علی

١- فی الأصل: البرائتی.
٢- فی الأصل: باعتبارهما.
٣- فی الأصل: حجّيتها.
٤- فی الأصل: علی حجّية.

حرمة شيئ، فكما اَنّ الظّن القوىّ حرامٌ بالإجماع السّاطع فالأضعفُ بطريقٍ اَولَى، ثُمَّ تَمَّ فىالباقى بالإجماع المركّب فيتعارضانِ و يَتَساقطانِ، فلا يخلُو حينئذٍ اِمَّا القولُ بالتساقط و اَنّ المَرجَع هو الأصل اَو اَنّ الحكم باختيار ما هو مطابقٌ للأصل مِنَ المتعارضَينِ و على كِلاَ التقديرَينِ فالحقُّ مَعَنا لا معكم[1].

الثّانى: فالحقّ فى ذلک[2] اَنّ هذا الإستدلال فاسدٌ مِن وجوهٍ:

الأوّل: اِنّ غايةَ ما يستفاد مِن هذه الأولَويّة ليس اِلاّ الظّن و اِثباتُ حجّيةِ الظّن بالظّن دَورىٌّ.

الثّانى: اِنَّ الظّن فى المسائل الأصولية ليس بحجّةٍ و المسئلةُ و هى حجّية الظّن و عدمها[3] مسئلةٌ اصوليّةٌ.

الثّالث: اِنّ هذه الأولَويّة اَولَويَّةَ اعتباريّةٌ و لا دليلَ لنا على اعتباره بل المعتبرُ مِن الأولَويّةِ اللّفظيةُ المستفادةُ من نفس اللّفظ و اعتباره فى موارد الفرع و لايخفى اَنّ هذا الوجه على فرض حجّيةِ الظّن، فنقول: الظّنُّ الخاصُّ فى هذا المقام ليس بحجّة فلا تَغفُل.

[الدليل الخامس على حجّية الظّن و هو بناءُ العقلاء]

و منها: اَى وَ مِن جملة ما تمسَّک به العلماءُ فى حجيّة الظّن بناءُ العقلاء و دَيدَنُهم و ذلک لِمَا نَرَى بالوجدان اَنّ العُقلاء كلَّهم يعملُون بالظّن فى اُمورِ مَعاشِهم كالودائع و

١- يعنى الأخذ بمقتضى اصالة حرمة العمل بالظن متعيّن. (ضوابط الأصول /٢٦٢).

٢- فى الأصل : مزلک.

٣- فى الأصل : عدمه.

التّجارات[١] و الزّراعات و المكاسب و غيره و بالاعتقادات الرّاجحة عندهم و يَعتَمدون عليها و لو اتَّفَق فى بعض الأحيان خَطَأُ بعضِ الظّنون لم يَذُمَّهم العقلاءُ على العمل بالظّن مع الخطأ، اَلا تَرى اَنَّ التّاجر[٢] اذا اَرسَلَ مَالَه اِلَى سفرٍ مِنَ البَحر و البرّ و وَصَلَ ذلک المالُ اِلَى ما هو المقصود لَمَا مَدَحَه اَحدٌ مِنَ العقلاء و اذا غَرِقَ فى البحر اَو سُرِقَ فى البَرّ، لَمَا ذَمَّه العقلاءُ بلا اِنكارٍ و لم يَصِرِ التّاجرُ موردَ الذّم فى ارسال [المال] و لا [مورداً] للتّوبيخ.

و كذا الحالُ فى الزّراعة ، فإنّ الشخصَ اذا غَرَسَ[٣] بُستاناً مِنَ النَّخيل و الأشجار و الأثمار و غيرها لتحصيل الرِّبح و المنفعة ثمّ وَصَلَ الى المقصود لم يَمدَحه اَحَدٌ و اذا لَم يَصِل الى ما هو المقصود لم يكن مورداً للذّم و هكذا سايرُ الأمور.

و حينئذٍ فلا شبهة [فى] اَنّ هذا كاشفٌ عن حجّية الظّن عندهم و جَوازِ العمل به عندهم و وجودِ دليلٍ على حجّيته عندهم و اِن لم نَعثِر نحن على ذلک الدّليلِ وَ العادةُ قاضيةٌ بأنّ هذا الجَمَّ الغَفيرَ لا يَخطأونَ فى دلالة الدّليل و بعد ما ثَبَتَ ذلک ثَبَتَ حجّيةُ الظّن فى الفروع لدلالة الدّليل القطعىّ على اعتبار الظّن وجوازِ الإعتماد عليه.

و فيه اوّلاً: اِنَّا نَمنع الصّغرى و هى اعتمادُ العقلاء فى الأمور المذكورة على الظّن و عَمَلُهُم بالظّن فى تلک[٤] الأمور بل عملُهم اِنّما هو على العِلمِ العادى و الإعتقادِ

١- فى الأصل: الحادز.

٢- فى الأصل: التجار.

٣- فى الأصل: غرض.

٤- فى الأصل: ذلک.

الرّاجحِ غيرِالمحتمِلِ[١] للنقيض فى العادة بحيث لم‌يَزَل[٢] ذلک العِلمُ بِتَشكيکِ مُشَكِّکٍ عادةً اصلاً.

و ظهورُ الخطأ فى بعض الأحيان لايدلّ على اَنّ العمل كان على الظّن لأنّ العِلمَ ايضاً قد يَظهَر خطأه و هذا اَمرٌ بديهىٌّ لا ينبغى لأحدٍ إنكارُه.

و امّا ثانياً: لو سَلَّمنا الصّغرى نَمنع الكبرى بأن نقول: اِن اُريدَ مِن كَونِ بناء العقلاء [حجّةً] اَنَّ القوّةَ العاقلةَ حجّةٌ فمسلَّمٌ، لكن مِن اَين يَثبُتُ اَنَّ القُوَّةَ العاقلةَ حاكمةٌ بحجيّة الظّن فى هذه الموارد المذكورة.

و اِن اُريد ببناء العقلاء اَنّ بناء النّاس[٣] و دَيدَنَهم على العمل بالظّن.

نقول: هل تَقول بحجيّته منجزاً سواءٌ دَلَّ الدّليل الشّرعى على خلافه أم لا؟

اَو تقول به مادام لم يدلّ مِن الشّارع دليلٌ على خلافه.

اِن كان الأوّل، فَنُطالِبُک بالدّليل و نقول: ما الدّليلُ على حجّية بناء النّاس منجّزاً من الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل و ليس فى شيئ من الكتاب و لا من السنّة ما يدلّ على هذه الحجيّة و لا الإجماع و لا العقل كما هو ظاهرٌ.

و ان كان الثّانى فمسلَّمٌ و لكن لا يُجدِيکَ لِوُرودِ المانع مِنَ الشّارعِ و هو الآيات النّاهية [عن] العمل[٤] بالظّن.

١- فى الأصل: للمتحمل.

٢- فى الأصل: لم تزل.

٣- فى الأصل: بناس.

٤- فى الأصل: للعمل بالظن.

و لو قلتَ: بأنّها منصرفةٌ الى صورةٍ لم يكن بناءُ العقلاء على اعتبار الظّن فهو ممنوعٌ، لأصالة الإطلاق و العموم حتّى يثبت التشكيكُ و هو[١] غيرُ معلومٍ.

و دعوى؛ انّ الآيات مخصَّصَةٌ بالمجمل و من المعلوم اَنّ العامّ لو كان مخصَّصاً بالمجمل لم يكن حجّةً لأنّا نقطع بأنّ بعضَ الظّنون حجّةٌ عند الشّارع؛ فاسدٌ لأنّ الظّنون الّتى حجّيتُها مقطوعةٌ، معلومةٌ فيؤخذ بها اَخذاً بالقَدرِ المتيقَّن و يَبقَى الباقى تحت العموم لِقاعدة خَرَجَ ما خَرَجَ و بَقِيَ ما بَقِى.

هذا هو غايةُ احصاء الأدلّة الدالّة على حجّية الظّن فى الأحكام الشّرعية الفرعيّة.

و اَمَّا ما هو المعتبر فيها فهو الدّليل الرّابع و قاعدةُ الإشتغال الّتى تَمَسَّک بها السيّدُ المرحوم استاذُ[٢] الأستاذ[٣] زيد شرافته.

هذا هو الكلام فى المقام الأوّل الذى كان فى حجّية الظّن فى المسائل الفقهية.

و امّا المقام الثانى

[فى حجيّة الظّن فى المسائل الأصولية العمليّة]

و هو حجّية الظَّن فى المسائل الأصوليّة العمليّة اَى اصول الفقه، فنقول اعلَم اَيَّدک الله [تعالى] الى الصَّواب:

اَنَّ مقتضى القاعدة الكلّية عدمُ جواز[٤] العمل بالظّن فيها و ذلک لِمَا عرفتَ سابقاً فى تأسيس الأصل الأوّلى من اَنَّ الأصلَ فى العمل بالظّن الحرمةُ مطلقاً فى اَىِّ موردٍ و

١- فى الأصل: و هى غير معلوم.

٢- فى الأصل: استاد.

٣- فى الأصل: الأستاد.

٤- فى الأصل: الجواز.

اَیِّ سَبَبٍ و لأیِّ شخصٍ اِلاّ اذا دَلَّ دلیلٌ واردٌ علیه و ما نحن فیه ممّا لم نَجِد دلیلاً علی الجواز وارداً علی الأصل الأوّلی، فیبقی الأصلُ الأوّلی سَلیماً عن المعارض.

توضیحُ المطلب علی الوجه الأکمل: اِنّه ممّا لا شکّ فیه اَنّ ما دلّ علی حجّیة الظّن فی المقام الأوّل لیس اِلاّ اَمرانِ:

اَحَدُهُما دلیلُ الرّابع و الآخَرُ قاعدةُ الإشتغال و کلُّ واحدٍ منهما لا یُجزِی فی المقام.

اَمَّا الأوّلُ فلأنّه عرفتَ انّه کان مرکَّباً من مقدماتٍ اَربع:

اَوَّلُها: اَنّ التکلیف باقٍ اِلَی الآن.

ثانیها: انسدادُ باب العِلمِ فی الأغلب.

ثالثها: دَوَرانُ الأمر بین الإحتمالات العشرة.

رابعها: قُبحُ التَّرجیح من غیر المرجِّح.

و نحن بعد التأمّل التّام نَری بالعیان عدمَ جریان شیئ من المقدّمات هنا سِوَی المقدّمة الأولی، اذ القولُ بعدم التکلیف فی المسائل الأصولیّة غلطٌ صِرفٌ بل نقول کما قلنا ببقاء التکلیف و اشتراکنا مع الحاضرینَ [هکذا] نقول هنا بلا حرفٍ اذ لا فرق بین مسئلة ماء القلیل و اَنّ الإجماع حجةٌ و غیره من المسائل الأصولیّة فی خصوص بقاء التکالیف بالنسبة الینا.

و اَمَّا المقدّمة الثّانیة و الثّالثة فتارةً نَمنع الأولی و نقول بالثّانیة و تارةً بالعکس لأنّک لو قَرّرتَ المقدّمةَ الثّانیةَ بعین ما قرّرتَه فی المقام الأوّل بأن تقول:

اَنّه لا اشکالَ فی اَنّ بابَ العِلم التفصیلیّ بالنسبة الی اَغلَب احکام اصول الفقه منسدٌّ بالنسبة الینا.

اَو تقول: بأنّی وَ اِن لَم اَدَّعِ الإنسدادَ فی الأغلب لکن اَقولُ: الإنسدادُ فیاصول الفقه بَلَغت کَثرةً [اِلَی حَدٍّ] لو لم اَعمل بالظّن یَلزَم القطعُ بالمخالفة، فحینئذٍ نقول: المقدّمةُ الثّالثة مسلّمةٌ لکن نقول: الإنسدادُ فی الأصول بالتقریر الثّانی ممنوعٌ اِذ بعد ما اَقَمنا البُرهانَ علی حجّیة الظّن فی الفرعیّات وَ اَثبتنا حجّیةَ کثیرٍ من الظّنون کالإجماع المنقول والشّهرة والخبرالواحد والإستقراء و عدم العلمِ بالخلاف و نظائرها انفتَحَ لِی بابُ العِلم التفصیلی فی اَغلب المسائل الأصولیّة اذ لیس معظم مسائلها الاّ حجّیة المذکورات و نظائرها من مسائل[1] اصول الفقه الّتی انفتَحَ فیها بابُ العِلم بعد اقامة الدّلیل الرّابع علی حجّیة الظّن فی الفقه فما انسَدَّ فیه[2]- من تلک المسائل- بابُ العلم التفصیلیّ فقلیلٌ حینئذٍ لحجّیة الخبر الصَّحیحِ مطلقاً و لو لم یُفِدِ الوَصفَ و حجّیةِ الإستصحاب فیالفروع مِن باب التعبد الصِّرف اِلَی غیر ذلک ممّا شَذَّ و نَدَر و مَعلُومٌ، اِلاّ اَنّ ذلک النّادر لکثرة نُدرَتِه لَم یبلُغ اِلَی مرتبةٍ لَو لَم یُعمَل بالظّن فیه لَحَصَلَ القطعُ بالمخالفة و الخروجُ مِنَ الدِّینِ.

و اِن قَرَّرتَ المقدمةَ الثّانیة لا بنحو ما قرّرتَه فی المقام الأوّل بل تقول:

اِنّ بابَ العِلم التفصیلیّ فی مسائل اصول الفقه منسدٌّ فی الجملة و لو بالقیاس الی قلیلٍ من المسائل فَنُسَلّمُ الثّانیة حینئذٍ و نَمنع المقدمةَ الثّالثةَ فی لزوم العمل بالظّن و بطلانِ المحتملات العَشَرة .

١- فی الأصل: المسائل.

٢- یعنی انسَدَّ بابُ العلم فی الفقه من جهة عدم حجّیة الإجماع المنقول والشّهرة والخبر الواحد و ...

و الوجهُ ظاهرٌ، اذ لو اقتصرَ حينئذٍ على الأمر المعلوم و رُجِعَ فى الباقى الى ما يقتضيه الأصلُ لَمَا لَزِمَ الخروجُ عن الدِّين كما هو بديهةٌ عند المتفطِّنين[١] نظراً الى قلّة ما انسدّ فيه بابُ العِلم، مثلاً لو فرضنا اَنَّ المجتهد بعد ما لاحَظَ الأخبارَ الدالَّةَ على اعتبار الإستصحاب حَصَل له الظّنُ باعتباره فى الفروع و لو لم يُفِدِ الوصفَ فهذا المجتهدُ لو لم يعتبر الظنَّ الدالَّ على اعتبار الإستصحابِ المؤيَّدِ[٢] مِن الأخبار و لا يَعمل به فىموارد الفرع من جهة التعبّد- تمسّكاً بما دلَّ على حرمة العمل بالظّن مِن الآيات و الأخبار ما لم يدلّ دليلٌ [على ضدّه] و [لَم] يَرِد[٣] عليه دليل واردٌ- كان كلامُه فى غاية المتانة بلا تأمّلٍ و شُبهةٍ.

فإن قلتَ: نحن نسلّم عدمَ جريان الدّليل الرّابع فى المسائل الأصوليّة لامتناع جريان بعض مقدّماته، لكن نُجرِى دليلَ الرّابع بتقريرٍ آخَر و هو:

انّه لا شبهة [فى] اَنّ الأحكامَ اُصوليّةً كانت أم فرعيّةً بهيئته الإجتماعيّة مع قطع النظر عن كون هذا اصولاً[٤] و ذاک فروعاً[٥] احكامٌ اِلهيّةٌ مطلوبةٌ مِنّا[٦] معاشرالمكلّفين مطلقاً، حاضِرهُم [و] غائبهم، فحينئذٍ نتمسّک فى حجّية الظّن بالنسبة اِلَى الهَيئةِ الإجتماعيّة بالدّليل الرّابع بأن نقول:

١- فى الأصل: المتفطّين.

٢- فى الأصل: المقيدة.

٣- اى لم يرد عليه دليلٌ واردٌ رافع لموضوع الاستصحاب.

٤- فى الأصل: اصول.

٥- فى الأصل: فروع.

٦- فى الأصل: لنا.

لا شُبهةَ فی بقاء التکلیف بینَ هذه الأمور المجتمعة و لا اشکالَ فی انسداد باب العِلم بالنسبة اِلَی اَغلبها و لا شکّ حینئذٍ [فی] دَوَرانِ الأمر بین المحتملات العَشَرة و کلُّها باطلةٌ قاطبة[1] سِوَی العمل بالظّن، ثمّ نقول بتعمیم الموارد، اصولاً کان اَم فروعاً بالمقدّمة الرّابعة یعنی اَنّه بعد ما ثبت حجّیةُ الظّن فی الجملة فإن عُمِل به فی الفروع دون الأصول یَلزم الترجیحُ بلا مرجّحٍ فثبت حجّیةُ الظّن مطلقاً، فهو المطلوب.

قلتُ: بعد تسلیم جریان المقدّمات الثّلاثة نَمنع المقدّمةَ الرابعةَ لوجود المرجّح الدالّ علی تعیین العمل بالظّن فی‌موارد الفروع فقط و توضیحُ المطلب اَن یقال: حینئذٍ هنا احتمالاتٌ:

اَحدُها: العملُ بالظّن فی مسائل الأصول فقط و عدمُ العمل به فی الفروع رأساً.

ثانیها: عکسُ الأولی.

ثالِثُها: اَن نَعمل به فی الفروع کلّیةً و فی بعض مسائل الأصول نَعمل بالظّن دونَ بعضٍ آخَر.

رابعها: عکسُ ثالثها.

خامسها: التبعیضُ فی کِلاَ المقامینِ یعنی نَعملُ بالظّن فی بعض مسائل الفقه دون بعضٍ آخَر و هکذا فی‌الأصول.

سادسها: العمل فیهما معاً یعنی اَعمَلُ بالظّن فی الفروع کلّها و کذا الأصول کُلِّها و کذا الأصول کلّها.

١- فی الأصل: غاطبه.

و اَنتَ تعلَم بأنّ كلَّ هذه الإحتمالات باطلٌ و ذلک للإجماع سِوَى الإحتمالَينِ الثّانى و الثّالث.

اَمَّا الثّانى و هو العمل بالظّن فى الفروع ولا يُعمل بالظّن فى الأصول و هـذا مـذهبُ المُعظَم.

اَمَّا الثّالث و هو العملُ بالظّن فى الفروع كلّيةً و فىالأصول فى بعضٍ دونَ آخَر و هذا المذهبُ لبعضٍ مِن العلماء.

و اَنتَ تَعلَم بأنّ القدرَ المتيقَّن هو العملُ بالظّن فى الفروع مطلقاً و اَمَّا الحـاقُ بعـضِ الأصول اِلَى الفروع محلُّ الشکّ و اِلحاقُ المشکوک اِلَى المتيقَّن يحتاج اِلَى دليـلٍ و اِذ ليسَ فليسَ.

فإن قلتَ: يمكن اثباتُ حجّية الظّن فى المقام بأنّ : الظّن فى الأصول مستلزمٌ للظّـن بالحكم الفرعىّ الذى ثَبَت حجّيةُ الظّن فيه بالدّليل الرّابع.

توضيحُ المطلب: اَنّه لا شبهة فى اَنّكُم معترِفُونَ بحجّية الظّن فى الفروع لِمَا تَمَسَّـكتُم فيه بالدّليل الرّابع[1].

و لا شبهة فى اَنّا اذا ظَنَنّا بحجيّة الإستصحابِ غيرِ المفيدِ للوصـف حَصَـلَ لنـا مِـن ذلک الظَّنِ الظَّنُّ بالحكم الفرعىّ بطريق الإستلزم و اَمثِلَتُه كثيرةٌ.

منها: ما اذا اَدرَکَ وقتَ الظّهر فى السَّفَر ثمّ دَخَلَ البلدَ مع بقاء الوقت ، فهذا الشخصُ يمكن له اَن يَقصُر الصَّلاةَ فى الحَضَر مدّعياً اَنّ ملاحظة قوله عليه السّلام «لاَ تَنقُض

١- فى الأصل هكذا: الرابع فيه.

اليَقينَ بالشَّک[1]» قد اَفاد الظّن باعتبار الحالة السّابقة ، فظاهرٌ اَنّ هذا الظّـن مستلزمٌ للظّن بالحكم الفرعىّ و هو وجوبُ قَصرِ الصَّلاة المذكورة. فلزومُ العمل بـالظّن فـى الأصول ليس فى الحقيقة ناشئاً اِلاّ عن لُزومِ العمل بالظّن فى الفروع ، فالدّاعى اِلَـى العمل بالظّن فيها ليس اِلاّ الدّليلُ الرّابعُ الدالُّ على حجّية الظّن فى الفروع.

قلتُ: اِن اَردتَ بالإستلزام اَنَّ الظنَّ فىالأصول مستلزمٌ للظّن بالحكم الظّـاهرى وَ اِن كان ذلک الحُكمُ بالنظر اِلَـى الواقـع موهومـاً- كَـأن نَحكُـمَ ببقـاء طهـارة الثّـوب بالإستصحاب و اِن كانت الطّهـارةُ المستصـحَبةُ بـالنظر الـى الواقـع مَوهومـاً عنـد المكلّف- فالإستلزامُ مسلّمٌ لكن نَمنع اَنّ مفادَ الدّليل الرّابع حجّيةُ الظّـن مطلقـاً و اِن كان متعَلَّقُهُ الحكمَ الظّاهرىّ بل نقول مفاد الدّليل الرّابع ليس اِلاَّ حجّيةُ الظّن اِن كـان متعَلَّقُهُ الحُكمَ الواقعىَّ النفسَ الأمرىّ.

وَ اِن اَردتَ بالإستلزام اَنّ الظّن فى الأصول مستلزمٌ للظّـن بـالحكم الـواقعىّ فنمنـع الإستلزامَ قطعاً لأنّ تسليمه يَتوقَّف على اثبات الملازمة و التّلازمِ بينَ الظّن بـالحكم الظّاهرىّ و الظّن بالحكم الواقعىّ و الحالُ اَنَّ الملازمةَ ممنوعٌ بل النسبةُ بينهما عمومٌ مِن وجهٍ اذ رُبَّ مقامٍ يحصُل الظّن بالحكم الواقعىّ مع الشكّ بالحكم الظاهرىّ كمـا اذا حَصَلَ ذلک الظّنُ من الأسباب المشكوكة الإعتبار كالشّهرة و مثلها[2] من الإجماع الظنّى و عدمِ الخلاف لأنّ الشكّ فى اعتبار السَّبب يوجبُ الشكَّ بكون مفادِهِ حكماً

١- و قد سبق منا تخريجه.

٢- فىالأصل: مثله

ظاهريّاً بل نقول: قَد يَجمَعُ الظّن بالحكم الواقعىّ مع القطع بعدم كونه حكماً ظاهريّاً كما اذا حَصَلَ الظنُّ من القياس.

وَ اَمّا اذا كان الحكمُ الظّاهرى مظنوناً و الحكمُ الواقعىّ مَوهوماً كالطّهارة المستصحَبة فى المثال المتقدّم ذِكرُهُ و [ذلكَ فيما[1]] اذا حَصَل الظّن بالحكم الواقعىّ من الأسباب المظنونة اعتبارُه كالخبر الصَّحيح و كان[2] النسبةُ بين الظَّنَّينِ عمومٌ من وجه، كيف يمكن دعوى الملازمة؟

فإن قلتَ: يمكن الإستدلال بتقريرٍ آخَر و هو: اِنّى اَقطع بوجود التكليف بين سلسلة المظنونات فى اصول الفقه و من الظّاهر لزومُ العمل بالظّن حينئذٍ بمقتضى[3] الدّليل الرّابع فيها.

قلتُ: ان اَريدَ بالقطع بالتكليف القطعُ بالنسبة اِلَى الظّنون الحاصلة فى نفس المسائل الأصوليّة مع قطع النظر عن الظّنون المتعلّقة[4] بالأحكام الظّاهرية الفرعيّة المسبَّبةِ مِنَ الظّنون المتعلّقة بالمسائل الأصوليّة، فالجوابُ ظاهرٌ لأنّ هذا ليس فى الحقيقة اِلاّ التقريرُ الأوّل الّذى قد ظَهَر لک فى الجواب عنه: اِنّ ما انسدَّ فيه بابُ العِلم مِنَ المسائل الأصوليّة و اِن كان قليلاً بحسب النّوع [و يكون] مسئلةً واحدةً لكن موارِدُه

١- فى الأصل: والاجماع .

٢- فىالأصل: اذا كان ...

٣- فى الأصل: مقتضى.

٤- فى الأصل: المتعلق.

فی الواقع کثیرةٌ، فیمکن للمستدلّ اَن یقول: اِنّ بعضاً مِن المَوارد الإستصحابیّة نقطع باعتباره[1] عند الشّارع.

قلتُ: فسادُ هذا الکلام ظاهرٌ لأنّ الإستصحاب غیر المفید للوصف نوعٌ واحدٌ من الأدلّة الشرعیّة، فهو من حیث انّه نوعٌ واحدٌ مِن انواع الأدلّة اِمّا معتبرٌ عند الشَارع اَو لا فَالقولُ باعتبار بعض اَفرادِ النّوع دونَ آخَر فی غایة السُّقوط.

و اِن اَریدَ بذلک[2] القَطعِ القَطعُ بالنظر اِلَی الظّن المتعلّقِ بالحکم الظّاهری النّاشی عن الظّن فی المسئلة الأصولیّة فنقول:

الظّنُ الظّاهری اِمّا اَن یکون مقارناً للظّن الواقعیّ أم لا .

و علی الثّانی فإمّا اَن یکون ما هو مظنونٌ فی الظّاهر مَوهوماً واقعاً اَو مشکوکاً بالنظر الیه .

اِن کان الأوّل نسلّم لزومَ العمل بالظّن فیه نظراً الی کون دلیل الرّابع دالاًّ علی لزوم العمل بالظّن الواقعیّ و لکن قد عرفتَ عدمَ الملازمة بینه و بین الظّن بالحکم الظّاهری بل النسبةُ بینهما عمومٌ مِن وجهٍ کما عَرفتَه.

و اِن کان الثّانی ففسادُه ظاهرٌ، اِذ المَوهومُ بما هو مَوهومٌ کیف یمکن اَن یحصُل القطعُ بمطابقة بعضه للواقع مع انّه اللّازمُ للقول بالإیجاب الکلّی و رَفعِه .

١- فی الأصل: باعتبارها.

٢- فی الأصل: بتلک.

و اِن كان الثّالث فهو و اِن لم يكن مُحالاً بالذّات لكن دعوى اَنّ بعضَ افراد المشكوک مطابقاً للواقع دَعوى مِن غير دليلٍ.

و اَمَّا الثّانى و هو اصالة الإشتغال، فالتمسّکُ بها على حجيّة الظّن فى الأصول مشكلٌ بل لاوجهَ له لِمَا عرفت بين كلماتنا [فى] اَنَّ مجراها ليس اِلاّ فيما احتُمِلَ الوجوبُ مع غير الحرمة و فيما احتمل الحرمة مع غير الوجوب و ما نحن فيه ليس منهما اذ ما مِن مسئلة انسدَّ فيه بابُ العِلم إلاّ [اذا] دارَ الأمرُ فيه بين المحذُورَين، مثلاً الإستصحابُ غيرُ المفيد للوصف اِمَّا واجبٌ فى الواقع العملُ به اَو حرامٌ و كذا الخبرُ الصَّحيحُ غيرُ المفيد للوصف و اَمثالهما. و مِن المعلوم اَنّ مقتضى قاعدة الإشتغال فى المقام ليس اِلاّ الجمعُ بين الإحتمالَين المُحَالُ بالبديهة ، فالتمسّکُ بها [باطلٌ] عند التأمّل كما تَرى.

اِعلَم انّه يُمكن التمسّکُ- فى حجيّة الظّن فى‌الأصول- بالقياس بالطّريق الأولى و تقريرُه :

اِنَّ مِنَ البَديهىّ اَنَّ الحُكم الفرعىّ اَصلىٌّ و الحُكمَ الأصولىّ تَبَعِىٌّ تابعٌ للفرعىّ و بعبارةٍ اُخرى، المسائلُ [الأصوليّة] فى اَنفُسها مقدمةٌ للمسائل الفرعيّة بلا شبهةٍ اِذ لو كان المطالبُ الفقهيّة كلُّها معلومةً لنا لَمَا احتَجنَا الى اَن نَنظُر الى اَنَّ خبر الواحد حجّةٌ اَم لا؟ و الشُّهرةُ حجّةٌ اَم لا ؟ و الإجماعُ المنقول حجةٌ [اَم لا]؟ اِلَى غير ذلک مِن المسائل الأصوليّة ، فإذا ثَبَت حجّيةُ الظّن فى‌ذى المقدّمة كان حجّةً فى المقدّمة بالأولويّة.

و الجواب عنه اوّلاً: منعُ الأولويّة .

ثانياً: على فرض تسليمها لا يُستفاد[١] منها اِلاّ الظّن و هو ليس بحجّة فى المقام لأنّ المسئلةَ اصوليةٌ لا يُعتبر فيها الظّن لِمَا حقّقنا [هُ] مِن اَنَّ الظّن فيها غيرُ معتبرٍ، على اَنّ هذا الإستدلال[٢] دَورِىّ، اِذ [هو] اثباتُ حجّية الظّن فى الأصول بالظّن و فَساده ظاهرٌ عقلاً.

و اَمَّا المقام الثّالث

[فى حجّية الظّن فى الموضوع المستنبط]

و هو [فى] حجّية الظّن فى الموضوع المُستَنبَطِ و بيانُ الحقّ فى المقام موقوفٌ على اَن نُبَيّن اَوّلاً: ما هو المراد مِن الموضوع المُستَنبَطِ و اشارةٌ اجماليّةٌ اِلَى التفرقة بينه[٣] و بين الموضوع الصِّرف.

فاعلم اَنّ الموضوعَ المُستَنبَطَ عبارةٌ عن الفاظ[٤] الكتاب و السنّة بحيث يكون لها استنباطُ الأحكام الإلهيّة.

و اَمَّا الصِّرفة[٥] فكما يجيئ تحقيقُها اِنَّها عبارةٌ عن المصاديق الجزئيّة المندرجة تحت الكلّيات الّتى يتعلّق بها الأحكامُ الشّرعيّةُ الإلهيّة ، مثلاً لو قال عليه السَّلام: يَجِبُ الوضُوءُ بِالمَاء المُطلَقِ.

١- فى الأصل: لا يفيد.

٢- فى الأصل: الاستدلا.

٣- فى الأصل: بينها.

٤- فى الأصل: الالفاظ.

٥- اى الموضوعات الصِّرفة.

فتحقيقُ اَنّ المَاء المُطلَق لأىّ شَيئٍ وُضِعَ و تشخيصُ اَنّ الموضوعَ[١] لـه هـذا اللّفـظ ماذا؟ [فهذا] مرجعُه اِلَى المَوضوعِ المُستَنبَطِ.

و اَمَّا تحقيقُ اَنّ هذا المَاءَ المشارَ اليه بالإشارة الحسيّة هَل [هو] مطلـقٌ اَو مُضـافٌ، مَرجعُه الى الموضوع الصِّرف[٢].

فتشخيصُ الأوّل وظيفةُ[٣] المجتهد لا المقلّد.

و اَمَّا الثّانى فالمجتهدُ و المقلّدُ فيه على السَّواء، بل التفحُّصُ على المجتهد و المقلّـد [كليهما] فى تشخيص الموضوع الصِّرف- لو احتاج اليه- واجبٌ.

١- فى الأصل: موضوع.

٢- قال العلاّمة شريفُ العلماء المازنـدرانى فـى تفسـير «الموضـوع المسـتنبط» و «الموضـوع الصِّرف» هكذا:

فاعلَم اَنَّ المرادَ بالموضوعاتِ المُستَنبَطَةِ هوالألفـاظُ الدالّـة علـى المعـانى و يُسـمَّى بـذلك لأنّ المُستنبِطِينَ استَنبَطُوها مِنَ اللّغة وَ استنباطُها اِنّما يكون شأناً للمُستنبطينَ لاَالمقَلِّدِينَ و قيل الوَجهُ فى التّسمية اَنّ الأحكام مسـتَنبطَةٌ منهـا فيكـون الصِّـفةُ متعلّقـاً بحـال الموصـوف والمـرادُ مـن موضـوعاتُ الأحكـامِ الشّـرعيّة هوالمتعلّقـات للأحكـام الشّـرعيّة و هـى الكلّيـات و المـرادُ بالموضـوعاتِ الصِّـرفة جزئيـاتُ المتعلّقـاتِ للأحكـام الشّـرعية والمـرادُ بالموضـوع الشّـرعى هوالمجعولاتُ للشّارع و يُطلَقُ على الألفاظ الّتى ثبت فيها الحقيقةُ الشّرعية مثلا «الصَّلاة واجبةٌ» لفظُ الصَّلاة و واجبةٌ مِن الموضوعات المستنبطَة و لفظ الصَّلاة على القول بثبوت الحقيقة الشّرعية فيها هوالموضوعُ الشّرعى و معنى الصّلاة هو كلىٌّ ذاتُ ركوعٍ و سُجودٍ موضوعٌ للحكم الشّرعى.

انظر: القواعد الشّريفيّة ٤٥١/٢- ضوابط الأصول/٣٠٠.

٣- فى الأصل: وضيفه.

و السِّرُ فيها ظاهرٌ، اذ المجتهدُ شأنه بيانُ الأحكام الكليّة مِن غير اَن يكون له مدخلٌ فى تشخيص الصُّغريات ، فالمجتهدُ بعد حكمه بأنّ[١] « ماءَ الوَردِ لاَ يَجوُزُ الوضوءُ بِهِ» فلو قال اَنّ: هذا ماءُ الوَرد، لا يجبُ اتِّباعُه فى الثّانى كما يجب فى الأوّل بل قوله فى الثّانى لا يُسمَع و هو فىالجهة الثّانية كساير المقلّدين بلا شبهةٍ .

اذا بانَ لک ما ذكرناه فَاعلَم:

اختلف العلماء فى حجّية الظّن فى الموضوع المُستَنبَطِ فَذَهَب المعظم اِلَى الحجّية. و آخرون الى عدمها ، منهم السيّد المرحوم استاذ[٢] الأستاذ زِيدَ عُمرُه وَ اِن كانَ الأستاذُ شريفُ العلماء زيدَ عُمرُه الغَالى فى سالف الزّمان كان مذهبُه مذهبَ استاذه رحمه الله.

قال[٣] دَامَ عَهدُه: اَمَّا تنقيحُ المَبحَث : اِنَّ الظُّنونَ الّتى يمكن التمسّکُ بها فى الموضوعِ المُستَنبَطِ قِسمانِ[٤]:

منها: ظُنونٌ مخصوصةٌ يُقطَع باعتباره عند كلّ العلماء اجماعاً كالظّن المستفاد مِن نقل [اهل] اللّغة كالخليل[١] و الجَوهَرى[٢] و غيرهما[٣] كابن الأثير[٤] مِن اَهل الخُبرة لا

١- فى الأصل: ان.

٢- يعنى الفقيه الكبير و الأصولى الماهر الشَّهير السيّد على الطباطبائى صاحب رياض المسائل المتوفى سنة /١٢٣١ هـق.

٣- اَى قال الأستاذُ شريفُ العلماء المازندرانى.

٤- ضوابط الأصول /٢٦٧.

١- و هو ابوعبد الرحمن الخليل بن احمدبن عمرو بن تميم الفَراهيدى الأزدى البصرىّ امام اللُّغة و الأدب العربىّ و واضع علم العروض و مستنبطه و كان استاذ سيبويه و صاحب كتاب «العين » المشهور فى ضبط اللّغة و العروض و الشّواهد . توفّى سنة/١٧٠ ولعله الأشهر فى تاريخ وفاته.

٢- و هو ابونصر اسماعيل بن حمّاد الفارابى كان مِن اذكياء العَالَم و اَعاجيب الدنيا و كان مِن الفاراب احدى بلاد الترك من عشيرةٍ تركيةٍ وَلَعَ باللّغة العربية و اَسرارها و اَخَذ يطوف مِن مظانّ وجودها . اَخَذَ عن السّيرافى المتوفى/٣٦٨ و عن الفارسى المتوفى/٣٧٧ و سافر الى الحجاز و شافه باللّغة العرب العاربة و دَخَلَ بلاد ربيعة و مُضَر فأقام بها مدّةً فى طَلَب اللّغة ثمّ عاد الى خراسان و نَزَل دامغان و بقى هناك مدّة ثمّ اقام بنيسابور يدرّس فى اللّغة و يعلّم فى الكتابه و اشتغل بالتصنيف و صنّف كتاباً فى العروض و مقدمةً فى النّحو و كتاب الصِّحاح فى اللّغة و هو من اَحسن و اَجود كتب اللّغة بل اَصَحُّها و اَقدمُها و اَفضلُها فجزاه الله عن الإسلام و المسلمين . و توفّى متردّياً من سطح البيت سنة/٣٩٣.

٣- كالفيروز آبادى و هوالامام و العلاّمة اللّغوى مجد الدين محمدبن يعقوب المتوفى سنة/٨١٧ صاحب كتاب القاموس المحيط فى اللّغة. و كالعلاّمة الفيّومى احمد بن محمد بن على المُقرى المتوفى سنة/٧٧٠ صاحب صاحب المصباح المنير فى اللّغة. و كابن فارس احمد بن فارس بن زكريّا المتوفى سنة/٣٩٥ صاحب كتاب معجم مقاييس اللّغة.

٤- و هو مجد الدين ابوالسّعادات المبارك بن ابى الكرم محمد الجزرى الإربلى المتوفى سنة/٦٠٦ صاحب كتاب «النهاية فى غريب الحديث» و كتاب « الإنصاف فى الجمع بين الكشف و الكشاف» اخذه من تفسير الثعلبى و الزمخشرى و كتاب « جامع الأصول فى احاديث الرّسول» جمع بين الصحاح السّتّة فى هذا الأخير. و حكى انّه صنّف هذه الكتب كلها ايّام العُطلة و التعطيل. راجع : وفيات الأعيان ٣٣/٣ – روضات الجنّات ٤٤/٢ – الكنى و الألقاب ٢٥٤/١.

الّذى لم يكن مِن اَهلِ الخُبرة كما لو حَصَلَ مِن اِخبار الشّيخ الطّوسى فى اوّل كتابه التهذيب بأنّ الطَّهُورَ معناه لغةً طاهرٌ بنفسه و مطهّرٌ لغيره؛ الظنُّ بالوَضع.

و كذاالظّنون الحاصلة من الأمارات الكاشفة عن الوضع[1] المثبتة للموضوعات اللّغويّة مثل التبادر و صحّةالسّلب و عدمه و غيرها من العلائم المذكورة فى مقامه و هكذا الظّن الحاصل من الأصول الإعتبارية كأصالة عدم النقل و عدم القرينة وتأخّرالحادث الى غير ذلک من الأصول الإعتبارية الّتى يتمسّک بها فى مباحث الألفاظ فهذه الظّنون ليست حجّيتها فى محلّ البحث قديماً و حديثاً و اِنّما النزاع فى قسمٍ آخَر منها [الظّنون الّتى لا يقطع باعتباره عند كلّ العلماء] كالظّن الحاصل مِن قول بعض العلماء اَو كالظّن الحاصل مِن قول الأكثر بأنّ الأمرَ حقيقةٌ فى الوجوب و امثالها[2].

فمن قال بعدم حجّية الظّن مِن حيث هوظنٌّ لم يَعتبِر هذا القِسمَ منه و مَن قال بحجّيته مِن حيث هو ظَنٌّ كان حُجَّةً عنده و معتبراً هذا الظنُّ [ايضاً].

و [القولُ] المعتمدُ هو الحجّيةُ لوجوهٍ:

منها: انّه لا شبهة اَنّ الظّن فى الموضوع المُستَنبَطِ يَستَلزِم الظنَّ بالحكم الواقعى. فإنّ[3] الشّارع اذا قال «الماءُ المستعملُ فى الحَدَثِ الأكبر طَهُورٌ» فلا شکّ [فى] كونِ الطَّهورِ [هو] الطاهِرَ فى نَفسِه [و] المطَهّرَ لغيره [و هذا] يوجب الظنَّ بالحكم

١- فى الأصل: الواضع.

٢- فى الأصل: إضعالها.

٣- فى الأصل: فانه.

الواقعی[١]، فصار الظنُّ فی الموضوع المستنبط من جهة کونه سبباً للظّن فی الحکم الفرعیّ کسائر الأسباب المفیدة للظّن فی الحکم الفرعیّ مِن المشکوکة الإعتبار و الموهومة کالشُّهرة و الإجماع المنقول و الإجماع الظّنی و غیرها و بعد ثبوت کونه سبباً من الأسباب نقول:

اِنّ العمل بسائر الأسباب دون هذا، ترجیحٌ بلا مرجّح فکما[٢] تَمسَّکتُم فی تعمیم الأسباب فی المشکوک و الموهوم فی تقریر [دلیل] الرّابع بالمقدّمة الرّابعة کذا نحن نَتمسّکُ هنا ایضاً بها مع انّه یمکن اَن نقول بأنّه:

لو عُمل بالشّهرة و نحوها مِن الأسباب الموهومة دون هذا، یلزم ترجیحُ المرجوح علی الرّاجح اذ نَری بالعیان اَنّ کثیراً مِن علمائنا من المتقدّمین و المتأخّرین کابن ادریس و ابن زهرة و المرتضی (رضی الله عنه) قد عَمِلوا فی الموارد الفرعیّة بالظّن المسبّب من الظّن فی الموضوع المستنبط و الحال انّهم لم یَعملُوا بالشّهرة و نحوها فی الفرع اصلاً و بعد ما کان الحال کذلک فنقول:

تعمل بالأسباب المشکوکة و الموهومة کالشّهرة و فتوی المفتی دون هذا؟ و اَیُّ شیئٍ دلَّکَ علیه؟ فما دلَّکَ علی الجواز بالعمل بذلک المشکوک دلَّکَ الی العمل بهذه بل هو اَدَلّ[٣] فی هذا و هو المقدّمة الرّابعة، فتدبَّر.

١- و هو طهارة الماء المذکور و مطهّریته.

٢- فی الأصل: فلما.

٣- فی الأصل: اوّل.

فإن قلت: يمكن للخَصم اَن يقول: اِنّه لا يجوز العملُ بالظّن الحاصل المسبَّب من الظّن فى الموضوعات المستنبطة فى موارد الأصول العملية و اصول الدّين لأصالة حرمة العمل بالظّن مع عدم الدليل الوارد على الأصل و نُتِمُّ عدمَ حجّيته فى الفرع بالإجماع المركّب، لأنّ كلَّ مَن[1] قال بحجّيته قال مطلقاً فى جميع الموارد و المقامات اصولاً اَم فروعاً و مَن لم يَقُل ، لم يقُل مطلقاً.

قلتُ: نحنُ نقول ايضاً انّه نُلزِمُ العملَ به فى الفرع بالدليل الذى سمِعتَه مراراً [و] آنفاً و نُتِمّ فىالأصول بالإجماع المركّب، فتَعارَضَا و تَساقَطا و المرجِّحُ معنا لامعكم.

امّا اوّلاً: فلأنّ اجماعَنا مُثبِتٌ و ذلک نافى و المثبِتُ مقدَّمٌ [على النّافى].

و ثانياً: ما دلَّ على اَحَد شَطرَى اجماعِكُم[2] المركّب اصلٌ فقاهتىّ تعليقىّ و ما دلَّ على اَحَد شَطرَى اجماعنا المركّب [دليلٌ] اجتهادىّ تنجيزىّ و الإجتهادىُّ مقدّمٌ [على الفقاهتىّ] .

فإن قلت: اجماعنا المركّب موافقٌ للأصل الأوّلى الدالّ على حرمة العمل بالظّن فالمرجِّحُ معنا.

قلت: الأصلُ لا يقاوم الدليلَ الإجتهادىّ اصلاً، مضافاً الى اَنّ الإجماعَ المركّب فى المقام ممنوعٌ اذ بعضُ العلماء يعمَلُون بالظّن المذكور فى الفرع دون سائر الموارد.

١- فى الأصل: كلمن.

٢- فى الأصل: اجماع مركبكم.

ثم قال[۱] دام ظلّه العالی: اَنَّ الحَقّ حجّیةُ الظّن المسبَّب مِنَ الظّنِ فی الموضوعات المستنبطة بالنسبة الی موارد الأصول ایضاً مطلقاً علمیّاً کان اَو دینیّاً و اِن کان الدلیلُ المذکور لا یشمل مواردَ الأصول بل یکون اَخَصَّ مِن المدَّعی اَی حجّیة هذا السَّبب فی جمیع الموارد، لکن اَخَصیّةُ الدّلیل الخاصّ لا یستلزم عدَمَ دلیلٍ یَفِی بِالمُدَّعَی و سیظهر لک وجهُ الثّانی الوافی به.

ثانیها: بِناءُ العُرف علی حجّیة الظّن فی الموضوع المستنبط و تقریرُه یستدعی[۲] ترتیبَ صغری و کبری و تقریرُ الصّغری: اِنّه لا شکَّ اَنّ بناء اهلِ العُرف قاطبةً علی اعتبار الظّن فی الموضوع المستنبط اَی یَحمِلُونَ الألفاظَ المجرّدةَ عن القرائن علی ما یظهر عندهم مِنَ المعانی اَعمٌّ مِن اَن یکون ذلک الحمل مسبَّباً مِن العِلم بالوضع مع ظهوره من القرینة و من الظّن بالوضع مع ظهور العدم[۳] و هذا ممّا لا اشکال فیه و لا ریب یَعتَرِیهِ بالنسبة الی جمیع الموارد فرعاً کان اَو اصولاً و عَمَلیّاً کان اَو اعتقادیّاً[۴]. فَعلَی هذا لَو ظَنَنتَ ظَنّاً ناشئاً[۵] مِن الظّهور[۶] فی الموضوع المستنبط حُکماً مِن الأحکام سواء کان فی الکتاب اَم فی غیره کان حجّةً بلا شبهةٍ و تقریرُ ذلک بأن نقول: بناءُ العُرف اِمَّا حجّةٌ شرعیّةٌ اَو لا.

۱- یعنی به شریف العلماء المازندرانی رحمه الله . راجع: ضوابط الأصول /۲۶۷.

۲- فی الأصل: مستدعی.

۳- ای مع عدم ظهور المعنی من القرینة.

۴- فی الأصل : اعتقاداً.

۵- فی الأصل: ناشیا.

۶- فی الأصل: الظهر.

اِن كان الأوّلُ ثَبَتَ المطلوبُ و اِن كان الثّانی یَلزم اَحدُ الأمرین:

اِمّا اَن لا یتَلفّظَ المعصومُ علیه السلام بألفاظِ[١] العبادات الظّاهرة فی معانٍ مخصوصةٍ عند المخاطبین و اِمّا اَن یتلفّظَ بها مع وجوب بیان طریقته [علیه] علیه السّلام فی الألفاظ الصّادرة منه للمخاطبین المغایرة لطریقة اهلِ العُرف و العادة لکنَّ اللّازمَ بِکِلاَ قِسمَیهِ باطلٌ و المقدّمُ مثلُه و ظَهَر مِن هنا حجّیةُ بناء العرف و اَنّه حجّةٌ شرعیّةٌ و یدلّ علیه ایضاً جملةٌ من الآیات و الأخبار[٢] الدالّة علی بناء الرّسول صلّی الله علیه و آله و سلّم فی المکالمة و المخاطبة علی طریقة العرف و العادة، بلا تأمّلٍ ، فتدبَّر.

ثالثُها: ما تمسّک به بَعضٌ[٣] فی المقام و هو انّه: لا شبهة اَنّ تحقیقَ حال الموضوع المستنبط من حیث حجّیة الظن و عدمها فیه[٤] و کذا سایر احکامها لیس مقصوداً

١- فی الأصل: بالألفاظ.

٢- امّا الآیات کقوله تعالی: وَ مَا اَرسَلنَا مِن رسولٍ اِلاَّ بِلِسَانِ قَومِهِ لِیبیِّن لَهُم- سوره ابراهیم/۴. و امّا الأخبارفقد نُقِلَ سن المعصوم علیه السَّلام: انّ الله تعالی اَجَلُّ مِن اَن یُخاطِبَ قَوماً بِمَا لا یَفهَمُونَ. (ضوابط الأصول/٢۶١) و لکن ما وجدنا هذه الروایة فی الکتب الحدیثیّة و لکن جاء هذا المضمون علی طریقة الاستدلال العقلی. کما فی متشابه القرآن و شرح نهج البلاغه هکذا: و الحکیم سبحانه لا یجوز اَن یخاطِبَ قوماً بلغتهم فیعمی علیهم و اَن یصطلح هو نفسُه علی الفاظٍ لا یفهمون المرادَ بها و انّما یعلمها هو وحده.

راجع: متشابه القرآن ٩٩/١- شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید ٧١/۵- ضوابط الأصول/٢۶٨.

٣- لم نظفرعلی قائله.

۴- فی الأصل : عدمه فیها. و الصحیح ما اثبتناه و هو یعنی عدم حجیة الظن فی الموضوع المستنبط.

بالذّات بل مقصودٌ بِالتَّبَع و مقدّمةً لتحصيل أحكام الفرع و اذا كان الظّن فى ذى المقدّمة حجّةً ففى المقدّمة بالأولَويّة.

و فيه اوّلاً: مَنعُ الأولَويّة و ثانياً: على فرض تسليمها لايُستَفادُ منه [اِلاّ] الظَّن و هو غيرُ حجّةٍ فى المقام على اَنَّ الإستدلال دَورِىٌّ كما لا يخفى.

اَمَّا المقام الرّابع

فى حجّية الظّن فى الموضوعات الصِّرفة.

اعلَم اَنَّ الموضوعَ الصِّرف على ما اشرنا اليه فى المقام الثّالث هى المصاديقُ الخارجيّة المندرجة تحت المفاهيم الكلّية الّتى يتعلّق بها الأحكامُ الإلهيّة ثمّ اختلف العلماء فى حجّية الظّن فيها.

قيل بعدم الحجّية و هو لِمُعظَمِ اَصحابنا.

و قيل بالحجّية و عليه بعض من الفضلاء الذى عاصرناه.

قال الأستاذ زيد شرافته: اَنّ الحقّ ما ذَهَب اليه المُعظَم مِن عدم الحجّية و ذِكرُهُ يَحتاج الى بَسطٍ[1] [فى الكلام] فنقول:

المسئلةُ تَنحَلُّ اِلَى صُوَر:

منها: حصولُ الظّن فى الموضوع الصِّرف فى مقامٍ مع موافقته للأصل فى ذلك المقام مِثلُ ما اذا حَصَلَ الظَّنُ بطهارة[2] الثّوب بعد العلم بكونه طاهراً فى سابق الزَّمان بمعنى

١- فى الأصل: بط.

٢- كتب فى الأصل « بنجاسة» و شُطِبَ عليه و كُتِبَ فوقه: بطهارة.

أنّک کنتَ قاطعاً بطهارته فی‌الأمس ثمّ زالَ ذلک القطع بسبب الحوادث الخارجیّة بحیث نجاسته الیوم محتملةٌ احتمالاً موهوماً، فلا شکّ اَنّ الظّن بالطّهارة موافقٌ للأصل الذی هو استصحابُ الطّهارة و هکذا لو حَصَلَ الظّن بنجاسة الماء الیوم بعد القطع بنجاسته اَمس.

و منها: اَن یَحصُلَ الظنُّ بالموضوع الصِّرف مع عدم موافقة ذلک الظّن للأصل و ذلک کما فی المجمل العرضی الذی یکون من باب اشتباه الواجب بالحرام کاشتباه المرئة المنذورة وَطئُها فی کلّ یومٍ مثلاً بالمرئة المحرّمة، فالظّن بأنّ هذه المرئة هی المرئة المنذورة وطئها دون غیرها ظَنٌّ فی الموضوع الصِّرف مع عدم وجود اصلٍ فی المقام حتّی یُری موافقةُ الظَّن له اَو مخالفته لِدَوَرانِ الأمر بین المحذُورَینِ الواجب و الحرام بالنسبة اِلَی کلِّ واحدةٍ واحدة فی‌المشتبهات و لا شبهة اَنّ الوجوب و الحرمة کلاهما مخالفان للأصل.

و منها: اَن یَحصُلَ الظّن فی الموضوع فی مقامٍ مع مخالفة ذلک الظّن للأصل مع وجود دلیلٍ خاصٍّ علی اعتبار ذلک الظّن الخاصّ و مِن اَمثِلَته الظّن باجتهاد هذا الشّخص و سیجیئ تحقیقُ ذلک بعد هذا بقریبٍ.

و منها: اَن یَحصُلَ الظّن فی الموضوع مع عدم وجود دلیلٍ خاصٍّ علی حجّیة ذلک الظّن الخاصّ و مُخَالَفَتِهِ للأصل کالطّین الموجود فی الطّریق اذا غَلَبَ علی الظّن نجاسته مع کونه مخالفاً لأصالة الطّهارة.

اذا عرفت هذا فاعلَم: [اَنّه لا شکّ فی] عدَمِ تَصَوُّرِ النزاع الاّ فی الأخیرة.

اَمَّا الأولى: فلأنّ الظّن فيها اِمَّا حجّةٌ اَو ليس بحجّةٍ و على الثّانى فالأصلُ هو الدّليل و الظنُّ يؤيّده.

و على الأوّل فَتحَقَّقَ دليلانِ تطابقا فى المقام.

و اَمَّا الثّانى، فلأنّ الظَّن فيها لابدّ و اَن يكون حجّةً مِن غير نكيرٍ مِن الطّرفَينِ لجريان الدّليل الرّابع فى خصوص هذه الصُّورة اذ الإحتمالاتُ المتصوّرة هنا لايخلُو عن ستَّةِ [حالاتٍ]:

الأولى: لزومُ تحصيل العِلمِ التفصيلىّ فى المشتبهَينِ.

الثّانية: الجمع بينهما.

الثّالثة: الطَّرحُ و عدمُ العمل بِكِلَيهِما.

الرّابعة: التخييرُ بينهما.

الخامسة: المَصِيرُ الى المَوهوم.

السّادسة: المَصِيرُ اِلَى المظنون.

لا سَبيلَ اِلَى الأوّل للزومه التكليفَ بما لا يُطاق و لا سَبيلَ الى الثّانى لاستلزامه ارتكابَ المحرَّم قطعاً و لا سَبيلَ اِلَى الثّالثة للزومه تَركَ الواجب قطعاً اِذِ التكليفُ فى البين ثابتٌ جزماً و بالجملة هذا التَّركُ و ذلک الإرتكابُ مُستَلزِمانِ للقطع بالمخالفة بلا اشكال.

و لا سبيلَ اِلَى الرّابعة للزومه التَّسوِيَةَ بينَ الرّاجح و المرجوح و هو ظاهِرُ الفساد عقلاً.

و لا سبيلَ[1] الى الخامسة لِقُبحِ ترجيح المرجوح على[2] الرّاجح.

١- ريش.

٢- فى الأصل: الى الراجح.

فتعيّن السّادسةُ و هو المطلوب.

و اَمَّا الثّالث: فنظراً الى وجود الدّليل الخامس فى المقام و مِن اَمثِلَته وجوبُ تحصيل معرفة المجتهد لمن يجب عليه التقليد.

توضيحُ المسئلة اَن يقال: انّه قد وَقَع الخلافُ فى المسئلة، فقيل [تحصيلُ] العِلمِ- بأنَّ هذا الشخصَ مجتهدٌ- واجبٌ و لو اكتفى بالظّن لم يَبرَء ذمّته مِنَ التقليد لأنّ ذمّته مشغولةٌ بتقليد المجتهد الواقعىّ و من المعلوم اَنَّ الإشتغال اليقينىّ لايرفعه الاّ البرائةُ اليقينيّة و ذلک لا يَحصُل اِلاّ بتقليد المعلوم الإجتهاد دون المظنون.

و قيل: تحصيلُ العلم اِن كان ممكناً بدون عُسرٍ و حَرَجٍ فهو المتعيَّنُ و اِلاّ فالظنُّ كافٍ.

اَمَّا فى الصُّورة الأولى فَلِقُبح التكليف بما لا يُطاق.

و اَمَّا فى الصُّورة الثّانية: فلاستلزامه اختلالَ نظامِ العَالَم اِن كان المقلّدُونَ[1] مأمورين[2] به[3] لأنّ العُسر و الحَرَجَ و اِن كان بالنسبة الى كلّ واحدٍ من المقلّدِينَ لا يوجب اختلالَ النظام لكن لا شكّ فىلزومه الإختلالَ المنفىّ بالعقل و النقل لو كان الكلُّ مأمورِينَ بتحصيل العلم باجتهاد المجتهد و هذا القولُ هو المختارُ فى المقام فالظّن بأنّ هذاالرَّجُل مجتهدٌ و اِن كان ظنّاً فى الموضوع الصِّرف لكنّه حجّةٌ لِمَا ذكرنا مِن لزوم الإختلال، فتعيّن كونُ محَلِّ النزاع فى الصُّورة الأخيرة[4] لاغير.

١- فى الأصل: المقلدين.

٢- فى الأصل: مأمورا.

٣- يعنى مأمورون بتحصيل العلم باجتهادالمجتهد.

٤- يعنى اَن يَحصُل الظّنُ فى الموضوع مع عدم وجود دليلٍ خاصٍّ على حجّية ذلک الظّن الخاصّ مع مخالفة ذلک الظّنِ للأصل.

ثمّ لا يَخفى عليک الأمرُ اَنّ النزاع فى حجيّة الظّن فى الموضوع الصِّرف و عدمه اِنّما هو بحسب القاعدة مع قطع النظر عن خصوصيّة الموارد فمن قال بعدم الحجّيّة لم يَقُل به مطلقاً حتّى فى صُورةٍ وُجِدَ دليلٌ خاصٌّ على اعتباره فيها كما عرفت.

و كذا مَن قال بالحجيّة لا يقول به مطلقاً حتّى فيما اذا وُجِدَ الدليلُ الخاصُّ على عدم اعتبار الظّن فيها[١] و على اعتبار الأصل[٢] بل يجب مراعاةُ[٣] الأصلِ فى هذه الصّورة و مثالها حصولُ الظّن بأنَّ هذا اليومَ ليس مِن آخِر شَعبانَ بل مِن اوّل رَمَضانَ[٤] و كذا حصولُ الظّن بأنَّ هذا اليومَ ليس مِن آخرِ رَمضانَ[٥] بل مِن اوّل الشوّال فلا شبهة فى اَنّ نفس القاعدة ليست[٦] حاكمةً اِلاّ بوجوب الصَّوم فى الأوّل و وجوبِ الإفطار و حرمة الصَّوم فى الثّانى و مع ذلک قد رُوعِىَ الأصلُ فى المقام عند القائلينَ بالحجّيّة نظراً الى وُرودِ دليلٍ خاصٍّ على مراعات الأصل فى المقام عند القائلينَ بالحجّيّة[٧] و هو قوله عليه السّلام: صُم لِلرُّؤيَةِ وَ اَفطِر لِلرُّؤيَةِ.[٨]

١- اَى فى الموضوعات الصِّرفة.

٢- يعنى يوجَد دليلٌ خاصٌّ على اعتبارالأصل عندالقائلين بالحجّيّة.

٣- فى الأصل: مراعته.

٤- فى الأصل: الرمضان.

٥- فى الأصل: الرمضان.

٦- فى الأصل: ليس.

٧- و جاء فى الأصل بعد كلمة «بالحجّيّة» هكذا: نظرا الى ورود الدليل الخاص على مراعاته، و هذا تكرارٌ بلاوجه و سهوالنّاسخ.

٨- من لا يحضره الفقيه١٢٨/٢- تهذيب الأحكام١٥٩،١٦٤/٤- الإستبصار٦٤/٢- وسائل الشيعة،ج ٢٨/١٠، ٢٥٧، ٢٩١.

فالنزاعُ فی مقامٍ لا یوجَد فیه دلیلٌ خاصٌّ علی اعتبار الأصل ولا علی عدمه، فیظهر الثّمرةُ فی مواضع.

منها: غُسالةُ الحمّام و هوالماءُ المنفصلُ عن المغتسلینَ فیه غیر البالغ الی[1] حَدِّ الکثرة حین الملاقات، فلا ریبَ فی حصول الظّن بنجاسته لأنّ اکثر مباشریه[2] [هم المغتسلون] مع النجاسة مع اَنَّ الأصلَ مقتضاه الطّهارة.

و منها: الطّین الموجود فی الطریق اذا غَلَبَ علی الظّن نجاستُه.[3]

و منها: اذا صار اِحدَی[4] الجهاتِ المشتبهةِ بها القبلةُ مظنونَةً.

و منها: الشُبهةُ المحصورةُ اذا حَصَلَ الظّنُ بأنّ هذا حرامٌ؛ الی غیرذلک من الأمثلة فی الکتب الأصولیّة کالتمهید[5] و غیره.

ثمّ قال الشّریف: انّ لنا فی عدم اعتبار الظّن فی الموضوع الصِّرف اصلَینِ معتبرَینِ:

الأوّل: اَنَّ الأصلَ الأوّلی الدالَّ علی حرمة العمل بالظّن المأخوذَ مِن العقل والنقل کما مضی شرحُهَا.

الثّانی: الأصل العملی فی المقامات الّتی یکون الظّن فی الموضوعات فیها[6] مقابلاً له.

و لا شکّ فی اعتبارهما عندالفریقین مادام لَم یَرِد واردٌ علیهما و حَیثُما لم یُوجَد ما

١- فی الأصل: لحدّ.

٢- فی الأصل: مباشرینه.

٣- فی الأصل: نجاسة.

۴- فی الأصل: احد.

۵- تمهیدالقواعد، للشهیدالثّانی/٣٠٩، ٣١٠.

۶- یعنی یکون الظّن فی تلک المقامات مقابلاً لذلک الأصل العملی.

يَدلّ على اعتبار الظّن فالمرجعُ هنا التمسّكُ[١] بالأصل لأنّ عدمَ الدليل على اعتبار الظّن كافٍ فی‌عدم الحجّية و ليس لک ما يدلّ على اعتباره.

فإن قلت: لِلخَصمِ اَن يتمسّک على مدّعاه بأمورٍ:

منها: اَن يقال انّه لو لم يُعمَل بهذه الظّنون الكثيرة المخالفة للأصول العمليّة و رفعنا اليدَ عنها بالمَرّة لَزِم المخالفةُ القطعيّة، للقطع الإجمالیّ بأنَّ بعضها مطابقٌ للواقع بحيث لو رفعنا اليدَ عن الكلّ حَصَل العِلمُ بارتكاب بعض المحرّمات النفس الأمريّة و تَركِ بعضِ الواجبات الواقعيّة فلا بُدَّ من العمل بها ، إمّا بالكلّ اَو ببعضٍ دونَ آخَر لكنّ الأوّل متعيّنٌ لا غير لانّ الترجيح بلا مرجّح قبيحٌ، فثبت المطلوب.

و منها: اَن يقال: لا شبهة اَنّ الأحكام الإلهيّة الفرعيّة كليّاتها و جزئياتها بأسرها احكامٌ يجب علينا اَخذُها مِن دون تفرقةٍ بين الحكم الكلّی و الجزئی، فلا ريبَ ايضاً اَنَّ بابَ العِلم فی الأغلب منسدٌّ بحيث لو لم نَعمَل بالظّن فيه يلزم الخروجُ عن الدِّين و ذلک مَرَّ ذِكرُهُ[٢] مشروحاً فی تقرير الدّليل الرّابع فی المقام الأوّل و اِذ لا سبيلَ اِلاّ العملُ بالظّن فالعملُ ببعضٍ دونَ آخَر ترجيحٌ بلا مرجّحٍ.

[و ليس لأحدٍ] اَن يقال: [نَحنُ على يقينٍ] بوجود المرجّح و هو اَنّ العملَ بالظّن فی الأحكام الكلّية هو المتيقَّن.

١- فی الأصل : نتمسّک.

٢- فی الأصل: ذكرها.

لانّا نقول: اَينَ القَدرُ المتيقَّنُ هنا مع اَنّ العلماء فى المقام الأوّل و فى هذا المقام اختلَفُوا على اَقوالٍ ثَلاثة:

قيل: بأنّ العمل بالظّن فى المقام الأوّل فقط دون هذا [المقام].

و قيل بلزوم العمل بالظّن فيهما.

و قيل بلزوم العمل فى هذا المقام دون المقام الأوّل.

و ما ذَهَبَ اليه الأكثر هو العملُ بالظّن فى المقام الأوّل لاغير و ما قال بلزوم العمل فى هذا المقام دون الأوّل [إلاّ] طائفةٌ مِن اصحابنا القُدماء القائِلينَ بحرمة العمل بالظّن فى الأحكام الفرعيّة و لُزومِ العمل به فى هذا المقام و لا شبهة فى اَنّ ملاحظة هذا القول نافيةٌ للقدر المتيقَّن.

و منها: اَنّ الظّاهر المتبادرَ مِن الخطابات الدالّة على ثبوت التكاليف كقوله عليه السّلام : المَاءُ المُلاقِى للنّجس نَجسٌ.

و كذا قوله عليه السّلام: اِذا دَخَلَ الوقتُ وَجَبَ الطَّهُورُ.

و اَمثالُهما ليس اِلاّ الملاقاتُ و الدُّخولُ بحسب الإعتقاد، ظَنّاً كان اَو قطعاً و التقييدُ بالقطع فقط خلافُ الأصل لا يُصَارُ اليه اِلاّ مع الدّليل وَ اِذ لَيسَ فَلَيسَ، فالظّنُ بدخول الوقت لازمُ الإتباع نظراً الى كلام المولى فَكُلَّما ظُنَّ بدخول الوقت تَرتّب صغرى وكبرى و نقول:

وَقتُ[1] الظُّهر مثلاً قد دَخَلَ.

١- فى الأصل: الوقت.

و كُلَّما دَخَلَ الوقتُ يَجبُ الظُّهُورُ.

اَمَّا الكبرى فظاهرٌ و اَمَّا الصّغرى فَلِلفَهمِ العُرفى بالنسبة الى ما يُستفاد مِن كلام المَولى.

قلت: الجوابُ عن الكُلّ ظاهرٌ لا يَحتاج الى بيانٍ.

اَمَّا عن الأوّل:

فأوّلاً: اِنَّا نَمنع اعتبارَ العِلم الإجمالىّ فى الجزئيّات بل نقول: لابدّ مِن تحصيل العِلم التفصيلىّ فيها بثبوت التكليف.

و ثانياً: بعد تسليم اَنَّ رفع اليد عن الظّنون جميعاً يلزم المخالفة القطعيّة نقول : لا دليلَ على اَنَّ كلَّ مخالفةٍ قطعيةٍ مُضِرّةٌ، فكيف تكون[1] مُضِرّةً مع اَنَّ الأكثر ذَهَبُوا الى عدمِ اعتبار الظّن الذى تَقولُ بأنّه لو لم يُعمَل به لَلَزِم المخالفةُ القطعيّة و اَنّى لك بإثبات كونها مُضِرّةً.

و اَمَّا عن الثّانى: فبأنّ القَدر المتيقَّن فى المقام موجودٌ و مَنعُكُم مَردُودٌ و اَنّ عملَ القُدماء بالظّن فى الموضوع الصِّرف دون الأحكام الفرعيّة لِقُرب عهدهم بزمان المعصوم عليه السّلام و انّهم كانوا متمكّنينَ من تحصيل القرائن المفيدة للعلم [وَ] لم يحتاجوا الى العمل بالظّن فى الفرع بل كانوا يَحكُمونَ بحرمة العمل بالظّن فى الفروع لأنّ اغلبَ اَحكامها باب العلم بالنسبة اليهم مفتوحٌ و كُلَّما كان كذلک فالعملُ بالظّن حرامٌ.

١- فى الأصل: يكون.

اَمَّا الصّغرى فظاهرٌ لأنّه المفروض و اَمَّا الكبرى فلأصالة حرمة العمل بالظّن مادام لم يَرِد دليلٌ على لزوم العمل به فى صورة انفتاح باب العلم فى اغلب الأحكام بالقياس اليهم ، فوجهُ الفرق بينهم و بيننا ظاهرٌ غيرُ خَفِيّ و هو تبديلُ الصّغرى، اذ صغرى قِيَاسِنا [هو] انّ باب العلم بالنسبة الينا فى اغلب الأحكام منسدٌّ فكلَّما كان كذلك فلا مَفَرّ لنا الاّ العمل بالظن فإنّه لو كان حالُهم كَحَالِنَا فى الإنسداد لَعَمِلُوا بالظّن فى الفروع حذراً مِن المَحاذير الواردة المذكورة مشروحاً ، فَعَلَى ما ذكرنا مِن الفرض لم يُوجَد اَحَدٌ يَعمَل بالظّن فى الموضوع الصِّرف و لم يَعمَل به فى موارد الفرع فاتّجه دَعوى ثبوتِ وجودِ القدر المتيقَّن فى البين فهو المُدَّعى.

و اَمَّا عن الثّالث:

فأوّلاً: منعُ صُغرى القِياس و هو التَّبادر الذى ادّعيتُم فى المقام بل نقول:

اِنَّ المتبادر من الألفاظ ليس اِلاّ المعانى النفس الأمريّة مِن غير نكيرٍ [وليس] لاعتقاد المخاطب دَخلٌ فى المقام بل لايتبادر منها اِلاّ المعانى النفس الأمريّة .

و ثانياً: لو سَلَّمنا عدمَ التبادر الذى ادَّعيناه فتبادُرُكم ايضاً ممنوعٌ، فصار الخِطابُ مجملاً ، فحينئذٍ القدر المتيقّن فىارتفاع الأصل ليس اِلاّ فى مقامٍ نقطع بوجود الرّافع له و اَمَّا فىصورة الشكّ فى رافعه و عدمه فيبقى بحاله.

و ثالثاً: اَخصّيّةُ الدّليل مِن المدَّعَى، اذ رُبَّ مقامٍ لا يوجَد فيه الدّليلُ الشرعىّ اِلاّ اللّبّى كالإجماع الذى ليس [له] اِطلاقٌ و عمومٌ حتّى يُتَمَسَّک به فى اثبات المُدَّعَى، فتأمّل.

[وههنا] لابدّ اَن يُذكَر فى المقام تنبيهاتٌ:

التنبيه الأوّل

اِنّ مِن المواضع الّتى يكون الظّنُ فيها الظّن فى الموضوع الصِّرف وَ الكُلُّ يَعملُون به حتّى مَن لم يقل بحجّيّة الظّن بصدق الصُّدور [فى] الأخبار الآحاد عن المعصوم عليه السَّلام.

توضيحُ المطلب اَن يقال: لا شبهة فى انّ المولى اذا قال لعبده: يَجبُ عليك اتّباعُ السنّة اَعمٌّ مِن اَن يكون قولاً اَو فعلاً اَو تقريراً، فحينئذٍ لو اَخبَر العدلُ بأنّ الإمام عليهالسَّلام قال:

اذا بَلَغَ الماءُ قَدرَكُرٍّ لم يُنَجِّسهُ شيئٌ الاّ ما غُيِّرَ اَحَدُ اَوصافه الثّلاثة مِن اللَّون و الطَّعم و الرِّيح، لَحَصَلَ الظنّ بأنّ هذا كلامُ الإمام عليه السَّلام فهنا اَمرانِ:

احدهما: اِنَّ السنّة لأىّ شيئ وُضِعَت؟

و ثانيهما: اِنَّ هذا الكلامَ سُنّةٌ اَم لاَ؟

اَمَّا الأوّل: فهو مِن الموضوعات المستنبطة.

و اَمَّا الثّانى: فهو من الموضوعات الصِّرفة، و العملُ به عند مَن لم يقل بحجّيّة الظّن فى الموضوع الصِّرف بحسب القاعدة مستندٌ اِلَى دليلٍ خاصٍّ فى المقام لا بالنسبة الى كلّ واحدٍ واحدٍ من الأخبار الآحاد بل بالنسبة الى الهيئة الإجتماعية.

و تقريرُه: لا شبهة فى اَنَّ اَغلب الأحكام الإلهيّة الفرعيّة ممّا انسدَّ فيه بابُ العِلمِ و لا شبهةَ فى اَنَّ اغلبَ ذلک لايتمّ اِلاّ بالأخبار الآحاد فلو لم نَعمَل بالظّن بصدق

صدوره بالكلّية و نرفع اليدَ عنه بـالمرّة و نكتفـى[١] بـالمتواتر و المحفـوف بالقرينـة القطعيّة الدالّة على الصّدور، لَزِمَ هَدمُ الشَّريعة ، فتدبَّر.

التنبيه الثّانى

فى حجّية الظّنون الرّجاليّة و اِثبات انّها حجّةٌ، فلابدّ لنا فىالمقام مِن بيانِ اَمرَين:

الأوّل: اِنّ هذه الظّنون مِن الظّنون فى الموضوع الصِّرف.

الثّانى: اِنّه معتبرٌ عندنا.

اَمَّا الأوّل: لا شبهة انّه لو قال العلّامةُ اَو النجاشى اَو الكَشّى بأنّ « فلاناً عـدلٌ ثقـةٌ» يحصُل الظَّنُ بصدق مقالتهم و اَنَّ الرّاوى ثقةٌ، و ظاهرٌ اَنّ هذا الظّنَّ ظنٌّ فى الموضوع الصِّرف.

و اَمَّا الثّانى: فلا شكّ فى اعتبار هذا الظّن عندنا معاشر مَن لم يَقُل بحجيّة الظّن فـى الموضوع و الوجهُ ظاهرٌ و هو انّه لا شكّ اَنّ الظّن بكون الرّوای ثِقةً مستلزمٌ للظّـن بصدق روايته عن المعصوم عليه السَّـلام و لا شـبهة فـى اَنّ الظّـنّ بصـدق روايتـه مستلزمٌ للظّن بالحكم الإلهىّ الواقعىّ الذى ثَبَتَ حجّيته بالدّليل العقلىّ الذى قـد مـرّ بيانُه مشروحاً، فحجّيةُ الظّن الرّجـالى لـيس اِلاّ لاسـتلزامه الظَّـنَّ بـالحكم الفرعـىّ الواقعىّ.

و ممّا يناسب ذكرُه فى المقام انّه هل يصحّ الإكتفاء بتصحيح الغير اَم لا؟

قيل بالأوّل و قيل بالثّانى و الحَقُّ التفصيلُ و تقريرُه:

---

١ - فى الأصل: اكتفى.

اَنَّ عدمَ الإكتفاء و لزومَ الرّجوع الى الكتب الرّجالية امّا ممكنٌ للمجتهد مِن دون لزومِ عُسرٍ و حرَجَ عليه اَم لا.

و على الأوّل اِمَّا اَن يؤدّى ذلک العُسرُ الى الإختلال و تعطيل الأحكام اَم لا.

و على الأوّل لايصحّ الإكتفاءُ، لأنّ الأصل حرمةُ العمل بالظّن و خَرَج من تحتها الظَّنُّ الحاصلُ بعد الفحص.

و على الثّانى يجب الإكتفاءُ لِلُزوم العُسر و الحَرَج المنفييّن شرعاً و عقلاً.

و على الثّالث : يجوز الإكتفاءُ ايضاً.

[التنبيه] الثّالث[1]

مُعظَمُ العلماء بِنَائُهُم على صحّة الصّلاة بمجرّد الظّن بدخول الوقت فى الغيم و لا ريب اَنّ الظّن بدخول الوقت من الموضوعات الصِّرفة، فهل حكمهم على اعتبار الظّن هنا من باب التخصيص؟ بمعنى انّه داخلٌ فى الموضوعات الصِّرفةو مقتضى الأصل عَدَمُ الإعتماد على هذا الظَّنِ و اعتبارُهُ اِنَّما هو بالدّليل الخارجى؟ اَم مِن باب

١- و قد سقط هنا من النسخة التنبيهُ الثّالث و الرّابع و بعبارة اُخرى الصحيحة ما كَتَبَ النّاسخُ التنبهينِ الثّالث والرّابع و تَرَکَ مقداراً من الورق بياضاً و خالياً و اَخَذ باستنساخ المطالب بعد هذا المقدار من البياض و نحن لجبران هذه النقيصة نقلنا التنبيهينِ الثّالث و الرّابع من تقريرات اَبحاث شريف العلماء رحمه الله و هو مِن كتاب ضوابط الأصول و ذلک لأنّ مبانى الأستاذ اَعنى شريفَ العلماء و تلميذه الرَّشيد المولى محمد سعيد (سعيد العلماء) واحدٌ و متّحدٌ جداً و ان كان التقريران مختلفين من حيث الإجمال و التفصيل و سلوک البحث و تعقيب الموضوعات والمسائل و تقسيمها.

التخصّص بمعنى انّه ليس من الموضوعات الّتى يكون مِن محلّ البحث بل الموضوع فيه مقطوع؟

الحقّ [هو] الأخير اذ الموضوع الصِرّف اِنّما هو المصداقُ الجزئى مِن متعلَّقٍ كلّى للحكم الشَّرعى المستقرّ و مجرّد «اَقِيمُوا الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمسِ» وَ اِن كان حُكماً شَرعيّاً الاّ انّه غيرُ مستقرٍّ بملاحظة تعارضه مع الصّحاح اَو نحوها الدالّة على جواز الصَّلاة فى الغيم بظنّ دخول الوقت ، فالمتعلّق للحكم الكلّى فى يوم الغيم انّما هو الوقتُ المُعتَقَدُ و فى يوم الصَّحو الوقتُ المطلق، فالظَّنُ بالوقت يَومَ الغَيمِ قَطعٌ بالموضوع، نعم لَو حَصَلَ الظّنُ بالمعتَقَدِ فهو الظّنُ بالموضوع و ليس كذلک.

[التنبيه] الرّابع

مسئلتنا هذه هل هى من المسائل الأصولية اَم الفرعيّة ؟

فيه اشكالٌ مِن انّ المسائل الأصولية عبارةٌ عن عوارض الأدلّة نظراً الى انّ موضوعَ علم الأصول على ما ذكروه هو الأدلّة ،فالمسائل هى عوارضها و ليس الظّن فى الموضوع الصِرّف من الأدلّة حتّى يكون الحجّية و العدمُ من عوارضه فيصير المسئلة اصوليةً و مِن اَنَّ المسائل الفرعيّة هى عوارض الفعل الظّاهرى للمكلّف و ليس الظّن فى الموضوعات الصِرفة مِنَ الأفعال الظّاهريّة للمكلَّف و الاّ لاَ نَنقُضِ المسائلَ الفرعيّة طرداً بكثيرٍ مِنَ المسائل الأصولية العملية و الإعتقادية و الحقّ انّها من المسائل الأصولية اذ مووضع علم الأصول ليس كلّ واحدٍ واحدٍ مِن اَفراد الدليل و لا المجموع بل هو واحدٌ و هو الدليل و حَصرُهُمُ الأدِلَّةَ فىالأربعة اَغلَبِيٌّ و اذا كان الموضوعُ هو الدليلَ فالمسائلُ عبارةٌ عن عوارضه بلا واسطةٍ اَم معها، فقد ثبت كون

المسئلة اصولية اذ قَولُهم: هذا الظّنُ فى الموضوعاتِ الصّرفة حُجَّةٌ اَم لا؟ معناه: هَـلِ الظّنُ فى الموضوعات دليلٌ على ثبوت الإشتغال بالمظنون اَم لا ؟[1]

المقام الخامس

[فى حجّية الظّن فى المسائل المشتبهة حالُها]

فى حجّية الظّن فى المسائل المشتبهة حالها فى الأنظار فى كونها مِن مسائل اصـول الفقه اَو مِن مسائل الكلام اَو مِـن مسـائل الفقـه كالمسـائل المـذكورة فـى مبحـث الإجتهاد و التقليد مثلاً [هَل] يجوز للمتجزّى[2] العملُ بظنّه اَم لا؟ و جوازِ تقليدِ الميّتِ بَدواً اَو استدامةً و لُزومِ تقليد الأعلَم اذا دار الأمرُ بينه و بين غيره مِـنَ المجتهـدينَ؛ الى غير ذلک مِنَ المسائل المذكورة فى ذلک المقام .

وَ اِحقاقُ الحَقّ يستدعى[3] الكلامَ فى طَىّ المقامات.

الأوّل: فى تميّز حالها و بيانِ انّها مِنَ الأصول اَو الفقه اَو الكلام.

الثّانى: فى اَنّ الظّن فيها حجّةٌ اَم لا؟

الثّالث: فى وجوب الإجتهاد فيها اَو كفاية التقليد.

١- ضوابط الأصول/٣٠٤.

٢- فى الأصل هكذا: مثل جواز المتجزى العمل بظنه ام لا.

٣- فى الأصل: يستدعى.

اَمَّا المقامُ الأوّل

فالحقُّ فيه اَن يقال: اِنَّه لا شبهة فى اَنَّ كَونَهَا مِنَ المسائل الكلاميّة فاسدةٌ اِن كُنتَ عارفاً بموضوع علم الكلام و ما هو المرادُ وَ المقصودُ مِن مَباحثه و كفى فى ظهور ذلک الفساد عدمُ تعرُّضِ علماء[١] ذلک الفنّ لذكر[٢] هذه المسائل فيه.

و اَمَّا كونها اصوليّةً اَم فرعيّةً فمشكلٌ الأمرُ فيه:

منهم مَن قال بأنّها من الفرع لأنّ الفقهاء يتعرَّضونَ لأحوالها فى كُتبهم الفرعيّة و اَنتَ تَعلَم بأنّ هذا التمسُّکَ رَكيکٌ فى الغاية اِذ مجرّدُ التدوين فى الكُتب الفقهيّة لايوجب كونَها من المسائل الفقهيّة كما اَنَّ مجردَ تدوين مسئلةٍ فى الأصول لا يوجب كونَها من الأصول، اَلاَ تَرى اَنَّ مباحثَ الألفاظ مِثلُ كَونِ الأمرِ للوجوب و النَّهيِ للتحريم قد ذُكِرَت فى الأصول مع انّها ليست منها قطعاً.

و منهم مَن قال بكونها مِن المسائل الأصوليّة و هذا هو المعتمد، اذ بناءً على ما حقّقناه فى اوّل الكتاب اَنَّ المسائل الفقهيّة عبارةٌ عَن الأعراض و الأحوال العارضة للأفعال[٣] الظّاهريّة الجَوارِحيَّة للعباد كالصَّلاة و الصَّوم والحجّ و نحوها و معلومٌ اَنّ هذه المسائل ليست عارضةً للفعل الظّاهرىّ الجَوارحىّ، اذ تقليدُ الميّت اَو الحىّ ليس اِلاّ مِن الأفعال القلبيّة مِن غير اَن يكون للجَوارِح دَخلٌ فيها ، مضافاً الى اَنّه لو كان وجوبُ تقليد الحَىّ اَو عَدَمُ وجوبِه مِن المسائل الفرعّية لَزِم اَن يكون العملُ بمضمون

١- فى الأصل: من علماء.

٢- فى الأصل: ذكر.

٣- فى الأصل: لأفعال.

الإستصحاب و بظاهر الكتاب و الخَبَرِ الواحِدِ مِنَ المسائل الفرعيّة ايضاً و [القولُ] بأنَّ المسائلَ المذكورة مِنَ الأصول و وجوبَ تقليدِ الميّتِ مِنَ [الأحكام] الفرعيّة تَحَكُّمٌ صِرفٌ، اذ اللّازمُ باطلٌ ، ضرورةَ أنّها مِن الأصول، فالملزومُ مِثلُه و بالجملة كون المسائل المذكورة من مباحث الإجتهاد و التقليد من الأصول اَقربُ مِن كونها من الفروع عند المحقّقين.

فإن قلتَ: كون هذه المسائل من الأصول مشكلٌ لأن مسائل كلّ علمٍ عبارةٌ عن الأحوال العارضة لذلک العلم و معلومٌ اَنَّ التقليدَ لاَ يَعرُضُ لشيئ مِنَ الأدلّة الأربعة.

قلت: انحصارُ الأدلّة فىالأربعة ممنوعٌ بالنسبة الى كلّ العباد[1] بل لا يكون هذه ادلّةً اِلاّ لطائفةٍ مخصوصةٍ و هم المجتهدون و اَمَّا دليل المقلّد فهو ليس اِلاّ قولُ المجتهد، فأدلّةُ أحكام[2] الله بالنسبة الى عباده متفاوتةٌ كما تَرَى و اذا كان الأمرُ كذلک صَارَ قَولُ المجتهدِ مِنَ الأدلّة لطائفةٍ و هم المقلّدون و لا شكّ اَنّ اتّباع قول المجتهد من عوارضه.

امّا المقام الثّانى

ففى حجيّة الظّن فى هذه المسائل و عدم اعتباره.

اعلم اَنَّ المقام يتصوَّر فيه صُوَرٌ[3]:

١- فى الأصل: العبادة.

٢- فى الأصل: الأحكام.

٣- فى الأصل: صورا.

منها: كون الظّن فى هذه المسائل موافقاً للأصل فى المسئلة مثل وجوب تقليد الأعلم فإنّه موافق للأصل و هو قاعدة الإشتغال لانّه تَحكُم[١] بلزوم تقليد الأعلم لأنّ الذِمّةَ مشغولةٌ بتقليد المجتهد فإذا قَلَّدَ غيرَ الأعلم مع وجودِ الأعلَم و تَمكُّنِهِ مِنَ العملِ بقول الأعلَم لم يَقطَع بالبرائة، بخلاف ما اذا قَلَّدَ الأعلَمَ فإنّه يَقطَع بالبرائة و القطعُ بالإشتغال يقتضى القطعَ [بالإمتثال] ففى هذه الصُّورة، الظّنُّ فى هذه المسئلة موافقٌ لأصل[٢] الإشتغال و كذا الحال فى حصول الظّن بلزوم البقاء فى مسئلة التقليد الإستدامتى لانّه لا شكّ اَنَّ هذا الظّن موافقٌ للأصل فى المسئلة و هو الإستصحاب فإنّ مقتضاه هنا البقاء.

و منها: كون الظّن غيرَ موافقٍ للأصل لعدم وجود اصلٍ فى البين و مِن اَمثِلَته ما اختلفوا فيه فى اَنّ اللّازم على المتجزّى العملُ بظنّه اَم لا بل يجب عليه الرّجوعُ الى غيره؟

قيل بالأوّل و قيل بالثّانى، فهنا الأمرُ دائرٌ بين محذورين مع[٣] عدم وجود قدرٍ متيقّنٍ فى البين، فحينئذٍ لو حَصَلَ الظنُّ بأحَد الطّرفين لا يصدق عليه انّه موافقٌ للأصل اذ كلّ واحدٍ من القولَينِ ممّا يحتمل الوجوبَ و الحرمةَ و من المعلوم اَنَّ هذَينِ الإحتمالينِ كلاهما خلافُ الأصل.

١- فى الأصل: يحكم.

٢- فى الأصل: للأصل.

٣- فى الأصل: ومع.

وَ مِن الأمثلة: دَوَرانُ الأمر بين الأعلَمِ و الأورَع اذ اختلفوا فيه ايضاً ، فقيل بتعيّن[١] الأوّل و قيل بتعيّن[٢] الثّانى فلو حَصَل الظّنُ بتعيّن[٣] اَحدِهِما لم يكن موافقاً للأصل كما مضى فى سابقِه.

و منها: كونُ الظّن فى المسئلة مخالفاً للأصل و ذلک كما اذا حَصَلَ الظّنُ بجواز تقليد الميّت مع امكان [تقليد] الحَىّ و بجواز تقليد غير الأعلم مع امكان [تقليد] الأعلَم لِمَا عرفتَه.

اذا عرفت هذا فاعلم اَنَّ النزاع فى الصّورة الأخيرة.

اَمَّا الأولى : فلأنّ الظّن فيها اِمَّا حجّةٌ اَولا.

[وَ] اِن كان الأوّل فهما دليلان تَعَاضَدا.

وَ اِن كان الثّانى: فالدليلُ هو الأصل و الظّنُ مؤيّدٌ له.

و اَمَّا الثّانية: فلأنّ الظّن فيها لابدّ و اَن يكون حجّةً لجريان الدليلِ الرّابع فى خصوص هذه الصّورة، لأنّ مَن ظَنَّ بلزوم تقليد الأعلَم فلا يخلُو مِن الإحتمالات السّتّة:

الأوّل: لزومُ تحصيلِ العِلم.

الثّانى[٤]: الجمعُ بين الأعلَمِ و الأورَعِ.

١- فى الأصل: تبعيين.

٢- فى الأصل: تبعيين.

٣- فى الأصل: تبعيين.

٤- فى الأصل: الثانية.

الثّالث: الطَّرحُ.

الرّابع: التخييرُ بينَهما.

الخامس: العملُ بالمَوهوم.

السادس: العملُ بالمظنون.

لا سبيلَ الى الأوّل لِلُزوم التكليف بما لا يطاق و لا الى الثّانى للزومه الجمعَ بين المتناقِضَين و لا الى الثّالث لِلُزوم المخالفة القطعيّة و لا الى الرّابع لِلُزوم التسوية بين الرّاجح و المرجوح و لا الى الخامس لِلُزومِه ترجيحَ السرجوح على الرّاجح ، فتعيَّن السّادسُ و هو العملُ بالمظنون و هو المطلوب فتعيّن كونُ النزاع منحصراً فى الصُّورة الأخيرة.

ثمّ ما هو مقتضى الحَقِّ و التحقيقِ عدمُ حجّية الظّن فى المقام و ذلک للأصلَين المعتبرَين:

اَحدُهما: الأصلُ الأوّلى الدالُّ على حرمة العمل بالظّن ما لم يدلّ دليلٌ واردٌ على عدمه.

و الثّانى: الأصلُ فى المسئلة، خَرَج مِن تحت الأصلِ الأوّلى مواردُ الفرعيّة و اَمثالُه وَ بَقِيَ الباقى تحته، فالقائلُ بحجيّة الظّن فى المقام:

إمّا اَن يقولَ بأنّ هذه المسائل مسائل اصولية مع تجويز الظّن فيها اَو يقول بجريان الدليل الرّابع فى الصّورة المتنازع فيها اَو يقولَ بأنّها فرعيّةٌ و الظّن فيها حجّةٌ بالبديهة.

فإن قال بالأوّل، فالجوابُ: اَنَّ كونَها من المسائل الأصولية مسلَّمٌ و لكن حجيّةُ الظّن فيها ممنوعٌ و الوجهُ ما مرَّ فى المقام الثّانى.

و اِن قال بالثّانى فالجوابُ: اَنَّ جريانَ الدليل فرعُ دَوَرانِ الأمر بين المحذورَين و محلُّ النزاع ليس منه لأنّ الإحتياطَ ممكنٌ لأنّ الشخص لو عَمِلَ بقول المجتهد الحَىّ بعد الظّن بجواز تقليد الميّت ايضاً لم يَلزَم محذورٌ اصلاً بل هو عينُ الإحتياط و التّدين.

وَ اِن قال بالثّالث فنمنع كونَها مِن الفرع اوّلاً.

ثمّ قَلبُها و نَمنع الكبرى و هو حجّيةُ الظّن فيها ثانياً.

اَمَّا المنعُ الأوّل فَلِمَا مرّ فى المقام مِن كون هذه المسائل اصوليةً.

اَمَّا المنعُ الثّانى: فلأنّ مفاد دليل الرّابع بأنّ[1] الظنّ حجّةٌ فى موارد الفرع فى الجملة من غير افادته العمومَ الأسبابى و المَوردىّ و انّها اَفادَ ذلک بضميمة الإجماع المركّب و [قبح] الترجيح من غير مرجّحٍ و هما غيرُ مَوجُودَانِ فى محلّ البحث اِذ مُعظَم الأصحاب [ذهبوا] الى عدم حجيّة هذا الظّن فى المقام فعدم جواز العمل بالظّن لا يستلزم الترجيحَ بلا مرجّحٍ لوجوده و هو ذَهابُ المُعظَم الى عدم الحجّية و دعوى الإجماع المركّب حينئذٍ ايضاً ممّا لا وجه له.

١- فى الأصل: ان.

فإن قلت: بعد تسليم كون هذه المسائلَ مسائل فقهيّة لا يمكن لک انکارُ حجيّة الظّن فيها اذ كلُّ مَن[١] قال بكونها فرعيّةً قال بحجيّة الظّن فيها لا محالة، فَذَهابُ الأكثر الى عدم اعتبار الظّن فيها ليس اِلاّ لأجل كونها اصوليّةً عندهم.

قلت: لا منافاة بين اَن نُسَمِيّها بالفروع مع عدم جواز العمل بالظّن فيها اِذ مجرّدُ التسمية لا يصير سبباً لحجّية الظّن فيها بل الحجّيةُ لا بدّ و اَن يكون مِن مستندٍ و اِن سَمَّيتَها اصوليّةً اَو فروعيّةً بل الحقّ اَن يقال:

اِنّ هذه المسائل من جملة مبانى الأحكام الفرعيّة و اَين الدّليلُ على حجّية الظّن فيها؟ بل لا بدّ من القطع و اليقين، فتدبَّر.

و امّا المقام الثّالث

ففى بيان اَنّ هذه المسائل [هَل هِىَ] اجتهاديّةٌ و ممّا يجبُ الإجتهادُ فيها اَم لا تقليد[ىّ] و لا يجبُ ذلک؟

قيل بالأوّل و هم الأكثَرونَ و قيل بالثّانى و هم الآخَرونَ.

و المراد بكون هذه المسائل اجتهاديّةً هو اَنَّ كلّ مكلَّفٍ يجب عليه الإجتهادُ فى هذه المسائل، عاميّاً صِرفاً كان اَم لا ، فإذا اجتهد التّاجرُ فى مسئلة وجوبِ تقليد الأعلَم و ظَنَّ بعدم وجوبِه يكون اجتهادُه معتبراً فى حقّه و هكذا سائِرُ المسائل المذكورة فى مبحث الإجتهاد و التقليد.

١- فى الأصل: كلمن.

[تأسيس الأصل فى هذه المسئلة]

و اِحقاقُ الحقّ محتاجٌ الى تأسيس اصلٍ فى المقام حتّى يُلاحَظ ما هو مقتضاه، فنقول:

لا شبهة اَنّ مقتضى الأصل لزومُ [الإجتهاد] عيناً لأنّ التقليد عَمَلٌ بِمَا وَرَاءَ العِلمِ و كُلُّ ما كان كذلک فهو حرامٌ.

اَمَّا الصّغرى فظاهرٌ و اَمَّا الكبرى فأظهَر و ذلک لِمَا دلّ عليه من العمومات و غيرها[1] فَارجِع الى تأسيس الأصل فى المقام الأوّل فلابدّ له من الإجتهاد فَبَعدَ هذا اِن[2] اجتَهد و حَصَلَ له العِلمُ فالأمر ظاهرٌ و اِن حَصَل له الظّن يجبُ العملُ به اِن لم يكن قَدرٌ متيقّنٌ فى البين لأنّه إمّا اَن يَعمَلَ بظنّه اَو يعمَلَ بظنٍّ غيرِه تقليداً .

لا سبيلَ الى الثّانى لِلُزومه اختيارَ ما هو مرجوحٌ على ما هو راجحٌ شخصاً و نوعاً.

اَمَّا شخصاً فلأنّ مظنونَ غيرِه كان مَوهوماً عنده.

و اَمَّا نوعاً فَلِذَهابِ الأكثر الى لُزومِ الأجتهاد هنا ، فتعيّن الأوّلُ و هو المطلوب.

[تقريرالأصل بنحوٍ آخر]

و يمكن تقريرُ الأصل بنحوٍ آخَر و هو اَنّه:

لا شبهةَ فى كون الإجتهاد هو القدرُ المتيقّن اذ كلّ مَن[3] قال بجواز التقليد قال بجواز الإجتهاد ايضاً و ليس كُلُّ مَن[4] قال الإجتهادُ لازمٌ [قال] يجوز التقليدُ اِذ كثيرٌ من

١- فى الأصل: غيره.

٢- فى الأصل: فان.

٣- فى الأصل: كلمن.

٤- فى الأصل: كلمن.

القائلينَ بلزوم الإجتهاد لا يُجَوِّزون التقليدَ اصلاً، فالإجتهادُ هو القدرُ المتيقّن، فيجب الأخذُ به.

و فيه: المَنعُ اِذ مَن قال بجواز التقليد يمكن اَن يقول بلزومه مِن دون تجويز الإجتهاد و العملِ به لاحتمال اَنَّ بنائَه على عدم جواز عَمَلِ المتجزّى بظنّه فلم يُوجَد القدرُ المتيقَّن حينئذٍ فى البين كما لا يخفى.

[تقريرالأصل بنحو آخر ايضاً]

و يمكن تقريرُ الأصل بنحوٍ آخَر و هو اَن يقال: اِنّ مقتضى الأصل الأوّلى اَنّ الإجتهادَ لازمٌ فى هذه المسائل على كلّ المكلّفينَ عيناً، بيانُه: اِنّه لا اشكال اَنَّ التقليد عَمَلٌ بما وَراءَ العِلم و العملُ بما وَراءَ العِلم عند فَقدِ الدّليل على جوازه حرامٌ للعمومات[1] الواردة فى الباب فلابدّ من الإجتهاد و بعد ثُبوتِهِ لابدّ من كونه [بنَحوِ] الوجوب.

بيانُ الملازمة: انّه اذا ثَبَت وجوبُ شيئ و شُكَّ فى كِفائيَّتِهِ و عَينِيَّتِهِ فمقتضى الأصلِ العينيّةُ اِذِ المكلّفُ بعد اَن عَلِمَ بوجوب الشيئ المتعلّق بذمّته و ذِمَّةِ غيرِه و شَكَّ فى انّه اذا اَتَى به الغيرُ هَل يَسقُطُ عن غيره اَم لا؟

فَعَلَى الأوّل يكون كفائيّاً وعلى الثّانى فلابدّ له القولُ بالأخير لأنّ هذا الشكَّ فى الحقيقة فى بقاء الوجوب السّابق- الذى تعلّق بذمّة الكلّ قبلَ عملِ البعض تَعلُّقاً قَطعيّاً- و ارتفاعِهِ، فلا اشكالَ فى اَنّ مقتضى الإستصحاب البَقاءُ.

١- كقوله تعالى: لاَ تَقفُ مَا لَيسَ لَكَ بِهِ عِلمٌ (الإسراء/٣٦) و ايضاً: اَن تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعلَمُونَ (البقرة /١٦٩) و غير ذلک من الآيات الناهية عن القول بغير العلم.

و بعبارةٍ اُخرى: قُطِعَ بِمَوتِ رَجلٍ و بعد القطع به قُطِعَ بوجوب الصَّلاة على كلّ مكلَّفٍ و بعد اَن صَلَّى عليه واحدٌ من النّاس يُشَكُّ فى بقاء الوجوب السّابق و ارتفاعِهِ فلا اشكال اَنّ مقتضى اصل[1] الإستصحاب البقاءُ و اَنتَ تَعلَم اَنّ دعوى: انّه اذا شَكَّ فى الكفاية والعينيّة فمقتضى الأصل العينيّةُ مطلقاً فى جميع الأزمان و فى جميع الأحوال، ممنوعٌ بل اِنّما يُسَلَّم ذلک الدَّعوى قبل تَحقُّقِ مَن يقوم به الكفايةُ و اَمَّا بَعدَه فلا.

توضيحُ المَطلَبينِ يَستدعِى ذِكرَ مِثالَينِ فنقول: اذا وَقَع ميّتٌ[2] و اطَّلَع عليه مِنَ المسلمينَ جماعةٌ، فلا شكّ اَنّ بعد الإطّلاع صارت ذِمّةُ الجميع مشغولةً بوجوب الصَّلاة عليه ثمّ صَلَّى بعضٌ منهم فَشَكَّ الباقونَ فى كون ذلک الوجوب كفائيّاً اَم عينيّاً فهذا الشكُّ متعلّقٌ بارتفاع الوجوب السّابق و بقائِهِ فمقتضى الأصل الإستصحابىّ بَقائُهُ.

وَ اَمَّا اذا وَقَع مَيِّتٌ و صَلَّى عليه جماعةٌ فاطَّلَع بعد تلک الصَّلاة جماعةٌ على الواقعة فحينئذٍ اذا حَصَلَ للجماعة اللّاحقة شكٌّ فى كون وجوب تلک[3] الصَّلاة كفائيّاً اَم عينيّاً فهذا الشكّ فى الحقيقة ليس اِلاّ الشكُّ فى اصلِ حُدوثِ التكليف اِذ المفروضُ عدمُ اطّلاعهم قبل اِتيانِ الصَّلاة، فَلَيسَ لهم تكليفٌ قبل الإطلاع حتّى يُستَصحَبَ ذلک التكليفُ و اذا كان الشكُّ فى اصلِ الحدوث لا فى بقائِهِ و ارتفاعِهِ فأصالةُ

١- فى الأصل: الأصل.

٢- اى اذا وقع موتُ شخصٍ.

٣- فى الأصل: ذلک.

البرائة يجرى فيه بلا تأمّلٍ و مقامنا هذا تَحقَّق فيه مَن يقوم به الكفايةُ و هو ظاهرٌ غَنِيّ عن البيان بل نقول مراعاتُ هذا الأصل لا يكون اِلاّ فى نادرٍ مِن الزّمان.

و الحمدلله على كفاية المجتهدين الذين بذلوا جُهدَهم فى ترويج شريعة المحمَّديّة الغرّاء صلواتُ الله عليه[١].

اذا بان لک اَنَّ مقتضى الأصل الأوّلى لزومُ عَينيّة الإجتهاد فَمَن يقول بأنّ هذه المسائل تقليديَّةٌ يمكن له التمسّکُ فى اثبات مُدَّعاه بأمورٍ ثلاثة:

الأوّل: اَن يقال اِنّ هذه المسائل فرعيّةٌ و كُلُّ ما كان كذلک يَلزم فيه التقليد.

و فيه نظرٌ لأنّا نَمنَع صُغراه اوّلاً و سَنَدُهُ قد مَّر و نَمنَعُ[٢] كُبراه ثانياً بأنّه مَا الدّليلُ على لزوم التقليد مع اَنّ الأكثَر ذَهَبُوا الى وجوب الإجتهاد.

الثّانى: قَولُه تعالى: فَاسئَلُوا اَهلَ الذِّكرِ اِن كُنتُم لاَ تَعلَمُونَ[٣].

وجهُ الدّلالة: اَنّ المكلَّفَ [بِهِ] ممّا لا يُعلم و كُلُّ ما كان كذلک يجبُ عليه السّؤالُ مِن اَهل الذّكر.

اَمَّا الصّغرى فظاهرٌ و اَمَّا الكبرى فَلِقَولِه تعالى: فَاسئَلُوا اَهلَ الذِّكرِ اِن كُنتُم لاَ تَعلَمُونَ.

و فيه: اَنّ المجتهدين لَيسُوا مِن اَهلِ الذّكر بل المرادُ مِن اَهل الذّكر الأئمّةُ الأطهار كما وَرَدَ بِهِ الأخبارُ و ذَكَره المفسِّرون[٤].

١- فى الأصل: عليهم.

٢- فى الأصل: وضع.

٣- سورة النحل/٤٣.

٤- فى الأصل: المفسّرين.

اَمَّا الأخبار: فَلِمَا وَرَد عن المعصومين عليهم السَّلام« نَحنُ اَهلُ الذِّكرِ[۱]» و لقوله عليه السَّلام « اِنَّ لِكُلِّ شَيئٍ اَهلاً و نَحنُ اَهلُ القُرآنِ».[۲]

وجهُ الدّلالة: اَنّ المتبادرَ مِن الذّكر المذكور فى الرّوايـة [هـو] القـرآنُ و قـد نَـصَّ المعصومُ عليه السَّلام بانحصار اهل القرآن فيهم.

الثّالث: انّه لو وَجَب الإجتهادُ عيناً فى هذه المسائل على كلّ مكلّفٍ يَلـزَمُ العُسـرَ و الحَرَجَ الموجبَانِ للإختلال و لكن التّالى باطلٌ فالمقّدمُ مِثلُه.

بيانُ الملازمة: هو انّه لو فَرَضنا وجوبَ الإجتهاد عيناً على كلّ مكلّفٍ لَلَزِمَ رفـعُ يَـدِ كلِّ تاجرٍ و كلِّ[۳] خَبَّازٍ و كلِّ زارعٍ و قَصّابٍ عن مَشغَلَتِهِ و صَرفُ مُـدّةٍ مديـدةٍ مـن عُمرِهِم فى تحصيل تلك[۴] المسائل اجتهاداً و من المعلوم منافاةُ هذا الأمر[۵] للمعاش[۶] الذى يَتوقّف عليه اَمرُ المَعاد فلا يجب عليهم الإجتهادُ بل وظيفةُ[۷] الكلّ هـو التقليـد كما لا يخفى.

۱- الكافى، للكلينى ۲۱۰/۱، ۲۱۱- بصائرالدّرجات ۳۸/۱و ۴۰ و ۴۱.

۲- الكافى، للكلينى ۲۹۵/۱- بصائرالدرجات ۴۲/۱ و ۴۳- البرهان فـى تفسـيرالقرآن ۵۶۴/۵ الى ۵۶۸.

۳- فى الأصل: عن كل خبّاز.

۴- فى الأصل: ذلک.

۵- فى الأصل: للامر.

۶- فى الأصل: المعاش.

۷- فى الأصل: وضيفة.

و فيه نَظَرٌ، اذ لزومُ اختلال النِّظَام إِنَّمَا يوجب رَفعَ الإيجاب [الكلّى] لاَ السَّلب الكلّى فحينئذٍ يجوز كونُ تكليفِ البعض التقليدَ حذراً من لزوم المفسدةى المذكورة.

و اَمَّا كونُ تكليف الكلّ هو التقليدَ فغيرُ مستفادٍ من هذا التقرير مع اَنَّ الأصل الأوّلى مقتضاه الإجتهادُ عيناً كما عرفتَ و لكنَّ التحقيقَ اَن يقال : اِنّ المكلّفين على اقسامٍ اَربعةٍ:

الأوّل: طائفةٌ منهم و هم صَاحِبُوا[1] الإستعداد و مرتبةٍ بحيث لو اَرادُوا الإجتهادَ فى هذه المسائل كما ينبغى لايحتاجُونَ الى تحصيل مرتبةٍ اُخرى[2].

الثّانى: طائفةٌ منهم و هُمُ الَّذين لهم استعدادٌ و مرتبةٌ و لكن لايمكن [لهم] الإجتهادُ كما هو حَقُّه فى المسائل المذكورة اِلاّ بإرشادٍ مِنَ المجتهد بحيث يُسَهِّلُ لهم الإستنباطَ.

الثّالث: طائفةٌ [منهم و هم الّذين] لهم مرتبةٌ بحيث لَو حَصَلَ لَهُمُ العِلمُ بكثرة الأقوال فى طَرَفٍ و قلّتها فى [طَرفٍ] آخَر حَصَلَ له الظّنُّ بشيئ.

الرّابع: طائفةٌ ليس لهم شيئٌ من هذه المراتب المذكورة اصلاً و هم اَغلَبُ العَوَامِّ.

اذا بَانَ لَكَ هذا فَاعلَم: اَنّ الواجبَ على الطّوائف الثّلاث الاُوَل[3] الإجتهادُ و لا غير، كما اَنَّ الواجب على الطّائفة الرّابعة التقليدُ لا غير و البُرهانُ على المُدَّعَى ما عرفتَ مِن اَنّ مقتضى الأصل الأوّلى لُزومُ الإجتهاد عيناً و بعد تَحقُّقِ التنافى بينه و بين

١- فى الأصل: صاحبون.

٢- فى الأصل: آخر.

٣- فى الأصل: الثلثة الاولى.

قاعدة نفى العُسر و الحَرَج الموجبَين للإختلال المذكور و هو اختلالُ النِّظَـام فلابـدّ حينئذٍ مِنَ الجمع بينهما بأن نُراعِى الأصلَ ما لم يبلُغِ المُراعاتُ الى حَدِّ الإخـتلال و فى ذلک نُراعِى قاعدةَ نفى العُسر و الحَرَج، فحينئذٍ لابدّ مِن مُراعات الأصل الأوّلـى فى الطَّوائف الثّلاث و مُراعاتِ القاعدة فى الطّائفة الرّابعة و لُزومِ التقليد عليهم جمعاً بين القاعدَتَين و لأنّ الضَّرورة تَتَقدّر بقَدَرِها، فتدبَّر.

اَمَّا المقام السّادس

فهو فى تحقيق حجّية الظّن فى الأصول[1] الإعتقاديّة الدِّينيّة.

ثمّ اِنّک قد عرفتَ فى المقامات السّابقة اَنّ الأصلَ الأوّلى مقتضاه حرمةُ العمل بالظّن ما لم يَرِد دليلٌ واردٌ عليه كالدّليل الرّابع و نحوِه مِنَ الـدّليل المعتبـر، فجـوازُ العمـل بالظّن فى كلّ مسئلةٍ مِن المسائل فى الحقيقة يَدُورُ مَدارَ الدّليل.

فَلَو فَرَضنا انسدادَ بابِ العِلم فى مسئلةٍ من مسائل عِلمِ الكلام الّتى يجب علـى كـلِّ مكلّفٍ تحصيلُها بطريق الإجتهاد كَمَسئلة انحصار الأئمّة فى الإثنى عشر و كَمَسـئلة لُزوم كونهم معصومينَ صلواتُ الله عليهم اَو مسئلة المَعادِ[2] الجسـمانى لَعَـنَ اللهُ مَـن يُنكِرُه و قد ظهَرَ فى عصرنا هذا طائفةٌ يُنكِرونَه، اَللّهمَّ اخذُلهم و العَنهُم و خُذهُم اَخذَ عزيزٍ مُقتَدِرٍ.

١- فى الأصل: اصول.

٢- فى الأصل: معاد.

و اَمثالُ هذه المسائل مع صحّة جريان الدّليل الرّابع فيها فَنَحكُم بلزوم العمل بالظّن فيها البتّة تمسّكاً بأنّ هذه المسئلة ممّا انسدّ فيها بابُ العِلمِ مع القطع فيها بثبوت التكليف و كُلُّ ما كان [كذلک] فالعملُ فيها بالظّن لازمٌ.

اَمَّا الصّغرى فلأنّه المفروض و اَمَّا الكبرى فلأنّه بعد ملاحظة ثبوت التكليف و انسدادِ بابِ العِلم لو لم يُعمَل بالظّن فلابدّ مِن اَحَدِ الأمرَين: اِمَّا سقوطُ التكليفُ اَو التكليف بما لايطاق- اِن قُلنا بلزوم تحصيل العلم- و فسادُه هنا فى غاية الظّهور.

اَمَّا الأوّل فَلِضَرُورة بقاء التكاليف فىالإعتقاديّات فىكلّ مسئلةٍ من هذه المسائل.

و اَمَّا الثّانى: فلأنّه قبيحٌ على الحكيم فلابدّ مِن اَن يُعمَل بالظّن و ما ذكرناه[1] لا يَشُكّ فيه اَحدٌ اصلاً.

نَعَم، غايةُ ما فىالباب امكانُ دعوى مَنعِ اثباتِ الصّغرى مُدّعياً بأنّه لا شيئ مِن المسائل الإعتقاديّة اِلاّ و بابُ العِلم فيها مفتوحٌ اذ المجتهدُ المكلّفُ لو جَدَّ واجتَهَد فى تحصيل الإعتقاد[2] [وَ] العِلم بالنسبة الى هذه المسائل لَأدرَکَ مبانيها الأصليّة و صادَفَ على دلائلها القاطعة بلا شبهةٍ، و بالجملة بعد ثبوتِ الصّغرى لا كلامَ لأحَدٍ فىالكبرى بل نقول: لو فَرَضنا اَنَّ بابَ العلم فى جميع المطالب الإعتقاديّة [مفتوحٌ] بحيث بعد الجِدِّ و الإجتهاد المُجتَهِدُ يَحصُل له العِلمُ بالمطلوب، نَحكُم[3] ايضاً

١- فى الأصل: ما ذكرنا.

٢- فى الأصل : اعتقاد.

٣- كلمة «نَحكُمُ» جواب الشّرط و هو «لَو فَرضنا»

بالإكتفاء بالظّن اِن كان تكليف الكُلّ بتحصيل العلم مُورِثاً لاختلال النظام لأنّه مَنفِيٌّ فى الشّريعة الأحمديّة الغرّاء و الطّريقة المحمّديّة السَّمحَة السَّهلَة البَيضَاء.

و ما يناسب ذِكرُهُ فى المقام أنّه اذا تَحَقَّق التعارضُ بين الظّن الأصولىّ و الظّن الفُروعىّ على مذهب القائل بحجيّة الظّن فى الأصول و ذلک كما اذا حَصَلَ التعارضُ بين الخبر الصّحيح- الذى ذَهَبَ الأكثر الى اعتباره بحيث حَصَل لنا الظّنُ باعتباره مِن ذَهابِ الأكثر الى ذلک- و بين الشّهرة مع كونها مفيدةً للظّن بالحكم الفرعىّ، فاختَلَفُوا فى ذلک:

فقيل: بتقديم الخبر الصّحيح على الشّهرة وقيل بالعكس و قيل بالتخيير البَدوىّ و هو للسيّد[1] المرحوم أُستاذ الأستاذ زِيدَ عِزُّه العالى و خيرُ الأقوال اَوسَطُها، اِذ مَن قال باعتبار الظّن فى الأصول ليس مقصودُه الأصلىّ مِن ذلک اِلاّ تحصيل الحكم الفرعىّ اِذ المسائل الأصوليّة ليست مقصودةً بالذّات بل هى مقصودةٌ بِالعَرَض و مقدّمةٌ لتحصيل الأحكام الفرعيّة[2]، فلابدّ من المَصِير الى الظّن الفرعىّ بتقديم الشّهرة على الخبر الصّحيح تحصيلاً للمقصود الأصلىّ.

و بعبارةٍ أُخرى، لاريبَ اَنّ الشّارع لَم يَجعَلِ العملَ بالخبر الصّحيح و نحوِه مِن الأسباب واجباً علينا اصالةً بل جَعَلَه وسيلةً لأخذ الأحكام الواقعيّة و بعد ملاحظة هذا يَحكُم القوّةُ العاقلةُ فيما انسدّ فيه بابُ العلم التفصيلىّ بأخذ ما هو اَقربُ الى العِلمِ و ليس الأقربُ اِلاّ الظّن بحكم الله فالمُتَّبعُ هو الظّن الشخصىّ الفرعىّ.

١- و هو الفقيه الكبير المرحوم السيّد على الطباطبائى صاحب الرياض المتوفّى ١٢٣١ ق.

٢- فى الأصل: الفرعى.

مضافاً الى أنّا نقول: و اِن قُلنا بحجّية الظّن فى الأصول لكنّ الظّنَ فى الأصول بعد القطع بالتكليف فى الفروع و حصولُ الظّن فيه يصير مِن الظّنون البَدويّة [الّتى هى] حاصلةٌ قبل تلك الملاحظة و اَمّا بعدها فلا و يكون الظّنُ الفرعىّ حينئذٍ سالماً عن المعارض، فتدبَّر.

فإن قلت: قد حكمتَ سابقاً فيما اذا تَعارَض فيه الظنُّ النّوعى وَ الشّخصى بتقديم الظّن الشّخصى على النّوعى على مذهب مَن لم يَقل باعتبار الظّن فى الأصول و هنا حَكمتَ ايضاً بتقديم الظّن الشّخصى على الظّن النّوعى الأصولى على مذهبِ مَن يقول بحجيّة الظّن فى الأصول، اِذَن لَم يَبقَ ثمرةٌ بين القول بحجيّة الظّن فىالأصول و عدمه، مع اَنّ [فى] الخِلاف لا بدّ مِن الثّمرة.

قلتُ: يظهر الثمرةُ بينهما فى غير موضعٍ و هو فى حجيّة الإستصحاب من باب التعبّد يعنى مع عدم افادته الظنَّ، فإنَّ [مَن] قال بحجيّة الظّن فى الأصول ، قال بحجّية الإستصحاب مِن باب التعبّد الصِّرف مع عدم افادته للظّن بمجّرد وجود دليلٍ ظنّى على حجيّة الإستحصاب كقوله عليه السلام: لاَ تَنقُضِ اليَقينَ بِالشَّكِّ[1].

و مَن قال بعدم اعتبار الظّن فى الأصول فله اَن يقول فى المقام إمّا بعدم اعتبار الإستصحاب مِن باب التعبّد الصِّرف اَو يقولُ به لكن مع وجود دليلٍ قطعىّ دالٍّ عليه كما هو مذهبُ الأستاذ شريفُ العلماء زيدَ عزّه العالى فإنّه سَلَّمه الله يقول بحجّية

١- قد سَبَقَ تخريجه.

الإستصحاب مِن باب التعبّد الصِّرف لكن لوجود دليلٍ قطعيّ مركّبٍ مِن اَدِلَّةٍ ظنّيةٍ بحيث يحصُل مِن ملاحظة كثرة الظّنون القَطعُ بذلک الإعتبار تعبّداً صِرفاً[١].

١- فی الأصل : صرف.

خاتمةٌ

[فی حجّیة الخبرالواحد من حیث هو هو]

اعلَم انّک قد عرفتَ اَنّ المقصودَ الأصلیّ [مِن] قَبلُ هو حجّیةُ الظّن من حیث هو و الدُّخولُ فی المقامات الستّة و بیانُها لأجل اثبات حجیّة الظّن و عدمه و الآن [یکون] الکلامُ فی اثبات حجّیة خبر الواحد و معلومٌ اَنّ مِن اثبات حجّیة الظّن ثَبَتَ حجّیةُ مطلق الخبرالواحد من جهة افادته للظّن و انّه فردٌ مِن اَفراد مطلق الظّن لِمَا دلَّ علیه من الدّلیل الرّابع.

بقی الکلامُ فی‌اثبات حجیّة الخبر الواحد من حیث انّه خبرٌ واحدٌ و اَنّ فی المقام [هَل یوجَد] دلیلٌ شرعیّ سَمعِیّ یدلّ علی اعتباره و حجّیته بخصوصه حتّی یکون مِن الظّنون المخصوصة اَم لا؟

و قبل بیانه فاعلَم: انّه اختَلَف فیه العلماءُ، فطائفةٌ من قدماء اصحابنا الإمامیّة رضوان الله علیهم ذهبوا الی انّه لیس بحجّةٍ شرعاً و اَنّ العملَ به حرامٌ فی الشّریعة و هو للسیّد المرتضی[١] رضی الله عنه و ابن ادریس[٢] و [ابن] زهرة[٣] و ابن البّراج[٤].

١- الذریعة الی اصول الشّریعة ٥٢٨/٢ - رسائل الشریف المرتضی ٣٠٩/٣.

٢- السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی ٢٧١/١، ٣٨١، ٣٩٤.

٣- غنیة النزوع/٧٦، ٣٠٧.

٤- المهذَّب ١٤٢/٢(باب میراث الأزواج و الزّوجات).

و ذَهَب طائفةٌ اُخرى و هم الأكثرونَ الى اعتباره شرعاً و انّه يجوز العملُ بـه شـرعاً من العامّة و الخاصّة.

و هل يَعتَبرونه مِن باب التعبّد الصِّرف مطلقاً وَ لَو لَم يُفِدِ الوصفَ بالطَّبع اصلاً كالخبر الذى يَمنَعُه مِن افادة الوصف المنعُ الدّاخلى كَكَونِ راويه كَثِيرَ السَّهو وَ النِّسيانِ مثلاً؟ اَو لا يعتبرونَ ذلک بل يعتبرون خبرَ الواحدِ المفيـد للوصـف طبعـاً وَ اِن لَـم يُفِـده شخصاً و ذلک اذا مَنَعه المانعُ الخارجىّ كما اذا وَرَدَ خبرٌ و عارَضَه فىذلـک المقـام الشّهرةُ مع مُمَانَعَتِهَا مِن افادة الخبر الظنَّ؟

اَم لا يعتبرون ذلک ايضاً بل يعتبرونَ الخبرَ الواحـد اذا كـان مفيـداً للظّـن بـالطّبع و الشَّخص؟

[و] الذى يَظهَر مِن بعضِ المحَقِّقينَ [هو] اَنّ الإحتمال الأوّل ممّا لم يذهب اليه اَحَـدٌ من العلماء الإماميّة اِلاّ بعضُ الحَشَوِيَّة[1] [مِن اهل السُّنّة].

و اَمَّا الأخيران فَذَهَب جمعٌ من العلماء الى الأوّل منهما و ذَهَبَ آخرونَ الـى الثّـانى منهما و هو لصاحب المدارک رحمه الله و بعضٍ آخـر حيـثُ [اِنّـه] رحمـه الله فـى

١- الحَشوُ مَا يُملَأ به الوِسَادةُ و سُمِّيتِ الحَشَوِيةُ حَشَوِيةً لأنّهم يَحشُونَ الأحاديثَ الّتـى لاَ اصـلَ لها فى الأحاديث المَرويّة عن رَسُول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم اَى يُدخلونها فيهـا و ليسَـت منها و هم قائلون بالجبر والتشبيه و اَنّ لِله نَفسٌ و يَدٌ و سَمعٌ وَ بَصَرٌ و قيل: الغالب فـى الحنفيّـة معتزلةٌ والغالبُ فى الشّافعيّة اَشاعرةٌ والغالبُ فى المالكيّة قَدَريّةٌ والغالـب فـى الحنابلـة حَشَـوِيّةٌ. اُنظر: الحـورالعين، للعلاّمـة نشـوان بـن سـعيدالزيدىّ اليمنـى المتـوفى ٥٧٣ ق./٢٠٤- الغيـث المنسجم٢/٤٧. التعريفات/٣٩- بحوث فى الملل والنحل، للعلاّمة البحّاثة ١/١٢٥.

المدارک فی مقامٍ یَرَی عملَ الأصحاب علی اَمرٍ مِن غیر اطلاعه علی مَدرَکِهِم و یَرَی الخبرَ الصّحیح مخالفاً لهم فیقول: مخالفةُ الأصحاب مشکلٌ و مخالفةُ الخَبرِ الصَّحیح اَشکَل[1].

فإن قلت: مَا الثَّمرةُ بین القول بحجّیة خبر الواحد مِن باب التعبّد شرعاً و بین القول بحجّیته مِن باب الوصف؟

قلت: یظهر[الثمرةُ] فی مواضع:

منها: الموضع الذی یمکن انفتاحُ بابِ العِلم فیه، فمن یقول بحجّیته مِن بابِ التعبّد الصِّرف یجوز له العملُ به حینئذٍ لإطلاق الأدلّة الدالّة علی حجّیته فی ذلک المواضع.

و اَمَّا مَن یقول باعتباره مِن باب الوصف فلا یَجُوز له العملُ به فی ذلک المقام اِن لم یُفِدِ الوصفَ اذ الوصفیُّونَ یتَمسَّکُون فی حجّیة الظّن الذی مِن جملته خبرُ الواحد بالدلیل[2] العقلیّ المرکّب من المقدّمات الأربعة و من جملة تلک المقدّمات انسدادُ بابِ العلم و حیثُ لَم یتحَقَّق لَم یمکن العملُ بخبر الواحد مِن بابِ الوصف.

و منها: ما اذا انسدّ بابُ العِلم فیه فی الجملة بحیثُ لَو لَم یُعمَل بالظّن فیه لَم یَلزَم علیه محذورٌ اصلاً، فَمَن قال بحجّیته تعبّداً صِرفاً یجوز له العملُ به فی ذلک المقام لِمَا سَرَّ و اَمَّا مَن لم یَقُل بحجّیته تعبّداً بل قال به مِن بابِ الوصف فلیس له العملُ به

١- مدارک الأحکام ٩٥/٤.

٢- فی الأصل: الدلیل.

فى ذلک المقام اذ الدليلُ العقلىّ الدالّ على حجّيته فى حالة الإنسداد لم يَقُل به مطلقاً بل قال به فى تلک الحالة اذا لَزِم مِن عدم العمل به المحذورُ المذكورُ فى المقام الأوّل مِن المقامات السِّتّة مِن [مبحث] حجّية الظّن.

و منها: ما اذا تَعارَض الخبرُ الواحد مع الشّهرة المفيدةِ للوصف القَوِىّ فَمَن قال باعتبار خبر الواحد مِن باب التعبّد الصِّرف لم يعمَل بالشّهرة بل يعمل بالخبر بخلاف مَن قال بحجّيته مِن بابِ الوصف فإنّه يعمَل بالشّهرة اِن كان[1] الوصفُ الحاصلُ[2] مِن الشّهرة اَقوى مِنَ الخبر.

و الوجهُ ظاهرٌ لأنّ الوصفِىّ يَدُور اَمرُه مَدارَ الوصف فما يفيد الوصفَ مِنَ المتعارِضَينِ فهو المعمولُ عنده.

[الأدلّة الشرعيّة على حجّية خبر الواحد]

[الدّليلُ الأوّل: آيةُ النَّبَأ]

ثمّ [اذا] بان لک ما حَرَّرناه فاعلَم: اَنّ القائلينَ باعتبار الخبر الواحد شرعاً و انّه مِن الظّنون المخصوصة تَمسَّكُوا على مُدَّعاهم بوجوهٍ:

منها: قوله تعالى فى سورة الحجرات: **اِن جَائكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا اَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَةٍ فَتُصبِحُوا عَلَى مَا فَعَلتُم نَادِمِينَ**[3].

١- فى الأصل: كانت.

٢- فى الأصل : الحاصلة.

٣- سورة الحجرات/٦.

وجهُ الإستدلال: يمكن [الإستدلالُ] بوجهَين:

الأوّل: التمسّكُ بمفهوم[١] الشّرط فى الآية الشّريفة و جَعلُه مَناطَ الإستدلال بها كما هو الظّاهر مِن الأكثر.

توضيحُ الإستدلال، اَن يقال: اِنّه سبحانه قد عَلَّق وجوبَ التبيُّنِ عند مَجيئ «الفاسق» بالخبر و المشروطُ بشيئ ينتفى عند انتفائه.

و بعبارة اُخرى: اَوجَبَ التبيُّنَ سبحانه اِن كان الجَائِى فاسِقاً، فينتفى بانتفائه سواءٌ لَم يكن [خبرٌ] هناك[٢] اَو كان [وَ] لكن كان عادلاً ، فحينئذٍ لا يجب التبيّنُ عن اِخبار العدل و اذا كان الأمرُ كذلك فإمّا اَن يجب القبولُ و هو المطلوب اَو يجبُ الردُّ.

لا سبيلَ الى الثّانى لِلُزوم كون خبر الفاسق اَعظَمَ درجةً مِن خبر العدل و هو باطلٌ اذ بعد تبيُّنِ خبره و العِلمِ بأنّ خبرَ الفاسق صحيحٌ و صِدقٌ يجب اَخذُه ، فتعيَّنَ الأوّل و هو المطلوب.

الثّانى: اَن يُتَمسَّكَ بمفهوم الوصف و يقال: اِنَّ خبرَ الواحد لو وَجَبَ التَبيُّنُ فيه مِن حيثُ اِنّه خبرٌ واحدٌ لَمَا عَلَّقَ سبحانه وجوبَ التبيّن على الفِسقِ ضرورةَ انّه لو كان العدلُ مساوياً للفاسق فى الحكم لَمَا كان لِذِكر الفاسق فائدةٌ، فحينئذٍ لو اَخبر العدلُ لايخلُو: اِمَّا اَن يجب القبولُ و هو المطلوب.

[و] اِمَّا اَن يجب الردُّ فيصيرُ العدلُ اَسوَءَ حالاً مِن الفاسق و هو باطلٌ.

اَو يُتَوقَّفُ، فينتفى فائدةُ الوصف رأساً.

١- فى الأصل: بالمفهوم.

٢- اى لم يكن خبرٌ فضلاً عن الجائى به يعنى تكون القضيّة سالبةً بانتفاء الموضوع.

[الأيراداتُ الواردة على الإستدلال بآية النَّبَأ]

و يَرِدُ على التمسّک بالآية الشّريفة وجوهٌ مِن الإيرادات:

[١] منها: الشَّرطُ فِي مفهومِ الشَّرطِ الإتّحادُ بين موضوعِ الحكمِ المنطوقيّ و بينَ موضوعى الحكمِ[١] المفهوميّ و بعبارةٍ اُخرى: لابدّ و اَن يكون الضَّميرُ المأخوذُ فى الجملة الجَزائيّة مِن اَن يَرجِعَ فى جانب المفهوم اِلى عين ما رَجَعَ اليه فى جانب المنطوق، مثلاً لو قال المولى لعبده «اِن جائک زيدٌ فَأكرِمه» فمفهومه: اِن لَم يَجئک زيدٌ لا يجب اكرامُ زيدٍ بعينه؛ لا انّه اِن لم يَجئک زيدٌ لا يجب [عليک] الإكرامُ مطلقاً.

و اذا كان الإتّحادُ المذكورُ شرطاً فى حجّية مفهوم الشّرط لم يكن لمفهوم الآية الشّريفة رَبطٌ اصلاً و قطعاً اذ مفهومُ الشّرط فى الآية مفادُه بعد ملاحظة الإتّحاد المذكور عَدَمُ وجوبِ تبيّن خبر الفاسق عند عدم خبر الفاسق ، فيكون سَلبُ الحكم اَى عَدَمُ وجوبِ التبيّن لأجل انتفاء موضوعه اَى خَبَرِ الفاسق، فَظَهَر لک اَنَّ ربطَ الآية بالمُدَّعى بمقتضى مفهومها الشرطىّ اِنّما يُسلَّم لو كان مفهومُها عَدَمَ وجوب التبيّن مطلقاً حتىّ يشمل خبرَ العدل و ذلک ظاهرٌ.

هذا اذا كان مناطُ الإستدلال فى الآية مِن باب مفهوم الشّرط.

و اَمَّا اذا كان مِناطُ الإستدلال فى الآية مفهومَ الوصف فهو و اِن كان له ربطٌ بالمُدَّعى و لكن قد مَرّ مِنّا الكلامُ مشروحاً فى مقامه انّه ليس بحجّة بل الحقّ اِنّه ليس للوصف مفهومٌ عند اَهلِ العُرف و العادة حتى يكون حجّةً، فتدبَّر.

١- فى الأصل: حكم.

فإن قلت : ما الفائدةُ فی‌ذِکر الوصف فی الآیة حینئذٍ.

قلت: یمکن اَن یکون فائدته اَمرَین:

الأوّل : إعلام الصّحابة بأنّ[1] ولیدَ بن عُقبة[2] فاسقٌ لأنّ الآیة نَزَلَت فیه.

الثّانی: أنّه خبرُ الفاسق فی اَغلبِ الأوقات یَحتَاجُ الی الفحص بخلاف خبر العادل فإنّه فی اغلب الأوقات یفید الوصفَ العادی خصوصاً اذا کان بلا واسطةٍ صار ذلک الإحتیاجُ سبباً لِذِکره.

[و] بعبارةٍ اُخری، ذِکرُهُ مُشعِرٌ الی زیادة الإهتمام فی لزوم التبیّن فی خَبرِه.

١- فی الأصل: ان.

٢- الولیدُبنُ عُقبَةَ بن اَبی مُعَیط بن اَبی عَمروبن اُمَیَّةَ بن عبدَ شَمس بن عبد مَنَاف، لَه صُحبَةٌ قلیلةٌ مَعَ رَسُولِ الله صلّی الله علیه و آله و سلّم و روایةٌ یَسیرةٌ عنه و هو اَخُو عثمان بن عَفّان لِأمِّهِ و اَسلَم یَومَ فَتحِ مکّةَ و بَعثَه النبیّ (ص) مصدِّقاً الی بنی المطلق و رَجَعَ و قال کاذباً: و انّ القوم مَنَعُونی الزکاة و اَرادوا قَتلِی، فغضب النبیّ (ص) و هَمَّ اَن یَغزُوهُم فَنَزلت آیةُ النَّبَأ. و کان ابوه عُقبة بن ابی مُعَیطٍ من شیاطین قریش و شدیداً علی المسلمین و کَثیرَالأذی للنبیّ (ص) و اَسَرَه رسولُ الله (ص) یوم بَدر و ضَرَب عُنُقَه صبراً.

و وَلّی عُمَرُبنُ الخَطّاب الوَلیدَ علی صَدَقاتِ بنی تغلب و کان والیاً لِعُثمانَ علی الکوفة بعد سَعد بن اَبی وَقّاص من سنة خمس و عشرین الی سنة تسع و عشرین و قد اَمَّ النّاسَ و هو سَکران و صَلّی بأهل الکوفة صلاةَ الصُبح اَربع رکعاتٍ، فَشَهِدوا علیه عند عثمان فَعَزَلَه و حَدَّهُ بِیَدِ علی بن ابی طالب علیه السّلام ثمانین جَلدَة و کان من مُبغِضی علیّ (ع) و اَعداه لأنّ علیّاً- علیه السّلام- قد ذَبَحَ اَباه صَبراً بأمر النبیّ - صلّی الله علیه و آله و سلّم- یومَ بَدرٍ. سِیَرُ اَعلام النُبَلاء ٢١٢/٤- تاریخ الاسلام ٦٦٣/٣ الإصابة فی معرفة الصّحابة ٤٨١/٦- المعارف، لابن قتیبة/٣١٩- الأغانی ٨٤/٥- البدایة والنهایة، لابن کثیر ٢٣٣/٨- السّیرة الحلبیّة ٥٩٢/٢- تهذیب الکمال، للمزّی ٥٣/٣١. بحارالأنوار ٩١/٤٤.

[٢] و منها: انّه بعد تسليم كون الآية دالّةً[١] على المُدَّعَى اَعمّ مِن اَن يكون شرطاً اَو وصفاً لكن نقول منطوقُها بعد ملاحظة العلّة المذكورة فهو قوله « اَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَة» يُعارِض المفهومَ فيها و التعارضُ الذى بينهما تَعارضُ عمومٍ مِن وجهٍ.

بيانُه: اَنَّ المنطوقَ ناطقٌ بلزوم التبيّن فى خبر الفاسق معلّلاً بقوله [تعالى] «اَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَة» فبعد ملاحظته يصير حاصلُ المنطوق وجوبَ التبيّن فى خبر الفاسق و تحقيقُ كونِ خبرِه صِدقاً اَو كِذباً حذراً مِن اِصابة قومٍ بجهالةٍ و هَلاكةٍ بدون تحصيل العِلمِ والقَطع باستحقاقهم الهلاكةَ فتُصبحُوا اى تَصيروا نادمِينَ علىٰ فِعلِكُم ، فَظَهَر حينئذٍ اَنَّ مناطَ وجوب التبيّن فى خبر الفاسق عدمُ الأمن مِن إصابة القوم فى الهَلَكة و الجهالة، فقوله تعالى « اَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَة» مِن قبيل العلّة المنصوصة الّتى يكون حجّةً عند الجميع مع كونها فى قُوّةِ كُبرى الشّكلِ [الأوّل] فَيرجِعُ حاصلُ المنطوق الى صُغرى و كُبرى هكذا:

خبرُ الفاسق ممّا لم يُؤمَن مِن اِصابة القوم فى الهَلَكة بجهالةٍ.

و كُلُّ ما كان كذلک يجبُ فيه التبيّنُ.

اَمَّا الصّغرى فظاهرٌ و اَمَّا الكبرى فلقوله تعالى « اَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَة» فلا شكّ اَنّ هذا القياسَ جاء بعينه فى خبر العدل المفيد[٢] للظّن ايضاً ضرورةَ اَنَّ غير القطع و اِن كان ظنّاً ممّا يحتمل الخطأ و عدم الأمن مِن الإصابة فى الهَلَكة بجهالةٍ و بعدما

١- فى الأصل: دالا.

٢- فى الأصل: المفيده.

كان العلّةُ المنصوصةُ بعينها فى خبر العدل موجوداً صار التبيّنُ فيه ايضاً واجباً[١]، فخبرُ العدل الذى يَحكُم المفهومُ بأخذه و قبولِهِ يَحكُم المنطوقُ بلزوم التبيّن فيه ، فصار ذلک الخبرُ مادةَ التعارض للمنطوق و المفهوم المتعارِضَين.

وأمَّا كونُ هذا التعارض مِن قبيل تعارض العمومين مِن وجهٍ فظاهرٌ لأنّ المفهوم فى الآية الشّريفة خاصٌّ مِن جهةِ اختصاصه بخبر الواحد العدل و عامٌّ مِن جهة شموله لِمَا كان من خبر العدل مفيداً للعلم فإنّه قد يفيد العِلمَ بل بإطلاقه يَشمُل خبرَ المعصوم عليه السّلام ايضاً.

و اَمَّا المنطوق فخاصٌّ مِن جهةِ اختصاصه بخبر غير المأمون و عامٌّ من جهة شموله لِخَبرِ الفاسق و اذا ثَبَتَ كونُ هذا التعارض تعارضَ عمومٍ مِن وجهٍ فلابدّ مِن الرّجوع الى المرجّح اِن وُجِدَ لأحد المتعارِضَين فالأخذُ به متعيّنٌ و اِلاّ يُحكَم بالتّساقط و يكون المرجَعُ هو الأصلَ فى المقام و على التقديرَين الحقُّ مَعَنا لا معكم.

اَمَّا اوّلاً: فَلِكَون المنطوق بما هو منطوقٌ اَقوى مِن المفهوم بما هو مفهومٌ و اَمَّا ثانياً: فلو تَنَزّلنا عن ذلک فَنَحكُم بالتساقط و نَجعَل المرجعَ هو الأصلَ فى المقام و لا شکّ اَنّ مقتضى الأصل الأوّلى هنا حرمةُ العمل بالظّن.

فإن قلت: ما ذكرتَه من التعارض مسلّمٌ لو كان قوله تعالى « بِجَهَالَةٍ» محمولةً على عدم القطع و اَمَّا اذا كان بمعنى السَّفاهة فالتعارُضُ ممنوعٌ لعدم وِجدانِ السّفاهة فى

١- فى الأصل: واجب.

طرف المفهوم، ضَرورةَ اَنَّ مَنِ اعتَمَدَ على خبر العدل المفيد للظّن لم يُعَدَّ عند العقلاء سَفيهاً و لم يُحسَب فِعلُه مِن السَّفاهة.

قلت: حملُ الجهالة فى المقام على السَّفاهة مجازٌ قطعاً لا يُصارُ[1] اليه اِلاّ لدليلٍ و أين [الدّليلُ]؟

فإن قلت: التعارضُ فى المقام يَتحَقَّق لو كان معنى الجهالة عدمَ العِلمِ و اَمّا اذا كان بمعنى عدم الإعتقاد فلا تَعارضَ بل يكون المنطوقُ معاضداً للمفهوم كما لا يخفى.

لا يقال: الجهلُ يُجامِعُ الظّنَّ و شِبهُه لأنّه خِلافُ اليقين.

لأنّا نقول: ذلک مسلّم لكن اطلاق الجاهل لا ينصرف اِلَى الظّانّ بل يَنصرِفُ الى الشاكّ لاغير، اَلا تَرَى انّه اذا قيل « زيدٌ جاهلٌ بِمَوتِ اَخِيه » يتبادر الى الذّهن «انّه غيرُ معتقدٍ بذلک و لو بطريق الظّن».

قلت اوّلاً: اِنّ الجهلَ بمعنى عدم العلم لغةً و الظّنُّ داخلٌ فيه جَزماً مِن غيرِ تشكيكٍ فى اطلاقه لغةً.

و ثانياً: على فرض تسليم اَنَّ الجهلَ فى العُرف العامّ غيرُ الظّن فالكلامُ هنا يَرجِع الى تعارض العُرفِ و اللُّغة و قد حقّقنا فى مقامه اَنّ المختارَ تقديمُ اللّغة.

[٣] و منها: انّه لو كانت الآيةُ الشّر[يفة] بمفهومها مِن الشّرط و الوصف دالّةً على حجّية خبر الواحد لَلَزِمَ عدمُ حجّيتها بالكلّية.

١- لا يصير.

بيانُ ذلک: اِنّ مِن جملة اَخبار الآحاد الإجماعُ المنقول و مِن جملة اَصحابنا القدماء السيّد المرتضى رضى الله عنه و ابن ادريس و ابن زهرة و هم يقولون بحرمة[1] العمل بخبر الواحد و يَدَّعُونَ الإجماعَ على ذلک و لا شبهة اَنَّ ذلک الإجماعَ المُدَّعَى اجماعٌ منقولٌ و هو خبرٌ واحدٌ و الآيةُ على زَعمِكُم دالٌّ على حجيّة خبر الواحد و على حجيّة الإجماع المنقول لأنّه فردٌ منه و هو دالٌّ على عدم الحجيّة و معلومٌ اَنّ ما يَلزَم مِن وجوده عَدَمُه فهو باطلٌ.

قال الأستاذ شريفُ العلماء: اِنَّ هذا الإستدلالَ اَى الإيراد باطلٌ، لأنّه فَرعٌ [على] اَن يكون للآية دلالةٌ على حجيّة الإجماع المنقول وَ اِن كان مِن جملة اَخبارالآحاد و ليست[2]، اذ المتبادِرُ مِنَ الآية اَن يكونَ الخبرُ ممّا شاعَ وَ تَعارَفَ ذِكرُهُ و معلومٌ اَنّ المتعارفَ فىذلک الزّمانِ و حينَ تَعَلُّق الخِطاب لَم يَكُن المُخبَرُ بِهِ الإجماعَ.

و بالجملة الإخبارُ بالإجماع غيرُ متعارفٍ فىذلک الزّمان بالبديهة و قد مَرَّ الجوابُ عن هذه الآية الشّريفة مِن جهة الإجماع المنقول.

و ما قيل فى الجواب:

بأنّ التمسّک بالإجماع المنقول فىعدم حجيّة الخبر الواحد دَورِىٌّ و ما كان كذلک فهو باطلٌ اذ حجّيةُ الإجماع المنقول الذى هو خبرٌ واحدٌ اَوّلُ الدّعوى و غيرُ حجّةٍ حتّى يُتَمَسَّکَ بِهِ عَلَى عَدَمِ الحجيّة و اذا كان حجّةً فهو ايضاً [باطلٌ] اذ ما يَلزم مِن

١- فى الأصل: على حرمة، قبل كامة «بحرمة».

٢- فى الأصل: ليس.

وجوده عدمُهُ [فهو] باطلٌ، مدفوعٌ لأنّا نشاهد بالوجدان انّه اذا اَخبر عدلٌ اَو قيل[1] لعبدٍ «اِنّ مَولاکَ اَمَرک بکذا» ثمّ جاءَ عدلٌ و اَخبره بأنّ مَولاکَ قال بکذا وکان الثّانی منافٍ للأوّل و جاء آخَر و اَخبره بخلافهما ثمّ جاء آخَر و قال اِنَّ مَولاکَ [قال] « اِن جائکَ عدلٌ و اَخبرکَ بشیئ لا تَقبَل خَبَرَه» فلا محالة [یأخُذُالعبدُ] بالخبر الآخِر و المقامُ مِن هذا القبیل بلا شُبهةٍ و قیل.

و منها: اَنَّ الحکم المذکورَ فی الآیة مخصوصٌ لولیدبن عُقبة لأن رسولَ الله صلّی الله علیه و آله و سلّم بَعَثَ الولیدَ[2] الی بنی المصطلق و کان بینهم و بین الولید عَداوةٌ، فلَمَّا سَمِعُوا القومُ بمجیئ ولید بن عُقبَة استَقبَلُوه و وَضَعُوا العَداوةَ فیزاویةِ النِّسیان فلَمَّا سَمِعَ بهم الولیدُ رَجَع الی رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم و خاف منهم و قال یا رسول الله: اِنّ القَومَ ارتَدُّوا واَرادُوا قَتلِی، فَنَزلتِ الآیةُ الشّریفةُ لِیُعلَمَ اَنّ الولیدَ مَوصوفٌ بهذه الصِّفة.

و فی هذا الإیراد نَظَرٌ اذ العبرةُ بعموم اللّفظ لا بخصوص السَّبَب و المَورِد.

[۴] و منها: اَنّ مفهومَ الآیةِ الشّریفة مخالفةٌ للإجماع القاطع.

بیانُه: اَنّ المفهومَ دالٌّ علی لزومِ قبولِ خبرِ الواحدِ العدل اذا اَخبَر بارتدادِ قَومٍ کما هو مقتضی شأن نزول الآیة- کما ذکرناه فی سابقه- والحال انّ الإجماع القاطع علی عدم قبول خبرالعدل فی الإخبار بارتداد قومٍ فلو عُمِلَ بالآیة فی موردها لَزِمَ

۱- فی الأصل: و قال.

۲- فی الأصل: ولید.

مخالفةُ الإجماع القاطع و عدمُ جواز العمل بها فی موردها و جوازُ العمل بها فی غیرموردها ملزومٌ لتخصیص عمومِ مفهومِ الآیة بغیر مورده و تخصیصُ العموم بغیر مورده باطلٌ.

اَمَّا الصّغری فظاهرٌ و اَمَّا الکبری فللإجماع و وَجهُه ظاهرٌ لِلُزومِه الإستهجانَ عند العرف و بعد ما صار اَمرُ الآیة الی ما ذکرنا فأنتَ تَعلَم انّه لایمکن الإستدلالُ بها[1] علی المُدَّعَی اصلاً.

و منها: اِنّه لا اشکال فی اَنّ مطلوبَ المستدلّ اَمران:

الأوّل: عدمُ وجوب التبیّن فی خبر العدل.

و الثّانی: قبولُ [خَبَرِ العدل]

و المستدلُّ اَثبَتَ المطلبَ الأوّل بمفهوم المخالفة اِمَّا [بمفهوم] الشّرط اَو [بمفهوم] الصّفة و اَثبت المطلبَ الثّانی بمفهوم الموافقة.

و قوله: اِمَّا اَن یجب القبولُ اَو الرَّد[2].

اِن کان الأوّلُ ثبت المطلوبُ و اِن کان الثّانی لَزِم کونُ العادل اَسوَءَ حالاً مِن الفاسق و معلومٌ اَنّ الإستدلال بمفهوم الموافقه[اِنّما] یَتِمُّ لو کان الواسطة بین القبول و الردّ غیرَ معقول و اَمَّا لو لم یکن [غیرَ معقولٍ] فلا و هنا الواسطةُ معقولٌ اَی لا یُقبَلُ الخبرُ العدل و لا یُردّ بل یُتَوقَّف [فیه] .

١- فی الأصل: به.

٢- ای و أمّا قول العدل و خبره إمّا اَن یجب قبولُه اَو یجب ردُّه.

و قوله[١] « يَلزَم اَن يكون العادلُ اَسوَءَ حالاً مِن الفاسق» ممنوعٌ لأنّه لا شبهة [فيما] اذا قال المولى لعبده «تَجَسَّس فى خبر فلانٍ و لا تَستُر عليه» و قال «لا تَجَسَّس فى خبر الآخَر و استُر عليه» [نعلم] بلا ريبٍ اَنّ الثّانى اَجَلُّ مِن الأوّل و اَحسَنُ حالاً منه، اذ المولى اَمَر بالتجسُّس فى خبر الفاسق و بعدم التّجسّس فى خبر العادل ، فمجرّد ملاحظة الستر و عدمه [يوجب] ارتفاعَ مرتبةٍ و انحطاط[٢].

و منها: اِنّه لاشبهةَ و لا اشكالَ [فى] اَنّ الآية الشّريفة خطابٌ شفاهىّ مخصوصٌ بالمخاطبين و هُمُ الرّسولُ صلّى الله عليه و آله و سلّم و علىٌّ عليه السّلام و الحَسَنُ و الحسينُ صلواتُ الله عليهما[٣] و معلومٌ بديهةً و ضرورةً اَنّ هؤلاء المَوالى لا يعمَلُون بأخبار الآحاد المفيدة للظّن فى الأحكام الإلهيّة بل يَعمَلُون بالعِلمِ اليقينىّ مِن الوحى و الإلهام و اذا كان الخطابُ فى حقّ المخاطبين لم يُثبِت جَوازَ اَمرٍ كيف [يُثبِتُ] فى حقّ الغائبين؟

فإن قلت: اِنّهم صلواتُ الله عليهم كانوا لا يعمَلُون بهذه الأخبار فى هذه الأحكام و لكن يعمَلُون بالأخبار الآحاد فى الموضوعات بأنّ هذا طاهرٌ و ذاک نَجِسٌ، فيجوز لنا العملُ بهذه الأخبار الآحاد فى الموضوعات لِقضيَّةِ الإشتراک القطعىّ و نُتِمّ [المطلوبَ] من الإجماع المركّب.

١- فى الأصل: و القول.

٢- فى الأصل: انحظاظ.

٣- فى الأصل: عليهم.

قلت: اَمَّا اوّلاً: انّهم[١] صلوات الله علیهم ما کانوا یعمَلُون بأخبار الآحاد فی الموضوعات ایضاً بل لم یرضَ اَحَدٌ اَن یقولَ: [اِنّ] النبیَّ صلّی الله علیه و آله و سلّم کان یَجُوز له العملُ بخبر الواحد فی الموضوعات بأنّ هذا طاهرٌ و ذاک نَجِسٌ.

و ثانیاً: مَنعُ الإجماع المرکّب اذ مِن جملة الأصحاب القدماء السیّدُ[٢] المرتضی رضی الله عنه و هو مِن الذین یعمَلُون بالظّن فی الموضوعات دون نفس الأحکام الجزئیّة، فتدبَّر.

[۵] و منها: اِنّه لا اشکال فی اَنّ مناطَ الإستدلال فی المقام هو الأولَویّةُ الظنّیةُ المستفادةُ[٣] مِنَ النقل لا مِن حاقّ اللّفظ و هو لیس بحجّة فی المسائل الأصولیّة بلا شبهةٍ.

بیانُ ذلک: اِنَّ اَحَدَ شَطرَیِ المُدَّعَی و هو عَدَمُ لزوم التبیّن فی خبر العادل مستفادٌ من مفهوم الشّرط اَو الوصف الذَینِ[٤] هما مِن مفهوم المخالفة و الآخَر[٥] مُستفادٌ من مفهوم الموافقة و هو القبول، اذ کلُّ مَن تمسّک فی المقام بهذه الآیة قال: اِمَّا یجبُ القبولُ اَو الردّ.

١- فی الأصل: نهم.

٢- فی الأصل: و منهم السیّد.

٣- فی الأصل: المستفاد.

۴ - فی الأصل: الذی.

۵- ای الشطرالآخَر من المدَّعَی.

اِن كان الأوّلُ فهو المطلوبُ و اِن كان الثّانى فيلزم كونُ العادل مِن الفاسق اَسوَءَ حالاً، فمعنى هذا الكلام: اَنّ خبر الفاسق لايلزم [فيه] الردُّ بل يلزم [فيه] التبيّنُ فخبرُ العادل بالطّريق الأولى.

[۶] و منها: اَنّ الآية لا ربطَ لها بالمُدَّعَى اذ الآيةُ منصرفةٌ الى خبرٍ لايكون لها الواسطةُ الواحدةُ فضلاً عن الوسائط المتعدّدة بل الآيةُ بالنسبة الى الخبر الذى له واسطةٌ اَو وسائطُ مُشَكّكةٌ[1] بالتشكيک المضرّ الإجمالىّ و اذا كان الأمرُ كذلک فلا ربطَ لها بمحلّ النزاع اذ محلُّ النزاع حجّيةُ الأخبار الآحاد المُودَعَة فى الكتب الأربعة و معلومٌ اَنّ الأخبارَ المُودَعَة فيها ذو[2] وسائط عديدة فضلاً عن واسطة واحدة.

فإن قلت: اِنَّ الخبر الذى ليس له واسطةٌ نُثبتُ حجيّتَه بالآية و اَمّا ما له واسطةٌ فبالإجماع المركّب لأنّ كُلَّ مَن قال بحجّيته قال مطلقاً و كلّ مَن لم يَقُل [بحجيّته] يقول ايضاً مطلقاً.

قلتُ: الإجماعُ المركّب فى المقام ممنوعٌ.

فإن قلت: اِنّ منطوقَ الآية الشّريفة لها عمومٌ.

١- فى الأصل: مشكک.

٢- فى الأصل: ذى.

بَيانُه: اِنّه اذا وَجَبَ التبيّنُ فی خبر الفاسق الذی لیس له واسطةٌ ففی غیره و هو الذی له وسائطُ بالأولَویّة و اذا ثَبَت الأولَویّةُ فی المنطوق ثَبَتَ فـی المفهـوم لأنّ المفهـوم تابعٌ للمنطوق.

قلت: سَلَّمنا المتابعةَ لکن لا مطلقاً بل اِنّ المفهومَ مطابقُ المنطوق و تابعٌ لـه اذا کـان الأولَویّةُ مستفادةٌ مِن اللّفظ لا مِن العقل و هنا مستفادةٌ[1] من العقل بلا کلامٍ.

[٧] و منها: اِنَّ الآیة لا ربطَ لها بالمُدَّعَی اذ المتبادرُ من مفهوم الآیة قبولُ خبرِ عادلٍ لا یکون معه معارِضٌ آخَرفإنّ المَولی اذا قال لعبده « تَقَبَّل[2] خبرَ العدلِ الواحدِ» بـلا اشکالٍ یَتبادرُ منه الخبرُ الذی لا معارِضَ له فإذا ثبت اَنّ مفهومَ الآیـة بالنسـبة الـی الخبر الذی له معارض مشـکّکٌ بالتشـکیک المضـرّ الإجمـالی فـلا یکـون وافیـةً بالمُدَّعَی و لا ربطَ لها بالدّعوی ، بدیهةَ اَنَّ الأخبار المُودَعَة فی الکتب الأربعة کُلَّهـا ذو[3] معارضٍ.

فإن قلت: اذا ثَبَتَ القبولُ فی الخبرِ العدلِ الواحِدِ الذی لیس لـه معـارضٌ بـالمفهوم ففی غیره بالإجماع المرکّب.

قلت: هو ممنوع فی المقام.

١- فی الأصل: مستفاد.

٢- فی الأصل: اَقبل.

٣- فی الأصل: ذی.

٣٨٨ ـــــــ

و لكن لاَعتبارَ به اِذ الغالبُ مِن الأوقات تَحقُّقُ النّداء للصّلاة و كذا حَكَمتُم فى قوله تعالى « وَ رَبَائِبكُمُ اللّاتِى فِى حُجُورِكُم مِن نِسَائِكُمُ اللاّتى دَخَلتُم بِهِنّ[1] » بأنّ مفهومَه الوَصفِىّ لا اعتبار به اَى لادلالة على عدم تحريم الرَّبائب عند عدم كونها فى الحجر لأنّ هذا الوصف قد وَرَدَ موردَ الغالب ، ضرورةَ اَنّ الرَّبائب تُوجَد فى اَغلبِ الأوقات مُربّاتُ[2] بيوتِ مَن كان زوجاً لِاُمّها و اذا كان الشّرطُ المذكور معتبراً فى حجّية مفهوم[3] الشّرط و الوصف فنقول: اِنّ الآيةَ الشّريفة بالنظر الى مفهومها حَالُها كحال الآيَتينِ[4] المذكورتَينِ.

و الدليلُ عليه: اِذ مِنَ البديهىّ الأوّلى اَنَّ الأخبار المَسمُوعَة فى الأعصارِ و الأمصار غالِبُها يكون صادراً مِنَ الفاسِق بل نقول: الأخبارُ الصّادرة مِن العادل كالقطرة فى جَنبِ البحار لا سيّما الأخبار الصّادرة مِنَ الموجودينَ فى زمن[5] الخطاب اِذ كلُّهم كانوا منافقين « يَقُولُونَ بِألسِنَتِهِم مَا لَيسَ فِى قُلُوبِهِم[6] » فلا بدّ مِن عدم اعتبار المفهوم فى الآية شرطاً كان اَو وصفاً لفقدها للشّرط الذى هو مِناطُ الإعتبار ، فتدبَّر.

١- سورة النساء/٢٣.

٢- فى الأصل: مربى.

٣- فى الأصل: المفهوم.

۴- اى آية النداء فى سورة الجمعة/٩- و آية النبأ فى سوره الحجرات/۶.

۵- فى الأصل: زطن.

۶- سورة الفتح/١١.

[١١] و منها: اَنَّ المرادَ بالإستدلال بالآية الشَّريفة حجّيةُ خَبَرِ كلِّ عادلٍ فى كلِّ موردٍ سيّما فى الأحكام و اذا كان المقصودُ هذا قلنا: مِن اَين العمومُ للمفهوم؟

فإن قلت: العمومُ فى المفهوم لأجل متابعته للمنطوق و لا شبهةَ اَنّ المنطوقَ عامٌّ لأنّ المتبادر منه لزومُ التبيّن فى خبرِ كلِّ فاسقٍ و فى كلِّ موردٍ.

قلت: سَلَّمنا اَنّ المنطوق عامٌّ و لكن مَا الدّليل على متابعة المفهوم للمنطوق بحيث[١] اذا كان المنطوقُ مفادُه السلبَ الكلّى لا بدّ و اَن يكون المفهومُ [ايضاً] مفادُه الايجابَ الكلّى و بالعكس اذا كان العكس مع انّ هذا الإتّحادَ متنازعٌ فيه اذالعلماء اختلفوا- بعد ما اتَّفقُوا على اَنّ مفهوم المخالفة لابدّ و اَن يكون مخالفاً للمنطوق بحسب الكيف ايجاباً و سلباً - اِنّه هل يجب الموافقةُ و الإتحادُ فى الحكم؟

فقيل بلزوم الإتّحاد و قيل بعدمه يعنى اذا كان المنطوقُ الإيجابَ الكلّى [فحينئذ] القَدرُ المتيقَّنُ فى المفهوم [لابدّ] اَن يكون سَلباً جزئياً لا كليّاً و بعد ما كانت المسئلةُ خلافيّةً فلابدّ لک مِن ترجيح ما هو مقصودُکَ و مَطلوبُکَ مِنَ القَولَينِ و مِن اَينَ لک ذلک فى قولِ مَن قال بلزوم الإتّحاد؟

مع اَنّا[٢] نُشاهد[٣] بالوجدان اَنّ حالَ العُرف فى هذا المقام مختلفٌ ففى بعض المواضع نَراهُم[٤] يَفهَمُونَ الإتّحادَ و فى بعضٍ آخَر لا.

١- فى الأصل: كما بحيث يكون.

٢- فى الأصل: ان.

٣- فى الأصل: مشاهدتان.

٤- فى الأصل: نريهم.

اللّهم إلاّ اَن يقال: اِنّ الآيةَ الشّريفة ممّا يُفهَم منه فى العرف الإتّحادُ فيكون سالماً من هٰذه المناقشة المذكورة.

قال الأستاذُ شريفُ العلماء اطال الله بقائه: اِنّا و اِن لم يكن لَنَا دليلٌ[١] اجتهاديٌّ[٢] على ترجيح اَحَد القولَينِ فى المسئلة لاختلاف الفهم العرفى فيها لكنّ الآيةَ الشّريفة مِن المقامات التى يُفهَم منها الإتّحادُ كما لا يخفى على المنصف العارف البصير.

[١٢] و منها: اَنّه لو سُلّمِ دلالةُ مفهوم الآية الشّريفة على المُدَّعَى و [تكون] وافيةً به لكنّه معارضٌ بمنطوق الآيات الدالّة على حرمة العمل بالظّن و التعارض بينهما تعارضُ العموم مِن وجهٍ.

بيانُه: اَنَّ مفهوم الآية الدالّة على اَخذ خبر العدل خاصٌّ من جهةِ اختصاصه بخبر العدل الواحد و عامٌّ من جهةِ عمومه اذا اَفاد ذلک الخبرُ العِلمَ اَو الظَّنَ اَو الشکّ بل و خبر المعصوم عليه السَّلام ايضاً و منطوقُ الآيات النّاهية خاصٌّ مِن جهةِ اختصاصها بالظّن لا غير و عامٌّ مِن جهة عمومها مِن كون ذلک الظّن مِن خبر العادل اَو غيره مِن الأسباب المفيدة للظّن كالشّهرة و الإجماعِ الظنّى و المنقولِ و غيرِه مِن القياس و الإستحسان و اذا كان التعارضُ تعارضَ العمومَينِ مِن وجهٍ فلابدّ من المرّجح فإن وُجِدَ المرجّح لأحد الطَّرفَينِ فَبِها [و نِعمَ المطلوب] و اِلاّ فلا.

١- فى الأصل: دليلا.

٢- فى الأصل: اجتهاديا.

و لا شبهة فی وجود المرجّح فی جانب المنطوق [و هی] الآیاتُ الدالّةُ علی حرمة العمل بالظّن لوجوهٍ و ذلک:

اوّلاً: کَونُ المنطوق بما هو منطوقٌ اَقوی من المفهوم بما هو مفهومٌ، فالأخذُ بالأقوی متعیّنٌ.

و ثانیاً کون المنطوق موافقاً للأصل الأوّلی الدالّ علی حرمة العمل بالظّن.

و ثالثاً: ملاحظة کثرة الآیات النّاهیة عن العمل[1] بالظّن.

فان قلت: اَنتم اعتَرفتُم سابقاً بأنّ الآیات النّاهیة عن العمل[2] بالظّنَ کلُّها تعلیقیَّةٌ لا تَنجیزیّة ما لم یَرِد دلیلٌ علی الجواز و المفهومُ من الآیة دالّةٌ علی الجواز و واردةٌ.

قلت: سَلَّمنا کَونَ مَا دَلَّ علی حرمةِ العملِ بالظّن تعلیقیّاً لکنَّ المفهومَ لیس بتنجیزیّ و واردٍ. فإن قلت: اِنَّ المشهورَ فیما بینَ العلماء کونُ الخبرِ الواحِدِ حجةً و هی مُرجِّحَةٌ للمفهوم فی الآیة علی المنطوق فی الآیات النّاهیة.

قلت: لا نسلّم کونَ الشّهرة فی المقام مرجِّحةً و ذلک لِوُجوهٍ:

الأوّل: کونُها شُهرَةً مجرّدةً، لأنّ المشهور و اِن صارو الی اعتبار خبر الواحد لکن لیس [دلیلُهُم و] تمسُّکُهم بمفهوم الآیة و اِنّما هو تمسُّکُ بعضٍ منهم و تَمسُّکُ الأکثَر لیس اِلاّ الإجماع کما لا یخفی علی العارف بالحال.

و اَمَّا ثانیاً: فَسَلَّمنا کونَ الآیة متمسّکُهم لکنَّ المقامَ لیس مِن مَقامٍ یکون الشُّهرةُ صالحةً للمرجِّحیّة، اَمَّا علی مذهب التعبّد فلأنّ کونَ الشُّهرةِ مرجِّحَةً فرعُ اعتبارها و

١- فی الأصل: للعمل.

٢- فی الأصل: للعمل.

اَمّا على مذهب [الوصف] فهو و اِن كانت الشُّهرةُ و اَمثالها مِن الظّنون صالحةً[١] للمرجّحيّة لكن كونها مرجّحةً مشروطٌ بدَوَرانِ الأمر بين المحذورَين و يكون كلاهما مخالفاً للأصل و المقام و اِن دار الأمرُ فيه بين المحذُورَين:

اَحدُهما: وجوبُ العمل بخبر الواحد و الآخَرُ حُرمتُه لكن اَحَدُ المحذُورَين مُوافقٌ للأصل و هو الحرمة كما لا يخفى.

و لكّن الإنصافَ فى المقام اَنّ هذا المفهومَ و المنطوقَ لو عُرِضا على العرف فَهِمَ منهما ورودَ المفهوم على المنطوق بحيث صَاروا الى ارتكاب التخصيص فى جانب المنطوق، مثلاً لو قال المولى لعبده «لاَ تَعمَل بالظَّن مِن حيثُ هو ظنٌّ» ثمّ قال له «اِعمَل بخبر العدل الواحد» فالعبدُ اذا لاحَظ هاتين[٢] العبارتَين فَهِمَ اَنّ مرادَ المولى مِن قوله « لاَ تَعمَل بالظّن » الظنُّ الحاصلُ مِن خَبَرِ الفاسق لا الحاصلُ مِن خَبَرِ العادل مع اَنَّ التعارضَ بينَ الكَلاَمَين تعارضُ العموم مِن وَجهٍ و لَعَلّ السِّرَّ فى تقديم مفهوم الآية- الدالّة على جواز العملِ بِخَبَرِ الواحِدِ- على المنطوق- الدالّ على حرمة العمل بالظّن- كونُ الأوّلِ اَقلَّ مورداً و الثّانى اَكثَرَ مورداً ، فتدبَّر.

[١٣] و منها: اِنّ التمسّک بمفهوم الآية غيرُ نافعةٍ بحال المستدلّ لأنّ الدليل اَعَمُّ مِنَ المُدَّعَى، بيانُه: اَنَّ المُدَّعَى هو وجوبُ العمل بخبر الواحد بحيث يكون تاركُه آثِماً و مستحِقّاً للعقاب و المفهومُ لا يدلّ على ذلک لأنّ غايةَ ما يُستفادُ مِن المفهوم بعد

١- فى الأصل: صالحا.

٢- فى الأصل: هذين.

نَفيِ لزوم التبيّن فى خبر العدلِ الواحِدِ جوازُ العَمَلِ به لا وُجُوبُه مطلقاً [و] المتبـادِرُ[١] مِن الجَواز المعنى الأخصّ و هو الإباحة.

فان قلت: كلُّ مَن[٢] قال بالجواز قال بالوجوب.

قلت: يَلزم عليک حينئذٍ ارتكابُ خلافِ الأصـل مِـن جهتَـين: اوّلاً: جَعـلُ الجَـواز بمعنى الوجوب، ثانياً: ارتكابُ تخصيص[٣] الأكثر اِذِ المفهومُ مِنَ المفهـوم علـى هـذا التقدير وجوبُ العمل بأخبار الآحاد فى كلّ مورد اِلاّ فى الأمور الخارجيّة الّتى هـى اكثر مِنَ الأحكام الشرعيّة بمراتب شتّى اِذِ العملُ بالظّن فى الأمـور الخارجيّـة غيـرُ واجبٍ اتّفاقاً بخلاف ما صِرنا اليه فإنّه لا يستلزم خلافَ الأصل اِلاّ مِن جهةٍ واحـدةٍ و هى التخصيصُ مع كونه اقلَّ [مورداً] لأن المرادَ مِنَ المفهوم على ما ذكرنا جشـوازُ العملِ بأخبار الآحاد فى كلِّ موضعٍ اِلاّ فى الأحكام الشرعيّة و لا شـكّ انّـه اذا دار الأمرُ بينَ تخصيصِ الأقلّ و الأكثر مع ارتكاب التجوّز لا محالة الأوّلُ اَولى.

اللّهم اِلاّ اَن يُحمَل الجوازُ على المعنى الأعـمّ الشّـامل للإباحـة الّتـى هـى المعنـى الأخصّ للجواز و الوجوب، فَثَبَتَ جنسُ جوازِ العمـلِ بخبـر الواحـد بالنسـبة الـى الموارد كُلِّهَا بمقتضى المفهوم ثمّ يثبت فصلُ كلِّ موردٍ من الوجوب فى موارد الفـرع و الجوازُ بالمعنى الأخصّ فى الأمور الخارجيّة بدليلٍ خارجىّ مِن اجمـاعٍ و نحـوه، فتدبَّر.

١- فى الأصل: ان المتبار.

٢- فى الأصل: كلمن.

٣- فى الأصل: التخصيص.

[١۴] و منها: اَنّ مفهومَ الآية الشّريفة دالّةٌ على جواز العمل بخبر الواحد قبل الفحص عن وجود معارضٍ له و [هكذا] بعد التبيّن اَى تبيُّنُ الصِّدق و الكذب، و هذا مخالفٌ للإجماع القاطع اذ الإجماعُ على عدم جواز العمل بخبر الواحد فى الأحكام الشرعيّة[١] قبلَ الفحصِ عن المعارض، فلا ربطَ لها بالمُدَّعَى.

اللّهم اِلاّ اَن يقال: [لابُدَّ] اَن يُرتَكَب تخصيصٌ فى المفهوم بأن يقال: اَنّ الأخبار يجوز العملُ بها[٢] قبل الفحص اِلاّ هذه الأخبار[٣] فلا يجوز اِلاّ بعد الفحص التّام.

[١۵] و منها: اَنّ هذه الآيةَ لا تدلّ على المُدَّعَى ، اذ عرفتَ اَنّ دلالتها على المدَّعَى بعد القول بحجّية المفهوم شرطاً كان اَو وصفاً و [كَونِ] مَناطِ الإستدلالِ بهما، و مِنَ العلماء الأجلاّء مَن لم يقل بحجيّتهما رأساً و هو السيّدُ المرتضى رضى الله عنه و مَن تَبِعَه.

و اَجابَ عن هذا الإيراد بعضُ الفُضَلاء بأنّ هذا الدّليلَ سُكُوتِيٌّ لاَ اِسكاتيّ و اِنّما الدليلُ الإسكاتيّ ما هو لبعض الفضلاء المعاصرين فى اِنكار المعاد الجسمانى و هو الدليل الإجتهاديّ الواردُ على الفقاهتيّ و هو البُرهان الدنبوسى خَذَلَهم الله بمحمّدٍ و آله .

[١۶] و منها: اَنّ الآيةَ الشّريفةَ بمفهومها دالّةٌ على المدَّعَى اذا كان الظّنُ الكتابيّ مِن الظّنون المقطوع اعتبارُها عند الشّارع اَو كان الظّنُ فى المسائل الأصوليّة حجّةً و هو اَوّلُ الدَّعوى لِمَا عرفتَ عَدَمَ حجيّة الظّن فى الأصول فى المقام الثّانى.

[١٧] و منها: اَنّ الآية الشّريفة خطابٌ شفاهىّ و هو مجملٌ بالنسبة الى الغائبينَ.

١- فى الأصل: الشريعه.

٢- فى الأصل: به.

٣- يعنى فى الأحكام الشرعيّة الفرعيّة.

اَمّا الصّغرى[١] فظاهرٌ و اَمّا الكبرى[٢] فلأنّه لا محالة كانت حالةٌ مّـا بـين المخاطـب و المتكلّم[٣] و لا اشكال فى اَنّ تلك الحالةَ اِمّا اَن تكون ساكتةً و غيرَ دالّة على شيئٍ و اِمّا اَن تكون غيرَ ساكتة و دالّةً على شيئ و حينئذٍ يحتمل اَن تَكُونَ[٤] مؤكِّـدةً لظـاهر الخِطاب و يحتمل اَن تَكُونَ[٥] صارفةً لظاهر الخِطاب عن ظاهره و يحتمل اَن تَكُونَ[٦] معيِّنَةً و يحتمل اَن يكون مُفهِمَةً و اذا جاء الإحتمالاتُ المذكورةُ بَطَل الإستدلالُ بهـا لأنّها حينئذٍ مجمَلَةٌ.

و تنقيح هذا المطلب قد مَرَّ مشروحاً فى مبحث المُجمَل و المُبيَّن فى جـواز تـأخير البيان عن وقت الحاجة.

١- اَى كون الخطاب شفاهيّاً.

٢- يعنى اجمال الخطاب الشّفاهى بالنسبة الى الغائبين.

٣- قال العلاّمة شريفُ العلماء المازندرانى كما جاء فى تقريرات بحثه الشَّريف:

و امّا الإجمال فلاحتمال الإحتفاف بالقرائن الحاليّة حينَ الخطاب للقطع بوجود حالة بين المتكلّم والمخاطب فيحتمل اِذَن كون تلك الحالة ساكتةً و يحتمل كونها دالّةً و على الأخير يحتمل كونها مؤكِّدَةً اَو مؤسّسةً و على الأخير يحتمل كونهـا صـارفةً اَو معيّنـةً او مُفهِمَـةً اللّهـم اِلاّ اَن يـدّعى الإجماع على عدم اعتبارالقرينة الحاليّة ولكنّ القدرالمسلّم منه الفرعيّات و امّا الأصول فلا، اِلاّ اَن يُدّعى بناء العقلاء على عدم الإعتبار، فتأمَّـل. انظـر: ضـوابط الأصـول/٢٧٥- القواعدالشّـريفيّة ٢٢٧/٢.

٤- فى الأصل: يكون.

٥- فى الأصل: يكون.

٦- فى الأصل: يكون.

[الدّليلُ الثّانى على حجّية الخبر الواحد آيةُ الإنذار]

و منها: و ممّا تَمسَّکَ به القائِلوُن بحجيّة الخبر الواحد مِن بـاب الظّـن المخصـوص قولُه تعالى فى سورة التوبة:

فَلَولَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرقَةٍ منهُم طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِىالدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَومَهُم اِذَا رَجَعُوا اِلَـيهِم لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ[١].

وَجهُ الدّلالة: هو اَن يقال: دلالةُ الآية على مُدَّعَى الخَصمِ محتاجٌ الى ذِكرِ اُمورٍ:

منها: اَنّ المراد بقوله « ليَتَفَقَّهُوا» المعنـى اللُّغـوى و هـو الفَهـم و الـتعلُّم لا المعنَـى المتعارفُ الذى هو العِلمُ بالأحكام الشرعيّة الفرعيّـة عـن اَدِلَّتهـا التفصـيليّة، اِذ مِـنَ الواجب حَملُ الفاظ الكتاب و السنّة على المعنى المتعارف حين صدور الخطاب بلا شبهةٍ و ارتيابٍ و مِن المعلوم البديهىّ الأوّلى اَنَّ حين صدور هذا الخطاب لَـم يَكُـنِ «الفِقهُ» معناه ما اصطلح عليه العلماءُ الأبرارُ الأخيار و اَنّ اصـطلاحَهُم طـارٍ[٢] وَ لَـم يَثبُتِ الحقيقةُ المتشرِّعَةُ بالنسبة الى لفظ «الفقه» فضلاً عن الحقيقة [الشَّـرعيّة] حتّـى يُحمَلَ على المعنى المصطلح المعروف.

مضافاً الى اَنّ الأصلَ عدمُ النقل و اَنّ الأصلَ البقاءُ على المعنى اللّغوى حتّـى يثبـت النقلُ.

١- سورة التوبة/١٢٢.

٢- يعنى: ما كان اصطلاحُ الفقهاء شايعاً و ذائعاً حين نزول الوحى و صدور الخطاب.

و منها: اَنّ المرادَ بالإنذار فى قوله تعالى « وَلِيُنذِرُوا قَومَهُم » هو الإبلاغُ المتضمِّنُ للتَّخويفِ كما قال العبدُ لصاحبه « تَوعَّدَ مَولاكَ عَلَيكَ عَلَى تَركِ الفِعلِ الفُلانىّ الذى اُمِرتَ بِهِ و على الفعل الفلانىّ الذى نُهيتَ عَنه»

و منها: اَنّ المتبادرَ مِنَ « الفِرقَة» الجَماعةُ الكثيرةُ و يُرادِفُه لفظُ « القَبيلَة» كما هو المعروف عن اهل اللّسان.

وَ المُرادُ مِنَ « الطَّائِفَة» الجماعةُ القليلةُ الخارِجةُ مِن الفِرقَة و يدلّ عليه خروجُ الطّائفة عن الفرقة فيكون المراد من « الطَّائِفَة» [الجَمعُ] القليلُ.

و ممّا تُوهِّم مِن اَنّ المراد بالفرقة « الثّلاثة» و مِن الطّائفة « الإثنَين» و «الواحد» لِزَعمِ انّه لو لم يُحمَلِ الفِرقَةُ فى الآية [على المعنى المذكور] لا يتمّ الإستدلالُ بالآية الشّريفة على حجّية الخبر الواحد العدل لجواز كون الطائفة بالغةً حدَّ التّواتر ، فاسدٌ، لمخالفته لِلفَهم العُرفِىّ و لعدم احتياجِ استقامةِ الإستدلال على ذلك الحمل لأنّ الطّائفة نظراً الى انّهم ممّا يجامع التَّواتُرَ و الآحَادَ فتخصيصُه بالتّواتر خلافُ الظّاهر من اللّفظ لا يُصار اليه اِلاّ لدليلٍ و اِذ لَيسَ فَلَيسَ.

و منها: اَنّ الضمير فى قوله تعالى «لِيَتفَقَّهُوا وَ لِيُنذِرُوا» راجعٌ الى الطّوائف المدلول عليها بقوله تعالى «مِن كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طائِفةٌ» و الرجوعُ الى «الطّائفة» و اِن لَم يَكُن مُضِراً بحال الإستدلال لكنّ الأوّلَ اَولَى، لِفَهمِ العُرفِ بعد النظر الصَّحيح[1] فى الآية .

١- فى الأصل: صحيح.

و منها: اَنَّ لفظة [لَعَلَّ] له اطلاقاتٌ، [فإنّه قد] يُطلَق و يُراد به مجـرّدُ الإحتمـال مِـن دون اَن يكون مدخولُها مطلوباً للمتكلّم كما اذا قال المولى لعبـده « خُـذِ الكتـابَ و اَعطِه لِزيدٍ و لَعَلَّه فى الدّار» فَكَونُ زيدٍ فى الدّار غيرَ مطلوبٍ للمولى.

و قد يُطلق و يُراد به التَرجّى و الإحتمالُ مع كون مدخولها مطلوبَ المـولى- و اَمَّـا تَحقُّقُ المدخول و العدم فلا يُعلَم لعدم علمِهِ بعواقب الأمور- كما اذا قـال « اَشـرَبُ هذا الدَّواءَ لعلّه يَشفِينى» فإنّ الشِّفاء مطلوبٌ للمريض و لكـن لا يَعلَـم بحصـوله و عدمه لعدم عِلمِه بعواقب الأمور.

و قد يُطلَق و يُراد به وقوعُ[1] مدخوله فى الخارج و لا يَرضَى بتَركِه مِن دون تَطَـرُّقِ احتمال الوقوع و اللاّوقوع بالنسبة اليه لِعِلمِه بعواقب الأمور و مِن هذا القبيـل الآيـةُ الشّريفة لأنّ مراده سبحانه مِن وجوب الإنذار تَحقُّـقُ الحَـذَر الموجِـبِ للإطاعـة و الإنقياد، المسبَّبُ ذلک الحَذَرُ مِن الإنذار، و الإطاعةُ مسبَّبةٌ مِن الحَـذَر، و اَمَّـا نَفـىُ احتمال الوقوع و عدمه لَمعلُومٌ [و] ظاهرٌ، لأنّه تعالى عالِمٌ بعواقب الأمور.

و ما تَوَهَّم بعضٌ بأنّ المرادَ بالحذر « ايجابُه» بحيث يكون متَعَلَّقَ التكليف الحتمـى فهو فاسدٌ لأنّ الحذر من الأوصاف و الأفعال القهرّية و ليسـت تحـت[2] قُـدرةِ العبـد حتّى يصحّ تعلّقُ التكليف الإيجابى به، نَعَم، ما يَتَعلَّق به التكليفُ الإيجابى فى المقام و يكون مطلوباً للحكيم علىالإطلاق بطريق الإيجاب هو الآثارُ المترتّبة على الحَذَرِ مِن الإطاعة و الإنقياد المُندرِجَينِ تحت قدرة العبد كما لا يخفى.

١- لفظة « وقوع» جاء فى الأصل لكن شُطِبَ عليه.

٢- هكذا فى الدصل: فى تحت.

فإذا بَانَ لک ما حَرَّرناه انفتح لک طريقُ الإستدلال بالآية على المطلوب حيث دلَّتِ الآيةُ على لزوم الحَذَرِ المترتِّب عليه آثارُهُ مِنَ الإطاعة و الإنقياد على قَومِ كلِّ طائفةٍ عند اِنذارِه لهم و لا شكّ اَنّ هذا يحصُل بمجرّد اِنذار مجموعِ الطّوائف لِمَجموع القوم المُجامِعِ للتّوزيع بحيث يُنذِر بعضٌ مِن الطّوائف بعضَها مِنَ القوم اَعَمُّ مِن اَن يكون المنذِرُ واحداً اَو متعدّداً.

لا يقال: انّا نَجِدُ بعد ملاحظة ما قُلتُم فى تفسير الإنذار مِن كون المراد به الإبلاغَ المُخوِّفَ، يكون دليلُكم حينئذٍ اَخصَّ مِنَ المدّعى ولايتمّ هذا اِلاّ بالنسبة الى الواجب و الحرام لأنّ الواجب ما يَستَحِقُّ تاركُه العقابَ و الحرامُ ما يَستَحِقّ فاعلُه ذلک.

و اَمّا الإستحبابُ و الكراهةُ و الإباحةُ فلا يَصدُق على اِخبارِه الإنذارُ لأنّها لا يكون فيها تخويفٌ، فلا يكون الإنذارُ متحقّقاً و اذا كان كذلک فلا تكون الآيةُ وافيةً على المُدَّعَى [مع جميع المصاديق والأفراد] و بتمامها اِذِ المُدَّعَى اثباتُ حجّية خبر الواحد بالنسبة الى جميع الأحكام مطلقاً وجوباً [كان] اَو حُرمةً اَو اِباحةً اَو كراهةً اَو استحباباً[1].

لأنّا نقول: اذا كانت الآيةُ دالّةً على حجيّة الخبر الواحد العدل بالنسبة الى الوجوب و الحرمة نُتِمّ ذلک فيما بقى[2] بالإجماع المركّب اذ[3] كلُّ مَن قال بحجّية الخبر الواحد

١- فى الأصل: استحباب.

٢- فى الأصل: فى المابقى.

٣- فى الأصل: اذا.

قال[١] مطلقاً، واجباً كان اَو حراماً اَو اباحةً اَو كراهةً اَو استحباباً و كُلُّ مَن لم يَقُل بـه قال مطلقاً مِن دون تفصيلٍ، هذا هو وجهُ الإستدلال.

[الإيراداتُ الواردة على الإستدلال بآية الإنذار]

و لكن يَرِدُ عليه وجوهٌ مِنَ الإيرادات:

[١] منها: اَنّ الآيةَ لا ربطَ لها بالمُدَّعَى اصلاً.

بيانُه: اَنّ الذى يصدق عليه الإنذار اَمرانِ[٢]:

اَحدُهما: مجردّ الإخبار بالأحكام الشّرعيه[٣] كما اذا اَخبرَ الرّاوى بأنّ الصّـادق عليـه السَّلام قال «تَوَضَّئُوا بكذا و كذا» و اَنّ و اَنّ «الرّكوع و السُّـجود كـذا و كـذا» و « انّهما واجبانِ عَلَى العِبَاد»

و ثانيهما: التخويفُ على ترک ما يجبُ و على فِعلِ ما يجـبُ تركُـه كمـا هـو دأبُ الواعظين اذا قاموا بالمنابر و المحافل.

و اِن شِئتَ توضيحَ [ذلک] فَلنَذكُر لک بمثال عرفىّ فنقول: اذا اَخبَرَ العبدَ شخصٌ مِن جانب مَولاه بأنّ «مَولاکَ اَمرکَ بِفعلِ كذا و نَهاکَ عن فِعلِ كذا» ثمّ اَخبَرَهُ آخَـرُ اَنّ المَولى قال « لو تَرَک عَبيدى ما اَمرتُهم و لو فَعَلُوا ما نَهَيتُهُم لَعَذَّبتُهُم العَذابَ الفلانى» و ذكر العذابَ و هو ممّا لا يُتَحَمَّل اصلاً و قطعاً.

١- يعنى قال بعدم حجيّة الخبر الواحد، فى الأحكام التكليفى الإلزامى و غير الإلزامى.

٢- فى الأصل: امرين.

٣- فى الأصل: الشريعة.

و اذا عرفتَ ما ذكرنا مِنَ الأمثلة و اتَّضَحَ لک المطلبُ، فَاعلَم: اَنّ الإنذار بالنسبة الی المعنی الأوّل اِن لم یکن مُشَکَّکاً بالتشکیک المبیّن العدم فلا اَقلّ مِن [التشکیک] المُضِرّ الإجمالی و اذا کان الأمر کذلک فلا یستفاد مِن الآیة مجرّداً عن القرینة اِلاّ المعنی الثّانی و هو لا ینفع المستَدِلَّ، فالإستدلالُ بالآیة ساقطةٌ.

[٢] و منها: اَنّ ظاهِرَ الآیة مخالفٌ للإجماع القطعیّ، بیانه: اَنّ الإنذار نظراً الی اطلاقه، له فردان[١]:

اَحدُهما: الإفتاءُ و الآخَرُ الإخبارُ وَ اَنّ لفظ القوم ایضاً نظراً الی اطلاقه ذو[٢] فردَین:

اَحدُهما: المجتهدُ و الآخَر المقلّد، فما هو المستفاد حینئذٍ مِن ظاهر الآیة هو وجوبُ الإنذار علی المنذِرینَ مطلقاً اَعمّ مِن اَن یکون ذلک بطریق الإفتاء اَو الإخبار و اَنّ کلَّ واحدٍ مِنَ القوم یجب علیهم قبولُ الإنذار مطلقاً مجتهدِینَ اَو مقلّدینَ و مِنَ المعلوم اَنّ هذا مخالفٌ للإجماع مِن جهتَین:

اوّلاً: اَنّ ظاهرها دالٌّ علی اَنّ للمجتهد اَن یَقبَل فتوی غَیرِه و الإجماعُ منعقدٌ علی عدم جواز عَمَلِ المجتهد بفتوی غَیرِه.

ثانیاً: اَنّ الآیةَ بظاهرها دالّةٌ علی جواز عمل المقلّد بأخبار الآحاد مع اَنّه مخالفٌ للإجماع ایضاً ، فالواجبُ حینئذٍ صَرفُ الآیة عن ظاهرها بوجوهٍ و بعضُها ینفع للمستدلّ و بعضُها یَضُرّ.

١- فی الأصل: فردین.

٢- فی الأصل: ذا.

فنقول: ما يُتَصَوّر فی المقام مِن الإحتمال هو خمسةٌ:

الأوّل: بقاءُ الآيةِ الشّريفةِ بظاهرها مِن دون تقييد الإنذار و تخصيصِ القَوم.

الثّانی: ايضاً بقاءُ الآية على حالها لكن تقييدُ قوله تعالى «لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ» فی صورة العِلم يعنی اذا حَصَلَ لهم العِلمُ بالإنذار [يجب عليهم الحَذَرُ].

الثّالث: هو هذا ايضاً مِن البقاء على ظاهرها لكن يُتَمَسَّكُ بقاعدة خَرَجَ ما خَرَجَ [و] بَقِیَ ما بَقِیَ.

الرّابع: تقييدُالإنذار بالإفتاء و تخصيصُ القوم بالمقلِّدِينَ.

الخامس: تقييدُ الإنذار بالأخبار و تخصيصُ [القوم] بالمجتهد.

اذا عرفتَ الإحتمالاتِ فاعلَم: لا سبيلَ للمستدلّ الی الإحتمال الأوّل لمخالفته للإجماع القطعیّ و لا الی الثّانی لأنّ هذا يَنفَعُ لمن هو خَصمُ المستدلّ بالآية و لإتّفاق الفريقَينِ فيه و لا الی الرّابع منها لأنّه مُضِرّ بحال المستدلّ و نافعٌ لِخَصمه، فما يَنفَع من الإحتمالاتِ للمستدلّ اَمرَانِ: اَحدُهما الثّالثُ و الآخَرُ هو الخامس.

فإن قال بالثّالث نقول: لَنَا مراعاةُ قاعدة خَرَجَ ما خَرَجَ [و بَقِیَ ما بَقِیَ] فی الآية، يُسلَّم لو كان عليه فَهم العرف منها و [لكن] لا شكّ اَنّ اِخراجَ الفتوى بالنسبة الی المجتهدِينَ و اِخراجَ الأخبار بالنسبة الی [المقلِّدِينَ] لم يطابِق لِفَهم العرف مِن ظاهر [الآية] و لا فهم اهلِ اللّسان و هذا اَمرٌ لا يمكن انكارُه لأحدٍ.

و اِن قال بالخامس فنقول: اِنَّها لو لم تكن ظاهرةً فی الإحتمال الرّابع لم تكن ظاهرةً فی الإحتمال الخامس البتّة، فتكون الآيةُ محتملةً لِكلّها بالإحتمال المساوی فهی مجملةٌ لا يجوز الإستدلالُ بها.

[٣] و منها: اَنّ الآية الشّريفة منافٍ لمذهب المستدلّ و ذلک لأنّ مذهبَ مَن قال بحجّية الأخبار[١] [الأحاد] مِن باب التعبّد الصِّرف، قال اِنّ العمل بها لا يجوز لَنَا و لا يَحصُل لَنَا برائةُ الذّمة اِلاّ اَن نَطَّلِع على مستندٍ شرعيّ على اعتبارها. فلو عَمِلَ شخصٌ قبل ذلک الإطّلاع و كان عملُه مطابقاً لِمَا هو الواقع و نفس الأمر كان آثِماً بلا شبهةٍ.

و هذا المطلبُ مِمَّا ينافيه الآيةُ اِذ الظّاهرُ المتبادرُ وجوبُ الإنذار كى يَحصُل الإطاعةُ بعد حصول الحَذَر بأىّ نحوٍ كان، سواء وَقَعَ الإطّلاعُ على ما يدلّ على لُزومِ الإتّباع بالنسبة الى ذلک الإنذار [اَم] لم يقع بل الظّاهِرُ مِنَ الآية هو اتّباعُ اِنذارِ المنذِرِينَ بمجرّد تَحَقُّقِه و اِن لم يقع الإطّلاعُ على ما دَلَّ على اعتباره ، فالآيةُ الشّريفة دالّة[٢] على ما لاَ يَقولُ[٣] به، اِذَن فلابدّ من ارتكاب اَحَدِ الأمرَين:

اِمَّا تقييدُ الآية الشّريفة بصورةِ حَصَلَ العِلمُ بالمُنذَربِهِ فكأنّه قال تعالى « لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ اذا حَصَلَ لهم العِلمُ بالحكم الإلهىّ».

[و اِمَّا] تقييدُها بصورةِ حصولِ الإطّلاع على ما يدلّ على اتّباع الإنذار فكأنّه قال تعالى «لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ اذا حَصَل لهم الإطّلاعُ على دليلٍ دالٍّ على اتّباع الإنذار» فلو لم يَكُنِ التقييدُ الأوّل اَولى باختياره لم يكن الثّانى اَولى البتّة ، فيصيرُ الآيةُ بالنسبة الى ما نقول مجملةً.

١- فى الأصل: اخبار.

٢- فى الأصل: دال.

٣- فى الأصل: لا نقول.

[۴] و منها: اَنّ للآية الشّريفة احتمالاتٌ.

[الأوّل] يحتمل اَن يكون المرادُ بها وجوبَ تبليغ الأحكام من المتفقّهينَ المنذِرينَ الى قَومِهِم على وجهٍ متضمّنٍ للإنذار و التخويف بحيث يترتّب على ذلك التبليغ المشتمل للإنذار حَذَرٌ كاملٌ يوجب ذلک الحَذَرُ داعياً الى قبولِ قولِ المنذِرينَ المتفقّهينَ ما بلغ اليهم و اِن كان ما بَلَغَ محتملاً للصّدق و الكذب.

الثّانى: وجوبُ التبليغ الموجبِ للحذر مِن المتفقّهينَ المنذِرينَ الموجبُ ذلک الحذر للإهتمام و هَدمِ التكاهل بشأن الواجبات و المحرّمات اصلاً و اَبداً و تبديل تَهاوُنِهم بِعَدَمِ التَّهاوُن و اِن فُرِضَ حصولُ القطع لهم بالواجبات و المحرّمات مِن حيث انّها واجبٌ و محرّمٌ.

الثّالث: الأمرُ المركّبُ مِنَ الأمرَينِ المذكورَينِ و هما الأوّلُ و الثّانى بدون زيادةٍ و نقيصةٍ.

ثمّ نقول: اِن كان مرادُ المستدِلِّ الأوّلَ فلا شبهة فى تماميّته على المُدَّعَى، ضرورةَ اَنّ مُرادَنَا بحجّيةِ الخبرِ الواحِدِ ليس اِلاّ اتّباعُه مع احتماله الصِّدقَ و الكِذبَ.

و اِن كان الثّالث فكذلک.

و اَمّا اِن كان المرادُ الثّانى، فلا لأنّ هذا الإحتمالَ ينادى بأعلى صَوتِهِ اَنَّ مراده [سبحانه و] تعالى بيانُ اَنّ الإعتناء بشأن الواجبات و المحرّمات لازمٌ لا فى بيان احوال المخبِرِ و المنذِرِ من حيث اِنّه واحدٌ اَم لا؟ يُعتَبر[1] اَم لا.

١- اى يعتبر قول المخبر الواحد من جهة اَنّ خبره واحدٌ و ليس بمتعدّد اَم لا؟

لا يقال: اِنّ الآية تدلّ على لزوم الإعتناء بالواجب و الحرام و لو كان المخبرُ عـدلاً، بإطلاقها[۱].

لأنّا نقول: سَلَّمنا الإطلاقَ لكنّ الإطلاقَ شَرطُهُ فى صحّة التمسّـک بـه اَن لا يكـون منساقاً لبيان شيئٍ آخَر كما فى قوله تعالى « فَكُلُوا مِمَّا اَمسَكنَ»[۲] فإنّه لا يجوز اَكلُ العضو الذى عَضَّهُ الكلب مِن دون غَسلِه لإطلاق[۳] قوله تعالى « فَكُلُـوا» لأنّ ذلـک الإطلاق واردٌ فى [بيان] حكم آخَر، فلا يجوز التمسّکُ بِحِلّيّة كـلِّ حيـوانٍ اَمسَـكَهُ الكلبُ المتعلّم و حِلّيّةِ كُلِّ عضـوٍ[۴] لأنّ المـراد مـن الإطـلاق بيـانُ حِلّيـة الحيـوانِ المَمسُوكِ و محلُّ النزاعِ مِن هذا القبيل فإنّ مراده تعالى بيانُ لزوم الإعتناء بالواجبِ و الحرامِ و بيانُ اعتبار قول المبلّغينَ و اِن كانوا آحاداً.

فإن قلت: سَلَّمنا اَنّه لو كان الآيةُ بالمعنى الثّانى لاينفع التمسُّکُ بـه و حالُهـا حـالُ [قوله تعالى] « فَكُلُوا مِمَّا اَمسَكنَ» لكن مِن اَينَ عَلِمتَ عدمَ انصـرافها الـى المعنـى الأوّل و الثّالث:

قلت: عَلِمتُه مِن ذِهنِى السّاذج غير المَشُوب و كذا اَنتَ لـو اَنصَـفتَ و نَظَـرتَ بِعَـينِ الإنصاف وَجَدتَ المتبادرَ هو المعنى الثّانى لا غير.

۱- يعنى: الآية الشّريفة تدلّ بإطلاقها على الإلتزام بمفاد الخبر العدل الواحد و يشمله.

۲- سورة المائدة/۴.

۳- فى الأصل: لإطلاقه.

۴- لمفهوم المستفاد من حذف المتعلّق منه.

[٥] و منها: اَنّ الآية لا تدلّ على المُدَّعَى اذ المتبادرُ مِنَ الإنذارِ الإفتاءُ لا الإخبار بل بالنسبة اليه مشكَّكٌ بشكيكِ المُضِرِّ الإجماليّ و وَجهُهُ: اَنَّ المخبِرينَ الموجُودِينَ فى زمان المعصوم من الرسول و غيره [عليهم افضل الصّلاة و السَّلام] كان بنائهم اذا سَمِعُوا حُكماً مِن اَحكام العَمَليّ مِن منبع الوحى و قطعوا به كانوا يبلّغون ذلک الى الغائبينَ عن مجلس الخِطاب بطريق الإفتاء دون الإخبار مِن غير اَن يُسنِدُوا ذلک الحُكمَ الى اَحَد المعصومين [و] يُشهِدُ بذلک مَن تَتَبّع طريقةَ الذِينَ اَدركوا فيضَ خدمةِ المعصومين عليهم السَّلام.

لا يقال: اِنّ هذا منافٍ لِمَا قَدَّمتُم من اَنَّ المراد بالتفقّه المعنى اللّغوى لا المعنى المصطلح عند اهل الأصول اذ لو حُمِل الإنذارُ على الإفتاء لابّدّ واَن يكون المرادُ بالتفقّه المعنى المصطلح الذى لم يكن موجوداً فى زمان المعصومين [عليهم السّلام].

لأنّا نقول: الإفتاءُ هو الإخبارُ بشيئٍ مِن دون استناده الى المعصوم عليه السَّلام سواء كان ذلک بطريق التَّفقّه المصطلح الذى هو شَأنُ المجتهدينَ الموجودينَ فى زماننا هذا اَو بطريق السّماع مِن منبع الوحى الإلهى، فلا يتوقّف الإفتاءُ على كونه[١] متفقّهاً بطريق المصطلح، بل لا يبعد اَن يقال: اِنّ بناء المقلّدِينَ الموجودينَ فى زماننا اذا سَمِعُوا مِن مجتهدٍ حُكمَ مسئلةٍ قالوا لمقلّدٍ آخَر اِنّ هذه المسئلةَ حكمُها كذا مِن دُونِ اَن يستندوا[٢] ذلک الى المجتهد.

١- اى المفتى و المخبر عن الحكم الشرعىّ.

٢- يستندون.

[۶] و منها: اَنّ الآية الشّريفة معارضةٌ بمنطوق قوله تعالى: اِن جَائَكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا اَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهَالَة فَتُصبِحُوا عَلَى مَا فَعَلتُم نَادِمِينَ[1].

اِذ قولُه [تعالى] «اَن تُصِيبُوا» حاكمةٌ بعدم جواز قبول خبر الواحد مع اَنّ قولَه تعالى «فَلَولاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرقَة منهم طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ[2]» حاكمٌ بالجَواز و قَبولِه.

و التعارضُ بينهما تعارضُ عمومٍ و خصوصٍ مطلقٍ اذ لا شبهة اَنَّ قولَه تعالى «اَن تُصِيبُوا» اَخصُّ مِن قوله «فَلَو لاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرقَة...» اِذ كُلُّ مقامٍ يَصلُحُ اَن يكون مورداً لقوله تعالى «اَن تُصِيبُوا» يَصلُح اَن يكون مورداً لقوله «فَلَولاَ نَفَرَ ...» دون العكس، لعموم آية النفر مِن جهة شموله لخبر الواحد المفيد للعلم و الإفتاء الواحد و حينئذٍ لابّدّ مِن تقديمِ الخاصِّ على العامّ لِمَا قُرِّرَ فى محلّه: اَنّ الدّليلَين المتعارِضَين اذا كان اَحدُهما عامٌّ و الآخَر خاصٌّ مطلقاً، فالخاصُّ مقدّمٌ على العامّ المطلقِ بلا شبهة.

فإن قلت: اِنّ التعارضَ بينهما عمومٌ مِن وجهٍ لشمول آية النَّبَأ اذا كان النَّبَأ فى غير الأحكام كما يشهد بذلك مَوردُهُ، كما لا يخفى.

قلت: سَلَّمناه، لكنّ المرجِّحَ مع آية النَّبَأ و قَولِه «اَن تُصِيبُوا» لأنّه نافٍ و قوله تعالى «فَلَولا نَفَرَ» مُثبتٌ و قلنا اِنّ اَحَد الدّليلَين المتعارِضَين اذا كان بينهما عمومٌ من وجهٍ و كان اَحدُهما نافياً و الآخَر مُثبِتاً قُدِّم النّافى[3] على المثبِتِ لأخذِهِم جهةَ النفى مُرَجِّحةً.

۱- سورة الحجرات/۶.

۲- سورة التوبة/۱۲۲.

۳- فى الأصل: النفى.

و لو سَلَّمنا عدمَ وجود المرجّح نقول بالتساقط و المَرجعُ [هو] الأصل و من المعلوم اَنّ مقتضى الأصل الأوّلى حرمةُ العمل بالظّن.

[٧] و منها: اَنّ الآية الشّريفة تُقبَل دلالتُها على المُدَّعَى مِن غير ضَمِّ الإنذار الى الخبر و اَمّا فى صورة الإنضمام كما هو صريحُ الآية فلا ، لجواز كون اتِّباعِ الإنذارِ لأجلِ دَفعِ[١] ضَررِ[٢] المحتمَلِ و اِن لم يكن خبرُ الواحد حجّةً اصلاً.

[٨] و منها: اِنّا نَمنع كونَ الآية منصرفةً الى غير صورةٍ حَصَلَ فيها العِلمُ بما اَخبرَ المخبرُ به بل نقول المتبادرُ منها اعتبارُ الخبر فيما اَفاد العِلمَ و الوجهُ ظاهرٌ لأنّ مَن لاَحَظَ كونَ المنذِرينَ آخِذِينَ الأحكامَ الشرعيّة مِن المعصوم عليه السّلام بلا واسطةٍ مع جَلالةِ شأنهم عليهم السّلام و مع كونهم متمكّنِينَ من تحصيل العلم بالحُكم الإلهىّ بطريق العِلم و لاحَظَ ايضاً اَنّ كلّ واحدٍ منهم كانوا مأمورينَ بالتبليغ بالنسبة الى القوم بحيث يُبَلّغ كلُّ واحدٍ لآحاد القوم، حَصَلَ له القطعُ بما ادَّعيناه فى المقام مِن منعِ انصرافها الى غير صورة العِلم، فإطلاقُ [الإنذار] الى صورة الظّن مشكّكٌ بتشكيک المضرّالإجمالى فلابدّ مِن حَملِهَا عَلَى غالبِ ذلک الزّمان الذى نَزَلَتِ الآيةُ و معلومٌ اَنّ الغالبَ فى ذلک[الزّمان] كان القطعُ بإنذار المنذِرينَ ممكِنَ الحصول لِمَا قلناه سابقاً.

١- فى الأصل: الدفع.

٢- فى الأصل: الضرر.

[٩] و منها: اَنَّ الآية معارضٌ للآيات النّاهية عن العمل بالظّن و التعارضُ بينهما تعارضُ عمومٍ من وجهٍ و ليس مرجّحٌ لأحد الطّرفين، فالحكمُ بالتّساقط وَ كَونِ المَرجَعِ هو الأصلُ متعيِّنٌ بلا شُبهة.

و ما يقال: مِن اَنّ آية النفر اَقلُّ مورداً مِن الآيات النّاهية و قِلّةُ المورد يكون مُرجِّحاً كَمَا اُخِذَ ذلک فی الآية السّابقة؛ فاسدٌ لأنّ كونَ آية النفر اَقلَّ مورداً بالنسبة الی الآيات النّاهية، ممنوعٌ اوّلاً و علی تسليمه ليس اَقليّةً يُعتَنی به حتّی يَصلُح للمرجِّحِيّة ثانياً.

[١٠] و منها: الإيرادُ الواردُ علی الآية السّابقة و هو الإيرادُ التّاسع.

[١١] و منها: ما وَرَد علی الآية السّابقة مِن الإيراد العاشر.

و منها: ما يَرِد علی الآية السّابقة مِن الإيراد الحادی عشر و مِنَ الإيراد الثّالث [عشر] و مِن الإيراد التّاسع عَشَر و العشرينَ، فافهم.

[الدليلُ الثّالثُ علی حجّية الخبر الواحد آيةُ الكِتمَانِ]

و منها: اَی و ممّا تَمَسّکَ به العلماءُ الأعلامُ علی حجيّة اَخبار الآحاد مِن باب الظّن المخصوص قولُه [تعالی] فی سورة البقرة: اِنَّ الَّذِينَ يَكتُمُونَ مَا اَنزَلنَا مِنَ البَيِّنَاتِ وَ الهُدَی مِن بَعدِ مَا بَيَّنَّاهُ فِی الكِتَابِ اُولئِکَ يَلعَنُهُمُ اللهُ وَ يَلعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ.[١]

وجهُ الدّلالة: انّه تعالی يقول: مَن عِندَهُ بَيِّنَةٌ شَرعِيَّةٌ و هِدَايةٌ اِلهِيَّةٌ و يَكتُمهُ وَ لاَ يَذكُره للنّاس هؤلاء مَلعُونُونَ[٢] عندالله و عند العباد[٣] و بعد وجوب الإظهار فإمّا اَن يجب القبولُ اَو الرَدُّ.

١- سورة البقرة/١٥٩.

٢- فی الأصل: ملعنون.

٣- جاء بعد كلمة العباد: الملعونين.

اِن كان الأوّلُ فهو المطلوب و اِن كان الثّانى يَلزَم اَن يكون وجوبُ الإظهار فِعلاً لغواً[١] لا ثمرةَ و لا فائدةَ له.

[الإيراداتُ الوارةُ على الإستدلال بآية الكتمان]

و ممّا اُوردَ على الإستدلال بالآية الشّريفة وجوهٌ مِنَ الإيرادات:

[١] منها: اِنّا لا نُنكِر اَنّ الأحكامَ الإلهيّةَ مِن‌جملة الهُدى و لكن نقول: اِنَّ البيّنات المذكورة مع ما عُطِفَ عليه عطفٌ تفسيرىّ[٢] و هو قولُه «وَ الهُدَى» فإنّ لفظَ «الهُدَى» معطوفٌ على «البَيِّناتِ» عَطفَ تفسيرٍ يعنى اَنّ المرادَ بالبيّنات [هو] الهُدَى [و هو] غيرُ شاملةٍ للمقام لأنّ المفسِّرينَ اتّفقُوا على اَنّ الآية الكريمة نَزَلَت فى حقّ اليهود لأنّهم كَتَمُوا ما كان فى التّوراة مِنَ الشّواهِدِ و البيّنةِ و الدّلالةِ الواضحةِ على نُبُوّةِ[٣] نَبيّنا محمّد بن عبدالله صلّى الله عليه [و آله و سلّم و انّه (ص)][٤] مِنَ الأنبياء و بعد ملاحظة ما ذكرنا و التأمّل فيها[٥] و النظر الى ما هو المتبادر من البيّنة عُلِمَ اَنّ العمومَ المتسفادَ منها شاملٌ لِمَوردِها[٦] و لا يشمُل الأحكامَ.

١- فى الأصل: فعل لغو.

٢- فى الأصل: عطفا تفسيريا.

٣- فى الأصل: نبوت.

٤- فى الأصل: ممن.

٥- يعنى التأمّل والتّدبر فى آية الكتمان المبحوث عنها.

٦- فى الأصل: لمورده. ولا يخفى اَنَّ الضّمير يرجع الى الآية الشّريفة.

و ما يُتَوهَّم فی المقام مِن اَنّ العِبرةَ بعموم اللّفظ لا بخصوص المورد فاسدٌ لأنّ هذا ليس مِن تخصيص العموم بل تحصيلُه بالمَورِد يعنی اَنّ ما استُفيدَ[1] من الآية من العموم شاملٌ لِمَوردها للفهم العرفی[2] و ما ذكرناه نظيرُ ما تَوَهَّم بعضٌ حيث تَمسَّكَ فی حجيّة الشّهرة غير المنضَمّة الی الرّواية بقوله [عليه السّلام] «خُذ مَا اشتَهَر[3]» فی جواب السّؤال ،فإنّ سؤال الرّاوی كان عن الخبر المتعارض، فأجابه [الإمام (ع)] بوجوهٍ كثيرةٍ الی اَن قال « خُذ مَا اشتَهَرَ» قائلاً ذلک المتوَهِّمُ فی جواب مَن اَورَد عليه بأنّ هذا الخبر و هو قوله « خُذ مَا اشتَهَر» واردٌ فی باب تعارض الخبرَين و لا ربطَ له بحجّيّة الشّهرة- بأنّ العِبرَةَ بعمومِ اللّفظِ لا بخصوصِ [المَورِد] و نحن فی مبحث الشّهرة اخير الإجماع قلنا: اِنَّ هذا ليس تخصيصَ العموم بالمورد بل اِنّما هو تَحصيلُ العموم بالمَورِد.

۱- فی الأصل: استفاد.

۲- قال العلاّمة شريف العلماء المازندرانی كما جاء فی تقريرات بحثه الشّريف: المرادُ مِن تحصيل العموم بالمورد، اَنّ اهلَ العرف لا يفهمون العموم اِلاّ بقدر مورد السّؤال كما لوسَئَلَ العبدُ عن السيّد: اُكرِمُ زيداً اَم عَمرواً؟ فقال فی جوابه: اَكرِم مَن شِئتَ؛ فإنّه لا شكّ فی انّه لا يُفهَمُ مِن هذا الجواب اِلاّ التخيير بين اكرام زيدٍ و عمرٍو، لا التخيير بين اِكرام اَیٍّ فردٍ شاء و لو كان غيرهما. انظر: القواعد الشّريفيّة ۲۱۳/۲. وليُعلَم اَنَّ هذه التقريرات كُتِبَت بقلم العالم الجليل السيّد محمّد شفيع الموسوی الجاپلقی البروجردی المتوفی/۱۲۸۰ ق و هو مِن تلامذة العلاّمة شريف العلماء المازندرانی.

۳- عوالی اللّئالی ج۱۲۹/۳، ج۱۳۳/۴- مستدرک الوسائل ۳۰۳/۱۷.

فإن قلت: اِنّ ما نحن فيه ليس مِن قبيل مسئلة الشُّهرة و التمسّكُ بِخَبَرِ: خُذ مَا اشتَهَر... [لا يُجدِيکَ نَفعاً] بل هو تخصيصُ العموم بالمورد.

قلتُ: هذا الكلام فاسدٌ عند مَن له اَدنى تأمّلٍ فى عدم فَرقٍ بين هذا و ذاک .

[٢] منها: اَنّ كلمة «مَا» فى قوله [تعالى] « مَا انزَلنَا» يحتمل مَعانٍ:

[يحتمل] كونها موصولةً و يحتمل كونها موصوفةً و يحتمل كونها مصدريّةً .

و اذا دار الأمرُ بين حمل «ما[١]» على الموصولة اَو[٢] الموصوفة اَو[٣] المصدرية فى كلّ مقامٍ، كَونُهَا بمعنى الموصولة اَولى و ذلک اِمَّا لكونها[٤] حقيقةً فى الموصولة- اِن قلنا بكون «مَا» حقيقةٌ و مجازٌ [يعنى] حقيقةٌ فى الموصولة [و] مجازٌ فى غيره.

و اِمَّا لكونها بمعنى الموصولة اَشهَر مِن غَيرِ [ها مِن] معانيها[٥]، اِن قلنا بأنّ كلمة «مَا» حقيقةٌ فى كلّ هذه المعانى على سبيل الإشتراک اللّفظى و اَنَّ الموصولةَ اَشهَرُ معانيها و اَنّ الشّهرةَ فى المشترک اللّفظى يكون قرينةً معيّنةً.

وَ عَلَى اَىِّ احتمالٍ يُحمَلُ على الموصولة و اَنّها المتعيَّنُ، فحينئذٍ اِنَّ النفى الوارد على كلمةٍ [فهو] يفيدُ سلبَ العموم و ذلک لاتّفاق اهل المعانى[٦] عليه، فحينئذٍ معنى الآية

١- فى الأصل: الماء.

٢- فى الأصل: و.

٣- فى الأصل: و.

٤- فى الأصل: لكونه.

٥- فى الأصل: معنانيه.

٦- و لا يخفى انّه اذا قُدِّم اداة العموم كلفظ «كلّ» و «جميع» و «تمام» و «كافّة» و «اىّ» و «دائماً» على اداة النفى فهو يفيد عموم السلب و يسمّى شمول النفى وَ اِن قُدِّمَ اَداةُ النفى على اداة العموم فهو يفيد سَلبَ العموم و يسمّى نفى الشُّمول.

الشّريفة [هكذا]: اِنَّ الّذِينَ لاَ يُظهِرُونَ كلَّ البَيِّناتِ ... فحينئذ يُستفاد مِن الآية اَنّ الكتمان بطريق الايجاب الكلّى موجبٌ لأن يكون [الكاتِمُ] شَخصاً مَلعوناً و يَلعَنُه اللهُ و يَلعَنُه اللّاعِنُونَ، فلو كَتَم بعضَ ذلک مع اظهار بعضٍ لم يستوجب ذلک ، فحينئذ لَنَا اَن نقول: اِنّ بعضَ البيّنة و الهُدَى الّذِى يَجِبُ اِظهارُه هو اصولُ الدّين لا فروعُه و نحن فى صَدَدِ [اثبات] حجّية اَخبار الآحاد فى فروع الشّريعة لا اُصولها[1]، فلا ربطَ لها بالمُدَّعَى اصلاً .

و الإنصافُ فى المقام اَنَّ ما ذكرتَه فى اتّفاق اَهلِ المعانى مسلّمٌ اذا كان لفظُ العموم [كلمةَ] «كلّ» لا غير، فتدبَّر.

والأصلُ فى ذلک كلامُ الشَّيخ عبدالقاهر الجرجانى المتوفى/۴۷۱ مؤسِّسِ علم البيان، اذ قال: اِن كانت كلمةُ «كلّ» داخلةً فى حَيِّزِ النفى بأن اُخِّرَت عن اَداتِه نحو « ما كُلُّ ما يَتمنَّى المرءُ يُدرِكُه» اَو معمولَةً للفعل المنفىّ نحو « ما جائَنِى القَومُ كُلُّهُم» اَو « مَا جَاءَ كلُّ القومِ» و « لَم آخُذ كلَّ الدَراهِمَ» اَو « كُلَّ الدَراهِمِ لم آخُذ» تَوجَّه النفىُ الى الشّمول خاصّةً و اَفادَ ثُبُوتَ الفِعلِ اَو الوَصفِ لبعضٍ اَو تعلّقه به والاّ عَمَّ كلَّ فردٍ كقول النبى(ص) لمّا قال له ذواليدَين، اَقَصُرتِ الصَّلاةُ اَم نَسِيتَ ؟ فقال (ص): كُلُّ ذلک لَم يَكُن.

و عليه قوله (اى قول الشاعر ابى النَّجم):

قد اَصبَحت اُمُّ الخِيار تَدَّعى عَلَىّ ذَنباً كلَّه لم اَصنَعِ

راجع: اَسرار االبَلاغة، للجرجانى۲/۲۶۰- المُطَوَّل فى شرح تلخيص المفتاح /۲۶۵ – المختصر فى شرح التلخيص/۱۰۸.

۱- فى الأصل: اصوله.

[٣] و منها: انّا لا نسلّم اَنَّ الكتمان بمعنى عدم الإظهار حتّى يَلزَم مِنَ النهى عنه تَرتُّبُ اللَّعن- مِنَ الله و مِن عباده اللاّعِنونَ- و وجوبُ الإظهارِ المَلزومِ للقبول بل المتبادِرُ منه عرفاً مجرَّدُ الإنكار كما يقال: فلانٌ كَتَم شهادتَه اذا طُولِبَ منه، فلو لم يُطلَب الشّهادةُ و اَنكَرَهَا لا يكون كِتماناً لِفَهم العُرف.[١]

[٤] و منها: يُسَلَّم كونُ الكتمان بمعنى عدم الإظهار لكن بَعدَ الإظهارِ لاَ يَلزَمُ القبولُ لِعَدَمِ تَلازُمٍ بينهما و ذلک كالشاهدِ الواحدِ فإنّه يجب عليه الإظهارُ و لا يُقبَلُ [منه] اِلاّ اذا انضَمَّ اليه واحدٌ آخَرُ و لا يَلزم حينئذٍ اللَّغويَّةُ اذ لعلّ الفائدةَ شيئٌ آخَر و هو مثلاً اذا انضَمّ الى الشّاهِدِ الواحِدِ بعضُ القرائنِ المفيدةِ للقطع اَو حصولُ التواتر فيجب القبولُ.

[٥] و منها: مَا يَرِدُ عَلَى الآية السّابقة مِن الإيراد الثّالث و الإيرادِ[٢] التّاسع و بعضٍ مِن الإيراداتِ الأُخَر.

[الأدلّة الظنّية على حجّية الأخبارالآحاد]

قال الأستاذُ شريفُ العلماء: اذا عرفتَ اَنّ التمسّکَ بالآيات على حجّية الأخبار الآحاد مِن باب الظّنونِ المخصوصة فى الأحكام الإلهيّة غيرُ سليمةٍ عن الإيرادات العديدة، فاعلَم اَنَّ لنا اَدِلّةً ظنّيةً كثيرةً يحصُل مِن تَراكمها القطعُ بحجّيتها فى الجملة:

١- يعنى الكتمان عرفاً هو مجرّدالإنكارالمسبوق بطلب الإظهار و ليس بمعنى عدم الإظهار الملازم مع القبول و الدليلُ عليه هوالتّبادر.

٢- فى الأصل: من الايراد.

[١] فمنها: اتّفاقُ العلماء و اِطباقُهم على العمل بها اِلاّ السيّد المرتضى رضى الله عنه و ذلک لِشُبهةٍ حَصَلَت له (رض) و تلک الشّبهةُ يحتمل اَن يكون اَمرَانِ:

الأوّل: اَنَّ السيّد رضى الله عنه لَمّاَ كان فى بَدوِ الأمر مشتغلاً فى‌علم الكلام و فى المطالب العقلّية و كان الظّنُ فى تلک المطالب غيرَ حجّةٍ فلمّا دَخَل فى علم الفقه و فى القواعد النقليّة زَعَمَ اَنَّ القواعد الفقهيّة و النقليّة حَالُها حالُ القواعد العقليّة فى‌عدم حجّية الظّن فيها ايضاً.

الثّانى: ما ذَكَره بعضُ العلماء كالميرزا المرحوم مِن اَنّ العلماء الأعلام لَمّا كانوا مُختلِفينَ مع العامّة و كان عند العامّة مِن قواعدهم السَّخِيفَةِ و طريقَتُهُم الرَّكِيكَة [و] اَحاديثُ موضوعة و مجعولة و لم يتمكّنِ[1] العلماءُ مِن رَدِّهم و التصريحِ بكذبهم اَخَذُوا يقولُونَ اَنَّ الظّن فى الأحكام الفرعيّة ليس بحجّةٍ تخلّصاً مِن تُهمَتِهم، فاشتَهَرَ فيما بينهم هذه الكلمةُ حتّى اَنّ السيّد رضى الله عنه زَعَمَ اَنّ هذا هو طريقةُ الإماميّة مع اَنّه فى الواقع ليس كذلک لأنّ العمل بخبر الواحد كان جائزاً عندهم و لذا ادَّعَى بعضٌ منهم الإجماعَ على ذلک كما يأتى عن قريبٍ اِن شاء الله تعالى و يُرشِدک الى ما قُلنا شواهدُ كثيرة و دلائلُ واضحة كما لا يخفى ذلک على مَن تَتَبَّع [فى] الأحكام الفرعيّة.

[٢] و منها: اتّفاقُ العلماء على الإعتناء بشأن الرُّواة و تميّزِ احوالِ الرُّواة مِن حيثُ الجَرحِ وَ التَّعدِيلِ وَ المَدحِ وَ الذَّمِ و ليس ذلک اِلاّ لأجل العمل بالأخبار و جَوازِ

١- ضوابط الأصول/٢٧٨.

العملِ بها عند الكُلِّ و لذا صَنَّفوا الكُتُبَ الرِّجاليّةَ و دَوَّنُوا عِلماً بخصوصٍ فی الدّرایة و غَیرِه المُتَعَلِّق بأحوالِ الرُّواة.

[٣] و منها: تدوینُ اَصحابِ الأئمّةِ الأطهارِ صلوات الله علیهم الأخبارَ الآحادَ فی کُتُبِهم و فی اُصولِهم فی زَمَنِ الأئمّة الأطهار [علیهم السَّلام].

[۴] و منها: الأصولُ الأربعمائة[1]

١- و لا یخفی اَنَّ اَوَّلَ مَن تَفَوَّهَ بهذا الحصر والتحدید اَو الإصطلاح فی کتابه- فیما وَصَل الینا- مِن علماء الشّیعة الإمامیّة هو اَمینُ الإسلام فضلُ بنُ حسن الطبرسیّ المتوفی سنة ۵۴۸ ق- فی کتابه التّاریخی اَعنی «اِعلامُ الوَرَی بأعلام الهُدَی» و قال ما هذا لفظه:

وَ رَوَی عن الصّادق علیه السّلام فی اَبوابه مِن مشهوریّ اَهلِ العِلم اَربَعَةُ آلاَفِ انسان وَ صُنِّفَ مِن جَواباتِهِ فی المسائل اَربَعُمِئَة کتاب هی معروفةٌ بکُتُبِ الأصول، رواها اَصحابُه و اَصحابُ اَبیه مِن قَبلِهِ و اصحابُ اِبنه اَبی الحسن موسی علیهم السّلام و لَم یَبقَ فَنٌّ مِن فُنون العِلمِ الاّ رُوِیَ عنه علیه السّلام فیه ابواب. اِعلامُ الوَرَی بأعلام الهُدَی ۲۰۰/۲.

و بعد امین الإسلام الطبرسیّ لا نَری اَحَداً صَرَّحَ بهذا الحصر والتحدید- فیما نَعلَم- الاّ تلمیذَه والرّاوی عنه رشیدالدّین محمدبن علی بن شهرآشوب المازندرانی المتوفّی سنة ۵۸۸ ق فی کتاب «مَعَالِم العُلَماء» و کلامه فی هذا الکتاب و اِن کان بصورة النقل عن الشیخ المفید رحمه الله الاّ اَنَّ ظاهِرَ کلامه و سِیَاقَهُ یَدلّ علی ارتضارئه و تقریره له و عبارتُه کما یلی:

قال الشیخُ المفیدُ ابوعبدالله محمّدبن محمّدبن النُعمان البغدادی رضی الله عنه: صَنَّفَتِ الإمامیّةُ مِن عهد امیرالمؤمنین علیه السّلام الی عهد ابی محمّد الحسن العسکری- صلوات الله علیه- اَربَعَمِئَة کتاب تُسَمَّی الاُصُولَ و هذا مَعنَی قَولهم: اَصلٌ. معالم العلماء۶/۱. طبع مؤسسة آل البیت.

اَقول اَوّلاً: نحن عَلَی الرَّغم مِن هذا النقل لَم نَجده فی مصنّفات الشّیخ المفید فیما وَصَلَت الینا و کلُّ مَن نَسَبَ هذا القولَ الی الشیخ المفید فهو ینقل عن ابن شهرآشوب من هذا الکتاب اَعنی «مَعالِم العُلَماء».

و ثانیاً: لَم اَجد لهذا الحصر والتَّحدید اَثراً ولاَخبراً فی کُتُب المحدّثین القُدَماء، مثل الکلینی والصّدوق و شیخ الطّائفة الطّوسی و غَیرهم مِن اَرباب الجوامع الحدیثیّة، مع اَنّ هؤلاء هُمُ الأعرَفُ بهذه الأحوال والأوصاف والأولَی بالتّصریح والإعلام بهذا الأمر.

و ثالثاً: ما عَلِمنا و ما رأينا هذا التحديدَ فی كلام اَرباب الفَهارس و لا فی كُتُب الرّجاليين القُدماء كالشّيخ والنّجاشی و الكَشّی و امثالهم فإنّهم صَنَّفوا هذه الفَهارس و وَضَعوا هذه المصنّفات لضبط كُتُب الأصول و المصنّفات و ثَبتِ اساميها و اسامی اَربابها و مؤلّفيها و تعدادها و راويها فإنّهم هُمُ اللّائِقُونَ بهذه الشُّؤن و مواضعها، و هم يُصَرِّحوُنَ بأنّ مصنّفات اصحابنا و اصولهم لا تكاد تضبط لانتشار اصحابنا فی البلدان و اَقاصی الأرض*، و قد جمعوا من ذلک ما استَطعوا و ما بَلَغوا غايته لعدم اكثر الكتب**، و اَنَّ الكتب لاَ تُعَدُّ و لا تُحَدّ***. *- الفهرست، للطّوسی/۴. **- فهرست النجاشی/۳. ***- مَعالم العلماء/۳.

و رابعاً: هذا التحديد فی كلام الشيخ المفيد معارضٌ بمثله فی كلام ابن شهرآشوب نَفسِهِ، لأنّ الشيخ المفيد يَرَی اَنَّ الأصول الّتی صُنِّفت مِن عهد اميرالمؤمنين (ع) الی عهد الإمام العسكری (ع) كانَت اَربعمائة اَصلٍ ولكنّ ابن شهرآشوب مع نَقلِهِ هذا الكلامَ من المفيد (رحمه الله) فی كتابه معالم العلماء، قال فی موضعٍ مِن كتابه «المناقب» اِنّها كانت سَبعَمائة بل اَزيَدَ منها، و لفظُه هكذا:

وَ قَد جَمَعوُا مَا رَوَوا عنهم وَ سَمَّوا ذلک بالأصول، سَبعَمائة اَصل وَ يَزيدُ علی ذلک و يَتَضَمَّنُ علومَ الدّين والآدابَ والحِكمَ والمواعظَ و غير ذلک. مناقب آل أبی طالب ۲۵۴/۱.

مضافاً علی هذا و قَد خَالَفَ ابنُ شهرآشوب استاذَه الطبرسیّ ايضاً لأنّ الطبرسیّ رحمه الله يَری اَنَّ الأصول الّتی صَنَّفَها الإماميةُ مِن جوابات الإمام الصّادق وَحدَهُ كانت اَربعمائةً ولكنّ ابن شهرآشوب يعتقد اَنّها كانت مِئَةَ اَصلٍ لأنه قال فی موضعٍ مِن كتاب «المناقب» هكذا:

و اَخَذَ مِن مشهوریّ اَهلِ العِلمِ من جعفربن محمد عليه السلام اَربعةُ آلاف انسان- فيهم ابوحنيفة و مالک و محمد و قد رَوَیَ عنه الشّافعی و احمد- وصُنِّفَ مِن جَواباتِهِ مِئَةُ كتابٍ و هی معروفةٌ بكُتب الأصول. مناقب آلی أبی طالب ۱۹۷/۲.

فيظهر مِن كلّ ما ذكرنا اَنَّ تحديدَ الأصول فی اَربعمائة اَو اكثر، يَنشأ مِن الإجتهادات اَو الحدسيّات لهؤلاء الأعاظم و بما انّهم لَم يستندوا فی هذه الإجتهادات علی دليلٍ و مدركٍ خاصٍ محسوس لغيرهم لا يجب علی غيرهم قبولُ قولهم وحَدسِيّاتهم الاّ مِن جهة التقليد اَو حُسنِ الظّن بهم و هاتان الجهتان كما ترى ليس لهما اساسٌ عِلميّ ولا قيمةٌ علميّة لهما فی المسائل التّاريخيّة والنقليّة.

حتّى انّه فى زمان الصّادقَينِ كان سِتّةُ آلافِ مصنِّفٍ[١] يُدوِّنونَ الأخبارَ و هذا[٢] هو[٣] دَيدَنُهم و سَجيَّتُهم و طريقتُهم الى زمانٍ حَدَث فيه الحادثةُ العُظمَى و هى غيبةُ صاحبِ الأمرِ وَ الزَّمانِ «صلوات الله عليه، اللّهم عَجِّل فَرَجَه و سَهِّل مَخرَجَه وَاجعَلنا مِن اَنصاره و اَعوانِه و الذّابّينَ عنه بمحمّدٍ و آله» و هكذا كان سَجيّةُ العُلَماءِ الأبرارِ المعاصِرينَ و القَريبينَ مِن عهد الأئمّة الأطهار و لذا صَنَّفُوا كُتُباً منها الأربعةُ

١- قال الشيخُ الحرُّ العامِلى المتوفّى/١١٠٤ فى كتاب «اثباتُ الهُداة بالنّصوص والمعجزات» هكذا: و لَم يَصِل الينا جميعُ كتب الإماميّة لِنَنقُل منها فقد اندرَسَ اكثَرُها والذى يوجَد منها الآنَ لم نطّلع عليه كلّه والذى تَضَمَّنه كتابُ الرّجال لميرزا محمدبن على الأسترآبادى مِن مؤلّفات علمائنا سِتَّةُ آلافٍ و سِتّمائة كتابٍ و زيادةٌ يَسيرةٌ و اكثرها منقولٌ مِن فهرستَي الشيخ والنّجاشى و كلّها قد أُلِّفَت و جُمِعَت فى زمان الأئمّة عليهم السّلام و فى الغيبة الصّغرى و فى اوائل الغيبة الكبرى الى سنة اربعمائة مِن الهجرة و اشتمل الكتابُ المذكور على سبعة آلافٍ مِنَ الرُّواة والمصنِّفين فى المدّة المذكورة و قَد أَلَّفُوا بعد ذلک ايضاً كتباً كثيرة جدّاً، و لعلَّ اكثر ما فى الكتب التى اندرسَت موجودٌ فى كتب المتأخّرين التى بَقِيَت وَ وَصَلَت الينا و نَقَلنا مِنها ولكن لا ريبَ انّه قَد بقى فى الكتب التى اندرست احاديث كثيرة جدّاً فى النّصوص والمعجزات و غيرها فإنّا لا نَرى كتاباً الاّ و هو مشتملٌ على ما لا يوجَد فى غيره الاّ نادراً و فيما وَصَل الينا بل فى بعضه كفايةٌ اِن شَاءَ اللهُ تعالى بل زيادةٌ على قدر الكفاية والله المُوَفِّقُ. انظر: اِثباتُ الهُداة بالنّصوص والمعجزات ج١ ص ٥٤- وسائل الشّيعة ج٣٠ ص ١٦٥- هداية الأمّة الى احكام الأئمة ج٨ ص ٥٨٢.

٢- فى الأصل: هذه.

٣- فى الأصل: هو.

المعروفةُ الموجودةُ فی زماننا هذا و لیس هذا کُلُّه اِلاّ لأجل العمل بأخبار الآحاد و لو لو یکن عند الکلّ مجوّزُ العَمَلِ بِه لَمَا کان للتّدوین و التّألیفِ وَ لترغیبِ المعصومینَ بذلک معنیً.

[۵] و منها: نقلُ اَصحابِ الأئمّةِ الأطهارِ تلک الأخبارَ کما تَرَی و لَو لَم یَجُزِ العملُ بِهِ لَمَا کان للنقلِ فائدةٌ اصلاً.

[۶] و منها: احتجاجاتُهم بالأخبار المذکورة و ذِکرُهم للأخبار الآحاد فی مقامِ الإستدلال و قبول الخَصم لها بل لو کان الخَصمُ یطالِبُ بالدّلیل کان تَمَسُّکُهم و ذِکرُهم للدّلیل [هو] خَبَرُ الواحد و لم یقولوا فی مقام الرَّدّ: هذا خبرٌ واحدٌ و لا یجوز العملُ به ، و هذه اُمورٌ لا یمکن لأحَدٍ انکارُه جداً.

[۷] و منها: عملُ اصحاب الرّسول صلّی الله علیه و آله و سلّم و [اَصحابِ] الأئمّة علیهم السّلام بالأخبار الآحاد مع انّهم کانوا فی البلد[۱] الذی کان فیه المعصوم (ع) و لو کان العملُ به غیرَ جائزٍ کیف کان یَصدُرُ مِن اَجِلاّء اصحابِ الرّسول و الأئمة علیهم السّلام هذه؟

[۸] و منها: اِنَّا نَرَی اَنّ بعضاً مِن الأئمّة الأطهار علیهم السَّلام الذین کانوا متمکِّنینَ مِن اِظهار الأحکام الإلهیّة کانوا یَنصِبُونَ الوُلاةَ مِن اَیدِیهم و مِن جانبهم الی البلاد البعیدة و لو لا الجوازُ بالعمل به کیف[۲] یجوز صدورُ نحو هذا مِن المعصوم علیه السَّلام.

۱- فی الأصل: بلد.

۲- فی الأصل: کان.

[٩] و منها: اِرسالُ الأئمّة الأطهار الرُّسُلَ الى الأمصار النّائية عن بلادهم لأجل تبليغ الأحكام الشرعيّة.

[١٠] و منها: عملُ اصحابِ الرّسول صلى الله عليه و آله و سلّم بأخبار الآحاد فى وقائع كثيرة و قد ذكروا تلك[١] الوقائعَ [و] انّهم قد عَمِلوا[٢] بأخبار الآحاد فى تلك الوقائع.

[١١] و منها: نقلُ اصحابِ الرَّسول صلّى الله عليه و آله و سلّم تلك الأخبارَ الى غيرهم.

[١٢] و منها: احتجاجُ اصحابِ الرّسول صلّى الله عليه و آله و سلّم بعضُهم بعضاً بالأخبار [الآحاد] و كان الخَصمُ لم يُنكِر عَلَى الآخَر بأنّ هذا خبرٌ واحدٌ لا يجوز العملُ به.

[١٣] و منها: عَمَلُ العَوام الموجودِينَ فى زمان الرّسول صلى الله عليه وآله و سلّم بتلك[٣] الأخبار مع اَنّ الرّسول صلّى الله عليه و سلّم كان فى ذلك البلد و لم يُنكِر عليهم.

[١٤] و منها: نَصبُ الرّسول صلّى الله عليه و آله و سلّم الولاةَ للبلدان[٤] لِنَشر الأحكام الإلهيّة.

١- فى الأصل: ذلك.

٢- فى الأصل: عملو.

٣- فى الأصل: بذلك.

٤- فى الأصل: الى البلدان.

[۱۵] و منها: اَرسالُه صلّی الله علیه و آله و سلّم الرُّسُلَ الی البلاد.

[۱۶] و منها: الإجماعاتُ المنقولةُ الدالّة علی اعتبار الأخبار الآحاد الی حَدٍّ[۱] حَصَلَ التواتُر.

[۱۷] و منها: الأخبارُ الکثیرةُ الدالّة علی حجّیة الأخبار الأحاد خصوصاً[۲] الأخبار العلاجیّة فإنّها دالّةٌ اَشَدّ دلالةً علی الحجّیة.

[۱۸] و منها: الأخبارُ الواردةُ الدالّةُ علی تَرغیبهم و تَحریصهم لِجَمع الأخبار و لِتَدوینها بل مشتملةٌ بعضُها علی الأمر الحَتمِیّ بالتَّدوین.

[۱۹] و منها: الأخبارُ الکثیرةُ الدالّةُ بطور الحَتم و اللُّزوم علی الرّجوع الی اَصحاب الرّسول صلّی الله علیه و آله و سلّم.

[۲۰] و منها: اَنّه لا شکّ و لا اشکال فی اَنّ هذه الأخبارَ و العملَ بها ممّا اشتَدَّ الیها الحاجةُ نهایةَ الإشتداد، فلو کان العملُ بها غیرَ جائزٍ لکان علی المعصومین علیهم السّلام مِن بابِ اللّطف الواجب النهیَ عن العمل بها بحدّ[۳] التواتر یعنی لابدّ و اَن یکون یَصدُر منهم اخبارٌ ناهیةٌ عن العمل بأخبار الآحاد بحدّ التواتر ، اَلا تَری اَنّ القیاسَ ممّا لا یَشتَدُّ العملُ به و هو اَقلُّ قلیلٍ اِذ قَلَّ موردٌ یُعمَلُ بالقیاس مع وُرود الأخبار علی النهی عن العمل بها بحدّ التواتر بل صار مِن ضَروریّات المذهب و لو

۱- فی الأصل: بحد.

۲- فی الأصل: خصوص.

۳- فی الأصل: بحیث.

السنّة ـــــــ

من باب التعبّدالصِّرف و هو الموجود فی زَمَن النبیّ صلّی الله علیه و آلـه و سـلّم و الأئمّة الأطهار.

و الوجُه فی ذلک اَنّ الأخبار الصّادرة فی زمان النبیّ صلّی اله علیه و آله و سـلّم و اَئمَّتنا الأطهار غالِبُها ان لم نَدَّعِ[1] کلّها کانت بدون وسائط و بلا واسطةٍ مع اَنّ اَغلَبهـا بل کلّها سلیمةٌ عن المعارض فَدَعوی حصول القطع بحجّیة تلک الأخبار فی تلـک الأزمنة غیرُ بعیدٍ.

و اَمَّا دعوی افادةِ القطع بحجّیتها مطلقاً حتّی الموجود فی الکتب الأربعة بالنسبة الینا فی هذه الأزمنة فی نهایة من الإشکال.

نعم اِن ادُّعِیَ اَنّ هذا الدلیلَ و ان لم یُستَفَد منه حجّیةُ الأخبار الآحاد الموجودة فـی الکتب الأربعة جمیعها و اَمَّا دعوی اَنَّ بعضَ انواع الخبر ممّا یَحصُل العِلـمُ بحجّیتـه کالصَّحیح الأعلی و هو ما کان کلَّ واحدٍ مِن رُواته مُزَکًّی بتزکیة عدلَینِ ، فلا یکـون [بعیداً].

[اشکالُ تعارض اجماعَیِ السیّد والشّیخ رحمهما الله]

اذا عرفتَ هذا ایضاً فاعلَم:

اِنَّ فی المقام اشکالٌ و هو: اَنَّ القولَ بعدم حجّیة الخبر الواحد منَ السـیّد المرتضـی رضی الله عنه مشهورٌ و مِمَّن وافقه.

و القولُ بحجّیته مِن الشّیخ الطّوسی رحمه الله و متابعیه ایضاً مشهورٌ.

۱- فی الأصل: لم یدع.

و كلٌّ واحدٍ مِن هذَينِ الفَحلَين الجَليلَينِ ادَّعَى[1] الإجماعَ على مقالتهما يعنى اَنّ المرتضى رضى الله عنه ادَّعَى الإجماعَ على ما ارتضاه و انّه مذهبُ الإماميّة كحرمة العمل بالقياس فإنّه اجماعىّ و الشّيخُ (ره) ايضاً ادَّعَى الإجماعَ على ما اختاره مِن لزوم العمل به شرعاً [و] اجماعاً و اَنَّ الخبر الواحد مِن الظنّ الخاصّ المعتبر و صَدَر مِن كلّ واحدٍ من الجليلَينِ دعوى الإجماع على خِلافِ ما يقول صاحبُه فَتَحَقَّق التعارضُ بين الإجماعَينِ المدَّعيَينِ فى عصر واحدٍ.

[حلّ تعارض الإجماعَينِ بين السيّد والشّيخ رحمهماالله فى عصر واحد]

و يمكن التفَصّى عن هذا الإشكال بأحدٍ مِن الوُجُوه الخَمسَة:

الأوّل: كونُ النزاع بين هذَينِ الفحلَينِ لفظيّاً و اَنَّ السيّد رضى الله عنه و كلامَه راجعٌ الى ما يقوله الشّيخُ رحمه الله.

و هذا التوجيهُ مِمّا لاَ يَرضى به السيّد رضى الله عنه ، بيانه:

اِنّاَ نقول اوّلاً: نَذكُر كيفيةَ الجمع ثمّ ما يُفسِدُه.

اَمّا الأوّلُ فنقول: اِنَّ مذهبَ الشّيخ رحمه الله كان على اَنَّ الخبر الذى يَرويه اَصحابُنَا الإماميّة يعنى كون الرّاوى اِماميّاً و كان الخبرُ مِن الإمام عليه السّلام اَو كان الرّاوى غير الإماميّ و لكنّ الخبرَ كان مشهوراً فى الكتب المذكورة الدّائرة بين اَصحابنا رضى الله عنهم؛ كان العملُ بهذا الخبر اجماعيّاً و امّا الخبرُ الذى يَرويه المخالفونَ فىكتبهم فليس بمعتبرٍ عنده رَحِمَه الله و لا يجوز التعويلُ عليه ايضاً اِجماعاً ،

١- فى الأصل: دعوى.

فحينئذٍ يمكن اَن يكون الخبرُ الذى يَدَّعى[1] السيّدُ رضى الله عنه اجماعَ الإماميّة على عدم العمل به و حرمتِه هو الخبرُ الذى يَرويه المخالفُ الذى يقول بعدم حجّيته الشّيخُ ايضاً و يدّعى الإجماعَ على عدم الحجّية ايضاً، فلا نزاع بينهما.

الثّانى: فلا يخفى عليک[2]، هذا مِن اَبدَهِ البديهيّات [و هو] اَنَّ الجمعَ بين هذَينِ الكلامَينِ الصّادرين من نحو هذَينِ الجليلَينِ بنحو هذا الجمع فى غايةٍ مِن البعد و الفساد و لا يَرضَى به السيّدُ رضى الله عنه بل مخالفٌ لصريح كلام السيّد رضى الله عنه، على ما ينقله صاحبُ المعالم رحمه الله حيث يقول عن السيّد ما هذا لفظه:

و قد اَورَدَ السيّدُ على نفسه فى بعض كلامه سؤالاً، هذا لفظُه:

فإن قيل: اذا سَدَدتُم طريقَ العمل بالأخبار فَعَلَى اَىِّ شيئٍ تُعَوِّلونَ فى الفقه كُلِّه؟

و اَجابَ بما حاصلُه: اَنَّ مُعظمَ الفقه يُعلَم بالضّرورة مِن مذاهب اَئِمَّتنا عليهم السّلام فيه بالأخبار المتواترة[3] و ما لم يَتَحَقَّق[4] ذلک فيه و لعلّه الأقلّ يُعَوّلُ فيه على اجماع الإماميّة.[5]

وَ ذَكَر كلاماً طويلاً فى بيان حُكمِ ما يقع فيه الخلافُ بينهم و محصولُه:

۱- فى الأصل: يدعيه.

۲- فى الأصل: بک.

۳- فى الأصل: المتواتر.

۴- فى الأصل: لم يتحفف؛ و ما اثبتناه مطابق للمصدرالأصلى.

۵- رسائل الشريف المرتضى۳/۳۱۲، ۳۱۳- معالم الأصول/۱۹۶.

انّه اذا اَمكَن تحصيلُ القطع[١] بأحد الأقوال مِن طُرُقٍ ذَكَرَها تَعَيَّن العملُ عليه و اِلاّ كُنّا مُخَيِّرينَ بين الأقوال المختلفة لِفَقدِ دليل التعيين[٢]، انتهى كلامُه و كلامُ صاحب المعالم رحمه الله.

اقول: و اَنتَ تَعلَم بأنّ هذا الجوابَ ممّا يُستفادُ منه : اَنَّ العملَ بخبر الواحد عند السيّد (رض) غيرُ جائزٍ لأنّه لا يكون مشتملاً على ذكر الخبر الواحد ، اذ لو كان مذهبُه رضى الله عنه جوازَ العمل بخبر الواحد لكان مقتضى المقام بعد ملاحظة كون السّؤال عن الخبر الواحد اَن يقولَ: وفيما لم يُعلَم بالضَّرورة نَقُولُ فيه على اَخبار الآحاد المَرويّة عن طريق اَصحابنا الإماميّة؛ فعدمُ الذِّكر اَقوى شاهدٍ على عدم اعتباره عند السيّد رضى الله عنه.

و منها: قولُ السيّد رضى الله عنه فى جواب المسائل التبّانيات على ما حُكِيَ [عنه]: اِنَّ العِلمَ الضّرورى حاصلٌ لكلّ مخالفِ الإماميّة اَو موافقٍ، بأنّهم لا يعمَلُون فى الشّريعة بخبرٍ لا يوجب العِلمَ و اَنّ ذلک صار شعاراً لهم يُعرَفُون به كما اَنّ نفى القياس فى الشّريعة مِن شعارهم الذى يَعلَمُه منهم كلُّ مخالطٍ لهم[٣]، انتهى.

١- فى الأصل: العلم. وما اثبتناه مطابق للمصدر الأصلى.

٢- رسائل الشريف المرتضى ٣١٣/٣- معالم الدّين/١٩٦.

٣- رسائل الشريف المرتضى٣٠٩/٣. و لا يخفى اَنّ هذه القطعة من كلام السيّد المرتضى- رحمه الله- ليسَت مِن جوابات المسائل التّبّانيّات التى طبعت فى ضمن المجموعة الأُولى او المجلد الأول من رسائل الشريف المرتضى بل هى موجودةٌ فى رسالة مستقلّة اَفردها و كتبها فى خمس صفحاتٍ مستقلّة تحت عنوان « مسئلةٌ فى ابطال العمل بأخبار الآحاد» و هذه الرسالة الصّغيرة مطبوعة فى ضمن الجزء الثالث او المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى فى الصفحة/٣٠٩.

اقول: و اَنت تعلم اَنّ دلالة العبارة هذه على المدّعى ايضاً واضحةٌ مضافاً الى كون النزاع بين الشّيخ (ره) و السيّد (رض) لفظيّاً فى غاية البعد لأنّه مشعرٌ بأنّ كلّ واحدٍ [مِنَ الشّيخ والسيّد] لا يطّلع على ما يقوله صاحبُه[1] مع انّهما كانا معاصرَين.

الثّانى: مِن وجوه الجمع اَن يكون النزاع بينهما ايضاً لفظيّاً و كلام[2] الشّيخ (ره) فى الحقيقة راجعٌ الى كلام السيّد (رض)، بيانُه:

اِنّ الشّيخ لَمَّا كان عهدُهُ قريباً[3] بعهد المعصوم و بزمانه عليه السّلام و كان الأخبارُ المحفوفةُ بالقرائن القطعيّة بصدورها مِن المعصوم عليه السّلام عنده فى غايةٍ مِنَ اليُسر فيمكن اَن يقال: اِنَّ الشّيخ اعتمد على الخبر المحفوفِ بالقرينة القطعية للصُّدور[4] دون الخبر المجرّد عن هذه القرينة وَادَّعَى اجماعَ الإماميّة على اعتبار نحو هذا[5] الخبر، فحينئذٍ لم يكن تَخالفٌ بينهما رحمهما الله، اذ الخبرُ المحفوفُ بالقرينة القطعية للصّدور[6] ايضاً حجةٌ عند السيّد .

و لكن لا يخفى على الفَطِن المتتبّع العارف فسادُ[7] هذا الجمع ايضاً كسابقه و الشّاهدُ عليه كلماتُ الشّيخ فى المقام.

۱- فى الأصل: صاحب.

۲- فى الأصل هكذا: و لكن بان كلام الشيخ ...

۳- فى الأصل: قريب.

۴- فى الأصل: الصدور.

۵- فى الأصل: هذه الخبر.

۶- فى الأصل: الصدور.

۷- فى الأصل: بفساد.

منها: ما نَقلَه السيّدُ السَّنَد صدرُالدّين[١] فی شرح الوافية مِنَ العُدّة حيث قال: قال الشّيخُ رحمه الله: و الّذی اَذهَب اليه اَنّ[٢] خبرَ الواحد لا يوجب العِلمَ و اِنّه كان يجوز اَن تَردَ العبادةُ[٣] بالعمل به عقلاً و قد وَرَدَ جوازُ العمل به فی‌الشّرع[٤] الاّ اَنّ ذلک موقوفٌ علی طريقٍ مخصوصٍ و هو ما يَرويه مَن كان مِن الطّائفة المُحِقّة و يَختَصّ بروايته و يكون علی صفةٍ يَجُوز معها قبولُ خبرِه مِنَ العدالة و غيرها[٥].

الی اَن قال:

و الّذی يدلّ علی ذلک اجماعُ الفرقةِ المُحِقّة، فإنّی وَجَدتُها مُجمِعةً علی العمل بهذه[٦] الأخبار[٧].

١- وهوالسيّدمحمدبن السيّد محمّد باقرالحسينی الرضوی اَحَد محقّقی الإماميّة و مراجع الدّين كان متبحّراً فی الفقه والأصول و محيطاً بسائرالفنون و تتلمذ فی اوّل اَمره فی المعقول والمنقول فی اصفهان علی جمال الدين محمد الخوانساری المتوفی سنة/١١٢٢ هـق و غيره من العلماء و ارتحل بعد مدّة الی النحف الأشرف و اَخَذ هناک عن ابوالحسن بن محمدطاهر الفتونی العاملی و غيره و تصدّی هناک للتدريس والتّأليف و عَظُم موقعه فی النّفوس و قصده الوافدون لزيارة مَرقَد اميرالمؤمنين عليه السّلام للتبرّک بلقائه و استفتائه فی المسائل و من تلاميذه الفقيه الرّشيد والأصولی الشهير آقا محمدباقر الوحيد البهبهانی و توفّی السيّد صدرالدين قبل سنة/١١٦٠ هـق. انظر: طبقات الفقهاء، للعلاّمه السُّبحانی ج١٢ ص٣٢٠.

٢- فی الأصل: من.

٣- فی الأصل: ترويه العباد.

٤- الأصل: شرعاً و ما اثبتناه مطابق للمصدر.

٥- العدّة ١/١٠٠.

٦- فی الأصل: بذلک الخبر. و ما اثبتناه مطابق للمصدر المطبوع.

٧- العدّة ١/١٢٦.

مضافاً الى اَنّ خبر الواحد عند اطلاقه [و] مجرّداً عن القرينة [ليس] اِلاّ الواحد غير المحفوف بالقرينة فلابدّ اَن يُحمَل خبرُ الواحد المذكور فى عبارات الشّيخ رحمه الله على معناه المتبادر كما لا يخفى.[1]

الثّالث: مِنَ الوجوه الخَمسة للجمع هو اَن يقال: كونُ النزاع بينهما موضوعيّاً اَو[2] صُغرويّاً.

بيانهُ، بأن يقال: اِنّ النزاع بين الشّيخ و السيّد انّه ليس اِلاّ فى صُورةٍ تَحقَّقَ فيه انفتاحُ باب العلم و انسداده، فالسيّدُ رضى اللهُ عنه لَمَّا كان مدّعياً بأنّ بابَ العلم فى اَغلَب الأحكام مفتوحٌ[3] و كونَ معظَم الفقه معلوماً[4] بالضّرورة مِن مذهب الأئمّة الأطهار و بالأخبار المتواترة[5] و المحفوفةِ بالقرينةِ القطعية للصّدور[6]، كان لَم يُجَوِّز العملَ بالخبر الواحد الظنّى، لأنّ العملَ بالظّن عند عدم الإحتياج غيرُ جائزٍ.

و الشّيخُ رحمه الله لَمَّا كان بابُ العلم عنده منسدّاً فى اغلب الأحكام جَوَّزَ العملَ به، فالنزاعُ بين هذَينِ الفاضلَينِ الكاملَينِ موضوعىٌّ و فى اِثبات الصّغرى.

١- اقول: نقل بعض المعاصرين انّ اوّل كتاب الإستبصار صريحٌ بأنّ الخبر الواحد المجرّد عن قرينة علميّة معتبرٌ عند الشيخ رحمه الله. منه.

٢- فى الأصل: لا.

٣- فى الأصل: مفتوحه.

٤- فى الأصل: معلومة.

٥- رسائل الشريف المرتضى٣/٣١٢ و ٣١٣.

٦- فى الأصل: الصدور.

السنّة ـــــــ

و اَمّا ثالثاً: فبأنّ دعوى عدم الإنسداد عند الشّيخ رحمه الله و دعوى الإنفتاح عند السيّد رضى الله عنه ممّا هو بعيد غايةَ البُعد لأنّ السيّد يَدَّعِي الإنفتاحَ مع اَنّ مرتبته فى الفنّ بالنسبة الى الشّيخ اَدوَنُ بمراتب و الشّيخُ يَدّعى الإنسدادَ مع عُلُو مرتبته مع كونهما فى عصرٍ واحدٍ [فهو] بعيدٌ فى الغاية و النّهاية.

الرّابع: مِن الوجوه الخمسة للجمع هو اَن يقال:

اِنّ النزاع بينهما معنويّاً و حُكميّاً و الحقُّ مع السيّد رضى الله عنه و ذلک لِشُبهةٍ عَرَضَت للشّيخ رحمه الله فى المقام، بيانُه:

انّه يمكن اَن يكون الإماميّةُ فى الواقع و نفسِ الأمر يقولون بعدم جواز العمل بخبر الواحد اِلاّ اذا كان محفوفاً بالقرينة القطعية للصّدور[1] و اَنّ الشّيخ رحمه الله غَفَل عن حقيقة الحال و زَعَم اَنّ القوم يقولون بحجيّة خبر الواحد مطلقاً و اِن لم يكن محفوفاً بالقرينة القطعية للصّدور.[2]

و اَنتَ اذا لاحظتَ ما ذكرناه فى الإحتمال الثّالث عَلِمتَ بفساد هذا الإحتمال ايضاً، فلا نُطيلُ الكلامَ بِذِكره و بعد بطلان الإحتمالاتِ الأربعة تَعيَّن الإحتمالُ الخامس و هو اَن يقال:

اِنّ النزاع بينهما [كان] حُكميّاً و معنّوياً و لكنّ الحقّ مع الشّيخ رحمه الله لاَ السيّد رضى الله عنه و ذلک لِشُبهةٍ عَرَضَت للسّيد و تلک الشبهةُ قد مَضَى[3] ذِكرُها فى اوّل

۱- فى الأصل: الصدور.

۲- فى الأصل: الصدور.

۳- فى الأصل: مضت.

الأدِلّة الظّنية الحاصلةِ مِن تَراكُمِها القطعُ على حجيّة الخبر الواحد مِن باب الظّن المخصوص فى الجملة بقولنا: يحتمل اَن يكون الشبهةُ اَمرَانِ:

الأوّل: اَنّ السيّد رضى اللّه عنه لَمَّا كان فى بَدوِ الأمر مشتغلاً فى علم الكلام و فى المطالب العقليّة و كان الظّن فى تلك المطالب غيرَ حجّة و ... الى آخر ما قلناه فى ذلك مِن الشُّبهَتَين، فراجعه.

اذا عرفتَ هذا كلّه فاعلَم: اَنّه يُستفاد مِن بعض كلمات السيّد رضى الله عنه اَنّ خبر الواحد قد وَرَد النهىُ عن العمل به فى الشّرع بخصوصه كالقياس مثلاً مع قطع النظر عن العمومات الدالّة على حرمة العمل بالظّن.

و ما يدلّ على حرمته اَمرَانِ: الأوّلُ: العموماتُ النّاهيةُ عن العمل بالظّن و الثانى الإجماع عليه كما ادَّعاه السيّد رضى الله عنه.

و يُستفاد مِن بعض كلماته الآخر اَنّ حرمة العمل بخبر الواحد ليس لأجل دليلٍ شرعىّ خاصٍّ واردٍ فى المقام كالقياس بل المستندُ فيه العموماتُ الدّالة النّاهية عن العمل بمطلق الظّن.

فالذى يدلّ مِن كلامه رحمه الله على الأوّل قولُه فى جواب المسائل التبّانيّات:

اِنّ العلم الضّرورى حاصلٌ لكلّ مخالفِ الإماميّة اَو موافقٍ، بأنّهم لا يعملون فى الشّريعة بخبرٍ لا يوجب العلمَ و اَنَّ ذلک قد صار شعاراً لهم يُعرَفُونَ به كما اَنَّ نفى العمل بالقياس فى الشّريعة مِن شعارهم الذى يَعلَمه منهم كُلُّ مخالطٍ لهم[1].

١- رسائل الشريف المرتضى٣/٣٠٩.

و وجهُ دلالة هذه العبارة على المدَّعَى الأوّلِ واضحةٌ لا يحتاج الى بيانٍ.

و الذى يدلّ مِن كلامه على المطلب الثّانى هو ما يقوله فى جواب السؤال الذى اَورده على نفسه ما هذا لفظُه:

فإن قيل: اذا سَدَدتُم طريقَ العمل بالأخبار فَعَلَى اَىِّ شيئ تُعَوِّلون فى الفقه كلِّه؟

واَجابَ بما حاصلُه: اَنّ معظم الفقه يُعلَم بالضّرورة مِن مذاهب ائمّتنا عليهم السّلام فيه بالأخبار المتواترة و ما لم يَتحقَّق ذلک فيه و لعلّه الأقلّ يعوّل فيه على اجماع الإماميّة[1].

وجهُ الدّلالة: اَنهّ يستفاد مِن هذا الكلام اَنّ السيّد رضى الله عنه علَّلَ انسدادَ بابِ العمل بخبر الواحد بانفتاح باب العِلمِ فى اغلب الأحكام الشرعيّة الفرعيّة [و يُفهَم] مِن هذا التعليل انّه لو حَصَل الإنسدادُ فى اغلب المسائل كَزَمانِنا هذا على ما نَدَّعيه اَوجَبَ[2] السيّدُ العملَ بخبر الواحد و اِن كان معنى هذَينِ الكلامَينِ المذكورَينِ مِنَ السيّد الجليل المرتضى رضى الله عنه تَحَقُّقَ التناقضِ بين كلامَيهِ و لا يمكن العِلاجُ بينهما.

فإن قلت : ما الثمرةُ بين ما يستفاد مِن كلامه الأوّل و بين ما يستفاد مِن كلامه الثّانى.

قلت: الثمرةُ ظاهرةٌ لأنّه لو بَنينا الأمرَ على ما يستفاد من كلامه الأوّل فلابدّ لنا مِن اَن نَحكُم بحرمة العمل بخبر الواحد مطلقاً، حَصَل الإنسدادُ فى اغلب الأحكام الشرعيّة الفرعيّة أم لا؛ مثل القياس، فإنّه فى زماننا هذا المُتَحَقِّقُ انسدادُ بابِ العلم لا

١- رسائل الشريف المرتضى٣/٣١٢-٣١٣.

٢- فى الأصل: لوجب.

يجوز العملُ بالقياس لِوُرُود دليلٍ خاصٍّ مانعٍ مِنَ الشّارع، كـذلک الخبـرُ الواحـد لا يجوز العملُ به فيما اذا حَصَل الإنسدادُ ايضاً لِوُرُود دليلٍ خاصّ مانعٍ من الشّارع.

و امّا لو بنينا الأمرَ على ما يستفاد من الكلام الثّانى فلابدّ من الحكم بجـواز العمـل بخبر الواحد عند الإنسداد نظراً الى ما يستفاد مِنَ التعليل بالنظر الـى كلامـه الثّـانى، فتدبَّر.

اصلٌ

[فی شرائط العمل بخبرالواحد]

اصلٌ

[فی شرائط العمل بخبرالواحد]

اِعلَم اَنّ العلماء قد ذکروا للعمل بخبر الواحد اَعمّ مِن اَن یکون مِن باب التعبّد اَو مِن باب الوصف شرائطَ کلَّها مرتبطةٌ بحال الرّاوی.

منها: کونُ الرّاوی کاملاً بالعقل و البلوغ.

و منها: کونُه مُسلِماً.

منها: کونُه صاحبَ ایمانٍ.

منها: کونُه صاحبَ عدالةٍ.

و منها: کونُه صاحبَ ضَبطٍ.

و قبل الشّروع فی بیان هذه الشّرائط لابدّ لَنَا مِن بیان مقدّمتانِ:

المقدّمة الأولی فی بیان اَمرَینِ:

اَحَدُهما: ذِکرُ وجه الفائدة التی دَعَت الی التصدّی لذکر هذه الشّرائط عند مَن قال بالتعبّد.

ثانیهما: اَنّ قولهم «یشترط فی العمل بخبرالواحد هذا اَو ذاک» علی اَیِّ معنیً یُحمَلُ علی مذهب مَن قال بالتعبّد.

و المقدّمةُ الثّانیة: یُذکَر فیها ایضاً هذَینِ الأمرَینِ لکن علی مذهب مَن یقول بحجّیة الخبر الواحد مِن باب الوصف.

اَمَّا المقدّمة الأولی، فالکلامُ فیها اوّلاً فی الأمر الأول، فنقول: لا شبهة و لا کلام [فی] اَنّ مراد المتقدِّمِینَ مِنَ التمسّک بالآیات المذکورة الدالّة- علی زَعمِهم- علی

الحجّية و مِنَ الإجماع، اثباتُ قضيةٍ مهملةٍ موجبةٍ التى تكون فى حكم الموجبة الجزئية و يظهر اَنّ بعض خبر الواحد الذى عرفتَ اعتبارَه بالدليل الشرعىّ هو هذا البعضُ الذى يصير معيّناً باتصافه بهذه الشرائط اَو لأجل ملاحظة الدليل الوارد كالإجماع و نحوه على ادلّتهم اللّفظية من الآيات الدالّة بإطلاقها على حجية خبر الواحد مطلقاً و اِن لم يكن جامعاً للشّرائط الّتى[1] ذكرها[2] العلماء من العقل و البلوغ و غيرهما.

و ثانياً فى الأمر الثّانى فنقول:

اِنّ مُرادَهم مِنَ الشّرط فى قولهم «يشترط فى الخبر الواحد كذا و كذا» هو الشرط الإعتبارى يعنى اَنّ الأدلّة التى دلّت على حجيّة الخبر الواحد كالآيات و الإجماع هو الخبر الذى يكون راويه صاحبَ هذه الشروط المذكورة اَى عاقلاً بالغاً و مُسلماً و مؤمناً و ضابطاً و اَمّا غيرُها فلا لعدم دلالة الأدلّة عليه فالشرطُ المذكور شرطُ الإعتبار.

[امكان بيان الشرائط فى راوى الخبرالواحد للوصفيّين]

و اَمّا المقدّمة الثّانية[3]: ففى بيان هذَينِ الأمرَينِ على مذهب الوصفى فنقول اوّلاً:

الأمر الأوّل فى اَنّ مَن قال بحجّية الخبر الواحد مِن باب الوصف تمسّكاً بالدليل الرّابع هو ايضاً يحتاج الى التصدّى الى ذكر هذه الشرائط: اِمّا لأجل عدم جريان

١- فى الأصل: الذى.

٢- فى الأصل: ذكره.

٣- فى الأصل : الثانى .

المقدّمة الرّابعة و هى قُبح ترجيح المرجوح على الرّاجح اَو الترجيح بلا مرجّح فيما اذا كان الخبرُ الواحد فاقداً للشرائط المذكورة مثلاً نفرض اَنّ خبر المجنون يفيد الوصف فلا شبهة فى اَنّ اِلحاق هذا[1] الظّن الى الظّنون المعتبرة يحتاج الى المقدّمة الرّابعة و لا ريب فى اَنّ هذه المقدّمة بالنسبة الى هذا الوصف المخصوص و هو الحاصل من الخبر المجنون لا يجرى لأنّ حال هذا الظّن حالُ الظّن الحاصل مِن الرَّمل و الجَفر و نظائرهما مِن الظّنون غير المعتبرة كالقياس و المصالح المرسلة و الإستحسانات العقليّة اَو لأجل ورود دليلٍ خاصٍّ مانعٍ من العمل به كالإجماع القاطع الدالّ على حرمة العمل ببعض الظّنون كالظّن الحاصل من الخبر الذى رَوَاه الصبىّ غيرُ المميّز فإنّ حاله حالُ الظّن الحاصل من القياس.

فالقولُ بأنّ: مَن قال بحجّية الخبر الواحد مِن باب الظّن لا يحتاج الى ذكر الشرائط و التصدّى اليها تَوَهُّماً بأنّ الوصفىّ اَمرُه دائرٌ مَدار الظّن، فَمَتى ما حَصَل وَجَب له العملُ به للدليل الرّابع سواء وجدت[2] الشرائطُ المذكورة أم لا؟

غيرُصحيحٍ[3] جداً اِلاّ عَلى رأى بعض مَن قال بأصالة حجّية [مطلق] الظّن كالفاضل القمّى (ره) فتدبَّر.

١- فى الأصل. هذه الظن .

٢- فىالأصل: وجد.

٣- خبرٌ لقوله: فالقولُ بأن...

[المقصود مِنَ «الشرط» فی روای الخبر الواحد عندالوصفیّین]

و ثانیاً فی الأمر الثّانی: و هو اَنّ المراد بقولهم «یشترط فی حجّیة الخبر الواحد العقل و البلوغ و الإیمان و الإسلام و الضَّبط» ما المراد بالشرط بناءاً علی مذهب الوصفیّ یعنی مَن یقول بحجّیة الخبر الواحد لأنّه فردٌ مِن افراد الظّنون الدالّة علی حجّیته مطلقةً الدلیلُ الرّابع؟ [فنقول] یحتمل معانٍ ستّةٍ:

الأوّل: اَن یکون المراد بالشرط شرطُ الإعتبار کما ذکره من الأمر الأوّلی، فی المقدّمة الأولی یعنی اَنّ القدر [المتیقَّن مِنَ الدّلیل] الدالّ علی حجیة الخبر الواحد من باب الوصف ما کان متضمّناً لهذه الشّروط مِنَ العقل [و البلوغ و الإسلام و الایمان و العدالة و الضبط] فلو کان الرّاوی مجنوناً اَو کان غیر بالغ اَو کان کافراً اَو کان فاسقاً اَو کان غیرَ ضابطٍ لم یدلّ علیه الدلیلُ الرّابعُ لعدم اِجراء المقدّمة الرّابعة.

الثّانی: اَن یکون المراد بالشرط هو الشرطُ الإعتباری و لکن نظراً الی وجود دلیلٍ خاصٍّ مانعٍ من الإعتبار. [کالإجماع القاطع الدالّ علی حرمة العمل بالظّن الحاصل من خبرالصبیّ اَو من القیاس]

الثّالث: اَنّ الغرض من الإشتراط تشخیصُ موارد[التی] یحصل الوصفُ یعنی اَنّ الخبرَ الواحدَ عند الوصفیّ حجّةٌ من باب الوصفُ و مراده مِن ذِکرِ الشرائط هو انّه لو لم یکن الخبرُ موصوفاً بهذه الشروط لم یحصل [الوصفُ] فمراده مِن ذِکرِ الشرائط تمییزُ[1] موردٍ یحصل منه الوصفُ عن غیره.

١- فی الأصل: تمیز.

الرّابع: اَنّ الغرض من الإشتراط بيان اَنّ الخبر الذى يحصل منه الوصفُ فى اغلب الموارد هو ما كان موصوفاً بهذه الأوصاف.

الخامس: اَنّ الغرض مِن هذا الإشتراط بيان انّ الخبر الواحد لو كان موصوفاً بهذه الأوصاف يحصل منه الظّن القوىّ و اَمّا لو لم يكن موصوفاً بهذه الشرائط يحصل منه الظّن و لكنّ الظّن ظنٌّ ضعيفٌ.

السّادس: اَنّ الغرض بيانُ اَنّ الخبر اذا كان موصوفاً بهذه الشرائط يحصل منه الظّن الأقوى و اَمّا اذا لم يكن فلا يحصل منه الظّن الأقوى.

و الذى يقتضيه النظرُ [و] التّحقيقُ اَنّ المراد بالشرط هو الثّلاثة الأُوَل لا غير.

اذا عرفتَ هاتين[1] المقدّمتَينِ فَلنَشرع فى بيان المقصود و هو ذكر الشرائط بتفصيلها فنقول:

اَمّا الشرط الأوّل و هو العقلُ فلا بدّ مِن اشتراطه.

[وَجهُ اشتراط العقل فى راوى الخبر الواحد عندالوصفيّين]

اَمّا عند الوصفيّين فَلِوُجُوه:

منها: اَنّ حصول الوصف من خبر المجنون ممنوعٌ كما هو الغالب بل لا يوجَد خبرُ مجنونٍ يفيد الوصفَ، فلو لم يكن الوصفُ فأينَ الحُجِيَّةُ؟

و منها: فلو سَلَّمنا حصولَ الوصف منه[2] فى بعض الأحيان فنقول: اِنّ العمل بهذا الظّن كالعمل بالظّن القياسىّ ممّا قام الإجماعُ على عدم اعتباره.

١- فى الأصل: هذه.

٢- اى من خبر المجنون.

و منها: انّه لا اشكال و لا ريب فى انّ القوّة[١] العاقلة حاكمةٌ بقبح اتّباع خبر المجنون [و] اِن اَفاد الوصفَ و عليه بناء العقلاء.

و منها: عدمُ جريان المقدّمة الرّابعة من الدليل الرّابع فى الظّن الحاصل مِن الخبر المجنون.

[وَجهُ اشتراط العقل فى راوى الخبر الواحد عندالمتعبّدين]

و اَمَّا عند المتعبّدين فَلِوُجُوهٍ ايضاً:

منها: اِنَّا نقول اَنّ الأصل حرمةُ العمل بالظّن خَرَجَ منه الخَبَرُ الواحد الذى يكون راويه عاقلاً و اَمَّا اذا كان مجنوناً فلا، لعدم انصراف الأدلّة اللّفظية من الآيات [و غيرها] الى خبر المجنون و كذا نمنع الإجماعَ على حجّية الخبر الواحد الذى يَرويه المجنونُ.

و منها: اَنّ مفهوم آية النبأ دالٌّ على حرمته لأنّ ذلک المفهوم ناطقٌ بأنّ خبر الواحد العدل لازِمُ الإتّباع و لا شکّ [فى انّ] لنا اِجماعاتٌ منقولةٌ دالّةٌ على حرمته و لاشکّ اَنّ الإجماعاتِ المنقولة اَخبارُ آحادٍ قطعاً.

و منها: اَنّ منطوقَ آية النّبَأ دالٌّ على حرمته، بيانُه: اَنّ المنطوق ناطقٌ بأنّ خبر الفاسق لايجوز الإعتمادُ عليه و اذا كان خبرُ الفاسق مع شعوره و التفاته الى الحُسن و القُبح الشرعىّ و العقلىّ و كونه مدركاً لخفايا الأمور لا يجوز الإعتمادُ عليه فَخَبرُ[٢] المجنون بالطّريق الأولى و بالأولَوِيّة القطعية.

١- فى‌الأصل: قوة.

٢- فى الأصل: فالخبر.

و منها: أنّه على فرض شمول الآية لها لكنّ الإجماع القطعىّ [يدلّ] على عدم اعتباره.

و منها: حُكمُ القوّة العاقلة على عدم جواز الإعتناء بخبر[1] الواحد و كذا بناء العقلاء.

و أمّا [خبر] المجنون الذى جنونُه أدواريّاً فالحقُّ جوازُ العمل [بخبره] لَدَى الوصفىّ و التعبّدى لشمول ادلّتهم له.

و أمّا الصبىّ فغير المميّز منه حالُه حالُ المجنون غير الأدوارىّ.

و أمّا المميّز، فالتميّزُ إن كان بالغاً مرتبةَ الكمال و لكن لم يَبلُغ الحُلُمَ فعند الوصفىّ محلُّ اشكالٍ و عند التعبّدى حالُه حالُ غير المميّز لعدم انصراف الأدلّة اليها.

و أمّا المميّزُ البالغُ اذا أخبَر بشيئ سَمِعه قبل الحُلُم و أخبر به بعد الحُلُم فلا شبهة فى اعتباره عند الوصفىّ و التعبّدى لشمول الأدلّة لها من الآيات و غيرها[2] إلاّ آية النفر فإنّ ظاهرها وجوبُ التفقّه و مِنَ الظّاهر عدمُ توجّه الطلب الحتمِىّ الى الصبىّ اصلاً.

قال صاحبُ المعالم ما هذا لفظه:

و التحقيقُ أنَّ عدمَ قبول رواية الفاسق يقتضى عَدَمَ قبولِه[3] بطريقٍ أولى لأنّ للفاسق- باعتبار التكليف- خَشيَةٌ من الله ربَّمَا مَنَعَتهُ عن الكذب وَ الصَّبِىُّ- باعتبار عِلمِه بانتفاء التكليف عنه فلا يَحرُم عليه الكذبُ و لا يستحقّ به العقابَ- لا مانع له من الإقدام عليه، هذا اذا سَمِعَ و رَوَى قبلَ البلوغ[4]. انتهاى كلامُهُ رحمه الله.

١- فى الأصل: على خبر.

٢- فى الأصل: غيره.

٣- اى رواية الصَّبِىّ منه.

٤- معالم الدّين/١٩٩.

قال الأستاذُ شريفُ العلماء:

و فيه نظرٌ، اذ الأولَويّةُ المستفادةُ فى المقام اَولَويّةٌ ظنّيةٌ -لا عقليّةٌ- لا اعتبارَ بِهِ لأنّه مستفادةٌ[١] مِن العقل لا مِن حاقِّ اللّفظ و حُجِّيَتَهُ فى المسائل الأصوليّة ممنوع[٢].

اقول[٣]: و يمكن اَن يُدَّعى فى المقام بمنع الأولَويّة سِنخاً، فضلاً عن وجوده و عدم اعتباره وَ الوَجهُ ظاهرٌ.

وَ [نُقِل] عن[٤]صاحب المعالم (ره) نسبتُهُ الى بعض المخالفين[٥] جوازَ العملِ بالخبر[٦] الذى رواه الصبىُّ، ما [هذا] لفظه:

و يُعزَى الى بعضٍ منهم القبول قياساً على جواز الإقتداء به و هو بمكانٍ مِنَ الضَّعف لمنع الحكم فى المقيس عليه اوّلاً؛ سَلَّمنا، لكنّ الفارقَ موجودٌ كما يُعلَم مِن قاعدتهم فى القُدوة[٧] و لِمنع اصل القياس ثانياً،[٨] انتهى كلامه.

١- فى الأصل: مستفاد.

٢- ضوابط الأصول/٣١٦.

٣- المحرّره.

٤- فى الأصل: قال.

٥- فى الأصل: المخالف.

٦- فى الأصل: الى الخبر.

٧- و هو جواز الإقتداء به اذان كان طاهراً و ذا طهارة شرعيّة مع عدم قبول روايته. منه.

٨- معالم الدّين/١٩٩.

قال شريفُ العلماء:

و ثالثاً: اِنّ هذا القياسَ قياسٌ مُستَنبَطُ العلّة و هو ليس بحّجة عندنا مَعاشِرَ الإماميّة[1].

فإن قلت: ماالحال فى خبر المَصرُوع و الأبلَه و السَّفيه؟

قلت: اَمَّا خبر المصروع فلا اشكال فى حجّيته عند الفريقَين من الوصفِيّينَ و التعبّديّينَ لشموله اَدِلَّتُهم اللّفظيةُ و اِن لم يكن دعوى شمولِ الإجماعِ بالنسبة اليه [بعيداً] ايضاً.

و اَمَّا الأبلَهُ، فكذا يعنى كخبر[2] المصروع حرفاً بحرفٍ.

و اَمَّا السَّفيهُ: اَمَّا على مذهب الوصفىّ، فالأقوى اعتباره اذا حَصَل منه الوصفُ و اَمَّا على مذهب التعبّدى ففيه اشكالٌ لعدم شمول ادلّتهم [له]، اَمَّا الإجماعُ فظاهرٌ اِنّه اَمرٌ لُبّى ليس فيه عمومٌ و اطلاقٌ حتّى يشمل خَبَرَ[3] السّفيه و اَمَّا سائر الأدّلة فكذلك.

و كلُّ ما ذكرناه من الأمور لا يخفى كونه وجهاً وجهياً عند اُولِى[4] الألباب.

[شرط الإسلام فى الرّاوى]

و اَمَّا الإسلام: فكونه شرطاً فى الرّاوى بمعنى انّه لو اَخبَر يهودىّ اَو نَصرانىّ اَو سائر فِرَق الإسلام المحكومِينَ بكفرهم كالغُلاة و النّاصبىّ و المفوّضة و غيرهم فهل يجوز العملُ بقولهم و خبرهم و الإعتمادُ عليهم اِن اَفاد الوصفَ و تطمئنّ[5] به النفسُ اَم لا يجوز؟

۱- ضوابط الأصول/۲۸۰.

۲- فى الأصل: كالخبر.

۳- فى الأصل: الخبر.

۴- فى الأصل: اولوا.

۵- فى الأصل: يطمئن.

اَمَّا على مذهب التعبّدى، فالحقُّ العدم و ذلک لأنّ الأصل حرمةُ العمل بما وراء العلم و ما يُخرِجُه عن تحت الأصل لا يَخلُو: اِمَّا الاجماع اَو الآيات.

اَمَّا الأوّل، فقد عرفتَ انّه اَمرٌ لُبّى لا ينصرف اِلاّ الى المُسلِم.

و اَمَّا الثّانى، فأمّا آية النفر و هو قوله [تعالى]: فَلَولاَ نَفَر مِن كُلِّ فِرقَـةٍ طائِفـةٌ مِـنهُم لِيتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَومَهُم اذا رَجَعُوا اِلَيهِم لَعَلَّهُم يَحذَرُونَ[١].

فالمتبادر منه المسلمُ لاغيره.

و كذلک آية النَّبَأ كما لايخفى، نعم لو كان آية الكتمان دليلاً مستقلاً و لم يكن ذِكره مِن باب التأييد، فلا يبعد القولُ بحجّية الخبر الواحد الذى رواه اليهـودُ و غيـرُه مِـن الذين مَحكومونَ بكفرهم.

و اَمَّا على مذهب الوصفىّ، ففيه اشكالٌ و الحقّ ايضاً هـو عـدمُ الجـواز لا لأنّـه لا يحصل من خبرهم الوصفُ و لا لعدم اجراء الدليل الرّابع بمقدّماته الأربع بل لوجـود دليلٍ خاصٍّ مانعٍ من العمل به و هو منطوقُ آية النَّبَـأ لأنّ لفـظ الفاسـق فـى قولـه [تعالى]: اِن جَائَكُم فَاسِقٌ[٢].

إمّا اَن يكون موضوعاً لِمَن خَرَجَ عن طاعة الله مطلقاً سواء كان مسلماً اَو كان كافراً و يكون بالنسبة اليهما متواطياً لا مشكّكاً.

اَو يكون موضوعاً لِمَا ذكرنا و لكنّه منصرفٌ الى الفاسق من المسلمين اَو يكون لمن خَرَجَ عن طاعة الله من المسلمين.

١- سورة التوبة/١٢٢.

٢- سورة الحجرات/٦.

اِن كان الأوّل فالآيةُ بمنطوقها دلّت بالدّلالة المطابقيّة على حرمة العمل بخبر الكافر قبل التبيّن اذ لا شكّ فى اَنّ الكافر خارجٌ عن طاعة الله و كلّما كان كذلك فلا بدّ من التبيّن فى خبره و تحريم العمل بخبره قبل التبيّن.

اَمّا الصّغرى فظاهرٌ و اَمّا الكبرى فللآية.

لا يقال: ما ذكرتَه اِنّما يتمّ لو كان المرادُ من البيان فى قوله [تعالى]: فَتَبَيَّنُوا، البيانَ العِلمِيّ و مِن اَين لک اِثباتُه؟

لَاَنّا نقول: اِنّ المراد بالبيان اِمّا العِلمِيّ اَو ما هو اَعمّ مِنَ العِلمِيّ و الظنّى الذى تَطمَئِنُّ[1] به النفسُ.

اِن كان الأوّل ثبت المطلوبُ باعتراف المُوردِ و اِن كان يَلزم كونُ التعليل لغواً، اذ البيانُ الظنّى لا يطمئنّ به النفسُ لعدم اَمنِهِ مِن هلاكة القوم. اللّهم اِلاّ اَن يقال: اِنّ المتبادر من الجهالة فى قوله تعالى «اَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ» انّما هو عَدَمُ الإعتقاد و قد عرفتَ[2] ما فيه من الفساد.

و اِن كان المراد بالفاسق المعنى الثّانى و الثّالث، فنقول:

اِنّ الآية الشّريفة اِنّما دلّت على حرمة العمل بخبر الفاسق من المسلمين قبل التَبيُّنِ و [خبرُ] الفاسق من المسلمين قِسمانِ[3]:

اَحدُهما: ما يحصل منه الإطمئنانُ و الآخرَ: ما لا يحصل [منه الإطمئنان].

۱- فى الأصل: يطمئن.

۲- فى الأصل: عرفته.

۳- فى الأصل: قسمين.

و اذا ثبت من منطوق الآية حرمةُ العمل بخبر الفاسق بِقِسمَيهِ فغيره من المخالفينَ بالأولَويّة القطعيّة، فبناءًا على ما ذكرنا يشترط فى راوى الخبر الإيمانُ ايضاً.

و ما ذكره الشّيخُ رحمه الله فى المقام من جواز العمل بخبر المخالفينَ - اِن لم يُوجَد مخالفٌ من اَخبار الإمامية فيه تمسّكاً بالإجماع[1] و روايةٍ يكون دالاًّ على هذا المطلب حَسَبَ اعتقاده رحمه الله – فغيرُ مُجدٍ لنا ، لأنّ الإجماع لم يثبت بعدُ و الرّوايةُ غيرُ معلومة السَّنَد على انّه خبرٌ واحدٌ و المسئلة عليه.

و ايضاً ما ذكره فى المقام مخالفٌ لِمَا ذكره رحمه الله فى بعض المقامات على ما نُقِل عنه مِن انّه رحمه الله قال:

لَنَا بِناءُ الإماميّة على حرمة العمل بخَبرٍ يُخبِرُهُ المخالفونَ.

اللّهم اِلاّ اَن يقال: اِنّ هذا الإسناد منه الى الإماميّة اِنّما هو فى الأخبار التى يكون بين الإمامية مخالفٌ لها من الأخبار اَو يكون من الأخبار التى لم تكن فى الكتب الأربعة، فتدبَّر.

هذا و لكنّ الإنصاف فى المقام اَن يقال: اِنَّ الخبر الذى يَروِيه المخالفُ مِنَ الذين يُحَكم بكفرهم اذا حصل منه الظّن الذى يطمئنّ به النفسُ فهو حجّةٌ مطلقاً و لا دلالة لآية النَّبَأ على حرمة العمل به.

١- فى الأصل: باجماع.

اَمَّا اوّلاً: فلأنّا نمنع انصرافَها الى صورة الإنسداد بل هى منصرفةٌ الى صورة الانفتاح خصوصاً اذا[١] لُوحِظَ زَمَنُ الصّدور و الحضور[٢] الذى يكون[٣] تحصيلُ العِلم فيه غالباً ممكناً.

و ثانياً: على فرض تسليم اطلاق الآية نقول: اِنّا حينئذٍ لَو بَنَينَا الأمرَ على العمل بمقتضى دلالة [الآية] يَلزَمُنا الإقتصارُ على القدر المعلوم لأنها لا تدلّ [حينئذ] على حجّية الخبر الموثّق و الحَسَن لأنّها تدلّ على حجّية الخبر الصّحيح و اذا لَزِم الإقتصارُ على القدر المعلوم يَلزَمُنا ما لَزِمَنا هناك مِن الخروج مِنَ الدّينِ و عَدَمِ التديُّنِ بِدِينِ سيّد المرسلينَ [صلّى الله عليه و آله و سلّم].

لا يقال: اِنّ المحذور يَلزَم لو بُنِيَ الأمرُ على الإقتصار بالخبر الصّحيح، فَمِن لُزومِ المَحذُورِ يَلزَم التعدّى فى الجملة و اَمَّا كليّةً فلا، لأنّ الضّرورة تَتَقَدَّر بقَدَرِها، فَاعمَلُوا بالظّن الحاصل[٤] مِن اَخبار[٥] المسلمينَ دون الحاصل[٦] من اَخبارِ المخالفينَ.

لأنّا نقول: بعد ما ثَبَتَ التعدّى فى الجملة فلابدّ من العمل بكلّ ظنٍّ لئلاّ يلزم قبحُ الترجيح بلا مرجّح لأنّه مَا الفَرقُ بينَ العمل بالظّن الحاصِلِ مِن فَتوَى المُفتى وَ مِنَ

١- فى الأصل: ان لاحظ.

٢- فى الأصل: خصوص.

٣- فى الأصل: يمكن.

٤ - فى الأصل: الحاصلة.

٥- فى الأصل: الاخبار.

٦- فى الأصل: الحاصلة.

الشُّهرة و الإستقراء و خَبَرٍ ذَكَره غيرُالمسلم مع كونه مفيداً للوصف الذى يطمئنّ به النفسُ.

فإن قلت: المرجّحُ و هو بناءُ عملِ اكثر الإصحاب على الظّن[1] الحاصل مِنَ الشّهرة دون الحاصل من الخبر الذى رواه المخالف.

قلت: هذا ليس بمرجّحٍ إذ نَرَى بالوجدان اَنَّ [بناءَ] العقلاء على انّه اذا حَصَل [لهم] مِن خبر اليهودىّ مثلاً الظنُّ الذى يطمئنّ به النفسُ يعملون[2] به و هذا بنائهم بلا انكارٍ من اَحَدٍ منهم، هذا.

[تحقيقٌ فى قاعدة التَّسامُحِ فى اَدِلَّة السُّنَنِ]

اِعلَم اَنَّ فى المقام مطلبٌ جليلٌ لابدّ مِن ذكره و هو انّه [قد] ظَهَر ممّا ذكرنا اَنَّ خبر الواحد الجامع للشّرائط المذكور اذا لم يكن مفيداً للوصف لا يجوز العمل به لا عند الوصفىّ و لا عند التعبّدى و اَمَّا اذا حَصَلَ منه الوصفُ مع عدم اجتماعه على الشّرائط المذكورة فهو معتبرٌ عند الوصفىّ لا التعبّدى و اذا حَصَلَ منه الوصفُ مع كونه جامعاً للشّرائط كان معتبراً عند الجميع [و][3] الخبر الجامع للشّرائط - مع عدم حصول الوصف كما انّه لا يجوز التمسّک به فى اثبات الحكم الوجوبىّ و التحريمىّ عند الفريقَينِ- فهل يجوز اثباتُ الحكم الإستحبابى اَو الكراهتىّ به و بمثله مِنَ الخبر الضّعيف من باب التسامح فى ادلّة السُّنَنِ و الكراهة، اَم لا؟

١- فى الأصل: بالظن.

٢- فى الأصل: العمل.

٣- فى الأصل : فهل .

فيه خِلافٌ، قيل بالجواز و قيل بعدمه و القائلُ بالجواز هو جمهورُ العلماء بل ادَّعى الأستاذُ شريفُ العلماء اطال الله بقائه عَدَمَ العُثُورِ على مخالفٍ فى المسئلة اِلاّ على ما حُكِيَ عن صاحب المدارک رحمه الله انّه كان فى بَدءِ اَمرِه يقول بعدم الجواز و لذا اعتَرضَ فى بعض المقامات على مَن ادَّعَى إلاستحبابَ و الكراهةَ مِن باب التسامح و لكن نُقِلَ عنه ايضاً الرجوعُ عن ذلک المذهب[1] و بالجملة الجمهورُ ذَهَبُوا الى الجواز و تحقيقُ الحَقِّ يَستَدعِى الكلامَ فى مراحِلَ عديدَةٍ:

اَمَّا المرحلة الأولى

فاعلَم انّه اذا وَرَدَ خبرٌ ضعيفٌ و كان دالاًّ على استحباب اَمرٍ مع القطع بنفى احتمال المرجوحيّة اصلاً فى المقام فهل يجوز التمسّکُ به على استحباب ذلک الشّيئ اَو كراهته اَولا؟

الحقُّ الجوازُ و لكنّ الواجب علينا[2] قبل بيانه ذكرُ ما يقتضى الأصلُ.

[مقتضى الأصل الأوّلى]

اِعلَم اَنّ مقتضى الأصل عدمُ الجواز و ذلک لوجوهٍ.

الأوّل: اَنّ الأصل حرمةُ العمل بما وراء العلم و الحُكمُ باستحباب هذا الشيئ اَو كراهته عملٌ[3] بما وَرَاءَ العِلمِ و كُلُّ ما كان كذلک فهو حرامٌ.

اَمَّا الصُّغرى فظاهرٌ و اَمَّا الكبرى فللإجماع.

١- ضوابط الأصول /٢٨١.

٢- فى الأصل: لنا.

٣- فى الأصل: عملا.

الثّانی: الآیاتُ النّاهیةُ عن العمل بما وَراءَ العِلمِ.

الثّالث: الأخبارُ الکثیرةُ الدالّة علیه.

الرّابع: حُکمُ القوةّ العاقلة مع مقدّمةٍ خارجیّةٍ و هی اَنّ التشریع حرامٌ، بیانُه: اَنّ القُوّة العاقلة حاکمةٌ بقبح الطَّلب مِن دون بیانٍ معتبرٍ و هو فی المقام غیرموجودٍ، فحینئذٍ لَو اَتی بذلک الشّیئ مع عدم مطلوبیّته لا واقعاً و لا ظاهراً فهو تشریعٌ.

بیانُه: اَنّ التشریع اِمَّا اِدخالُ ما عُلِمَ کونُه لیس مِنَ الدّینِ فی الدّینِ اَو اِدخالُ مَا لَم یُعلَم کونُه مِنَ الدّینِ فی الدّینِ لا واقعاً و لا ظاهراً و لا شبهة [فی] کون ما نحن فیه مِنَ القسم الثّانی.

الخامس: الإستصحاب، تقریره: لا شکّ اَنّ قبلَ وُرود الشّرع اَو بعد وُروده و قبل البلوغ اَو بعد بلوغِ المکلَّفِ و قبل حصول الشکّ لم یکن له مطلوبیةٌ لا فِعلاً عَلَی وَجهِ الإستحباب و لا ترکاً عَلَی وَجهِ الکراهة، فلو حَصَل له الشکُّ [فهو] شَکٌّ فی بقاء ذلک العدم و عَدَمِهِ [و] لا شکّ اَنّ مقتضَی الأصلِ البَقَاءُ.

فإن قلت: بعد وُرود الشّرع نَقطَع بأنّ هذا الأمرَ قد صَارَ معروضاً لحکمٍ و لکن ذلک لِمَا سیجیئ- اِن شاء الله- مِن عَدَمِ جَوازِ خُلُوّ الواقعة عن الحکم، فحینئذٍ نَقطَعُ بحدوثِ حُکمٍ و لکن نَشُکّ فی کونه استحباباً اَو کراهةً، فالشکُّ حینئذٍ فی تعیین الحادث و التمسّکُ بالأصل فی تعیین الحوادث لاَ وَجهَ لَه لِمَا سَمِعتَه مراراً.

قلت: لا نتمسّک بالأصل فی تعیین الإباحة حتّی تقولَ اِنّه تعیینُ الحادث بالأصل بل نقول: لعلّ الحُکمَ الصّادرَ مِنَ الشّارع موافقٌ[1] لِحُکمِ الأصلِ الأوّلی الذی هو الإباحةُ و عَدَمُ الطّلب، فلا نقطع بارتفاع الحالة السّابقة التی هی الإباحةُ الأصلیةُ بل نحن شاکُّونَ[2] فیه، فحینئذٍ نتمسّک بالأصل وَ لاَغْبَارَ علیه، فتدبّر.

[مقتضی الأصل الثّانویّ الوارد علی الأصل الأوّلی]

اذا بان لک ما هو مقتضی الأصل الأوّلی، فهل لنا اصلٌ ثانویٌّ واردٌ علیه اَم لا؟

الحَقُّ نَعَم و ذلک لِوجوهٍ.

منها: انّه لا شبهة و لا ریبَ [فی] اَنّ الأخبارَ الضّعیفةَ الواردةَ فی بیان استحباب بعض الأشیاء کثیرةٌ بحیث یُعلَم اجمالاً بمطابقة مضمون بعضها للواقع وَ نَفسِ الأمر لأنّ بعضَ المستحبّات مطلوبةٌ مِنّا، فالعِلمُ الإجمالیّ بثبوت التکلیف الإستحبابیّ فی البین لِمَا مَضَی مِن اثبات الإشتراک فی التکلیف و من المعلوم اَنَّ القطع بالإشتغال یقتضی القطعَ بالإمتثال و مقتضی هذا الإتیانُ بالجمیع.

و فیه نظرٌ، اَمَّا اوّلاً:

فلأنّ اعتبارَ هذا العلم الإجمالیّ عند العقلاء ممنوعٌ اِذِ الشُّبهةُ غیرُ محصورةٍ لأنه اشتَبهَ موردٌ اَو موردانِ[3] بموارِدَ کثیرةٍ فی نهایة الکثرة، مثلاً لو عَلِمَ العبدُ اجمالاً اَنّ

۱- فی الأصل: موافقا.

۲- فی الأصل: شاکین.

۳- فی الأصل: موردین.

رُمّاناً اَو رُمّانَين مطلوبٌ عند[١] مولاه و اشتَبَه بكثيرٍ من الرُمّان مع اَنّ اِتيانَ جميع الرُمّان عند مولاه ميسورٌ[٢] [و] مع هذا لايعتنى بالعلم الإجمالىّ فى المقام و [لايعتنى] عليه العقلاء و لا يكون العبدُ[٣] لِتركه مذموماً عند العقلاء.

نعم، لَو اشتَبه رُمّاناتٍ كثيرةٍ برمّاناتٍ كثيرةٍ و عَلِمَ[٤] العبدُ اجمالاً بأنّ بعضاً منها مطلوبُ مولاه لاَعتَنىَ حينئذٍ بالعلم الإجمالىّ وَ لَو تَرَكَه صَارَ مورداً للذّم عند العقلاء و مِنَ المعلوم اَنّ محلّ النزاع مِن الأوّل لا الثّانى.

و اَمَّا ثانياً: فنقول: اِنّ مرادنا[٥] مِن هذا الدليل بيانُ اَنّ كلّ واحدٍ واحدٍ من الموارد الذى وَرَد فيه خبرٌ ضَعيفٌ دالٌّ على الإستحباب و لا يلزم الإتيانُ به و يُحكَم بأنّه مستحبٌّ[٦] لا اَنّ فى بين هذه السلسلة مستحبٌّ واحدٌ اَو اثنانِ و يَلزم اِتيانُ الجميع من باب المقدّمة، فافهم و من المعلوم اَنّ الدليل لايَفِى بِالمُدَّعَى كما هو الظّاهر.

و منها: انّه اذا وَصَل الى عبدٍ خبرٌ ضعيفٌ بأنّ الشّيئ الفلانىّ مطلوبٌ لِمَولاَكَ و عَلِم بالقطعِ وَ اليقينِ عدمَ رُجحانِ هذا الشّيئ عند مولاه [فحينئذٍ] لا شبهة فى اَنّ القُوّة العاقلةَ حاكمةٌ بالإتيان و اذا اَتَى العبدُ ذلک الشّيئَ كان محبوباً عند مولاه و متسحقّاً للإحسان و ممدوحاً عند العقلاء.

١- فى الأصل: عنده.

٢- فى الأصل: ميسورا.

٣- فىالأصل: لعبد.

٤- فى الأصل: علمه.

٥- فى الأصل: مرانا.

٦- فى الأصل: مستحبا.

و فيه نظرٌ: فإنّ غايةَ ما استفيد مِنَ القوّة العاقلة محبوبيّةُ هذا الشّيئ و اَمّا كونه مستحبّاً شرعيّاً الذى لا يتحقّقُ ذلک اِلاّ بصُدُور طلبٍ مِنَ المولى بالنسبة اليه فلا، اذ كونُ الشّيئ محبوباً لايستلزم صدورَ طلبٍ بالنسبة اليه كما لا يخفى، فالدليلُ اَعمُّ مِنَ المُدَّعَى.

قال الشّريفُ (زيدَ عُمرُه الغالى):

اِنّ الإنصاف فى المقام اَن يقال: اِنّ هذا الدليل فى غاية المتانة بعد ملاحظة مقدّمةٍ خارجيّةٍ و هى عدمُ جواز خُلُوِّ الواقعة عن الحكم[1].

توضيح[2] المطلب اَن يقال: اِنّ بعد ملاحظة اَنّ القُوَّة العاقلة حاكمةٌ بحُسنِ الإقدام على ذلک الفعل، فإمّا اَن يكون الحُكمُ المجعولُ فيه مطابقاً لِمَا حَكَمَ بِهِ العقلُ اَو لا.

اِن كان الأوّل ثبت المطلوبُ وَ اِن كان الثّانى يلزم المنافاتُ بين حُكمِ العقل و الشّرعِ و هذا خلافُ التحقيق على ما سيجيئ.

فإن قلت: سَلَّمنا ما ذكرتَ لكنّ المقدّمةَ الخارجيّةَ و هى عدمُ جواز خُلُوِّ الواقعةِ عن الحكم مِن اَينَ ؟ قلت: كَفَى فيه الأخبارُ الواردة على اَنّ لِلّه تعالى فى كلِّ واقعة حُكماً[3] حتّى اَرشُ الخَدشِ[4] و سيجيئ تحقيقُه فى مباحث الأدلّة العقلية فهذا الدليلُ وافٍ[5] بالمُدَّعى و [هو] عمدةُ الأدلّة.

۱- ضوابط الأصول/۲۸۱.

۲- التوضيح من سعيد العلماء رحمه الله.

۳- فى الأصل: حكم.

۴- المحاسن، للبرقى ۲۷۳/۱- الكافى، للكلينى ۵۹/۱ و ۲۳۹- الفصول المهمّة فى اصول الأئمة، للحرّالعاملى ۵۰۳/۱- وسائل الشيعة ۳۵۶/۲۹.

۵- فى الأصل: وافى.

اقول[١]: اِنَّ مرادَ الأستاذ (زيد عمره الغالى) فى المقام اثباتُ المطلوبيةِ على نحو الإستحباب و اَنتَ تعلَم [بأنّ عَدَمَ] كونِ [الواقعة خاليةً عن الحكم و اَنَّ] لكلّ واقعةٍ حكماً لا يستلزم هذا الجوازُ اَن يكون الحكمُ الثّابتُ المجعولُ لهذه الواقعة [هو] الإباحةَ كما لا يخفى و لكن يمكن اَن يُدَّعى اَنّ القوّةَ العاقلة حاكمةٌ فى المقام مجرّداً عن انضمام مقدّمةٍ خارجيّةٍ بالإستحباب.

بيانُه: اَنّ العبدَ اذا بَلَغَ اليه خبرٌ ضعيفٌ دالٌّ على محبوبيّة شيئ عند مولاه و قَطَع بنفى المرجوحيّة يحكم القوّةُ العاقلة اَنّ هذا الشَّيئ ممّا هو مطلوبٌ للمولى على وجه الإستحباب بمعنى انّه لا يرضى بتركه لأنّه محبوبٌ عنده و اَمَّا لو تَركَ فلا يُعَاقِبُهُ عَلَى تركه.

[و امّا الأخبار الواردة فيمن بَلَغَهُ ثوابٌ على عَمَل]

و منها: الأخبارُ الكثيرة الواردة فى الباب [التّى] نُقِلَت بطُرُق عديدة:

اَحَدُها [هو] المنقولُ بطريق العامّة و البواقى بطريق الخاصّة و اثنانِ منها خَبَرانِ صَحيحانِ وَ البَواقى حِسانٌ و موثّقاتٌ.

فمنها: ما رواه فى الوسائل عن الكلينى عن على بن ابراهيم عن اَبيه عن ابن اَبى عُمَير عن هشام بن سالم عن أبى[٢] عبدالله عليه‌السّلام: **مَن سَمِعَ شَيئاً مِنَ الثَّوابِ عَلَى شَيئٍ فَصَنَعَه كان له وَ اِن لَم يَكُن عَلَى مَا بَلَغَهُ**[٣].

١- لمحرِّره و هو يعنى سعيدالعلماء رحمه الله.

٢- فى الأصل: عن اباعبدالله.

٣- وسائل الشيعة ج ٨١/١.

و منها: ما رواه فی الوسائل عن محاسن البرقی عن علیّ بن الحکم عن هشام بن سالم عن أبی عبدالله علیه السّلام: مَن بَلَغَهُ عَنِ النَبیّ صلّی‌الله‌علیه وآله وسلّم شَیئٌ مِنَ الثَّواب فَعَمِلَهُ کَانَ اَجرُ ذٰلِکَ لَهُ وَ اِن کَانَ رَسُولُ الله صلّی‌الله‌علیه وآله وسلّم لَم یَقُلهُ[1].

و منها: ما رواه عن صفوان عن أبی عبدالله - علیه السّلام- قال: مَن بَلَغَهُ شَیئٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَی شَیئٍ مِنَ الخَیرِ فَعَمِلَ بِهِ کَانَ لَهُ اَجرُ ذٰلِکَ وَ اِن کَانَ رَسُولُ الله لَم یَقُلهُ[2].

[الإشکالات الواردة علی الإستدلال بالأخبار المذکورة]

قال الأستاذُ شریفُ العلماء (اطال الله بقائه): اِعلَم اَنّه یَرِد علی الإستدلال بهذه الأخبار وُجُوهٌ:

منها: [الأوّل] اَنّ العَمَلَ بالمطلق و اِفادةَ المطلقِ العمومَ مشروطٌ بعدم کون المطلق وارداً فی بیان حکمٍ آخَر کما فی قوله تعالی: فَکُلُوا مِمَّا اَمسَکنَ عَلَیکُم[3].

فإنّه لا یجوز اکلُ مَوضِعِ[4] العَضّ قبل التطهیر اذ هذا المطلقُ واردٌ فی بیان حُکمِ الحلّیّة و الحُرمَةِ لا فی بیان الطّهارة و النّجاسة، و المقامُ مِن هذا القبیل، فإنّ هذه الأخبارَ واردةٌ لبیان وُصُولِ قَدرِ الثّواب الذی بَلَغه فقط، فتکون الأخبارُ المزبورةُ

١- وسائل الشیعة ج١/٨١.

٢- وسائل الشیعةج١/٨٠.

٣- سورة المائدة/٤.

٤- فی الأصل: الموضع.

عامّةً بالنسبة اليه[١]، فتشمل الأخبارَ المعتبرةَ و غَيرَها و لا دلالة لها علی اَنّ العمل الذی بَلَغ فيه ثوابٌ عليه لو كان غيرَ معلومٍ مطلوبيتُه مِنَ الخارج، يَصِلُ اليه ذلک الثّوابُ، لعدم وُرودِها فی مقامِ بيانِ اِفادته، فهی بالنسبة اليه مجملةٌ.

علی انّه يمكن اَن يقال: اِنّها واردةٌ لبيان حكمٍ آخر ايضاً و هو عَدَمُ اشتراطِ الخلوصِ الحقيقیّ فی صحّة العبادة و ايقاعها لأجل المعبود فقط كما هو دَيدَنُ المقرَّبينَ فی عباداتهم.

الثّانی [من وجوه الايرادات]: اَنّ الأخبارَ المزبورة انصرافُهَا فی المقام[٢] ممنوعٌ لأنّ الظّاهر منها هو صورةٌ حَصَل القَطعُ اَو الظَّنُ بما بَلَغ و اَمّا اذا لم يحصل منها شيئٌ منهما فلا، نعم، يصحّ التمسّکُ بهذه الأخبار فيما اذا حَصَل الظَّنُ علی مذهب مَن لايعتبر الأخبار الضِّعاف فی الواجب و الحرام.

الثّالث: اَن يقال: لو سُلِّم اِفادةُ هذه [الأخبار] للمدَّعَی و وفائُها للدَّعوی فإنّما يصحّ التمسّکُ بها لو لم يكن لها معارضٌ و المعارِضُ موجودٌ و هو خبر صفوان، فإنّها دالّةٌ علی وصول قدر الثّواب الذی بَلَغ لو كان الخيريّةُ مِنَ الخارج معلومةً، فحينئذٍ

١- ای الی الخبر الضّعيف يعنی الأخبار المذكورة بما انّها فی صدد بيان مقدارالثّواب فقط فإنّها لم تَرِد فی خصوص الثواب الذی جاء فی الخبر الضّعيف الذی لم يثبت صُدُورُهُ من المعصوم (ع) بل انّها وَرَدَت لبيان ايصال الثّواب الذی ثبت للعمل الذی اُحرِزَ مطلوبيَّتُهُ للشّارع الأقدس سبحانه و تعالی.

٢- ای انصرافها الی المقام و شمولُه لَه.

تُحمَل تلک الأخبارُ عَلَی خبر صفوان و نقول بأنّ المراد منها ما اذا کان الخیریّةُ مِن الخارج معلومةً لأنّ المطلق یُحمل علی المقیّد.

الرّابع: اِنّ هذه الأخبارَ تدلّ علی وصول قدر الثّواب للعامل و لا تدلّ علی الإستحباب الذی هو المُدَّعَی لأنّ وصول الثّواب لا یلزم کونَها مستحبَّةً و مطلوبةً علی نحو الإستحباب [الشّرعی].

الخامس: لو سَلَّمنا دلالةَ الأخبار علی الإستحباب، فإنّها تدلّ علیه لو کان فی الخبر تصریحٌ بالثّواب و اَمَّا لو لم یکن، فلا تشملُه.

السّادس: اِنّ هذه الأخبارَ معارضةٌ بمنطوق آیة النَّبَأ و تَعارضُهُما تعارضُ عمومٍ مِن وجهٍ، مادةُ اجتماعهما الخَبَرُ الضّعیفُ الدالُّ علی استحباب شیئ، فهذه الأخبارُ تقول[1] بالأخذ بذلک الخبرِ الضَّعیفِ و العَمَلِ بمقتضاه مِنَ الإستحباب و الآیةُ تقول[2]: لا تَعمَل قبلَ التبیّن و الآیةُ اَرجَحُ لأنّها قطعیُّ الصّدور و لو تنزّلنا فلا اقلَّ من التساوی و تکون مجملةً بالنسبة الی المقام و یکون المرجعُ هو الأصلَ و قد عرفتَه مِن اَنّ مقتضاه حرمةُ العمل بما وراء العلم.

السّابع: اِنّ المسألة اصولیةٌ و غایةُ ما یستفاد مِن هذه الأخبار هو الظّن و هو لیس بحجّةٍ فی المقام[3].

۱- فی الأصل: یقول.

۲- فی الأصل: یقول.

۳- ضوابط الأصول ص۲۸۱ و۲۸۲.

[الجواب عن الإشكالات الواردة على الإستدلال بالأخبار]

و الجوابُ عن الكلّ ظاهرٌ.

اَمّا عن الأوّل: فهو اَن يقال: و اِن سُلِّم ما قُلتَه لكن نحن نَرَى فَهمَ العرف على خلافه اذ لو عُرِضَ[1] هذا الخبر الى العرف لا يفهمون منه اِلاّ الإستحباب، مثلاً اذا قال المولى لعبده:

«اِن جَائَکَ مِنّی خبرٌ و عَملتَ بمضمونه فَأُعطیک دیناراً» و جاء الیه خبرٌ وَ عَمِلَ بمقتضاه- مع انّه لا یقطع بأنّ هذا الخبر مِن مولاه و لا یظنّ ایضاً - ذَهَب [و] یطالب المولی بالدّینار و لو لم یَعمل[2] المولی العطاءَ کان مذموماً عند العقلاء بلا کلامٍ.

و عن الثّانی: فکذلک بأنّ العرف لا یفرقون بین ما کان المطلوبیةُ قطعیةً اَو ظنّیةً اَو لا قطعیةً و لا ظنّیةً.

و بالجملة اهلُ العرفِ لا یفرقون بین المواضع الثّلاثة.

و امّا عن الثّالث: فبأنّ المطلق یُحمَلُ علی المقیّد اذا لم یکن المطلقُ اَرجَحَ و هُنا اَرجحُ و ذلک لوجهَین:

الأوّل: کثرةُ الأخبارِ المطلقة.

الثّانی: اعتضادُهُ بعمل الأصحاب [و] بالشّهرة العظیمة.

١- فی الأصل: عرضت.

٢- اَی لو لم یعطه المولی الدینارَ.

و اَمَّا عن الرّابع: فبأنّا سلَّمنا اَنّ بعضَ هذه الأخبار لا تدلّ اِلاّ على وصول قدر الثّواب و لا تدلّ على المطلوبيّة بنحو الإستحباب لكن لو اُلقِى هذه الأخبارُ الى العُرفِ فَيَفهَمُونَ منها اَمرَين:

الأوّل: وُصُولُ قَدرِ الثّواب.

و الثّانى: المحبوبيّةُ وَ المطلوبيّةُ على نحو الإستحباب.

و اَمَّا عن الخامس: فبأنّا نقول: اِنّ الأخبارَ تَدُلُّ على وصولِ الثّوابِ وَ الإستحبابِ لَو كان فيها تصريحٌ بالثّواب و اَمَّا لو لم يكن فلا، لكن نقول: كما اَنّ بعضَ الأخبار ليس فيه تصريحٌ بالثّواب اَمَّا البعضُ الآخَرُ فيه تصريحٌ بالثّواب.

مضافاً الى اَنّه نُتِمُّ فى الباقى بالإجماع المركّب.

و اَمَّا عن السّادس: فأوّلاً: نمنع المعارضةَ اذ بعد ملاحظة التعليلِ المذكورِ فى آية النَّبَأوهو:

اَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهالةٍ[1].

[يظهر اَنّ هذا التعليل لايجرى فى المقام] فإنّ فى الإستحباب و الكراهة ليس اصابةً بجهالة.

و ثانياً: لَو سَلَّمنا المعارضةَ نقول: كَونُ الكتاب قَطعِيَّ الصُّدورِ [فهو ممّا] لا يخفى و لكنّه[2] ظنىّ الدّلالةِ و الأخبارُ المذكورةُ المعتبرةُ معتضدةص بعمل الأصحاب و بالشّهرة العظيمة، فتكون اَولى بالتقديم.

١- سورة الحجرات/۶.

٢- فى الأصل: لكن.

و اَمَّا عن السّابع: فلأنّا اوّلاً: نمنع كونَ المسئلة اصوليةً بل هى فرعيّةٌ و هى انّه: هَل يَجوزُ الإقدامُ عَلَى الفعلِ المستحبِّ الذى دَلَّ عليه الخبرُ الضّعيفُ يعنى دَلَّ على استحبابه الخبرُ الضَّعيفُ.

و اَمَّا ثانياً: سَلَّمنا كَونَها اصوليّةً لكنّ الأخبارَ المذكورةَ محفوفةٌ بقرينةٍ قطعيَّةٍ تدلّ على صدور بَعضِها مِنَ المعصوم و على تلك القرينةِ حَكَمَ القوّةُ العاقلةُ الحكمَ القطعيَّ[1] كما مرَّ آنفاً.

و قد يتمسّک فى جواز التسامح بالأخبار الإحتياطيّة كقوله عليه السّلام: دَع مَا يُريبُکَ اِلى مَا لاَ يُريبُکَ[2].

و نحوها من الأخبار الدالّة على الإحتياط و لكنّ الإستدالَ [بها] فى المقام فاسدٌ جداً و ذلک لِوُجوهٍ:

الأوّل: عَدَمُ رَبطِ اَخبارِ الإحتياط [بالمقام] اذ الإحتياطُ ليس اِتيانَ ما يحتمل استحبابه بل هو اِتيانُ ما يحتمل وجوبه و تَركُ ما يحتمل حرمته.

ثانياً: لو سَلَّمنا الشمولَ فى المقام لكنّها غير منصرفةٍ اذ الظّاهِرُ مِنَ الإحتياطِ اِتيانُ ما يحتمل الوجوب و تَركُ ما يحتمل الحرمة.

و ثالثاً: لو سَلَّمناه [اى الشمول] ايضاً، نقول: اِنّ مدلولها مخالفٌ للإجماع اذ قوله عليه السّلام «دَع مَا يُريبُک اِلَى مَا لاَ يُريبُکَ» اَمرٌ و الأمرُ ظاهرٌ فى الوجوب و

١- فى الأصل: القطعى به.

٢- وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٦٧.

حقيقةٌ فيه مع اَنَّ العمل بالإستحبابِ المستفادِ مِنَ الخبر الضَّعيف لم يكن واجباً، فلابدّ مِن صَرفِها عن ظاهرها إمّا بِحَملِ الأمرِ على الإستحباب اَو بارتكاب التقييد بأنّ ما يحتمل وجوبه و حرمته يجب الاحتياطُ [فيه] لا غير و لا شكّ انّ التقييد اَولى من المجاز لِمَا مَرَّ فى مقامه، فراجعه.

واَمَّا المرحلة الثّانية

اذا وَرَد خبرٌ ضعيفٌ دالٌّ على الكراهة لاعلى الإستحباب وَ لاَ يُحتَمَلُ شيئٌ فى المقام بل [يوجَدُ فى ذلک المقام] شكٌّ صِرفٌ ، فهل يجوز التسامحُ فى ادلّة الكراهة اَم لا؟

مقتضى التدقيق: اَن يقال: اِنّ الأخبارَ السّابقةَ المذكورَةَ فى المرحلة الأولى لاَ تَشمُلُ المقامَ كما هو الظّاهِرُ غيرُ المحتاج الى البيان لأنّ مفادها اِنّما هو التسامُحُ فى اَدِلَّةِ السُّنَن[1] و اَمَّا الكراهةُ فلا و لكنّ الدليلَ الثّانى و هو حُكمُ القُوَّةِ العاقلة [يَشمُلُ المقامَ و هى] حاكمةٌ فى [هذا] المقام بعد التأمّلِ التّامِ و يمكن ادّعاءُ الإجماعِ المركّب يعنى اَنّ كلّ [مَن قال] بجواز التسامح قال [به] مطلقاً [سواء كان فى] ادلّة السّنن [اَو][2] الكراهة و مَن لم يقل يقول مطلقاً ايضاً.

١- اى العمل بالفعل المحبوب و المطلوب على حدّ الإستحباب لا ترک العمل المكروه و المبغوض على مستوى الكراهة و دون الحرمة.

٢- فى الأصل: و.

وَ اَمَّا المرحلة الثّالثة

اذا وَرَد خبرٌ ضعيفٌ دالٌّ على استحباب شيئ و فى مقابله الظَّنُ الضَّعيفُ الدالُّ علـى عدم الإستحباب و على نفيه فهل يجوز التسامح فى المقام اَم لا؟

الحقُّ اَنَّ الأدلّة الدالّة مِن الأخبار و غيرها[1] دالّةٌ [على التسـامح] فـى المقـام ايضـاً خصوصاً حكم القوّة العاقلة.

و اَمَّا اذ وَرَد خبرٌ ضعيف دالٌّ على الإستحباب و فى مقابله الظّنُ المعتبرُ كمـا اذا دَلَّ خبرٌ ضعيفٌ على الإستحباب و [فى مقابله يدلّ] خبرٌ صحيحٌ على الكراهـة، ففيـه[2] اشكالٌ و كلامٌ و هو اَن يقال:

اِنّ ما دلَّ على حجّية الظّن فى الأحكام الفرعيّة و هو الدليلُ الرّابع قـد[3] عرفـتَ انّـه بمقدّماته الثّلاثة يُثبتُ حُجيَّةَ الظَّنِ فى الجملة و ما يعمّ الحجّيةَ مورداً و اسـباباً هـو المقدّمة الرّابعة مِن قُبحِ الترجيحِ بلا مرجّحٍ و الإجماعِ المركّبِ، و قاعدةُ عدمِ الكفايةِ و جريانها فى المقام اوّلُ الدَّعوى اذ ما دلّ علـى حجيّـة الظّـن [فهـو يكـون] فـى الأحكام الوجوبيّة و التحريميّة[4] نفياً و اِثباتاً و فى الإستحبابيّة و الكراهتيّة[5] اثباتـاً لا نفياً.

١- فى الأصل: غيره.

٢- فى الأصل: فيه.

٣- فى الأصل: و قد.

٤- فى الأصل: الوجوبى و التحريمى.

٥- فى الأصل: الاستحابى و الكراهتى.

و لكنّ الإنصافَ اَن يقال: مَن تَتَبَّعَ كلماتِ العلماء و الفقهاء يَجدهُم لا يفرقون بين حجيّة الظّن فى الأحكام الإلزاميّة و غيرها[1] نفياً و اثباتاً، فالقولُ بجواز التسامح حتّى فى المقام لا يخلُو عن وجهٍ و اشكالٍ.

وَ اَمَّا المرحلةُ الرّابعة

اذا احتُمل استحبابُ شيئ و كان احتمال الإستحباب ناشئاً مِن اَسبابٍ غيرِ معتبرةٍ شرعاً كالرَّمل و الجفر و الأسطُرلاَب و النّوم و امثال ذلک، فهل يجوز الحكم بالإستحباب نظراً الى التسامح المذكور اَم لا؟

الحقُّ هو عدمُ الجواز و ذلک ظاهرٌ لأنّ الأدلّة الدالّة على الجواز غير منصرفة فى المقام لأنّ الأدلّة كانت تدلّ على المُدَّعَى لَو لَم يُحتَمَلِ الحرمةُ و الكراهَةُ و اَنتَ اذا لاحظتَ اَنّ ما دلَّ على الإستحباب انّما هو النّوم اَو غَيرُهُ مِنَ الرَّمل و الجَفر و الأُسطُرلاب وَجَدتَ احتمالَ الحرمة فى المقام اَو الكراهة جارٍ.

نعم اذا حَصَل الظَّنُ القَوِىُّ مِنَ النَّومِ و ثَبَتَ جوازُ ذلک الشيئ مِنَ العقلِ القاطعِ كان الحُكمُ بجواز التسامح غَيرَ بعيدٍ لشمول الأدلّة حينئذٍ خصوصاً القُوَّةُ العاقلة.

و امّا اذا حَصَلَ الظّنُ بالإستحباب من المشاهدة فى وَرَقةٍ مكتوبةٍ [فيها] استحبابُ شيئ اَو فى ظَهرِ كتابٍ مكتوب[2]، فنقول: اَمَّا الكتابُ اذا كان لِعالمٍ عابدٍ وَرِعٍ زاهدٍ و كان بخطّه و حَصَلَ الظَّنُ بصدقه، فجوازُ التسامح حينئذٍ لا يبعد لدلالة الأدلّة حينئذٍ.

١- فى الأصل: غيره.

٢- فى الأصل: مكتوبة.

وَ اَمَّا المرحلة الخامسة

اذا دَلَّ فتوى فقيهٍ على استحباب [شيئ] وَ لَم يحصُل منه الظَّنُ عليه و لَم يحصُل اطّلاعٌ على مستنده، فهل يجوز الحُكمُ باستحباب ذلک الشَّيئ اَولا؟

المشهورُ و المُعظَمُ على الحكم بجواز الإستحباب حينئذٍ و ذلک لدلالة الأدلة الدالّة عليه وَ لِانصرافها الى هذا المقام ايضاً، خصوصاً قوله [عليه السَّلام] مَن سَمِعَ شيئاً مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيئٍ فَصَنَعهُ كَانَ لَهُ وَ اِن لَمَ يَكُن عَلَى مَا بَلَغَه.[1]

و دعوى عَدَمِ الإنصرافِ فى المقامِ ممّا لاَ وَجهَ [له] اصلاً.

وَ اَمَّا المرحلة السّادسة

اذا دَلَّ خبرٌ ضعيفٌ على استحباب شيئ و كان الأصلُ على حرمة ذلک الشيئ اَو كان دليلٌ اخبارىّ[2] على حرمة ذلک الشيئ، فلا شبهةَ فى عدمِ جوازِ[3] التسامح[4] و عدمُ وجهٍ للحكم به لعدم انصراف الأدلّة، مثلاً اذا وَرَدَ خبرٌ ضعيفٌ على استحباب هَتكِ المَجُوسِىّ، فلا شكّ حينئذٍ [فى] اَنَّ الأصل فى [هذا] المقام هو الحرمةُ و القولُ بالجواز حينئذٍ فى غاية الفساد.

١- وسائل الشيعة ج١ص٨١.

٢- اى دليلٌ روائىّ على حرمة ذلک الشىء.

٣- فى الأصل: الجواز.

٤- فى الأصل: بالتسامح.

وَ اَمَّا المرحلة السّابعة

لو تَفحَّص المجتهدُ فی خصوص استحباب شیئ وَ لَم یُصَادِف علی دلیلٍ اجتهادیّ و لکن صَادَفَ [عَلَی] خبرٍ ضعیفٍ دالٍّ علی الإستحباب فلا شبهة فی الحکم بالجواز حینئذٍ.

و اَمَّا اذا صَادَفَ علی خبرٍ ضَعیفٍ دالٍّ علی الإستحباب و [هو] یقطع بعدم المرجوحیّة، فهل [یجوز] له العملُ بذلک الخبر الضّعیف قَبلَ الفَحصِ اَم لا؟

الحَقُّ جوازُ العملِ به قبلَ الفَحصِ وَ اِن کان الأصلُ حُرمتُه لکنّ الأدِلَّةَ منصرفةٌ الی [هذا] المقام ایضاً.

مضافاً الی اَنَّ بِناءَ العلماء علی الحکم بجواز التسامح مِن دون لزوم الفحص و وجهُه ظاهرٌ لأنَّ غایةَ ما یترتّب علی الفحص وجودُ دلیلٍ دالٍّ علی الإباحة و [هو] لا یضّره اصلاً، فتأمّل.

وَ اَمَّا المرحلة الثّامنة

اذا وَرَد خَبَرانِ[1] غیرُ ضَعیفَینِ[2] کلٌّ منهما یدلّ علی استحباب شیئ وَ نَفیِ الآخَر و کان الجمعُ بینهما ممکناً، فلا شبهة فی جوازِ اِتیانهما مِن باب المقدّمة و لأنّه قُطِعَ بوجود مستحبٍّ بینهما و اَمَّا الحُکمُ بأنّ کلّ واحدٍ منهما مستحبٌّ بالإستقلال مِن بابِ التسامح فمحلّ اشکالٍ.

۱- فی الأصل: خبرین.

۲- فی الأصل: مستحبا.

و الحَقُّ جوازُ الحكم باستحباب كلٍّ منهما مستقلاً مِن بابِ التسامح و ذلک للأدلّة المذكورة و انصرافها الى المقام ايضاً.

و هكذا الحالُ اذا [كان] كلٌّ مِنَ الدّليلَين المتعارضَين دالاًّ على كراهة شيئ.

و اَمّا اذا لم يكن الجمعُ بين الدّليلَين المتعارضَين ممكناً، كَأن يكون مفادُ واحدٍ [منهما] استحبابُ تقديمِ نافلةِ المغرب على تعقيبه و الآخَرُ بالعكس، فهل يجوز الحُكمُ بالتسامح هنا ايضاً و اِن كان كُلُّ واحدٍ منهما مستحبّاً مستقلاً و يُحكَمُ بالتخيير اَم لا يجوز؟

الحقُّ هو الأوّل لدلالة الأدلّة.

فهل التخييرُ هنا بَدوِيٌّ اَو استمراريّ؟

الحَقُّ اَن يكون استمراريّاً و ذلک لحصول الدَّوَرانِ بين اَمرَينِ عقيبَ كلِّ صلاةٍ، فيجرى الأدلّةُ هنا و يَقتَضِى[1] التخييرَ.

وَ اَمّا المرحلة التّاسعة

فهل يجوز التسامح فيما اذا دار الأمرُ بين الواجب و غير الحرام و الحكمُ بجواز التسامح ايضاً فيما اذا دار الأمرُ بين الحرام و غير الواجب فى الشّبهة المحصورة بناءً على مذهب مَن يقول بلزوم اخراج القدر الكلّى و عدم التحرّز عن الباقى اَم لا يجوز؟

١- فى الأصل: يقتضى.

الحَقُّ هو الجوازُ لدلالة القوّة العاقلة و الأخبارِ لو قلنا بانصرافها الى ما يحتمل الوجـوبَ و اَمَّا لو قلنا بعدم انصرافها الى ما يحتمل الوجوبَ فبتنقيح المَناطِ كما لا يخفى.

وَ اَمَّا المرحلة العاشرة

انّه بعد ما اَثبتنا التسامحَ فى المقامات المذكورة فى ادلّة السُّنن و الكراهة، فهل اللّازم جَعلُ احتمال المطلوبيّة جُزءً مِنَ النيّة حتّى يحصُلَ فيه كَمالُ التقرّب؟ مثلاً [بأن يقول اَو يَنوِى] اُصَلّى فى هذا المكان اَو اَصُومُ اَو اَفعَلُ لاحتمالِ مطلوبيّةِ اِتيانِـهِ فـى هـذا المكان اَو فى هذا اليوم قُربةً الى الله تعالى؟ اَولا؟ بأن لا مَدخَلَ لاحتمـالِ مطلوبيّـةِ اِتيانِهِ فى حصول التقرّب الى الله تعالى يعنى اَنّ الإحتمـالَ يكـون علّـةً [مُحدِثَـةً] و داعياً للحكم و اِثباتِ[1] الحُكمِ [فقط]؟ اَم لا؟

فيه اشكالٌ، لأنّ بعضَ الأخبارِ يكون دالاًّ على الأوّل و هو قوله [عليه السلام]:

مَن بَلَغَهُ شَيئٌ[2] مِنَ الثَّوابِ عَلَى عَمَلٍ فَصَنَعَهُ رَجَاءاً لِذَلِكَ الثَّوابِ، اُوتيَهُ وَ اِن لَم يَكُنِ الحَدِيثُ كَمَا بَلَغَهُ[3].

و لأنّ بعض الأخبار دالٌّ على الثّانى و هو قوله [عليه السلام]: مَـن بَلَغَـهُ شَـيئٌ[4] مِـنَ الثَّوابِ عَلَى عَمَلٍ فَصَنَعَهُ بَلَغَ اِلَيهِ ذَلِكَ الثَّوابُ[5].

١- فى الأصل: باثبات.

٢- فى الأصل: شيئاً.

٣- الكافى ٨٧/٢. وسائل الشيعة ج١ ص٨١. والحديث فى المصدر هكذا: مَن بَلَغَهُ ثَوابٌ مِنَ الله على عَمَلٍ فَعَمِلَ ذلك العَمَلَ التماسَ ذلك الثَّوابِ اُورتِيَهُ وَ اِن لَم يَكُنِ الحديثُ كما بَلَغَه.

٤- فى الأصل: شيئا.

٥- وسائل الشيعة ج١ص٨١.

فحينئذٍ يحتمل اَن يكون اللّازمُ الإتيانَ على الوجه الأوّل و يحتمل اَن يكـون اللّـازمُ الإتيانَ على الوجه الثّانى و يحتَمل اَن يكون مخيّراً بينهما.

قال الأستاذُ شريفُ العلماء اطال الله بقائه: و الحقّ هوالأخير لدلالة الأخبار على كلٍّ منهما و عَدَمِ وقوعِ تعارضٍ بين الأخبار حينئـذٍ اِلاّ علـى مـذهب مَـن يقـول بـأنّ الإختلاف فى الأحكام الوضعيّة يوجب التعارُضَ الاّ اَنَّ الظّاهِرَ مِـنَ السّـيرة انّمـاهو لُزُومُ الإتيان على الوجه الثّانى.

و الوجهُ اَنّ العلماء يَتَسامَحُون و يُفتُونَ[1] بالإستحباب[2] مِن غير بيانِ كيفيـة الإتيـان، فلو كان اللّازمُ جَعلَ الإتيان على الطّريق الأوّل كان اللاّزمُ عليهم البيانَ، اللّهمّ اِلاّ اَن يقال: اِنّ استِقرارَ السّيرة اِنّما هو مِن باب التخيير لا التعيين[3]، فتدبَّر.

المرحلة الحادية[4] عشر

لا شبهة فى جواز التسامح للمجتهد لأنّ الأدلّة الدالّة عليه اِمّا للمجتهد فقط اَو للمقلّد اَو لهما معاً.

و على الإحتمال الأوّل و الثّالث فهو المتيقَّن و على الثّانى فَبالأولوِيَّة القطعيّة لأنّـه اذا جاز للمقلّد التسامُحُ فللمجتهد بالأولَوِيّة القطعيـة و الإشـكالُ اِنّمـا هـو فـى جـواز

١- فى الأصل: يعنيون.

٢- فى الأصل: الاستحباب.

٣- ضوابط الأصول/٢٨٥.

٤- فى الأصل: الحادى عشر.

التسامح للمجتهدِينَ لأنّ الأصل مقتضاه عدمُ الجـواز و لأنّ الأدلّـة مطلقـةٌ شـاملةٌ[1] للمجتهد و المقلّد.

ولكن مقتضى التحقيق اَن يقال: اِنّ المقلّـد اِمَّـا اَن يكـون بنائـه علـى اِتيـان الفعـلِ المستحبّ و تَركِ المكروه اَولا بل بنائه على الإقتصار على القدر الواجب و الحـرام و التسامحُ فى غيرهما.

و على الأخير، فهو خارجٌ عن محلّ البحث كما هو ظاهرٌ و لا عَيـبَ فيـه و ذلـك لعدم دليلٍ دالٍّ على وجوب الإجتهاد و التقليد فى غير الواجب و الحرام- و لأجـل هذا حَكَمنا بجواز التسامح قبل الفحص كما مرّ- وَ اِلاّ لَزِم زيادةُ الفرع على الأصـل و ذلك لأنّ وجوب الإجتهاد و التقليد ليس اصالةً بل انّمـا هـو لأجـل المقدّميّـة و وجوبُ المقدّمة فرعُ وجوبِ ذيها و المفروضُ اَنّ ذى المقدّمة لَيسَ[2] بِواجبٍ[3]. كما لا يخفى.

و على الأوّل اِمَّا اَن يكون بناء المقلّد [على] التقليد فى غير الواجب و الحرام اَو لَـا بل بنائه على التسامح و على الأوّل فهو خارجٌ عن [محلّ] البحث لأنّه بنائـه علـى التقليد كما لا يخفى.

و على الثّانى اِمَّا اَن يكون مجتهداً فى مسئلة التسامح اَولَا.

و على الأوّل فلا ريب فى جواز التسامح لِمَا دَلَّ عليه مِنَ الأدلّة.

١- فى الأصل: شامل.

٢- فى الأصل: ليست.

٣- فى الأصل: بواجبة.

و على الثّانى اِمَّا اَن يكون بنائه على التقليد فى مسئلة التسامح اَو بنائه على التسامح فى اَدلّة السُّنن و الكراهة مِن غير بصيرةٍ و عِلمٍ على جوازه لا [على] وجه الإجتهاد و لا على وجه التقليد.

و على الأوّل ايضاً لاَشُبهَةَ فى‌جواز التسامح له بناءً على مذهب القائلينَ بأنّ المسئلة فقهيّةٌ و اَنّ التقليد فى كلّ مسئلةٍ فقهيّةٍ جائزٌ و اَمَّا بناءً على مذهب القائل بأنّ المسئلة اصوليةٌ اَو المسئلة عنده مشتبهةٌ بين الأصول و الفقه اَو يقول المسئلة فقهيّة و لكنّه لا يقول بجواز التقليد فى كلّ مسئلةٍ فقهيّةٍ، ففيه اشكالٌ.

و على الأخير لاريب فى اَنّ التسامح هنا غيرُ جائزٍ للأصل الأوّلى المعتمد و ما يُخرِجه[1] اِمَّا [اَن يكون] الأخبار و اِمَّا [اَن يكون] العقل.

اَمَّا الأخير، فليس و اَمّا الأوّل و اِن كان له[2] اطلاقٌ و مقتضياً لجواز التسامح و لو مع عدم العثورعلى الدليل اِلاّ انّها غيرُ منصرفةٍ الى المقام لانصرافها الى الغالب كما لايخفى.

ثمّ اعلم انّک قد عرفتَ سابقاً انّه بناءً على مذهب التعبّدى اشتراطُ الإسلام و الإيمانِ و البلوغِ [فى الرّاوى لازمٌ] و اَمَّا على مذهب الوصفىّ، فلا، لكن اشترطنا التمييزَ فى الرّاوى لِمَا [مَرَّ] مفصّلاً و اَنّ الواجبَ على كلٍّ مِن المتعبّدين و الوصفييّن التصدّى لذكر هذه الشّروط اِمّا لعدم الدليل اَو للدليل على العدم و ذلک لأنّ الدليلَ

١- اى ما يخرج التسامح عن شمول الأصل الأوّلى.

٢- فى الأصل: لها.

الرّابعَ سِوَى المقدّمةِ الرّابعةِ و اَدِلَّةَ[١] التعبّديّنَ لَم يثبت منهما اِلاّ حجّية الظّن و الخَبرِ فى الجملة و اَمّا [حجّيةُ] كلِّ ظَنٍّ و كلِّ خَبرٍ، فلا.

نعم لَو لَم يحصل لنا القَطعُ بِأنَّ العملَ بالظّن حرامٌ اَو الظّن القريب المتأخِّم للعلم على اَنَّ العمل بالظّن حرامٌ يكون ذلک الظنُّ- الذى لم يحصل العلمُ و القطعُ اَو الظنُّ المتأخِّمُ للعلم على تحريمه- مندرجاً فى المقدّمة الرّابعة و هى قُبحُ الترجيح بلا مرجّحٍ، فلابدّ لهم مِنَ التصدّى الى ذكر الشّروط وجوداً و عدماً لتشخيص الصّغرى و لذا عَنونَ[٢] العلماءُ فى كتبهم الأصولية لحجّية[٣] الشّهرة و عدمه و كذا الإجماعِ المنقول المنقول و كذا عَدَمِ الخِلاف و نظائِرها اصلاً على حِدَةٍ.

[شرط العدالة فى الرّاوى]

فبناءً على هذا، هَلِ العدالةُ شرطٌ فى الرّاوى اَم لا؟ فيه اشكالٌ و اِحقاقُ الحَقِّ موقوفٌ على بيان مقاماتٍ:

[المقام] الأوّل: الإشتراطُ و فيه ايضاً مقامانِ:

الأوّل: فى انّه لو كان مذهبنا مذهبَ التعبّدى و قلنا بأنّ الخبر الواحد حجّةٌ مِن باب التعبّد فهل العدالةُ على هذا المذهب يكون شرطاً فى الرّاوى و يجب اَن يكون الرّاوى عادلاً، فلو لم يكن عادلاً لم يَجُزِ العملُ به اَم لا؟

١- فى الأصل: و ان الادلة.

٢- فى الأصل: عنونوا.

٣- فى الأصل: حجية.

فيه اشكالٌ و بيانُ الحقّ فى المقام موقوفٌ على بيان مقاماتٍ ثلاثة:

المقام الأوّل: اذا كان الرّاوى معلومُ الفسق و لكن نعلم بأنّه لا يكذب و متحرّزٌ عن الكذب، فهل يجوز لنا العمل بروايته اَم لا؟ فيه اشكالٌ.

و لكن مقتضى التحقيق هو عدم جواز العمل بروايته و الوجهُ هو اَنّ ما دلّ على التعبّد [بها] لا يَخلُو: اِمّا اَن يكون الإجماعُ اَو الآياتُ.

اَمّا الأوّل فهو اَمرٌ لُبّى يختص بمورده و هو غيرُ معلومِ الفسق بطريق الإيجاب الجزئى لا بطريق الإيجاب الكلّى على ما سنذكره.

و امّا الثّانى و هو الآيات، فآيَتَى النفر و الكتمان و ان كانتا مطلقتين[1] اِلاّ اَنّ آية النَّبأ بمنطوقها ناصّةٌ على تحريم العمل بخبر الفاسق قبل التبيّن و التعارضُ بينهما تعارضُ العموم و الخصوص المطلق و من المقَرَّر فى مقامه اَنّ العملَ بالخاصّ متعيّنٌ و العملُ بالعامّ فيما عدا الخاصّ ايضاً متعيّنٌ، فحينئذٍ حرمةُ العمل بقول الفاسق مِنَ الظّنون المخصوصة كالقياس و المصالح [المرسلة] و الإستحسانات.

مضافاً الى اَنّا لانحتاج الى اقامة الدّليل على عدم جواز العمل بخبر الفاسق بل عدمُ الدّليل على الجواز يكفينا فى الحكم بعدم الجواز اعتماداً على الأصل.

فإن قلت: ما ذكرتَه من اَنّ التعارض بين آيَتَى النفر و الكتمان و بين منطوق آية النَّبأ و اَنّ التعارضَ بينهما عمومٌ و خصوصٌ مطلق و اَنّ حرمة العمل بقول الفاسق من الظّنون المخصوصة مسلّمٌ اذا كان المراد بالتبيّن فى قوله تعالى «اِن جَائكُم فاسِقٌ

١- فى الأصل: مطلقة.

بِنَباءٍ فَتَبيَّنوا» التبيّنَ العِلميّ و هو محلّ المنع اذ المرادُ بالتبيّن [التبيُّنُ بالمعنى] الأعَمُّ[1]، فحينئذٍ لا شبهة فى اَنّ التبيّن فى خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب قد حَصَل:

قلت: هذا فاسدٌ اذ التبيّنُ مأخوذٌ مِنَ البَيان و هو بمعنى العِلمِ و استعمالهُ فىالمعنى-الأعّم استعمالٌ مجازىّ و لا يُصَار اليه اِلاّ لدليلٍ و اِذ ليس فليس، مضافاً الى أنّا لانفهم من التبيّن عند الإطلاق الاّ التبيّن العِلمِىّ.

و ثانياً: اِنّا سَلَّمنا اَنّ المراد من التبيّن [التبيّنُ] الأعمُّ و انّه بالنسبة الى فَردَيهِ مطلقٌ و متواطئ لاتشكيک فيه لكن فى الآية المرادُ منه هو العلم و ذلک للتعليل المذكور فى الآية و هو قوله «اَن تُصِيبُوا قَوماً بِجَهالةٍ» فلو كان المرادُ مِن التبيّن [المعنى] الأعمّ لَجَاز الإكتفاءُ بالتبيّن الظنّى و لا شبهة انّه غيرُ مأمونٍ مِنَ الإصابة فى الجهالة و الفتنة كما لا يخفى.

و ثالثاً: سَلَّمنا اَنّ المراد بالتبيّن [المعنى] الأعمُّ و انّه يجوز الإكتفاءُ بالتبيّن الظنّى لكنّا نقول: لابدّ من التبيّن التفصيلىّ ظنّياً كان اَو علميّاً و مجرّدُ العلم الإجمالىّ بأنّ هذا الفاسقُ متحرّزٌ عن الكذب لا يُجدى نفعاً لأنّه ليس بتبيّنٍ تفصيلىّ و غير مخرجٍ عن عهدة التكليف.

فإن قلت: نحن اذا قلنا بحجّية اَخبار الآحاد مِن باب التعبّد فلاريبَ فى عدم حصول الفرق بين المسئلة الأصولية و الفرعيّة لأنّ كلّها احكامٌ اِلهيّةٌ و اذا ثَبَتَ هذا فلا ريب

١- اى الأعم من العلمى و الظنّى.

فی حجّیة خبر[١] الفاسق المتحرّز عن الکذب و ذلک لِمَا اَخبرَه شیخُ الطّائفة مِن اَنّ العملَ بالخبر الذی یَرویهِ الفاسقُ المتحرّز عن الکذب یجوز العملُ به للإجماع و اِن کان فاسقاً بِجَوارِحِه، فیقع التعارضُ فلابدّ مِنَ الرّجوع الی المُرجّحات.

قلت: مع اَنّ الأدلّة الدالّة علی حجّیة الظّن، انصرافُها الی الأخبار الآحاد و الی الإجماع المنقول مَحَلُّ تأمّلٍ، فمع هذا نقول:

ما اَردتَ مِن هذا التعارض؟ هل المقصودُ وقوعُ التعارض بین منطوق آیة النَّبأ و بین ما اَخبر به الشّیخُ؟ فإنّ منطوقَ الآیة دالّةٌ علی عدم جواز العمل بخبر الفاسق و ما اَخبره الشّیخُ دالّةٌ علی الجواز؟

اَو المقصودُ وقوعُ التعارض بین المنطوق و المفهوم حیث اَنّ المنطوقَ دالٌّ علی [عدم] جواز العمل بخبر الفاسق و اِن اَخبر عدلٌ علی الجواز و المفهومُ یکون دالاً علی جواز[٢] العمل بقول العادل و اِن کان خَبرُه مقتضیاً لجواز[٣] العمل بخبر الفاسق؟

او یکون المقصودُ وقوعَ التعارض بین الإجماع الذی ادّعاه[٤] الشَّیخُ علی الجواز و [بین الإجماعات] المحکیّة عن جماعةٍ علی عدم الجواز.

و علی التقاریر الحکمُ بعدم الجواز متعیّنٌ.

١- فی الأصل: الخبر.

٢- فی الأصل: عدم جواز.

٣- فی الأصل: جواز العمل.

٤- فی الأصل: دعاه.

اَمَّا على الأوّل، فلأنّ المنطوق معتضدٌ[1] بإلاجماعاتِ المنقولة و الشّـهرةِ المحكيـةِ و الأصلِ الأصيل.

و اَمَّا على الثّانى: فلأنّ التعارض يكون تعارضَ عمومَينِ من وجهٍ.

مادّةُ الإجتماع هو خبرالعادل الذى دَلَّ على انعقاد الإجماع على جواز العمـل بخبـر الفاسق المتحرّز عن الكذب نظراً الى اَنَّ المنطوق يُثبِتُه و المفهومُ يَنفِيه و لاريـبَ اَنّ فى تعارض العمومَينِ مِن وجهٍ لو لم‌يوجد مرجّح فـالمرجعُ هـو الأصـل فـى مـادّة الإجتماع.

و لا ريب اَنَّ العمل بالمنطوق اَرجحُ لأنّه اَقوى دلالةً و لأنّه معتضـدٌ بالإجماعـات المنقولة و الشُّهرة العظيمة و بالأصل.

و اَمَّا على الأخير، فلأنّ العمل بالإجماعات المحكيّة الدالّة على عدم جـواز العمـل ايضاً متعيّنٌ لكثرة صدورها و لأنّها معتضدٌ بمنطوق الآية الشّريفة و الشّهرة العظيمة و الأصل بل يمكن اَن يقال:

يجوز العملُ بِخَبر الفاسق ايضاً نظراً الى الإجماع الـذى ادّعـاه الشَّـيخُ و ذلـک لأنّ الآية بمنطوقها تدلّ على عدم جواز العمل بقول الفاسق و العملُ [فى الواقـع] لـيس بقول الفاسق بل العملُ اِنّما هو بقول العادل و هو ما اَخبَره الشَّيخُ، نعم خبـرُ الفاسـق موجبٌ لإثبات الصّغرى كما لا يخفى، فتأمَّل.

۱- فى الأصل: معتضده.

و ايضاً يمكن اَن يقال بعدم وقوع التعارض بين الآية و الإجماع الذى ادّعاه الشّيخُ بوجهٍ من الوجوه و ذلک لأنّ الآية بمنطوقها و اِن كانت مطلقةً اِلاّ اَنّ المفهوم مِنَ المنطوق بعد ملاحظة التعليل ليس اِلاّ عدم جواز العمل بخبر الفاسقِ غيرِ المتحرّزِ عن الكذب و ذلک غيرُ ما ادَّعى الشيخ الإجماعَ على جواز العمل به.

مضافاً الى انّه لو لم يكن الحكم معلَّلاً لكان لنا القولُ باختصاص الحكم بالفاسقِ غيرِ المتحرّزِ عن الكذب من باب تنقيح المناط و ذلک لأنّ اعتبار الخبر العدل ليس اِلاّ من جهة الوثوق بخبره و كذلک عدمُ اعتبار خبر الفاسق لأجل عدمِ الوثوقِ و عدمِ كونه مأموناً فى الإقدام على الكذب و بالجملة لم يُستَفَد من اِلآية الاّ عدمُ جواز [العمل] بخبر الفاسقِ غيرِ المتحرّزِ عن الكذب، فلا تَعارُضَ بين الآية و بين ما قاله شيخُ الطّائفة.

اقول: مقتضى ما ذكره فى الأوّل مِن اَنّ الآية دلّت على عدمِ جواز العمل بخبر الفاسق و هنا ليس العملُ بقول الفاسق بل العملُ اِنّما هو بقول العادل الذى هو إخبارُ الشّيخِ اَو اِنّه اَنّ العملَ بالظّن بناءً على حجّيته و اِقامة الدليل القطعىّ على حِجِيّته يلزم اَن لا يكون العملُ بالظّن بل العملُ بالقطع لأنّ غاية ما اَثبتَه الظَّنُّ هو الصّغرى[1] و اَمّا كبرى القياس فقَد اَثبَتَه القطعُ اِذ قولُنا [هكذا]: هذا ظنٌّ و كلُّ ظنٍّ يجب العملُ به.

اَمّا الصّغرى فظاهرٌ و اَمّا الكبرى فللدّليل الرّابع القطعىّ، مع انّا نَرَى بالوجدان انّه لايقال: فلانٌ عَمِلَ بالقطع بل [يقال] عَمِل بالقطعىّ و كذا اذا استفيدحكمٌ مِن خبرٍ

١- فى الأصل: صغرى.

واحدٍ عدلٍ مُزكىّ بتزكية عدلَين [و عُمِلَ به فهذا العملُ] هو ليس العمل بقول العدل و بخبره بل العمل [يكون] بقوله تعالى «اِنَ جَائَكُم فَاسِقٌ بِنَبَاءٍ فَتَبَيَّنُوا[1]» و بقوله تعالى «فَلَولَا نَفَرَمِن كُلِّ فِرقَةٍ طَائِفَةٌ مِنهُم لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ»[2] و بالإجماع مع انّه ظاهرُ الفساد و الفرقُ بين ما نحن فيه و بين هذا تحكُّمٌ.

و اَمَّا قولُه بنفى التعارض بين المنطوق و بين ما قاله الشّيخُ بأنّ الآية و ان كانت مطلقةً لكن بملاحظة التعليل يُفهَم اَنّ العمل بخبر الواحد لأجل كونه مأموناً مِنَ الكذب و عدمُ العمل بخبر الفاسق لأجل كونه غيرَ مأمونٍ من الكذب [ففيه: انّه] ليس العّلةُ [التّامّة] هو كونه مأموناً من الكذب اَو غير مأمونٍ فقط بل العلّةُ هو هذا مع غيره و هو الإصابة فى الفتنة و الجهالة و هذا ايضاً يجرى فى خبر الفاسق المتحرّزِ عن الكذب فإنّه و ان كان مأموناً من الكذب و لكن لا يُؤمَنُ من الوقوع فى الفتنة و الجهالة كما هو الظّاهرُ غيرُ المحتاجِ الى البيان.

و قوله: لو لم يكن الحكمُ معلّلاً لكان لنا القولُ ... الى آخره بما حاصله: اَنّ العمل بخبر العادل ليس اِلاّ لأجل الوثوق على خبره؛ [و فيه: انّه] ليس الأمر كذلك بل العمل بخبر الواحد العدل لأجل الوثوق و الأمن من الوقوع فى الفتنة، فليس تنقيحُ مَناطٍ فى الخبر الفاسق المتحرّز عن الكذب لِمَا قُلنَا مِن عدمِ الأمن عن الوقوع فى الفتنة و الجهالة.

١- سورة الحجرات،۶.

٢- سورة التوبة، ١٢٢.

[جوازُالعمل بخبرالفاسق على مذهب الوصفيّ]

وَ اَمَّا على مذهب الوصفيّ فهل يجوز العمل بخبر الفاسق اِن اَفَاد الوصفَ اَم لا؟ فيه اشكالٌ و الحقُّ الجَوازُ و ذلک لعدم الدليل على المنع اذ الاجماعاتُ المنقولـةُ و الشُّهرةُ المَحكيّة و منطوقُ الآية كلُّها منصرفةٌ الى[١] صورة الإنفتاح خصوصاً بملاحظة ما ذكرنا مِن [اَنَّ] التبيّن موضوعٌ للتبيّن العِلميّ.

وَ اَمَّا على مذهب مَن يقول بوضع التبيّن للأعمّ فالآيةُ بمنطوقها دالّةٌ على العمل بخبر الفاسق لأنّ المفروض حصولُ التبيّن الظنّيّ التفصيليّ فى خبره.

مضافاً الى انّه: اِن قلنا بانصراف الأدلّة الى صورة الإنسداد ايضاً لقلنا[٢] بإلزام تقييدها بصورة الإنفتاح و اِلاّ لكان اللّازمُ الإقتصارَ بالأخبار الصّـحيحة[٣] الّتـى[٤] دلّـتِ الآيـةُ بمفهومها على حجّيتها و من ذلک يَلزَم الخروجُ عـن الـدّينِ اِذ [الفـردُ] المجهـول[٥] الحال [و غيرالمؤمن و غيرالمسلم] و نَظائِرُهَا سِوَى الأخبار الصّحيحة[٦] كلُّها مشاركةٌ مع معلوم الفسق فى موهوميّة الإعتبار و اذا ثَبَتَ لزومُ التعدّى فقد ثبت مطلقـاً لِقُـبح الترجيح بلا مرجّحٍ.

١- فى الأصل: فى.

٢- فى الأصل: لو قلنا.

٣- فى الأصل: الصحيح.

٤- فى الأصل: الذى.

٥- فى الأصل: مجهول الحال.

٦- فى الأصل: الصحيح.

فائدةٌ شريفةٌ

[فی عدم حجّیة خبر المجهول الحال علی مذهب التعبّدی]

ذکرها[1] شریفُ العلماء - زید عمره الغالی- و هو انّه بناءً علی مذهب القائل بحجّیة اخبار الآحاد من باب التعبّد فی الجملة اَی الإیجاب الجزئی، فهل الخبر الـذی رواه مجهولُ الحال حجّةٌ و یجوز العملُ به اَم لا؟

الحَقُّ هو عدمُ الجَواز للأصل الأصیل الأوّلی و لمنطوق آیة النَّبَأ، فإنّ الفاسـق اسـمٌ للفاسق النفس الأمریّ، فیجب التحرّزُ عـن الفاسـق المعلـومِ فِسـقُه اصـالةً و عـن المجهول الحال تَبَعاً مِن بابِ المقدّمة.

فإن قلت: اِنّ المتبادر مِنَ الفاسق وَ مِـنَ الأسـماء المتعلّقـة[2] علـی الأحکـام [هـی] المسمّیاتُ المعلومةُ، فالفاسقُ هو المعلومُ فِسقُه، فهو داخلٌ تحتَ منطوقِ الآیةِ الدالّةِ علی عدم الجواز و [امّا] مجهولُ الحال [فهو منـدرجٌ] تحـت المفهـوم الـدالّ علـی الجواز.

قلت: المراد بالتّبادر اِمّا الوضعیّ و اِمَّا الإطلاقیّ.

اِن کان الأوّل فهو فی محلّ المنع للزومه کونَ مجهولِ الحالِ واسطةً بـین الفاسـق و العادل و لو کان الأمُر کذلک یَلزم اَن یَصِحّ سلبُ العادل و الفاسق عن مجهول الحال مع انّا نَرَی بالمشاهدة عَدَمَ صِحَّةِ السّلب.

۱- فی الأصل: ذکره.

۲- فی الأصل: المعلّقه.

و اِن كان الثّانى فأيضاً كذلک، مع انّه لو كان المتبادر من الأسماء المتعلّقه[١] على الحكم المُسَمَّى المعلُومَ لَلَزِم اَن يكونَ الواجبُ المطلقُ مشروطاً بالعلم وَ لَعلَّه لم يَعمَل به اَحَدٌ.

مضافاً اِلى انّه لو كان الأمرُ كذلک لَلَزِم اَن لا يكونَ العبدُ آثماً و مُستَحِقّاً للعقاب فيما اذا اَمَره المولى بقوله «اكرِمِ الأُصُولِيّين[٢] مِن هؤلاء الرِّجال» وَ تَرَک الفحصَ عن تحصيل العلم بأنّ اَيّاً ما مِن هؤلاء اُصُولىٌّ[٣] صِرفٌ[٤] و لكنّ التّالى باطلٌ [و] كذا المقدّم.

و كذا لو كان الأمرُ كذلک لكان العبدُ حين وُقُوعِهِ مورداً للذّم اَن يقول:

اِنّ وجوبَ الإكرام اِنّما يكون مشروطاً بتحصيل [العلم] وَ السيّدُ لَم يَأمُرنى به؛ و التّالى باطلٌ ايضاً و المقدّمُ مِثلُه.

و الحاصلُ كون الأسماء المتعلّقة على الأحكام موضوعةً للمُسَمَّيات النفس الأمريّة[٥] ممّا لا شبهة [فيه] و انّها المتبادر بلا شک [يَعتَريه].

فإن قلت: اِنّ الذِّمة كما يكون مشغولةً بحرمة العمل بخبر الفاسق النفس الأمرىّ[٦] فيترک العملُ بالمجهول الحال[٧] مِن باب المقدّمة [و] كذا الحالُ فى العادل فإنّ الذّمة

١- فى الأصل: المعلّقه.

٢- فى الأصل : الأصوليون.

٣- فى الأصل: اصوليا.

٤- فى الأصل: صرفا.

٥- فى الأصل: الامر.

٦- فى الأصل: النفس الامر.

٧- اى العمل بخبر الشخص المجهول الحال.

مشغولةٌ بالعمل بالخبر العادل النفس الأمريّ، فلابدّ من العمل بخبر المجهول الحال من باب المقدّمة، فدار الأمرُ بين المَحذُورَين و لابدّ من الحكم بالتخيير لعدم وجود المرجّح، فالحكمُ بتعيين التحريم فى غاية الفساد، فإن قلت: اِنّ غاية ما ذكرتَ وقوعُ التعارض و الحكمُ بالتخيير فيما اذا لم يُوجَد مرجّحٌ و هو موجودٌ و هو قوّةُ دلالة المنطوق، قلتُ: اَقوائيّةُ المنطوق مسلَّمٌ لو كان الشكُّ فى المراد لا الشكُّ فى المصداق و المقامُ مِنَ الأخير لا الأوّل، فحينئذٍ هما على السَّواء فى مرتبةِ الحجّية.

قلت: المعارضةُ بين المنطوق و المفهوم مسلَّمٌ لكنّ الأرجَحِيَّةَ فى جانبِ المنطوق لا [تكون] لِمَا ذكرتَه بل لوجوهٍ اُخَر و هى اعتضادُ المنطوق بالشُّهرة و الأصل.

فإن قلت: اِنّ الأصلَ صار منقلباً بملاحظة آيَتَى النفر و الكتمان، فَيَخرُجُ معلومُ الفسق بالمنطوق[1] وَ اَمَّا المجهولُ فخروجُهُ مَحلُّ شكٍّ و يَرفَع بالأصل و مقتضى القاعدة حينئذٍ العملُ بخبر المجهول من باب التعبّد[2].

قلت: اشتبه عليك الأمر يا أخى! إذ الشكُّ شَكَّان: شَكٌّ فى الإستثناء و شكٌّ فى المُستَثنى و ما يَرفَعُ بالأصل هو الأوّل لا الثّانى و المقامُ مِنَ الثّانى لا الأوّل، فتدبَّر.

فإن قلت: اِنّ مقتضى المنطوق و اِن كان ما ذَكَرتَ مِن لزوم التحرّز عن خبر[3] المجهول الحال مِن بابِ المقدّمة لأنّ الفاسق اسمٌ للفاسق النفس الأمريّ ... الى آخر ما قلتَ؛ لكنّه معارضٌ بما ادَّعاه شيخُ الطّائفة مِن الإجماع على لزوم العمل

۱- اى منطوق آية النبأ.

۲- اى على القول بحجيّة الخبر الواحد من باب التعبّد لا من باب الوصف.

۳- فى الأصل: الخبر.

بالمجهول المتحرّزِ عن الكذب اذ العملُ بخبر الفاسق المتحرّزِ لازمٌ و المجهولُ اِذَن[١] كان كذلک بالأولَويّة القطعيّة[٢] و لا ريبَ انَّ التعارض عمومٌ و خصوصٌ مطلق و قد قُرِّرَ فی مقامه: اَنَّ التعارضَ اذا كان تعارضَ عامٍ و خاصٍّ مطلق يُعمَلُ بالخاصّ و بالعامّ فی غير مورد الخاصّ، فلا بدَّ مِن العمل بخبر المجهول اذا كان متحرّزاً [عن الكِذب] لأنّ اجماعَ الشّيخ رحمه الله اَخَصُّ و المنطوقُ اَعَمّ، و الإجماعاتُ المنقولةُ على عدم الجواز و الشُّهرَةُ اِن ثَبَتَتَا غيرُ منصرفةٍ الى المقام جدّاً، فلابدّ من العمل بخبر المجهول المتحرّزِ [عن الكذب] من باب التعبّد.

قلتُ: اِمَّا اَن تَعملَ بالمجهول المتحرّز [عن الكذب] فقط اَو تَتَعدَّى مِن[٣] المتحرّزِ الى غيره بل كُلُّ مَن قال بحجّية خبر المجهول الحال اذا كان متحرّزاً قال به فی صورةٍ لم يكن متحرّزاً و مَن لم يقل يقول مطلقاً ايضاً اَو يكون الى الفاسق المتحرّزِ عن الكذب يعنی يقول: بعد ما اَثبتناحجّيةَ خبر المجهول المتحرّزِ عن الكذب نقول بجواز العمل بخبر كلّ مَن كان متحرّزاً عن الكذب و اِن كان معلومَ الفسق بجَوارحِه نظراً الى اَنّ كلَّ مَن قال بجواز العمل بخبر مَن كان متحرّزاً عن الكذب قال مطلقاً.

اِن قلتَ بالأوّل فقد خَرَقتَ الأجماعَ المركّبَ، اذ فرقةٌ مِنَ العلماء بنائُهم على عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقاً و فرقةٌ بنائهم على جواز العمل بخبر مجهول الحال

١- فی الأصل: اذا.

٢- ای اذا كان العملُ بخبر المعلوم فِسقُه و المتحرّز عن الكذب جائزاً فجواز العمل بخبر المجهول فِسقُه و المعلوم تحرُّزُه عن الكذب بالأولَويّة القطعيّة.

٣- فی الأصل: الى.

مطلقاً و فرقةٌ بنائهم على جواز العمل بخبر مَن هو متحرّزٌ عن الكذب فاسقاً كان اَم مجهولَ الحال، فالقولُ بجواز العمل بخبر المجهول الحال المتحرّز عن الكذب مِن غيرِ تَعدٍّ[1] الى غيره خَرقٌ للإجماع المركّب.

و اِن قلتَ بالثّانى فقد اَخطَأتَ و ذلک لأنّ الكلّية فى جانب العكس مسلَّمٌ اِذ كُلُّ مَن[2] قال بحجيّة [خبر] المجهول الحال فى صورة التحرّز قال مطلقاً فاسقاً كان اَم غيره، و فى غيره ممنوعٌ لِوُجُودِ القائل بالفصل و هو شيخُ الطّائفة، فإنّه رحمه الله يقول بحجّية خبر المجهول الحالِ المتحرّز عن الكذب فقط و اِن قلتَ بالأخير فالإجماعُ مسلّمٌ لكنّه معارضٌ بالإجماع المركّب الآخَر و هو انّه بعد ما ثَبَتَ مِن الآية عدمُ جواز العمل بخبر الفاسق مطلقاً و لو عند التحرّز فقد ثَبَتَ عدمُ جواز العمل بخبر كلِّ مَن كان متحرِّزاً مطلقاً مجهولاً [كان] اَم غيرَه بالإجماع المركّب و هذا اَرجَحُ لاعتضاده بالشّهرة.

قال بعضُ الفضلاء: وَ لِىَ فيه تأمّلٌ لاعتضاد الإجماع المركّب بالآيتَينِ.

اقول: هذا فرعُ دلالة الآيتينِ و لكن محلّ منعٍ لبعض الفقراء.

هذا اذا قلنا بحجيّة الإجماع المنقول من باب التعبّد و اِلاّ فالمنع ظاهرٌ و بالجملة لا شكّ فى عدم جواز العمل بخبر مجهول الحال اِن كان المتبادرُ مِنَ الفاسق [هو الفاسقَ] النفسَ الأمريّ و كذا لا إشكال فى جواز العمل بخبره ان كان المتبادرُ معلومَ الفسق.

۱- فى الأصل: تعدى.

۲- فى الأصل: كلمن.

و اَمَّا لو شَكَكنا فی حال العُرف فی اَنّ المتبادرَ [هو الفاسقُ] النفسُ الأمریّ حتّی لا یجوز العملُ بخبر المجهول [الحال] اَو المعلوم حتّی یجوز؟ ففی جوازالعمل بخبره اشکالٌ، مقتضی القاعدة هو الجواز نظراً الی آیة النفر و الکتمان و الإجمال الظّاهری فی آیة النَّبَأ اِنّما هو فی الإستثناء لا المُستثنی و القَدرُ المتیقَّنُ فی المخرج هو معلومُ الفِسق و المجهولُ الحالُ خروجُهُ مَحَلُّ الشکّ یرفع بالأصل، هذا بناءً علی مذهب المتعبّدین.

[جوازالعمل بخبرالمجهول الحال علی مذهب الوصفیّ]

اَمَّا علی مذهب الوصفیّ فلا شبهة فیجواز العمل بخبر مجهول الحال اِن اَفادَ الوصفَ بالحکم الشرعیّ لِلوَجهَینِ السّابقَینِ و لأنّه بعد ما قلنا بحجّیة الظّن الحاصل مِن خبر الفاسق المعلوم، فمجهولُ الحال اِن اَفادَ الظّنَّ بالأولَویّة القطعیّة.

فإن قلت: جوازُ العمل بخبر الفاسق المعلوم مخالفٌ للإجماع المرکّب[1]، اِذ فیه قَولانِ: قولٌ بعدم حجیّة خبر الفاسق مطلقاً و قولٌ بحجّیته لو کان متحرّزاً عن الکذب، فالقولُ بحجیّة خبر الفاسق مطلقاً مخالفٌ للإجماع المرکّب[2] لأنّ الفریقَینِ اتَّفَقوا[3]علی عدم جواز العمل بخبر الفاسق غیر المتحرّزِ عن الکذب.

۱- و فی الأصل جاء لفظ «المرکّب» لکن شُطِبَ علیه.

۲- و فی الأصل جاء کلمة «المرکب» ولکن شُطِبَ علیه.

۳- فی الأصل: نقوله.

قُلتُ [اَوّلاً]: اتّفاقُهم هذا مسلَّمٌ و نحن مُشارِكُونَ معهم لكن كلامُ العلماء فى خبر الفاسق من حيثُ هو فَاسِقٌ مع قطع النظر عن القرينة الخارجيّة و الداخليّة و لا شبهة فى انّ العمل بخبر الفاسق مِن حيث انّه فاسقٌ حرامٌ قطعاً.

و ثانياً: سَلَّمنا اتّفاقَهم على عدم جواز العمل بخبر الفاسق و لو انضمّ اليه القرينةُ لكنّ [القولَ بأنّ] كلامهم مطلقٌ بحيث يَشمُل صورةَ الإنسداد [فهو] ممنوعٌ بل كلماتُهم منصرفةٌ الى صورة عدم الإنسداد.

ثالثاً: سَلَّمنا هذا ايضاً لكن اتّفاقُهم مِن حيث انّه اتفاقٌ ليس بحجّة بل حجيّته مِن باب الكشف و لا شبهة انّه فى غير حال الإنفتاح غيرُ كاشفٍ، سَلَّمنا كونَه كاشفاً لكن غايةُ ما يستفاد منه الظَّنُ و حجيّته فى المقام ممنوعٌ.

رابعاً: سَلَّمنا جميعَ ما ذكرتَ، لكن قولک «مَا نَقول[1] بـه مخالفٌ للإجماع» غلطٌ مطلقاً، اذ نحن موافقُونَ مع شيخ الطّائفة و ذلک لأنّا نعمل بالظّن و هو لايحصل مِن خبر الفاسق غير المتحرّزِ و مِنَ الفاسق المتحرّز لا يَنفَكُّ الظَّنُ اصلاً، فتدبّر.

فائدةٌ أُخرى[2]

[فى حُجّية خبر حديث العَهدِ فى التكليف على مَذهب التعبّد]

قالها[3] شريفُ العلماء اطال اللهُ بقائَه و هو انّه لو قلنا بحجّية الأخبار الآحاد مِن باب التعبّد ، فهل الخبر الذى يَروِيه شخصٌ و هو فى اوّل البلوغ و لم يَصدُر منه معصيةٌ

١- فى الأصل: آخر.

٢- فى الأصل: آخر.

٣- فى الأصل: قاله.

قادحةٌ فی العدالة و [لم یحصل له][1] الملکة المثبتَةُ للعدالة و هو الذی یَسُمُّونَه «حَدیثُ العَهدِ فی التّکلیف» هل هو حجّةٌ أم لا؟

فیه اشکالٌ، بیانُ الحَقّ موقوفٌ علی بیان مقاماتٍ.

المقام الأوّل

فی امکان وجود الواسطة بین العادل و الفاسق [وعَدَمِه][2]

الحَقُّ اَن یقال: لو قلنا بأنّ العدالة عبارةٌ عن ظهور الإسلام فلا شبهة فی عدم تحقّقِ الواسطة بینهما و ذلک لأنّ الشخصَ اِمّا اَن یَظهَر منه فی اَوّلِ البُلوغ الإسلامُ أو لَا. اِن کان الأوّلُ، فهو عادلٌ و اِن کان الثّانی فهو فاسقٌ.

و أمّا اذا قلنا اَنّ العدالةَ عبارةٌ عن ملکةٍ تَمنَع الشخصَ مِن الإقدام علی الکبائر و الإصرارِ علی الصَّغائر و اَنَّ الفاسقَ [عبارةٌ] عن المُذنِبِ بِالذَّنبِ المخصوص، فلا شبهة حینئذٍ فی تحقّق الواسطة و لا یختصّ ذلک بحدیث العهد فی التکلیف بل بعیدُ العهد ایضاً یمکن اَن یکون واسطةً بینهما و اِن کان نادراً و هو اذا فَرَضنا اَنَّ رجلاً فی اوّل تکلیفه خَرَجَ عن البِلاد و لم یَرَ اَحَداً مِن بَنِی نَوعِ الإنسانِ وَ لَم یَصدُر منه غیبةُ شخصٍ و لا زَنَی مع اَحَدٍ و لا سَرَق، الی غیر ذلک مِنَ المَعاصی و لم یحصل له ملکةٌ، فإنّ مِثلَ هذا ایضاً واسطةٌ و بالجملة تحقُّقُ الواسطة بمعنی ما ذکرنا للعدالة لا شکّ فیه.

۱- فی الأصل: و لا الملکة.

۲- فی الأصل: ام لا.

المقام الثّانی

فی امکان العلم بالواسطة

لاشکّ فی اَنّ حدیثَ العهد فی التکلیف اذا عاشَرنا معه فی اوّل تکلیفه [و] قَبلَ روایته و لم نُفارِقه دقیقةً حتّی یمکن فیها صدورُ کبیرةٍ، فأخبر ذلک الحدیثُ العهد عن شیئ مِنَ الموضوعات الصِّرفَة التی هی المصادیق الجزئیة المتعلّقة للأحکام الکلّیة و غیرِ ذلک [یکون من قبیل العلم بالواسطة] و هو غیر عَزیزٍ.

و ما قاله صاحبُ المعالم رحمه الله بأنّ: العِلمَ بالواسطة متعذّرٌ و ذلک لأنّ المعاصی غیرُ منحصرةٍ فی الأفعال الظّاهریة و العِلمُ بانتفاء المعصیة الباطنیّة[1] ممتنعٌ عادةً بلا شبهةٍ اِلاّ مع حصول الملکة[2]، ممّا لاوجه له، لأنّه لا یخلو:

اِمَّا اَن اَرادَ بالمعصیة[3] الباطنیة [4] فسادَ العقیدة مع عدم العِلمِ به، اَو اَرادَ فسادَ العقیدة مع العلم به اَو اَرادَ بها العزمَ علی ترک الواجب و فِعلِ المحرَّم.

و علی کلّها لاوَجهَ [لکلامه].

اَمَّا علی الأوّل: فانتقض بالعادل الذی هو ذُو[5] ملکةٍ و ذلک لأنَّ فساد العقیدة مع عدم العلم لو کان من المعاصی الباطنیّة الموجبة لعدم حصول العلم بالواسطة لکان

۱- فی الأصل: الباطنی.

۲- معالم الدّین/۲۰۳.

۳- فی الأصل:.معصیة.

۴- فی الأصل: الباطنی.

۵- فی الأصل: ذات.

اللّازمُ عَدَمَ حصول العِلمِ بالعادل ايضاً، و ادّعاءُ انّه: العلمُ بانتفاء المعصية فيمن له ملكةٌ ممكنٌ، ممّا لا يُجدى بحاله و الحاصلُ: ما هو جوابٌ له فهو جوابٌ لنا.

مضافاً، اَنّ لنا اَن نَفرُضَ اَنّ شخصاً عَلَّمَ الطفلَ قبل بلوغه الإعتقاداتِ الحَقَّة[1]، فإنّ للمعلّم يَحصُل عِلماً [وقطعاً] بكونه واسطةً لأنّه يعلم بحقّية عقائده.

و على الثّانى، اوّلاً: نَمنَع اَنّ العزمَ على المعصية معصيةٌ.

و ثانياً: نَمنَع كونَه كبيرةً.

و ثالثاً: العِلمُ بالعادل على هذا غيرُ ممكنٍ.

المقام الثالث

فى حجّية هذا الخبر و مِثلِهِ على مذهب المتعبّدين و عدمها[2]

الحَقُّ هو الأوّلُ و اِن كان الأصلُ التحريمَ و اَنّ الإجماع اَمرٌ لُبّىٌّ لاعمومَ فيه لكنّ الأدلّةَ اللّفظيةَ منصرفةٌ الى المقام بلا كلامٍ.

فإن قلت: لا دلالةَ لمفهوم آية النَّبَأ على حجّية خبر الحَديثِ العَهدِ فى التكليف و خبرِ الواسطة [بين العادل و الفاسق] لأنّ المنطوقَ دالٌ على عدم حجّية خبر الفاسق و المفهومَ دالٌّ[3] على حجيّة خبر[4] العادل، فالآيةُ مفهوماً و منطوقاً ساكتةٌ.

١- فى الأصل: الحقيه.

٢- فى الأصل: اولا.

٣- فى الأصل: دالة.

٤- فى الأصل: الخبر.

قلت: ما يُفهَمُ مِنَ المفهوم عند العُرف و العادة «مَجيئُ خبرِ غيرِ الفاسق» و لا شكّ فی شموله للواسطة [بين العادل و الفاسق]. مضافاً الی انّه بعد التنزّل بأن المفهوم يُفهَم منه حجيّةُ خبرالعادل لاغير و أنّه بالنسبة الی الواسطة مُشكَّكٌ بتشكيک[1] المضرّ الإجمالیّ اَو مبيّن العدم لَقُلنا غاية الأمر اَنَّ الآية ساكتةٌ لكن آية النفر والكتمان دالّتان بلا تأمّل.

فان قلت: يُمنَعُ تحقُّقُ الواسطة وَ يُمنَعُ الاطّلاعُ عليه لَو تَحَقَّقَ.

قلت: قد عَرَفتَهما سابقاً.

فإن قلت: ماذكرتَ فی‌حجيّة الواسطة معارضٌ بالإجماعاتِ المنقولةِ عَلَی اَنَّ العدالة شرطٌ و بظواهر عبائر الأصحاب.

قلت: كلاهما منصرفان الی الغالب و غير منصرف[2] الی‌المقام، كيف و قد كاد اَن لايوجد فی رواة الأخبار اَن يكون واسطةً بين العادل و الفاسق، فتدبّر.

فإن قلت: اِنّ آية النفر و الكتمان وَ اِن دَلَّتا على حجّية خبرالواسطة لكن المفهوم من التعليل المذكور فی آية النَّبَأ عدم الحجيّة لأنّ الواسطة ممّا لا يؤمن مِنَ الإصابة فی الفتنة و الجهالة و لا شبهة فی‌اَنّ‌المفهومَ فی‌المقام اَرجَحُ لاعتضاده بالأصل.

قلت: التعليلُ اِمَّا عامٌّ اَو خاصٌّ، اِن كان الأوّلُ، فمقتضاه عَدَمُ جواز العمل بخبر العادلِ المعلومِ العدالة.

۱- فی الأصل: تشكيا.

۲- فی الأصل: منصرفة.

و اِن كان الثّانى، فلاربط له بالمقام لأنّ الكلام فى الواسطة و هو غيرُ الفاسق كما لا يخفى، هذا بناءاً على مذهب المتعبّد. و اَمّا على مذهب الوصفىّ، فلا شبهة فى حجّية الظّن بالحكم الإلهىّ[1] المسبَّب مِن خبر الواسطة و ذلک لِمَا دلّ على حجيّة الظّن فى المسائل الفرعيّة، فتدبَّر.

و من جملة الشّرائط فى الرّاوى: الضَّبط.

و لا شبهة فى اشتراطه فى الجملة و انّه مقطوعٌ به بل ادَّعَى الأستاذُ (زيد شرافتُه) عدمَ عِلمِه بالمخالف[2] لكنّ الإشكالَ فى معناه، فيحتمل معانٍ:

منها: كون المراد به التَّدوين.

و منها: كون المراد به الحفظُ و عدمُ النسيان.

منها: كونُ المراد به القَدرَ المشترک بينهما.

و منها: كون المراد به هما[3] معاً.

[فتلک] احتمالاتٌ [اَربع]

و لا شبهة اَنَّ مقتضى الأصل هو الإقتصار على القدر المعلوم و الأخذُ بالمتيقّن و هو الخبر الذى يكون راويه مخالفاً جامعاً للتّدوين و الحفظ و عدم النسيان معاً لكن هذا الإشتراطُ مخالفٌ للإجماع القاطع.

١- فى الأصل: الهى.

٢- ضوابط الأصول /٢٨٧.

٣- يعنى التدوين و الحفظ.

و كذا الإحتمال الأوّل و اَمَّا لو تحقّق فلاريب فى فى حجّيته للإجماع لو كان ناسياً غيرَ مجامعٍ للحفظ، فإذن الأمرُ دائرٌ بين اَن يكون المراد مِنَ الضّبط هو الحفظ فقط اَو القدرُ المشترک بين الأمرين و لكنّ الحقّ هو الأخير نظراً الى انّا نَقطَعَ اَو نَظُنّ بأنّ العلماء الذين اشترطوا هذا الشرطَ فى الرُّواة لم يكن لأجل الدليل الدالّ عليه بخصوصه بل هذا الإشتراط منهم اِنّما هو لأجل عدم دلالة الأدلّة الدالّة على التعبّديّة [على] اَزيدَ مِن ذلک و لاريب فى اَنَّ الأدلّة ليس [فيها] دلالةٌ على اشتراط[1] الضَّبط اصلاً اِلاَّ اَنّ الأدلّةَ منصرفةٌ الى الأخبار التى تُفِيدُ اَحَدَ الوصفَينِ: اِمَّا القطع اَو الظَّنّ و لا وجه لاختصاص حصول اَحَد الوصفَينِ على اَحَدِ الأمرينِ معيّناً.

و الحاصلُ كَونُ اَحَدِ الأمرينِ شرطاً فىالرّاوى ممّا لا شكّ فيه، نعم المعتبرُ فى هذا الشَّرط اِنَّما هو فى الأغلب بمعنى انّه يجب اَن يكون بحيث لا يقع منه كذبٌ على سبيل الخطأ غالباً.

و اَمَّا حصولُ السَّهو منه نادراً غيرُ قادحٍ فى الضَّبط بلاريبٍ و هذا الشّرط اِنّما هو فى الأغلب و اِلاّ فحصولُ اَحَدِ الوصفَينِ مِن خبرِ مَن لا يكون جامعاً لأحَدِ الأمرَينِ ممّا لا يخفى و لكنَّ الأغلبَ عَدَمُ حصولِ ذلک فى غير مجامعٍ.

فإن قلت: ما ذكرتَ مِن اشتراط الضَّبط فى الغالب و اِلاّ فَحُصُولُ الوصف مطلقاً مِن الخبرِ غيرِ الجامع له ممكنٌ مخالفٌ للإجماع البسيط و المركّب.

اَمَّا الاوّلُ: فلأنّ الظاهر عدمُ مخالفٍ فى هذا الإشتراط.

۱- فى الأصل: باشتراط.

و اَمَّا الثّانی، فبناءً علی وجود المخالف، فَکُلُّ مَن قال باشتراط الضَّبطِ قال [به] مطلقاً و مَن لَم یَقُل فکذلک[١]، فخبرُ غیر الضّابط عند الأوّل لَم یَکُن مفیداً مطلقاً و لو اَفادَ الوصفَ.

قلت: اِنّ اطلاقَ عبائِرِ العلماء منصرفٌ و مُنساقٌ الی الغالب لِمَا عرفتَ مِن عَدَمِ دلالةِ دلیلٍ علی اشتراط الضَّبط بخصوصه اِلاّ اَنّ الظاهر مِن أدّلة التعبّدیة حجیّةُ الأخبار التی تَکُونَ[٢] مفیدةً لأحد الوصفَینِ وَ لَمَّا کان حصولُ الوصف فی الغالب ملازماً[٣] لوجود اَحَدِ الأمرین، فاشتَرطُوا ما اشترطوا فیه، فتدبّر.

فإن قلت: لو کان اشتراطُ الضّبط لازماً لَتَصَدَّی[٤] الیه علماءُ الرّجال فی بیان احوال الرّجال مع انّهم لَم یَتَصَدُّوا لذلک.

قلت: علماءُ الرّجال تَصَدَّوا لذِکرِ الوثاقةِ و هو مُغنٍ عن الضَّبط اِذِ الوثاقةُ اَخَصُّ منه، علی اَنّهم تَصَدَّوا لذکره فی بعض المقامات کما لا یخفی، هذا بناءً علی مذهب التعبّدی.

وَ اَمَّا علی مذهب الوصفیّ، فهل هو شرطٌ اَم لا؟

١- فی الأصل: یکون.

٢- فی الأصل: ملازم.

٣- فی الأصل: لتصدوا.

٤- فی الأصل: غالب.

وَ الحَقُّ هو الأوّل و ذلک اِمَّا لأنّ خبرَ غيرِ الضّابط لم يُفِدِ الوصفَ اَو لأنّ الوصفَ الحاصلَ منه لا يعتبر عند العقلاء وَ اَمَّا لو فُرِضَ حصولُ الوصفِ المعتبرِ عند العقلاء لَقُلنا بِحُجيّته بلاريب، فإذن الشرطُ شرطٌ غالباً.

فائدة أُخرى: [فى اشتراط افادة الظن فى حجيّة الخبر الواحد و عدمه]

وهى[1] انّه بعد ما قلنا بحجّية [الخبر] الواحد الجامع للشرائط، فهل هو[2] حجّةٌ اذا كان حاصلاً منه الوصفُ اَو حجّةٌ مطلقاً، اَفادَ الوصفَ اَو لَم يُفِد؟

و على الثّانى، فهل هو[3] حجّةٌ مطلقاً و لو كان عدمُ اِفادته[4] الوصفَ طبعاً و اقتضاءً اَو لا [بل هو] حجّةٌ اذا كان عدمُ حصول الوصفِ لِعارضٍ؟

و على الأخير، [فهل هو] حجّةٌ[5] مطلقاً و لو كان المعارضُ غيرَ معتبرٍ اَو لا [بل هو] حجّةٌ اذا كان المعارضُ معتبراً؟

و على الإعتبار، هل الإعتبارُ [مقبولٌ] اذا كان عند بعضٍ اَو لا بل لابدّ اَن يكون معتبراً عند الكلّ؟

و القدرُ المتيقَّن حجّيةُ الخبر الواحد الجامع للشّرائط اِن افاد الوصفَ و اَمَّا عند عدم افادتها الظنَّ طبعاً و اقتضاءً، فغيرُ معتبرٍ قطعاً لأنّ الأدلّة التعبّدية غيرُ منصرفةٍ الى المقام.

١- فى الاصل : هو .

٢- فى الاصل : هى .

٣- فى الأصل: هى.

٤- فى الأصل: افادتها.

٥- فى الأصل: الحجيّة.

شرائط العمل بخبرالواحد ـــــــ

اصلٌ

[فی معنی العدالة]

اصلٌ

[فی معنی العدالة]

تُعرَفُ العدالةُ إمّا بالمباشرة اَو بإخبار الغیر.

و الأوّلُ مضَی حکمُه و الثّانی اِمَّا اَن یکفی الواحدُ اَم لابُدّ مِن التعدّد و مضَی حُکمُه مشروحاً.

و علی فرض کفایة الواحد اَو المتعدّد هل یَلزَم للمُعَدِّل[1] و الجارِحُ ذِکرُ السَّبب بأنّ یقول[2]: فلانٌ عادلٌ لأنّی وَجَدتُه ظاهرَ الإسلام و غیرَ مُظهرٍ للفسق و فلانٌ فاسقٌ لأنّی وَجَدتُه یَشرَبُ الخمرَ، اَم لا یلزم [ذِکرُالسَّبَب] علیه؟

یعنی انّه لو لم یَذکُر السَّببَ لا یُقبَل قولُه له فی الجَرح و لا فی التعدیل اَی لا یکفیه الإطلاقُ و عدمُ ذِکرِ السَّببِ مطلقاً جارحاً کان اَو معدّلاً.

لا اشکال فی انّه لو ذَکَرَ السَّببَ یُقبل قولُه و یَدُورُ مدارَ المَذهب، یعنی السَّبب الذی ذَکَره فی الجَرح اِن کان قادِحاً للعدالة علی مذهب ذلک الشّخص الذی یُریدُ اَن یَعمَلَ بخبره [لا یُؤخَذ بقوله] و اِن لم یکن قادحاً، فلا [بأس بأخذ قوله] و کذا العدالة.

۱- فی الاصل: للعادل.

۲- من یقول.

و الدليلُ على هذا اجماعُ المسلمين بل الضّرورة منهم و كيف لا ؟ مع انّه لو لم يَقُل هذا الإخبارَ[١] فى الجَرح و التعديل لَمَا يُقبَل الإخبارُ منهما[٢] بلا تأمّلٍ و شبهةٍ لأنّ الأخبار المخصوصة اَعلَى مرتبةً [مِن هذا] الإخبار[٣] كما لا يخفى.

[الأقوالُ الستّة فى اطلاق الجرح والتعديل]

وَ إنَّمَا الإشكالُ فيما اذا لم يُذكَر السببُ وَ اُطلِقَ الجَرحُ وَ التعديلُ وَ اختلَفُوا فيه على اَقوالٍ سِتَّةٍ:

الأوّل: القبول[٤] مطلقاً سواءٌ كان فى الجَرح اَو التعديل و سواءٌ كان المُعَدَّل اليه عالماً بموافقة المذهب المُعَدِّل لمذهبه فى العدالة المعتبرة و فى اَسباب الفسق اَم غيرَ عالمٍ [و] سواءٌ كان المعدِّلُ مِن ذَوِى البصائر بأسباب الفسق اَم لَم يَكُن.

الثّانى: عدمُ القبول مطلقاً.

الثّالث: الفصلُ بين الجارح و المُعَدِّل، ففى الأوّل القبولُ و فى الثّانى لاَ.

الرّابع: الفصلُ بين المُعَدِّل و الجارح و فى الأوّل القبولُ و فى الثّانى لاَ.

١- يعنى اسباب الجرح و التعديل و الإخبار به.

٢- اَى لولم يأتِ الجارحُ اَو المعدِّل بدليل جَرحِه اَو سَبَبِ تعديله لَمَا يُقبَل قولُهما فى الجرح و التعديل و لا يُصغى الى قولهما فى التضعيف ولا فى التوثيق.

٣- يعنى ذكر سبب الجَرح مقدّمةٌ لقبول اصل الجَرح و ذكر سبب التعديل مقدّمةٌ لقبول اصل التعديل و المقدّمةُ شرطٌ لحصول ذيها، فالشرطُ اَهَمّ و اَعلى رتبةً من المشروط.

٤- فى الأصل: بالقبول.

الخامس: الفصلُ بين كون المعدِّلِ مِن ذَوِى البَصائر و غَيرِه، فإن كان الأوّلُ فَيُقبَـل وَ اِلاّ فلا.

السّادس: الفصلُ بين عِلمِ المُعَدَّلِ اليه بموافقة مذهب المُعَدِّلِ لمذهبه و عدمه ، فيقبل فى الأوّل دون الثّانى.

وَ يَظهَر مِن كلمات بَعضٍ اَنّ الأقوال الأربعة الأُوَل لم يَذهَب اليه اَحَدٌ مِن الإماميّة بل القولُ بينهم منحصرٌ فى الخامس و السّادس.

[الأقسام الأربعة فى اطلاق الجرح والتعديل و اَحكامُهَا]

وَ الحَقُّ فى المسئلة اَن يقال: اِنَّ لها صُوَراً كثيرةً:

اِحَداها: اَن يَعلَمَ المعدَّلُاليه بموافقة مذهبِ المعدِّلِ لمذهبه فى اَسباب العدالـة و هـذا لايخلُو اِمَّا اَن يَعلَمَ بموافقة المذهب فى اسباب الفسق اَو يَعلَمَ المخالفةَ فـى اَسـبابِ الفسق فى المذهب اَو لايعلم لَا الموافقة و لا المخالفةَ.

و فى الأخير ايضاً لايخلُو اِمَّا اَن يَعلَمَ اَنّ اسبابَ الفسقِ عنده على تقـدير المخالفـة اكثرُ مِمّا هو اَسبابُ الفسق اَو يَعلَم انّها على ذلک التقدير اَقلُّ اَو لايَعلَم شـيئاً ايضـاً، بمعنى انّه كما لايَعلَمُ الموافقةَ و المخالفـةَ كـذلک لايَعلَـمُ علـى تقـدير الأكثريّـة و الأقليّة، فهذه صُوَرٌ سَبعٌ.

اَمَّا الأولى: و هى العِلمُ بالموافقة فى المذهب فى العدالة و الفسق، فَيُقبَـلُ قولُـه فـى الجرح و التعديل معاً.

و ذلک اوّلاً: لظهور[١] اتّفاقِ الأصحابِ علیه و عَدَمِ مخالفٍ منهم بل [لَاتُوجَد] المخالفةُ منَ العامّة.

و ثانیاً: الأدِلَّةُ الدالّةُ علی حجّیة شهادة العادل اِن قلنا بکون الجرح و التعدیلِ مِن قَبیلِ الشّهادة و الأدلّةُ الدالّةُ علی حجّیةِ قَولِ المعدِّلِ اِن قلنا بکونها مِن باب الخبر.

وَ اَمَّا فی‌الثّانیة: و هی ما یُعلَم بکونِ اَسبابِ الفسقِ عند المُخبِرِ اَکثَرَ ممّا هو اسبابٌ عند المخبَرله، ففی التعدیل یقبل دون الجرح اَو لعلّه اُسنِدَ الیه الفسقُ لِأجل حصول سَبَبٍ یکون عنده مِن اسباب الفسق دون المخبرَله و اَنتَ خبیرٌ بعدم تطرّق هذا الاحتمالَ فی التعدیل.

و اَمَّا فی الثّالثة: و هی ما یُعلَمُ بأنّ اسباب الفسق عنده یکون اَقلَّ ممّا هو اسبابه[٢] عند المُخبَرله بمعنی اَنَّ کلّما هو سببٌ للفسق عند المخبِرِ سَبَبٌ له عند المُخبَرله مِن غیر عکسٍ، فالمَرجعُ الی الأصل وَ السِّرُ واضحٌ.

وَ اَمَّا فی الرّابعة: و هی ما یعلم بالمخالفة الإجمالیّة و لایعلم انّها هل هی فی الأکثر اَم فی‌الأقلّ، فیه اِشکالٌ یَأتِی.

وَ اَمَّا فی الخامسة: و هی ما لایُعلَم بالموافقة و لا بالمخالفة و لکنّه علی تقدیر المخالفة یعلم بأنّ الأسباب عنده اکثر من الأسباب عند المُخبَرله، فیقبل قوله فی التعدیل لا فی الجرح و الوجهُ ظاهرٌ.

١- فی الأصل: ظهور.

٢- فی الأصل: اسباب.

وَ اَمَّا فی السّادسة: و هو ما لا یعلم بالموافقة و المخالفة لکن علی تقدیر المخالفة، الأسبابُ عنده اَقَلُّ مِن الأسباب عند المُخبَرله فیقبل فی الجرح لا التعدیل و الوجهُ ظاهرٌ.

وَ اَمَّا فی السّابعة: و هی الجهلُ الصِّرف یعنی لا یعلم بالموافقة و لا المخالفة و علی-الثّانی لا یعلم الأکثریّة و لا الأقلیّة[1]، ففیه اِشکالٌ یَأتِی ذِکرُهُ.

و ثانیها[2]: اَن یَعلَمَ المُعَدَّلُ الیه موافقةَ مذهبِ المُعَدِّلِ لمذهبه فی الفسق و اَسبابه و لکن اِمَّا اَن یَعلَم الموافقةَ فی العدالة ایضاً اَو لایعلم المخالفةَ فیها اَو لایعلم الموافقةَ و المخالفةَ.

و علی فرض المخالفة یَعلَم بأنّ العدالة المعتبرة عند المُعَدِّلِ اَعلَی مِنَ العدالة عند المُعَدَّلِ الیه کما اذا کان مذهبُ المُعَدِّلِ حُسنُ الظّاهر و المُعَدَّل الیه ظُهُورُ الإسلام مع عدم ظهور الفسق اَو کان العدالةُ عند المُعَدِّلِ اَدوَنَ مِنَ العدالة عند المُعَدَّلِ الیه کما اذا کان مَذهَبُه حُسنُ الظّاهر و مذهبُ المُعَدِّلِ ظُهورُ الإسلام.

اَو لایعلم شیئاً مِن الأعلائیّة و الأدنائیّة و علی تقدیر عدم العلم بالمخالفة و الموافقة یَعلَم انّه علی تقدیر المخالفة قائلٌ بِأعلَی[3] مرتبة العدالة بالنسبة اَو قائلٌ بأدناه[4] بالنسبة.

اَو لایعلم الموافقةَ وَ لَا المخالفةَ وَ لَا الأعلائیّة وَ لاَ الأدنائیّة، فهذه صُوَرٌ سَبع.

١- فی الأصل: للاقل.

٢- یعنی القسم الثانی من الأقسام الأربعة فی اطلاق الجرح و التعدیل من دون ذکر سَبَبِهما.

٣- فی الاصل : اعلی.

٤- فی الأصل: ادناه.

اَمَّا فی‌الأولی: فقد عرفتَ حُکمَه فی القبول فی الجرح و التعدیل معاً.

وَ اَمَّا فی الثّانیة: و هو انّه یعلم اَنّ مذهب المُعَدِّل فی العدالة اَعلَی [مرتبةً] فیعتبر قوله جَرحاً و تعدیلاً.

وَ اَمَّا فی الثّالثة: و هی عکسُ الثّانیة یقبل قوله جَرحاً لا تعدیلاً.

وَ اَمَّا فی الرّابعة: و هی ما لا یعلم الأعلائیّة و الأدنائیّة، فیقبل جَرحاً وَ اَمَّا تعدیلاً فَمَحَلُّ اِشکالٍ یَأتِی ذِکرُه.

وَ اَمَّا فی الخامسة: و هی الجهل بالموافقة و المخالفة لکن علی الثّانی یعلم اَنّ مذهبَ المُعَدِّل فی العدالة اَعلَی مِن مَذهبه، فیقبل جَرحاً و تعدیلاً و الوجهُ ظاهرٌ.

وَ اَمَّا فی السّادسة: التی[1] هی الخامسةُ بعینها[2] لکن علی تقدیر المخالفة فمذهبُ[3] المُعَدِّل اَدوَنُ فی العدالة مِن مَذهبه، فیقبل جَرحاً [ولکن] تعدیلاً مَحَلُّ اِشکالٍ یَأتِی ذِکرُه.

وَ اَمَّا فی السّابعة: و هی الجهل بالموافقة و المخالفة و الأعلائیة و الأدنائیة فَمَحَلُّ اِشکالٍ یَأتِی ذِکرُه.

و ثالثها[4]: اَن یَعلَم المُعَدَّلُ الیه مخالفةَ مذهبه لمذهب المُعَدِّل فی اسباب الفسق و العدالة، فحینئذٍ اِمَّا اَن یَعلَم اَنَّ العدالة المعتبرة عند المُعَدِّلِ اَعلَی مِنَ العدالة[5] المعتبرة عنده.

١- فی الأصل: الذی.

٢- فی الأصل: بعینه.

٣- فی الأصل: مذهب.

٤- یعنی القسم الثّالث من الأقسام الأربعة فی اطلاق الجرح والتعدیل مِن دُونِ ذِکرِ سَبَبِهما.

٥- فی الأصل: عدالة.

اَو يَعلَم انّه اَدون اَو لايعلم شيئاً.

و على كلّ واحدٍ [مِنَ الإحتمالات]:

اِمَّا اَن يَعلَم اَنَّ اسبابَ الفسق عند المُعَدِّل اكثرُ مِن اسباب الفسق عنده.

اَو يَعلَم انّه اَدوَن اَو لا [يَعلَم] الأكثريّة و لا الأقليّة يعنى انّه لا يعلَم شيئاً، فحاصلُ الضَّرب و هو ضَربُ ثلاثةٍ فى ثلاثةٍ تِسعةٌ.

اَمَّا حُكمُ الأولى: و هى ما يعلم بأكثريّة اسباب العدالة و اكثريّة اسباب الفسق فيقبل فى العدالة دون الجَرح و الوجهُ ظاهرٌ.

وَ اَمَّا حُكمُ الثّانية: و هى اكثريَّةُ اَسبابِ العدالة و اَقَلِيَّةُ اَسبابِ الفسق، فيقبل فى الجَرح دون العدالة.

و امّا حُكم الثّالثة: و هى ما علم بأكثريّة اسباب العدالة عند المُعَدِّل و لكن لا يعلم بالأكثريّة و لا بالأقليّة فى اسباب الفسق، فقيه اشكالٌ يَأتِى ذِكرُه.

وَ اَمَّا حُكم الرّابعة: و هى ما علم اَنّ مذهَبَ المُعَدِّل فى العدالة اَدوَنُ مِن مذهبه.

اَمَّا اسبابُ الفسق فعنده اكثر، فلا يقبل [قوله] لاجَرحاً و لا تعديلاً.

وَ اَمَّا حُكمُ الخامسة: و هى ما يعلم بالأدونيّة فى العدالة و فى اسباب الفسق فيقبل جَرحاً لا تعديلاً.

وَ اَمَّا حُكم السّادسة: و هى السّابقة اِلاّ انّه لا يعلم بالأكثريّة فى اسباب الفسق و لا الأقليّة، فلا يقبل [قوله] تعديلاً و لكن جَرحاً مَحَلُّ اِشكالٍ يَأتِى ذِكرُه.

وَ اَمَّا حُكم السّابعة: و هى ما لايعلم لا بأعلائية مذهبه فى العدالة و لا الأدونيّة مع العلم بأنّ اسبابَ الفسق عندهُ اكثر ففى التعديل اشكالٌ و فى الجرح لا يقبل.

وَ اَمَّا حكم الثّامنة: فهى عدم العلم بالأعلائيّة والأدونيّة فى العدالة مع العلم بأنّ اسبابَ الفسق عندالمُعَدِّل اَقلُّ، فيقبل جَرحاً و امّا تعديلاً ففيه اِشكالٌ.

وَ اَمَّا حُكم التّاسعه: و هى عدمُ العلم بالأعلائيّة و الأدونِيَّة فى العدالة مع عدم [العلم] بأكثريّة اسباب الفسق و اَقليّته عند المُعَدِّل، فَمَحَلُّ اشكالٍ جَرحاً و تعديلاً.

ورابعها[1]: اَن لايعلَمَ الموافقةَ و لا المخالفةَ، فحينئذٍ لايخلُو على تقدير المخالفة [اِمّا اَن] يعلَم اَنّ العدالة المعتبرة عند المُعَدِّل اَعلى [مرتبةً] اَو يعلَم انّه اَدون اَو لا يعلم [شيئاً].

و على كل واحدٍ [مِنَ الإحتمالات]:

اِمَّا اَن يعلَم اكثرية اَسبابِ الفسق اَو يَعلم الأقليّة اَو لايعلم [فهنا] صُوَرٌ تِسعٌ حُكمُهَا كَسَابِقها حَرفاً بِحَرفٍ.

وَاعلَم: اَنّ فى الصّورة السّابقة التى وَعَدنا الإشكالَ، الكلامُ فيها يقع فى مقامَين:

الأوّل: فى انّه هَل يَجُوز القبولُ مطلقاً جَرحاً و تعديلاً فى احوال الرّجال و المرافعات و غيرهما اَم لا؟

الثّانى، لو قلنا بعدم القبول مطلقاً[2]، فهل يَجُوزُ فى خصوص المرافعات و اَحوالِ الرّجال اَم لا؟

[اَمَّا فى] المقام الأوّل: اِعلَم اَنّ مقتضى القواعد الأصولية عدمُ القبول مطلقاً.

١- يعنى: القسم الرابع مِنَ الأقسام الأربعة فى اطلاق الجرح والتعديل مِن دوُنِ ذِكرِ سَبَبِهما.

٢- يعنى على نحو سَلبِ العموم اى القبول بنحو الموجبة الجزئيه.

اَمَّا فی‌التعدیل فلأصول ثَلاثة:

[الأوّل] اصالةُ عَدَمِ تَرتُّبِ الأحکام.

و [الثّانی] اصالةُ الفِسق.

و [الثّالث] اصالةُ حُرمةِ العمِل بماوراء العِلم.

وَ اَمَّا فی الجرح لو کان مسبوقاً بالعدالة فلأصلَین.

الأوّل: استصحابُ المَوضُوع.

الثّانی: استصحابُ الحُکم.

وَ اَمَّا لو لم یکن مسبوقاً بالعدالة ، فلعدم الدلیل علی اعتبار قوله.

نَعَم یُحکَم بفسقه للأصول لا للخبر و یظهر الثمرةُ فیما لو عَدَّلَه مُعَدِّلٌ فبناءً علی مذهب مَن یقول بعدم جواز قبول قول الجارح فلابدّ مِن الأخذ بقول المُعَدِّل و بناءً علی قبول قوله یدخل الصُّورةُ المفروضةُ فی صُغری تَعارُضِ الجَرحِ و التعدیلِ و یَرجح الی المذهب، هذا مقتضی القواعد الأصولیة.

[رَدُّ مفادِ القاعدة الأصولیّة بالدّلیل الإجتهادیّ فی المقام]

و لکن فی المقام دلیلانِ اجتهادیّانِ واردانِ علی القاعدة و مُفادُهُما القبولُ.

اَحَدُهما: مارُوِیَ عنهم علیهم السّلام: مِن انّه لَو کانَ رَسُولُ الله – صلّی الله علیه و آله و سلّم– اذا تَخَاصَمَ الیه رَجُلَانِ... الی اَن قال: بَعَثَ رَجُلَینِ مِن خِیارِ الصّحابة فإن أثنوا علیه، فَیَحکُم عَلَی المُدَّعَی علیه[1].

١– التفسیر المنسوب الی الإمام الحسن العسکری/٦٧٣– وسائل الشیعة ٢٣٩/٢٧– الوافی ٩٢١/١٦– هدایة الأمّة الی احکام الأئمّة ٤٠١/٨– جامع احادیث الشّیعة ١٦٦/٣٠.

وَجهُ الإستدلال: اِنّ مِنَ الواضح البيّن اَنّ اهلَ العرف لا يُخبِرُونَ اِلاّ عن الظّاهر و عَدَمُ تفتيش الرَّجُلَينِ المبعوثَينِ مِن قِبَلِهِ (صلّى الله عليه وآله) و عَدَمُ تفتيش الرَّسول (صلّى اللّه عليه وآله) مِن اَسبابِ الفسق و العدالة.

و هذا اَقوى شاهدٍ على كفاية الإطلاق فى الجَرح و التعديل.

ثانيهما: بِناءُ الإماميّة خَلَفاً وَ سَلَفاً على الرّجوع الى الكُتب[1] الرّجالية و الإعتمادِ على تزكية اَربابِ الرّجال و تضعيفهم وَ اِن اَطلقوا و كذا بنائهم على عدم الإستفسار عن اسباب الفسق و العدالة فى المرافعات و هذا ايضاً كاشفٌ عن كفاية الإطلاق و لو كان الكشفُ ظنّياً و ذلک كافٍ لَنَا فِى المُدَّعَى.

و ما توّهمه بعضٌ؛ مِن اَنّ اعتمادَ العلماء على تزكية اَربابِ الرّجال و تضعيفهم مع عدم علمهم بالموافقة و المخالفة اِنَّما هو مِن باب عدم لزوم التدليس لا مِن باب كفاية الإطلاق بمعنى انّهم مُلتفتُونَ الى انّهم اِمَّا اَن يُزَكُّونَ و يُضَعِّفُونَ بمذهبهم اَو بمذهب الكُلّ بأن يأخذون اَعلَى المراتب مِن اسباب العدالة فى التزكية و اقلّ العدد فى اسباب الفسق فى التضعيف: لا سبيل الى الأوّل للزوم التدليس، فَتَعيَّن الأخيرُ و به لا يثبت المطلوبُ لأنّ المطلوب اِنّما يثبت لو كان اعتمادهم من باب الإطلاق و ليس؛ توهّمٌ فاسدٌ.

لأنّ غاية ما يلزم اِنّما هو الإجمالُ و ليس بتدليسٍ اذ التدليسُ عبارةٌ عن اِكساء غير المقبول لباسَ المقبول، كأن يقول «اجماعاً» و يُراد به الشُّهرةُ و ذلک غيرُ مُتَصَوَّرٍ فيما نحن فيه كما لايخفى، هذا.

١- فى الأصل: كتب.

إلاّ اَنّ المعتمد هو الأصول السّابقة لأنّ الرّواية على فرض دلالتها ضعيفةُ السَّنَدِ و انجبارُهَا بعمل الأصحاب غيرُ مَوجودٍ، اِذ عملُ الأصحاب غيرُ معلُومِ الجهة.

وَ اَمَّا عملُ الأصحاب فى الجملة فهو مُسَلّمٌ اِلاَّ انّه غيرُ مُجدٍ اذ لعلّه يكون اعتمادهم مِن باب التدليس و اِن كان تلك القاعدةُ بنفسها فاسدةً فيما نحن فيه لِمَا عرفتَ اَنّ فسادَ القاعدةِ غيرُملزومٍ لعدم الإعتقاد، فلعلّهم[1] يَعتِقدونَ لزومَ التدليس و يعتمِدُون و اِن كان اللّازمُ حينئذٍ فسادَ عقيدتهم نظراً الى فساد قاعدتهم و لعلّه يكون عَمَلُهم مِن باب عدم الإلتفات الى الإختلاف و لعلّهم[2] يلتفتون اليه و يعتمدون على اَخبارِهم نظراً الى اعتقادهم باعتبار قولهم من باب السَّبب، فإذن مَن يقول بعدم لزوم التدليس و يكون ملتفتاً الى الإختلاف و يقول بعدم اعتبار اخبارهم مِن باب السّبب فبأىّ قاعدةٍ يَعتَمِدُ على اَخبارهم، فإذن الحَقُّ عَدَمُ القبول اتّكالاً على الأصول المعتمدة.

المقام الثّانى: فى جواز القبول مطلقاً فى خصوص المرافعات و اَبواب الرّجال اَم لا؟

مقتضى الأصل العدم و بِناءُ العلماء كذلك و لم نَجِد لهم دليلاً لِمَا ذهبوا اليه اِلاّ انّه لا شكّ فى اَنّ مقصودَ اَربابِ الرّجال مِن التدوين ليس اِلاّ النفع لِمَن بعدهم، فإذن لايخلُوا اِمَّا اَن يكون بِنائُهم على بيان مذهبهم اَو لا بل بنائهم على الإعتماد بأعلى مرتبة العدالة و اَقلّ عَدَدِ اَسبابِ الفسق فى الجَرح.

اِن كانَ الأخيرُ فهو المطلوبُ.

١- فى الأصل: فلعلّه.

٢- فى الأصل: لعله.

وَ اِن كان الأوّلُ لَزِمَ التدليسُ -تَعَالى شَأنُهُم عن ذلک- و هذا فى غاية الفساد لأنّا وَ اِن سَلَّمنا اَنّ المقصود ليس اِلاّ النفع لكنّا لانسلّم اَنّ بنائهم على بيان مذهبهم يوجب التدليسَ، نعم التدليسُ يلزم لو كانوا مُلتفتينَ الى الإختلاف و اَنّى لک بإثباته.

وَ مِنَ المُحتَمَلِ اَن يَكُونُوا مُلتَفِتِينَ الى الإختلاف وَ يَعتَقِدُونَ اعتبارَ قَولِهم مِن باب الأسباب وَ اَنّ مَن بَعدَهُم مُعتَقِدُونَ بما يَعتَقِدُونَ وَ مِن اَينَ لَکَ الدليلُ عَلَى نَفيهِ، هذا.

لكنَّ الحَقَّ فى المسئلة التفصيلُ بين اَن يكونَ المُعَدِّلُ و الجارحُ مِن ذَوِى البَصَائِرِ عَالِماً بالإختلاف مع القَطعِ اَو الظَّنِ بالتفاتِهِ اليه وَ بينَ غَيرِه.

ففى الأوّل قوله فى الجَرح و التعديل فى المرافعات مقبولٌ و كذا فى غيرها.

و فى الثّانى لايقبل.

و لاريبَ اَنّ اَربابَ الرّجال كُلَّهُم مِن قَبيلِ الأوّل مضافاً الى انّا بعد التتبّع وَجَدنا بناءَ اَهلِ الرِّجَالِ الى الإقتصار فى العدالة بالمرتبة الأعلى و بنائُهم فى الجَرح ايضاً كذلک.

اَلا تَرَى اَنّ الشَّيخَ مَذهَبُهُ فِى العدالة المعتبرةِ ظهورُ الإسلام مع عَدَمِ ظُهورِ الفسق و مع ذلک فى الكُتُب الرّجالية لا يَحكُم بعدالة مَن مَدَحَهُ كثيرٌ مِن العلماء مدحاً يتجاوز معها عن حُسنِ الظّاهر ايضاً.

و هكذا حالُ غيرِ الشّيخ كما لا يخفى على مَن تَتَبَّع الكُتُبَ الرّجالية.

هذا فى الجَرحِ و التعديلِ بالنسبة الى اَربابِ الرّجالِ وَ اَمَّا بالنسبة الى المُرافعات، فَفِى صُورَةِ كونِ المُعَدِّلِ و الجارحِ مِن ذَوِى البَصَائِرِ فلا اِشكالَ فى القبول وَ اَمَّا فى صُورةِ عدمِ كونهم منهم ففيها اشكالٌ اِلاّ اَنّ الظّاهر مِن حالِ العُرفِ انّهم لاَ يُعَدِّلُونَ

مِن رواةٍ يرتكبون معصيةً و لو كانت صغيرةً، و لكنّ الإكتفاءَ بهذا الظّهور فى غاية الإشكال، فالأحوطُ عدمُ القبول مِن دُونِ الإستفسار عَن اَسبابِ الفسق و العدالةِ وَ اَمَّا معه فلا اشكالَ فيه.

اِحفَظ ما ذَكَرناه فإنّه مِن اِفادة شريف العلماء اطال الله بقائه و حَفِظَه مِن كُلِّ مَكروهٍ وَ شَرٍّ بِحُرمةِ محمّد (ص) سيّد البشر.

اصلٌ

[فی تعارض الجرح والتعدیل]

اصلٌ

[فی تعارض الجرح والتعدیل]

اختَلَف العُلماءُ فِی تَعارُضِ الجَرح و التعدیل فی موضوعٍ واحِدٍ کما اذا قال: «زیدٌ ثِقَةٌ اَو عَدلٌ» و قال الآخَرُ «فاسِقٌ» علی اَقوال:

قیل : بتقدیم قولِ المعدِّلِ لِمُرجّحٍ داخلیّ فیه اِلاّ اذا تَعارَضَه مرجّحٌ خارجیٌّ اَقوی منه اَو مُسَاوٍ لَه.

و قیل بالتَّصادم و لزومِ الرّجوع الی المرجّح الخارجی اِن وُجِدَ وَاِلاّ فالتساقطُ وَ الرّجوعُ الی الأصل ، فإن کان مسبوقاً بالعدالة فَیُحکَم ببقائه استصحاباً للحالة السّابقة وَاِلاّ فَیُحکَم بِفِسقِه مِن باب الفقاهة اتّکالاً علی الأصول المعتمدة المقّررة[1] المذکورة فی صَدرِ المَبحَث.

و قیل بالتفصیل بأنّ الجمع اذا کان ممکناً بأن[2] لایلزم من تصدیق اَحَدِهما تکذیبُ الآخَر فقولُ الجارح مقدَّمٌ؛ و اِن لَم یُمکِن الجمعُ فلابدّ من الرجوع الی المرجّح الخارجیّ اِن وُجِدَ وَ اِلاّ فَیُرجَعُ الی الأصل.

لکنّ الحَقَّ فی المسئلة اَن یقال: اِنّ محلَّ النزاع اَوّلاً ینقسم الی قِسمَین: اَحدهما ما یمکن الجمعُ بین القولَین؛ ثانیهما ما لا یمکن، ففیه لابدّ مِن التوقّف عند فقد المرجّح الخارجیّ و الرّجوعِ الی الأصل.

۱- فی الأصل: المقرّر.

۲- فی الأصل: بانه.

و الوجهُ واضحٌ و ذلک کما اذا قال الجارحُ: « اِنّی وَجَدتُ زیداً یومَ الجمعة فی المسجد الفلانیّ فی اَوّلِ الزّوال یَزنِی بإمرئة اَجنَبیّةٍ»

و قال الآخَر« اِنّی وَجَدتُ زیداً فی یوم الجمعة فی المسجد الفلانیّ اَو فی غیره فی اَوَّل الزَّوال یُصَلّی بصلاة النّافلة.»

و اَمَّا القسمُ الأوّل، فینحلُّ الی صُوَرٍ ثَلاثٍ :

الأولی: اَن یکون الحاصلُ من الجمع هو الفسقَ الآتی.

الثّانیة: اَن یکون حاصلُه العدالةَ الآتیة.

الثّالثة: ان لا یکون حاصلُ الجمع شیئاً منهما.

فَفِی الصُّورة الأولی یُحکَم بالفسق، مِثالُه اَن یقول المُعَدِّل:

اِنّی عاشَرتُ معه مدّةً مدیدةً [و] وَجَدتُه صاحبَ مَلَکةٍ اَو وَجَدتُه حَسَنَ الظّاهِرِ اَو وَجَدتُه ظاهِرَ الإسلام و لَم یَظهَر منه فِسقٌ، فهو الآن عندی عادلٌ[1] للإستصحاب.

والجارحُ یقول: اِنّی وَجَدتُه اَمسِ یَشرَبُ الخَمرَ.

والوجهُ فیما ذکرناه مِن تقدیم قول الجارح علی المعدِّل فی هذه الصُّورة واضحٌ لأنّ مرجعَ کلامِ المعدِّل: [هکذا] اِنّی لَم اَرَ مِنه مَا یَقدَحُ بالعدالة وَ لَم اَعلَم ذلک.

و مَرجعُ کلامِ الجارح [هو کأنّه] یقول: اَعلَمُ بظهور ما یَقدَح فی العدالة، کأنّ المعدِّلَ یَقول : لا اَدری الفسقَ، و الجارِحَ یقول: اَدری [الفسقَ] فَمَا یَحصُلُ مِن حاصِلِ الجَمعِ فی کلامهما[2] [فهو] الظنُّ بالفسق.

١- فی الأصل: عادلا.

٢- فی الأصل: کلامیهما.

و فی الصُّورة الثّانية، الحكمُ بتقديم قول المعدِّل مِثالُه: اِنّ الجارحَ يقول: عاشرتُ مَعَ زيدٍ [و] وَجَدتُه [يَشرَبُ الخَمرَ] دائماً يرتكب المعاصی فهو الآن عندی فاسِقٌ استصحاباً للحالة السّابقة .

و المعدِّلُ يقول: اِنّی ايضاً وجدتُه يَشرَبُ الخَمرَ لكنّه تابَ الی الله توبةً نَصُوحاً و رجَعَ عمّا كان يفعل فهو عندی الآن عادلٌ ، فحاصلُ الجمع بين كَلامِهما[1] الظنُّ بالعدالة.

و الوجهُ هو ما ذكرنا فی الصُّورة الأولی.

و فی الصُّورة الثّالثة محلُّ الإشكال اِذ لَعلَّه يكون كالقسم الأوّل مِنَ القسمَينِ الأوّلَينِ فيكون المَرجعُ فيها عند عدم المرجّح الی الأصل اَو الأصول المعتمدة و لعلّه يكون كالقسم الأوّل مِن القسم الثّانی، فيقدَّم قولُ الجارح.

وَ لَعلَّه [ايضاً] كالقسم الثّانی من القسم الثّانی، فينعكس الأمرُ و لكن تقديمُ قولِ الجارح فی هذه الصُّورة غيرُ بعيدٍ عن الصَّواب و ذلک لأنّ قولَ المعدِّل فی الأغلب ناشٍ عن عدم العلم بالفسق ، فمفادُ قوله «لا اَدری» و مُفَادُ قَولِ الجارِحِ « اَدری» [واحدٌ] كما لا يخفی.

لكنّ العجبَ مِن اغلب العلماء بل كلُّهم، [بأنّهم] كيف غَفَلُوا عن التحقيق و ذَهَبَ فِرقةٌ منهم الی تقديم قول المعدِّل مطلقاً و آخَرونَ الی تقديم قول الجارح مطلقاً و اُخری الی التوقّف و آخَر الی التفصيل بغير التفصيل اللّائق بالتحقيق.

١- فی الأصل: كلاميهما.

ثمّ اعلم انّه يَرِدُ على جُلِّ العلماء ايرادٌ حيث قالوا انّه لو تعارض قولَي اَهلِ الرّجال بأن قال اَحَدُهم: فلانٌ ثِقةٌ اَو عادلٌ و الآخَرُ قال: انّه فَطَحيّ اَو واقفيّ، فلا بدّ من القول بأنّ هذه الرّواية ثقةٌ حملاً للظّاهر على النصّ، اِذ دلالةُ لفظ «الثقة» فى قوله «فلانٌ ثقةٌ» على كون الرّاوى عادلاً اِماميّاً ظاهرٌ و دلالةُ قوله « فطحيّ » نصٌّ و من المقرّر فى‌مقامه انّه لو تحقّق التعارضُ بين الظّاهر و النصّ يُحمل الظّاهر على النصّ.

و تقريرُ الإيراد اَن يقال: لفظُ الثقة اِمّا موضوعٌ للعادل الإماميّ اَو موضوعٌ لمن تحرّز عن الكذب، اِن كَانَ الثّانى فكيف يَحمِلُون لفظَ الثقة» على العدل الإماميّ فيما اذا لم يكن له معارضٌ.

و اِن كان الأوّلُ، فما وجهُ صَرفِ اللّفظ عن ظاهره مع ما نَرى بالوجدان انّهم يُقَدِّمُونَ المطلقَ على المقّيد فيما لو وَقَعَ التعارضُ بَينَ كلامَيِ اَهلِ اللّغة ، كأن يقولَ [اَحَدُ] اللّغوى « الصَّعيدُ اسمٌ للأرض» و يقولُ الآخَر « انّه اسمٌ للتُّراب» فإنّهم يحكمون بأنّه اسمٌ للأرض مع انّه يمكن حملُ المطلق على المقيّد حتّى يَرفَع التنافى بين كلامهما[1].

و كذا نَرى اَنّهم لا يقولون بأنّ اللّازمَ حملُ المطلق على المقيّد فيما اذا قال فقيهٌ «اِن ظاهَرتَ فأعتِق رَقَبةً» و قال الآخَر «اِن ظاهرتَ فأعتق رقبةً مؤمنةً» فلا يُحمَل المطلقُ هنا على المقيّد بل الحملُ فى المطلق و المقيّد و الظّاهر على النصّ [فيما] اذا صَدَرا مِن متكلّمٍ واحدٍ، و النقضُ بالأخبار فاسدٌ لأنّ المعصومينَ [عليه السّلام] حُكمُهم فى حُكمِ [متكلّمٍ] واحدٍ.

١- فى الأصل: كلاميهما.

اصلٌ

[فی جواز العمل بقول الجارح والمعدّل قبل الفحص و عدمه]

اصلٌ

[فی جواز العمل بقول الجارح والمعدّل قبل الفحص و عدمه]

هل یجوز العملُ بقول الجارِحِ و المعدّلِ قبلَ الفحص اَم لا یجوز؟ فیه اشکالٌ بناءً علی مذهب الوصفیّ مِن اَنّ اعتبارَ قولِ اهلِ الرّجال یکون مِن باب الظّنون الإجتهادیّة، فلا شبهةَ [حینئذٍ] فی عدم الجواز و ذلک لِوُجوهٍ:

اوّلاً: انّه قبلَ الفحص لایحصُل منه الظَنُّ.

و ثانیاً: علی فرض حصوله ما دلَّ علی حجّیةِ الظنِّ فی الجملة [فهو] الدلیلُ الرّابعُ بمقدّماتهِ الثّلاثَة والمُهِمُّ هُوَ المقدّمةُ الرّابعةُ و هی [قبحُ] الترجیحِ بلا مرجّحٍ و هی تَجری فی مقامٍ لایوجَد قدرُ المتیقّن و هنا قَدرُ المتیقّنِ موجودٌ و هو [یُوجَدُ] بعد الفحص ، فلابدّ من الإقتصار فیما خالف الأصلَ علی مورد الیقین.

و ثالثاً : فَلِظُهور الإتفاق من العلماء علی عدم اعتبار الظّن الحاصل قبل الفحص.

و اَمَّا علی مذهب التعبّدی، فإن کان ما دلَّ علیه[1] هو الإجماع فَحَالُه حالُ الوصفیّ اذ الإجماعُ اَمرٌ لُبِّیٌ یَنصَرِفُ الی صورَةِ الیقین و قد عرفتَ انّه بعد الفحص.[2]

وَ اَمَّا لو کان الدلیلُ هو [الدلیلَ] اللّفظی فاذا لَم یحصُلِ الظَنُّ قبلَ الفحص فلاشبهة فی‌عدم الجواز لانصراف الأدلّة اللّفظیة بعد الفحص و المفروضُ اَنّ الوصفَ لَم یحصُل قبلَ الفحص.

۱- ای ما دلّ علی حجّیة الظّن من باب التعبّد بقول الشّارع.

۲- یعنی قد عرفتَ آنِفاً اَنَّ الیقین یحصل و یوجَد بعد الفحص لا قبله.

وَ اَمَّا لَو اَفادَ الوصفَ، ففيه اشكالٌ اِذِ الأدلّةُ حينئذٍ مطلقةٌ و المفهومُ مِن مفهومِ الآية[١] اِنّما هو لزومُ قبولِ قَولِ العادلِ و نحن نَعلَمُ اجمالاً اَنّ الأخبار غالباً متعارضةٌ، فَلَعَلّ قولَ المعدِّلِ مثلاً غيرُ معارضٍ لقول الجارح حتّى يكونَ اللّازمُ اَخذَه وَ لَعَلّه يكون له معارضٌ و [لكن] كان هو اَقوى منه حتّى يكونش اللّازمُ ايضاً قبولَـهُ و لعلّـه يكـون ذلک[٢] اَقوى منه حتّى يكون اللّازمُ اَخذَه و لَعَلّه لم يكن اَحَدُهما اَقـوى مِـن الآخَـر حتّى يكونَ اللّازمُ التوقُّفَ، فمقتضى هذا العِلمِ الإجماليّ الفحـصُ وَ مُقتَضَـى اِطـلاقِ الأدِلّة لُزومُه و هذا هو وجهُ الإشكال.

اللّهمّ اِلاّ اَن يَمنَعَ مانعٌ [و هو] انصرافُ الآية الى الخبر الذى لَم يَعلَمه تفصـيلاً و هـو غيرُ بعيدٍ، هذا فى غير الشّهادات و اَمّا فيها فـالفحصُ غيـرُ لازمٍ و اِن حَصَـلَ العِلـمُ الإجماليّ على وجود المعارض اِلاّ انّه فرضٌ تقـديريٌّ بخـلاف الـرّواة لأنّ وجـود المعارض لقول المُعَدِّل و الجارحِ فِعليٌّ و محقّقٌ.

نَعَم، لو فُرِضَ كونُ الشّهادة مِثلُ الرّواية لَقُلنَا فيها بما قُلنَـا فيهـا و اِن قلنـا باعتبـار الشّهادة مِن باب السببيّة المحضة، اِذ كما يكون شهادةُ المُعَدِّل مثلاً سَبَباً كـذا شـهادةُ الجارح ايضاً [تكون] سبباً، فبعد التعارض لابدّ و اَن يُتَّبَعَ ما هو المظنونُ، لِمَا عرفتَ مِنّا مراراً مِن اَنّ الظَنَّ مُرَجِّحٌ بإجماع العلماء ، فتدبَّر.

١- يعنى آية النَّبَأ.

٢- اَى قولُ الجارح اَقوى مِن قول المعدِّل.

اصلٌ

[فی حجیّة الخبرالمرسل و عدمها]

اصلٌ

[فی حجیّة الخبرالمرسل و عدمها]

اعلم اَنَّ الرّواية قد يكون اِسنادُه متصلةً بأن يَكُونَ رُوَاتُها مميَّزةً[1] عن غيرها مِن حيثُ الإسمِ و اللَّقَبِ و الكُنية، فتسمّى هذه الرّوايةُ مُسنَدَةً.

و قد لا يكون كذلک، فهی المُسَمَّاةُ بالمُرسَل و ذلک اَعَمُّ مِن حذفِ الواسطةِ اَو ذِكرِها بطريقِ الإبهامِ و الإجمالِ.

و قبلَ الخوضِ فی تحقيقه لابدّ مِن ذِكرِ اُمورٍ: الأمرُالأوّل: اعلَم انّه لا فرقَ فی تَسمية الرّاوی بالمُرسِلِ بينَ كونِ الرّاوی صَغيراً اَو كَبيراً، ذَكَراً اَو اُنثی اَو خُنثی الی غير ذلک.

لكن قالَ الأستاذُ شريفُ العلماء (اطال الله بقائه): لابدّ و اَن يكون المُرسِلُ غيرَ المعصوم عليه السّلام و اَمَّا لَو كانَ هو المعصُومَ عليه السّلام سواءٌ حُذِفَتِ الواسطةُ اَو ذُكِرت[2] بطريق الإجمال، فليستَتِ الرّوايةُ بمرسلةٍ بالمعنی المصطلح عليه و ذلک لأنّ الظّاهر مِن كلماتهم انّهم لايسمّون الروايةَ مُرسَلَةً اِلاّ اذا كان المرسِلُ من الأشخاص الذی يختلف روايتُها مِن حيث الإسناد و الإرسال فی الحُجّية و العدم.

وَ أمَّا لَو لَم يَكُنِ المُرسِلُ كذلک بل كان معصوماً كما اذا قال المعصومُ عليه السّلام «قال النبیُّ صلّی الله عليه و آله و سلّم كذا » [فليستَتِ الرّوايةُ بمرسَلَةٍ بالمعنی المصطلح] فتأمّل.

١- فی الأصل: مميزا.

٢- فی الأصل: ذكر.

هذا اذا عُلِمَ كونُ الإرسال منه صلّى الله عليه و آله و سلم و انّه مُرسَلٌ [اليه].

وَ اَمَّا لَو لَم يَكُن كذلک كأن يقول عليه السّلام مثلاً: رَوَى فلانٌ عن فلانٍ عَن رَجُلٍ انّه قال، قال فلانٌ كذا ... فيكون الرّوايةُ مرسلةً بالمعنى المصطلح عليه.

الأمر الثّانى: فيما يُسَمَّى المرسَلُ مرسَلاً و هو اَحَدُ الأمرَين: اِمَّا حَذفُ الواسطةِ اَو الذِّكرِ بطريق الإبهام.

الأمرُ الثّالث: فيمن يتحقّق به الإرسالُ و قد قلنا انّه لا يتفاوت و يَعُمُّ مِن اَن يكون ذَكَراً اَو اُنثى اَو خُنثى، صغيراً اَو كبيراً، عادلاً اَو فاسقاً ، واحِداً اَو متعدّداً الى غير ذلک.

الأمرُ الرّابع: فيمن اُرسِلَ اليه و هذا كَسَابِقِه يَعُمُّ الصَّغيرَ و الكبيرَ و الخُنثى و الأنثى و الذَّكَرَ و العادلَ و الفاسِقَ و الواحِدَ و المتعدِّدَ.

الأمرُ الخامس: فى المُخبَرِبه و هذا كسابقه يَعُمُّ اَن يكون المُخبَرُبِهِ الأحكامَ الشرعيّةَ الفرعيّة او الأصوليّة اَو القصص و الحكايات و ذلک لعدم فرقٍ [بين هذا و ذاک]. اذا عرفتَ [هذه] الأمورَ فاعلَم:

اختلف[1] العُلماءُ فى حجّية المرسَل على اَقوالٍ:

قولٌ بالحجّية مطلقاً.

و قولٌ بعدمه مطلقاً.

و قيل بالتفصيل بين اَن يكون المرسِلُ غيرَ مرسِلٍ اِلاّ عن ثِقَةٍ و بين غيره.

١- فى الأصل: اختلفوا.

وَ الحَقُّ فی المقام اَن یقال: اِنَّه ینقسم الی قِسمَین:

قِسمٌ یحصل لنا [العِلمُ] بأنّ المُرسِلَ لا یرسِلُ اِلاّ عن ثَقَةٍ سواءٌ رَوَی [ذلک الثِّقَةُ] عن ثقةٍ ایضاً اَم لا [و] قِسمٌ لا یحصُل لنا العِلمُ بذلک.

و الأوّلُ ینقسم الی اقسامٍ ثَلاثة:

منها: ما یحصل لنا العِلمُ بعدم کون المُرسِلِ مرسِلاً اِلاّ عمّن هو معتمدٌ عنـد الکّـل و موثوقٌ به فی متن الواقع اَعَمُّ مِن اَن یکون حصولُ العلم مِنَ التَتبُّـع فـی مَراسـیله اَو عن اتّفاقِ الأصحاب علی اَنَّ حالَه فی المَراسیل کذا اَو مِن اختباره اَو غیر ذلک.

و منها: ما یحصل لنا الظَّنُ بذلک مِن تلک الأسباب.

و منها: ما لا یحصُل لَنَا العِلمُ وَ لاَ الظَنُّ بذلک و لکنّه یُعلَمُ بعدم کونه مرسِلاً إلاّ عن ثقةٍ وَ لاَ یُعلَمُ اَنَّ المرسَلَ فیه هل یکون ثقةً عند الکلّ بحیث لو اطَّلعتَ علیه لأَخَذتَه ایضاً اَم لا یکون کذلک.

اَمَّا [فی] القسم الأوّل من القسم الأوّل[1]، فنقول: انّه حجّةٌ و لا شبهةَ فیـه بنـاءً علـی مذهب الوصفیّ فظاهرٌ.

اَمَّا بناءً علی مذهب التعبّدی ، فَلِوُجُوهٍ:

اَوَّلُها: ما دَلَّ علی حجّیةِ قولِ العادلِ و شُمُولُهَا لِمَا اذا ذُکِرَ الواسطة فیها علـی وجـه الإبهام، فلا اشکال و لکنّ الإشکالَ فیما اذا حُذِفَ [الواسطةُ].

١- یعنی ما یحصل لنا العِلمُ بعدم کونِ المرسِلِ مُرسِلاً الاّ عمّن هو معتمدٌ عندالکلّ و مَوثـوقٌ بـه فی متن الواقع و اَمَّا حصولُ العلم لنا فبِأیّ طریقٍ کان، فلا بأس به.

ثانيها: تنقيحُ[١] المناط، اذ القُوَّةُ العاقلة- بعد ملاحظة اَنّ اعتبار قول العادل ليس اِلاّ مِن باب الوصف، ففيما اذا تَعَيَّن الوصفُ وَ اِن لم يكن بشخصه معيّناً- فتحكم بالحكم القطعىّ و هذا ظاهرٌ لاخفاءَ فيه.

ثالثُها: ظُهورُ الإتّفاق على حجّية نحو هذا المرسَل.

فإن قلت: اِنَّ جعلَ ظهور الإتّفاق دليلاً مستقلاً لا وجهَ له اذ لا دليلَ على اعتباره عند المتعبّدين.

قلت: ذِكرُه اِنّما هو من باب التأييد.

رابعها: الإجماعانِ المنقولانِ الدالاّنِ على اَنّ الأصحابَ عَمِلُوا بمراسيل ابن‌أبى‌عمير لأجل عدم ارساله اِلاّ عن ثِقَةٍ، فهذانِ الإجماعانِ المنقولانِ يَدُلاّنِ على اَمرَينِ:

الأوّل: الإجماع على العمل بخصوص هذا المرسَل.

الثّانى: الإجماعُ على العلّة.

هذا بناءً على مذهب مَن يقول بحجّية الإجماع المنقول مِن باب التعبّد وَ اِلاّ فلا يكون دليلاً مستقلّاً بل [هو] تأييدٌ.

و امّا [فى] القسم الثّانى مِنَ الأوّل[٢]: فنقول بناءً على مذهب الوصفىّ فمعتبرٌ مطلقاً اِذ الظّن بالوثوق مستلزمٌ للظّن بالحكم الفرعىّ و قد قام البرهانُ على حجّيته و اَمَّا على

١- فى الأصل: التنقيح.

٢- اى ما يَحصُلُ لنا الظَّنُ بِعدم كون المرسِل مرسِلاً الاّ عمّن هو معتمد عند الكلّ و موثوق به فى متن الواقع.

مذهب التعبّدى فليس بحجّةٍ اتّكالاً على الأصول المعتمدة الدالّة على حرمة العمل بما وراء العلم و لعدم الدليل.

وَ لَو تُمسِّکَ بمفهوم الآية لدلالته على اَنَّ قولَ العادل حجّةٌ مطلقاً، قلنا: نحن نَعلَم اجمالاً بوقوع التعارض بين علماء الرّجال فى التوثيق و التضعيف، فلعلّ خبرَ هذا سالمٌ عن المعارض حتّى يجب علينا اَخذُه و لعلّه له معارضٌ اَقوى منه و يجب علينا طَرحُه للإجماع على لزوم الأخذ بالأقوى و اذا كان الأمرُ كذلک فلابدّ مِن دليلٍ يدلّ على الإعتبار و ليس.

اللّهم اِلاّ اَن يُمنَعَ انصرافُ الآية الى صورةٍ يكون المعارضُ معلوماً بالإجمال.

وَ اَمّا القسم الثّالث[1]، فعلى مذهب الوصفىّ لاشبهة فى اعتباره اذا حَصَلَ منه الظّنّ بالحكم الفرعىّ.

و على مذهب التعبّدى، فلا، لِمَا قلنا بعدم حجّيته اذا حَصَل الوصفُ على كون المرسِل موثوقاً به عند الكلّ وفى صورةٍ لَم يَحصُل [فهو] بالأولَوِيّة القطعيّة.

وَ اَمّاَ القسم الرّابع و هوالذى لايُعلَمُ انّه هل يكون مرسِلاً عن ثِقَةٍ اَو عن غيرها سواءٌ يعلم بروايته عنهما مُلَفَّقاً اَو لا يُعلَمُ ذلک ايضاً و سواءٌ ذَكَرَ الواسطةَ على وجه الإبهام اَو اَسقَطَها، ففيه اَقوالٌ اَربعةٌ:

الأوّل: الحجّيةُ مطلقاً.

١- يعنى ما لا يَحصُلُ لنا العِلمُ و لا الظَّنُ بارسال المرسِل عمّن هو معتمدٌ عند الكلّ و اَنّ المرسَلَ فيه هل يكون ثِقَةً عند الكلّ اَم لا؟

الثّانى: العَدَمُ مطلقاً.

الثّالث: الحجّيةُ اِن لم يكن معارضٌ مسندٌ [فى مقابله] و اِلاّ فعدم الحجّية.

الرّابع: التوقُّف.

وَالفرقُ بينه[1] و بين القول الثّانى ظاهرٌ، فإنّ القائلَ بعدم الحجّية يقول به اجتهاداً دون هذا، فإنّ توقُّفَهُ مِن بابِ الفقاهة.

وَ الحَقُّ فى المقام انّه اِن اَفادَ الوصفَ فحجّةٌ عند الوصفىّ و هو ظاهرٌ و اِن لَم يُفِدِ الوصفَ فليس بحجّةٍ و اَمّاَ اذا اَفادَ الوصفَ اَو لَم يُفِد فليس بحجّةٍ مطلقاً عند التعبّدى و ذلک للأصول المعتمدة و لأنّ اعتبار قولِ العادل إمَّا مِن باب الخبر فالأدّلةُ [حينئذٍ] غيرُ منصرفةٍ فى المقام اَو مِن باب الشَّهادة فغيرُ مُجدٍ فىالمقام ايضاً لأنّ العِلمَ فىالمشهودِ به شَرطٌ وَ الفَرضُ جَهلُه فى المقام.

فإن قلت: اذا اَخبر العادلُ عن المعصوم عليه السّلام و اَسنَد اليه بنفسه كما اذ قال « قال المعصوم عليه السّلام» يكون قولُه معتبراً وَ اِن لَم يُعلَم بحذفِ الواسطَةِ وَ الوسائِطِ، لأنّه خبرُ عادلٍ وَ كُلُّ خبرِ عادلٍ فهو حُجّةٌ.

اَمَّا الصّغرى لأنّه المفروض وَ اَمَّا الكُبرى لمفهوم آية النَّبأ.

قلت. اوّلاً : انصرافُ مفهوم الآية الى خَبرِ عادلٍ محذوفِ الواسطة اَو الوسائط ممنوعٌ.

و ثانياً: سَلَّمنا حجّيةَ هذا القسم مِن المُرسَل لكن نقول: اِمَّا اَن تَقتَصِرَ بهذا القسم اَو تَتَعدّ منه الى الغير.

١- يعنى بين القول بالتوقُّف و القول بعدم الحجّية مطلقاً.

اِن قلتَ بالأوّل خَرَقتَ الإجماعَ المركّب و اِن قلتَ بالثّانی بأن قلتَ: بعدَ ما ثَبَتَ حجّيةُ هذا القسم مِنَ المُرسَل بالآية فَغَيرُهُ بالإجماع المركّب؛ نَقُولُ: نحن نُقَلِّبُ الإجماعَ المركَّبَ بأن نقولَ: سائِرُ الأقسامِ مِنَ المُرسَلِ لَم يَكُن حجّةً بالأصل و هذا القسمُ بالإجماع وَ لاَ ريبَ اَنَّ هذا اَرجحُ مِن ذاک لأنّه معتضدٌ بالشّهرة.

فإن قلتَ بحجّية المَراسيلِ مِن بابِ التعبّد نظراً الى انّه لَو لَم يَكُنِ المَراسيلُ حجّةً لم يكن المسانيدُ حجّةً [ايضاً] و التّالی باطلٌ [وَ] كذا المقدّم.

[وَ] الملازمةُ، لأنّ وجهَ عَدَمِ حُجّيَةِ المَراسيلِ مِن جهة احتمال عدمِ كَونِ المُرسَلِ فيه ثِقةً و هذا الإحتمالُ بعينه قائمٌ فی المسند ايضاً اِذ لعلّه اَن يُرسِلَ العَدلُ الذی اَدرک صحبةَ المعصوم عليه السَّلام اَو المَروِیّ عنه و كان المُرسَلُ فيه غيرَ ثقة.

لَقُلنَا اوّلاً: اِنّ الظّاهر مِن المسانيد عدمُ الإرسال، فلعلّه يكون للّظهور والخَفاء مَدخلٌ فی الحجيّة و عَدَمِ الحجيّة.

ثانياً: الإرسالُ فِی المَراسيلِ مقطوعٌ و الشكُّ فیالمرسَلِ فيه، بخلاف المسانيد فإنّ متعلَّقَ الشكِّ فيها نفسُ الإرسال، فلعلّه يكونللقطع بالإرسال وَالشَكِّ فيه مَدخَلٌ فی الحجّية و العدم، كيف؟ مع اَنّ التمسُّکَ بأصالة عَدَمِ الإسقاط و عَدَمِ تَعَدُّدِ الواسطة فیصورة الشكّ فی الإرسال ممكنٌ و فيما اذا حَصَل القطعُ به غيرُ ممكنٍ!!

فإن قلت: اِنَّ عدمَ حجّيةِ المُرسَل اِنّما هو لأجل احتمال كونه مشتملاً على غيرِ ثقةٍ و هذا الاحتمالُ يَدفَع بالأصل اِذ مِنَ البَيِّنِ المعلُومِ اَنّ نقلَ المَراسيلِ ليس اِلاّ لأجل القبول، فبناءً عليه اِمّا اَن يكونَ المُرسِلُ مُرسِلاً عن الثقة اَو عن غيرها.

اِن كان الأوّلُ فهو المطلوب و اِن كان الثّانى يلزم التدليسُ فى المُرسِل، تَعالَى شَأنُ العلماء عن ذلک.

الجَوابُ اَوّلاً: انّه لا يَلزُم التدليسُ بوجهٍ مِنَ الوجوه، اَمّا بالنسبة الى مَن كان مُلتفِتاً فواضحٌ [و] اَمَّا بالنسبة الى غيره فنفسُ الإرسال تدليسٌ كما لا يخفى.

ثانياً: سَلَّمنا كونَه تدليساً لكن مقتضاه اِنّما هو كونُ المرسَلِ فيه ثقةً عند المُرسِلِ و ذلک غيرُ نافعٍ بعدَ العِلمِ الإجمالىّ بوقوع التعارض بين علماء الرّجال فى التوثيق والتضعيف فى اَلغالب.

ثالثاً: سَلّمنا الجميعَ اِلاّ اَنَّ التدليسَ اِنَّما يَلزَمُ فيما لَو عُلِمَ التفاتُ المُرسِلِ الى انّه لَو اَرسَلَ مِن غيرِ الثقة لكان اللاّزم عليه التدليسَ وَ اَمَّا فى‌غير هذه الصُّورة ، فلا، كيف؟! مع اَنّ مقتضى الأصلِ عَدَمُ الإلتفات، اللّهمّ اِلاّ اَن يَتِمّ المطلوبُ بالإجماع المركّب، فتأمّل.

فإن قلت: اِنّه لَو لَم يَكُنِ المُرسَلُ- الذى اَخبَره المُرسِلُ عَن قَطعٍ كَأن قال: « قال المعصوم عليه السّلام» مع القَطعَ بِحُدوثِ الواسطة اَو الوسائط- حجّةً لَلَزِمَ عَدَمُ كَونِ الإجماعِ المنقولِ حجّةً و اللّازمُ باطلٌ فالملزومُ مِثلُه.

بيانُ الملازمة: هو انّه كما اَنَّ نقلَ الإجماعِ يكون عن القطع كذا المُرسَلُ ايضاً لذلک على الفرض، على انّه لو ثَبَتَ حجّيةُ الإجماعِ المنقولِ قُلنَا بحجّيةِ المرسَلِ بالأولَوِيَّةِ

و ذلک لأنّ المخبَرَ به فی الإجماع یکون مستندةً الی الحدس و اَمّا فی المرسَل فیکون مستندُه الحِسَّ و قلیلاً ما[1] اَخطَاَ المخبرُ فی الأخیر دونَ الأوّل.

قلت: اوّلاً: نَمنَعُ[2] الأولَویّةَ بل التساوی ایضاً لأنّ سببَ القطع فی نقل الإجماع لیس اِلاّ الإتّفاقُ فهو غالباً یُفِیدُ القطعَ و لا اقلّ مِنَ الظّن وَ سَبَبُ القطع فی الخبرِ المفروضِ لیس اِلاّ قولُ المرسَلِ فیه و هو غالباً لا یفید الظّنَ فضلاً عن القطع خصوصاً بعد ملاحظة اَنّ غالبَ الرّواة یَروُونَ عن الفاسق.

و ثانیاً: لَئِن سَلَّمنا الأولَویّةَ قُلنا اِنّها ظنّیةٌ و المسئلةُ اصولیّةٌ و قد عرفتَ عدمَ حجّیةِ الظّن فیها.

مضافاً الی انّه: اَینَ الدّلیلُ علی حجّیة الظّن علی مذهب التعبّدی؟

و ثالثاً: سَلَّمنا الجمیعَ لکنّ الإقتصارَ خَرقٌ للإجماع وَ التَّعَدِّی معارِضٌ بالإجماع، فتدبّر.

هذا آخِرُ ما ذَکَره شریفُ العلماء فی الأدلّة الشرعیّة[3].

١- فی الأصل: و قلیل ما اذا اخطأ المخبر فی الأخیر.

٢- فی الأصل: منع.

٣- و هوالتقریر الثانی لدروس شریف العلماء من جانب تلمیذه الرّشید المولی محمدسعید المازندرانی کما صرّح به کاتب هذه الدروس فی آخر باب البرائة فی المطلب الثامن.

فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات فی الکتاب

۱- اصلٌ فی الإجماع..... ۱

الکلام یقع فی مقاماتٍ خَمسةٍ..... ۲

المقام الأوّل فی تعریف الإجماع لغةً و اصطلاحاً عندالعامّة والخاصّة..... ۲

طُرُق الإجماع..... ۶

الإجماع علی طریقة شیخ الطّوسی..... ۱۱

الإجماع علی طریقة المتأخّرین..... ۱۲

المقام الثّانی فی اقسام الإجماع..... ۱۳

المقام الثّالث فی حجّیة الإجماع..... ۱۶

الدلائل القرآنیّة علی حجیّة الإجماع..... ۱۷

الآیة الاُولی ۱۷

الإیرادات الثّمانیة علی الإستدلال بالآیة..... ۱۷

الجواب عن الإیرادات الثّمانیة..... ۲۰

الآیة الثّانیة..... ۲۳

الإیرادات السَّبعة علی الأستدلال بالآیة الثّانیة..... ۲۳

الآیة الثّالثة..... ۲۵

الإیرادات الثّلاثة علی الإستدلال بالآیة الثّالثة..... ۲۵

الدّلائل الرّوائیة علی حجّیة الإجماع..... ۲۶

الرّوایة الاُولی..... ۲۶

الإیرادات الأربعة علی الإستدلال..... ۲۶

الرّوايات الأُخَر الدالّة على حجّية الإجماع..... ٢٩
الأدلّة العقلية على حجيّة الإجماع..... ٢٩
تحقيق طريقة الإماميّة فى الإجماع..... ٣٣
نقل كلام الشيخ الطوسى بالصُّوَر الأربعة اَو فى اَربع مقامات..... ٣٣
المقام الأوّل..... ٣٣
المقام الثّانى..... ٣٤
المقام الثّالث..... ٣٥
المقام الرّابع..... ٣٦
ملاحظاتٌ على كلمات الشيخ الطّوسى..... ٣٦
الإستدلال على حجّية الإجماع اللّطفى بوجهٍ آخَر..... ٣٩
الكلام بالقياس الى الأخبار..... ٤٢
الكلام بالقياس الى المقام الثّانى..... ٤٥
كلامنا على الشيخ فى مثام الثّالث..... ٤٦
كلامنا على الشيخ فى المقام الرابع..... ٤٧
تحقيق الإجماع عندالقدماء..... ٤٩
تحقيق الإجماع عندالمتأخرين..... ٥١
المقام الرّابع فى امكان وقوع الإجماع و عدمه..... ٥٣
المقام الخامس فى امكان الإطلاع على الإجماع و عدمه..... ٥٦
ههنا فوائد..... ٦١
الفائدة الأولى فى جواز وقوع التعارض بين الإجماعين المحقَّقَينِ و عدمه..... ٦١

الفائدة الثّانية فی توجيه الإجماعات الخلافيّة فی كتب القدماء ٦٢
الفائدة الثّالثة فی الفرق بين كلمة «الإجماع» و «الإتفاق» ٦٨
٢- اصلٌ فی عدم جواز خَرق الإجماع المركّب ٧١
حكم خرق الإجماع المركّب فی الإماميّة ٧٥
ثمرة هذا الحكم ٧٧
خرق اجماع المركّب عندالعامة ٧٨
٣- اصلٌ فی اقسام القول بالفصل ٨١
٤- اصلٌ فی اختلاف الأمّة علی قولين ٨٥
القول الحق فی المسئلة ٩١
٥- اصلٌ فی امكان الإجماع بعدالإختلاف ٩٥
٦- اصلٌ فی الإجماع السّكوتی ١٠١
التّعاكُس فی الإجماع المركّب ١٠٢
الكلام فی الشُّهرة ١٠٥
القول فی حجية الشّهرة و عدمها ١٠٦
المرحلة الأُولی ١٠٦
حجّة القائلين بحجّية الخبر المنجبر بالشّهرة ١٠٩
المرحلة الثّانية فی حجيّة نفس الشّهرة فی الجملة ١١٤
المرحلة الثّالثة فی انّه هل الشّهرة اعتبارها كاعتبار الأصول الفقاهتية؟ ١٢٢
المرحلة الرّابعة فی تعيين الشّهرة المعتبرة ١٢٥
المرحلة الخامسة فی تعارض شهرة القدماء مع شهرة المتأخّرين ١٢٩

القول فی حجّیة عدم العلم بالخلاف والعلم بالعدم..... ١٣٠
شبهةٌ منسوبةٌ الی شیخنا البهائی و جوابها..... ١٣٢
الکلام فی حجّیة الإجماع المنقول بالخبرالواحد غیر المحفوف بالقرینة..... ١٣٤
ههنا فوائد..... ١٣٨
الفائدة الاُولی..... ١٣٨
الفائدة الثّانیة..... ١٣٨
الفائدة الثّالثة..... ١٣٩
الفائدة الرّابعة فی بیان امورٍ..... ١٤٠
الفائدة الخامسة فی تحقیق امورٍ..... ١٤٠
حجّةُ مَن اَنکر الإجماعَ المنقول..... ١٤٢
٧- اصلٌ فی السنّة..... ١٤٥
تعریف الحدیث والفرق بین الحدیث والسّنة و..... ١٤٨
تعریف الخبر و اقسامه..... ١٥٠
القرائن الداخلیّة للخبر والخارجیّة له ١٥١
اقسام الخبر من حیث افادة القطع و عدمها..... ١٥٥
شرائط الخبر المتواتر..... ١٥٦
اقسام الخبر المتواتر..... ١٥٩
اقسام المتواترِاللُبّی..... ١٦١
الکلام فی الخبر الواحد..... ١٦٤
اقسام الخبر الواحد..... ١٦٤

اقسام الظنّ نوعاً..... ١٦٧
الحكم الوضعى للعمل بالظنّ على مقتضى الأصل الأوّلى..... ١٦٨
تقريرٌ آخَر فى تأسيس الأصل..... ١٧٠
تقريرالأصل ايضاً بوجهٍ آخَر..... ١٧٥
تقريرالأصل بنحوٍ آخر ايضاً..... ١٧٦
تقرير آخَر للأصل..... ١٧٦
الحكم التكليفى و ادلّته فى العمل بالظنّ..... ١٧٧
الأخبار الدالّة على حرمة العمل بالظنّ..... ١٨٩
الأصل الثّانوى فى العمل بالظنّ..... ١٩١
الكلام فى مقامات ستّةٍ..... ١٩١
المقام الأوّل فى ادلّة حجيّة الظنّ فى المسائل الفرعيّة..... ١٩٢
الدليل الأوّل: انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّة..... ١٩٢
اثبات حجّيّة الظنّ فى الأحكام الشرعيّة الفرعيّة بمقدماته الأربعة..... ١٩٣
المقدّمة الأولى..... ١٩٤
المقدّمة الثّانية..... ١٩٤
وجه انسداد باب العلم بالنّسبة الى الأزمنة المتأخرة..... ١٩٥
ادلّة حجيّة الظنّ الحاصل من ظواهرالقرآن..... ٢٠٠
امّا السنّة..... ٢٠٥
ادلّة الأخباريّين على قطعيّة اخبارالكتب الأربعة..... ٢٠٦
استدلال الفاضل الأسترآبادى على حجيّة الأخبار كلّها..... ٢١١

رَدُّ استدلال الفاضل الأسترآبادی..... ۲۱۵
المقدّمة الثّالثة فی التکالیف المحتملة بالوجوه العشرة حین انسداد باب العلم ۲۲۱
الإشکال علی الوجه الأوّل..... ۲۲۲
الإشکال علی الوجه الثّانی..... ۲۲۲
الإشکال علی الوجه الثّالث..... ۲۳۱
الإشکال علی الوجه الخامس..... ۲۴۱
الإشکال علی الوجه السّادس..... ۲۴۱
الإشکال علی الوجه السّابع..... ۲۴۳
الإشکال علی الوجه الثّامن..... ۲۴۴
الإشکال علی الوجه التّاسع..... ۲۴۵
الإشکال علی الوجه العاشر..... ۲۴۶
المقدّمة الرّابعة..... ۲۴۶
الفرق بین القیاس و سایر الظّنون..... ۲۵۴
تبیین المقدّمة الخامسة للدّلیل الرّابع..... ۲۵۷
ادلّة تقدیم الظنّ الشخصی علی النوعی..... ۲۵۷
عدم تساقط الظنّ الشخصی والنوعی عندالتعارضهما..... ۲۵۹
بیان حال المقدّمة الثّانیة..... ۲۶۰
تقریراتٌ اُخری للدّلیل الرّابع..... ۲۶۴
الدلیل الثّانی علی حجّیة الظنّ و هو دفع الضّرر المظنون..... ۲۶۶
اقسام الضّرر و احکامها..... ۲۷۲

بيان الحق فى حكم الضّرران احدهما دنيوىّ والآخر اُخروىّ..... ٢٧٧
المقام الأول فى صحة التكليف بما لا يضرّالعبد..... ٢٧٨
المقام الثّانى فى تقديم احدالظّنين على الآخر..... ٢٨٠
المقام الثالث فى تشخيص الصّغريات الواردة فى ابواب الفقه..... ٢٨١
الدليل الثالث على حجيّة الظنّ هو قبح ترجيح امرجوح..... ٢٩٦
الإشكال على الدليل الثّالث..... ٢٩٧
الدليل الرّابع على حجّية الظنّ هو قاعدة الإشتغال..... ٣٠٣
المقدمة الاولى..... ٣٠٣
المقدّمة الثّانية..... ٣٠٤
المقدمّة الثّالثة..... ٣٠٤
المقدّمة الرّابعة..... ٣٠٥
الدليل الخامس على حجّية الظنّ و هو بناء العقلاء..... ٣١٦
المقام الثّانى فى حجّية الظنّ فى المسائل الأصولية العمليّة..... ٣١٩
المقام الثّالث فى حجّية الظنّ فى الموضوع المستنبط..... ٣٢٩
المقام الرّابع فى حجّية الظنّ فى الموضوعات الصِّرفة..... ٣٣٨
و ههنا لابدّ اَن يذكر فى المقام تنبيهاتٌ..... ٣٤٨
التنبيه الأوّل..... ٣٤٨
التنبيه الثّانى..... ٣٤٩
التنبيه الثّالث..... ٣٥٠
التنبيه الرّابع..... ٣٥١

المقام الخامس فی حجيّة الظنّ فی المسائل المشتبهة حالها ٣٥٢
المقام الأوّل ٣٥٣
المقام الثّانی ٣٥٤
المقام الثّالث ٣٥٩
تأسيس الأصل فی هذه المسئلة ٣٦٠
تقريرالأصل بنحوٍ آخَر ٣٦٠
تقريرالأصل بنحوٍ آخَر ايضاً ٣٦١
المقام السّادس فی تحقيق حجّية الظنّ فی الأصول الإعتقاديّة الدينيّة ٣٦٦
خاتمةٌ فی حجّية الخبر الواحد من حيث هو ٣٧١
الأدلّة الشرعيّة على حجّية الخبر الواحد ٣٧٤
الدليل الأوّل و هو آية النَّبَأ ٣٧٤
الإيرادات الواردة على الإستدلال بآية النَّبَأ ٣٧٦
الدليل الثّانی على حجّية الخبر الواحد: آية الإنذار ٣٩٧
الإيرادات الواردة على الإستدلال بآية الإنذار ٤٠١
الدليل الثّانی على حجّية الخبر الواحد: آية الكتمان ٤١٠
الإيرادات الواردة على الإستدلال بآية الكتمان ٤١١
الأدلّة الظنيّة على حجّية الأخبارالآحاد ٤١٥
اشكال تعارض اجماعَیِ السيّد والشّيخ رحمهماالله ٤٢٤
حلّ تعارض الإجماعين بين السيّد والشيخ فی عصرٍ واحدٍ ٤٢٥
٨- اصلٌ فی شرائط العمل بخبرالواحد ٤٣٧

امکان بیان الشرائط فی راوی الخبرالواحد للوصفیّین..... ۴۳۹
المقصود من الشّرط فی راوی الخبر الواحد عند الوصفیّین..... ۴۴۱
فائدةٌ اُخری فی اشتراط افادة الظنّ فی حجّیة الخبر الواحد و عدمه..... ۴۹۶
۹- اصلٌ فی معنی العدالة..... ۴۹۹
الأقوال الستّة فی اطلاق الجرح والتعدیل..... ۵۰۱
الأقسام الأربعة فی اطلاق الجرح والتعدیل و احکامها..... ۵۰۲
ردّ مفاد القاعدة الأصولیة بالدلیل الإجتهادی فی المقام..... ۵۰۸
۱۰- اصلٌ فی تعارض الجرح والتعدیل..... ۵۱۳
۱۱- اصلٌ فی جوازالعمل بقول الجارح والمعدّل قبل الفحص و عدمه..... ۵۱۹
۱۲- اصلٌ فی حجّیة الخبر المرسل و عدمها..... ۵۲۳
وجه اشتراط العقل فی راوی الخبرالواحد عندالوصفیّین..... ۴۴۲
وجه اشتراط العقل فی راوی الخبرالواحد عندالتعبّدیّین..... ۴۴۳
شرط الإسلام فی الرّاوی..... ۴۴۶
تحقیقٌ فی قاعدة التّسامح فی ادلّة السُّنَن..... ۴۵۱
المرحلة الاُولی..... ۴۵۲
مقتضی الأصل الأوّلی..... ۴۵۲
مقتضی الأصل الثّانوی الوارد علی الأصل الأوّلی..... ۴۵۴
الأخبارالواردة فیمن بَلَغه الثّوابُ علی عملٍ..... ۴۵۷
الإشکالات الواردة علی الإستدلال بالأخبارالمذکورة..... ۴۵۸
الجواب عن الإشکالات الواردة..... ۴۶۱

المرحلة الثّانية..... ٤٦٤
المرحلة الثّالثة..... ٤٦٥
المرحلة الرّابعة..... ٤٦٦
المرحلة الخامسة..... ٤٦٧
المرحلة السّادسة..... ٤٦٧
المرحلة السّابعة..... ٤٦٧
المرحلة الثّامنة..... ٤٦٨
المرحلة التّاسعة..... ٤٧٠
المرحلة العاشرة..... ٤٧٠
المرحلة الحادية عشر..... ٤٧١
شرط العدالة فى الرّاوى..... ٤٧٤
جواز العمل بخبرالفاسق على مذهب الوصفيّ..... ٤٨١
فائدةٌ شريفةٌ فى عدم حجّية خبرالمجهول الحال على مذهب التعبّدى..... ٤٨١
جوازالعمل بخبرالمجهول الحال على مذهب الوصفيّ..... ٤٨٧
فائدةٌ أُخرى فى حجّية خبر حديث العهد فى التكليف على مذهب التعبّدى..... ٤٨٨
المقام الأوّل فى امكان وجود الواسطة بين العادل والفاسق و عدمه..... ٤٨٩
المقام الثّانى فى امكان العلم بالواسطة..... ٤٩٠
المقام الثّالث فى حجّية خبرالحديث العهد وخبرالواسطة بين العادل والفاسق على مذهب المتعبّدين و عدمها..... ٤٩١

نفائس الأصول

لأرباب التحصيل والحصول

للشيخ الأعظم العلامة المولى محمد سعيد المازندراني

سعيد العلماء المازندراني

المتوفى حدود سنة ١٢٧٠ هـ

تصحيح وتحقيق

ناصر رضائي چراتي

تقديم

العلامة المحقق جعفر السبحاني

نفائس الأصول

نفائس الأصول

لأرباب التحصيل والحصول

للشيخ الأعظم العلاّمة المولى محمد سعيد البارفروشى

(سعيدالعلماء المازندرانى)

المتوفى حدود سنة ١٢٧٠ هـ . ق

تقديم

العلاّمة المحقّق جعفر السبحانى

تصحيح و تحقيق

ناصر رضايى چراتى

سرشناسه : سعید العلماء ، محمد سعید بن محمد، ۱۱۸۷ - ۱۲۷۰ ق.
عنوان و نام پدیدآور : نفایس الاصول لارباب التحصیل و الحصول / محمد سعید البار فروشی (سید العلماء المازندرانی) المتوفی حدود سنه ۱۲۷۰ هـ ق ؛ تقدیم جعفر سبحانی ؛ تصحیح و تحقیق ناصر رضایی چراتی.
مشخصات نشر: قم: دار ذوی القربی ، ۱٤۳۸ ق . = ۱۳۹٦ .
شابک : ۳ - ۵۹۸ - ۵۱۸ - ۹٦٤ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس .
موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۳ ق .
موضوع: Islamic Law, shiites - Interpretation and construction - 19 th century
شناسه افزوده : سبحانی تبریزی ، جعفر ، ۱۳۰۸
شناسه افزوده : رضایی چراتی ، ناصر ، ۱۳٤۸ ، مصحح
رده بندی کنگره : ۱۳۹٦ ۷ ن ۷ س / ۳ / ۱۸۳
رده بندی دیویی : ۳۱۲ / ۲۹۷
شماره کتابشناسی ملی : ٤٦٦۸۳۳۳

مؤسسه دائره المعارف بزرگ غدیر
بعنوان حامی مالی طرح

ذوی القربی
قم - شارع ارم - باساج قدس - رقم ۵۹
هاتف : ۰۲۵۳۷۷۴۴۶۶۳

نفائس الأصول

العلاّمة المولی محمد سعید البار فروشی

*المطبعة : سلیمانزادة * الکمیة : ۱۰۰۰ جلد * تاریخ الطبع : ۱۴۳۸هـ.ق*
*الطبعة : الاولی * شابک جلد سوم: ۳-۵۹۸-۵۱۸-۹۶۴-۹۷۸*

هرگونه تجدید چاپ و بازنشر این کتاب بدون مجوز مؤسسه دائره المعارف بزرگ غدیر و میراث مکتوب شیعه ممنوع بوده و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری می باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

اصلٌ

الكَلاَمُ فى الأدِلَّةِ العقليَّةِ يَقَعُ فى مطالبَ عَشَرَةٍ

اصلٌ

الكَلاَمُ فی الأدِلَّة العقليَّة يَقَعُ فی مطالبَ عَشَرَة

الأوّلُ: فی اِدراکِ العقلِ الحُسنَ و القُبحَ بمعنی المَدحِ و الـذَّمِّ و هـذا نـزاعٌ معـروفٌ مشهورٌ بين الأشاعره و المعتزلة و الإماميّة وقد خالف الزَّرکَشی مِن الأشاعرة فی‌هذا المقام و وافقَ المعتزلةَ و الإماميّةَ علی ما نَسَبَ الأستاذُ شريفُ العلماء اليه.

الثّانی: فی اِدراکِ العقلِ الحُسنَ و القُبحَ بمعنی الثَّوابِ وَ العِقَابِ و هذا نزاعٌ معـروفٌ بين الأخباریّ و الزَّرکَشی و بين الأصوليّين.

الثّالث: علی فرضِ ادراکه الحُسنَ و القُبحَ بمعنی الثَّوابِ و العِقابِ هل هـو حجّـة اَم لا؟

الرّابع: فی اَنّ احکامَ الله [تعالی] تابعةٌ للصّفات الکامنة اَم لا؟ يعنی اَنّ کُلَّما حَکَم بـه الشّرعُ حَکَمَ به العقلُ.

الخامس: اَنَّ الحُسنَ و القُبحَ ذاتیٌّ اَو صِفةٌ لاَزِمةٌ اَو وُجُوهٌ واعتبارٌ.

السّادس: فی اَنّ لله تعالی فی کلِّ واقعةٍ مِنَ الوقائع حُکمـاً مجعـولاً اَم لا؟ و يجـوز خُلُوُّ الواقعة عنه اَم لا؟

السّابع: فی اَنّ الأصلَ فی الأشياء الإباحةُ اَم لا؟ الأصلُ فيها الحظر اَو التوقّف.

الثّامن: فی اَنّ الأصل البرائةُ اَو الإحتياطُ اَو التوقُّف.

التّاسع: فی اَنّ استصحابَ الحال حجّةٌ شرعيّةٌ اَم لا؟

العاشر: فی اَنّ القياس حجّةٌ اَم لا؟

[المطلب الأوّل]

[فی ادراک العقلِ الحُسنَ وَالقُبحَ بمعنی المَدحِ وَالذَمِّ]

[المطلب الأوّل]

[فی ادراک العقلِ الحُسنَ وَالقُبحَ بمعنی المَدحِ وَالذَمّ]

اذا عرفتَ المطالبَ الّتی لابدّ و اَن یُذکَرَ فی الأدلّة العقلیّة فاعلم: اَنّ بیانَ الحَقّ فی المطلب الأوّل یتوقّف علی ذِکرِ اُمورٍ:

الأوّل فی‌اطلاقات الحُسنِ و القُبح.

الثّانی: فی انّه حقیقةٌ فی الجمیع بنحو الإشتراک اللّفظی اَو المعنوی اَو حقیقةٌ فی البعض و فی الآخرَ مجازٌ اَم مجازٌ بلا حقیقةٍ؟

الثّالث: فی اَنّ محلَّ النزاعِ فی جمیع هذه الإطلاقات اَم فی بعضها دون آخَر؟

الرّابع: فی بیان الثّمرات المترتّبة علی النزاع.

اَمَّا الأمرُ الأوّل

[فی اطلاقات الحُسن و القُبح]

فاعلَم: اَنَّ للحُسن و القُبح اطلاقاتٌ خمسةٌ اَو ستّةٌ:

الأوّل : یُطلَقُ الحُسنُ وَ یُرادُ به ما فیه مصلحةٌ و یُطلَقُ القُبحُ وَ یُراد به ما فیه مَفسدةٌ و بعبارةٍ اُخری [یُطلَقُ الحُسنُ و القُبحُ] علی موافقة الغَرَض و مخالفته و اَمثِلَتُه عرفاً کثیرةٌ.

منها: اَنّ قَتلَ زیدٍ عند اَعدائه حَسَنٌ اَی موافقٌ لغرضهم و فیه مصلحةٌ لهم و عند اَولیائه قَبیحٌ اَی مخالفٌ لغرضهم و فیه مفسدةٌ لهم.

و منها: شُربُ الدَّواء للمريض حَسَنٌ اَی ذومصلحةٍ[1] و موافقٌ للغرض و تَركُه قبيحٌ اَی ذومفسدةٍ و مخالفٌ للغرض.

الثّانی: يُطلَقُ الحُسنُ و يُراد به ملائمةُ الطَّبع و يُطلَق القبحُ على منافرة الطَّبع حيث يقال: المَرئةُ الجَميلةُ حَسَنَةٌ اَی ملائمةٌ للطّبع و المرئةُ الكريهَةُ قبيحةٌ اَی منافرةٌ للطّبع و هكذا صوتُ المِزمار حَسَنٌ و صوتُ الحِمار قبيحٌ.

الثّالث: يُطلق الحُسنُ و يُراد به ما فيه مصلحةٌ [و] صفةُ كمالٍ و يُطلقُ القبحُ و يُراد به صفةُ نقصٍ حيث يقال : العِلمُ حَسَنٌ اَی صفةُ كمالٍ و الجَهلُ قَبيحٌ اَی صِفَةُ نقصٍ.

الرّابع: يُطلقُ الحسنُ و يُراد به المدحُ و يُطلقُ القبيحُ و يُرادُ به الذَّمُ حيث يقال: الإحسانُ حَسَنٌ اَی فاعِلُه ممدوحٌ و مستحِقٌّ للمدح و الظُّلمُ قبيحٌ اَی فاعلُه مذمومٌ و مستحِقٌّ للذّم.

الخامس: يُطلَقُ الحُسنُ وَ يُرادُ به الثّوابُ و يُطلَقُ القبيحُ و يُرادُ به العقابُ اَی فاعلُه مُعاقَبٌ حيث يقال: الصَّلاةُ حَسَنٌ اَی فاعلُه مُثابٌ و مستحِقٌ للثّواب و الزِّنا قبيحٌ اَی فاعلُه معاقَبٌ و مستحِقٌّ للعقاب.

السّادس: يُطلقُ الحسنُ و يرادُ به ما لا حَرَج فيه وَ يُطلَقُ القبيحُ وَ يُرادُ به ما فيه حَرَجٌ كالأفعال المباحة فإنّها لا حَرَج فی فِعلِها و الأفعالُ المحرّمةُ فإنّ فيها حَرَجٌ، هذا هو اطلاقاتُ الحُسنِ و القُبح.

١- فی الأصل: ذامصلحة.

و اَمَّا الأمرُ الثّانی

ففی اَنّ لفظَ الحُسن و القُبح حقیقةٌ فی جمیع هـذه المعـانی علـی نحـو الإشـتراک المعنویّ اَو الإشتراک اللّفظی اَو لا [بل] حقیقةٌ فی بعـضٍ [و] مجـازٌ فـیالآخَـر اَو حقیقةٌ فی معنًی آخرَ غَیرَ هذه الخَمسَة اَو السِتّة و مجازٌ فیها حتّی یکون مجازاً بـلا حقیقةٍ.

لا سبیلَ الی الأخیر لِمَا عرفتَ وجهَه فی مباحث الألفاظ مِن عدم وقوعه و بطلانه.

و لا سبیلَ الی الثّالث و هو کونه حقیقةً و مجازاً[1] لأنّه و اِن کان المتبادرُ غیرَ المعنی الأخیر و هو ما لاحَرَجَ فیه و ما فیه حَرَجٌ [لکنّه بعیـدٌ] لصّـحة السَّـلب عنـه علـی الظّاهر و اِن ادَّعَی الأستاذُ شریفُ العلماء اطال الله [بقائه] صحّةَ السّلب عنـه جزمـاً[2] لکن لا یبعد صحّةُ مقالته (سلّمه الله).

فلو ادَّعَی مُدَّعٍ بعدم صحة السّلب [عن المعنی الأخیر] لا یمکن له اِثباتُه بلا شـبهةٍ، فیبقی اصالةً و حقیقةً التبادرُ سلیماً عن المعارض لکن یَتبادر مِن لفظ الحُسـنِ عنـد الإطلاق کُلُّ واحدٍ واحدٍ من المعانی، فلیس بحقیقةٍ فی واحدٍ معیّنٍ مِنَ المعـانی [و] مجازاً فیالباقی و فیغیر هذا المعنی اَی الخمسةُ الأُخَر [بل] حقیقةٌ فی الکُـلّ علـی سبیل الإشتراک المعنوی.

١- فی الأصل: مجاز.

٢- ضوابط الأصول /٣٠٢ و هی تقریراتُ بحوثه الشّریفة (اعلی الله درجتَه فی العلیّین).

و ما يُتوهَّم بأنّا لَمَّا نَعلَم بالجهة الجامعة و اَنَّ شرطَ الإشتراک المعنویّ العِلمُ بها [فنحکم بالإشتراک المعنویّ] فهو فاسدٌ لأنّه لايُحتاج فی الإشتراک العِلمُ بوجود الجامع بل عدمُ العِلم بعدم وجوده کافٍ فی الحکم بالإشتراک المعنویّ.

و لا سبیلَ الی الثّانی و هو الإشتراکُ اللّفظی لاستلزامه تَعدُّدَ الوضع و الأصلُ عَدَمُه، فَتعیَّنَ الأوّلُ و هو الإشتراکُ المعنویّ، لَنا وجوهٌ علیه:

الأوّلُ الأصلُ و هو اَنّ الغالبَ فی‌الألفاظ المستعملة فی المعانی المتعدّدة [لابدَّ وَ] اَن یکون مشترکاً معنویّاً بینها لا الإشتراک اللّفظی، و الحقیقةُ و المجازُ مخالفٌ للأصول لأنّ الإشتراک اللّفظی یَحتاجُ الی تعدُّد وضع و الحقیقةُ و المجازُ یَحتاجُ فی الإستعمالات فی المعانی المجازیّة [الی] قرینةٍ صارِفَةٍ و کلاهما خلافُ الأصل، فمقتضی الأصل الحکمُ بالإشتراک المعنویّ.[1]

الثّانی : تبادُرُ القَدرِ المشترک لا علی التعیین اِذ یتبادر مِن لفظ الحُسنِ و من لفظ القُبحِ لِشَیءٍ جمیعُ هذه المعانی بحیث لا یزید و لا ینقص.

الثّالث: تَبادرُ القَدرِ المشترک المخصوص و هو ما یُرغَب الیه و ما یُرغَب عنه و اَنتَ تَری اَنّ هذا القدرَ المشترک لا یزید و لا ینقُص عن معانی الحُسنِ و القُبحِ .

١- و بالجملة الحملُ علی الإشتراک المعنویّ لا یخلُو عن صُوَر:

اِمَّا اَن یُعلَم بوجود الجامعة و الإشتراک فیها و مَرّةً یُعلَم بعدمها و مَرّةً شُکَّ؛ ففی الأوّل یُحکَم بالإشتراک المعنویّ و فی الثانیّ الإشتراک اللّفظی و فی الثّالث ایضاً الإشتراک المعنویّ لغلبته علی الإشتراک اللّفظی.

الرّابعُ: صِحَّةُ سَلبِ كُلِّ واحدٍ من المعانى عن الحُسن و القُبح بقيد الخصوصيّة حيث اِنّ الإنسانَ مشتركٌ معنويٌّ بين افراده، فيصحُّ سلبُ الإنسانيّة عن زَيدٍ بأن يقال «زيدٌ لَيس بإنسانٍ بَل هو فَردٌ مِن اَفراده» و كذا يصحّ ان يقال «ما فيه مصلحةٌ لَيس بِحَسَنٍ بل هو فَردٌ مِن اَفراده» و كذا «ما فيه مفسدةٌ ليس بقبيحٍ بَل فَردٌ مِن اَفراده» و لو كان موضوعاً بالإشتراك اللّفظى لَمَا صَحَّ السّلبُ.

وَ اَمَّا الأمرُ الثّالث

ففى بيان محلّ النزاع و الكَلاَمُ فيه من جهاتٍ:

الأولى: فى اَنّ النزاع[1] فى اَىِّ معنًى مِن معانى الحُسنِ و القُبحِ و اَنّ النزاع فى الثّواب و العقاب و المَدحِ و الذَّمِّ اَو النزاع فى الأوّل دون الاخير و بعبارةٍ اُخرى النزاعُ فى المدح و الذمّ كلّيةً و مطلقاً حتّى المدح و الذمّ عند الحكيم على الإطلاق يعنى اَنّ النزاع فى اَنّ العقلَ مطلقاً لا يُدرِكُ الحُسنَ و القُبحَ و لو فى الجملة يعنى اَن يُدرِك اَنّ فى العرف يُطلَق [الحُسنُ و القُبح] على ما اذا فعل [فاعلٌ] فعلاً يقال له: ممدوحٌ عند العرف اَو مذمومٌ و لكن لا يُدرِكُ اَنّ فاعلَ هذا الفعل يَستحِقُّ عندالله المَدحَ، فَيُثَابُ عليه اَو الذمَّ فَيُعاقَب عليه اَو لايُدرِكُ مطلقاً لا عند العرف و لا عندالله [تعالى].

و الثّانية: فى انّه كما اَنّ المستقلاّتِ العقلية محلّ خلافٍ كذلك التبعيّات اَولا؟

و الثّالثة: فى اَنّ النزاع [هل] يختصّ بالعمليّات فقط اَو معها وَ يَعُمُّ الإعتقاديّاتِ؟

١- فى الأصل: نزاع.

اَمَّا الجهةُ الأولی

فاعلَم انّ المعانی الثّلاثة الأُوَل لیست[١] بمحلّ النزاع لتصریحات بعضهم به و اِنّما النزاعُ فی المعنی الرّابع لتصریح بعضٍ بأنّ النزاعَ اِنّما هو فی المَدح و الذَمّ و الثّواب و العقاب و اَنّ العقلَ لایُدرِک لَا المدحَ و الذمَّ و لا الثّواب و العقاب اِلاّ بعضٌ مِن الأشاعرة و هو الزَّرکَشِیّ[٢]، فإنّه یقول بأنّ: العقلَ یُدرِکُ المدحَ و الذمَّ دون الثّواب و العقاب[٣].

و ما تَوَهَّم بعضٌ- مِن اَنّ الزَّرکَشِیّ لایخالف اصحابَه بل إنّما هو موافقٌ لهم و اَنّ الأشاعرة و الأخباریّینَ کُلَّهم یقولون بأنّ العقل [لا] یُدرِکُ المدحَ و الذمَّ و لا الثّواب و العقاب و نَسَبَ هذا التَوَهُّمَ الی مَن یقول بأنّ الأشاعرة یُنکِرون المدحَ و الذمَّ و الزَّرکَشِیُّ مخالفٌ، بل الزَّرکَشِیُّ مُفسِّرٌ لمذهب الأشاعرة مِنَ الإجمال الذی فی کلامهم- فالتَّوهُّمُ منه لا مِمَّن نَسَب الی الزَّرکَشِیّ، لأنّ السیّد المرحوم السیّد محسن

١- فی الأصل: لیس.

٢- وهوالإمام بدرالدّین محمدبن بهادربن عبدالله الزَرکشیّ، التُرکیُّ الأصل المتوفی/٧٩۴ ق الفقیه الأصولی الشّافعی و هو من تلامذة: جمال الدین عبدالرحیم الأسنویّ و سراج الدّین البلقینیّ وابن کثیرالدمشقی و له تصانیف، منها: البُرهان فی علوم القرآن- الفوائدالمنثورة فی الأحادیث المشهورة – الدیباج فی توضیح المنهاج (فی الفقه)- تشنیف المسامع بجمع الجوامع (فی اصول الفقه)- البحرالمحیط فی اصول الفقه- لُقَطَة العجلات فی اصول الفقه- ربیع الغزلان (فی الأدب) و ...

٣- تشنیف المسامع بجمع الجوامع، للزّرکشیّ ج١ ص١٣٣، ١٣٩.

الكاظمينى[١] يَذكُر فى «محصوله» اَنَّ العامّة فى السّابق كانوا يُنكِرونَ اِدراكَ العقلِ الحُسنَ و القُبحَ على الإطلاق حتّى كونه بمعنى صِفَةِ النقص و المَصلَحة و موافقةِ الغرض ثمّ لَمَّا رأى المتأخّرونَ شَناعَةَ بنائهم قالوا بأنّ مرادَ اَصحابِنا مِن عدم ادراک العقل الحُسنَ وَ القُبحَ[٢] لا [يكون] بهذه المعانى بَل مُرادُهم مِنَ الإنكارِ انكارُ المَدح و الذمّ.

و بالجملة، اِن اَرَدتَ الإطّلاعَ على مَا قَرَّرتُه لک بالتفصيل، فَراجِع كتابَ: الوافى فى الأصول- شرح الوافية لملاّ عبدالله التونى- للسيّد المرحوم السيّد محسن الكاظمينى و «محصوله».

كائناً ما كان انكارُهم للمدح و الذمّ اَو للثّواب و العقاب، بَنَى الأستاذُ (سلّمه الله تعالى) اَن يُبَيِّنَ كَلامَهُمَا فى مَطلَبينِ و نحن نَذكُره ايضاً تَبَعاً له (سلّمه الله تعالى).

و قال سلّمه الله: اِنَّ المعنى السّادس و هو ما لاحَرَجَ فى فِعله و ما فيه حَرَجٌ راجعٌ الى اِحدَى[٣] المعانى الثّلاثة الأُوَل اَو الى الرّابع.[٤]

اقول: الظّاهِرُ انّه معنًى مستقلٌّ كما لا يخفى.

و قد اتَّضَح لک ممّا ذكرنا اِنّهم يُنكِرونَ ادراکَ العقل المدحَ و الذَّمَ كلّيةً كما هو صريحُ عبارة السّيد المرحوم فى محصوله و ذِكرُ عبارَتِهِ يُوجِبُ طولاً فى الكلام.

١- فى الأصل: الكاظماوى.

٢- فى الأصل: الذم.

٣- فى الأصل: احد.

٤- ضوابط الأصول/٣٠٢، ٣٠٣.

و اَمَّا الجهةُ الثّانية

فاعلَم اَنّ حُكمَ العقل على اقسامٍ ثلاثة:

[١] قد يَكونُ العقلُ مستقلّاً فى الحكم مِن دون النظر الى خطاباتِ الشّارع كما فىحكمه بوجوب رَدِّ الوديعة و امثاله مِن مستقلاّت العقل.

[٢] و قَد يَكون حُكمُه تَبعاً لخطاب الشّارع و المحكومُ كذلک كما فىوجوب المقدّمة، فإنّ حُكمَه بالوجوب تابعٌ لأمر الشّارع و المحكوم ايضاً تابعٌ، اذ لو لم يكن ذوالمقدّمة واجباً[١] لم يكن المقدّمةُ كذلک.

[٣] و قَد يَكون حُكمُه تَبعاً لأمر الشّارع و خِطابه و لكنّ المحكومَ [يَكون] مستقلاً و ذلک كما فى قضيّة اَبانِ [بنِ تَغلِب] حيث سَئَلَ الصّادقَ عليه السّلام عن حُكمِ قَطعِ اِصبَعٍ واحدٍ مِن اَصابِع المَرئة اذا قَطَعَهَا بَعلُها كَم فيها مِنَ الدّية؟

قال عليه السلام: **عَشَرَةٌ مِنَ الإبل.**

قال: قَطَع اثنين؟

قال عليه السّلام: **عِشرُونَ.**

قال: قَطَعَ ثلاثةً؟

قال عليه السّلام: **ثَلاثُونَ.**[٢]

١- فى الأصل: واجبه.

٢- الكافى، للكلينى ٢٩٩/٧- تهذيب الأحكام ١٨٤/١٠- وسائل الشيعة ٣٥٢/٢٩.

فَحَكَم [العقلُ] بواسطة خطابه عليه السّلام و حُكمِهِ فی واحِدٍ بعَشرةٍ و فی اثنین بعشرین و فی ثلاثةٍ بثلاثین، بأنّه لا محالة اذا قَطَعَ اَربعةً لم یکن اَقلَّ مِن ثلاثین، فإنّ حُکمَه تَبَعِیٌّ وَ لکن مَحکُومُه مستقلٌ.

فهل النزاعُ مختصٌّ بالأوّل اَو عامٌّ شاملٌ للجمیع؟

قال الأستاذُ شریفُ العلماء اطال الله بقائه: اِنّ مقتضی ما یقول[١] الأشاعرة- [مِن] اَنّ الحُکمَ لا یَتبَعُ الصِّفةَ وَ اَنّ اَحکامَ الله تعالی لیس بتابعٍ للصّفات الکامنة- عَدَمُ دخولِ القِسمَینِ الأخیرَینِ فی محلّ النزاع و لکن مقتضی حُجِّیة القیاس و المصالح [المرسلة] و الإستحسانات دخولُ الثّالث[٢] [فی محلّ النزاع] لأنّهم لو کانوا یقولُون بعدم حجّیة القیاس لکان خارجاً عن محلّ النزاع و لکن اتّفقوا علی حجیّة القیاس ، فکأنّهم اتّفقُوا علی دخول الثّالث فی محلّ النزاع و الثّانی بالأولَویّة ، فکأنّه تَعارَضَ بین القاعدتَینِ و لکنّ القاعدةَ الثّانیة نصٌّ و ذلک ظاهرٌ و النصُّ مقدَّمٌ علی الظّاهر اذا وَقَعَ التعارضُ بینهما و لأنّهم غَفَلُوا عن تلک[٣] القاعدة.

اَمَّا الجهةُ الثّالثة

ففی اَنّ هذا النزاعَ یختصّ العملیّاتِ اَو معها و یَعُمُّ الإعتقادیّات؟

مقتضی استدلالهم بلزوم اِفحام الأنبیاء و غَیرِه التَعمیمُ.

هذا هو الأمر الثالث.

١- فی الأصل: یقولون.

٢- ضوابط الأصول/٣٠٣.

٣- فی الأصل: ذلک.

وَ اَمَّا الأمرُ الرّابع

فَفِی ذِکرِ الثَّمَرة.

فنقول: ثَمَرةُ المطلب الأوّل و هو اِدراکُ العقلِ المدحَ و الذمَّ، اِنّ مَن قال بـأنّ العقـلَ یُدرِک المدحَ و الذمَّ له التفحّصُ عن اِدراکِهِ الثَّوابَ و العقابَ و هو المطلبُ الثّـانی وَ مَن قال بعدم اِدراکِهِ للمدح و الذمِّ لَزِمه[١] القولُ بعدم اِدراکـه الثَّـوابَ و العقـابَ لِمَـا بینهما مِنَ التّلازم الذی نَذکُره عن قَریبٍ اِن شاءَ الله تعالی.

وَ ثَمَرةُ المطلب الثّانی: اِنّ مَن قال به[٢] لَزِمَه الفحصُ عن المطلب الثّالث و هو الحجّیةُ و العدم و مَن قال بعدمه لَزِمه عدمُ الحجیّة کما هو ظاهرٌ.

وَ اَمَّا ثَمَرةُ المطلب [الثّالث] و هو الحجیّةُ، فهو تَرتُّبُ الأحکام الشـرعیّة مِـن حیـث الحجّیة و العدم و هو یظهر فی مَواضع عدیدة:

الأوّل: اِنّ مَن قال بحجّیة العقل لَزِمه القـولُ بـالتخییر فیمـا اذا تَعـارَضَ دلـیلانِ[٣] اَو خَبرانِ[٤] اَحَدُهما دالٌّ علی الوجوب و الآخَر دالٌّ علی الإباحة و کانا متساوِیَینِ[٥] مِن جمیع الجهات و لم یوجَد مَرجعٌ فی البین اصلاً، فیحکم العقلُ فی المقـام بـالتخییر،

١- فی الأصل: لزم.

٢- یعنی اَنَّ من قال بإدراک العقل المدحَ والذَّمَ لزمه الفحص عن الحجّیة والعدم.

٣- فی الأصل: دلیلین.

٤- فی الأصل: خبرین.

٥- فی الأصل: مساویین.

فإن كانا حُجَّتين[١] فيُتَّبَعانِ[٢] وَ اِلاّ فَيُطرَح كلاهما[٣] و يُرجَع الى الأصول مِنَ البرائة و الإشتغال حَسَبَ ما يقتضيه المقام.

لا يقال: اِنّ التخيير فى‌الخبرين المتعارضَينِ المتساوِيَينِ فى جميع الجهات مع فقد المرجّح ثابتٌ بنصّ الشّارع كما فى‌الأخبار[٤] العِلاجيّة، فلايكون هذه ثَمَرةً.

لأنّا نقول: غايةُ ما دلَّ [عليه] الخبرُ العِلاجِىّ [مِنَ التخيير يكون] فى‌خصوص الخبرَينِ المتعارضَينِ و اَمّا غيرُهما مِنَ الإجماع المنقول و الشُّهرة و غَيرِه فلا يثبت بالخبر بل ثَبَتَ بالعقل فهذه الثَّمَرةُ مُثمِرَةٌ.

اقول[٥]: هذه الثَّمَرةُ ليست بمُثمِرَةٍ اِذ بعد ما وَرَدَ الخبرُ العِلاجِىّ الدالُّ على التخيير فى الخَبرَينِ المتعارِضَينِ فإمّا اَن يقولَ بأنّ الأخبارَ العِلاجيّة[٦] لها عمومٌ يشمُل الخَبرَينِ و و الدّليلَينِ اَو يقول فى الدّليلَينِ بالإجماع المركّب ، فلا يثبت ذلک بالعقل حتّى يكون ثمرةً للمقام، فافهم.

الثّانى: اِنّ مَن قال بحجّيّة العقل يَلزَمه القولُ بحجّيّة الظّن اِذ مَضَى فى‌مبحث حجّيّة الظّن اَنّ لها مقدّماتٌ اَربعةٌ:

١- فى الأصل: حجة.

٢- فى الأصل: فيتبع.

٣- فى الأصل: كليهما.

٤- فى الأصل: فى اخبار.

٥- لمحرّره، اعنى مُحرّر ابحاث سعيدالعلماء رضوان الله عليه.

٦- فى الأصل: العلاجى.

انسدادُ بابِ العِلم،

و ثبوتُ التكليف،

و اَنّ الإكتفاءَ بالقدر المعلوم خروجٌ عن الدِّين،

و اَنّ العملَ ببعض الظّنون [دونَ بعضٍ] ترجيحٌ بلا مرجّحٍ،

وَ كُلُّ هذه المقدّماتِ ثابتةٌ بالعقل، فَمَن قال بحجيّة العقل قال بحجيّة الظّن و مَن قال بعدمه قال بعدمه ايضاً.

قال الأستاذُ شريفُ العلماء: اِنّ كونَ هذه الثَّمَرةِ [ثَمَرةً] مشكلٌ اِذ المقدّماتُ المذكورةُ ثابتةٌ بِالشَّرع لا بالعقل.

مثلاً انسدادُ بابِ العِلم ثابتٌ بالوجدان [و] ثبوتُ التكليف بالإجماع و قاعدَةِ الإشتراک وَ اَنّ التسويةَ بين الرّاجح و المَرجُوح قُبحُها[١] ثابتٌ[٢] بالإجماع [و] كذا الترجيحُ بلا مرجّحٍ.

و الإكتفاءُ بالأمر المعلوم يَلزَم الخُرُوجَ عَنِ الدِّينِ [فهذا] ايضاً ثابتٌ[٣] بالشّرع كما عرفتَ فی مقامه، فهذه الثَّمَرَةُ ليست بِمُثمِرةٍ.

قال مولانا محمد سعيد تلميذُ شَرِيفِ العلماء: اِنَّ الحَقّ اَنّ هذه الثَّمرةَ مُثمِرةٌ و ذلک لِوجهَين:

١- فی الأصل: قبحه.

٢- فی الأصل: ثابته.

٣- فی الأصل: ثابتة.

الأوّل: النقضُ، فإنّ [فی] الثّمرة السّابقة قال الأستاذُ بأنّها[١] ثمرةٌ مع انّها[٢] ایضاً ثابتةٌ بالشّرع اذ طرحُ الدلیلَینِ لازمٌ لِطَرحِ الأمرِ القطعیّ و باطلٌ بالشّرع و الجمعُ بینهما جمعٌ بین المتناقضَینِ و هو باطلٌ کذلک[٣] شرعاً و تعیینُ اَحدِهما دون الآخَر ترجیحٌ بلا مرجّحٍ [و هو] ایضاً باطلٌ بالشَّرع، فکما قال سلّمه الله بأنّ الأولی مُثمِرةٌ فکذلک[٤] هذا.

الثّانی: الحَلُّ، بأنّ المقدّماتِ و اِن کانت ثابتةً بالشّرع لکنّ العقلَ فی اَوّل الأمر یکون متحیّراً و بعد التحیُّر یَحکُم بالتخییر فی الثّمرة الأولی و بالحجیّة فی‌الثّانیة.

و اِن قلتَ: اذا کانتِ المقدّماتُ ثابتةً بالشّرع فالنتیجةٌ تَتبَعُ اَخَسَّ المقدّمات.

قلتُ: اذا کانتِ المقدّمةُ مقدّمةً قیاسیّةً یَتبَعُ النتیجةُ لها، کما فی قولنا: العَالَمُ متغیّرٌ وَ کلُّ متغیّرٍ حادثٌ، فالعالَمُ حادثٌ. و امّا اذا لم یکن المقدّمةُ مقدّمةً قیاسیّةً لم یَتبع النتیجةُ لها[٥].

اقول[٦]: کلّ ما ذکره- سلّمه الله- مِنَ النقضِ وَ الحَلِّ فَمِمَّا لا ریبَ فیه لکنّ النزاعَ الذی بین الأشعریّ و الأخباریّ مع الإمامیّ و المعتزلة، [هو انّه] اِن حَکَمَ العقلُ

١- فی الأصل: بانه.

٢- فی الأصل: انه.

٣ - فی الأصل : کذا.

٤- فی الأصل: کذا.

٥- الی هنا تمّ کلام مولانا محمّد سعید البارفروشی.

٦- هذا کلام تلمیذ سعید العلماء البارفروشی و مُقرِّرُ اَبحاثه.

يجوز الإتّباع، بمعنى انّه اذا لَم يَرِد دليلٌ شرعىٌّ وَ حَكَمَ العقلُ مِن دون دليلٍ شَرعىّ يُطابِقُه هَل يجوز اتّباعُه اَم لا؟

فقالوا على فرض الجواز لاثمرةَ لهذا النزاع ، اذ لم يوجَد مقامٌ يَحكُم فيه العقلُ و لَم يَرِد دليلٌ شرعىٌّ يُطابِقُه و نحن فى صَدَد ذِكرِ مقامٍ يكون العقلُ فيه حاكماً بشيئٍ و لَم يَرِد دليلٌ مِنَ الشّرع يطابقه و اذا كانتِ المقدماتُ ثابتةً بالشّرع فَذِى المقدّمة و هو العملُ بالتخييرِ و المَظَنَّة يكون ممّا دلّ عليه الشّرعُ لامحالة ايضاً وَ اِن دَلَّ عليه العقلُ، فلا يَضُرّ بحال مَن هو فى صَدَدِ نَفىِ الثّمرة[١].

الثّالث: جوازُ التسامح فى اَدِلّة السُّنَنِ و الكراهة ، فإنّ مَن قال بحجّية العقل قال بجواز التسامح لأنّه اِذا وَرَدَ خبرٌ ضعيفٌ و دلّ على استحباب شيئ و قَطَعَ بنفى المَرجُوحِيّة اَو دلّ على كراهة شيئ و قَطَعَ بنفى الرّاجحيّة يقول: العقلُ [يَحكُم] بجواز العمل به واِتيانِ المستحبّ على وَجهِ الإستحباب و تَركِ المكروه على وَجهِ الكراهة و يُثابُ على فِعلِه لأنّه احتمل محبُوبيَّتَه ومبغوضيَّته و عَلِم بعدم المَرجُوحيّة فيما ظَنّ فيه المَحبُوبيّةَ و بعدم الرّاجحيّة فيما ظَنّ فيه المَرجُوحِيّةَ و اَتَى بهما، فَيُثابُ عليه بلا شبهةٍ.

لا يقال: اِنّه وَرَد الأخبارُ على جواز التسامح.

لأنّا نقول: قد عرفتَ فى مقامه عَدَمَ دلالة الأخبار و على فرض دلالته [فمعلومٌ] كَونُها ضعيفةَ السَّنَدِ و لا يفيد الظّنَ و اذا اَفَادَ فليس بحجّةٍ فى المسائل الأصوليّة و

١- الى هنا انتهى كلام تلميذ سعيدالعلماء.

قد عرفتَ اَنّ مسئلةَ التسامح اُصوليةٌ و بالجملة عرفتَ فی مقامه عَدَمَ دلالة الأخبار و عدم وفائها بالمُدَّعَی بل العقلُ کان حاکماً و دالاًّ علی المطلوب، فَراجِعه.

الرّابع: تقديمُ الطّرف المظنون علی غيره مِنَ المَوهوم و المشکوک اذا کان العقلُ [فی ذلک المقام] حجّةً کما اذا اشتَبَه القبلةُ بجهاتٍ و لم يبقَ وقتٌ يَسَعُ الصَّلاةَ فی کلّ جهةٍ و حَصَل له الظنُّ مِنَ الرَّمل بکون القبلة فی جهةٍ، فحينئذٍ لو قال بأنّ العقلَ حُجَّةٌ، [يَجبُ] عليه تقديمُ الطّرف المظنون لأنّ العقلَ حاکمٌ بأنّ المظنون مِن حيث [انّه] مظنونٌ مقدَّمٌ علی الموهوم و المشکوک.

الخامس: تقديمُ الظّن غير المعتبر علی المَوهوم و المشکوک فيما اذا کان الإجمالُ اجمالاً عَرَضِيّاً ناشئاً مِن مراد المتکلّم و ذلک کما اذا وَرَد خَبَرانِ صحيحانِ اَحَدُهما دالٌّ علی الوجوب[1] و الآخر علی الإستحباب و کان کلاهما مخالفاً[2] للأصل و کان اَحدُهما مظنوناً بالظنّ القياسی قُدِّمَ علی غيره اِن قلنا بأنَّ العقلَ حجّةٌ و اِلاّ فلا لأنّ العقل يَحکُم بأنّ الظنَّ مِن حيث انّه ظنٌّ مقدَّم علی الوَهمِ و الشکّ.

السّادس: اذا حَکَمَ عقلُ الکافر القاصرِ غيرِ المقصِّرِ بوجوب شيئ و قلنا بأنّ الکافر مکلّفٌ بالفروع يجب عليه اِتيانه اِن قلنا بالحجيّة و اِلاّ فلا.

السّابع: لو قلنا بحجيّة العقل فيجب علی المسلمين الّذِينَ لم يَصِل اليهم الحکمُ مِنَ الشّارع و لَم يَکونوا مقصّرينَ اذا حَکَم عقلُهم بوجوب شيئٍ يجب عليهم متابعتُه وَ اِن قلنا بعدم حجيّته، فلا يجب.

١- فی الأصل: وجوب.

٢- فی الأصل: مخالف.

الثّامن: لو قلنا بحجيّة العقل قلنا بثبوت التكليف لأهل الفترة[١] و اِن قلنا بعدمه قلنا بعدمه ايضاً.

و المراد من اهل الفترة[٢] زمانٌ يكون خالياً عن حجّة الله و لكن وجودُ زَمانٍ خالٍ[٣] عن الحجّة مَحَلُّ اِشكالٍ.

و لَو قلنا بوجود زَمانٍ خالٍ[٤] عن حجّة الله [تعالى] لا نقول بعدم ارتفاع الشّرايع السّابقة.

قال بعض[٥] الفضلاء من تلامذة الأستاذ (سلّمه الله):

لا يمكن القولُ بوجودِ زمانٍ خالٍ عن الحجّة و اَنّ اَرضَالله خاليةٌ عن الحجّة لكن يمكن القولُ بوجود اَزمِنَةٍ كثيرةٍ لايصِلُ اَيدى العباد الى الحجّة كزماننا هذا، فإنّ حجّة الله غائبةٌ عن اَنظارِنَا[٦]، فَحُكمُ هذا الزَّمان حُكمُ الزّمان الخالى عن الحجّة[٧].

١- فى الأصل: الفطرة.

٢- فى الأصل: الفطرة.

٣- فى الاصل: خالى.

٤- فى الاصل: خالى.

٥- و هو السيّد ابراهيم الموسوى القزوينى وُلد فى سنة ١٢١٤ هـق و توفّى سنة ١٢٦٤ هـق كان فقيهاً مجتهداً و اصوليّاً و مدرّساً مشهوراً و هو مِمَّن كَتَب دروس شريف العلماء المازندرانى فى كتابٍ يُسمّى بضوابط الأصول و قد لخّصه و سمّاه نتائج الأفكار. و كلاهما مطبوعان بالطّبع الحجرى.

٦- فى الأصل: انضارنا.

٧- راجع: ضوابط الأصول/٣٠٤.

اَقول: هذا ايضاً لَايُجدى نفعاً، اِذ زَمانُنَا هذا و اِن كان لايصِلُ اَيدِينا الى الحجّة لكنّ المَدارِكَ الشرعيّة التى يُؤخَذُ منها الأحكامُ الإلهيَّةُ[١] موجودةٌ، فتدبَّر.

التّاسع: هو انّه لو قلنا بحجّية العقل لَقُلنَا بمتابعة المسلمين الذينَ بَلَغَ اليهم اَغلَبُ الأحكام الشرعيّة و لم يَصِل اليهم بعضُ الأحكام و كان العقلُ فى ذلك البعض مستقلّاً- لذلك البعض المستقلِّ [فيه العقلُ و لَقُلنا] بلزوم[٢] المتابعة عليهم[٣] فيه. و ذلك كما اذا دار الأمرُ بين اَن يَستقبِلَ[٤] الشخصُ حالَ البولِ الشمسَ اَو القبلةَ اَو استَدبَرَها[٥]، فيحكم العقلُ بالإستدبار لِقِلّة القُبح.

ثمّ قال الأستاذُ (دام عمره الغالى) اِنّ فى هذه الثَّمرة نظرٌ من وَجهَينِ:

الأوّل: اِنّ هذا مِن باب القياس.

الثّانى: انّ حُكمَ العقل هنا تَبَعِيٌّ لِمُتَابَعته لِنَهيِ الشّارع و الكلامُ فى الإستقلالىّ.

ثمّ مَثَّلَ (دام عمره الغالى) بأنّ المَرئة اذا ارادت اَن تَتَغوَّطَ و دار الأمرُ بين استدبار الأجنبىّ و استقباله[٦].

١- فى الأصل: الالهى.

٢- فى الأصل: لزوم.

٣- فى الأصل: اليهم.

٤- فى الأصل: تستقبل.

٥- فى الأصل: استدبارها.

٦- ضوابط الأصول/٣٠٤.

العاشر: اذا قلنا بحجيّة العقل ، فَوَرَدَ خَبرٌ صحيحٌ دالٌّ على وجوب اَمرٍ و خالفه العقلُ القطعىّ [فحينئذٍ] يُطرَح الخبرُ الصّحيح و يُوخَذ بالعقل و بحكمه و اِن قلنا بعدم حجيّته فلا.

الحادى عَشَر و الثّانى عَشَر و الثّالث عَشَر: حجّيةُ اَصالة الإباحة و البَرائة و الإشتغال اِن قلنا بحجيّة العقل وَ اِلاّ فلا، لعدم تماميّة الأخبار و دلالتها على المُدَّعَى.

اقول: اَمَّا اصالة البرائة فالمسئلةُ فرعيّةٌ والظّنُ فيها حجّةٌ و الأخبارُ الدالّةُ على اصالة البرائة لا اَقَلَّ مِن افادتها الظنَّ، فلا يكون ثَمَرةً.

وَ اَمَّا الإباحة، فَادَّعَى السيّدُ المرحوم السيّد محسن الكاظمينى[1] [رحمه الله] فى «محصوله» مِن اَنَّ النزاعَ فى اصالة الإباحة ليس فى الشَّرعِ بل هى فى الشَّرعِ ثابتةٌ وَ اِنَّما النزاعُ فى اصالة الإباحة من حيث العقل وَ اَنتَ تَعلَمُ بأنّ الأمر لو كان كذلک لا يكون حينئذٍ ثمرةٌ لِمَا قُلنَاه فى الثمرة الثّانية.

و بالجملة، القولُ بأن لا ثمرةَ لهذا النزاع فى غايةٍ من الفساد لِمَا ذكرناه مِنَ الثَّمراتِ الكثيرة و ان كانت بعضُها غَيرَ مثمرةٍ لكن لا ينحصر الثَّمرةُ بما ذكرناه كما لا يخفى على المتتّبع.

١- فى الأصل: الكاظماوى.

[استدلال الخصم فی نفی الثَّمرة بقاعدة اللّطف]

اذا عرفتَ الأمورَ الأربعة فاعلم: انّه استدلَّ الخَصمُ فی نفی الثَّمرة بأنّ التکلیف فیما یستقلّ به العقولُ لطفٌ و کلُّ لطفٍ واجبٌ، فالتکلیفُ فیما یستقلّ به العقولُ واجبٌ.[1]

و اذا ثَبَتَ وجوبُ التکلیف و اظهارُه فلاثمرة فی المقام.

و الجواب عنه اوّلاً: انّه مَضَی فی بحث الإجماع اَنَّ اللّطفَ علی قِسمَینِ:

لُطفٌ واجبٌ و لطفٌ مندوب و فیما یستقلّ به العقولُ [فهو یکون] مِنَ الألطاف المندوبة.

و ثانیاً: لو سَلَّمنا اَنّ کلَّ لطفٍ واجبٌ فنقول [هذا] ایضاً لا یُجدی لک نفعاً لأنّ اللّطفَ الواجبَ علی قِسمَینِ: تَنجیزیٌّ و تَعلیقیّ، فالأوّلُ کَبَعثِ الرُّسل و الأنبیاء و الثّانی بَقَائِهِم فی العَالَم [لتبلیغ الأحکام].

ووجوبُ بقائهم لإظهار الأحکام الإلهیّة ، فإنّ هذا معلّقٌ علی عدم [المانع] کوجود قائم آل محمد (صَلَواتُ الله علیهم) فإنّ وجودَه لُطفٌ واجبٌ تنجیزیٌّ و اَمَّا اِظهارُه لبیان الأحکام الإلهیّة تعلیقیٌّ موقوفٌ علی عدم وجود المانع و المقامُ مِن هذا القبیل.

و ثالثاً: اَنَّ الحَاکِمَ بوجوب اللّطف لیس الاّ العقلُ وَ اَنتَ تُنکِرُ اعتبارَه، فهو کَرٌّ علی ما فَرَّ.

١- ای بیان التکلیف علی الشّارع واجبٌ.

و يُمكِنُ الجوابُ عن الوجه الثّالث: بأنّه لو اَنكَر اعتبارَه فهو يُنكِرُ اعتبارَه فی الأحكام الفرعيّة دون هذا المقام ، على انّه يُمكِن اَن يقال: اِنَّ هذا اِلزامٌ للخصم على مذهبه، مضافاً الى اَنّ وجوب اللّطف ثابتٌ بالأدلّة الشرعيّة.

و قال مولانا محمد سعيد: اِنَّ القولَ بأنّ اللُّطفَ مَندوبٌ لاوجهَ له، اِذ الفعلُ اِمَّا اَن يكون مساوياً [لتركه] مِن جميع الجهات عنده تعالى اَو لا، [بل] لَهُ طرفُ رُجحانٍ اَو[1] مَرجُوجيّةٍ وَ اذا كان له طرفُ رُجحانٍ فيجب على الله تعالى فِعلُه[2] اِذ مع وُجُودِ الرّاجح فِعلُ[3] المَرجوحِ قَبيحٌ لأنّ ترجيحَ المَرجوحِ على الرّاجح قبيحٌ ، فلا معنى لَمَندُوبيّةِ اللُّطفِ اِذ المندوبُ ما كان اَحدُ طَرَفَيهِ مَرجُوحاً.

و اَجابَ هو[4] (سلّمه الله) عنه: بأنّ الفعلَ اذا كان فِعلاً له مدخليةٌ فی نظام العَالَم و له رُجحانٌ فيجب عليه [فِعلُه].

وَ اَمَّا اذا كان له مدخليةٌ لا فی نظام العَالَم و [لكن] له رُجحانٌ [فی نفسه و حدّ ذاته] فلا يجب عليه فِعلُه، لِمَا نَرَى مِن اَنَّ الله تعالى لَو غَفَرَ لِلعاصِی وَ اَدخَلَه الجَنَّةَ له رُجحانٌ و لكن لا يجب عليه ذلک.

١- فی الأصل: و.

٢- يعنی يجب على الله تعالى الأمرُ بفعله.

٣- فی الأصل: يفعل.

٤- يعنی قَد اَجابَ مولانا محمّد سعيد البارفروشی عن الإشكال الذی اَورَدَه نَفسُه.

و يمكن الجوابُ[١] عنه بأن: لا معنى[٢] [لقوله] فى كون اللُّطفِ المندوبِ ما كان له مَرجُوحيّةٌ بل اذا كان جِهَتَاهُ[٣] متساويةً فهو المندوبُ لأنّ المندوبَ ما كان جِهَتاه[٤] متساويةً، هذا.

[بيان الحقّ فى ادراک العقل للحُسنِ والقُبح بمعنى المدح والذّم]

اذا عرفتَ ذلک، فاعلَم: اَنَّ الحَقّ [اَن يُقال] اَنّ العقلَ يُدرِکُ الحُسنَ وَ القُبحَ بمعنى المَدحِ و الذَّم و المخالفُ فى هذا الأشاعرةُ و شِرذِمةٌ قليلةٌ مِنَ المعتزلة و الأخباريّونَ وَ اِلاّ فجمهورُ المعتزلة و الأخباريّين[٥] و الأصوليين[٦] على اَنّ العقلَ يُدرِکُ المَدحَ و الذَمَّ بَل لَم نَرَ اَحَداً مِنَ الأخباريين يُنكِر ذلک.

و بالجملة، العقلُ يُدرِکُ اَنَّ فاعلَ هذا الفعل مَمدوحٌ حتّى عند الحكيم على الإطلاق و فاعلُ هذا مذمومٌ حتّى عنده تعالى ايضاً وَ اَنَّ الأحكامَ عند العقل شيئٌ يُدرِکُ حُسنَه و لايَرضَى بتركه و شيئٌ يُدرِک قُبحَه و لايَرضَى [بفعله] و شيئٌ متساويةٌ [مِن جهة الفعل والتّرک] و لكن رجحانٌ فى الفعل و شيئٌ متساويةٌ [فعلاً و تركاً] ولكن

١- هذا الجواب لتلميذ مولى محمد سعيد البارفروشى و مقرّر اَبحاثه الشّريفة ولكن فيه ما لا يخفى من الإشكال ولا يحتاج الى تأمّلٍ.

٢- فى الأصل: ملازمه.

٣- فى الأصل: جهتيه.

٤- فى الأصل: جهتيه.

٥ - فى الأصل: الاخبارى.

٦- فى الأصل: صولى.

رُجحانٌ فی الترک و شیئٌ متساویةٌ [فعلاً و ترکاً لارجحانَ فیه] و هذه الأحکام [عقلیّةٌ] محضةٌ لا دخل لها بالشّرع و لا بالثّواب و العقاب، فالأشاعرةُ لو کانوا قائلینَ بادراکِ العقل للمدح و الذّم لکانوا یقولون بهذه الأحکام وَ اِن کانوا منکِرینَ للحکم الشرعیّ کما لا یخفی.

[الدلیل الأوّل: الضّرورةُ والوجدان]

و یدلّ علیه اوّلاً : الضّرورةُ و الوِجدانُ و الحِسُّ و العِیانُ.

بَیانُه: انّه لو اَودَعَ رجلٌ[١] عزیزٌ[٢] جلیلٌ[٣]، عَیناً[٤] عِندَ فَقیرٍ ذلیلٍ مع کونه متنعّماً بنعمةِ ذلک الجلیل ثمّ بعد زمانٍ صَارَ الجلیلُ ذا فقرٍ و فاقةٍ و احتیاجٍ بالنّسبة الی ذلک الشّیئ الذی اَودَعَهُ عند الفقیر و صار ذلک الفقیرُ غَنیّاً فطالَبَه ذلک الرجلُ الذی اَودَعَه و صار الآن محتاجاً الی الودیعة، فَلَو اَبَی ذلک الفقیرُ الذی هو الآن غَنِیّ عن الإعطاء لکان العقلُ حینئذٍ حاکماً بالحکم القطعیّ التنجیزیّ باستحقاق الشّخصِ الذی اَبَی عن الإعطاء الذمَّ و ذَمَّه العقلاءُ و حَکَمَ العقلُ باستحقاق ذلک الشَّخصِ الذمَّ عند الله سبحانه و تعالی و بالجملة، العقلُ یَحکُم بوجوب رَدِّ الودیعة و حُرمةِ تَرکِهِ حُکماً جزماً [و] قطعاً و یَشهَد بذلک کلُّ فِرَقِ الإسلام و کُلُّ مَن لم یَتَدیَّن بِدِینٍ حتّی البَراهِمَة وَ المَلاحِدَة.

١- فی الأصل: رجلا.

٢- فی الأصل: عزیزا.

٣- فی الأصل: جلیلا.

٤- فی الأصل: غنیّاً.

فإن قلت: اِنّ اسبابَ المَدحِ و الذمِّ لَكَثيرةٌ.

منها: كَونُه صفةَ كمالٍ و صفةَ نقصٍ.

منها: موافقٌ للغرض و مخالفٌ له.

و منها: كَونُه ملائمٌ للطّبع و منافرٌ [له].

و منها كَونُه لأجل وُرودِ الشَّرائع و كَثرتِها.

و منها: كَونُه للعادة، اِذ معتادُ الإنسانِ الإحسانُ بالنسبة الى غيره و عدم الظُّلم، فـإذا كان اسبابُ المَدحِ و الذَّم كثيرةً لم يكن حكمُ العقلِ للمدح و الذَّمِ بسبب العقل حتّى يكون عقليّةً.

قلتُ: اِنَّ كَونَ المَدح و الذمّ فى المقام ناشئاً عن كَونِه صفةَ كمالٍ وصفةَ نقصٍ، فأوّلاً: اِنَّ صفةَ الكمال و النقص صفاتٌ ذاتيةٌ و المدحُ و الـذمُّ مِـنَ الأفعـال و لاربـطَ لهـا بالمقام.

و ثانياً: بأنّه كما يُدرَكُ صفةُ الكمال و النقص كذا يُدرَكُ المدح و الـذَّمُ و لا منافـاة بينهما.

و اَمَّا كونُ المدحِ و الذمِّ ناشئاً مِن موافقة الغرض و المخالفة فهو ظاهرٌ اِذ قَتـلُ زَيـدٍ عِندَ عَدُوِّه الذى هو موافقٌ لِغَرضِه فذلک هو موردٌ للذّم و فـى ذلـک الحـال عقلُـه يَحكُم بِحُسنِ العفو عنه و لو عَفَى عنه كان ممدوحاً و كذا لو كـان ملائمـاً للطّبـع و منافراً له[1].

١- فى الأصل: عنه.

وَ اَمَّا کَونُه مسبَّباً مِن وُرُودِ الشّرع و نَهیِ الشّارع، فنقول اوّلاً: یَلزم اِمَّا الدَّور و اِمَّا التسلسُل، اذ اثباتُ الشّرع اِمَّا بالعقل اَو بغیره مِن الشّرع و کذا الکلامُ فی ذلک الشّرع و هکذا الی اَن یَدُورَ اَو یَتَسَلسَل ، فمدارُ العَالَم بالعقل.

و لو قال بالنُّجُومِ و الرَّملِ و حُجِّیتهما بالتجربة.

قلتُ [اوّلاً]: مَن یُنکِرُ الحِسَّ و الوجدانَ بحیث اذا قلتَ له «اَنَا فَرِحٌ» یقول [لک] «لَعَلَّکَ حَزِنٌ» و کَذَّبَکَ [فی] وجدانِک فله اَن یُنکِرَ حجّیةَ الجَفرِ و الرَّملِ و نقول له « لَعلَّکَ اَخطَأتَ فی‌التجربة» مع انّه هو [یمکن اَن] یقول بالشّرع فنقول له: بِمَ تُثبِتُ الشَّرعَ؟ اِمَّا بالعقل اَو بغیره الی اَن یَدُورَ اَو یتسَلسَل و کِلَاهُما بَدیهیّ البُطلان و یقول به الخَصمُ.

و ثانیاً: نقول اِنَّا نَرَی بالمشاهدة مَن لا یَتَدیَّن بدِینٍ یَحکُمُ عقلُه بقبح الظُّلم و ذلک کما مَثَّل الأستاذُ (سلّمه الله) بأنّ شخصاً مِنَ البَراهِمَة کان واقفاً علی البحر فأتی تاجرٌ عظیمٌ جلیلٌ صاحبُ آلافٍ و اُلوفٍ فَفَرَّق اَموالَه فی البحر و لم یبقَ له خَردَلٌ، فقال ذلک البرَهمِیّ « اِنّ هذا مِن بُکَاءِ اَعیُنِ الیَتَامَی» لأنّ ذلک التّاجرَ کان ظالماً و اَنتَ تَعلَم [بأنّه] لو لم یَحکُم عقلُه بقبح الظُّلم لَمَا قال [البراهمیُّ] اللّعینُ « هذا مِن بُکاءِ اَعیُنِ الیَتَامَی» و اَمَّا کونه مسبَّباً مِن العادة، فنقول: قبل اَن یصیر الظّلمُ للظّالم عادةً فی اَوّلِ الأمر یَحکُم عقلُه بالقُبح اِن رَجَعَ الی عَقلِه و کذا حین ما صار له عادةٌ فإنّه لو رَجَعَ الی عَقلِهِ حَکَم عقلُه بالقُبح بلا شبهةٍ و بالجملة کَونُ العقل مُدرِکاً للحُسنِ و القُبحِ بمعنی المَدح و الذمّ ضَرُورِیّاً لا یمکن اِنکارُه.

[الدليلُ الثّانی: لزومُ الکذب علی الله تعالی]

و ثانیاً[١]: لو لم یَکُنِ الحُسنُ و القُبحُ عَقلِیَّینِ بالمعنی المذکور لَلَزِم جوازُ الکذب علی الله تعالی و لو جاز علی الله الکذبُ ارتَفَع الوثوقُ بِوَعدِه و وَعِیدِه و التّالی بِأسرِه باطلٌ [و] کذا المقدّم.

وجهُ الملازمة: هو انّه لا مانعَ مِن عَدَمِ جواز الکذب علی الله تعالی اِلاّ العقلُ و الکتابُ و السنّةُ و الإجماع.

اَمَّا الأوّل، فلا یُدرِکُ اوّلاً و علی فرضه لیس بحجّة.

وَ اَمَّا الثّانی، فلأنّه قوله تعالی لا یمکن الإعتمادُ علیه لِجَواز الکذب علیه تعالی.

وَ اَمَّا السنّةُ، فإمّا [اَن یَکون] قولُ النبیّ صلی الله علیه و آله اَو الإمام علیه السّلام و هما یجوز علیهما الکِذبُ ایضاً لأنّهم یُخبِرُونَ عن الله تعالی و هو یجوز علیه الکِذبُ.

وَ اَمَّا الإجماعُ، فحجّیتُه اِمَّا مِن بابِ الکشف کما هو مذهبُ اَصحابِنا الإمامیّة اَو مِن باب السَّبب.

و الأوّلُ حالُه معلومٌ بالقیاس [الی] حالِ الکتاب و السنّة و الثّانی، الدلیلُ علیه لیس اِلاّ الآیاتُ و الأخبارُ و قد عرفتَ عدمَ جواز الإعتماد علیها، فإذا ثَبَت جوازُ الکذب

١- هذا هو الدلیل الثانی علی انّ العقل یدرک الحسن و القبح بمعنی المدح والذّم.

علی الله لَزِم منه عَدَمُ الوثوق بِوَعدِه و وَعِيدِه و منه يَلزَمُ انهدامُ كلِّ الشّرايع لا شريعةِ[١] سيّدِالمُرسَلينَ فقط.

فإن قلت: اِنّ عَدَمَ جوازِ الكذب بالنسبة اليه تعالى ثابتٌ بوجوهٍ خَمسَة:

منها: الإجماعُ اذ اَجمَعَ[٢] كلُّ الفِرَق [على] انّه تعالى لا يَكذِبُ.

و منها: العادةُ: فإنّه عادَتُه تعالى جَرَت على عَدمِ صُدُورِ[٣] الكذبِ منه تعالى.

و منها: اَنّ الكذبَ صفةُ نقصٍ لا يَصدُرُ منه.

و منها: اَنّ الكذبَ ليس ملائماً لطبعه[٤] بل منافرٌ لطبعه.

و منها: اَنَّ الكذبَ مخالفٌ لِغَرضِه و لايَصدُر منه ما يخالفُ غَرَضَه.

قلت: الجوابُ عن الأوّل، قد مَضَى مِن الإجماع [بأنّه] اِمَّا حجّةٌ مِن بابِ الكشف كما هو مذهبُ العَدليّة اَو مِن باب السَّبب و الكلُّ فاسدٌ.

وَ اَمَّا عن الثّانی: فبعدمِ ثُبوتِ اَنّ عادَتَه جَرَت على الصِّدقِ لأنَّ اوّل مَن بَعثَه الى النبّوة كَذِبَ و هكذا [بعده].

فان قلت: اِنَّ الأنبياء المَبعوثينَ الى العباد كلُّ واحدٍ منهم اَمَرُوا عِبادَالله بالإطاعة و اَوعَدُوهُم بإيتاء عذابٍ مِنَ الله تعالى و صَدقُوا فی دَعوَيهم مثلاً نوح على نبيّنا و آله و عليه السّلام اَوعَدَ قومَه بالطّوفان وَ صَدَقَ و كذا موسى و غَيرُه مِن الأنبياء.

١- فی الأصل: الشريعة.

٢- فی الأصل: اجمعوا.

٣- فی الأصل: الشريعة.

٤- فی الأصل: صدر.

قلت: هذا تصديقُ الرُّسل لا تَصديقُ الله تعالى و لا ملازمة بينهما لأنّ كلّ ما كانوا يقول[١] الأنبياءُ انّه مِنَ الله كان دعويهم: كَونَهُ مِن الله كِذباً و اِن كان دَعوَيهم فىالوعد و الوعيد صِدقاً و على فرض تسليم انّه تصدِيقٌ لله تعالى، فنقول: انّه تعالى جَرَى عادتُه بالصِّدق فىالأمور الدنيويّة لا الاُخرَويّة بل اوّلُ مَن جاء وَ ادَّعَى النبوّةَ فهو آدم عليه السَّلام و هو كان كاذباً[٢] و كذا كُلُّ مَن بعدَه الى آخرالزّمان.

وَ اَمَّا عن الثّالثُ: فقوله « اِنّ الكِذبَ صِفةُ نقصٍ» قُلتُ: هذا يصحّ بناءً على مذهب مَن يقول بمتابعة الأشياء للصّفة الكامنة و هُم لايقولُون به و لو سَلَّمنا ذلك ايضاً ، قلنا لا دليل على انّه تعالى لا يفعل ما هو صفةُ نقصٍ له.

فإن قلت: اِنّ الدليلَ عليه العقلُ، فهو كَرٌّ على ما فَرَّ.

و اِن قلتَ: [الدليلُ عليه] الشّرعُ ننقل الكلامَ اليه[٣].

و اِن قلتَ: انعقد الإجماعُ عليه.

[قلنا] قد عرفتَ جوابَه.

وَ اَمَّا عن الرّابع : فقوله « اِنّ الكِذبَ ليس ملائماً لِطَبعه تعالى».

قلنا: هذا الكلامُ فى حقّه تعالى سخيفٌ فى الغاية و النّهاية بَل يُصحُّ هذا الكلامُ بالنسبة الى العباد كما هو ظاهرٌ و على فرضِ اَنّ الصِّدقَ ملائم لِطَبعه تعالى هذا

١- فى الأصل: يقولون.

٢- فى الأصل: كاذب.

٣- فى الأصل: فيه.

موقوفٌ علی المعاشرة و المصاحبة حتّی یحصُلَ العِلمُ بأنّ الصِّدق ملائم لِطَبعه تعالی، تعال الله عن ذلک عُلوّاً کبیراً.

مضافاً الی انّه: مَا الدّلیلُ علی انّه تعالی لا یفعَلُ ما هو منافِرٌ لِطَبعه؟ فإن کان العقلُ، فهو کَرٌّ علی ما فَرَّ وَ اِن کان الإجماعُ فقد عَرَفتَه.

وَ اَمَّا عن الخامس، و هو انّ الکِذبَ مخالفٌ لِغَرضِه.

قلنا: هو بَرِیءٌ عن الغرض و علی فَرضِه لا دلیل علی اَنَّ الکذبَ مخالفٌ لِغَرضِه بل لعلّه موافقٌ و علی فرضه لا دلیلَ علی انّه تعالی لا یَفعَل ما هو مخالفٌ لِغَرَضِه.

فإن قلت: هذا الدلیلُ لا یکون ردّاً للأشاعرة و لَا الإمامیّة اذا قالوا بعدم حجّیةِ ادراکِ العقل.

اَمَّا عدمُ کونه رَدّاً لِلأشاعرة، فلأنّهم یقولون بأنّ العباد مَجبُورُونَ و انّه تعالی اَجبر العبدَ الی اَن یَعلَم انّه صادقٌ.

وَ اَمَّا الإمامیّةُ الذین یَقُولُونَ بعدم الحجیّة ، فَهُم یقولُونَ بأنّا عاشَرنَا المعصومَ علیه السّلام [وَ] وَجَدناه انّه علیه السّلام لا یَکذِبُ و کُلُّ ما یأتی به مِنَ الله فهو صِدقٌ منه تعالی وَ مِن اَخبارِهم.

قلت: اَمَّا الجوابُ عن شبهة الأشعری فَبِوُجُوهٍ:

اوّلاً: الفَرقُ الضّروری بین مَن ینزل مِنَالسَّطح و بین مَن یَطرَحُوه مِنَ السّطح الی الأرض و بین حرکة یَدِالمُرتَعِشِ و حَرکةِ یَدِ غیرِه.

و ثانياً: الجَبرُ مَنفِيٌّ بقوله تعالى « لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً اِلاَّ وُسعَهَا[1] » وَ الجَبرُ ما فوقَ الوُسعِ.

و ثالثاً: اِنّهم لايقولُونَ بأنّ الجَبرَ لا يَحصُل مِن اَسبابٍ بل هم يقولُونَ بحصوله من الأسباب و سَبَبُ الجَبرِ لا يخلُو مِن اُمورٍ:

إمَّا النقلُ و هو دَورِيٌّ و إمَّا النَّوم و لازمُه اَن يَعلَمَ به كلُّ اَحدٍ مع انّى مدّةَ العُمر لَم اَرَ نوماً بأنّ الله تعالى اَجبَرنِى الى اَن اَعلَمَ انّه صادقٌ و إمّا الإلهامُ و ذلک ايضاً باطلٌ اذ لَم يَجرِ عادةُ الله تعالى على اَن يُلهِمَ كُلَّ اَحدٍ و هو اَمرٌ ظاهرٌ لايحتاج الى شاهدٍ، فَانحَصَر فى العقل و هو ليس بِحُجّةٍ على مذهب الأشعرى و اَمَّا عن الإماميّ، فقولهم بأنّا عاشرنَا المعصومَ عليه السّلام [وَ] وَجَدناه لا يَكذِبُ.

قلت اوّلاً: اِنّ هذا تصديقُ المعصوم عليه السّلام لا تصديقُه تعالى.

و ثانياً: هذا لمن كان حاضراً فى زمان المعصوم عليه السَّلام و فى خدمته و هو لا يَنفَعُ بحالِ مَن بينه و بين المعصوم بَونٌ بعيدٌ.

قإن قلت: بأنّهم يُخبِرُونَ [و يَروون عن المعصوم]

قلت: اَخبارُهُم لا ثمرةَ فيه كما هو ظاهرٌ، فَثَبتَ ممّا ذكرنا حجّيةُ العقل.

هذا ثانِى الأدلّةِ الدالّةِ على حجّية العقل.

١- سورة البقرة/٢٨٦.

[الدليلُ الثّالث: لزوم عدم التفرقة بين النبيّ والمتنبّی]

و ثالثاً[١]: لو لم يكن العقل مُدركاً للحُسن و القُبح بمعنی المدح و الذّم لَلَزِم منه عدمُ التفرقة بين النبيّ و المُتنبِّی و هو باطلٌ لِلُزومه هَدمَ الشّريعة و المقدّمُ مِثلُه.

وَ وَجهُ الملازمة: فلأنّه لا يمكن التفرقةُ بين النَبِيّ و غيرِه اِلاّ بالمعجزة و بعد ما جاز اَن يُظهِر الله تعالی المعجزةَ علی يَدِ الكاذب لا يفرق بين النَبِيّ و المتنبِّی و ما دَلَّ علی عدم جواز اِظهار المعجزة علی يَدِ الكاذب ليس اِلاّ العقلُ و هو ليس بحجّةٍ علی مذهب الأشعریّ.

فإن قلت: اِنّ هذا الدليلَ لا يُثبِتُ المطلوبَ و لا يكون رَدّاً علی الأشعریّ و لا للإماميّ اذا كان مذهبُه مذهبَ الأشاعرة مِن عدم ادراک العقل المدحَ و الذمَّ.

بيانُ ذلک علی مذهب الأشعری هو اَنّ لَه اَن يقول: اِنّ الله تعالی خَلَقَ عِلماً فی قُلوبنا و اَجبَرَنا علی اَنّ هذا نَبِيٌّ و ذاک متنبِّی.

و ثانياً: يحصُل العلمُ [لَنَا] بأنّ هذا نَبِيٌّ بالعادة، اِذ عادةً لا يَظهَر المعجزةُ اِلاّ علی يَدِ الصّادق، اِذ اِظهارُ المعجزة علی يَدِالكاذب [خارقٌ للعادة].

اَمَّا علی مذهب الإماميّة، فبأنّه يقول: يحصُل العِلمُ بأنّ هذا نَبِيٌّ و ذاک متنبِّی بمعنی [انّه] جَرَی عادةُ الله علی اِظهار المعجزة علی يَدِ النَبِيّ و بعبارةٍ [اُخری] يحصُل لَنَا العِلمُ العادی بأنّ هذا نَبِيٌّ و ذاک متنبِّی و ما تَقُولُون مِن حصول التفرقة بين النَبِيّ و غيره بالعقل هو اَمرٌ خَفِيٌّ لا يَعرِفُه اِلاّ الأوحَدِیّ و جَعلُه تعالی الأمرَ الخَفِيّ جِهَةَ

١- هذا هو الدليل الثالث علی عقلية الحسن والقبح بمعنی المدح والذَّم.

فَرقٍ بين النَبىّ و غَيرِه خِلافُ اللّطف منه تعالى و قد اَثبتنا وجوبَ اللّطف عليه تعالى.

و الشّاهدُ على ما قلناه مِن حصول العِلمِ العادىّ بأنّ مَنِ ادَّعَى النُبوّةَ و اَظهَر المعجزةَ نَبىٌّ وَ صادقٌ، هو انّه لو ادَّعَى شخصٌ ذلک و اَظهَر المعجزةَ على طِبقِه يَقبَلُ المعجزةَ و النُبوّةَ مَن لا يَعرِف اِدراکَ العقل اَبداً وَاَصلاً کأغلب العوامّ الذين هم اَسوَءُ حالاً مِن الحَشَرات وَ مِن هنا تَعلَم انّه ليس اِلاّ لأنّ اِظهارَ المعجزة على يَدِ الکاذب خارقٌ للعادة.

و ثانياً: النقضُ بِمَزدَک اَو زَردُشت فإنه ادَّعَى النبوّةَ و اَظهَر المعجزةَ و اَلّفَ کتاباً سَمّاه بالزَّندِ وَ تَابَعَهُ جمٌّ غفيرٌ مِنَ النّاس و صاحبوا العقلِ السَّليم مع انّه کان فى الواقع کاذباً[1].

١- و قَد ظَهَر اَمرُ «مَزدَک» بعد ميلاد المسيح عيسى عليه السّلام بِخَمسَة قُرونٍ (فى القرن الخامس الميلادى) و کان فى عهد الملک «قُبادبن فيروز» و هوالمَلِکُ التّاسع عَشَرٍ مِنَ الملوک السّاسانى، و قد ادَّعَى النُبُوَّةَ والمعجزةَ الکاذبَةَ و کان خَدَّاعاً و الّف کتاباً و سَمّاه «زَنداً» و هو شرحٌ اَو ذيلٌ لکتاب الأبستا المُحرَّف المَدخول و کان کتاب الزّند باللّغة الفَهلَوية اَو الآراميّة و قيل فى وجه تسمية «الزَّنديق» انّه مَن اعتقد و اتَّبَع کتابَ «الزَّند» کانوا يَسمّونه بالزّنديق مُعَرَّبُ کلمة «زَند دين» اى مَن يعتقد و يلتزم بمفاد کتاب الزَّند و قد شَرَحَ شخصٌ آخر کتابَ الزّند و سَمّاه «پازند» يعنى ذيلٌ و تعليقٌ على کتاب الزّند و هذا الکتاب اَى کتاب «پازند» باللّغة الأبستائيّة الإيرانيّة.

قلت: الجواب عن الأشعریّ فقد مَرَّ آنفاً و اَمَّا عن‌الإمامیّ، فأوّلُ ما قالوا بأنّ عادتَه تعالی جَرَت علی اِظهار المعجزة علی یَدِالصّادق، فنقول بمنعه و لا دلیلَ علی جَریِ

و کیف کان، فلمّا مَضی لِمُلک قُباد عشر سنین اَتاه رجلٌ من اهل اصطخر یقال له «مَزدَک» فَدَعَاه الی دین المَزدَکیّة فمال الیها قُباد فغضبتِ الفُرس مِن ذلک غضباً شدیداً و هَمُّوا بقتل قباد فَاعتَذَر الیهم فلم یقبلُوا عُذرَه وَخَلَعُوه مِن المُلک و حَبَسُوه فی مَحبَسٍ و وَکَلُوا به وملکوا علیهم جاماسف (جاماسب) بن فیروز اَخَا قُباد ولکن اندسَّت اُختُ قباد حتّی اَخرجته من الحبس بِحِیلَةٍ و مَکثَ ایّاماً مستخفیاً الی اَن اَمِنَ مِنَ الطَّلَبِ ثمّ خَرَجَ فی خمس نَفَرٍ من ثِقاتِه نحوالهیاطلة (بلاد ماوراء النَّهر) و رَجَع بعد مدّةٍ و معه ثلاثین ألف رجلٍ و لمّا انتهی الی مدینة تیسفون تَلاوَمتِ العجم فیما بینها و قالوا: انّ قباد تنصل الینا مِن شأن مَزدَک و رَجَعَ عمّا کنّا اتَّهَمناه و ظَلَمناه حَقَّه و اَسَأنا الیه فَخَرجوا الیه جمیعاً و فیهم جاماسِب أخوه الذی ملکوه، فاعتَذَروا الیه و قَبِل منهم و صَفَح عن اخیه جاماسب و عنهم، فَدَخَل قصرَالمملکة.

فلمّا مضی لِمُلک قُباد ثلاث و اَربعون سنةً حَضَرهُ المَوتُ ففوَّض الأمرَ الی ابنه و هو اَنوشِیروَان فملک بعد اَبیه و اَمَر بِطَلَبِ مَزدَک بن مازیار [اَو ابن بامداد] الذی زَیَّنَ للنّاس المذهبَ الإشتراکیّة و اِلغاء المالکیّة و الحقوق الإختصاصیّة و رکوبَ المحارم و غَصبِ اموال النّاس والدّخولَ والغَلَبَةَ علی اَهلِهم و نسائهم و عبیدهم و اِمائهم بحیث اشتَدَّت شوکتُهم و عظُمت نَکبَتُهم حتّی فَسَدَت معایشُ النّاس واختلَطَت اَنسابُهم فکان المولودُ لا یعرف أباه والضّعیفُ لا یمتنع منه القَویّ و غیر ذلک من الأمور والمشاکل، فاُخِذَ مَزدَک و قُتِلَ و صُلِبَ و قُتِل مَن کان فی ملّته مِئاتٌ و اُلُوف.

راجع: الأخبار الطّوال/٦٥- البدء والتّاریخ ١٦٧/٣- تاریخ الطّبری ٩٢/٢و ٩٣- تجارب الأمم ١٧٣/١و ١٨٠- الکامل فی التاریخ ٤١٣/١ و ٤٣٤- مروج الذّهب ٢٨٩/١- لغت نامه دهخدا، ذیل مادة مزدک و قباد.

عادَتِه تعالى بذلک بل نقول: اَوّلُ ما خَلَق آدمَ عليه السّلام و اَظهَر المعجزةَ على يَدِه لم يكن صادقاً و نبيّاً بل كان كاذباً و هَلُمّ جَرّاً.

و قولُهم مزدک، الشّاهدُ مِن متابعةِ العوامّ مِن عدمِ ادراكهم لذلک،

قلتُ [هذا] فى محلّ المنع اذ لكلّ واحدٍ واحدٍ مِنَ العوامّ عقلٌ مستقلٌّ و تَبعُوا النبىَّ – صلّى الله عليه و آله و سلّم– و صَدَّقُوه بعد اظهاره المعجزةَ لِحُكمِ عَقلِهم بذلک.

و قولُهم بأنّ « هذا اَمرٌ خَفِيٌّ لا يَعرِفُه اِلاّ الأَوحَدِىّ» ايضاً ممنوعٌ بل يَعرِفُه و يُدرِكُه كلُّ مَن بَلَغَ الى كمال العقل.

و قولُهم « ثانياً بالنقض بمزدک[1] اَو زَردُشت» نقول: اوّلُ انّه مَن تابعه كان معانداً كما نَرَى مِن اَنّ اليهودَ و النَّصارى معاندونَ مع اَنَّ اَغلَبهم يعلَمُونَ اَنّ محمداً صلّى الله عليه و آله خَتمُ الأنبياء و مَن نازَعَه[2] اِمَّا [اَن يكون] للعناد اَو لِمتابعة هَوَى نَفسِه و عَدَمِ الرُّجوع الى عَقلِه اِلاّ اَقلُّ قليلٍ مَن تابعه للجهل و هؤلاء مقصّرون[3] على مَذهَبنا و مذهبكم.

على أنّا لَو قَطَعنا اليَدَ عن هذا الدليل و قُلنا بعدم تماميّة هذا الدليل على المُدَّعَى [نقول] اَنتُم ما تَقُولُون و ما تُجيبونَ[4] [به]، فما هو جَوابُكم ، فهو جَوابُنا، هذا هو الدليلُ الثّالث للمُدَّعَى.

١- فى الأصل: برزدک.

٢- فى الأصل: تابعه.

٣- فى الأصل: مقصّرين.

٤- فى الأصل: تجابون.

[الدليلُ الرابع: لزومُ عَدَمِ وجوبِ معرفة الله و ...]

و رابعاً: لو لَم يَكُنِ الحُسنُ و القُبحُ بمعنى المَدح و الذَّم العَقليَّينِ لَلَزِمَ عـدمُ وجـوبِ معرفة الله [تعالى] وَ لَلَزِم اِفحامُ الأنبياء و عَجزُهُم عن اِثباتِ نُبُـوّتِهم و كـلُّ ذلـک فكذا الملزومُ [باطلٌ].

وَ وَجهُ الملازمة: اِنَّ النبيّ صَلَّى الله عليه و آله اذا جاء و قال « يَا اَيُّهَا القَومُ أنَا نَبـيٌّ مِن عِندِ رَبِّكُم اَرسَلَنى اِليكُم وَلِىَ مُعجزَةٌ فَانظُرُوا اِلَى مُعجزَتِى» فأجَابُوهُ القَـومُ بـأن «لا داعِىَ لنا اَن نَنظُرَ اِلَى مُعجزتِک و لَعَلَّک صادقٌ فَنَتَكلّف بأمورٍ و تكـاليفَ» و لا دليلَ على وجوبِ النظر اِلى معجزة النَبيّ سِوَى العقل اِذ بعد ادراكـه المـدحَ و الـذَّمَ فَيَحكُم بأنّه يجب النَّظَرُ الى معجزة هذا المُـدَّعِى للنُّبـوَّة، لَعَلَّـه حقيقـةً مِـنَ المُـنعِمِ الحقيقىّ و هو اَنعَم عليكم بِسَبَبِ [اِرسال] الرّسول اليكم و سـتعرف وَجـهَ الملازمـة مشروحاً فى المطلب الثّانى.

هذا الكلامُ كلّه فى المطلب الأوّل.

و امّا المطلب الثّانی

ففی اِدراک العقلِ الثّوابَ و العقابَ.

و امّا المطلب الثّانی

ففی اِدراک العقلِ الثّوابَ و العقابَ.

و الحَقُّ اَنّ العقلَ یُدرِکُ الثّوابَ و العقاب و بأنّ فاعلَ هـذا الفعـلِ مُثـابٌ عنـدالله و فاعِلَ ذلک الفعل معاقَبٌ، وفاقاً لِجَمـعٍ کثیـرٍ مِـن الإمامیّـة اِلاّ شـاذٌّ فَهُـم سَـمَّاهُم الأخبارِیّینَ کالفاضـل التُّـونی فـی «الوافیـة» و الظّـاهرُ اَنّ شـارحَ الوافیـة السـیّد صدرالدِّین یُنکِرُ حجیّةَ العقل و لکن لا یُنکِرُ اِدراکَه للثّواب کما یَظهَر مِن بَعضٍ.

کائناً ما کان، یدلّ علی ادراک العقل الثوابَ و العقابَ اُمُورٌ:

[الدلیل الأوّل]

منها: الضَّرورةُ و البداهةُ و الواِجدانُ و المشاهَدةُ.

بَیانُ ذلک: انّه تعالی بعد خَلقِهِ هذا الخَلقَ الکَثِیرَ فَلَو سَلَّطَ واحدٌ مـنهم علـی بعـضٍ آخَر فقیرٍ حَقیرٍ لا یَقدِرُ علی شَیئٍ و لا یستطیع اَذِیَّةً لِأحَدٍ و قَتَل ذلک القَوِیُّ الغَنِـیُّ هذا الفقیرَ الحقیرَ، یَحکُم العقلُ حُکماً قطعیاً جزئیاً بأنّه لابدّ و اَن یُجَـازِیَ اللهُ تعـالی هذا الظّالِمَ وَ یُعاقِبَهُ علی فِعله هذا و اِلاّ فکیف یَخلُق الحکیمُ العدلُ اللَّطیفُ الـرّؤوفُ خلقاً و لا یُبالِی بِأُمُورِهم مع انّه یُسَلِّطُ بعضاً[1] منهم علی آخَر، اَلا تَرَی اَنّ السّـلطانَ اذا کان له عبدٌ و عبیدٌ آخَر و سَلَّط ذلک العبدَ علی غیره مِنَ العَبید و اَعطاه قُـدرةً و اقتداراً، فأتی و قَتَل بعضاً مِن ذلک العبید مع عدم تقصیر المقتول و مـع العِلـمِ بـأنّ السّلطان سُلطانٌ عادلٌ فی نهایة العدالة و له لُطفٌ بالنسبة الی جمیع العبید و الرّعایـا

۱- فی الأصل: بعض.

فلو لم يقتل السّلطانُ القاتلَ اَو يعذّبه عذاباً كثيراً لَذَمَّه العُقَلاءُ بأجمعهم و كذا الوزراءُ و الأُمَراءُ و اَركانُ الدَّولة كلُّهم ذَمُّوه و قالوا بأنّ هذا سَفِيهٌ و اَنّ الله تعالى كيف سَلَّطَ سفيهاً على مملكته و رعاياه و عبيده ، فإذا كان الأمرُ بالنسبة الى السّلاطين العُرفيّة و المَوالى العُرفيّة هكذا ، فكيف السُّلطانُ الحقيقىّ و المَولَى الحقيقىّ و هذا اَدلُّ دليلٍ على المُدَّعَى و اَىُّ دليلٍ اَقوى مِن الحِسّ و العِيان و المشاهدةِ و الوِجدانِ.

[الدّليل الثّانى]

و منها: انّه لو لم يَكُنِ العقلُ مُدرِكاً للثّواب و العقاب لَمَا كان مُدرِكاً للمَدح و الذَّم مع انّا اَثبتنا فى المطلب الأوّل اِدراكَه للمَدح و الذّم بالوجوه الأربعة.

بيانُ الملازمة يتمّ بمقدّمَتين:

اَحَدُهما: اِنّا اَثبتنا اَنّ العقلَ يُدرِک المَدحَ و الذَّمَ عند العرف و ليس ذلک اِلاّ المَحبوبيَّةَ و المبغُوضِيَّةَ ، فاذا اَدرَکَ المحبوبيّةَ و المغوضيّةَ فى العرف و عِندَهم ، اَدرَکَ المحبوبيَّةَ و المبغوضيّةَ عندالله، اذ لو لم يَكُن كذلک لَكَانَ على الله واجباً مِن باب اللُّطفِ رَدعُ هذا الخلق الكثير عنه و ذلک لِمَا قُلنا مِن اِطباق اهلِ العقول على المحبوبيّة و المبغوضيّة و لو لم يكن كذلک لكان الواجبُ عليه تعالى رَدعُهُم و اذا لم يَرُدَّهم مع انّه تعالى كان قادراً فهو فى الواقع كذلک.

و ثانيها: اَنَّ الثَّواب و العقابَ لا يَلزَم الأمرَ و النهىَ هل هما لازمانِ للمحبوبيّة و المبغوضيّة و اَنّ الأمر و النهى كاشفان عنهما ، اذ لو اَمَر [اللهُ] تعالى بشيئ و نَهَى[1]

١- فى الأصل: و لو نهى.

[فهما] يَكشِفانِ عن المحبوبيّة و المبغوضيّة، فحينئذٍ لو اَمَر و نَهى لا بدّ و اَن يُثاب و يُعاقَب على فِعلِ اَمرِه تعالى و تَركِ نَهيه و على تركِ اَمرِه و فعلِ نهيه قطعاً ، فلو اَدرَكَ العبدُ ذلک المحبوبيّةَ و المبغوضيّةَ المُوجبانِ للأمر و النهى الموجبانِ للثّواب و العقاب و لم يعمَلِ المكلَّفُ على مقتضى ما اَدرَک عقلُه مِن المحبوبيّة و المبغوضيّة لابدّ مِن اَن يُعَاقَب و لو جَهِلَ على مقتضاهما لا بدّ و اَن يُثاب قطعاً و نحن نَرَى بالحسّ و العِيان اَنَّ عُقُولَنا تُدرِک محبوبيّةَ بعضِ الأشياء و مبغوضيّةَ بعضٍ و مستقِلٌّ فى اِدراكها.

و ما يُتَوهَّم مِن انّه قد يُدرِک العقلُ المحبوبيّةَ و لم يَأتِ مِن جانبه تعالى اَمرٌ يدلّ عليه و يحتمل [العقلُ ايضاً] المغوضيّةَ العَرَضِيَّةَ و هو [لأجل] عدمِ صدورِ اِذنٍ منه تعالى فى فِعله فهنا العقلُ يَحكُم بعدم الإقدام؛ فهو فاسدٌ لأنّ الأمر يَنحَلُّ الى صورتَينِ: صورةٌ يدرِکُ المحبوبيّةَ و يحتمل المبغوضيّةَ لعدم اِذنٍ مِن مولاه فى فِعلِه و صورةٌ يُدرِک ذلک مع القطع بعدم المبغوضيّة العرضيّة و المقامُ من قبيل الثّانى لا الأوّل.

و بعبارةٍ اُخرى: العقلُ قد يُدرِک المحبوبيّةَ التّامّةَ و قَد يُدرِکُ المحبوبيةَ النّاقصةَ و المقامُ مِنَ الأوّل و مَحَلُّ النقض مِن الثّانى، فلا تَغفُل.

[الدّليل الثالث]

و منها: انّه لو لم يكن العقلُ مدركاً للحُسنِ و القُبحِ بمعنى الثّواب و العقاب لَمَا وَجَبَ معرِفةُ الله و معرِفةُ رسوله و التّالى باطلٌ لِوَجهَين:

الأوّلُ: الإتّفاق، اِذ الأشعريُّ و الأخباريُّ كلُّهم يقولُونَ بوجوب معرفة الله تعالى.

الثّانی: انّه لو لم یجب معرفةُ الله لَانتَفَی فائدةُ التکلیف و فائـدةُ خَلـقِ الخلـق و هـو باطلٌ لقوله تعالی «وَ مَا خَلَقتُ الجنَّ و الإنسَ اِلاّ لِیعبُدُونَ» فـإن فَسَّـرتَه بمعنـی « یَعرِفُون» اِتَّجهَ الإستدلالُ وَ اِن حَمَلتَه علی ظاهره کذلک.

و الملازمةُ الأوّلیةُ یمکن تقریرها بوجهَین:

الأوّل: اِنّه اِمَّا اَن یَثبُتَ وجوبُ معرفة الله بالشّرع اَو بالعقل.

اِن کان الأوّلُ انتقل الکلامُ فیه الی اَن یَدُور اَو یتسَلسَل و کلاهما باطلٌ.

وَ اِن کان الثّانی فهو لا یُدرِک الثَّوابَ و العقابَ اَوّلاً و علی فرضـه لا یکـون حجّـةً ثانیاً، فلابدّ مِنَ القول بإدراکه الثوابَ و العقابَ حتّی یَتَّجِهَ المطلوبُ، و هـو وجـوبُ معرفة الله تعالی.

الثّانی: اِنّ معرفةَ الله و وجُوبَه اِمَّا اَن تَثبتَه بالعقل اَو بالشّرع.

اِن کان الأوّلُ فقد عرفتَ ما فیه.

و ان کان الثّانی، فإمّا اَن تُثبِتَ وجوبَ معرفةِ الله بعـد مـا وَرَدَ الشَّـرعُ و اَثبتَـه فهـو تحصیلٌ للحاصل و لا معنی له.

وَ اِن کان قبل اَن تُثبِتَهُ بالشّرع تُثبِتُه [اَنتَ بالعقل] فیلزم تقدیمُ الشّیئ علـی نفسـه اِذ تُثبِتُ وجوبَ معرفةِ الله ثمّ تُثبِتُه ایضاً بعد وُرُودِ الشّـرع و بطـلانُ التّـالی لِلـوجهَینِ المذکورَین.

فإن قلت: اِنّ وجوبَ معرفة الله تعالی اَمرٌ فطریّ لدلالة العقـل و النقـل علیـه ، فـلا یحتاج الی العقل و لا یلزم منه مفسدةٌ.

قلت اوّلاً: الفطرةُ عِلمٌ اجماليٌّ بمجرّد وجود الصّانع و اَمَّا النُّبوّة و العدالة و الإمامة و المعاد و الصّفات الثُّبوتية و السَّلبية فالعِلمُ بها عِلمٌ تفصيليٌّ وَ المُكَلَّفُ به ليس العِلمُ الإجماليّ بل هو عِلمٌ تفصيليٌّ.

و ثانياً: سَلَّمنا حصولَ المُكَلَّفِ به بالفطرة و لكن يثبت الوجوبُ الشَّرعى لا العقليّ اذ الوجوبُ الشرعيّ ما يُعَاقَبُ على تَركِه بخلاف العقليّ و لكن كيفيةُ التكليف لا يثبت بالفطرة.

و ثالثاً: غايةُ ما يثبت بالفطرة مجرّدُ وجوده تعالى و اَمَّا العدلُ و المعادُ و الإمامةُ و النبوّةُ، فلا يثبت بالفطرة مع اَنَّ كلَّ واحدٍ منها معرفتُها واجبةٌ و لا يمكن اِثباتُها بالشَّرع لِمَا عرفتَ.

فإن قلت: يَكفِى فى اِدراكِ العقلِ وجوبَ معرفةِ الله و غَيرَهُ مجرّدُ اِدراكِه المدحَ وَ الذَمَّ.

قلت: لا يكفى، اِذ غايةُ ما يَثبُتُ به حينئذٍ الوجوبُ العقليّ و هو لايُثمِرُ اِذ لا يترتّب عليه الثّوابُ و العقابُ حتّى لأجلهما يُقدِمَ المُكَلَّفُ على التكليف، لأنّ وجوبَ معرفةِ الله و الرّسولِ و الامامِ و المعادِ و العدلِ تكليفٌ بل غايةُ ما يترتّب عليه [فهو] المدحُ و الذَّمُ و هو لا يوجب الإقدامَ على المأمورِ به اذ نَرَى بالوجدان اِنّ [الله] تعالى اَمَر على اَفعالٍ وَ وَعَدَ على تركها الجَحِيمَ و مع هذا كثيراً ما يرتكب المكلَّفُ نهيَه، فلو لم يترتّب عليه الثَّوابُ و العقابُ بل اِنّما يترتّب عليه المدحُ و الذّمُ ما كان اَحَدٌ يَقُومُ على المأمور به اِلاّ الأوحَدِىّ.

على اَنّ هذا اِقرارٌ مِنَ الخصم اذ بعد عدم كفاية المدح و الذّم فـى المطلـوب مـع اَنّ الأشعرىّ يقول بالكفاية، فمعلومٌ اَنّ مرادَه من المدح و الـذمّ المسـتلزِمَانِ للثّـواب و العقاب هذا اِنّما هو رَدٌّ على الأشعرىّ و الأخباريّين الذين يقولُون بعدم ادراک العقل الثَّوابَ و العقابَ.

و اَمَّا مَن يقول بادراکِ العقلِ الثوابَ و العقابَ و يُنكِرُ حجِّيتَه فسيجيئ [الكلامُ فيه].

هذا هو الكلامُ فى المطلب الثّانى.

المطلب الثّالث

ففی اَنّ ما یُدرِکُه العقلُ مِنَ الثَّواب و العقاب فهل هو حجّةٌ اَم لا؟

المطلب الثّالث

ففی اَنّ ما یُدرِکُه العقلُ مِنَ الثّواب و العقاب فهل هو حجّةٌ اَم لا؟

و بعبارةٍ اُخری: کُلُّ ما حَکَمَ به العقلُ حَکَمَ به الشَّرعُ اَم لا؟

اختَلَفَ[1] فی المشهورُ علی اِثبات الملازمة و الحُجِّیة و مَن کان منکِرُ المطلبِ الأوّل و الثّانی فینکر[2] هذا ایضاً وَ اَمَّا السیّد[3] صدرالدّین فالظّاهرُ منه انّه یقول بإدراک العقل الثّوابَ و العقابَ و لکن یُنکِر حُجِّیتَه و الملازمةَ.

فَاعلَم قبلَ تحقیق المطلب یُحتاجُ الی ذِکرِ مقدّمةٍ اجمالیّة و هی اَنّ المراد بقولنا «کلُّ ما حَکَم به العقلُ حَکَم به الشَّرعُ» یحتمل احتمالاتٍ اَربعة:

الأوّل: اِنّ کلّ ما حَکَم به العقلُ حَکَم الشّرعُ علی طِبقه و اَبلَغَه الی النَبیّ صلّی الله علیه و آله و هو الی الأئمّة علیهم السّلام و هم علیهم السّلام الی العباد.

و الثّانی: اِنّ کلَّ ما حَکَم به العقلُ حَکَم الشّرع علی طِبقه و اَبلَغه الی النبیّ صلّی الله علیه و آله و هو الی الأئمّة علیهم السّلام و لکنّهم لم یَبلُغوه الی العباد، کُلُّ ذلک لمصلحةٍ هُم اَعلَم بها منّا.

و الثّالث: اَنّ کلّ ما حکم به العقلُ حَکَم الشّرعُ علی طِبقه لکن لَم یَصِل الی النبیّ صلّی الله علیه و آله و لا الی غیره.

۱- فی الأصل: اختلفوا فی المشهور.

۲- فی الأصل: فینکرون.

۳- فی الأصل: سید.

و الرّابع: اِنّ كلَّ ما حَكَم به العقلُ حَكَم [به] الشّرعُ يعنى اِنّ الشّرع على طبقه و اِن لَم يَصدُر منه حُكمٌ و مع قطع النظر عن حكم العقل.

اَمَّا المعنى الأوّل، فليس فى محلّ النزاع قطعاً و ذلک للإتّفاق على عدم كونه محلاً للنزاع و لأنّه لا ملازمة حينئذٍ بين حكم العقل و الشّرع و ذلک ظاهرٌ و كذا المعنى الثّانى فإنّه ليس مِن محلّ النزاع لعدم الملازمة و لعدم وفاء الأدلّة بإثباته و اَمَّا المعنى الثّالث، فليس ايضاً مِن محلّ النزاع و اِن[1] يُمكِن كونُه من محلّ النزاع بناءً على قاعدتنا مِن عدم جواز خُلُوِّ الواقعه عن الحكم لكن ذلک ليس من جهة التلازم و كلامُنا فى المقام اِنّما هو من جهة التلازم.

فتعيّن اَنّ النزاعَ فى المعنى الرّابع، فَكُلَّما حَكَم به العقلُ حَكَم به الشّرعُ بالمعنى المذكور بمعنى اَنّ العقلَ دَلَّنا على اَنّ هذا الفعلَ مطلوبٌ للمولى و محبوبٌ لَدَيهِ و مُرادُه وَ نحن مُكلَّفُونَ [به] و اَنّ ذلک الآخَر ليس مطلوباً[2] للمولى (يعنى الشّارعُ) و ليس محبوباً[3] لَدَيهِ فَيُثاب و يُعَاقب على الفِعلِ وَ التَّركِ.

[اَدِلَّةُ حجّية حكم العقل]

و الدليلُ على هذه[4] الكلّية:

اوّلاً: اِنّه لو لَم يَكنِ العقلُ حجّةً لَلَزِم خلافُ الغرض و ذلک لِمَا اَثبتنا فى المطلب الثّانى مِن اَنّ العقلَ يُدرِكُ المحبوبيّةَ و المبغوضيّةَ حتّى عند الحكيم على الإطلاق

١- فى الأصل: ان كان.

٢- فى الأصل: مطلوب.

٣- فى الأصل: محبوب.

٤- فى الأصل: هذا.

قطعاً و يَحكُم حُكماً قطعياً اَنَّ فاعل هـذا الفعـلِ يسـتحقّ الثّـوابَ عنـد الحكـيم و يستحقّ العقابَ على تَركِه.

فما يحتمل فى المقام حينئذ اِمَّا القطعُ بالحجيّة و اِمَّا القطعُ بعدم الحجيّة و اِمَّا الشَّكُ فى ذلک.

الثّانى[1] و الثّالث خلافُ المفروض لِمَـا عرفـتَ مِـن اَنّ المفـروضَ اَنّ العقـل يَقطَـع بالمحبوبيّة فى فعلٍ و المبغوضيةِ فى آخَر و استحقاقِ الثّواب و العقاب عند الحكـيم و مع هذا لا معنى للقطع بعدم الحجّية و الشَـكِّ فيـه اِذ ذاک مسـتلزمٌ للقطـع بعـدم الإدراک اَو الشَکِّ فيه و قد عرفتَ انّه خلافُ المفروض.

نعم لو اَدرک العقلُ المحبوبيّةَ و المبغوضيّةَ فى الواقع و نفسِ الأمر لأمكن القولُ بعدم الحجيّة اذ لا ملازمة بين الحكم الواقعىّ و الظّاهرىّ و لكنّ القطعَ بأنّ العقل يُدرِک اَنّ فاعلَ هذا الفعل مثابٌ عندالله و فاعلُ ذلک الفعل الآخَر معاقَبٌ عنده تعـالى معنـاه ادراکُ الحكم الظاهرىّ لا غير.

و ثانياً: لو لم يكن العقلُ حجّةً لم يكن الشّـرعُ حجّـةً و التّـالى باطـلٌ لِلُـزوم هَـدمِ الشَّرائع و هو باطلٌ بلا شبهة.

و الملازمة: هو اَنّ حجّيةَ الشّرع وَ مَناطَ لُزومِ متابعته اِنّما هو دفعُ الضّرر المقطـوع و قد عرفتَ وجودَ ذلک فى العقل ايضاً و لا فارقَ بينهما مِن هذه الجهة و اذا لم يكُـنِ العقلُ حجّةً لم يكن الشّرعُ حجّةً.

١- فى الأصل: والثانى.

و يمكن تقريرُ الدليل بنحوٍ آخر و هو انّه لو لو يكنِ العقلُ حجّـةً لـم يكـنِ الشّـرعُ حجّةً و التّالى باطلٌ و المقدّمُ مِثلُه .

و الملازمةُ: اَنّ حجيّةَ الشَّرع اِمَّا بالعقل اَو بالشّرع و الأوّلُ خلافُ ما يقول به الخَصمُ و الثّانى ملزومٌ للدَّور و التسَلسُل، اذ حُجّيتُه اِمّا بالعقل اَو بِشَرعٍ آخَر و هكذا ، فَثَبَتَ حجّيةُ العقل.

و ثالثاً: نقولُ اَنّ القطعَ الحاصلَ بالحكم اِمَّا اَن يكُونَ حجّةً مطلقاً مِن غير اشتراطه بشـيءٍ اَو لا يكون حجّةً مطلقاً اَعمُّ مِن اَن يكون ذلک القطع مسبَّباً مِنَ الشَّرع اَو مِن غيره.

وَ اِمَّا اَن يكون حجّةً مطلقاً اَعمُّ مِن اَن يكون [ذلک القطع] مسبَّباً عن دليل شرعىّ اَو غيره لكن بشرط اَن يكون دليلٌ شرعىّ على اعتباره.

وَ اِمَّا اَن لا يكون حجّةً اِلاّ اذا كان مسبَّباً مِن دليلٍ شرعىّ.

اَو يكون حجّةً مطلقاً اذا كشف الشّرعُ عن حجّيته وَ اِن لم يكن مِن الشّرع دليلٌ على اعتباره.

لا سبيلَ الى غَيرِ الأوّل.

اَمَّا الى الثّانى، فَلِلُزوم سَدِّ طُرُقِ الشّريعة و هَدمِها.

اَمَّا اِلَى الثّالث، فَلِلُزوم كَونِ اهلِ زمانِ الفَترَةِ غيرَ مكلَّفينَ و غيرَ معاقَبينَ على عبادة[1] الأوثانِ و التّالى باطلٌ، لإقرار الخَصم بذلک وَ لِمَا دَلّ على تعذيب عَبَدة الأوثانِ مِن الأخبار.

١- فى الأصل: عبدة.

وَ اَمَّا الملازمة: فلأنّ الشّرعَ لاحقٌ لِزَمان الفَترة و القَطعُ المسبَّبُ عن مستندٍ [شَرعِيٍّ] لاحقٌ، كيف يكون حجّةً للسّابق؟ مضافاً الى انّه لو لم يكن الشّرعُ لاحقاً لكان هـذا فاسداً ايضاً اِذ حجّيةُ القطع المستند الى دليلٍ شَرعِيٍّ اِمّا بغيره اَو بالشّرع.

و الأوّلُ هو المطلوب و الثّانى ملزومٌ للدَّور و التسَلسُل.

وَ اَمَّا الرّابعُ و الخامسُ فكذلک باطلٌ لِمَا قَدَّمناه لک فى الثّانى و فى الثّالث.

فتعيّن الأوّلُ وهو المطلوب.

و [رابعاً] ايضاً لو لم يكن القطعُ مطلقاً حجّةً لَلَزِمَ عدمُ وجـوبِ معرفـة الله تعـالى و وجوبِ معرفةِ رسوله و الأئمّة و كُلُّ ذلک باطلٌ و قد عرفتَ الملازمةَ فـى المطلـب الثّانى و اذا كان القطعُ بنفسه حجةً فلا يتفاوت الأمرُ بين كون المقطوع مسئلةً اصوليةً اَو مسئلةً فرعيّةً فلا يَرِدُ [على ما قلناه] ما يقوله الأشـعرىّ اَو الأخبـارىّ اَنّ العقـلَ حجّةٌ فى الأحكام الأصوليّة العلميّة اَى مسائل الإعتقاديّات دون الأحكـام الفرعيّـة خاصّةً، فلا يَرِدُ عدمُ وجوبِ معرفةِ الله و رسوله و النظـر فـى معجزتـه، فليتَـدبَّر و يُمكِنُ جعلُ هذا دليلاً مستقلاً.

اقول[1]: و التحقيقُ اَنّ هذا دليلٌ متينٌ مستقلٌّ فى غاية المتانة و الإسـتقلال و التفرقـة بين الإعتقاديّات و الفرعيّات وَ القَولُ بالحجيّة فى الأوّل دون الثّانى تَحَكُّمٌ صِـرفٌ و لاوجهَ له، فافهم. [انتهى].

١- هذا قول تلميذ سعيدالعلماء و محرّر درسه، كما جاء فى الأصل هكذا: لمحرّره.

و يمكن اَن يُستَدلّ على حجّية العقل لا بطريق الملازمة بل بطريق آخَر مِنَ الشَّرعِ و اَنّ ما حَكَم به العقلُ واقعاً و نفسَ الأمر معتبرٌ و هو بالآية الشّريفة و هى قوله تعالى « اِنَّ اللهَ يَأمُرُ بِالعَدلِ وَ الإحسَانِ [وَ اِيتَاءِ ذِى القُربَى] وَ يَنهَى عَنِ الفَحشَاءِ وَ المُنكَرِ[1] » فقولُه « يَنهَى عَنِ الفَحشَاءِ وَ المُنكَرِ» دالٌّ على اَنَّ كلّ ما هو قبيحٌ عند العقل حرامٌ و ذلک لتنصيص اَهلِ اللّغة بأنّ الفحشاء هو القَبيحُ [و] تنتظم فى المقام قياسٌ هكذا صورتُه:

ما حَكَم العقلُ بِقُبحِه فَحشاءٌ و كُلُّ فَحشَاءٍ مَنهِيٌّ عَنه شَرعاً، فما حَكَم العقلُ بقُبحِه منهِيٌّ عنه شَرعاً.

فالصُّغرى ظاهِرٌ و الكبرى للآية الشَّريفة فإنّ قولَه «الفحشاء» جَمعٌ مُحَلَّى باللّام و قد عرفتَ فى مقامه مِن انّه يفيد العمومَ الإستغراقى، فَاستُفِيدَ مِن الآية الشّريفة اَنّ كلَّ حُكمٍ قَبيحٍ عقلىٍّ محرّمٌ شرعىٌّ.

وَ اَمَّا «كلُّ ما هو حَسَنٌ عقلىٌّ فهو واجبٌ شرعىٌّ» فبالإجماع المركّب و بعدم القول بالفَصل و الآيةُ الشّريفةُ اِنشاءٌ لا اِخبارٌ يعنى انّه تعالى لَيَنهَى عن الفحشاء.

وَ اَنّ الآيةَ الشّريفة دالّةٌ على كون الحكم تابعةً للصّفة الكامنة فى نفس الأشياء و هو قولُه «وَ يَنهَى عَنِ الفَحشَاء» و امّا قولُه «وَالمُنكَر» فهو دالٌّ على اَنّ العقلَ يُدرِكُ القُبحَ وَ اَمَّا الحُسنَ فبالإجماع المركّب، فالآيةُ الشّريفة حجّةٌ [على] الأشاعرة[2] فىالحجيّة و فى متابعة الحكم للصّفة و قد عرفتَ انّهم يُنكِرُونَهما.

١- سورة النّحل/٩٠.

٢- فى الأصل: للاشاعرة.

[الإستدلال على عدم حجّية حكم العقل بوجوهٍ مِنَ الأدلّة]

فإن قلت: الوجوهُ التى تَمَسَّكتَ بها على المطلوب و هو حجّية حُكمِ العقل اِمَّا بطريق الملازمة اَو بغيره كُلُّها تعليقيّةٌ لا تنجيزيّة يعنى انّها تدلّ على المطلوب اِن لَم يعارضها معارضٌ و المعارِضُ موجودٌ و هو وجوهٌ مِنَ الأدلّة:

منها: قوله تعالى « وَ مَا كُنّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبعَثَ رَسُولاً[1] ».

وجهُ الدّلالة: اِنّ الآية الشّريفة غايةٌ بالنسبة الى الأزمنة و الأمكنة و العذاب دنيوّياً و اُخرويّاً و اَنواعِها و ما يدلّ على العموم بالنسبة الى المذكورات كلمة «ما» و كذا هى عامّةٌ بالنسبة الى المتعلّق و الأشخاص و ما يدلّ على العموم مِن هذه الجهة حذفُ المتعلّق فإنّه تفيد العمومَ، فمعنى الآية الشّريفة على الظّاهر [هكذا] :

وَ مَا كُنّا معذِّبينَ فى شَيئٍ مِنَ الأزمنة و الأمكنة لا فى الدّنيا ولا فى الآخرة لا فيما يُدركه العقلاء و لا فى غَيرِه اَحَداً مِن آحاد العباد حتّى نبعثَ رسولاً.

و ما يُتَوهَّم اَن يقال: مِن اَنّ الرَّسولَ اَعَمُّ مِنَ الظّاهرىّ و الباطنىّ، فهو فاسدٌ اِذ الظّاهرُ مِنَ الرَّسول [هو] الرَّسولُ الظّاهرىّ لا الباطنىّ و لا الأعمّ منهما و الظّاهِرُ هو الحجّةُ.

و ما يتوهَّم ايضاً، مِن اَنّ الحرام ما يَستَحِقّ فاعلُه العقابَ و الآيةُ دَلَّت على نَفىِ فِعليّة العذاب فلا منافاة بين حكم العقل بالحرمة و بين الآية الشّريفة، فهو فاسدٌ ايضاً.

اوّلاً: انّ الظّاهر مِن الآية بقرينة قوله تعالى «وَ مَا كُنّاَ» حيث اَتَى [اللهُ] تعالى بلفظٍ دالٍّ على نفى الإستحقاق فيقع المَناط.

١- سورة الإسراء/١٥.

و ثانياً: لو سَلَّمنا عَدَمَ ظُهورِ الآية فى نَفيِ الإستحقاق ايضاً، فنقول لابدّ وَ اَن يكون نَفىُ الإستحقاق مُراداً و ذلک لأنّه لامعنى للإخبار بنفى العذاب عند اوّل التكليف و قبل الفعل مع كون الشّيئ عند المكلَّف و المخبر قبيحاً و مذموماً بحيث يَستحِقُّ فاعلُه العقابَ عنده و لا شبهةَ فِى اَنّ مثلَ ذلک الإخبار و عدمَ كون المراد نَفىَ الإستحقاق مع كون الحال هذه، قبيحٌ وَ اِجراءٌ على الفحشاء [و] لا يَصدُر عن عاقلٍ فضلاً عن الحكيم على الإطلاق تَعَالَى شَأنُه عُلُوّاً كَبيراً، نَعَم يَجُوز العفوُ و عدمُ العقاب عند الحساب بل الإخبار[1] بنفى العذاب ايضاً و لكن بعدَ الفِعل لا قبلَه لِيَكُونَ اِجراءً على الفاحشة.

و الجوابُ عن الآية الشّريفة:

اوّلاً: اِنّ جماعةً مِنَ المفسّرِينَ صَرَّحُوا بأنّ المرادَ مِنَ العذاب فى قوله تعالى « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» العذابُ الدُّنيوى وعليه جَرَى عادةُ الله كالطُّوفانِ وَ السَّمُومِ و هلاكة قوم موسى و لوط و غيرهم من الأنبياء و هذانِ[2] وَ اِن لم يكونا حجّةً اِلاّ انّه يوجب وَهناً فى الآية الشَّريفة، فلا يمكن الإستدلالُ بها.

و ثانياً: نقولُ اِنّ الآية منصرفةٌ الى غيرما يَستقِلُّ به العقلُ، فالمرادُ بقوله تعالى: « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ» فى غير ما يَستقِلُّ به العقلُ حتّى يَبعثَ[3] رسولاً، و عليه فَهمُ العُرف، فَلنُمَثِّل لک بمثالٍ حتّى يتّضحَ لک الحالُ، فنقول:

١- فى الأصل: و الاخبار.

٢- يعنى قولُ المفسّرين و جريانُ عادةِ الله على تعذيب عَبَدَة الأوثان فى الأمم السّالفة يوجبان الإجمالَ والإحتمالَ، فلا يمكن فى هذه الحال التمسّکُ بالآية للإستدلال.

٣- فى الأصل: نبعث.

اذا قال السيّدُ لعبده « اِذهَب الى البَلَد الفُلانى وَ افعَل مَا شِئتَ حتّى يَأتِيک مِنّى رسولٌ فاتَّبعه و لا تُخالِف اَمرَه و لا اُعاقِبُکَ على شيئ قبل [اَن] يأتيک الرّسُول » فَذَهب العبدُ الى البلد و كان فى ذلک البلد ابنُ مولاه و زَوجَتُه فَأتَى و قَتَل ابنَ مولاه وَ زَنَى بِزَوجَته مع اَنّ عقلَه يَحكُم باستحقاق العقاب عليه وَ اَنَّ المولى يُعاقِبه، فإذا عَاقَبه المولى وَ اعتذَرَ العبدُ بأنّک قلتَ لِى «اِفعَل ما شِئتَ و ما اُعَذِّبک قبل اَن يَأتيکَ رَسُولٌ مِنِّى» لَمَا قُبِلَ عُذرُه و عاقَبه و عاتَبه وَ استَحسَنَه العقلاءُ وَ ذَمُّوا العبدَ مُعَلِّلِينَ بأنّک تَقطَع اَنّ هذا مبغوضٌ لَدَى المَولى بل لو لم يُعاقِبه المولى لَذَمَّ العقلاءُ المولى و نَسَبُوه الى السَّفَه.

و يؤيّد الإنصرافَ قِلّةُ ما يَستقِلّ به العقلُ بل يَصِيرُ باستقلاله موجباً للإنصراف فى امثال المقام ايضاً لأنّ العمومَ[1] المستفادَ مِن حذف المتعلَّقِ ليس عموماً[2] استغراقيّاً[3] حتّى لايَضُرّه الأفرادُ النّادرة بل عمومُهُ مثلُ عموم[4] المُطلَقَاتِ و قد عرفتَ انّها منصرفةٌ الى الأفراد الشّايعة دون النّادرة[5]، هذا اذا سُلِّمَ اَنَّ المستفادَ مِن حذفِ المتعلَّقِ العمومُ مطلقاً كائناً ما كان.

١- فى الأصل: عموم.

٢- فى الأصل: عموم.

٣- فى الأصل: استغراقى.

٤- فى الأصل: العمومات.

٥- يعنى انّ عموم المطلقات ليس كعموم العمومات لأنّ العموم والشمول فى العام وضعىٌّ و شمول العامّ لجميع جزئياته نفس الموضوع له فى العامّ و الفاظ العموم بمنزلة الآلات والأدوات

[اقسامُ حذف المتعلّق]

وَ اَمَّا لو قُلنا اَنّ حذفَ المتعلَّقَ على اقسامٍ:

منها: ما يكون حذفه فى الأفعال التى كان غالبُ اَحوالها مع ذِكرِ المتعلَّقِ بقيد الخصوص.

و منها: ما يكون حذفُها فى الأفعال التى كان غالب احوالها عدمُ ذكر المتعلّق.

و منها: مشتَبهُ الحال لَم يُدرَ مِنَ الأوّل اَو مِنَ الثّانى.

ففى الأوّل يحكم بإفادته العمومَ و فى الثّانى بعدم افادته العمومَ و فى الثّالث بالاجمال.

و المقامُ مِن قَبيل الثّالث:

و ثالثاً: نقول بمعارضة آية التعذيب اَى قوله تعالى « وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبعَثَ رَسُولاً» مع آية الهلاكة و هى قوله تعالى « لِيَهلَكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَ يَحيَى مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ[1] » و النسبةُ بينهما عمومٌ [مِن وَجهٍ] يجتمعان فيما يَستقِّل به العقلُ قبلَ

لتسرية الحكم الى الأفراد حيث عُرِّف بأنّه لفظ موضوع للدّلالة على استغراق اجزائه و افراده. و امّا المطلقات فهى الفاظ وُضِعَت للماهيّة من حيث هى هى لا بقيدالشمول والكثرة و بعبارة أَصَحّ و اَخصر: المطلقُ هواللّفظُ الدالُّ على الحقيقة مع قيد الكثرة غيرالمعيّنة، فالعامُّ يشمل كُلَّ افراده و مصاديقه شاذّاً كان اَو شايعاً ولكنّ المطلق ينصرف الى افراده الشّائعة التى يكثر استعمال المطلق فيها و هذا الإنصراف دليلُه ظهورُ اللّفظ فى الفرد الشّايع لكثرة الإستعمال فيه والظّهورُ حُجَّةٌ عقلائيّة.

١- سورة الانفال/٤٢.

بَعثِ الرُّسلِ فإنّ آيةَ التعذيب يدلّ على نفى العذاب و آيةُ الهلاكة يدلّ على الهلاكة لأنّ البيّنةَ موجودٌ و هى حكم العقل القطعىّ.

و يصدقُ آيةُ التعذيب فيما لا يستقلّ به حكمٌ قبلَ بَعثِ الرُّسُلِ اذ يجرى فيه نَفىُ العذاب و لكن لا يجرى فيه نفى الهلاكة لعدم وجود بيّنة.

وَ يَصدُقُ آيةُ الهلاكة دون التعذيب بَعدَ البعثة كما هو ظاهرٌ.

و ان كان التعارضُ عموماً مِن وَجهٍ فلو كانت آيةُ الهلاكةِ متّصلةً بآيةِ التعذيب لَحَكَمنا بورودها على آية التعذيب و تخصيصها بآية الهلاكة اِذ آيةُ الهلاكة علّةٌ لآية التعذيب، فيكون مِن قبيل منصوصِ العلّة وَ هِىَ حجّةٌ عند العلماء اِلاّ السّيد المرتضى (رضى الله عنه) فإنّه رحمه الله يَجعَلُ العِلَلَ الشرعيّة دَواعِىَ للحكم لا العلّة الحقيقية و يدلّ على حجّية منصوصِ العلّة فَهمُ العُرف فإنّه لو قال الطّبيبُ للمريض « لا تأكُلِ الرُّمان لأنّه حامضٌ» فَهِمَ منه النَّهىَ عن اكل كلِّ حامضٍ و لَمَّا كانت الآيةُ الهلاكة منفصلةً و ليس فيها مرجِّحٌ داخلىّ كما فى العموم المطلق فلا بدّ مِنَ الرّجوع الى المُرجِّح الخارجىّ اِن وُجِدَ وَ اِلاّ فيحكم بالتساقط و المقامُ لامُرَجِّح لها فَنَحكُم بالتّساقط وَ الرُّجُوعِ الى ما دلّ عليه الدليلُ القطعىّ و هو حجّيةُ حكمِ العقل.

و رابعاً: لَو سَلَّمنا ورودَ آيةِ التعذيب على آية الهلاكة و كونَها دالّةً على المطلوب فنقول هى ظنّيةٌ لا تُقاومُ الأدِلَّةَ القطعيّةَ التنجيزيةَ.

فإن قلت: اِنَّ الشَّرعَ قد كَشَفَ عَن خَطَأ[1] العقلِ و اَنَّ مَا فَهِمَهُ العقلُ [فهو] جهلٌ مركّبٌ.

١- فى الأصل: ان خطاء.

قلت: لا وجهَ لهذا الكلام اذ الحكمُ الذى ذكرناه للعقل كَحُكمِهِ بقُبح الظّلم تنجيزىٌّ ليس بتعليقىّ معلَّقٍ على شيئ و لا يجوز للشّارع التخلفُ عنه و لا يتخلّف عنه اَبَداً اِذ طبيعةُ الظّلمِ مِن حيثُ انّه ظُلمٌ يحكمُ العقلُ منجّزاً بأنّه قبيحٌ و لم يكن حُكماً[1] معلّلاً على شيئ.

نَعَم، قد يَحكُم العقلُ بقبح شيئ و يكشف الشَّرعُ عن خطائه و ذلک اذا كان حكمُ العقل فى تشخيص الصُّغرى، كأن يقول مثلاً: ضَربُ اليَتيمِ للتأديب ظُلمٌ، فيكشف الشّرعُ عن خطائه وَ اَمَّا حُكمُه فى الكبرى بأنَّ: كلَّ ظُلمٍ حرامٌ مطلقاً جزماً، فلا.

و منها: اَى و مِنَ الوجوه المانعة لحجّية العقل قولُه عليه السّلام: **كُلُّ شَيئ مُطلَقٌ حَتّى يَردَ فيه نَهىٌ**[2].

وَجهُ الدّلالة: اَنَّ ما حَكَمَ العقلُ بقبحه مثلاً ممّا لَم يَرِد فيه نهىٌ و كُلُّ ما كان كذلک فهو مطلقٌ اَى مُرَخَّصٌ فيه، فما حَكَمَ العقلُ بقبحه مطلقٌ اَى مرخَّصٌ نيه، اِذ الظّاهِرُ مِن ورود النهى [هو النهىُ] اللّفظىّ.

و ما يُتَوَهَّم فى المقام مِن اَنَّ الأمر اَعَمُّ مِنَ الأوامر اللُّبيّة و هى العقليّةُ و اللّفظيَّةُ لِمَا اَثبتنا فى مبحث الأمر اَنَّ الأمرَ حقيقةٌ فى اللّبّى و اللّفظى، فهو فاسدٌ لأنّ الأمر وَ اِن كان حقيقةً فيهما لكنّ الظّاهِرَ المتبادِرَ المنصرفَ اليه الخبرُ هى الأوامرَ اللّفظِيَّةَ.

١- فى الأصل: حكم.

٢- من لا يحضره الفقيه ٣١٧/١- عوالى اللّئالى ٤۴/٢- وسائل الشيعة ٢٨٩/۶.

و ما يتوهّم ايضاً اَنَّ المرادَ مِنَ الورودُ الورود النفس الأمرىّ لأنّ الألفاظَ موضوعةٌ للمعانى النفس الأمرِيَّة، ففيما يَحكُمُ به العقلُ مستقلّاً بالقبح لعلّ وَرَدَ فيه النهىُ، على انّا لا نعلم بعدم ورود النهى، فلا بدّ من التوقّف وَ الحُكمِ حَسَبَ ما يقتضيه [بناءُ] العقلاء و لا نقولُ اِنَّ الأمر اَعَمُّ مِنَ العقلىّ و النقلىّ، فهو [كلامٌ] فاسدٌ [ايضاً لِوَجهَين]:

اوّلاً: انّ الألفاظَ وَ اِن كانت موضوعةً للأمور النفس الأمريّة لكنّها منصرفةٌ الى المعلومة ، فما حَكَمَ به العقلُ مستقلاً لَم اَعلَم بورود الأمرِ المعلومِ فهو مرخَّصٌ فيه.

و ثانياً: لو كان الأمر كذلک لم يبقَ للخبر، موردٌ اصلاً و قولكم « اِنّ الأمرَ اَعَمُّ مِنَ العقلىّ و النقلىّ» قلنا ذاک مُسَلَّمٌ لكنّه منصرفٌ الى اللَّفظى، هذا.

و لكن [نقول فى] الجواب: التحقيقُ اَن يقال:

اوّلاً: انّ الخبر منصرف الى غير ما يستقلّ به العقل و بعبارةٍ اُخرى الى غير ما لايحتاج الى البيان و الشّاهِدُ عليه فَهمُ العرفِ فإنّه اذا قال مولًى لعبده « اُدخُلِ السُّوقَ وَافعَل ما شِئتَ» فَدَخَل وقَتَل ابنَ مولاه فلمّا عاتبه المولى اعتذر بانّک قلتَ « اِفعَل ما شِئتَ» لم ينفعه العذرُ و ذَمَّ العقلاء المولى على عدم العقاب و استحسنوه على العقاب و ذَمُّوا العبدَ.

و ثانياً: انّها ضعيفةٌ[1] و اِن قُلتَ انّه منجبرٌ بعمل الأصحاب.

قُلتُ: الجَبرُ ليس جَبرَ صُدُورٍ بل جَبرُ مَضمُونٍ و فى المقام لَم يَعمَل به الأصحابُ فلا يُجبِرُکَ الجَبرُ.

۱- فى الأصل: ضعيف.

و ثالثاً: لو سَلَّمنا هذا، قُلنا اِنّه غايةُ ما يستفاد منه الظّنُ و حجِّيتُه فى المقام اوّلُ الدَّعوى.

فإن قلت: اِنّ ما حَكَم به الخَبَرُ عامٌ بالعموم الإستغراقى لأنّ سُورَه لفظُ «الكُلّ» و ليس الخبرُ مطلقاً حتّى تقولَ بانصرافه الى الأفراد الظّاهرة.

قلت: الأقوالُ فى مسئلة العامّ ثلاثةٌ:

قولٌ بأنّها كالمطلقات حيث اِنّ القول فى المطلق عَلَى التَّحقيق انّها[١] شاملةٌ للأفراد الظّاهرة دون النّادرة و الأندرة.

و قولٌ بأنّ العامّ كالمطلق على بعض الأقوال الضّعيفة حيثُ اِنّ المطلق يَشمُلُ[٢] الأفرادَ النّادرة دون الأندرة و هذا القولُ فى المطلق ليس على التَّحقيق.

و قولٌ بأنّها[٣] تَشمُلُ النّادرة و الأندرة و ليس حالُ العامّ حالَ المطلق فى شموله[٤] للظّاهرة دون النّادرة و الأندرة اَو بشموله[٥] للنّادر دون الأندر.

و قد عرفتَ فى مَبحث العامّ اَنّ خَيرَ الأقوال اَوسَطُها و هو[٦] اَنّ العامَّ يشمل الأفرادَ النّادرة دون الأندرة و انصِرافَ الخبر الى المستقلاّت العقليّة مِنَ الأفراد الأندرة، اذ لا

١- يعنى المطلقات.

٢- فى الأصل: تشمل.

٣- يعنى المطلقات.

٤- فى الأصل: شمولها.

٥- فى الأصل: بشمولها.

٦- فى الأصل: هى.

شبهة اَنّ المستقلاّت فی‌الأندرة لأنّها[1] بالنسبة الی سائر الأحکام اَقلُّ قَلیلٍ و انّها قطرةٌ فی مقابلة البحار.

و لو سَلَّمنا کُلَّ هذا، قُلنَا اِنَّ هذا الخَبَرَ لا یُعارِضُ الأدلّةَ القطعِیَّةَ الدالّةَ علی حجّیة حُکمِ العقل.

و منها: اَی وَ مِنَ الأخبار الدالّة علی عدم حجّیة العقل ما رواه الفقیهُ فی باب الجراحاتِ و القتلِ بین النِّساء و الرِّجال مَا لَفظُه: روی عبدالرّحمنُ بنُ الحجّاج عن اَبانِ بن تَغلِب. قال: قلتُ لأبی عبدالله علیه السَّلام : ما تقول فی رَجُلٍ قَطَع اِصبَعاً مِن اَصابِعِ المرئة کم فیها؟

قال علیه السّلام: عَشَرَةٌ مِنَ الإبِل.

قلت: قَطَعَ اثنتَینِ؟

قال: عِشرُونَ.

قلت: قَطَع ثَلَاثةً؟

قال علیه السّلام: ثَلَاثُونَ.

قلت قَطَعَ اَربعاً؟

قال: عِشرُونَ.

قلت: سُبحَانَ الله، یَقطَعُ ثلاثاً ، فیکون علیه ثَلَاثُونَ، فیقطع اَربعاً فیکون علیه عِشرُونَ، اِنَّ هذا کان یَبلُغُنَا و نحن بالعراق فَنتَبَرَّأُ مِمَّن قَالَه و نَقُولُ الّذی قَالَهُ

١- یعنی المستقلاّت العقلیّة.

الشّيطَانُ[١]، فقال عليه السّلام: مَهلاً يَا اَبان هذا حُكمُ رَسُولِ الله صلّى الله عليه و آلـه اِنَّ المَرئةَ تُعَاقِلُ الرَّجُلَ الى ثُلثِ الدِّيَة فإذا بَلَغتِ الثُّلثَ رَجَعَت المَرئةُ اِلَـى النِّصـفِ يَـا اَبـانُ اِنَّکَ اَخَذتَنی بالقياس وَ السُّنّةُ اذا قِيسَت مُحِقَ الدِّينُ[٢]. الحديث.

وَ الظّاهرُ اَنّ مرادَه عليه السّلام بقوله: اِنَّ الرَّجُلَ ... الى آخر الحـديث ، لـيس دلـيلاً لِحُكمِه عليه السّلام بل هو بيانٌ لِمُطلقِ حُكمِ دية المرئة فى الأطراف وَ اِلاّ فاستبعاده عليه السّلام فى قوله: اِنّ الرَّجُل... الى آخره، مثلُ الإستبعاد فى اصل الحكم و يمكن القولُ بأنّه تعليلٌ بالنسبة الى اَبان فإنّه عليه السّلام لَمّا عَلِـمَ بأنّـه يَكتفـى فـى رفـع الإستبعاد بذلک، علّله عليه السّلام به.

وجهُ الإستدلال ظاهرٌ حيث اِنّ اَبانَ حَكَم بأنّه لو قَطَـع اَربعـةَ اَصَـابِعَ لابـدّ وَ اَن لا يكونَ الدِّيةُ اَقَلَّ مِن ثَلاثينَ، اذ بعدَ مَا لَو قَطعَ ثلاثةً كان عليه ثلاثون ، ففـى الأربعـة لا يكون اَقَلَّ مِن ثَلاثينَ قطعاً، متابعةً لِعَقلِه، فاعترض عليـه الإمـامُ عليـه السّـلام و رَدَعَهُ، فلو كان حكمُ العقل حجّةً لَمَا كان لاعتراضه عليه السّلام وَ رَدعِهِ وَجهٌ.

[التوهّم و جوابه]

و ما يتوهّم فى المقام [بأنّه]: اوّلاً: اِنّ الحديثَ لاربط له بالمقام اِذ المقامُ فيما اذا حَكَم العقلُ حُكماً قطعيّاً و موردُ الحديثِ هو القياسُ الظنّى، فاعتراضُه عليه السّلام لهـذه[٣] الجهة.

١- فى الأصل: شيطان.

٢- الكافى، للكلينى٧/٢٩٩- من لا يحضره الفقيه ٤/١١٨- وسائل الشّيعة ٢٩/٣٥٢.

٣- فى الأصل: لهذا.

و ثانياً: اِنّه لو سَلَّمنا كونَ القياس قطعيّاً لكن عَمَلُ اَبان كان بالظَّن و انّه حَصَل لأبـان الظنُّ وَ عَمِلَ به، فلذا اعتَرضَ عليه الإمامُ عليه السّلام.

و ثالثاً: اِنّ هذا خارجٌ عن محلّ النزاع اِذ النزاعُ فى حُكمِ[1] العقلِ المستقلّ و المقـامُ [فى الحديث هو] حكم العقل التَبعىّ كما هو ظاهرٌ.

و رابعاً: اِنّه يَحتَمِلُ اَن يكون منعه عليه‌السَّلام و اعتراضُه عَلَى اَبان مِن جهة اَنّ اَبـانَ كان مُخطِئاً[2] فى صُغرى القياس يعنى اَنّ اَبان عَلِم مُسـاواةَ الأربعـة مـع الثّلاثـة اَو زيادتَهَا على الثّلاثة، فَقطَعَ بالحكم فى مَقامِ اَنَّ القطعَ بالمساواةِ خطأٌ، اِذ لـيس فـى المقام مساواةٌ و عدمُ المساواةِ باعتبار مصلحةٍ خفيّةٍ غيرِ معلومةٍ و لم يَعلَمه اَبان، فلذا قَطَعَ بالمساواةِ.

و بعبارةٍ اُخرى [اَنّ] اَبان بعد ما سَمِع انّه: لو قَطَع ثلاثةً فعليه[3] ثَلاثُونَ، رَتَّبَ صـغراً وَ كُبراً و قال:

الأربعةُ المقطوعةُ ممّا لم يَرِد فيه نصٌّ و هو مشاركٌ للثلاثة فى العِلّة.

وَ كُلُّ ما لم يكن منصوصاً و مشاركاً فى المنصوص فى العلّة فهو مشـاركٌ لـه فـى الحكم لتلك[4] العلّة.

فالأربعةُ مشاركٌ للثّلاثة فى الحكم.

۱- فى الأصل: الحكم.

۲- فى الأصل: مخطاء.

۳- فى الأصل: عليه.

۴- فى الأصل: لذلک.

فهو فاسدٌ[١].

اَمَّا [الجوابُ] عن الأوّل: فبأنّ هذا القياسَ قطعيٌّ و اِنكارَهُ مكابرةٌ اِذ لَو حَكَمَ- بعد سَماع اَنَّ فى قطع الثّلاثة ثلاثون- بأنّ فى قَطعِ اَربعةٍ لابدّ وَ اَن يكون اَربعون ، كان القياسُ ظنّياً و اَمَّا لو حَكَم بأنّه لم يَكُن اَقلَّ مِن ثَلاثينَ فى قَطعِ الأربعة ، فهو قطعىٌّ لا شبهة فيه.

و امّا عن الثّانى: فَيَدُلُّ- على اَنّ عَمَلَ اَبان كان بالقطع- قولُه «سبحان الله» فإنّ هذا الكلامَ ينادى بأعلى صَوتِه اَنَّ اَبان عَمِلَ بالقطع اِذ لم يتعارف ذكرُ هذا القول- الدالّ على التعجّب العظيم- فى مخالفة الظّن.

وَ اَمَّا عن الثّالث:

فأوّلاً: يدلّ على فَسادِ الإجماع المركّب، اِذ كُلُّ مَن قال بأنّ العقلَ المستقلَّ حجّةٌ قال بأنّ العقلَ التَّبَعىّ الحاصلَ منه القطعُ- كالقطع الحاصل لأبان- حجّةٌ ايضاً و كُلُّ مَن قال بعدم حجيّة العقل التَّبَعىّ اذا حَصَل منه القَطعُ- مثلُ قضية اَبان- قال بعدم حجّية العقل التَّبَعِىّ و اِن لَم يكن- كُلُّ مَن قال بالحجّية فى العقل التَّبعِىّ مثلُ قضية اَبان- قائلاً بِحُجِّية [العقل] المستقلّ.

و ثانياً: و هو اَنَّ المناط موجودٌ فى التَّبعِىّ و الإستقلالىّ اِذ مَناطُ الحجّية هو القطعُ و هو حاصلٌ فيهما.

١- خبر لقوله: «مَا» فى قوله «و ما يُتَوَهَّم فى المقام».

وَ اَمَّا عن الرّابع: فلأنّه لو كان اَبان مخطئاً[1] فی صُغری القياس لكان له علیه السّلام اَن يقولَ فی جواب اَبان: اِنّک قَد اَخطَأتَ فی الصّغری اَو ما يشتمل هذا المعنی، لا اَن يقولَ فی جوابه: مَهلاً يَا اَبانُ هذا حُكمُ رَسولِ الله ... الی اَن قال: يَا اَبانُ اِنّک اَخَذتَنی بالقياس و السنّةُ اذا قِيسَت مُحِقَ الدّينُ، فهذالجوابُ ينادی بأعلی الصّوتِ اَنَّ اَبان كان مُخطِئاً[2] فی الكبری، فاعتَرَضَ علیه الامامُ علیه السّلام.

و قَد يُتوهَّم ايضاً: مِن اِنّه لَعَلّ[3] منعَه علیه السّلام راجعٌ الی التعدّی الخاصّ وَ اِن كانتِ المساواتُ قطعيّةً بمعنی اَنّ القياسَ و القطعَ الحاصلَ منه- بعد نَصٍّ المعصومِ المعلومِ المعصوميّة بخلافه- ليس بحجّةٍ و يُناسِبُ هذا قولَه فی حال التغيّر: مَهلاً يَا اَبان اِنّک اَخَذتنی بالقياس، فإنّ اللاّزمَ علی اَبان - بعد ما عَلِمَ انّه علیه السّلام معصومٌ [و] امامٌ و اَظهَرَ الحُكمَ المخالفَ للقياس القطعیّ- الإعتقادُ به و عدمُ قوله «سبحان الله» فاعتراضُه علیه السّلام راجعٌ الی اَنّ القياسَ- بعد تنصيص المعصوم علیه السّلام [عَلَی] الحُكمِ بخلافه مع انّک معتقِدٌ بالعصمة و الإمامة- ليس لک حجةٌ،

فهو ايضاً فاسدٌ، اذ ما قُلتَه و اِن كان ظاهراً مِن قوله علیه السّلام «مَهلاً يَا اَبانُ اِنَّکَ اَخَذتَنِی بِالقِياس» الاّ اَنّ قولَه علیه السّلام « اِنَّ السُّنَّةَ اِذا قِيسَت مُحِقَ الدِّينُ» يدلّ علی عدم حجّيّة نوع القياس مِن حيثُ كونه قياسٌ لا القياسُ الخاصّ، فتدبّر.

۱- فی الأصل: مخطاء.

۲- فی الأصل: مخطاء.

۳- فی الأصل: لعلّه.

و الجوابُ عن هذا الحديث بأنّ غاية ما يُستفادُ منه الظَّنُّ فهو ليس بحُجّة فی المسائل الأصوليّة علی انّه لو کان حجّةً لا يعارِضُ الأدلّةَ القطعيّةَ، کما مرّ فلا تَغفُل.

و منها: أي و مِنَ الأدِلّة- الدالّة علی عدمِ حجّيةِ حکم العقل و هو اَقواها- ما ذَکَرَهُ الفاضلُ ملاّ عبدالله التونی فی «وافية الأصول» ما هذا لفظُه:

الرّابع: ما رواه الکلينی فی الصّحيحِ عن زرارَةَ عن أبی جعفر عليه السّلام، قال: بُنِیَ الإسلامُ علی خمسة اَشياءَ ... الی اَن قال: اَمَا لَو اَنَّ رَجُلاً قامَ لَيلَه وَصامَ نهارَه و تَصَدَّقَ بجميع مَالِه و حَجَّ جميعَ دَهرِهِ وَ لَم يَعرِف وِلَايَةَ وَلِیِّ الله، فَيُو اِلَيهُ وَ يَکُونَ جَمِيعَ اعمالِه بدلالته اليه مَا کَانَ لَهُ عَلَی الله حَقٌّ فِی ثَوابِهِ وَ لَا کَانَ مِن اَهلِ الإيمَانِ[1]...

و الحَديثُ طويلٌ اَخَذنَا منه موضِعَ الحَاجة[2]. انتهی کلامه.

و الجواب عن هذا الحديث ، فَبِوجُوهٍ:

منها: اِنَّ الثَّوابَ موضوعٌ للقدر المشترک و له افرادٌ:

منها: دخولُ الجَنَّة بِدُونِ العَذاب.

و منها: دخولُ الجَنَّة مَعَ العَذاب.

و منها: قِلَّةُ العَذاب، مثلاً مشهورٌ بين العَوامّ اِنَّ المَلِکَ اَنوشِيروَان وَ الحَاتَم وَ الرُّستَم- مع انّهم کُفّارٌ- لا يعذّبهم الله تعالی يعنی لا يُدخِلُهم النّارَ لأنّهم يَستَحقّونَ عندالله الثّوابَ و لا يُدخِلُهم الجَنَّة ايضاً بل لَهُم [مکانٌ] بين الجَحِيم و الجَنَّة وَ هُم هُناک.

و ذلک اَنَّ اَنوشِيروَانَ کان عادلاً فی نهاية العدالة ، فيستحقّ مِنَ الله الثَّوابَ.

١- الکافی١٨، ١٩/٢- من لا يحضره الفقيه٧٤/٢- المحاسن٢٨٧/١- وسائل الشيعة١١٩/١.

٢- الوافية فی اصول الفقه/١٧٤.

وَ اَمَّا الحَاتَم فهو كان صاحِبَ جُودٍ و كَرَمٍ و سَخاوَةٍ لا يُعَدُّ وَ لَا يُحصَى، فَيستحِقُّ مِنَ الله الثوابَ.

وَ اَمَّا رُستَم فهو كان صاحِبَ شَجَاعَةٍ و مَراجِلٍ، فَيَستَحِقُّ مِنَ الله الثَّوابَ ، فلا منافاة بين حجيّةِ العقلِ- يعنى لَو حَكَم العقلُ بأنّ فاعلَ هذا الفعل يَستَحِقّ الثَّوابَ يعنى عدم الدخول فى الجنّة- و بين الحديث يعنى اَنَّ مَن لم يكن اَعمَالُهُ بارشاد الإمامِ ليس له ثَوابٌ بالمعنى الأوّل[1].

و منها: هو انّا نقول: بأنّ العقلَ يُدرِكُ الثَوابَ اى حدوثَه و امّا استمرارُهُ و بقائُهُ فلا يُدرِكُه العقلُ و ما ينفيه الحديثُ هو الأخير ، فإذن لا منافاة بين الحديث و المُدَّعَى.

و لكن لا يخفى اَنَّ هذا الجوابَ لا يكون ردّاً للسيّد صدرالدّين حيث انّ الظّاهرَ مِن كلامه انّه يقول: العقلُ يُدرِكُ المقتضِى للثَّواب و العقابِ و امّا العِلَّة التَّامّة، فلا.

و منها: هو انّا نقول: اِنَّ الخَبر واردٌ فى بيان حُكمِ مَن لَم يعرفِ الإمامَ و يَتبَعُ حُكمَ عقلِه و اَمَّا مَن عَرَفَ امامَ زمانه و حَكَمَ عقلُه بِحُسنِ شيئ و تَبعه، فلا يدلّ هذا الخبرُ عليه و لا يشملُه.

فإن قلت: اِنَّه بعدَمَا اثبتنا اَنَّ مَن لَم يعرِف الإمامَ، عقلُه ليس بحُجّةٍ، فمن يعرفه بالإجماع المركّب.

قلت: نحن نُقَلِّبُ الإجماعَ المركَّبَ و نقول: مَن عَرَفَ الإمامَ عقلُه حجّةٌ و مَن لَم يعرِفِ بالإجماع المركّب و اِجماعُنَا اَقوَى لأنّ شَطرَهُ ثابتٌ بالأدلّة العقليّة و هو

١- يعنى الدُّخُولُ فى الجَنَّة بدون العَذاب.

حجيّةُ حكمِ العقل لِمَن يَعرِف الامامَ كما مرّ بالوجوه الماضية و شَطرُ اجماعِكم المركّب[١] ثابتٌ بالدليل الظنّى و هو هذا الخَبَرُ المذكور.

و هذا الكلامُ ايضاً مخدوشٌ اذ الكلامُ فى حجّية حُكمِ العقل و هو بِجَوهَرِه لا يُفَرِّقُ [بين] العارف[٢] بالإمام و غَيرِه[٣].

و منها: انّه لو كان معنى الخبر كما ذَكَرتُمُوه لَزِم اَن يكون مَن عَرَف امامَ زمانه و عَمِلَ بجميع ما جاء به النَبىُّ صلّى الله عليه وآله و لكن تابعَ حُكمَ عَقلِه فى واقعةٍ واحدةٍ لَزِم اَن لا يستحقّ العذابَ على جميع اَفعاله و هذا مخالفٌ للبداهة و الضَّرورةِ وَ اجماع اهلِ الفرقة النَّاجية.

و منها: اَنّ الخبر [من اَخبار] الآحاد[٤] و حُجِّيتُهُ فى المقام اَوَّلُ الدَّعوى.

و منها: عَلَى فَرضِ حجّيته يعارض الأدّلةَ القطعيةَ و الأدِلَّةُ القطعيَّةُ مقدمّةٌ عليها لأنّ غايةَ مَا يَحصُل منه الظنُّ.

و منها: اَى و مِنَ الأخبار الدالّة على عدم حجّيةِ العقلِ مَاوَرَدَ على اَنّ الكفّار مَعذُورُونَ وَ اَنَّ الله تعالى يومَ القيامة يُكَلِّفُهم، فَيُثِيبُ المطيعَ و يُعَاقِب العَاصِى.

وَ وَجهُ الدّلالة ظاهرٌ، اذ لو كان العقلُ حجّةً لَمَا كان لِلتَّكليف فى يوم القيامة معنىً.

و الجوابُ عنه بِوجُوهٍ:

١- فى الأصل: اجماع مركبكم.

٢- فى الأصل: بالعارف.

٣- فى الأصل: بغيره.

٤- احاد.

اوّلاً: النقضُ، بيانه: اِنّ هذا الخبرَ كما دلّ على عدم حجيّة حكم العقل فى الفروع كذا دلّ فى الأصول وَ مِن جملة المنكرِينَ لِحجّية حُكمِ العقل فى الفروع الملّا[١] عبدالله التونى و هو يقول بِحُجِّيةِ حُكمِ العقل فى الأصول فما هو جوابُهُ فهو جَوابُنَا.

و ثانياً: اِنّ هذا الخبرَ مخالفٌ لاتّفاقنا و اتِّفاقِكُم بأنّ الكفّارَ مكلّفون[٢] بالفروع فى دار الدُّنيا.

و ثالثاً: بأنّ هذا الخبرَ مخالفٌ لِمَا وَرَدَ فى الأخبار الاُخَر الدالّة على اَنّ الكفّارَ و عَبَدَةَ الأوثانِ مُعَذَّبونَ.

و رابعاً: هذا الخبرُ مخالفٌ لِمَا وَرَدَ مِن اَنَّ الدُّنيا دارُ التكليفِ[٣] و اَنّ الآخرة ليست دارَ تكليفٍ و لذا توقّف اصحابنا فى حكم الأطفال و المَجانين و المستضعفينَ و لَم يَجرُؤُوا على الحكم بكونهم مكلّفين فى الآخرة.

و خامساً: [اِنَّ هذا الخَبَرَ] خبرٌ واحدٌ و هو ليس بحجّةٍ فى المقام.

و سادساً: بأنّه على فرض حُجِّيته لا تُقاومُ الأدلّةَ القطعيّةَ.

و منها: اَى مِنَ الأدلّة الدالّة [على عدم حجّية حكم العقل] هى الأخبارُ الواردةُ المتواترةُ بالمعنى الدالَّةُ على انّه لا يتعلّق التكليفُ بأحدٍ الاّ بعد بَعثِ الرُّسُلِ «لِيَهلَكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِنَّةٍ وَ يَحيَى مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ»[٤]

١- فى الأصل: ملا.

٢- فى الاصل: مكلفين.

٣- فى الأصل: تكليف.

٤- سورة التوبة/٤٢.

و قوله: على الله بيانُ ما يَصلُحُ للنّاس و ما يُفسِدُهم[١].

و قوله: لاَ يَخلُو زمانٌ عن امامٍ معصومٍ لِيُعَرِّفَ النَّاسَ ما يُصلِحُهُم و ما يُفسِدُهم[٢].

وَ وَجهُ الدّلالة ظاهرٌ، اذ لو كان العقلُ حجّةً لَمَا كان معنًى لعدم تعلّقِ التكليف بأحَدٍ اِلاّ بعد بَعثِ الرُّسُلِ «لِيَهلَكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَ يَحيَى مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ[٣]» و لَمَا كان معنًى لبيان الله تعالى ما يَصلُح و ما يفيد.

و الجوابُ: عن الخبر الأوّل و هو المُدَّعَى بالتّواتر[٤] بالمعنى.

فأوّلاً: بأنّه منافٍ لِمَذهَبِ المُدَّعِي حيث يقول بحجيّة العقل فى اصول الدِّين دون فروعه و الخَبَرُ ينفيهما معاً فما هو جَوابُهُ فهو جَوابُنَا.

و ثانياً : بأنها منصرفةٌ الى غير ما يَستَقِلُّ به العقولُ.

و ثالثاً: اِنَّ صَدرَ الخبر و هو انّه لا يتعلّق بأحَدٍ التكليفُ قبل بعث الرُّسُلِ، فإنّه دالٌّ و ظاهرٌ فى الرَّسُولِ الظّاهريّ و ذَيلُه و هو « لِيَهلَكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَ يَحيَى مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ» فإنّ البيّنةَ متواطئٌ يصدق على البيّنة الباطنة[٥] و الظّاهرة[٦] فبينَ الصَّدر

١- الكافى، للكلينى ٢٤٢/٦- كتاب الأطعمة، باب علل التَّحريم؛ حديث ١- مَن لا يحضره الفقيه ٣٤٥/٣؛ باب الصّيد والذّباحة، حديث ٩٥؛ علل الشرايع ٤٨٣/٢؛ باب ٢٣٧؛ المحاسن، للبرقى/٣٣٤- السّابعة مِن هذا الباب اَعنى الى نهاية الصّفحة/٤٤٨.

٢- الكافى، للكلينى ١٧٨/١؛ باب اَنّ الأرضَ لا تَخلُو مِن حجّة.

٣- سورة التوبة/٤٢.

٤- فى الأصل: التواتر.

٥- فى الاصل: الباطنى

٦- فى الأصل: الظاهرى

و الذَّيل تَعارضٌ و النسبةُ بينهما عمومٌ من وجه، يجتمعان على مستقلاّت العَقل قَبلَ بَعثِ الرُّسل و يفترقان فيما وَصَلَ الحُكمُ بعدَ بَعثِ الرُّسُلِ يَصدُق عليه الذَّيلُ دُونَ الصَّدر و فيما لا يستقلّ العقلُ قبلَ بعثِ الرُّسل يَصدق عليه الصَّدر دون الذّيل و اذا كان التعارض تعارضَ عمومٍ من وجه فإذا وُجدَ المرجّحُ الخارجيّ على احدهما فهو و اِلاّ فيحكم بالتساقط و المرجّحُ هنا موجودٌ و هو بناء العرف، فانّه لو تعارض منطوقُ [العلّة] و مفهومُ التعليل و كانا متّصلَين [فحينئذٍ] بناءُ العرفِ على تقديم مفهوم التعليل على منطوق العلّة.

وَ اَمَّا اذا كانا منفصلَين، فلا و فى المقام متّصلان[1] [و] هما[2] منطوقُ العلّة و هو قوله «لا يتعلّق التكليفُ بأحدٍ قبلَ بَعثِ الرُّسُل» و مفهومُ التعليل [وهو] : لِيَهلَكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَ يَحيَى مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ.

وَ اِن شِئتَ فَلنَأتِ لک بمثالٍ عرفاً، فإذا قال الطَّبيبُ للمريض «لا تأكل الرّمان لأنّه حامضٌ» فُهِمَ منه عرفاً تقديمُ مفهوم التعليل و هو «لأنّه حامضٌ» على منطوق العلّة و هو «لا تأكل الرُمّانَ» فبنائهم على التحرّز عن اكل كلِّ حامضٍ وَ عَدَمِ التحرّز عن اكل الرُمَّانِ[3] الحُلو.

و رابعاً: سلّمنا عَدَمَ كون لفظ « البيّنة» متواطئاً بالنسبة الى البيّنة الظّاهرة و الباطنة و قلنا بأنّه مشكّكٌ و التشكيكُ لا يَخلُو اِمَّا ان يكون بَدوِيّاً او استدامتياً.

١- فى الأصل:. متصلين.

٢- فى الاصل: هو.

٣- فى الاصل: رمان.

و على الأخير اِمَّا مُضِرٌّ اجمالىٌّ اَو مبيّن العدم، فإن كان الأخير اَى مبيَّنُ العدم يمكن لک الإستدلالُ بهذا الخبر اِذ حينئذ لا معارضة بين الصَّدر و الذَّيل اذ كما اَنَّ الصَّدرَ يدلّ على الرَّسولِ الظّاهرى، الذيلُ كذا يدلّ على البيّنة الظّاهريّة لكن لا نسلّم وجودَ تشكيکٍ و على فرضه [فهو] تشكيکٌ مبيّن العدم بل غاية الأمر لو كان فى المقام تشكيکٌ فهو مضرٌّ اجمالىّ، فحينئذٍ لا يمكن الإستدلالُ بهذا الخبر على حجّية حُكمِ العقل لاعلى عدم الحجّية لاحتمال الدخول و الخروج معاً ، فيكون مجملةً.

فإن قلت: ما ذَكَرتَه مسلّمٌ لو عُلِمَ بأنّ التشكيک مُضِرٌّ اجمالىٌّ و لكنّه ممنوعٌ اذ لعلّ فى‌الواقع مبيّن العدم و بعبارةٍ اُخرى لا يُعلَم بأنّ التشكيک مضرّ اجمالىّ اَو مبيّن العدم بل هو محلُّ شکٍّ ، فيحكم بأنّه مبيّن العدم.

قلت: اذا كان محلَّ شکٍّ يتشخّص بإدخال السُّورِ على الفرد المشكوک انّه مضرّ اجمالىٌّ اَو مبيّنُ و هو لفظ «الكلّ» و بعد ادخال لفظ السُّور فإن دَخَلَ الفردُ المشكوکُ فيه فى المطلق يُحكَمُ بالتَّواطى لفهم العرف و اِلاّ فَيُحكَم بالتشكيک.

و اَنتَ تَرى اذا دخلتَ لفظَ « الكلّ» على البيّنةِ فَقُلتَ «كُلُّ بيّنةٍ» لا شبهة فى دخول البيّنة الباطنيّة فيكون متواطيةً لا مشكّكةً حتّى يكون مبيَّنَ العدم او مضراً[1] اجماليّاً[2]، فكان حاصل الأجوبة اَنَّ المَناط وجودُ البيّنة، وُجِدَ الرَّسُولُ أم لا ، فلا منافاة للخبر و لا تكون دالّةً على نفى حجّية حكم العقل.

١- فى الأصل: مضر.

٢- فى الأصل: اجمالى.

و اَمَّا الجوابُ عن الخبر الآخَر و هو قولُه « عَلَى الله بيانُ ما يصلُح للعباد... الى آخره»

فأوّلاً : بالنقض بما مرّ مِن انّه ينفى حجّيةَ حُكمِ العقل فى الأصول ايضاً و لا يقول به الخَصمُ.

و ثانياً: اَنَّ البيان اَعَمُّ مِن الظّاهرى و الباطنى و هو حكم العقل.

و ثالثاً: قولک « اِنَّ الأخبارَ متواترةٌ» ان كان التواتر لفظيّاً فهو ممنوعٌ و ان كان معنويّاً فمسلَّمٌ لكن منصرفة الى غير ما يستقلّ به العقل.

و رابعاً: لو سلّمنا عَدَمَ الإنصراف نقول: وجوبُ البيان على الله فيما لايحتاج الى البيان لم يثبت تَواتُرُه معنًى و غايةُ ما يحصل منه الظنُّ و حجِّيتُه فى المقام اوّلُ الدَّعوى، مضافاً الى انّه لو سُلِّم، معارضٌ بالأدلّة القطعيّة.

و الجوابُ عن الخبر الثّانى و وجهُ الإستدلال به ظاهرٌ، اذ لابدّ فى كلّ زمانٍ مِن امامٍ ليعرِّفَ النّاسَ الحلالَ و والحرامَ ، فلو كان شيئٌ و لَم[1] يُبَيِّن حُكمَهُ الإمامُ [عليه السَّلام] و حَكَمَ العقلُ فيه بشيئ، لا يُتبعَ حُكمُ العقل اذ المعرفةُ منحصرةٌ فى حقّ الإمام (ع) وَ بِمَا يُعَرِّفُهُ الإمامُ، فينتظم فى المقام قياسٌ هكذا صورتُه و يقول:

هذا الشيئُ لَم يُبَيِّن حُكمَه الإمامُ.

و كُلُّ ما كان كذلک فليس فيه مصلحةٌ و مفسدةٌ

اَمَّا الصُّغرى ففرضيّةٌ.

١- فى الأصل: من.

و امّا الكبرى[١]: فلقوله « لا بدّ فى كُلِّ زمانٍ مِن امامٍ ... الى آخره».

و الجوابُ عنه بِمِثلِ الأجوبة السّابقة ، فافهم.

و منها: اَى و مِن جملة الأدلَّةِ الدالَّة على عدم حجّية حكم العقل ما رواه فى اصول الكافى فى باب حُجَجِ الله على الخلق مَا لفظُه:

عِدَّةٌ مِن اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن على بن الحكم عن ابان الأحمر عن حمزة بن طيّار عن أبى عبدالله عليه السلام قال : قَالَ عليه السّلام لِى: اُكتُب، فَأملَى عَلَىَّ: اِنَّ مِن قَولِنا اِنَّ اللهَ يَحتَجُّ عَلَى العِبادِ بِمَا آتَاهُم وَ عَرَّفَهُم ثُمّ اَرسَلَ اِلَيهِم رَسُولاً وَ اَنزَلَ عَلَيهِمُ الكِتَابَ فَأمَر فِيهِ وَ نَهَى، اَمَرَ فِيهِ بِالصَّلاَةِ وَ الصِّيَامِ[٢].

و الحديثُ طويلُ الذَّيلِ اَخَذنا منه قَدرَ الحاجة.

وجهُ الإستدلال: هو انّه تعالى عَلَّق الإحتجاج على مجموع الإيتاء و التعريف و هو العقلُ و الرُّسُلُ و ليس الإحتجاجُ على كلّ واحدٍ واحدٍ منفرداً و لو كان العقلُ بانفراده حجّةً لَمَا كان للإحتجاج بالمجموع من حيث المجموع حُجَّةٌ.

و الجوابُ عنه ظاهرٌ، اوّلاً: اِنّ هذا الخَبَرَ دالٌّ على مطلوبنا و هو حجّيةُ العقل ، فمعنى الخبر هكذا: انّ الله احتجّ على عباده بما آتاهم و هو العقلُ حتّى يختبرون به الرَّسُولَ عن غير الرَّسُولِ و يدلّ عليه فهمُ العرف و لَفظَةُ « ثُمَّ » بل لا بدّ مِن القول

١- فى الاصل : كبرى.

٢- المحاسن، للبرقى ٢٣٦/١- الكافى، للكلينى ١٦۴/١- التوحيد، للصَّدوق ۴١٣.

به[١] ايضاً اِذ لَو لَم يَكُنِ الأمرُ كذلک لَم يَثبُت حجّيةُ الشَّرع لأنّه اِمَّا بالعقل اَو بالشَّرع، فيدور و يتسلسل.

و ثانياً: النقضُ بِمَا مَرَّ.

و ثالثاً: بالإنصراف الى غير ما يستقلّ به العقلُ.

و رابعاً[٢]: لو سَلّمنا اَنّ الإحتجاج [يكون] بالمجموع من حيث المجموع، لكن اثباتُ هذا لا ينفى حجّيةَ العقل منفرداً، اذ اثباتُ الشيئ لا ينفى مَاعَداه.

مضافاً الى اَنّ هذا خبرٌ واحدٌ و لا يكون حجّةً ، على انّا لو قلنا بحجّيته فى هذا المقام لا نقبل[٣] التعارضَ لأنّ ما اَقَمنَا على حجّية العقلِ القَطعُ و غايةُ ما يُستفادُ مِن هذا الخَبَرِ الظَنُّ.

وَ مِنها: اَى و مِنَ الأدلّة الدالّة على عدم حجّية العقل الدليلُ العقلىّ و هو [اَنّه]:

اِنَّ البيانَ فيما يَستَقِلُّ به العقلُ لطفٌ.

وَ كُلُّ لطفٍ واجبٌ.

فالبيانُ فيما يستقلّ به العقلُ واجبٌ.

امّا الصغرى فظاهرٌ.

وَ اَمَّا الكبرى، فَلِمَا دَلَّ على وجوبِ اللّطف و [اَنَّ] العقابَ بدون البيان قبيحٌ.

١- اَى القول بحجّية حكم العقل.

٢- فى الاصل : ثالثاً.

٣- فى الأصل: لا يقبل.

و الجَوابُ عنه ما مرّ فی المطلب الأوّل و هو اَنَّ الکبری ممنوعٌ اذ لا دلیل علی وجوب کُلِّ لطفٍ، علی انّه لو کان هذا الدلیلُ تماماً لکان دالاًّ علی عدم حجّیة العقل فی اصول العقائد و قد عَرَفتَ اَنَّ مِن جملة المنکرِینَ لحجّیة العقل [فی هذا المقام] مَن یقول بحجّیته فی اصول العقائد.

اقول[1]: لو کان هذا [هو] الدلیلَ لکان باطلاً ایضاً اذ هذا الدلیلُ عقلیٌّ و ما یلزم مِن وجوده عَدَمُهُ فهو باطلٌ.

و منها: اَی وَ مِنَ الأدلّة الدلّة علی عدم حجّیة العقل هو انّه لو کان العقلُ حجّةً لکان العقلُ مُدرِکاً للثّواب و العقاب و لو کان مُدرِکاً للثّواب و العقاب لکان مُدرِکاً للمدح و الذّم و لو کان مُدرِکاً للمدح و الذّم لکان افعالُ العباد متَّصِفةً بالحُسن و القبح مع انّه باطلٌ، اذ افعالُ العباد غیرُ اختیاریّ و الفعلُ الإضطراریّ لا یَتَّصِفُ بالحُسن و القبح، فإدراکُ العقلِ المدحَ و الذمَّ باطلٌ و کذا ادراکُه الثوابَ و العقابَ و کذا الحجّیة و هذا هو المطلوب.

و الجواب عنه: انّه شبهةٌ فی مقابل البدیهة، اذ الفَرقُ ضَرُورِیٌّ بین مَن یُسقِطُنَا مِنَ السَّطح و بین نُزُولِنَا [منه باختیارنا] و کذا بین حرکة یَدِ المرتعش و غیره، [هذا] اوّلاً و [ثانیاً:] لو کان الأمر کذلک لکان التکالیفُ کقوله تعالی «اَقِیمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّکَاةَ[2]» و «لِلّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ البَیتِ مَنِ استَطَاعَ اِلَیهِ سَبِیلاً[3]» کلّها تکلیفٌ بما لا

١- یعنی سعید العلماء رحمه الله.

٢- سورة البقره/٤٣.

٣- سورة آل عمران/٩٧.

يطاق و هو باطلٌ لقوله تعالى «لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً اِلَاّ وُسعَهَا» وَ الوُسعُ ما دون الطّاقة و غَيرُ ذلک مِنَ الآيات و الأخبار النّافية للتكليف بما لا يطاق.

و منها: اَى و مِنَ الأدلّة الدالّة على نفى حجّية العقل هو انّه لو كان [قولكم بأنّه] كلّما حَكَمَ به العقلُ يحكم به الشَّرعُ ثابتاً[1] لَلَزِم اَن يكون الله تعالى مجبوراً فى الحكم و غَيرَ مختارٍ و هو باطلٌ اتّفاقاً.

و الجواب عنه: اَنَّ لزومَ اختيار الفعل- لكونه موافقاً للمصلحة- لا ينفى الإختيارَ كما هو المُشَاهَدُ فى اَفعالنا، فإنّ العاقل المختار لا محالة يكون فِعلُه لغرضٍ و مصلحةٍ و لا يفعل فعلاً مِن دون غرضٍ و مصلحةٍ مع انّه لا يُخرِجه عن الإختيار ، فافهم اَيَّدک الله الى الصَّواب.

١- فى الأصل: ثابتة.

المطلب الرّابع

فی اَنّ احکامَ الله تابعةٌ للصّفات الکامنة فی نفس الأشیاء أم لا؟

المطلب الرّابع

فی اَنّ احکامَ الله تابعةٌ للصّفات الکامنة فی نفس الأشیاء أم لا؟

و بعبارةٍ اُخری: کُلُّ ما حَکَمَ بِه الشَّرعُ حَکَمَ بِهِ العقلُ أم لا؟

[و] قولُهم «کُلُّ ما حَکَمَ به الشَّرعُ حَکَمَ بِهِ العقلُ» یحتمل احتمالاتٍ:

منها: اِنَّ حکماً [مِنَ الأحکام الذی] حَکَمَ به الشَّرعُ یعنی صَدَرَ مِنَ الشّارع بالنسبة الی واقعةٍ معیّنةٍ حُکمٌ و وَصَلَ الینا ذلک الحکم و حَکَمَ العقلُ بطبق ما حَکَمَ بِهِ الشّارعُ حکماً تفصیلاً مثلُ وجوب الصَّلاة.

و منها: اِنَّ کُلَّ ما حَکَم به الشَّرعُ یعنی صَدَرَ مِنَ الشّارع بالنسبة الی الواقعة المعیّنة حُکمٌ و وَصَلَ الینا ذلک الحکم و حَکَم العقلُ بطبق الشَّرعِ حُکماً اجمالاً.

و منها: اَنَّ کلَّ ما حَکَمَ به الشَّرعُ اَی صَدَرَ منه حُکمٌ فی واقعةٍ معیّنةٍ و لَم یَصِل الینا ذلک الحُکمُ [و] حَکَمَ به العقلُ تفصیلاً.

و منها: هو هذه الصُّورة بعینها لکن حَکَم العقلُ به اجمالاً.

و منها: اَنَّ کُلَّ ما حَکَمَ به الشَّرعُ یعنی سواءٌ صَدَرَ منه حُکمٌ بالنسبة الی الواقعة المعیّنة اَو لَم یَصدُر [و] حَکَمَ العقلُ به تفصیلاً.

و منها: هذه الصُّورةُ بعینها لکن حَکَمَ العقلُ [بِه] اجمالاً.

هذه احتمالاتٌ سِتَّةٌ.

و النزاعُ المتصَّورُ مع الأشاعرة اِنّما هو فی الأخیر یعنی اَنَّ کُلَّ ما حَکَمَ به الشَّرعُ سواءٌ صَدَرَ منه حکمٌ اَو [لَم] یَصدُر بعدُ [و] یَحکُم العقلُ به اجمالاً حکماً قطعیّاً [و هو] اَنَّ حُکمَ الشّارع انّما هو لمصلحةٍ ولو اطّلع علی تلک المصلحة لَحَکَمَ بطبق

حُكمِ الشّارع و لا يخفى اَنَّ النزاعَ فى هذا المقام اِنّما هو مع الأشاعرة اذ الأخبارىّ و المعتزلىّ كُلُّهم يقولون بأنّ حُكمَ الشّارع و اَمرَهُ بشَيئٍ و نَهيَهُ عن شيئ آخَر اِنَّمَا هو لِمَصلحةٍ مقتضيةٍ لذلک و لا يُنكِرُ[1] اَحَدٌ[2] منهم اَنَّ العقلَ لو عَلِمَ بالمصلحة لَحَكَم على طبقه و اِن كان الأخباريّون ينكرون ادراکَ العقلِ لتلک[3] المصلحة و لتلک[4] العلّة التّامّة و كلامُهم فى الصّغرى يعنى اَنَّ العقلَ لا ينكر العلّةَ التامّةَ و قد اثبتناه فى المطلب الثّالث فى الجملة وَ مُرادُنَا مِن اَنّ الأحكام تابعةٌ للصّفات الكامنة هو ما ذكرناه مِن اَنّ العقلَ لو عَلِمَ بالمصلحة لَحَكَمَ على طبق الشّرع بالجملة.

فَالحَقُّ مع الإماميّة و المعتزلة.

وَ لَنَا عليه اوّلاً:

ما اثبتناه فى المطلب الثّالث بعد تحقيق اَنّ العقلَ يُدرِكُ الثَّوابَ وَ العقابَ و انّه يُدرِكُ المَدحَ و الذمَّ و انّه لابدّ و اَن يَحكُمَ الشَّرعُ على طبقه و هو [فى] المطلب الثّالث ، فثبت منها فى الجملة متابعةُ الحكم للصّفة الكامنة و هذا وَ اِن لَم يُثبت لِمَا هو ظاهِرٌ مِن اَنَّ مطلوبنا اثباتُ الإيجاب الكلّى كما اَنَّ الخصم يَدَّعِى السلبَ الكلّى لكنّ الإيجابَ الجزئىّ فى مَقَامِ ردّ الخَصمِ القائل بالسَّلب الكلّى يَكفِى.

١- فى الأصل : لا ينكرون.

٢- فى الأصل احداً.

٣- فى الأصل: لذلک.

٤- فى الأصل: لذلک.

و ثانياً: هو الدليلُ المركَّبُ مِن مقدّماتٍ ثلاثة:

المقدّمة الأولى: اِنّ الأفعال اِمَّا اَن يكون فيها المصلحةُ الموجبةُ لِرُجحَان فِعلِها على تركها اَو لاتكون ذا مصلحةٍ موجبةٍ لِرُجحَانِ فِعلِهَا بل تكون الأفعالُ بالنسبة الى الفعل و الترک متساويةً، فيكون الإحتمالاتُ خَمسةً فى الأحكام الخمسة:

الأوّل: اَن يكون فِى فِعلِهِ مصلحةٌ و فى تركه مفسدةٌ.

الثّانى: اَن يكون فى فِعله مصلحةٌ و فى تركه لا يكون مفسدةٌ.

الثّالث: اَن يكون فى تركه مفسدةٌ و يكون فى فعله مصلحةٌ.

الرّابع: اَن يكون فى فِعله مفسدةٌ وَ لا يكون فى تركه مصلحةٌ.

الخامس: التساوى بين الفعل و التَّرک.

ففى الأوّل لابدّ مِن وُرُودِ الأمر الوجوبىّ اِذ فِعلُه ذُو[1] مصلحةٍ و تَركُه ذُو[2] مفسدةٍ، فلو لَم يُأمَر بالفعل اَمراً وجوبّياً يلزم الترجيح بلا مرجّحُ و هو قبيحٌ و كذا لو اُمِرَ فيه بالإباحة لَلَزِمَ التسويةُ بين الرّاجح [و المرجوح] تَعَالَى ربُّنَا عن ذلک عُلُوّاً كَبيراً.

و فى الثّانى ايضاً لابدّ من الأمر به نَدباً و لو حُكِمَ بالإباحة يلزم مَا لَزِمَ فى الأوّل بلاحرفٍ.

و فى الثّالث، لابدّ مِنَ النهى التحريمىّ عنه، فلو حُكِمَ بالإباحة ايضاً لَزِمَ مَا لَزِمَ فى الأوّلَين.

١- فى الأصل: ذا مصلحة.

٢- فى الأصل: ذالمفسدة.

و كذا الرّابع حرفاً بحرفٍ.

و فى الخامس، لا بدّ مِن حُكمه بالإباحة، فلو حُكِمَ بالأمر بقِسمَيهِ اَو النهى كذلک يلزم الترجيحُ بلا مرجّحٍ و هو قبيحٌ لا يصدر عن الحكيم على الإطلاق تعالى عن ذلک.

المقدّمة الثّانية: انّ احكام الله تعالى متفاوتةٌ و ذلک بالحِسِّ و العِيَان و المُشَاهَدة وَالوِجدانِ، فإنّا نَرَى اَنّ بعضاً منها واجبٌ و بعضاً آخَر حَرامٌ و آخَرَ مندوبٌ و آخَرَ مكروهٌ و آخَرَ مباحٌ.

المقدّمة الثّالثة: اَنّ هذه الأحكامَ المختلفةَ اِمَّا تابعةٌ للصّفات الكامنة اَو لا.

اِن كان الأوّل، فهو المطلوب و اِن كان الثّانى فيلزم اِمَّا الترجيحُ بلا مرجّحٍ اَو التسويةُ بين الرّاجح و المرجوح اَو ترجيحُ المرجوح على الرّاجح و كذلک ذلک قبيحٌ لا يصدر عنه تعالى لأنّه منزّهٌ عن جميع النقائص تعالى عن ذلک علوّاً كبيراً.

و هذه المقدّمة [الأخيرة] فى الحقيقة نتيجةٌ حاصلةٌ مِنَ المقدّمتَينِ و ان كان المقدمةُ الأولى كافيةً فى اثبات المطلوب اِلاّ اَنَّ بنائنا بيانُ مطابقة حُكمِ العقلِ لِحُكمِ الشَّرعِ، فلهذا اَوردناه.

و ثالثاً: اَنَّ احكامَ الله تعالى اِمّا اَن يكون معلَّلةً بالأغراض اَولا.

و على الأوّل اِمَّا اَن يكون راجعاً الى العبد اَو اليه تعالى و على الأوّل اِمَّا اَن يكون الأمر و النهى كاشفاً عنها اَو سَبباً لهما، يعنى اَنَّ الفائدة التى هى الثّوابُ و العقابُ المسبَّبانِ عن الإطاعة و العصيان المسبَّبانِ عن الأمر و النهى، فيكون الحُكمُ وَ الأمرُ سَبباً للثّواب و العقاب اَو لا [يكون] كاشفاً عن الثّواب و العقاب، يعنى اَنَّ الغرضَ مِنَ

الأمرِ وَالحُكمِ المصلحةُ و المفسدةُ الكامنةُ فی نفس الفِعلِ [وَالتَّرک] و الأمرُ وَ النَّهیُ كَاشِفَانِ لهما ، فالإحتمالاتُ اَربعةٌ:

الأوّل: اَن [یکون] الأحکامُ بلاغرضٍ: و هو باطلٌ لِلُزومه حینئذ السَّفَهَ و العَبَثَ و اللَّغوِیَّةَ علی الحکیم علی الإطلاق- تعالی عنه و هو منزّهٌ عن کلّ نقصٍ- و الأشعریُّ لا یقول به.

الثّانی: اَن یکون معلّلةً بغرضٍ عائدٍ الیه تعالی: و هو باطلٌ ایضاً [لأنّه] یلزم احتیاجُه تعالی و الإحتیاجُ صفةُ نقصٍ له؛ تعالی عنه عُلُوّاً کبیراً .

الثّالث: اَن یکون الغرضُ راجعاً الی العبد و یکون الأمرُ و النهیُ سبباً للغرض: و هو باطلٌ ایضاً و ذلک لأنّه و اِن لم یلزم اللَّغوِیَّةُ بالنسبة الی سِنخ الأحکام اِلاّ انّه یلزم فی الخصوصیّات، بیانُهُ:

انّه اذا کان الأمرُ وَ النهیُ مُسَبِّبَینِ[1] للفائدة فبیانه- تعالی- هذه الفَائِدَةَ[2] المسبَّبَةَ عن الأمر و النهی فی جمیع الأفعال [لغوٌ و بلافائدة] یعنی کلّما اَمَر فی اَیِّ فِعلٍ مِنَ الأفعال حَصَل فائدةُ ذلک الأمر و کلّما نَهَی فی اَیِّ فِعلٍ مِنَ الأفعال حَصَل ذلک الفائدةُ ایضاً، فتعیینُ الأمرِ الخاصِّ للأمر و النهیِ الخاصِّ للنهی لا یترتّب علیه فائدةٌ یعنی اَنّ تعیینَ الأمرِ الوجوبیّ للصَّلاة بعد ما کان الأمرُ مُسَبِّباً للفائدة و لو کان بِنَهیٍ عن الصَّلاة کانت الفائدةُ تَحصُلُ، فتعیینُ الأمر و النهی حینئذٍ لا یترتّب علیه [فائدةٌ]

١- فی الأصل: مسببان.

٢- یعنی الحُسن یحصل بصرف الطّلب فتنویعُ الطّلب بالأمر للوجوب والنهی للتحریم ممّا لاَ وَجهَ له اصلاً.

و يلزم المحذورُ المذكور فى السّابق و هو اللَّغويّةُ و يلزم الترجيحُ بلا مـرجّحٍ و قـد عرفتَ فسادَه.

فتعيَّنَ الاحتمالُ الرّابعُ و هو كونُ فِعلِهِ تعالى معلَّلاً بغرضٍ راجعٍ الى عَبدِه و الأمـرُ و النهى كاشفانِ عن الغرض، فثبت متابعةُ الأحكام للصّفة الكامنة المُستَتِرَة فى الأفعال، فَثَبَتَ اَنَّ اَوامِرَهُ كأوامر الطّبيب الذى هو مولى لمريضه الذى هو العَبدُ حيثُ اَنَّ اَمـرَهُ وَ نَهيَهُ حينئذٍ موافقٌ لمصلحةٍ و مقتضىٍ[1] لها[2] و كذلک نهيه و يترتَّب علـى مخالفتـه العقابُ و عَلَى عدمه الثَّوابُ.

و رابعاً: قوله تعـالى « اِنَّ اللهَ يَـأمُرُ بِالعَـدلِ وَ الإحسَـانِ وَ يَنهَـى عَـنِ الفَحشَـاءِ و المُنكَرِ[3]»

فَإنَّ جُزءَ اَخيرِ الآية و هو قَولُه « وَ يَنهَى عَنِ الفَحشَـاءِ» دالٌّ علـى متابعـة نهيـه- تعالى- لِصِفَةٍ مقتضِيَةٍ له و هذا القدرُ يَكفِى فى رَدِّ الأشعرىّ لِمَا عرفتَ مِن انّه يقـول بالسَّلبِ الكلّى و لكن اذا انضمّ اليه الإجماعُ المركّب و هو اَنَّ:

كُلَّ مَن[4] قال بأنّ نَواهِيهِ- تعالى- تابعةٌ لِلصّفة قال بأنّ اَوامِرَهُ كذلک و مَن لَم يَقُل لَم يَقُل مطلقاً.

١- فى الأصل: مقتضية.

٢- فى الأصل: له.

٣- سورة النحل/٩٠.

٤- فى الأصل: كلما و كلمن.

[و امّا بيان الثمرة]

و ثَمَرةُ هذا النزاع تَظهَرُ فی المطلب الثّالث بعد ضمّ مقدّمَتَینِ الی ما نحن فیه؛ احدهما: اَنّ العقلَ یُدرِکُ الصّفةَ الموجبةَ للحُسن و القبح کما مَرَّ اِثباتُهُ فی المطلب الأوّل.

و ثانیهما: اَنَّ لله تعالی فی کلِّ واقعةٍ مِنَ الوقایع حُکماً مجعولاً حتّی الأرشُ فِی الخَدشِ کما سیجیئ تحقیقُه فی المطلب السّادس و قد دَلَّ علیه الأخبارُ الکثیرةُ علی ما سیحیئ ان شاء الله تعالی.

فاذا انضمّ هاتانِ[1] المقدّمتانِ[2] الی ما نحن فیه و هو متابعةُ الحکم للصّفة الکامنة تَوَلَّدَ منها المطلبُ الثّالث و هو حجیّة حُکمِ العقل، اذ بعد القول بأنّ العقلَ یدرک الصّفةَ المقتضیةَ للحُسن و القبح و اَنّ لِلّه [تعالی] فی کلّ واقعةٍ حُکماً مجعولاً حتّی هذه الواقعة التی اَدرَکَ العقلُ صِفَتَهُ المقتضیةَ للحُسن و القبح و کانتِ الأحکامُ تابعةً للصّفة، فکان ما اَدرَکَهُ العقلُ مِنَ الصّفة حجّةً.

و یمکن اَن نتمسّک فی اثبات مدَّعانا و هو متابعةُ الحکم للصّفة الکامنة بما وَرَدَ مِن الأخبار المتواترة بالمعنی الدالّة[3] علی اَنَّ عَلَی الله بیانُ مَا یُصلِحُ العِبَادَ وَ مَا یُفسِدُهُم[4] و

١- فی الأصل: هذین.

٢- فی الأصل: المقدمتین.

٣- فی الأصل: الدال.

٤- الکافی، للکلینی ٢٤٢/٦- مَن لا یحضره الفقیه ٣٤٥/٣- علل الشّرایع ٤٨٣/٢- المحاسن، للبرقی ٣٣٤.

ما وَرَدَ ايضاً- البالغةُ حدَّ التواتر المعنوى- انّه لابدّ فى كلّ زمانٍ مِن امامٍ معصومٍ ليبيّن للنّاس ما يُصلِحُهُم و ما يُفسِدُهُم[1] و هذه الأخبارُ و اِن لَم تَكُن[2] حجّةً على الخصم لكنّها[3] تَتمّ[4] مدّعانا، فَقَولُهم اَنّ عَلَى الله بيانُ ما يُصلِحُ وَ مَا يُفسِدُ ظاهرٌ فى اَنّ الأفعالَ ذو[5] مصلحةٍ و مفسدةٍ مع قطع النظر عن بيان الله، فَعَلَى الله بيانُ ذلک و الأمرُ بما فيه مصلحةٌ و النهىُ عَمّا فيه مفسدةٌ.

فإن قلت: اِنَّ كونَ الأفعال تابعةً للصّفة الكامنة مبنىٌّ على كون الحُسن و القبح ذَاتِيَّينِ و ليس الأمرُ كذلک بل الحُسن و القبح بالوجوه و الإعتبار.

قلت: اِنَّا فى صدد اثبات كون احكام الله تابعةً للمصالح الكامنة المستَتِرةِ فى نفس الأفعال اَعَمُّ مِن اَن يكون ذلک بالذّات يعنى ذلک الصّفة ذاتيةٌ اَو لِصِفَةٍ لازمةٍ اَو بالوجوه و الإعتبارات.

فان قلت: اِنّ التكليف على اقسامٍ اربعة:

احدها: الحقيقىُّ المقصودُ فيه اِتيانُ نفسِ الفعل المسّمى بالتكليف الوفائىّ.

و ثانيها: الإبتلائىُّ السَّاذِجُ.

و ثالثها: التوطينىّ و هو الإبتلائىّ المشوب.

١- الكافى، للكلينى ١٧٨/١، باب انّ الأرض لا تَخلُو مِن حُجَّةٍ.

٢- فى الأصل: يكن.

٣- فى الأصل: لكنه.

٤- فى الأصل: يتم.

٥- فى الأصل: ذا.

و رابعها: التوطينيّ و هو ابتلائيّ[1] ذوجهتين و قد مرّ تحقيقُ هذا فى مبحث اَمرِ الآمر، فلعلّ احكامَ الله تعالى كلّها مِن قبيلِ التوطين حيث اِنَّ المقصود فيها ليس الفعلَ و لا التَّركَ و انّما المقصودُ التوطينُ على الفعل و الترک و بعدما كان الفعل وجوداً و عدماً غيرَ مطلوبٍ للأمر لم يكن الأحكامُ تابعةً للصّفة اِذِ الصّفةُ انّما هو فى الفعل و التَّرک و هنا غيرُ مطلُوبَينِ [فى] الفعلِ وَ الترکِ.

قلت: اوّلاً لو كان احكامُ الله تعالى مِن قبيل التَّوطين لَمَا كان لإبقاء الأمر بعد التَّوطين عَلَى الفعل و الترک [معنىً] و ذلک كما فى قصّة ابراهيم [عليه السّلام] و بعد ما حَصَل لنا العِلمُ بعدم ارتفاع التكاليف حَصَلَ لنا العِلمُ بعدم كونها للتَّوطين.

و ثانياً: سَلَّمنا اَنّ الأحكام للتَّوطين على الفعل و الترک لكنَّ الأمرَ بالتَّوطين فى فعل هذا وَ النَّهىَ عن التَّوطين عن فعل ذلک اِمَّا للصِّفة المقتضية له اَو لا.

اِن كان الأوّلُ ثَبَتَ المطلوبُ وَ اِن كان الثّانى لَلَزِمَ اِمَّا ترجيحُ المرجوحِ على الرّاجح اَو الترجيحُ بلا مرجّحٍ اَو التسويةُ بين الرّاجح و المرجوح و قد عرفتَ بطلانَ كلٍّ ذلک.

فإن قُلتَ: انّه لَعَلَّ التكاليفَ الواردةَ مِنَ الله تعالى بالنسبة الى العباد كلّها للتعبّد و لا يكون فيها صفةٌ موجبةٌ للأمر و النهى سِوَى التعبّد و لَمّا لم يكن للعباد[2] كلّهم امكانُ اتيانِ جميع الأفعال و لا امكان ترک جميعها تَعيَّن بعضٌ مِنَ الأفعال للأمر بها و

١- فى الأصل: الابتلائى.

٢- فى الأصل: العباد.

البعض[١] الآخر للنهى عنها و بعض آخر للتسوية بين الفعل و الترک المسمّى بالإباحة و ذلک لتوسعة العباد و عدم لزوم التكليف بما لايطاق عليهم.

فإن قلت: و مَا اَمَرَ بِهِ فِعلَه و مَا نَهىَ عنه تركه لابدّ و اَن يكونَ الأمرُ و النهى ايضاً لِمُرَجِّحٍ و الاّ يلزم ما لَزِم من الترجيح بلا مرجّح و غَيرُهُ كما عرفت.

قلت: المُرجّحُ اَقربيّةُ بعضٍ الى التعبّد فِعلاً و آخر تَركاً و لا يلزم المحذورُ حينئذٍ اصلاً و اذا جاء هذا الإحتمالُ بَطَلَ كونُ الأحكام تابعةً للصّفة و يؤيّد هذا الإحتمالَ قولُه تعالى ايضاً « وَ مَا خَلَقتُ الجِنَّ وَ الإنسَ اِلاَّ لِيَعبُدُونَ[٢] »

الدالّ عَلَى اَنّ التعبّد- لا غيره- مقصودٌ فى احكامه تعالى وَ يَدُلُّ عليه قولُه تعالى ايضاً « وَ مَا اُمِرُوا اِلاّ لِيَعبُدُوا اللهَ مُخلِصِينَ لَهُ الدِّينَ. [٣] »

قلت: مُرَادُکَ مِنَ التعبّد لاَ يَخلُو: اِمَّا اَن يكونَ التكاليفُ كلُّها مُمَحَّضَةً[٤] للتعبّد و ليس فيها اعتبارُ صفةٍ فى الفعل و الترک، [بَل] هو سِنخُ التعبّد و كلّيته الذى يُسَمَّى فى الفارسية « بندگى و اطاعت كردن» فهو شيئٌ حَسَنٌ و مُستَحسَنٌ فى الواقع و نفسِ الأمر و التكاليفُ الإلهيّة عِلَّتُهَا الغائيّةُ هى[٥] هذه[٦]، اَمَّا لا بدّ فى الخصوصيّات- يعنى

١- فى الأصل: بعض.

٢- سورة الذّاريات/٥٦.

٣- سورة البيّنة/٥.

٤- فى الأصل: ممحضا.

٥- فى الأصل: هو.

٦- فى الأصل: هذا.

اَنّ هذا مأمورٌ و ذاک مَنهِيٌّ- مِن مرجّحٍ و المرجّحُ کما اَقرَرتَ به اَنتَ اِن کان خصوص القُرب الی التعبّد فنعم المطلوب وَ نِعمَ الوِفاق اذ هذه الجهة المرجحّیة هی المصلحة الکامنة التی قلنا بأنّ الأحکام تابعةٌ لَهَا.

وَ اِمَّا ان یکون مُرادک مِنَ التعبّد هو الخصوصیّةُ المسبَّبَةُ مِنَ الأمر و النهی مِن دُونِ اَن یکون فیها صفةٌ مقتضیةٌ [فی الفعل والترک] بل هو جَزافٌ، فهذا علی الإطلاق باطلٌ لِمَا نَرَی بالوجدان مِن اَنَّ بعضَ الأفعال المأمورة بها لیس فیها قصدُ التقرّب[1] عند الإتیان مع اَنّ التعبّد لابدّ فیه مِن قَصدِ التقرّب و ذلک کالأمر بِغَسلِ الثَّوب فی بَولِ ما لاَ یُؤکَل لَحمُهُ.

وَ اَمَّا اِن [کان] المرادُ [هوالتعبُّدَ] فی‌الجملة؛ یعنی التعبّد فی غیر ما کان المقصودُ منه التوصُّلَ فنقول: هذا ایضاً فاسدٌ اذ المقصودُ مِنَ الأحکام و التکالیف هو حصول التعبّد الکلّی الحَسَنُ فِعلُه و القبیحُ ترکُه و علیه تعالی بیانُ موارده الذی لا یمکن حصولُ العلم به اِلاّ ببیانه کما فی غیر ما یَستَقِلُّ به العقلُ و لیس علی الله تعالی تَرکُ ذلک البیان و عَدَمُ التکلیف، بحکم القُوّة العاقلة اذ حینئذٍ یُفضِی الی اَنّ الله تعالی جَوَّزَ القبیحَ لأنّه لو لم ینهی عنه کان مجوِّزاً فِعلَه و تجویزُ فِعلِ القبیح منه تعالی قبیحٌ لا یصدر عنه تعالی عن ذلک [علوّاً کبیراً] فلابدّ لِلّه تعالی بیانُ تلک[2] الموارد و المرجِّحُ هو الأقربیّة الی التعبّد و هی الصّفةُ الکامنة التی نقول بتبعیّة الأحکام لها.

١- فی الأصل: التقربه.

٢- فی الأصل: ذلک.

فإن قلت: اِنَّكُم اَيُّهَا الإماميّة و المعتزلة تقولون بوجوب اللّطف عليه تعالى و اَنّ التكليف- يعنى تكليف العباد عليه تعالى- واجبٌ بقاعدة اللّطف و هذا فاسدٌ اذ لامعنى للتكليف بشيئ فيه صفةٌ مقتضية [و حاشا اَن] يكون المقصودُ منه[1] اِظهارَ المصلحة و المفسدة و ترتُّبَ العقاب على مخالفة الأمر و النهى عقاباً اَبَديّاً اَن يكون هذا لطفاً منه تبارک و تعالى و ليس هذا اِلاّ خِلافُ اللّطف.

قلت: لنا فى المقام اشياء:

الأوّل: تكليف العباد.

الثّانى: استحقاق العباد للنّار و العقاب على المخالفة.

الثّالث: نفى العقاب على المخالفة.

والإيراد المذكور واردٌ على اَحَدٍ من هذه الثلاثة.

اِمّا ان تقول بورود الإيراد على الأوّل- يعنى اَنَّ عَلَى الله تعالى بناءً على ما قلنا- عدمُ التكليف.

قلنا: هذا فاسدٌ و ذلک لِمَا قلنا مِن انّ التعبّد الكلّى حَسَنٌ و بيانُ موارده منه تعالى لازمٌ و لو تركه تعالى لَفَعل قبيحاً و هو مُنَزَّهٌ [و] تعالى عن ذلک ، فلابدّ عليه تعالى من الكليف ببيان موارده.

١- فى الأصل: من.

و اِمَّا اَن تقول بورود الإيراد على الثّانى، فهو لـيس مِـنَ الله تعـالى بـل لـيس مِـنَ الجعليّات بل هو مِنَ اللّوازم[١] العقليّة التى لا يمكن التخلّف فيه.

و اِمَّا اَن تقول بورود الإيراد على الثّالث، فنقول: ذلک غير معلومٍ لنا، فلـه تعـالى اَن يعاقب على المخالفة و له عَدَمُ العقاب ايضاً.

وَ اِن قلنا بانّه[٢] لابدّ له تعالى العقابُ، قلنا هذا اَقـوَى لِرَفـعِ الإسـتحقاق اذ لا معنـى للقَول[٣] بأنّه لابدّ اَن لا يُعَاقِبَ [تارةً] و [و اُخرى] القَولُ بالإستحقاق، فليتدبَّر.

١- فى الأصل: لوازم.

٢- فى الأصل: ان.

٣- فى الأصل: من القول.

المطلب الخامس

فی اَنَّ الحُسنَ و القُبحَ ذاتیّان اَو لأوصافٍ لازمةٍ اَو بالوجوه و الإعتبارات؟

المطلب الخامس

فی اَنَّ الحُسنَ و القُبحَ ذاتیّان اَو لأوصافٍ لازمة اَو بالوجوه و الإعتبارات؟

و قبل الخَوض فی المسئلة لا بدّ من بیان مقدّمتین: الأُولی: فی بیان اقوال المسئلة و الفرق بینها، الثّانیة: فی بیان ثَمَراتِ المسئلة.

اَمَّا المقدّمة الأولی

فنقول: اختلف[1] فی ذلک القائلون بالتَّحسین و التقبیح العقلیّین[2] علی اَقوال:

منها: انّهما ذاتیّانِ یعنی اَنَّ الفعل متّصفٌ بالحُسنِ و القُبح ذاتاً و الموجب لهما هو ذاتُ الفعل لا غیر[3].

و منها: اَنَّ القُبح انّما هُوَ لِصِفةٍ لازمةٍ له [و] مقتضیةٍ له وَ اَمَّا الحُسنُ فیکفی فیه عَدَمُ وجودِ ذلک الصِّفة الموجِبَةِ للقبح[4].

و منها: اَنَّ الحُسنَ وَ القُبحَ لیس بالذّات و لا بالأوصاف اللّازمة بل انّما هما للوجوه و الإعتبارات[5] و هذا القول للجُبَّائیّ[6].

۱- فی الأصل: العقلی.

۲- فی الأصل: اختلفوا.

۳- هذا هو قول اوائل المعتزلة کما نَقَلَ عنهم الآمِدِی فی کتاب الإحکام ج۱ ص۶۱.

۴- هذا هو قول بعض آخر مِنَ المعتزلة علی ما حکاه الآمِدِی فی کتاب الإحکام ج۱ ص ۶۱.

۵- الإحکام، للآمدی ج۱ ص۶۱- شرح العضدی علی مختصر ابن الحاجب ص۶۵- المستصفی، للغزّالی ج۱ ص۸۱- شرح تجریدالإعتقاد، للقوشچی/۴۴۱.

۶- والجُبَّائیّةُ هم اَتباعُ اَبی علی محمدبن عبدالوهّاب الجبَّائیّ المتوفّی سنة ۳۰۳ هـ ق= نسبةً الی «جُبَّا» مِن بلاد خوزستان قریباً من البصرة والأهواز. والجبَّائی کان صاحب التصانیف منها:

و منها: انّهما ليسا للذّات كليّةً وَ مطلقاً و لا للأوصاف اللّازمة كذلک و لا للوجوه و الإعتبار كذلک بل انّماهُما مختلفان، فبعض الأفعال متصفةٌ بالحُسنِ و القُبحِ ذاتاً و بعضٌ آخَر للأوصاف اللاّزمة و آخَرُ للوجوه و الإعتبارات، فهما للقدر المشترک بين الذّاتى و الصّفة اللّازمة و الوجوه و الإعتبارات و هذا القول لجمال الملّة و الدّين[1].

وَ وَجهُ الفَرق بين القول الأوّل و ساير الأقوال ظاهرٌ.

[الاحتمالات الأربعة فى معنى الصّفات اللّازمة]

و امّا الفرق بين القول الثّانى و الثّالث مشكلٌ و يحتمل [المراد بالصّفة اللّازمة] بوجوهٍ اَربعةٍ:

الأوّل: اَن يكون المرادُ بالصِّفة اللّازمة التقييدَ و التعليلَ ، فالمرادُ بالصّفة اللّازمة اَنَّ الصّفةَ مقيدةٌ بأن يكون التقييدُ داخلاً و القيدُ خارجاً، فالموصوفُ بالحُسنِ هو الذّاتُ المقيَّدُ بالقيد بشرطِ كون التقييد داخلاً و القَيدِ خارجاً.

و المرادُ بالوجوه و الإعتبارات اَنَّ الصّفة علّةٌ، فالموصوفُ بالحُسنِ و القُبحِ بناءً على الوجوه و الإعتبار هو الذات حقيقةً لكن لِعِلّةٍ، فمتى تحقّق العِلّةُ تحقّق المعلولُ.

الأصول، الإجتهاد، التعديل والتجويز، و كان اِماماً معتزليّاً كبيراً فى وقته و عصره و كان شيخاً و اُستاذاً لأبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى المتوفى/٣٢٤ هـ ق رأس الأشاعرة و مؤسّس مكتب الأشعرى فى علم الكلام.

١- نهاية الوصول الى علم الأصول ١٤٧/١ الى ١٥٥. (طبع مؤسّسة آل البيت عليهم السّلام)

مثلاً لَطمُ اليتيم معلّلاً بجهة التأديب حَسَنٌ و معلّلاً بجهة التعذيب قَبيحٌ و قد صَرَّحَ بهذا الفرقِ مولانا استاذُ الكُلِّ السَيِّدُ السَّنَدُ السَيِّدُ محمّد مهدى الطّباطبائى- رحمه الله- فى فوائده و هذا كلامه بلفظه:

فإنّ محلَّ النزاع يرجع الى اعتبار الجهات: تعليليّةٌ اَو تقييديّةٌ فالجُبَّائيّةُ عَلَى الأوّل و الباقُونَ على الثّانى، فعلى الأوّل يكون اللَّطمُ حَسَناً لِكَونِهِ تأديباً وَ قَبيحاً لِكَونِهِ تَعذِيباً وَ عَلَى الثّانى الحَسَنُ هو اللَّطمُ على وَجهِ التأديب و القَبيحُ هو اللّطمُ على وَجهِ التعذيب[1]، انتهى كلامه، رُفِعَ فى الحَشرِ مقامُه.

الثّانى: اَن يكون المرادُ بِالصّفةِ اللّازمةِ الصّفةَ الذّاتيةَ المقيّدَةَ للموضوع مِن قبيل الفصول فى الذّوات فى مقابل الأفعال و هذا هو المسمّى بالصّفة الداخليّة كما حقّقناه فى مبحث دلالة النهى على الفساد، اذ العلماء يَقسِمُونَ المَنهِيَّ عنه فى ذلك المبحث الى اقسامٍ:

منها ما هو مَنهِيّ عنه لِنَفسِهِ.

و منها ما هو مَنهِيّ عنه لوصفه الداخلى و المرادُ بِهِ الوصفُ المغيِّرُ للذّات.

و منها ما هو مَنهِيّ عنه لوصفه الخارجيّ و المرادُ به الوصفُ غير المغيِّرِ للذّات، فالمرادُ بقولهم « الحُسنُ وَ القُبحُ لِصِفَةٍ لاَزِمةٍ» هو الوصفُ الداخليّ المغيِّرِ للذّات و بالوجوه و الإعتبار الوصفُ الخارجيّ غيرِ المغيِّرِ للذّات.

و الأوّلُ كَالجَهرِ و الإخفات للقرائة المغيِّرِ للذّات و الثّانى كالغصبيّة للصّلاة غيرِ المغيِّرِ للذّات.

١- الفوائدالأصولية، العلاّمة بحرالعلوم الطّباطبائى/٢٠٧ و ٢٠٨.

الثّالث: اَن يكون المراد بالصّفة اللّازمة هو اَنّ للشيئ وَ الفِعلِ صفةٌ يتّصف باعتبار تلك الصِّفة بالحُسنِ و القُبحِ فى الواقع و نفس الأمر و لايتغيّر ذلک بالعلم و الجهل و المرادُ بالوجوه و الإعتبار ما يقابله فإنّهما على هذا يتغيّران بالعلم و الجهل، فالأوصاف حينئذٍ موصوفٌ و مشروطٌ بالعلم و الجهل.

الرّابع: اَن يكون المرادُ بالصِّفة اللّازمةِ هو اَنَّ الفعلَ يتّصف بصفةٍ و بواسطة تلک الصّفة يتّصف بالحُسنِ و القُبح فى الواقع و نفس الأمر و لا يتغيّر ذلک لا بالعلم و [لا] الجهل و لا بصفةٍ اُخرى التى يكون منشأً للحُسنِ و القُبحِ و المرادُ بالوجوه و الإعتبار هو ما يختلف الحُسنُ و القُبحُ و يتغيّر بسبب اختلاف ما به يختلف الحُكمُ و يتغيّر سواءٌ كان ذلک العلمُ و الجهلُ اَو غيرهما[1] مِن الأوصاف كالنفع فى الكذب النّافع و الضَّرر فى الصِّدق الضّار.

اذا عرفتَ هذه الاحتمالاتِ الأربع ، فاعلم اَنَّ الإحتمال الأوّل ليس له صلاحيةُ الفرق لأنّه موجبٌ لنفى الثمرات فى البين و الحال اَنّ العلماء ذَكَرُوا لِنزاعهم ثَمراتٍ كثيرةٍ سَتَعرِفُهَا فى المقدّمة الثّانية.

و قال مولانا محمّد صالح المازندارنى فى شرحه على « زبدة الأصول» للشّيخ البهائى- اعلى الله مقامهما- من اَنّ وجه الفرق انّما هو الثّانى، فالمرادُ مِنَ الصّفة اللّازمة الصّفةُ المغيِّرَةُ و [المراد] مِن الوجوه و الإعتبار غيرُها و هذا باطلٌ ايضاً لكن ما وجدناه مِن بناء القائلين بالوجوه و الإعتبارات بأنّهم يحكمون باختلاف الحُسنِ و

١- فى الأصل: غيرها.

القُبحِ بكلِّ جهةٍ يوجب اختلافَ الحكم كالعلم و الجهل و سائر الصّفات مِنَ النفع و الضّرر و التأديب و التعذيب كان الأولى الحكمَ بأنّ وَجهَ الفَرقِ هو المركَّبُ مِنَ الثّانى و الرّابع و يوافق ذِكرَ الثَّمَرة ايضاً و هو الظّاهر و لا يَرِدُ ايرادٌ اصلاً.

المقدّمة الثّانية

فى ذكر الثَّمرة

اِعلَم انّهم ذَكَرُوا لهذا النزاع ثَمَراتٍ كثيرة:

[الثَّمرة] الأولى[1]: التخطئة و التصويب ، ففرَّعوه على هذا النزاع و المرادُ من التخطئة هو اَنَّ حُكمَ الله الواقعى المجعول فى كلِّ واقعةٍ حكمٌ واحدٌ، فالمجتهدُ بعد جِدِّهِ وَجَهدِهِ فإن وَصَلَ الى ذلک المجعول الواقعىّ فهو مصيبٌ وَ اِلاّ فهو مُخطِئٌ و بذلک قد ورد الأخبارُ اَنَّ « لِلمُصِيبِ اَجرَانِ وَ لِلمُخطِئِ اَجرٌ وَاحِدٌ[2]».

و المصوّبةُ يقولون بأنّ لِلّه تعالى فى كلِّ واقعةٍ احكاماً كثيرةً مختلفةً على نحو اختلاف المجتهدين و آرائهم، فكلُّ مَا ظَنَّهُ المجتهِدُ فى كلِّ واقعةٍ فهو حُكمُ الله وَ اِن ظَنَّ المجتهِدُ فِى تلک الواقعة خِلاَفَهُ فهو ايضاً حُكمُ الله، فأحكامُ الله الواقعىّ تابعةٌ لآراء المجتهدين.

١- فى الأصل: الأول.

٢- سُنَن التِّرمِذِىّ ٦١٥/٣- سُنَن ابن ماجة ٧٧٦/٢- مسند احمد بن حنبل ٢٠٤/٤- شرح صحيح مسلم، للنّووى ٩١/١١- سنن النّسائى ٢٢٤/٨- عُمدة القارى، للعينى ١٧١/٢- تفسيرابن كثير ١٩٦/٣.

[الإشكال على كُلٍّ مِنَ المصوّبة والمخطّئة]

و فى المقام ايرادٌ يرد على كِلاَ الفريقَين مِنَ المُصَوِّبَة و المخطِّئَة و لا بأس بـذكره و هو: اَنَّ لَنَا مقدّمتَانِ مُتَّفِقَتَانِ يَلزَمُ منهما: اِمَّا كَونُ المجتهدِينَ كلّهـم مخطِّئـةً اَو كلّهـم مصوّبةً اَو كَونُ النزاع بينهم لفظيّاً.

الأولى: اِنَّ احكام الله تعالى بالنسبة الى كلِّ واقعةٍ واقعةٍ المُنزَّلَة[١] الى رسوله صَلَّى الله عليه وآله و سلّم واحدٌ لا تَعَدُّدَ فيه و لاَ يَتَعَدَّدُ بحسب العِلـم و الجَهـل اتّفاقـاً مِـن المخطِّئة و المصوّبة.

الثّانية: وجوبُ عَمَلِ المجتهد حسب ما يعتقده و هذا ايضاً ممّا اتّفقت عليه المخطِّئـةُ و المصوِّبةُ، فإن كان مرادُ العلماء من التخطئة و التصويب هـو الحكـمُ المُنـزَلُ الـى رسوله صلّى الله عليه وآله و سلّم، فلابدّ و اَن يَقُولَ[٢] كلُّ واحدٍ مِنَ الفريقَينِ بالتخطئة اِذ مِنَ الظّاهر انّه لا معنى حينئذٍ للتصويب.[٣]

وَ اِن كان مرادُ العلماء بالتخطئة و التصويب اِنّما هو بالنسبة الـى المُعتَقَـدِ وَ وُجُـوبِ العمل به، فلا بدّ من كون كلّهم مُصيبينَ اذ لا معنى حينئذ للتخطئة.

وَ اِن كان مرادُهم بالتخطئة هو الأوّل و بالتصويب هو الثّانى فلا بدّ مِن كون نـزاعهم لفظيّاً و سيظهر لک بعد هذا جَوابُهُ.

١- فى الأصل: المنزل.

٢- فى الأصل: يقولون.

٣- فى الأصل: الى التصويب.

فَلنَرجِع الى مقامنا مِن ذِكرِ الثَّمرة و نقول:

اِنّ التخطئة و التصويب يتفرّع على اتّحاد الحكم الواقعىّ- فى كلّ واقعة- لِلّه تعالى و على تَعَدُّدِهِ و هما اَى الإتّحاد و التعدّد يَتفرَّعانِ[١] على كون الحُسنِ و القُبحِ ذاتيّاً اَى بالذّات اَو بالصّفة اللاّزمة و على الوجوه و الإعتبار.

فإن كان الحُسنُ و القُبحُ ذاتيَّينِ اَو بالصّفة[٢] اللّازمة[٣] يلزم القولُ باتّحاد حُكمِ الله تعالى الواقعىّ فى كلّ واقعةٍ و لازِمُهُ حينئذٍ القولُ بالتخطئة.

وَ اِن كان الحُسنُ و القُبحُ بالوجوه و الإعتبار يلزم القولُ بتعدّد حُكمِ الله الواقعىّ فى كلّ واقعةٍ و لازِمُهُ حينئذٍ القولُ بالتصويب لتعدّد حُكمِ الله بحسب اختلاف العلم و الجهل.

فَكُلُّ مَن قال بالتصويب قال بالتعدّد فى الواقع و كُلُّ مَن قال بالتعدّد فىالواقع قال بالتصويب و هكذا كُلُّ مَن قال بالإتّحاد فى الواقع قال بالتخطئة و كُلُّ مَن قال بالتخطئة قال بالإتّحاد و لا قائلَ بالفصل اصلاً.

فَالمُدَّعِى مِنَ الإماميّة بأنّ لِلّه تعالى فى كلِّ واقعةٍ حُكمَينِ واقعيَّينِ بالنسبة الى العلم و الجهل: واقعىٌّ اوّلىّ و واقعىٌّ ثانوىّ المسمّيين بالنفس الأمرىّ و الظّاهرىّ ، فليس له الإطلاع بِمَقَاصِدِهِم اذ هم مُجمِعُونَ[٤] على انّهم مُخطِئُونَ[٥]، فبناءاً على هذا [هُم]

١- فى الأصل: يتفرع.

٢- فى الأصل: صفة.

٣- فى الأصل: لازمة.

٤- فى الأصل: مجمعين.

٥- فى الأصل: مخطئين.

متّفقون[١] على اتّحاد حكم الله، فلا معنى للقول بأنّ لِلّه تعالى حُكمَينِ واقعيَّينِ فى كلِّ واقعةٍ.

و الظّاهر اَنّ مَن قال مِنَ الإماميّة بكون الحُسنِ و القُبحِ بالوجوه و الإعتبار قال بعدم اختلافهما مطلقاً حتّى بالنسبة الى العلم و الجهل.

و يظهر ايضاً مِنَ الإماميّة القائلينَ بالوجوه و الإعتبار انّهم قالوا به فى الجملة فى مقابل مَن قال منهم بالذّاتى مطلقاً و بالصّفة اللاّزمة مطلقاً لا انّهم قالوا بالوجوه و الإعتبار مطلقاً، فهم حقيقةً قَائِلُونَ بالقدر المشترک كما هو لجمال الدّين.

و الحقُّ مع الإماميّة القائِلينَ بالتخطئة و ذلک لِوُجُوهٍ:

اوّلاً: الإجماعُ القطعىّ مِنَ الإماميّة على ذلک.

و ثانياً: الأخبار الكثيرة الدالّة على اتّحاد حكم الله فى كلِّ واقعةٍ.

و هذانِ الوجهانِ يكونانِ لنا حجّةً قاطعةً لكن لايرد بهما الخصمُ اِذِ الخصمُ مِنَ العامّة.

و ثالثاً: بِناءُ العقلاء، بيانُه:

اذا اَمَرَ مولى لعبدٍ « اذهب [الى] البلد الفلانىّ و اشتَر لى الفَرَسَ الفلانيّة» فذهب العبدُ بقصد اطاعة المولى وَ اشتَبه عليه الأمرُ و اعتقد اَنّ المولى اَمَره بِشِراءِ جاريةٍ له، فامتثل ما اعتقده مِن شِراء الجارية امتثالاً لأمر المولى و بقصد التقرّب و الإطاعة فيرجع الى مولاه و علم بأحوال المولى كَمّاً و كَيفاً ، فعند هذا يقول المولى لعبده

١- فى الأصل: متفقين.

«شِراءُ الجارية وَ اِن لم يكن مطلوباً لى لكن لمّا كنتَ اَنتَ مطيعاً و كان قَصدُكَ الإطاعَةَ و اشتبه عليک ما اَمرتُه بِکَ و اعتقدتَ اَنّ هذا مأمورٌ به لَکَ وَ اَنّ هذا ما اَرَدتُه منک و اَتيتَه بقصد الإطاعة، تَستَحِقُّ عِندى الإجازةَ بالخير و اَنتَ مَعذُورٌ».

و هذه هى طريقتهم و دَيدَنُهم بلا نَكيرٍ و اذا كان طريقتهم هذه، فالشَّرعُ [يكون] عَلَى طِبقها بلا شبهةٍ.

الثّانى مِنَ الثَّمرات هو انّه لو قلنا بالذّاتىّ الأعمّ مِنَ ذاتِىّ الذّات اَو الصّفة اللّازمة لَزِمَه القَولُ بترتّب الآثار اذا صَدَر منّا الحرامُ مع عدم عِلمِنَا به اَو تَركُ الواجبِ مع عدم العلم به كَالسَّمِّ، فإنّه يؤثّر الأثَرَ الذّاتيّة و لو لَم نَعلَم بأنّه سَمٌّ.

وَ اَمّا اذا قلنا بالوجوه و الإعتبار فلا يترتّب الأثَرُ، توضيحُه: اِنَّ مِنَ المعلوم اَنّ للحرام و الواجب اَثَرَانِ نَفسِيَّانِ واقعيّانِ يترتّبانِ على الفعل و الترک، فإن قلنا بالذّاتية بالمعنى [الأعمّ] يترتّب ذلک الأثَرُ وَ اِن كنّا جاهلينَ فى الوجوب و الحرمة الاّ اذا مَنَعَ مانعٌ مِنَ التأثير وَ اِن قلنا بالوجوه و الإعتبارات فلا يؤثّر الأثر.

الثّالث مِنَ الثَّمَرات لو قلنا بأنّ الحُسنَ و القُبحَ بالوجوه و الإعتبار لَزِمَنَا القولُ بعدم جواز اجتماع الأمر و النهى و وجهه ظاهرٌ، اذ مَن يقول بأنّ الحُسنَ و القُبحَ بالوجوه و الإعتبار يقول اِنّ الفعل لايتّصف بهما الاّ بعد ملاحظة الوجوه المغيّرة، فَاتِّصافُ الفعل بِالحُسنِ مشروطٌ بعدم اقترانه بصفةِ المقبّحة و هكذا اتّصافُه بالقبح مشروطٌ بعدم اقترانه بصفة محسِّنَة، فالصَّلاةُ فى الحقيقة لا يتّصف لاَ بِالحُسنِ و لاَ بِالقُبحِ ، فاذا اقترنت مع الغصبيّة اتَّصَفَت بالقبح و اذا اقترنت بالإباحة اتَّصَفَت بِالحُسنِ و هى لا بشرط لايتّصف بشيئ مِنَ الحُسنِ وَ القُبحِ لِمَا عرفتَ اَنّ الحُسنَ و القُبحَ على هذا

القول يتغيَّران بكلّ اعتبارٍ وصِفَةٍ، فالصَّلاة فى الدّار المغصوبة اِمَّا اَن تكون قبيحةً بسبب اقتران الغصب معها فلا يجوز الأمرُ بها اَو يكونُ الغصبُ بسبب اقترانه بالصَّلاة حَسَناً فلا يجوز النهى عنه.

اَو لا يكون اِحدَى[١] الجهتَينِ وارداً على الآخر مِن حيث القوّة و الضّعف بل يكون جهةُ الغصبيَّةِ و الصَّلاتيّة فيه متساويةً فلا يؤثّر الغصبيةُ فى حُسنِ الصَّلاة و لا الصَّلاة فى قُبحِ الغصبيّة، فالصَّلاةُ فى الدّار الغصبية حينئذٍ لا تكون[٢] قبيحةً و لا حَسَنَةً و على كلّ التقادير المذكورة لايجوز الأمرُ و النهى و على التقديرَينِ لا يجوز اجتماعُهُمَا فيها ، هذا اذا قلنا اِنَّ الحُسنَ و القُبحَ بالوجوه و الإعتبار.

وَ اَمَّا لو قلنا بأنّهما بالذّات بالمعنى الأعمِّ مِن ذاتىّ الذّات و الصّفة اللّازمة فلا مانع مِن جواز اجتماع الأمر و النهى مِن هذه الجهة لإمكان القول بأنّ ذات الصَّلاة حَسَنَةٌ يصحّ الأمرُ بها و ذاتُ الغصب قبيحٌ يجوز النهى عنه[٣] و ان اجتمعا[٤] فى مادّةٍ واحدةٍ.

ثمّ لا يخفى عليك انّه قد ظَهَر لک ممّا ذكرنا انّه بناءً على مذهب القائل بالوجوه و الإعتبار يلزم[٥] القول بأنّ متعلّقَ الأوامِر الأفرادُ الإضافيّة التى هى ايضاً كليّاتٌ فى الحقيقة كالصِّدقِ النّافع و الكذب النّافع و كذا الأمرُ فى النّواهى لا اَنَّ متعلّق الأوامر

١- فى الأصل: احد.

٢- فى الأصل: لا يكون.

٣- فى الأصل: عنها.

٤- فى الأصل: اجتمعتا.

٥- فى الأصل: لازم.

وَ النَّواهى الطبائِعُ الكلّية مِن حيث هى وَ اَمَّا بناءً على القول بـأنّ الحسـن و القـبح ذاتىّ بالمعنى الأعمّ يكون[١] متعلَّقُ الأوامر و النواهى الطبـائِعَ الكلّيـةَ فـإنّ الأحكـام تابعةٌ للأوصاف و متعلّقُ الحكم هو ما فيه [من] الوصف .

وَ اَمَّا لو كان المذهبُ القدر المشترک يعنى فى بعض المواضع الحسنُ وَ القبحُ ذاتىٌّ و فى بعضٍ [لأجل] صفةٍ لازمةٍ و فى آخَر بالوجوه و الإعتبار فإنّ تعيَّنَ عنده اَنَّ الأمر و النهى المجتمع يكون[٢] الحُسنُ و القُبحُ فيهما مِـنَ الأفـراد الـذى همـا بـالوجوه و الإعتبار اَو ذاتياً بالمعنى الأعّم [فحكمه ظاهرٌ].

[و] بعبارةٍ اَوضَح : المأمورُ [به] و المنهىّ عنه المجتمع اِن تَعَيَّن انّهما مِنَ الأفراد الذى [يكون] الحُسنُ وَ القُبحُ فيها[٣] بالوجوه و الإعتبار حَكَمَ بعدم الجواز و اِن تعيّن انّهمـا ذاتياً بالمعنى الأعمّ حَكَمَ بالجواز و اِن لم يتعيّن فله القولُ بالجواز و اَنّ متعلَّقَ الأمر و النهى هو الطّبيعةُ، اذ الظّاهِرُ مِنَ اللّفظِ الكُلّىُّ و لا مانع مِنَ الحمل عليها[٤] فلا بدّ من الحمل عليها[٥] لأصالة الحقيقة و مجرّد احتمال الخلاف لا يوجب الخروجَ عن ظاهر اللّفظِ حيث هو المدار فى جميع الألفاظ و كذا على القول بالتوقّف ايضـاً علـى مـا

١- فى الأصل: كون.

٢- فى الأصل: كون.

٣- فى الأصل: فيهما.

٤- فى الأصل: عليه.

٥- فى الأصل: عليه.

سيجيئ تحقيقه و نحن ايضاً منهم [و نقول] لابدّ مِن حملِ اللّفظ على معناه الحقيقى ، فلا تغفل .

الرّابع مِنَ الثّمرات لَو قُلنا اَنَّ الحُسنَ و القُبحَ بالوجوه و الإعتبار لَقُلنا باقتضاءِ الأمرِ بالشّيئ النهىَ عن ضِدِّهِ الخاصِّ مِن جهةِ القولِ بالوجوه و الإعتبار وَ اَمّا لَو قُلنا بالذّاتيةِ بالمعنى الأعمّ لَمَا قُلنا بالإقتضاء مِن هذه الجهة و ذلک ظاهرٌ، فإنّ[1] فِعلَ الضِدِّ الخاصِّ مستلزمٌ لِتَركِ المأمور به وَ تَركُ المأمور به قبيحٌ و ما يستلزم[2] القبيحَ [يكون قبيحاً] فيكون منهيّاً عنه لأنّ الإستلزامَ ايضاً مِنَ الصّفات المحسِّنة و المقبِّحة.

فإن قيل: الصِّفةُ تكون متغيّرةً بناءاً على مذهب مَن يقول بالوجوه و الإعتبار اذا كانت الصّفةُ متّحدةً مع الفعل فى الوجود كما فى الصّلاة و الغصب و ليس فعلُ الضدّ و تَركُ المأمور به كذلک لأنّهما شيئانِ ممتازانِ كلٌّ واحدٍ منهما عَنِ الآخَرِ موجودانِ بوجودَينِ مستقلَّينِ فَقُبحُ تركِ المأمور به ليس له تأثيرٌ فى جَعلِ فِعلِ الضِدِّ قَبيحاً.

قلنا: بِناءُ مَن يقول بالوجوه و الإعتبار ليس على اعتبار الإتّحاد فى الوجود و يدلّ على ذلک استدلالاتُهم فى ردّ مَن يقول بالذّات بقول القائل «لأكذبنَّ غداً» فإنّ الكلام الصّادر فىالغد لايخلُو عَنِ الصِّدقِ و الكِذبِ، فَعَلَى الأوّل يَصدُقُ عليه انّه

١- فى الأصل: ان.

٢- فى الأصل: فما استلزم.

حَسَنٌ لانّه صِدقٌ، و قَبيحٌ لأنّه مستلزمٌ لِقُبحِ[١] كلامِهِ الآنَ وَ المستلزمُ للقبيح قبيحٌ فيجتمع اجتماعَ الضِدَّين.

و على الثّانى يَصدُقُ عليه انّه قَبيحٌ لكونه كاذباً و حَسَنٌ لاستلزامه صِدقَ الكلامِ الصّادِرِ عنه الآنَ وَ المتسلزمُ للحُسنِ حَسَنٌ، فيستَلزِمُ جَمعَ المتضادَّينِ على القول بالذّاتى فى شيئ واحِدٍ.

وَ اَمَّا على مذهبنا حيث نقول بالوجوه و الإعتبار فلا يَرِدُ الإيرادُ لأنّ الكلام الصّادِرَ منه فى الأمسِ اِن كان صِدقاً حَسَنٌ مِن حيثُ انّه صِدقٌ، و قبيحٌ مِن حيث استلزامِهِ قُبحَ كلامِ الصّادِرِ منه الآنَ.

وَ اِن كان كذباً قبيحٌ لانّه كِذبٌ، و حَسَنٌ لاستلزامه صِدقَ كلام الصّادر منه الآنَ وَ هذا يدلّ على اعتبار الإستلزام مِنَ الوجوه و الإعتبار و يدلّ على هذا ايضاً رَدُّ الذى اَورَدَهُ عليهم سلطانُ العلماء رحمه الله حيث قال: اِنّ الجهة على القول بالوجوه و الإعتبار تعليليةٌ فيلزم اجتماعُ المتضادّين.

ثمّ قال: و الأولى اَن يقال على هذا المذهب: اِنَّ الوجوه و الإعتبار ليست موجبةً لهما لا بشرط بل الوجوه المحسِّنة اِنّما يوجب الحُسنَ بشرط عدمِ الصِّفة[٢] القبيحة و كذلک العكس، فَكَلامُ الأمسِ اَعَمُّ مِن اَن يكون صادقاً اَو كاذباً لا يخلُو اِمَّا اَن يكون حَسَناً اَو يكون قبيحاً و لا يتحقّق الحسنُ و القبحُ فى شيئ واحدٍ على هذا المذهب.

١- فى الأصل: لقبحه.

٢- فى الأصل: صفة.

و هذا الجوابُ- مع ردّه مِنَ السّلطان مع عدم تعرُّضِهِ و عدمِ تَعرُّضِ اَحَدٍ منهم[١] بمنع كون الإستلزام مِنَ الوجوه و الإعتبار الموجبة للحسن و القبح- دالٌّ[٢] على اَنّ الإستلزام عندهم مِنَ الوجوه الموجبة للحسن و القبح و كذا اللّازمُ على مَن يقول بالوجوه و الإعتبار كونُ المقدّمة واجبةً لنفسها، مثلاً فِعلُ السَّبب يستلزم فِعلَ[٣] المأمور به الحَسَنِ، فَفِعلُ السَّبب حينئذٍ حَسَنٌ و تَركُه مستلزمٌ لترك المأمور به و هو قبيحٌ، فتركُ فِعلِ السَّببِ قبيحٌ و هكذا الحالُ فى الشَّرط وَ غَيرِه مِنَ المقدّمات.

الخامسُ مِنَ الثَّمرات المذكورة فى المقام هو انّه: لَو قُلنا بكون الحسن و القبح بالوجوه و الإعتبار [يلزمنا] إمَّا القولُ بعدم كراهة العبادات المكروهة فى الأوقات و الأمكنة المخصوصة بالكراهة المصطلحة وَ اِمَّا القولُ بعدم رُجحَانها و مطلوبية فِعلِهَا، بيانُ ذلک:

اِنّ [مِن قول] القائل بالوجوه و الإعتبارات عَرَفتَ انّه لا يقول بشيئ مِنَ الحُسنِ و القُبحِ فى الماهية و بعدم اتصاف الماهيّة بشيئ منهما بل المتّصفُ بهما عند هذا القائل هو الجزئياتُ الإضافية باعتبار الوجوه العارضة، فالصَّلاةُ مع قطع النظر عن كونها فى الحمّام مثلاً لا تتّصف لا بالحسن و لا بالقبح و اِنّما تتّصف بهما مع ملاحظة كونها فى الحمّام مثلاً، فكونها فى الحمّام اِن كان وجهاً لِقُبحِهَا و مرجوحيّتها فلا يكون

١- فى الأصل: عليهم.

٢- فى الأصل: فهذا دال.

٣- فى الأصل: لفعل.

حَسَناً لعدم المقتضى و الاّ فلا يكون مَرجوحاً فلا يَحسُنُ النهىُ عنها و لو تنزيهاً كما عُمِلَ فى الصَّلاة فى المكان الغصبى.

فان قيل: لا مانع مِن وجودِ وجهٍ فى الصَّلاة يوجب حُسنَهَا مع قطع النظر عن كونها فى هذا المكان اَو ذاک المكان وَ اِن لَم نَكُن نَعرِفُه بالتفصيل و يكون هذا الوجهُ[1] موجباً لِمَرجُوحِيّتها فيكون مِن جهةٍ [و] وَجهٍ حَسَناً وَ مِن جهةٍ آخَرَ قبيحاً يعنى مَرجوحاً ، فيكون مكروهةً و صحيحةً مطلوبةً و نقول بعين هذا فى الصَّلاة [فى المكان] الغصبىّ، فلا يكون هذه و مسئلةُ اجتماع الأمر و النهى ثَمَرَةً لهذه المسئلة و هى كون الحُسنِ و القُبحِ ذاتيّان اَم لا؟ اِذ الصَّلاةُ على فرضنا هذا تكون حَسَنةً فى الواقع على كِلاَ القولَينِ فلا فرقَ بينهما.

قلنا: عَرَفتَ سابقاً اَنَّ القائلَ بالوجوه و الإعتبار لا يقول بأنّ الطبائع من حيث هى متّصفةٌ [بصفة الحُسنِ والقُبحِ] بل الجزئياتُ الإضافيةُ مِن الطّبيعة مِن حيث الوجوه فهو يقول باختلاف الحسن و القبح بسبب اختلاف كلِّ صفةٍ و عرُوضِ كلِ صفة، فاتّصافُ الفعل بالحُسنِ مثلاً مع كونه مقترناً مع الصّفة المقتضِيَة [للحُسن] مشروطٌ بعدم الصّفة المقبِّحَة وَ [هذا الفعل] لاَ بِشَرطِ شَيئٍ لايتّصف به و هكذا الحالُ فى اتّصافه بالقُبح، فغيرُ ممكنٍ كَونُ الفعل ذو وجهَينِ يوجب اَحَدُهُمَا الحسنَ و الآخَرُ القبحَ، اذ اتّصافُه بالحُسنِ بسبب الوجه المقتضى له مشروطٌ بعدمِ تَحَقُّقِ الوَجهِ

١- يعنى مِن جهة كون الصّلاة فى هذا المكان اَو ذاک المكان.

المقتضِي لِلقُبحِ و هكذا اتِّصافُه بالقُبحِ فهو ايضاً مشروطٌ بعدم الوجه المقتضى لِلحُسنِ، فحينئذٍ لاوجه لهذا الإيراد، فتدبَّر و لا تغفل.

و ما ذكرناه مِنَ الثَّمرة إنَّما يَصِحُّ اذا كانت العبادةُ ممّا له بدلٌ مِثلُ الصَّلاة فى الحَمّام و اَمَّا ما ليس له بدلٌ كَالتَطَوُّعِ بالصَّلاة فىالأوقات المخصوصة و صَومِ يَومِ عاشورا و الصِّيام فىالسَّفَركما قيل و اِن كان يمكن جعلُه ممّا له بدلٌ ، فجعل هذا ثمرةَ المسئلَةِ مشكلٌ فى غاية الإشكال بل مقتضى قاعدة العدليّة هو الحكم بعدم جواز الإجتماع على المَذهَبينِ لأنّ اجتماع الأمر و النهى و المطلوبيةِ وَ الكراهَةِ فى الأوّل بسوء اختيار المكلّف على مذهب الذّاتى فلا مانع من الإجتماع و فى الثّانى لا، بل هو من جانب الآمر فلا يصحّ الإجتماعُ.

و قال الأستاذ (زيد شرافته): اِنَّ الظّاهر منهم الإتّفاقُ على عدم جواز الإجتماع اذا كان الإجتماعُ مِن جانب الآمر و على جوازه اذا كان من سُوءِ اختيار المأمور، فيرجع النزاعُ بين الفريقَينِ فى جواز الإجتماع و عدمه لفظيّاً، لكن لا يخفى عليك الأمرُ لو قلنا بأنّ جانب النهى مرجِّحَةٌ و الأمرُ قد ارتَفَعَ و لا بدّ حينئذٍ من القول بحرمة العبادات المكروهة لا بكراهتها اذ على هذا [يكون] تشريعٌ محرّمٌ.[1]

هذا كلّه على تقدير كون المراد من الكراهة المعنى المصطلح.

١- ضوابط الأصول/٣١٣.

وَ اَمَّا لو كان بمعنى اقلّ الثواب[١] فلا يلزم المحذورُ المذكورُ اصلاً و لا يَصِحّ جعلُها ثمرةً للمسئلة مطلقاً و لو فيما له بدلٌ، هذا، لكن حملُ الكراهة فيها على قلّة الثّواب مع كونه خلافَ ظاهِرِ النص و خلافَ ظاهر اطلاقاتهم لفظَ الكراهَة باطلٌ ايضاً مِن وَجهَين:

الأوّل: انّها لو كانت كذلک لَمَا كان مواظبتهم - عليهم السّلام- على تركها مع تمام محافظتهم على المستحبّات مع كونها اقلّ ثواباً .

الثانى: انّه لو كانت الكراهةُ بمعنى قِلّة الثّوابِ لَمَا كان لِنَهيِ الأئمّة الأطهار عليهم السّلام مواليهم و مُحِبّيهم عنها و اَمرِهِم بتركها وجهٌ لأنّه تفويتٌ لمصلحتهم.

فإن قيل: يحتمل انّهم عليهم السّلام كانوا يتركون العباداتِ المكروهةَ وَ يَنهَونَ عن فِعلِهَا [و ذلک] انّما هُوَ من جهة بيان اَنَّ الإشتغالَ بما هو اَفضَلُ اَولى.

قلنا: هذا باطلٌ [لوجوه]، اوّلاً: النقضُ بالصّوم فى الأيّام المكروهة [صِيَامُهَا] كَيَومِ عاشورا، فإنّه لا ينافى مع عبادةٍ اُخرى[٢]، فلو كان التركُ و الأمرُ به[٣] من جهة الإشتغال بما هو اَفضَل لكانوا يتركون فيما لا يمكن الإجتماعُ و اَمَّا ما يمكن الإجتماعُ فلا وجه للترک مع انّهم كانوا يَترُكُون فيها ايضاً.

و ثانياً: انّه لو كان كذلک كان مقتضاه ورودُ النهى عن جميع العبادات الّتى هى اَقَلُّ ثواباً مِن غيرها لأنّ مراتب الثّواب فى جميع العبادات متفاوتةٌ و ايضاً مقتضى ذلک

١- فى الأصل: ثواب.

٢- فى الأصل: آخر.

٣- يعنى الأمر بالترک.

اَن لا يُقدِمُوا على المستحبّ الذى هو اقلّ ثواباً بالنسبة الى غيره و بطلانُه ظاهرٌ لا يحتاج الى بيانٍ.

و ثالثاً: انّه لا شبهة فى اَنّ المكلّفينَ يتركون العباداتِ المكروهةَ نظراً الى ورود النهى عنها و لايأتون بأفضل منها لأنّ الظّاهر مِنَ النهى فى نظرهم هو اَنّ الفعل المتعلّق بِه فيه مَفسدةٌ لا اَنَّ غيره اَفضَلُ منه و اَقوى منه مصلحةً و هو خاليةٌ عن المفسدة، فكان الواجبُ عليهم (صلوات الله عليهم) نَصبَ القرينة الدالّة على اَنّ المراد خلافُ الظّاهر، فظهر ممّا ذكرنا اَنَّ حمل الكراهة على قلّة الثّواب ممّا لا معنى له و ايضاً لو كان الكراهةُ بمعنى قلّة الثّواب لكان كُلُّ هذه العبادات مكروهَةً الاّ فرداً واحداً منها و هو الصَّلاة مع النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم بشرط اَن يكون خَلفَهُ ملائكةُ السّماء و الأرض و الأنبياء و الأوصياء مع كونه (ص) فى مسجد المدينة اَو مسجد الحرام، اذ لا شبهةَ اَنّ الصَّلاة فى البيت اَقَلُّ ثَواباً مِن الصَّلاة فىالمسجد وَ الصَّلاةُ فِى المسجد اقلُّ ثواباً مِنَ الصّلاة فى مسجد النبىّ (ص) و هو ايضاً اَقلّ ثواباً بالنسبة الى الصَّلاة فى مسجده (ص) مع كون ملائكة الأرض و السَّماء و الأنبياء و الأوصياء خَلفَه، و بُطلانُهُ واضحٌ لا يحتاج الى بيانٍ.

فان قيل: ما ذكرتَه فى نفى الكراهة المصطلحة فى العبادات المكروهة مِن لُزومِ التناقض و التكليف بما لا يطاق مقتضاه نَفىُ الأَمرِ و الطَلَبِ لا نفى المحبوبيّة الذّاتية، فلو اَتَى المكلّفُ بها لكانت صحيحةً باعتبار كونها موافقةً للمحبوبيّة الذّاتية لا لِمُوَافِقتها للأمر و الطَّلب فلا يرد المحذورُ المذكورُ اصلاً.

قلت: هذا الكَلاَمُ ممّا لاوجه [له] على مذهب الأشعرىّ، اذ الأشعرىّ يقول بأنّ المحبوبيّة و المبغوضيّة تابعةٌ للأمر و النهى وَ لَيسَا ذاتيّين، فَمَتَى ما وُجِدَ الأمرُ وُجِدَ المحبوبيةُ وَ مَتَى لَم يُوجَد لم يُوجَدِ المحبوبيةُ ايضاً، فحينئذٍ لا معنى لكون المأتىّ به موافقاً للمحبوبيّة، اذ هى مفقودةٌ لفقدان الأمر.

و هكذا الحالُ على مذهب مَن يقول بأنّ الحُسنَ و القُبحَ ذاتيّاً بالمعنى الأعمّ اذ الصَّلاة على هذا مثلاً موصوفةٌ بالحُسنِ فلا بدّ وَ اَن يكونَ مأموراً [به] و اَمَّا خصوصيّةُ كونها فى الحمّام لا يجوز اَن يكون منهيّاً عنه و لو بالنهى التنزيهىّ اذ النهىُ تابعٌ للمفسدة و الفرضُ اَنَّ طبيعةَ الصَّلاة مِن حيث هى موصوفةٌ بالحُسنِ، فلا يمكن اَن يكون موصوفةً بالقُبح لِيَصِحَّ النهىُ عنها لعدم جواز اجتماع المتضادّين فى محلٍّ واحدٍ و كذا فى سائر العبادات المكروهة و هكذا على مذهب مَن يقول بالوجوه و الإعتبار لِمَا عرفتَ مِن اَنّ عند هذا القائل طبيعةَ الصَّلاة مِن حيث هى مع قطع النظر عن كونها فى الحمّام [امّا ان] لا تتّصف بِحُسنٍ ولا قُبحٍ مع كونها فى الحمّام و امّا تَتَّصِفَ بالحُسن فقط ، فلا تَتَّصِفُ حينئذ بالقُبح لعدم المقتضى له وَ اِمَّا اَن تتّصف بالقُبح فقط، فلا تتّصف بالحسن لعدم المقتضى له، فالمحبوبيةُ و المبغوصيةُ لا يجتمعان فى الصَّلاة فى الحمّام حتّى يكون الصّحةُ مُوَجَّهَةً لموافقته المحبوبيةَ مع الإتصاف بالكراهة.

نعم هذا الكلام صحيحٌ على مذهب مَن يقول بالقدر المشترک، بَيانُه:

اِنَّ [القائلَ] بالقدر المشترک يقول: اِنَّ ماهيةَ الصَّلاة حَسَنٌ بالذّات بالمعنى الأعمّ و اَمَّا خصوصيةُ الفرد فهى قبيحةٌ لخصوصيّةٍ عارضةٍ، فحينئذٍ يُلاَحَظُ القُوَّةُ وَ الضَّعفُ،

فإمَّا اَن يكون اَحَدُهما اَقوى و الآخَر اَضعف اَو التساوى و على الأخير ليس له الأمرُ و لاَ النهىُ اذ اجتماعُهُما غيرُ ممكنٍ و ترجيحُ اَحَدِهما ترجيحٌ بلا مرجّحٍ.

نعم له بيانُ ذلک بأن يقول: اِنّ هذا الفعلَ له مصلحةٌ ذاتيةٌ لكن عارَضَه المفسدةُ المساويةُ للمصلحة الذاتيةِ و على هذا لَواَتَى المكلَّفُ بالفعل لا يستحقّ ثواباً و لا عقاباً و اَمَّا اذا كان حُسنُ الذّاتى[١] اَقوى مِنَ القُبح العارضى[٢] له فلابدّ له القولُ بالأمر، فلواَتَى به المكلَّفُ استحقّ الثَّوابَ وَ اَمَّا [اِن] كان قُبحُ العارضى[٣] اَقوى [مِن] حُسنِ[٤] الذّاتى[٥] فلا بدّ له القولُ بالنهى ، فإن كان القُبحُ بحيث يوجب حُرمَتَه [فحينئذٍ] لابدّ له اَن يقول بالنهى التحريمىّ و اذا لم يكن كذلک فَبالنَّهى التنزيهىّ.

و على الأوّل يستحقّ المكلَّفُ اذا فعَلَه العقابَ لكن يُخَفَّفُ مِن عذابه بقدر المصلحة الثّابتة فى المهيّة.

و على الثّانى فهو يستحقّ الثَّوابَ بقدر المصلحة الثّابتة فى المهيّة و لا يستحقّ العِقَاب، نعم يوجب المفسدةَ التنزيهيّةَ و هى[٦] بِحَطِّ مَرتبَتِهِ و بُعدِ دَرَجَتِهِ بقدر تلک[٧] المفسدة، فتأمّل.

١- فى الأصل: الذاتيه.

٢- فى الأصل: العارضيه.

٣- فى الأصل: العارضة.

٤- فى الأصل: لحسن.

٥- فى الأصل: الذاتيه.

٦- فى الأصل: هو.

٧- فى الأصل: ذلک.

لكن لا يخفى اَنَّ صحّةَ هذا الكلام بناءً على مذهب القدر المشترک اِنَّما هو فيما يستقلّ به العقولُ و اَمَّا فى غيره فلا، كالصَّلاة فى الحَمّام وصَومِ يَومِ عاشورا و غير ذلک، فلا يَصِحُّ هذا الكلام بناءً على مذهب القدر المشترک ايضاً اذ كما يحتمل كون الطّبيعة حَسَنَةً محبوبةً و الخصوصيةِ قبيحةً كذلک يحتمل حُسنُ الطّبيعة مِن دون قُبحٍ فى الخصوصيّة و يحتمل العكس ايضاً و لا يخفى ايضاً اَنَّ هذا الكلامَ يصحّ على الإحتمال الأوّل لا الثّانى، فلا بدّ مِنَ الأمر بها و كونها صحيحةً مِن غير نَهيٍ و كَراهةٍ و لا الثّالث فلا بدّ مِنَ النهى عنها مِن دون جهةِ صحّته و محبوبيتهِ و الإحتمالاتُ الثَّلاث متساويةٌ، فترجيحُ اَحَدِها على الآخرين ترجيحٌ بلا مرجّحٍ.

فإن قيل: المُعَيِّنُ وَ المُرَجِّحُ للأوّل موجودٌ و هو الأمرُ بِالمهيّة و النهى عن الفرد، فيكشف الأمرُ عن كون المهيّة محبوبةً و النهىُ عن كون الفرد مبغوضةً و مَرجُوحَةً.

قلنا: هذا الكلام لاَ وَجهَ [له] لأنّ رفع اليد عن الأمر اَو النهى لابدّ منه و لو على القسم الأوّل لِمَا عَرَفتَ مِن لزوم التناقض و التكليف بما لايطاق.

اللّهمّ الاّ اَن يقال: اِنَّ مَا دلّ على محبوبية الماهية لم تكن منحصرةً فى الأمر بل الأدلّةُ الدالّةُ على محبوبية الصَّلاة و اَنَّها اَفضَلُ [مِن] ساير الأعمال موجودةٌ وَ هى الحديثُ المشهورُ فى الألسُن و المكتوبُ فى الكتب المعتبرة و هو اَنَّ «الصَّلاة خَيرُ

مَوضُوعٍ فَمَن شَاءَ استَقَلَّ وَ مَن شَاءَ استَكثَرَ»[١] و مثل ما وَرَدَ مِن انّ «الصَّلاةَ قُربانُ كَلِّ تَقِيّ[٢]» و غيرهُما من الأدلّة الدالّة على حُسنِ مَهِيَّةِ الصَّلاة مِن حيث هى و محبوبيتها.

فان قيل: نحن نعمل بما يقتضيه هذه الأدلّةُ مِن محبوبية مهيّة الصَّلاة و نقول بها من حيث [هى] لكن لا يلزم منه اِثباتُ مُدَّعاكَ مِن بقاء النهى وَ ارتفاعِ الأمر بل يمكن جَعلُها قرينةً صارفةً مفيدةً[٣] لِصَرفِ النهى و دَفعِهِ وَ بَقَاءِ الأمر.

قلنا: المشهورُ بين الأصحاب الحكمُ بالصّحة مع الكراهة و لا يمكن الجَمعُ اِلاَّ بما ذكرنا مِن اَنَّ المراد بالصّحة هنا غير المعنى المصطلح و هى موافقة الأمر بل المراد بها هنا موافقة المحبوبية، فالشُّهرةُ قرينةٌ على رفع اليد مِنَ الأمر فى ضمن النهى.

نَعَم بَقِيَ هنا شيئٌ و هو اَنَّ ما ذكرناه خِلافُ الظّاهر مِن كلماتهم بل ادّعاءُ القطع بأنّهم لم يتفطّنوا بما ذكرنا ممكنٌ و الدليلُ عليه حَملُهُم الكراهَةَ على قِلَّة الثَّواب والله [العالم].

السَّادِسُ مِنَ الثَّمرات حجّيّةُ المظنة، بيانُ ذلک:

انّه لو قلنا بأنّ الحُسنَ و القُبحَ بالوجوه و الإعتبار [يَلزَم] اَن يكونَ المَظَنَّةُ حجّةً لأنّ الإعتقاد بناءً على هذا المذهب يكون مفيداً للحُسن و القُبحِ، فإذا اعتقد بأنّ هذا مأمورٌ [به]، يكون حَسَناً و اذا اعتقد انّه مَنهِيٌّ عنه ، يكون قَبيحاً، فاذا ظَنَّ كونَهُ

١- مستدرک الوسائل ٤٣/٣، ٤٧.

٢- الكافى، للكلينى ٢٦٥/٣- مَن لا يحضره الفقيه ٢١٠/١- وسائل الشيعة ٤٣/٤، ٤٤ و ...

٣- فى الأصل: فائده.

مأموراً [به]، يكون حَسَناً و اذا ظَنَّ كَونَهُ منهيّاً عنه، يكون قبيحاً و لكن فى كون هذه الثَّمَرة مُثمِرَةً نظرٌ و ذلک لِوُجُوهٍ:

اوّلاً: اِنَّ الإعتقاد المغيِّرَ للحُسنِ و القبح اِنّما هو الإعتقاد العِلمىّ لا مطلق[١] [الإعتقاد].

و ثانياً: على فرض تسليم اَنَّ الإعتقاد الظنّى ايضاً مغيّر[٢] للحسن و القبح، فإنّما هو الظنّ الذى قامَ مِنَ الشّارع دليلٌ على اعتباره لا مطلقُ الظنّ.

و ثالثاً: لو سلّمنا ذلک ايضاً، نقول اِنَّ حجّيةَ الظّن لا تكون ثمرةً للمسئلة اِذ بناءً على مذهب الذّاتى بالمعنى الأعمّ ايضاً يلزم العملُ بالظّن اذا اعتقد بحجيّته اعتقاداً ظنيّاً لا لأنّ الإعتقاد الظنّى مغيّرٌ للحكم بل لأنّ العمل بالمعتَقَد لازمٌ.

و ربّما يُجعَلُ الثمرةُ بالعكس بأن يقال: اِنَّ مَن يقول بأنّ الحسن و القبح ذاتيّانِ بالمعنى الأعّم يلزمه القولُ بحجيّة الظّن لأنّه اذا ظنّ بوجوب شيئٍ اَو حرمة شيئ فى نفس الأمر و الواقع[٣]، فيظنّ فى ترک الواجب الضَّرَرَ و فى فِعلِ الحرام كذلک و دفعُ الضَّررِ المظنونِ واجبٌ عقلاً مثل دفع[٤] الضَّرر المقطوع و هو لا يحصل اِلاّ بالعمل بما ظَنَّ مِنَ الوجوب و الحرمة.

وَ اَمَّا لو قلنا بأنّ الحُسنَ و القُبحَ لَيسَا ذاتيّانِ بل اِنّما هما بالوجوه و الإعتبارات، فلا يلزمنا القولُ بحجية الظّن اذ العِلمُ و الجَهلُ مغيّرٌ للحكم، فاذا عَلِمنَا بوجوب شيئ

١- فى الأصل: مطلقة.

٢- فى الأصل: مغيرا.

٣- فى الأصل: والقبح.

٤- فى الأصل: الدفع.

لابدّ لنا مِنَ العمل به و اِن ظننّا عدمَ وجوبه و كذا اذا عَلِمنَا عدمَ وجوب شيءٍ فلا يلزمنا العملُ به و اِن ظَننّا وجوبَه النفس الأمريّ، فحيثُ لاَعِلمَ لا يُظَنّ الضَّررُ و اذا لَم يُعلَم وجوبُ شيئ و حُرمتُه لم يكن حَسَناً اَو قَبيحاً، فَلاَ يحصُل له الظَّنُ بالضَّرر و لكن هذا ايضاً كسابقه و ذلک لوجوهٍ.

اوّلاً: فلأنّ هذه[١] الثَّمَرَةَ بناءً على هذا مِن جزئية[٢] الثَّمرة السّابقة و هى تَرتُّبُ الآثارِ على المصالح و المفاسد و لا يكون ثمرةً على حِدَةٍ.

و ثانياً: اِنَّ هذا عملٌ بقاعدة الإحتياط اِذِ الضَّررُ اذا كان مظنوناً يجب دَفعُهُ، كذلک اذا كان مشكوكاً و موهوماً يجب دَفعُهُ اذا كان الإحتمالُ احتمالاً معتبراً عند العقلاء، فحينئذٍ اذا ظَنَّ بعدم [وجوب] شيئ فلابدّ له مِنَ العمل به اذ يحتمل فى تركه الضَّررُ و دَفعُ الضّرر المحتمل واجبٌ و هكذا اذا ظَنَّ عَدَمَ حرمة شيئ يجب التَحرُّزُ عنه- لقاعدة حُكمِ العقل- اذ يحتمل فيه المفسدة و [و حصول الضَّرَر عند] تَركِ المظنّة و هذا هو نَفسُ الإحتياط، وَ العَمَلُ بقاعدة الإشتغال لا دخل له بحجّية المظنّة اصلاً.

اللّهمّ اِلاَّ اَن يضمّ اليه ما مرّ فى مسئلة حجّية الظّن مِن اَنَّ العَمَلَ بقاعدة الإشتغال و الإحتياط و الإتيانَ بجميع ما يحتمل وجوبُه و تَركَ جميع ما يحتمل حرمتُه يوجب الحَرَجَ المَنفِيَّ فى الشّريعة، فيتعيّن حينئذٍ العملُ بالظّن لِمَا ذُكِرَ فى تلک[٣] المسئلة

١- فى الأصل: هذا.

٢- يعنى هذه الثمرة جزئيّةٌ من جزئيات الثّمرة السّابقة و مِن اَفرادها.

٣- فى الأصل: ذلک.

لكن لايخفى عليک انّه بناءً على هذا لا يَحسُنُ اَن يقال: اِنَّ القائلَ بالذّاتية ايضاً يلزمه القولُ بأنّ الظنّ حجّةٌ و انّه يَلزم العملُ بالظنّ.

و ثالثاً: فبعدم اختصاص هذا لِمَذهَب الذّاتى على الإطلاق بل القائلُ بالوجوه و الإعتبار ايضاً لابدّ له العملُ بالظّن لأنّه موجبٌ لدفع الضَّرر المحتمل و هو واجبٌ، بيانُ ذلک:

اِنَّه وَ اِن لَم يثبت عند القائل بالوجوه و الإعتبار اَنَّ مطلقَ الإعتقاد يوجب تغيُّرَ الحُسنِ و القُبحِ بل ما ثبت عنده مِنَ الموجب للتغيّر هو الإعتقادُ العِلميّ و لكن هذا لاَ يَدفَعُ مجرّدَ الإحتمال اذ مع هذا اذا حَصَلَ له الإعتقادُ الظنّى يحتمل عنده حينئذٍ تغيّر الحسن و القبح، فإذا ظَنَّ وجوبَ شيئ يحتمل عنده بواسطة ظنّه اَنَّ ذلک الشيئ حَسَناً، فيحتمل الضّرر حينئذٍ فى تَركِهِ و هكذا الأمرُ اذا ظنَّ بحرمته فيحتمل عنده الضّرر و الوقوع فى المفسدة اذا فَعَلَه و دَفعُ الضَّرَر عقلاً [ممّا] لا بدّ له و لا يمكن دفعه اِلاّ بالعمل بالمظنون فيكون الظنُّ حجّةً و العملُ به واجبٌ.

[تبدُّلُ رأى شريف العلماء فى مسئلة الحُسنِ والقبح]

اذا عرفتَ المقدّمتَينِ فَاعلَم:

اَنَّ الأستاذ شريف العلماء اطال الله [بقائه] على ما نَقَلَ تلامذةُ الذين كانوا حاضرين فى مجلس افادته هذه المباحثَ الشّريفة يعنى المباحث العقليّة و على ما وجدناه فى تحريرات بعضٍ مِن فضلاء تلامذته، انّه سلّمه الله كان فى سابق الزّمان متوقّفاً فى اَنَّ الحسن و القبحَ ذاتيّان مطلقاً اَو بالوجوه و الإعتبار مطلقاً اَو بالتفصيل و القدر المشترک [كان] قاطعاً (سلّمه الله تعالى) بعدم مدخلية العلم و الجهل فى الحسن و

القبح اذا كانا بالوجوه و الإعتبار و الآن اختلف مَذهَبُهُ (سلّمه الله تعالى) مع ما كان مذهبه فى السّابق اختلافاً شديداً، اَمَّا لأنّه (سلّمه الله تعالى) الآنَ متوقّفٌ فى كونهما ذاتيّان مطلقاً، قاطعاً بعدم كونهما بالوجوه و الإعتبار مطلقاً و بعدم مدخلية العلم و الجهل اذا كان بالوجوه و الإعتبار و بعدم كون مطلق الإستلزام من الوجوه الموجبة لهما، فقال (اطال الله بقائه بمحمدٍ و آله) اِنَّ الأمثلة للصّفات اللّازمة كثيرةٌ و لكن لَم اَجِد الى الآن مثالاً لِذَاتىّ الذّات و للوجوه و الإعتبار.

فلابدّ ههنا من بيان مراحل خَمس[1] على التَّرتيب:

اَمَّا المرحلة الأولى، فاعلم انّه قد يقال: اِنَّ كَونَ الحُسنِ و القُبحِ ذاتيَّينِ مطلقاً و على سبيل الإطلاق باطلٌ و ذلک لِوجوهٍ ثلاثة:

اوّلها: انّه لو كان الأمر كذلک لَمَا جاز النسخُ و هو باطلٌ اذ وقوعُهُ يدلّ على جوازه و ايُّ دليلٍ اَقوى منه؛ و توضيحُ المطلب على الوجه الأكمَلِ الذى به يُعلَم الملازمةُ هو اَن يقال:

١- فى الأصل: خمسة.

اذا نُسِخَ وجوبُ شيئ كنكاح المحارم مثلاً فإنّه على ما قيل[١] كان فى زمان آدم[٢] عليه السّلام حلالاً فلابدّ من كونه حَسَناً فى ذلک الزّمان اَى زمان آدم (ع) و فى زماننا هذا حراماً فلابدّ و اَن يكون حينئذٍ قبيحاً لمتابعة الأحكام للصّفات الكامنة ، فلا يخلُو الإحتمالاتُ المتصوّرةُ حينئذٍ عن اربعة:

الأوّل: كَونُ حُسنِ هذا الشيئ و قُبحِهِ فى الزّمانَين يعنى حسنه فى الزّمان الأوّل و قُبحُهُ فى الزّمان الآخِرِ ناشياً عن الذّات و مستنداً اليه.[٣]

١- لا يخفى انّ الروايات والأحاديث فى نكاح وُلد آدم مختلفةٌ اَو متعارضةٌ جدّاً و نحن نذكر هنا روايتين:

أ) عن خالدبن اسماعيل عن رجلٍ مِن اصحابنا مِن اَهلِ الجَبَلِ عن أبى جعفرٍ عليه السّلام، قال: ذكرتُ له المَجوسَ و انَّهم يَقُولُونَ نِكاحٌ كِنكاحِ وُلدِ آدَمَ وَ اِنَّهم يُحَاجُّونَّا بذلک، فقال [عليه السّلام] اَمَّا اَنتُم فَلا يُحَاجُّونكم بِهِ لَمَّا اَدرکَ هِبَةُ اللّه، قال آدَمُ: يَا رَبِّ زَوّج هِبَةَ اللّهِ، فَأهبَطَ اللّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُ حَوراءَ فَوَلَدَت لَهُ اَربعةَ غِلمَة ثُمَّ رَفَعَهَا اللهُ، فَلَمّا اَدرکَ وُلدُ هِبَة الله قال يا رَبِّ زَوِّج وُلدَ هِبَةِ الله فَأوحَى اللهُ عَزَّوَجَلَّ اليه اَن يَخطُبَ اِلىَ رَجُلٍ مِنَ الجِنِّ (و كانَ مُسلِماً) اَربَعَ بَنَاتٍ لَه عَلى وُلدِ هِبَةِ الله فَزَوَّجَهُنَّ فَمَا كَانَ مِن جَمالٍ و حِلم فَمِن قِبَلِ الحَوراءِ والنُّبُوَّةِ وَ مَا كَانَ مِن سَفَهٍ اَو حِدَّةٍ فَمِنَ الجِنِّ. الكافى ٥٦٩/٥- وسائل الشيعة ٣٦٦/٢٠.

ب) عن البزنطىّ قال: سَئَلتُ الرّضا (عليه السّلام) عَنِ النَّاسِ كيف تَنَاسَلُوا مِن آدَمَ، فقال: حَمَلَت حَوَّاءُ هَابيلَ وَ اُختاً لَهُ فِى بَطنٍ ثُمَّ حَمَلَت فِى البَطنِ الثَّانِى قَابيلَ و اُختاً لَهُ فِى بَطنٍ، فَزَوّجَ هابيلُ الّتى مَعَ قَابيلَ ثُمّ حَدَثَ التَّحريمُ بعدَ ذلک. قرب الإسناد ١١١- بحارالأنوار ٢٢٦/١١.

٢- فى الأصل: الآدم.

٣- فى الأصل: عنه.

الثّانى: كون حُسنِهِ فى الزَّمان الأوّل و قُبحِه فى الزَّمان الآخِر بالوجوه و الاعتبار.

الثالث[١]: كون حُسنِه فى الزَّمان الأوّل مستنداً الى الذّات و قُبحِهِ فى الزَّمان الآخِر للوجوه و الأعتبار.

الرّابع: عكسُ الثّالث.

و الإحتمالُ [الأوّل] باطلٌ، لأنّ الذّات لا يتغيّر و لا يتبدّل ، اذ ذاتٌ واحدٌ فى زمانٍ حَسَنٌ بالذات و فى زمانٍ [آخَر] قبيحٌ بالذّات لا معنى له ، فإذا بَطَلَ الإحتمال يثبت المطلوبُ اذ مطلوبنا ثبوتُ انّهما اى الحُسنِ و القُبحِ ليسا ذاتيَّينِ مطلقاً.

ثانيها: انّه لو كانا ذاتيَّينِ لَمَا جاز التخالفُ مع انّا نَرَى بالوجدان التَخَالُفَ و هو فى الصِّدق و الكذب فإنهّما قد يَكُونانِ حَسَنَينِ كما اذا كان الصِّدقُ موجباً لإنقاذِ نَبِيٍّ اَو وَصِيّ مِنَ الهَلاَكَة[٢] و كذا الكذبُ اذا كان موجباً لإنقاذِ نَبِيٍّ اَو وَصِيٍّ مِنَ الهَلاَكَة[٣] و قد يكونانِ قَبيحَينِ كما اذا كان الصّدقُ موجباً لِهَلاكَة نَبِيّ اَو وَصِيّ و هكذا الكذبُ اذا كان موجباً لهلاكة نَبِيٍّ اَو وَصِيٍّ، فلو كان الصِّدقُ و الكذبُ ذاتيَّينِ لَمَا جاز التخالفُ اِذ الذّاتُ و ما به [الذّاتُ] لا يتغيّر.

فإن قيل: لا نُسَلِّمُ التخلُّفَ بل الصِّدقُ وَ الكذبُ النّافِعُ حَسَنٌ و قبيحٌ بالنسبة الى الذّاتِيَّينِ المجتمِعَينِ منهما مع [اَنّ] هذه الحالة باقيانِ على حالتهما الذّاتية.

١- فى الأصل: الثانى.

٢- فى الأصل: هلاكة.

٣- فى الأصل: هلاكة.

قلنا: حينئذٍ يَلزَمُ التكليفُ بما لايطاق اذ هو حينئذٍ مأمورٌ بالصِّدقِ الحَسَنِ [وَ] مَنهيٌّ عن الضَّررِ القبيحِ و هكذا مَنهِيٌّ عن الكذبِ القبيحِ [وَ] مأمورٌ بالنّافعِ الحَسَنِ و هذا ممّا لا يجوز .

ثالثها: اِنَّ الحُسنَ وَ القُبحَ لَو كانا ذاتيَّينِ يلزم منه اجتماعُ المتضادَّينِ و التّالى باطلٌ، ضَرُورَةً فالمقدَّمُ مِثلُهُ.

و الملازمةُ: هو انّه لو قال قائلٌ « لَأكذِبَنَّ غَداً» فلا يخلُو اِمَّا اَن يَكذِبَ غَداً[1] اَو يَصدُقَ و على كليهما يلزم اجتماعُ المتضادَّين لو كانا ذاتيّينِ اذَ لو صَدَق فى غَدٍ كان مِن حيثُ الصِّدق حَسَنٌ وَ اَمَّا مِن حيثُ استلزامِ هذا الصِّدقِ كذبَ كلامِ اليوم و هو قوله « لَأكذِبَنَّ غَداً» قبيحٌ لأنَّ المستلزِمَ للقبيح قبيحٌ و كذا لو كَذَبَ فى غَدٍ كان قبيحاً[2] لأنّ الكذبَ قبيحٌ و كان حَسَناً[3] [ايضاً] لاستلزامه صِدقَ كلامِ اليوم و هو قوله « لَأكذِبَنَّ غَداً»[4] و المستلزِمُ لِلحَسَنِ حَسَنٌ، فاجتمع فى ذاتٍ واحدٍ الحُسنُ و القبحُ لو كانا ذاتيَّينِ، و هو باطلٌ اذ هما صِفَتانِ متضادّانِ.[5]

و فى كلّ هذه الوجوه الثَّلاثة نظرٌ.

١- فى الأصل: غد.

٢- فى الأصل: قبيح.

٣- فى الأصل: حسن.

٤- فى الأصل: غد.

٥- فى الأصل: متضادين.

امّا الأوّل: فَلِأنَّ فی المقام احتمالاً خامساً و هو کون نکاح المحارم ذاتَینِ مقترنَین- لا ذات واحد- [یعنی] نکاح المحارم [تارةً یکون] فی مقامٍ لایمکن اِبقاءُ النسل اِلاّ بِهِ و [اُخری یکون] نکاح المحارم [فی مقامٍ] یمکن اِبقاءُ النسل بدونه، ففی الأوّل حَلاَلٌ و فی الأخیر حَرامٌ.

توضیحُ المطلب: هو اَنَّ المثالَ المذکور و هو نکاح المحارم لو کان نقلُه صحیحاً [له جهتانی متعارِضَتانِ] و [هو] اَنَّ تزویجَ المحارم قبیحٌ ذاتاً وَ اِبقاءُ النسل حَسَنٌ ذاتاً وَ تَرکُه قبیحٌ بالذّات و النسبةُ بینهما عمومٌ مِن وَجهٍ.

[وَ مَوردُ[1]] الإجتماع [2] فی زمان آدم (ع) نکاح المحارم[3]، اذ لا یُوجَد غیرُالمحارم [ولا یمکن] بقاءُ النسل [اِلاَّ بِهِ] و حُسنُ الأخیر و قبحُ ترکه اَزیَد من قُبح نکاح المحارم، فَوَقَع[4] التعارضُ بینهما و الإمتثالُ بهما معاً غیرُ ممکنٍ کما فی زمان آدَمَ (ع) حیث لا یمکن تَرکُ نکاحِ المحارم و لا اِبقاءُ النَّسلِ بدون نکاح المحارم، فلزم اِبقاءُ النسل و نکاحُ المحارم مِن باب ارتکاب اَقلّ القَبیحَینِ و لا یجوز حینئذٍ تَرتُّبُ آثار القبیح علی نکاح المحارم من النهی عنه و العقابِ علیه اِذ حینئذٍ یَستَلزِمُ التکلیفَ بما لایطاق و هو قبیحٌ لا اَنّ قُبحَهُ یَرتَفِعُ بسبب ذلک بل قبحُه باقٍ علی

١- فی الأصل: وجه.

٢- فی الأصل: اجتماع.

٣- فی الأصل: محارم.

٤- فی الأصل: فبعد وقوع.

حاله و لايتغيّر ابداً وَ اِنّما يَستَدعِى قُبحُ التكليفِ بما لا يطاق عَدَمَ التكليف بالنسبة اليه وَ عَدَمَ ترتّب آثاره عليه مِنَ النهى و العقاب.

وَ اَمَّا فى زماننا هذا فلا يمكن الإمتثالُ بهما معاً لأنّه يمكن تركُ نكاح المحارم و اِبقاءُ النسل ايضاً اذ البناتُ الحَسَنةُ الجميلةُ الوجيهةُ كثيرةٌ و لا يَستلزم مِنَ النهى عن نكاح المحارم و مِنَ الأمر بإبقاء النسل تكليفٌ بما لا يطاق و لأجل [هذا] صار نكاحُ المحارم فى زماننا قبيحاً مَنهيّاً عنه محرَّماً منسوخاً جوازُهُ .

اقول[١]: كَونُ نكاحِ المحارم ذاتين: نكاحُ مَحارمٍ لا يمكن اِبقاءُ النسل اِلاّ به و نكاحُ مَحارمٍ يمكن اِبقاءُ النسل بدونه[٢]، لا نعرفه بل نحن نَعرِفُ انّهما ذاتٌ[٣] واحد و بقاءُ النسل و عَدَمُ بقاء النسل لا يوجب تَعَدُّدَ الذّات بل غايةُ ما يوجب [هو][٤] تَعَدُّدُ الأفراد، فإنّ نكاح المحارم كلّىّ: فردٌ منه هو ما لا يمكن اِبقاءُ النسل اِلاّ به و فردٌ يمكن اِبقاءُ النسل بدونه كالصِّدق فإنّه ذاتٌ واحِدٌ و له افرادٌ: فردٌ منه يوجب هلاكَةَ نَبىّ و فردٌ منه لا يوجب، و لو سلّمناه و تَنَزَّلنا[٥]، فما يقول [الخَصمُ] فى شُربِ الخَمرِ فإنّه كان فى بعضٍ مِنَ الأزمنة حلالاً و فى زماننا هذا حراماً.

١- هذا كلام تلميذ سعيدالعلماء و مقرّر بحثه. كما جاء فى الأصل هكذا: لمحرّره.

٢- فى الأصل: الابه.

٣- فى الأصل: ذاتاً.

٤- فى الأصل: يوجب.

٥- فى الأصل: نزلنا.

ثُمَّ قال[١] (سلّمه الله) فإن قُلتَ: اِنَّ القبيح ما استحقّ فاعلُه الذَّمَ، فلو كان نكاحُ المحارم باقياً على قُبحِهِ فى الزّمان الأوّل لَلَزِم اَن يَستحقّ الناكحُ بسبب فعله القَبيحِ الذمَّ و هذا باطلٌ، اذ لا شبهة انّه حينئذٍ مستحقٌّ للمدح و ممدوحٌ مِن غير ذمٍّ.

قلتُ: القبيحُ ما استَحَقّ فاعلُه الذَمَّ لَو لَم يمنعه مانعٌ و فى الزّمان[٢] الأوّل لَمَّا تَعَارَضَ حُسنُ اِبقاء النسل مع قُبحِ نكاحِ المحارم و رُجِّحَ عليه[٣]، فصار مانعاً لاستحقاق الذمّ، فلا تغفل.

اقول[٤]: اذا وُجِدَ المانع فالمقتضِى يذهب، اِذ وجودُ المانع موجبٌ لرفع اقتضاء المقتضى و اذا رُفِعَ اقتضاءُ المقتضى فكان لا اقتضاء[٥]، فتأمَّل.

ثّم قال[٦] (سلّمه الله): و هكذا نقول فى كلّ مقامٍ يَرِدُ علينا و كذا مثل هذا الجواب نقول فى العبادات المكروهة ، فالصَّلاَةُ مثلاً مِن حيث هى حَسَنٌ و [لكن] ايجادُ الصَّلاة فى الحمّام قبيحٌ بالذّات لِما فيه مفسدةٌ و كذا فى الدّار المغصوبة ، فإذا وقع التعارضُ و انحصر الفَردُ فى الفَردِ المكروه اَو الحرام، فلابدّ مِن عَدَمِ الأمرِ اَو عَدَمِ النهى بالنسبة الى اَرجحيّة الصَّلاة على الغصب اَو بالعكس اَو عدم الأمر والنهى لو

١- يعنى قال المرحوم سعيدالعلماء.

٢- فى الأصل: زمان.

٣- يعنى رُجِّحَ حُسنُ ابقاء النسل على قُبحِ نكاح المحارم عند تعارضهما.

٤- هذا كلام تلميذ سعيد العلماء و مقررّ بحثه الشريف. كما جاء فى الأصل هكذا: لمحرّره.

٥- فى الأصل: مقتضى.

٦- يعنى قال سعيدالعلماء عليه الرّحمة.

تَساوَيا وَ اَمَّا اذا لَم ينحصر الفردُ فى الفردالمكروه اَو الحرامِ فنقول بموجبها و لا يلزم تكليفٌ بما لا يطاق.

و امّا المرحلة الثّانية، فيظهر وجهُه ممّا تقدّم فى الأوّل، بيانُه: اِنَّ ما يقتضيه الصِّدقُ فى الصِّدق الضّارّ هو الحُسنُ و القُبحُ فيه هو مقتضى الضّارّ من حيث الذّات و كذا ذاتُ الكذب فى الكذب النّافع يقتضى القبحَ و ما يقتضى الحُسنَ فيه هو ذاتُ النّافع من حيث هو و هما لا يتخلّفان عن ذوات الأفعال اَبداً و الذى تَخَلَّف عن هذه الأفعال اِنّما هو الأحكامُ الشَرعِيَّةُ التّابعةُ لهما اَعنِى الوجوبَ و الحرمةَ و تَخَلُّفهما لا ينافى كونَ المقتضى لهما هو ذاتُ هذه الأفعال و ما ذكرتُه مِن لزوم التكليف بما لا يطاق موقوفٌ على كون الحُسنِ و القبح علّةٌ للأمر و النهى و ليس كذلك لأنّهما مقتضيانِ لهما لا عِلَّةٌ تامّةٌ لَزِمَتهُمَا.

اقول[1]: مَا ذَكَرَ (سلّمه الله) مِن قوله « و هما لا يتخلّفان» الى قوله «و الذى يتخلّف انّما هو الأحكام الشرعية» فى محلّ المنع بل «الذّاتُ تخلّف» بمعنى اَنّ ذاتَ الكذب كان قبيحاً لكن عَرَضَ له الحُسنُ و كذا الصِّدقُ ذاتاً قبيحٌ لكن عَرَضَ له الحُسنُ و هذا المقدارُ يكفى فى ردّ مَن يقول بالذّاتى مطلقاً اذ هو لا يقول بعروض الحُسنِ على الذّات و نحن نَرَى عُرُوضَه فى هذه المقامات.

١- هذا كلام تلميذ سعيد العلماء و مقرر بحثه و محرّر درسه. كما جاء فى الأصل هكذا: لمحرّره. لمحرّره.

و قوله سلّمه الله تعالى « اِنَّ الحُسنَ و القُبحَ ليس علّةً تامّةً» خلافُ التحقيق اذ الحقُّ اَنَّ الحسن و القبح علّةٌ للأمر و النهى، فإذا كان الحُسنُ و القُبحُ على وجه الكمال اقتضى الأمرَ وَ النَّهىَ الوجوبىّ و التحريمىّ و اذا لم يكن على وجه الكمال اقتضى الأمرَ وَ النَّهىَ النَدبىّ و التنزيهىّ و هذا هو معنى متابعة الأحكام للصّفة الكامنة بأنّ الصّفةَ اذا كانت[١] على وجه الكمال اقتضى اَمراً اَو نَهياً و اِلاّ اقتضى الرُّجحانَ اِمَّا فِعلاً، فيكون اَمراً نَدبيّاً اَو تَركاً، فيكون نَهياً تنزيهيّاً.

ثمّ قال[٢] سلّمه الله: و اَمَّا وَجهُ النظر فى الثّالث فيظهر وَجهُهُ ممّا سيأتى مِن عَدَم كون الإستلزام و لو على مذهب الوجوه و الإعتبار مِنَ الوجوه المغيِّرَةِ للوصف فكلامُ الغَد ان كان كاذباً فقبيحٌ بالذّات فقط و لا يتّصف بالحسن بسبب الإستلزام و كذا اذا كان صادقاً، فَحَسَنٌ فقط ذاتاً مِن غير قُبحٍ و الإستلزامُ لا يصير سبباً لِشَيئٍ مِنَ الحُسنِ و القُبحِ كما فى مقدّمات الواجب، فإنّها لاتتّصف بِحُسنٍ قطعاً و اِن اُطلِق عليها لفظُ الحَسَنِ فإطلاقٌ[٣] مجازىّ يُطلَق عليها باعتبار ذيها مِن قبيل الجالس فى السَّفينة المتحرّكة فإنّ المتحرّك حقيقةً هو السَّفينةُ وَ اِن قيل على الجالس فيها: اِنَّه متحرِّكٌ، فلا شكّ انّه اطلاقٌ[٤] مجازىّ اذ هو حقيقةً ليس بمتحرّكٍ.

١- فى الأصل: كان.

٢- يعنى قال سعيدالعلماء عليه الرَّحمة والرّضوان.

٣- فى الأصل: اطلاقى.

٤- فى الأصل: اطلاقى.

اقول[١]: كونُ الاستلزام مِنَ الوجوه المغيِّرَة ممّا لا شبهة فيه و لا ريب يعتريه اذ الصِّدقُ الموجبُ لهلاكة نفس النبيّ اَو غيرِهِ قبيحٌ و قُبحُهُ ليس اِلاّ مِن جهة استلزامه الضَّرَرَ و هكذا الكذبُ و الحقُّ اَنَّ الحُسنَ و القبحَ ليس ذاتيّان مطلقاً وَ كلّيةً.

وَ اَمَّا المرحلة الثانية: فهو فى كون الحسن و القبح مطلقاً بالوجوه و الإعتبار اَم لا؟ الحقّ انّا نقطع بأنهما ليسا على الإطلاق بالوجوه و الإعتبار اِذ الصِّدقُ و هو القولُ المطابقُ للواقع اَو الإعتقادِ- على اختلاف الرَّأيَين- حَسَنٌ بالبديهة و حسنُه اِنَّما هو لمطابقته للواقع اَو الإعتقادِ وَ هو مِنَ الأوصاف اللّازمة الذّاتية و ايضاً انّا نقطع بالوجدان اَنَّ قُبحَ بعض الأفعال باقٍ حتّى فى حالة الإضطرار مستنداً الى الذّات اَو الصّفة اللّازمة كَشُربِ الخمر للمريض اذا جَوَّزه المجتهدُ فإنّ قبحَهُ فى تلك[٢] الحالة مستندٌ الى ذاته و كما اَشارَ اليه المولى الأعظم الأفخم رئيس المجتهدين مولانا محمد باقر البهبهانى فى فوائده، فقال:

قال بعضُ المتأخِّرينَ مِنّا: اِنّ الصّواب هو الأخير اَى بالوجوه و الإعتبارات و ليس هو[٣] كذلك، اذ فى بعض المقامات[٤] يظهر اَنَّ منافرةَ العقل مِن ذات الفعل، حتّى انّه فى مقام ايجابه له يكون المنافرةُ باقيةً مثلُ: قَتلِ النِّسَاءِ و الأطفال و الرِّجال سيمّا

١- هذا قول تلميذ سعيد العلماء و المقرر لبحثه.

٢- فى الأصل: ذلك.

٣- لا يوجد فى الأصل كلمة: هو، و ما اَثبتناه مطابقٌ للمصدر الأصلى.

٤- فى الأصل: المقام، و ما جئنابه فى المتن مطابقٌ للمصدر.

المقدّسِينَ اذا تَتَرَّسَ بهم الكّفارُ و المفسِدُونَ وَ اَكلِ الوالـدَينِ لَحـمَ وَلَـدِهِمَا الميّـت[١] اضطراراً و نَظَرِ الأجنبيّ الى فَرجِ امرئةٍ لازوجَ لها و باطنِ فَرجِهَا للمعالجة، الى غير ذلک بل فى مقام الكذب الضَّروريّ يَشُقّ عَلَى الحكيم و يَصعُبُ غايـةَ الصُّـعوبة اَن يكذب و كذا مِثلُه مِنَ القبائح سيّما ما هو اَشَدُّ قُبحاً و لذا يعتذرون[٢] عن الفعل القبيح و لا يعتذر عن الصِّدق، لاَ الضَّروريّ و لا غيره و لا يشقّ عليه[٣]، انتهى كلامـه، رفـع الله فى العقبى مقامه.

و امّا المرحلة الثالثة، ففى اَنّ الحُسنَ وَ القُبحَ لو كانـا بـالوجوه و الاعتبـارات فهـل العِلمُ وَ الجَهلُ يوجب تغيّر الحسن و القبح اَم لا؟

قال شريف العلماء (اطال الله بقائه) على ما سَمِعتُهُ مِن بعضِ تلامذته و هو المـولى[٤] محمّد سعيد المازندرانى و وَجَدتُ فى تحريراتِ بعضٍ مِن فضلاء تلامذته وَ سَمِعتُ مِن فَمِهِ الشَّريف (اطال الله بقائه) حيثُ سَئَلتُ [عنه] قال:

وَ الحَقُّ اَنَّ العِلمَ وَ الجَهلَ لا مدخليّةَ له فى تغيّر الحسـن و القـبح، فَالشَّـيءُ اِن كـان حَسَناً فهو حَسَنٌ و لا يختلف اَى لا يصير قبيحاً باعتبار العلم و الجهل و كـذلک ان كان قبيحاً فلا يختلف ايضاً بالعلم و الجهل و الدليلُ على ذلک ما مرّ فى ذكر الثمرة[٥]

١- فى الأصل: الميتة، و ما ذكرناه فى المتن مطابقٌ للمصدر.

٢- فى الأصل: يعتذر، و ما ذكرناه مطابقٌ للمصدر.

٣- الفوائدالحائريّة/٣٧١.

٤- فى الأصل: مولا.

٥- فى الأصل: ثمرة.

الأولى و هى التخطئة و التصويب، مِن اَنَّ الحَقَّ هو التخطئةُ و هى اتّحادُ حُكمِ الله تعالى و ذلک للإجماع اوّلاً و للأخبار الدالّة ثانياً وَ لِبَناءِ العقلاء ثالثاً و لو كان العلمُ وَ الجهلُ مِنَ الصّفات الموجبة لِتَغَيُّرِ الحسن و القبح يَرفَعُ اتّحادُ[١] حُكمِ الله تعالى و يوجب تَعَدُّدَهُ وَ قد عرفتَ اَنَّ التعدّدَ باطلٌ بالأدلّة المذكورة.

وَ اَمَّا المرحلة الرّابعة، ففى تقسيم الوجوه و الإعتبارات و نقول: اِنَّ الوجوهَ وَالإعتبارات على قِسمَينِ: قِسمٌ منها ما يكون فى الأشياء الّتى اتَصَفَت بسببها بالحسن و القبح الموجودَينِ[٢] بوجودٍ[٣] [واحد] كالصَّلاة و الغصب و هذا هو المرادُ مِنَ الوجوه المُغَيِّرِ للحسن و القبح.

و قِسمٌ منها: ما يكون فى الأشياء التى يُدَّعَى اختلافها [لأجل] اتصافها[٤] بها [و تكونان] موجودَينِ بوجودَينِ مستقلَّينِ ممتازَينِ كلٌّ واحدٍ منهما عن الآخر كما فى مقدّمات الواجب من المقدّمات الوجوديّة و التَّركِيَّةِ مثلُ فِعلِ الضدّ المستلزِمُ لِتَركِ المأمور به و جَميعِ مقدّمات الحرام، و هذا القسمُ مِنَ الوجوه لا يتغيّر بسببه الحُسنُ و القُبحُ و لابغيرهما اصلاً، فمقدّمةُ الواجب لو لم تكن حَسَنَةً فى نفسها[٥] فمحضُ

١- فى الأصل: الاتحاد.

٢- فى الأصل: موجودين.

٣- فى الأصل: وجود.

٤- فى الأصل: صفة.

٥- فى الأصل: نفسه.

كونها[١] مقدّمةً للواجب و مستلزماً له لا يوجب كَونَها[٢] حَسَناً و لا تَتّصِفُ[٣] به قطعاً و كذا فى مقدّمة الحرام فإنّها لو لم تكن حراماً فى نفسها فلايوجب كَونُهَا مستلزِمَةً للحرام القَبيحِ قُبحَهَا و اِن اتّصفت المقدّماتُ فى بعض الأحيان بِهِ[٤] فإنّما هو باعتبار ذيها- مِن قبيل حركة الجالس فى السَّفينة- فهى حقيقةً ليست حَسَنةً بل [يُطلق عليه] مجازاً كما اَنَّ الجالس فى السَّفينَة ليس متحرّكاً فى الحقيقة بل يطلق عليه « المتحرِّك» من باب المجاز لا الحقيقة.

وَ اَمَّا المرحلة الخامسة، ففى كون الحُسنِ و القُبحِ قد يكون من باب الأوصاف اللّازمة، فنقول: الأمثلةُ على كونها بالصّفات اللاّزمة كثيرةٌ:

منها: الصِّدق فإنّه عبارةٌ عن القول المطابق اِمَّا للواقع اَو للإعتقاد و لا شكّ اَنَّ حُسنَ الصِّدق انّما هو لكونه مطابقاً للواقع اَو الإعتقاد و لا مَدخَلِيّةَ للقوليّة فيه و المطابقيّةُ مِنَ الصّفات اللّازمة للصِّدق و كذا الكذبُ فإنّ كونه قبيحاً انّما هو لأجل عدم مطابقته للواقع اَو الإعتقاد و مخالفته لهما و هكذا.

ثمّ قال[٥] (زيد شرافته) اِنّى لَم اَجِد الى الآن مثالاً لِذاتىّ الذّات و كذا لَم نَجِد مِثالاً للوجوه و الإعتبارات. هذا هو الكلام كلّه فى المطلب الخامس.

١- فى الأصل: كونه.

٢- فى الأصل: كونه.

٣- فى الأصل: يتصف.

٤- فى الأصل: بها.

٥- يعنى قال شريفُ العلماء عليه الرحمة والرّضوان.

و اَمَّا المَطلَبُ السَّادس

ففی انّه هَل یجوز خُلُوُّ واقعةٍ مِن الوقائع عن الحکم؟

و اَمَّا المَطلَبُ السَّادس

ففی انّه هَل یجوز خُلُوُّ واقعةٍ مِن الوقائع[1] عن الحکم؟

وَ هَل لِلّه تعالی فی کلِّ واقعةٍ مِنَ الوقائع اَو بالنسبة الی کلّ واقعة یَحتاج الیها العِبادُ حُکمٌ اَم لا ؟ و لو کانت تلک الواقعة ممّا یَحتاج الیها عبدٌ واحدٌ مِن عبادالله مدَّةَ عُمرِه مَرّةً واحدةً اَم لایجوز ذلک؟ فَکَلاَمُنَا فی هذه المسئلة یقع فی مَقامَین:

[المقام] الأوّل: فی اَنَّ لِلّهِ تعالی فی کلِّ واقعةٍ مِنَ الوقائع- حتّی الواقعةُ الّتی لا یحتاج الیها عبدٌ من العباد- حُکمٌ اَم لا ؟ و ذلک مثلاً کنکاح الحُورِ[2] ؛ اللّهمّ ارزُقنَا صُحبَةَ محمَّدٍ و عترته الطّاهرة.

[المقام] الثّانی: فِی اَنَّ لله تعالی فی کلِّ واقعةٍ من الوقائع حُکمٌ وَ لَو کانتِ الواقعةُ مِنَ الوقائع الّتی یحتاج الیها عبدٌ واحدٌ فی مدّة عُمرِهِ مَرّةً واحِدةً اَم لا؟

و الحقُّ فی المقام الثّانی [هو] عَدَمُ جوازِ خُلُوِّها عن الحکم و لو بالنسبة الی ذلک العبد، و قبل الخوض فی هذَینِ المقامَینِ لا بدّ و اَن یُذکَرَ اُمورٌ:

[الأمرُ] الأوّلُ: اِنَّ ثمرةَ هذه المسئلة تَظهَر فی المطلب الثّالث و هو اَنَّ ما حَکَم به العقلُ حَکَمَ به الشّرعُ و اَنَّ العقلَ وَالحُکمَ[3] العقلیّ حجّةٌ و ذلک بعد ضَمِّ مقدّمَتَین:

[المقدّمة] الأولی: هو المطلب الأوّل فهو اَنَّ العقلَ یُدرِک المَدحَ وَ الذَمَّ[4].

۱- فی الأصل: الحوری.

۲- فی الأصل: الیه.

۳- فی الأصل: حکم.

۴- فی الأصل: ان العقل المدح و الذم یدرکهما.

المقدّمة الثّانية: اِنَّ حُكمَ الله تعالى تابعةٌ للصّفات الكامنة فى نفس الأشياء و ذواتها و هو[١] المطلب الرّابع الذى عرفتَ تحقيقَهُ.

فنقول: اِنَّ الفعل الذى اَدركَ العقلُ حسنَه و وجوبَه مثلاً فيه حكمٌ مِنَ الأحكام الإلهيّة لأنّ له تعالى فى كلّ واقعةٍ مِنَ الوقائع حُكماً و لابدّ و اَن يكون حُكمُهُ تعالى مطابقاً للمصلحة و للصّفة الكامنة فى نفس الأشياء و هو ما اَدركَه العقلُ مِن وجوبه اَو حرمتِه ، فيكون العقلُ حجّةً و ما اَدركَ العقلُ حُسنَهُ و وجوبَهُ فهو واجبٌ شرعاً و هكذا فى القُبحِ، فإذا اَدركَ العقلُ قُبحَ شَيئٍ و حُرمَتَهُ و كان لِلّه فى كلّ واقعةٍ حُكماً مِنَ الأحكام الخَمسَةِ وَ كان حُكمُه تعالى تابعاً للصِّفة الكامنة فى نفس الأشياء و هو ما اَدركَهُ [العقلُ] من الحرمة و القبح، فيكون العقلُ حجّةً و ما اَدركَه مِنَ القبح و الحرمة حرامٌ شرعاً.

وَ اَمَّا الأمر الثّانى، ففى اَنَّ مَسئَلتنَا[٢] هذه هَل هى مِن المسائلِ الأصوليَّةِ العمليَّةِ اَو مِن الفرعيّة اَو مِن الموضوعات الإستنباطيّة اَو مِن الموضوعات الصِّرفة اَو مِن الأصوليّة الإعتقاديّة وفائدة بيان هذا هو انّه لو كانتِ المسئلةُ مِن [المسائل] الفرعيّة اَو الموضوعاتِ المستنبطة لا يحتاج الى الإستدلال[٣] [فى] اَنَّ الظنّ فيها حجّةٌ، بخلاف ما اذا كانت اصوليّةً عمليّةً اَو اعتقاديَّةً اَو مِن الموضوعاتِ الصِّرفة، فهل الظنّ فيها حجةٌ؟ [فهذا] يحتاج الى بُرهانٍ و استدلالٍ.

١- فى الأصل: هى.

٢- فى الأصل: فى مسئلتنا.

٣- فى الأصل: استدلال.

اَمَّا كونُهَا مِنَ المسائل الأصوليّة العمليّة ففى غاية مِنَ الفساد اِذِ المسائل الأصولية العمليّة عبارةٌ عن عوارض ادلّة الفقه على التحقيق كما سَبَقَ تحقيقُهُ مِن شريف العلماء فى تعريف اصول الفقه وَ مِن سائر علمائنا الأبرار اِلاّ انّهم جَعَلُوا المسائلَ[١] الأصوليّةَ على ما يظهر من بعضهم ما يكون عارضاً للأدلّة الأربع: الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل و ليس بحقيقٍ لِمَا عَرفتَهُ فِى تعريف الفقه مِن اَنَّ ادلّةَ الفقه لا تَنحصر[٢] فى الأربع.

وَ اَمَّا كونُها مِن المسائل[٣] الفرعيّة فظاهرُ البُطلان ايضاً اذ المسائل[٤] الفرعيّة ما يكون عارضاً لفعل المكلّف و ما يتعلّق به مِنَ الأحكام الخمسة تفصيلاً و مسئلتُنَا هذه ليست كذلک لِمَا هو ظاهرٌ بالعِيَان و لا يحتاج الى بيانٍ.

وَ اَمَّا كونُهَا مِنَ الموضوعات فأيضاً ظاهِرُ البطلان فلأنّها عبارةٌ عن الكلّيات المتعلّقه[٥] فهى الفاظُ الكتاب و السنّة.

وَ اَمَّا كونُها مِن الموضوعات الصِّرفة فأيضاً ظاهِرُ البطلان اِذِ الموضوعُ الصِّرف عبارةٌ عن الجزئيّاتِ المتعلَّقَةِ للأحكام كهذا كلبٌ و هذا خنزيرٌ و ذاک بولٌ وَ مِنَ الظّاهِرِ

١- فى الأصل: مسائل.

٢- فى الأصل: ينحصر.

٣ - فى الأصل: مسائل.

٤ - فى الأصل: مسائل.

٥- فى الأصل: المتعلقات.

عدمُ كون مسئلتنا مِن هذا القبيل، فبقى كونُهَا مِنَ المسائل الأصوليّة الإعتقادية و تَعَيَّن كونُها منها.

و لكن قال مولانا محمّد سعيد المازندرانى تِلميذُ شريف العلماء (اطال الله بقائه) اَنَّ عنوانَ المسئلة لو كان كما ذكرنا فى صدر المبحث مِن انّه هَل يَجُوزُ خُلُوُّ الواقعة عن الحكم؟ فلا شبهة فى اَنَّ المسئلة كلاميّةٌ، اَمَّا لو كان عنوانُ المسئلة هكذا: هَل الوقائعُ خاليةٌ عن الحكم اَم لا ؟ ففى كون المسئلة حينئذٍ كلامية اشكالٌ و الحقُّ كونُهَا خارجةً عن المسائل الكلاميّة حينئذٍ وَ اَنَّها دائرةٌ بين اَن تكون مِنَ المسائل الفقهيّة اَو مِنَ الموضوعات الصِّرفة.

فإن قلنا اَنَّ المسائل[1] الفقهيّة هى ما كان البحثُ فيها عن تشخيصِ نوعِ الأحكام بعد القطع بثبوت جنسها، فحينئذٍ تكون المسئلة من الموضوعات الصِّرفة.

وَ اِن قلنا بأنّ المسائل الفقهيّة هى ما كان البحث، فيها عن تشخيصِ الأحكامِ جنساً اَو نوعاً، فالمسئلةُ فقهيّةٌ.

وَ اَمَّا الأمر الثّالث، ففى اَنَّ الظنّ فى المسئلة حجّةٌ اَم لا؟

وَ الحَقُّ هو اعتبارُ الظنّ فيها؛ اِن كانت فَرعيَّةً فَبلا دَعوَى و كذا اِن كانت [مِن سِنخِ] الموضوعِ المستنبطِ وَ اَمَّا اذا كانت كلاميّةً كما هو الحَقُّ عند شريف العلماء (اطال اللهُ بقائَه) فالحقُّ هو الحجيّةُ[2] ايضاً و ذلک لأنّ الظنّ اذا كان مستلزماً للحكم الفرعىّ

---

١ - فى الأصل: مسائل.

٢- ضوابط الأصول/٣١٥.

قُلنَا فی مبحث حجیّة الظّن: انّه حجّةٌ و هنا بعد ضَمِّ المقدّمَتینِ-احدهما: ادراکُ العقلِ للحسن و القبح بمعنی المدح و الذّم، و ثانیهما: متابعةُ الأحکام للصّفات الکامنة فی نفس الأشیاء- یَحصُلُ الظنُّ حینئذٍ بالحکم الفرعیّ، فیکون الظنُّ فی المسئلة حجّةً.

و القولُ بأنّه: کیف یحصل الظنُّ بالحکم الفرعیّ بل لابدّ مِن حصول القطع لأنّه بعد ضمّ المقدّمتَینِ القطعیَّتَینِ[1] کیف یحصل الظنّ، فهو فاسدٌ لأنّ النتیجة تابعةٌ لأخسّ المقدّمتین، فلا تغفل.

فإن قلت: اِنّ لازم مَقَالَتِکَ و هو حجّیةُ الظنّ فی هذه المسئلة بالنَّحو المذکور حُجِیَّةُ الظَنِّ فی الموضوع الصِّرف ایضاً و هو باطلٌ.

قلت: اِنَّ الموضوعَ الصِّرفَ اذا کان مرتبطةً بالحکم الفرعیّ بلا واسطةٍ؛ و بعبارةٍ اُخری مرتبطةً ارتباطاً قریباً فالظنّ فیها حجّةٌ و الاّ فلا وَ لازِمُ قولنا مِن حجّیة الظّن فی هذه حجّیةُ الظن فی الموضوع الصِّرف المرتبط بالحکم الفرعیّ ارتباطاً قریباً[2] و نحن ایضاً نقول به بل لا نقول بحجّیة الظنّ فی المسائل الکلامیّة مطلقاً بل اذا کان المسئلةُ الکلامیَّةس مرتبطةً بالحکم الفرعیّ ارتباطاً قریباً فنقول: اِنّ الظنّ فیها حجّةٌ کمسئلتنا هذه وَ اَمَّا اذا کانت ارتباطُهما بعیداً اَو غیرَ مرتبطٍ اصلاً فلا.

١- فی الأصل: القطعیین .

٢- فی الأصل: الارتباط القریب.

هذا الذى ذكرناه هو مَقالةُ شَريفِ العلماء (اطال الله بقائـه) علـى ادّعـاء بعـضٍ مِـن تلامذته و هو الفاضلُ محمّد سعيد [المازندرانى].

و قال الفاضلُ المزبور[١]: اِنَّ الظنَّ حجّةٌ فيما انسدَّ فيه بابُ العلم لأنّه اوّلُ [مقدّمةٍ مِن] مقدماتِ الدليل الدالّ على حجّية مطلق الظنّ فى الفـروع وَ اَمّـا اذا كانـت المسـئلةُ الفرعيَّةُ بابُ العلم فيها غيرَ منسدٍّ و كان الدليلُ القطعىّ فى المسئلةِ الفرعيةِ موجوداً[٢] فلا وجه لحجيّة الظنّ حينئذٍ و لا دليل على اعتباره اصلاً و المسـئلة الفرعيـة التـى [هى] ثمرةٌ لهذه المسئلة وَ الظَنُّ فيها مستلزمٌ للظنّ فى الحكم الفرعىّ ، ذلک الحكـم الفرعىّ بابُ العلم فيه[٣] مفتوحٌ و ذلک الحكمُ الفرعىّ حجّيةُ حُكمِ الذى ذكرناه بأنّـه[٤] ثمرةٌ لهذه المسئلة التى نحن بصدد بيانها ، اذ عرفتَ فى المطلب الثّالث- الذى كـان الكلامُ فيه فى حجّيةِ حكمِ العقل بابَ العِلم فيه[٥] مفتوح[٦] لوجود الأدلّة القطعية علـى المُدَّعَى و هو حجّيةُ حكم العقل، فتدبَّر.

و الأمر الرّابع، ففى اَنَّ مقتضى الأصل فى المسئلة ما هو؟

١- يعنى شيخنا محمدسعيد المازندرانى.

٢- فى الأصل: موجود.

٣- فى الأصل: فيها.

٤- فى الأصل: انّه.

٥- فى الأصل: مفتوحه.

٦- فى الأصل: للمعصية.

فاعلم: اَنَّ الأصل فی المسئلة- بناءً علی العنوان الأوّل الذی صَدَّرنا البحثَ بذلک و هو انّه یجوز خُلُوُّ الواقعة عن الحکم- فهو امکانُ الخُلُوّ، اذ کلّما شُکَّ فی امکان شیئ و عدمه، فالأصلُ هو الإمکانُ وَ تَرتُّبُ آثار الممکن علیه، فیمکن اَن یکون الواقعة خالیةً عن الحکم.

وَ اَمَّا علی العنوان الأخیر الذی ارتکبه الفاضلُ محمد سعید (اَسعَده الله) فیختلف، فإن کان المراد بعدم خُلُوّ الوقایع عن الحکم یعنی اَنَّ لکلّ واقعةٍ مِنَ الوقائع بخصوصه حکمٌ مخصوصٌ، فالأصلُ فیها العدم اَی الأصلُ عَدَمُ لجَعلِ و انّه یجوز اَن یکون واقعةٌ مِنَ الوقائع خالیةً عن الحکم وَ اِن کان المرادُ الحُکمَ العَامَّ فلا اصلَ فی البین یعنی لا یجری الأصلُ، لا الجواز و لا العدم اذ لم یُعلَم اَنّ الوقایع المعلومة جُعِلَ لها الحکم اَم لا؟ فلا یجری العدمُ و لا الوجودُ لأنّ لجعل فی الجملة مَحَلٌّ وِفاقٍ و لَو جَرَی فلا اعتبارله.

اذا عرفتَ الأمورَ الأربعةَ، فلنرجع الی اَصلِ المطلب، فَلنُقَدِّمِ المقامَ الثّانی علی المقام [الأوّل] و نقول:

اَمَّا المقام الثّانی، ففی بیان جَوازِ خُلُوِّ الواقعة - الّتی یحتاج الیها عبدٌ واحدٌ ولو فی مدّة عُمرِهِ مَرّةً - عن الحکم و عدمه و الحقّ هو الثّانی و لنا علیه وجوهٌ:

منها: قاعدةُ اللُّطف، بیانُه: اِنَّ التکلیفَ واظهارَ المصلحة و المفسدة للعباد لطفٌ و کلُّ لطفٍ واجبٌ، فإظهارُ المصلحة و المفسدة للعباد لطفٌ و بعبارةٍ اُخری، اِنَّ للأشیاء مَصالِحُ وَ مَفاسِدُ بِلا شکٍّ و شبهةٍ و یجب علی الله بیانُه لئلاّیقع العبادُ فی المَهلَکَةِ وش لازِمُه جعلُ الحکمِ و عدمُ خُلُوِّ واقعةٍ عن الحکم و لو بِجَعلٍ عامٍّ.

فإن قلتَ: اِنَّ اللُّطفَ هو المُقَرِّبُ للطّاعة و المُبَعِّدُ عن المعصية[١] فلو ترک العبدُ حکماً مِنَ الأحکام استحقّ العذابَ و یکون معذَّباً و مبعَّداً عن الإطاعة و هو خلافُ اللُّطف.

قلت: بناءً علی هذا اوّلاً: یَلزَمُ نسخُ جَمیعِ الأحکام و هو مخالفٌ للإتّفاق و مخالفٌ للضَّرورة وَ البَداهَة و یَلزَمُ الهَرجُ وَ المَرجُ.

و ثانیاً: الآثارُ[٢] الذّاتیةُ مرتَّبةٌ و هی ذَوقُ عَذابِ السَّعیر وَ اِن کان معفُوّاً عنه الله بالعقل القطعیّ.

فإن قلتَ: مَا ذَکَرتَهُ مِن وجوب جَعلِ الحکم لکلّ واقعةٍ یتمّ فی غَیرِ المستقلّات العقلیّة وَ اَمَّا فیها فلا، اِذ بَیَّنَّا [لک] اَنَّ عَقلَ کلِّ واحدٍ یُدرِک ذلک وَ یُدرِک المصلحةَ وَالمفسدةَ ولا یحتاج الی اظهارهما منه تعالی.

قلتُ: ما ذکرتَه مسلّمٌ لَو کان العقولُ مُتَّفِقَةً وَ اَمَّا اذا کانَت متفاوتةً فلا، اذ کُلّ مَا یُدرِکُه العقلُ فقد اختلفوا فیه، فقیل بعدم الحجّیة و عَدَمِ الإعتبار، فیحتمل عنده[٣] فیما اَدرک العقلُ فیه للمفسدة و المصلحة اَن لا یکون ذا مصلحةٍ و لا ذا مفسدةٍ باعتبار خطأ العقل ،فلا بدّ لِلّه تعالی اِظهارُهُمَا مِن باب اللّطف و لو بالنسبة الی هذا الشَّخص.

فإن قلتَ: اِنَّ بیانَ المباح لیس مِنَ الألطاف الواجبة اذ لیس فیه مصلحةٌ و مفسدةٌ، فبیانُه لیس مقرِّباً للطّاعة و مبعّداً عن المعصیة.

١- فی الأصل: للمعصیة.

٢- فی الأصل: آثار.

٣- یعنی عند ذلک العبد الذی یحتاج الی حکمٍ فی واقعةٍ واحدةٍ معیّنة.

قلت: لو لَم يُبَيِّن المباحَ فيكون مِن قبيل ما لا نَصَّ فيه و قد وَقَعَ الخلافُ فيه، فقال بعضٌ بِالحَظرِ و الحرمة، فَقَد يقع عند هذا الشَّخصِ و هذا القائل التعارضُ بينه و بين الحرام النفس الأمريّ و رُبَّما يُرَجَّحُ ذلک على الحرام النفس الأمريّ فتقع فى المفسدة فلذلک لا بدّ له تعالى بيانُ المباح ايضاً لأنّه لطفٌ حينئذٍ.

و منها: الأخبارُ المنقولة بالمعنى الدالّةُ على اَنّ لِلّه تعالى حُكماً فى كلّ واقعةٍ مِنَ الوقائع حتّى الأرشُ فى الخَدشِ و دلالةُ الأخبار صريحةٌ وَ اِن كانت سَنَدُهَا ظنيّةً.

و منها: الرّوايةُ الواردةُ عن أبى الحسن عليه السّلام، قال فى الوافية نقلاً[1] عن كتاب محاسن البرقى انّه رَوَى عَن اَبيه عن دُرُستَ بنِ أبى منصور عن محمّد بن حكيم قال: قال ابوالحسن عليه السّلام: اذا جَائَكُم مَا تَعلَمُونَ فَقُولُوا بِهِ وَ اِذَا جَائَكُم مَا لاَ تَعلَمُونَ فَهَا- وَ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى فِيهِ- فقلتُ: وَ لِمَ ذاک[2]؟ قَالَ : لأنَّ رَسُولَ اللهِ صلّى الله عليه و آله و سلّم اَتَى النَّاسَ بِمَا اكتَفَوا بِهِ عَلَى عَهدِهِ وَ مَا يَحتَاجُونَ اِلَيهِ مِن بَعدِهِ اِلَى يَومِ القِيَامَةِ[3]، انتهى.

وَ وَجهُ الإستدلال بها على المُدَّعَى ظاهرٌ.

فإن قلتَ: لا دلالة لهذه الرّواية على اِتيانِ الرَّسُولِ صلّى الله عليه و آله حُكمَ مَا يَستَقِلُّ به العقولُ بل غايةُ ما يدلّ [عليه] : اِتيانُ رَسُولِ الله (ص) اَحكامَ مَا لاَ يَستقلّ بحكمه العقلُ و ذلک لِمَا قال مِن قَوله «وَ مَا يَحتَاجُونَ» و مَا يَستقلُّ [به] العقلُ

۱- فى الأصل: و نقل.

۲- فى الأصل: انک؛ و ما اثبتناه مطابق للمصدر الصّحيح.

۳- المحاسن للبرقى ۲۱۳/۱- الكافى ۵۷/۱ - وسائل الشيعه ۳۸/۲۷.

هل يجوز خلوّ واقعة من الوقائع عن الحكم؟ ـــــــ

مِن اَن يكونَ اثباتُ ذلک الحكم بدليلٍ خاصٍّ اَو بدليلٍ عامٍّ و الأفعالُ كلُّها لا يَخلُو مِنَ الأقسام الثّلاثة.

وَ اُوردَ علَيه: اَنَّ غايةَ ما تدلّ الرّوايةُ على اَنّ كلّ ما لَم يَرِد فيه الأمرُ و النهىُ فَحُكمُهُ الظّاهرىّ هو الإباحةُ لاَ اَنَّ حُكمَهُ الواقعىّ النفسَ الأمرىّ هو الإباحةُ و كَلاَمُنَا فى جواز خُلُوٍّ واقعةٍ من الوقايع عن الحكم اِنَّمَا هو الحُكمُ النفسُ الأمرىّ لاَ الظّاهرى، فلا دلالة للرّواية على المدّعى اصلاً بوجهٍ مِنَ الوجوه وَ مِنَ الوجوه الثّلاثة المذكورة ظَهَرَ اَنَّ الواقعَةَ المحتاجَةَ اليها لاَ يَخلُو عَن الحُكمِ.

[المقام الأوّل: هل يجوز خلوالواقعة الّتى لا يحتاج اليها العباد عن الحكم؟]

وَ اَمَّا المَقامُ الأوّل: ففى انّه [هَل] يجوز خُلُوُّ الواقعة- الّتى لاَيحتاجُ اليها العِبَادُ اصلاً- عن الحكم اَم لا؟

وَ الحَقُّ فى المقام ايضاً هو عَدَمُ جواز الخُلُوِّ و يدلّ عليه ايضاً الأخبارُ المَذكورةُ الواردةُ المنقولةُ بالمعنى مِن: اَنَّ لِلّهِ تَعَالَى فِى كُلِّ واقعةٍ مِنَ الوَقايع حُكمٌ[1] مِنَ الأحكَامِ حَتَّى الأرشُ فِى الخَدشِ[2].

وَ لفظُ الكلِّ عامٌّ بالعموم الإستغراقىّ.

فإن قلتَ: اِنَّ الأخبار المنقولة بالمعنى و هى مَا ذَكَرتَهُ وَ اِن كانت مطلقةً اِلاّ اَنَّ ما وَرَدَ عن أبى الحسن و هو قوله عليه السّلام: اِذَا جَائَكُم مَا تَعلَمُونَ فَقُولُوا بِهِ ... الى

١- فى الأصل: حكما.

٢- بصائر الدَّرجات ١٤٣/١- الكافى ٢٣٩/١- وسائل الشيعة ٣٥٦/٢٩.

آخره، فهو[1] مقيّد[2] بالإحتياج و قد قرّر فی مبحث المطلق والمقيّد انّه اذا ورد مطلقٌ و مقيّدٌ يُحمَلُ المطلقُ على المقيّد، فلابدّ مِن حَمل المطلق على المقيّد و اذا حُمِل فلايكون هذه الرّوايةُ وافيةً فی المقام اذ المفروض عدمُ احتياجِ عبدٍ [مِنَ العباد] الی حكمِ هذه الواقعة و الرّوايةُ قد دلّت على جعل الحكم فی الواقعة المحتاجة.

قلت: اوّلاً: اِنَّ فِی المقام ليس مطلقٌ و مقيّدٌ و انّما هو فی المقام عامٌّ و خاصٌّ و العامُّ و الخاصُّ اذا كانا مثبتَينِ لا يُحمَلُ العامُّ عَلَى الخَاصِّ.

و ثانياً: سَلَّمنا انّهما مطلقٌ و مقيّدٌ و لكن حَملُ المطلقِ على المقيّدِ مشروطٌ بكون المطلق و المقيّد وارداً فی بيان الحكم الفرعیّ و اَنَّ العرفَ يفهمونَ منهما[3] الإتّحادَ وَ اذا فُهِمَ منهما الإتّحادُ عرفاً فيحنئذٍ يُحمَلُ المطلق على المقيّد وَ اَمَّا اذا وَرَدَ المطلقُ و المقيّدُ فی بيان الحكم الوضعیّ و الأمورِ الأُخَر [فلا] و هنا وَارِدَانِ فی بيان الحكم الوضعیّ.

هذا مَا ذَكَرَهُ شَرِيفُ العُلَماء (اَطَالَ اللهُ بقائَه) وَ لِتِلمِيذه الرَّشيد محمّد سعيد فی هذا المقام كلامٌ لا بأس بذكره.[4]

١- فی الأصل: فهی.

٢- فی الأصل: مقيدة.

٣- فی الأصل: منه.

۴- ههنا تَوَقَّفَ كلام مقرِّر بحوث سعيد العلماء و لم يأت بكلام سعيدالعلماء و تعليقاته و نَظَراته الخاصّة حول كلام شريف العلماء على الرَّغم مِن وعده لذكر كلام المولى محمّد سعيد تَرَكَ الورقةَ بياضاً و لم يكتب شيئاً.

المطلب السّابع

فى اَنَّ الأصل فى الأشياء اَو الأفعال الإباحةُ اَم لاَ ؟

المطلب السّابع

فی اَنَّ الأصل فی الأشیاء اَو الأفعال الإباحةُ اَم لاَ ؟

[اختلَفُوا] عَلَی اَقوالٍ:

قیل بِالإبَاحَةِ.

و قیل بالحَظرِ.

و قیل بالتَّوقُّف.

و قیل بالتفصیل بینَ ضَرُورِیُّ التعیُّشِ و غیـرِه، ففـی لأوّلُ[1] الإباحـةُ وَ فـی الثّـانی[2] الحَظرُ.

و قَبلَ الخَوضِ فِیالمقصودِ یُحتَاجُ الی تمهیدِ مقدّماتٍ اَربعةٍ:

الأولی: فِی بَیان قَبلَ الشَّرع.

الثّانیة[3]: فی بَیانِ مَعنَی الأفعال.

الثّالثة: فی بَیانِ مَعنَی الإباحة.

الرّابعة: فِی بَیانِ التفرِقَةِ بینَ هَذِهِ[4] المسئلة وَ مَا [یأتی] بَعدَها[5] وَ هِی اَصَالةُ البَرائةِ.

۱- فی الأصل: فالاول.

۲- فی الأصل: والثانی.

۳- فی الأصل: الثانی.

۴- فی الأصل: هذا.

۵- فی الأصل: بعده.

المقدّمةُ الأولی: اِعلَم انّه یحتمل اَن یکونَ المرادُ بِقَبلِ الشَّرعِ القَبلُ الحقیقیُّ و هو قَبلَ جمیعِ الشَّرایع حَتَّی آدمَ علیه السَّلام و هو فاسدٌ لِوُجُوهٍ:

الأوّل: مضافاً الی انّه یَلزَمُ اللَّغویَّةُ، انّه لاَ یُثمِر اِذ لَو کانَ المرادُ قبلَ شَریعة آدَمَ فإنّه[1] لا یُثمِرُ حینئذٍ لأنّه لایخلُو اِمَّا اَن یکونَ الأفعالُ الموجودةُ قبلَ زمانِ آدَمَ علیه السّلام اَو بَعدَهُ اَو معه.

لاَ سَبیلَ الی الثّانی و الثّالث اِذ المرادُ بالشَّرع حینئذٍ هو [شریعة] آدَمُ، فلا یتحقّق القَبلِیَّةُ حینئذٍ وَ اِن کَانَ الأوّلُ فلا یُثمِرُ وَ مَا یقال مِن انّه یُثمِرُ وَ هو انّه بعدَ ما اَثبتنا اَنَّ تلک[2] الأفعالَ الأصلُ فیها الإباحةُ ففی زماننا نَستَصحِبُهُ، فهو فاسدٌ:

اوّلاً: لعدم بقاء الموضوع، مَعَ اَنّ بقائه شرطٌ فی حجّیة الإستصحاب علی ما سیجیئ انشاء الله، اذ الأشخاصُ المَوجُودِینَ فی ذلک [الزَّمَانِ] الثّابتَةُ بالنسبة الیهم اِباحَةُ الأشیاء [اَو الحَظرُ] یکونونَ مَعدُومِینَ هُنَا[3].

و ثانیاً: علی فرض الموضوع و بقائه نقول: اِنَّ الأقوالَ فی الإستصحاب علی ما یأتی- انشاء الله- تسعةٌ اَو ثَمانیةٌ:

منها: القولُ بعدم الحجّیة، فالقائلُ بعدم الحجّیة یقول بالإباحة هنا، فمعلومٌ فَسادُ هذا الأحتمال.

١- فی الأصل: انّه.

٢- فی الأصل: ذلک.

٣- یعنی هولاء الأشخاص معدومونَ فی زماننا و لا یوجَدون مع اَنَّ بقاء الموضوع فی الإستصحاب شرطٌ فی اجرائها.

اقول[١]: هذا الجوابُ يَتِمُّ اِمَّا بأنّ العُلَماءَ كلَّهم مُطبِقُونَ[٢] على اَنَّ الأصلَ فى الأشياء الإباحةُ وَ اِمَّا بأنّ مَن يقول بعدم الحجّية فى مسئلة الإستصحاب يقول بأصالة الإباحة هنا و كلاهما ممنوعٌ كما لا يخفى[٣].

و ثالثاً: انّ جريان الإستصحاب انّما هو [فيما اذا] لَم يُعلَم بوقوع النسخ و لو فى الجملة و هنا نقطع بوجوده فى الغالب فيلزم المخالفةُ القطعيةُ اَو الظنّيةُ بلا اشكال.

اللّهم الاّ اَن يقال: اِنَّ الشُّبهة غيرَ محصورةٍ وَ العِلمُ الإجمالىُّ غيرُ مُضرٍّ كما هو الحَقُّ و لكن نقول اِنَّ مع هذا لا يجرى الإستصحابُ اِذ جريانُه اِمَّا مطلقٌ فى جميع الأفعال المشكوكة[٤] وَ غَيرِها[٥] اَو فى بعضها.

اِن كانَ الأوّلُ يلزم المخالفةُ القطعيةُ وَ اِن كان الثّانى [فهو] ترجيحٌ بلا مرجّح، فتدبَّر جدّاً.

و يحتمل اَن يكون المرادُ بِقَبلِ الشَّرع الفَرضَ يعنى نَفرُضُ اَنَّ هذه الأفعالَ لو كانت قبلَ شَريعةِ آدَمَ عليه السَّلام هَل حُكمُهَا[٦] الإباحةُ اَو لاَ؟ و هذا الإحتمالُ كسابقه حرفاً بحرفٍ.

١- هذا كلام مقرّر بحوث سعيد العلماء و تلميذه.

٢- فى الأصل: مطبقين.

٣- انتهى كلام المقرّر.

٤- فى الاصل: مشكوكة.

٥- فى الاصل: غيره.

٦- فى الاصل: حكمه.

وَ يَحتمِلُ اَن يكون المرادُ [بقبل الشّرع] قبلَ شَريعتنا اَى شَـريعةُ محمّـدٍ- صـلّى الله عليه و آله- و هذا كسابقه حرفاً بحرفٍ، مضافاً الى انّه مخالفٌ لتصريحات[1] بعضـهم حيث صَرَّحُوا اَنّ المراد [مِنَ القَبلِيَّة هو] قبلَ الوصول الى الدليل الشَّرعى.

اقول: [هذا الإحتمالُ الأخير] مخالفٌ لتصريحات بعضٍ آخرينَ كما يلوح من كلامهم اَنّ المراد هو الإحتمالُ الأوّل.

وَيَحتمِلُ اَن يكون[2] قبلَ الوصول الى الدليل الشرعىّ و [لكن] هو ايضاً فاسدٌ [لِوَجهَين]:

اوّلاً: [لأجل] مخالفة تصريحاتِ بعضٍ [مِنَ العُلَمـاء] كالسـيّد محسـن [الكـاظمينى] المرحوم.

ثانياً: [لأنّه] لاَ يُثمِر اِذ على ما يظهر مِـن بعـضٍ اَنَّ النـزاع فـى الإباحـة العقليّـة لا الشرعيّة بل الحقُّ انّه هو مَحَلُّ النزاع لاغير.

و يحتمل اَن يكون[3] بعدَ الشَّرع يعنى بعدَ شريعتنا اَعَمُّ مِـن الوصـول و العـدم، فهـل الأصلُ الإباحةُ مع قطع النظر عمّا وَرَدَ مِنَ الشّرع اَم لا؟

و هذا ايضاً فاسدٌ اذ هو خلافُ ظاهرِ تصريحاتِ بعضٍ [مِنَ العُلَماء].

و الحاصلُ مِن هذه الجملة [هو اَنَّ] محلَّ النزاع غَيرُ محرَّرٍ؛ كائناً ما كان، نحن نُبَـيِّنُ الحَقَّ فى المقام بِعَونِ الله المَلِكِ العَلّام.

المقدّمة الثّانية: فى اَنَّ المراد بالأشياء و الأفعال ما هو؟

١- فى الاصل: لتصريحاتهم.

٢- يعنى يحتمل اَن يكون المرادُ مِن قَبلِ الشّرع قَبلَ الوصول الى الدّليل الشّرعى.

٣- يعنى المراد مِن قَبلِ الشَّرع.

نقول: الأفعالُ باعتبار القسمة العدلية ينقسم الى اضطراريّ و اختياريّ.

وَ الأوّلُ، كالسُّقوطِ مِن السَّطح و حركةِ يَدِ المُرتَعِشِ، وَ الثّانى، كالكتابة للكاتب اذ هو اختياريٌّ له دون الأوّل.

و الثّانى إمَّا اَن يكون مِنَ الجَوانح و الإعتقاديّات اَو مِن الجَوارح و الثّانى إمَّا اَن يكون ضَروريَّ التعيُّشِ كالتّنفّس فى الهَواء و الأكلِ وَ الشُّربِ بقدر لا يموت وَ إمَّا اَن لا يكون ضروريّاً.

فهذه اقسامٌ اَربعةٌ:

- الإضطراريّ،

- و الإختياريُّ الجَوانِحيّ و الإعتقاديّ،

- و الإختياريّ الجَوارحيّ [العَمَلِيّ] الضروريّ،

- و غيره [يعنى الإختياريّ الجوارحيّ العَمَليّ غير الضَّروريّ]

و كلُّ واحدٍ مِن هذه الأربعة إمَّا فيه منفعةٌ فقط فى الواقع و نَفسِ الأمر اَو فيه مفسدةٌ فقط كذلك اَو فيه كلاهما مع اَغلَبيَّة المنفعة اَو العكس اَو تساويهما اَو لا فيه منفعةٌ و لا مفسدةٌ.

فهذه ستَّةُ اقسامٍ و حاصلُ الضَّربِ الستّةِ فى الأربعة اَربعةٌ وَ عِشرونَ[١] و كلُّ واحدٍ مِن هذه الأقسام: إمَّا اَن نَقطَعَ بوجود[٢] المنفعة فقط اَو غيره من الأقسام[٣] وَ إمَّا اَن نَظُنَّ و إمَّا اَن نَشُكَّ و حاصلُ ضَربِ الثّلاثة فى الأربعة و العِشرُونَ اثنانِ وَ سَبعُونَ.

١- فى الأصل: اثنى عشر.

٢- فى الأصل: بالوجود.

٣- يعنى و امّا اَن يكون فيه المفسدة اَو المفسدة والمنفعة مع اَغلبيّة المنفعة اَوالعكس اَو تساويهما اَو لا يكون فيه المنفعة والمفسدة.

اذا عرفتَ الأقسامَ، فاعلَم: اَنَّ الضروريّاتِ منها ليست محلّاً للنزاع قطعاً بل النزاعُ على مَا نَقَلَه بعضُ الأجلّة عن الأستاذ (زيد شرافته) فی الأفعال الإختياريّة الموجودة فيه المصلحةُ و المنفعةُ الخاليةُ عن اَمَارة المفسدة الّتی لا يستقلّ العقلُ بإدراكها.

و يظهر مِن بعضٍ اَنَّ النزاعَ فی مطلق الأفعال الأعَمّ مِنَ الضَروريّة وَ مِن غيرها وَ اِن كان الفعلُ الضروریّ يقتضی حكماً آخَر.

و يظهر مِن [اشخاصٍ] آخرينَ اَنَّ الأفعالَ الخاليةَ عن اَمارة المنفعة و المفسدة اَوقَعُ فی محل النزاع مِنَ الأفعال الموجودة فيها المنفعةُ و الخالية عن امارة المفسدة و لكنّه فاسدٌ وَ تَوَهُّمٌ صِرفٌ، اذ ارتكابُ هذه الأفعال مذمومٌ فی العرف و يُحكَمُ بسفاهَةِ[1] مَن يَرتَكبها، فَالحُكمُ فيها بالإباحة كالموجودة فيها اَمَارةُ المنفعةِ الخاليةِ عن امارة المفسدة مشكلٌ و لأجل هذا خَصَّصُوا مَحَلَّ النزاع بالأفعال الموجودة فيها اَمَارةُ المنفعةِ الخاليةِ عن اَمارة المفسدة مطلقاً اَعَمٌّ مِن اَن يكون متعلَّقها الأعيانَ الخارجيَّةَ كالأكل و الشُّرب اَو غيره كالغناء و غيره.

و وجهُ اَنَّ الخاليةَ عن اَمارة المفسدة مع وجود المنفعة و المتعلَّقَةَ بالأعيان داخلةٌ فی محلّ النزاع ظُهُورُ عنواناتهم فيه، فإنّهم يقولون « الكلامُ فِی حِلّيّة الأشياء قبلَ وُرُودِ الشَّرعِ و حُرمَتِهَا».

١- فی الأصل: سفهاة.

و السِّر فی الظُّهور عدمُ تَعلُّقِ الحرمة و الحلّية بالأعيان ظاهراً كما اَنَّ الجـواز ظـاهرٌ فی الأفعال غير المتعلّقة بالأعيان و لكن ظاهِرُ هذا العنوانِ معـارضٌ لظـاهر عنـوانِ بعضٍ آخَر حيثُ غَيَّروا العنوانَ و قالوا «اِنَّ الأشياء قبلَ ورود الشّرع هل هو [عَلَـى] الإباحة اَو الحَظر؟» اذ لا يخفى اطلاقُ الإباحة عَلَى الأعيان و على غيرهـا ، فَتَتَبَّـع مواردَ الإستعمالات حَتَّى تَعرِفَ الحالَ بحقيقته.

وَ كَلاَمُهم مِن هذه الحيثية مجملٌ ، اللّهمّ اِلاّ اَن يُدَّعَى اَنَّ كلامَ الثّانی مطلـقٌ و الأوّلُ مقيّدٌ وَ مِنَ المقرَّر حَملُ المطلق على المقيّد.

و فيه اوّلاً: اَنَّ الحملَ فيما اذا اتَّحَدَ اللاّفِظُ[1] [اَو المتكلّم] و ثانياً: [ذلک يكـون] فـی الحكم التكليفیّ الإلزامیّ كما مَضَى فی مقامه.

المقدّمة الثّالثـة: فی اَنَّ المراد مِن «الإباحة» فی قولهم: الأصلُ فی الأشياء «الإباحةُ» ماذا ؟[2]

١- فی الأصل: للافز.

٢- قال شريفُ العلماء على مَا نَقَلَ عنه فی ضوابط الأصول و هی تقريرات بحثه الشَّريف:

يحتمل اَن يكونَ المرادُ منها [ای الاباحة] الإذَن المطلقَ الشّاملَ لغير الحرام.

وَ اَن يكونَ الإذن فی الفعل و الترک معاً الشّامل لغير الحرام و الواجب.

وَ اَن يكونَ الإذنَ فی الفعل و الترک معاً مع عدم الرجحان فی الفعل فيشملُ الإباحةَ و الكراهةَ لاغير.

وَ اَن يكونَ الإذن فی الفعل و الترک معاً مع عدم الرجحان فی الترک فيمشل المندوبَ والمباحَ خاصّة.

وَ اَن يكونَ الإذن فی الفعل و الترک معاً مع عدم الرجحان فی شيئ مِنَ الطَّرفَينِ فيختصّ بالإباحة بالمعنیِ الأخص و لكنّ الأخيرَ اَظهَرُ مِن لفظ الإباحة حيثُ اُطلِقَت بـلا تأمّـلٍ. (راجـع: ضـوابط الأصول/٣١٦)

هَل المرادُ مِن الإباحة مطلقُ الإذن [الذى] فى مقابلـه الحَـرامُ، فيـدخل الواجـبُ و المستحبُّ و المكروهُ و المباح؟ اِذ مطلقُ الإذن جنسٌ لهذه الأربعة.

- أَو المرادُ الإذنُ المطلقُ لا مطلقاً فى الفعل و التَّرک، فيكـون مـا عـدا الواجـب و الحرام، فيشمُلُ الإستحبابَ و الكراهةَ و الإباحةَ؟

- أَو المرادُ الإذنُ فى الفعل و التَّرک مع راجحِيّة الفعل، فيشمل المستحبَّ و المباحَ؟

- أَو المرادُ عَكسُه يعنى الإذْن فى الفعل و التَّرک معاً مع راجحيّـة التَّـركِ، فيشـمُلُ المكروهَ و المباحَ؟

- أَو المرادُ الإذنُ المساوى فعلاً و تَركاً، فيكون [المرادُ] الإباحةَ الخاصّة؟

[ههنا] احتمالاتٌ خمسةٌ و [اَمَّا] كونُ الأخير محلاًّ للنزاع ممّا لا نَشُـكُّ فيـه وَ اَمَّـا الأربعةُ الأُخر فالظّاهِرُ عَدَمُ كونها محلاًّ للنزاع .

المقدّمة الرّابعة: فى التفرقة بين اصالة الإباحة و اصالة البرائة.

نقول: الفرقُ مِن وُجُوهٍ:

منها: انّه لو كان المرادُ مِن الإباحة فى اصالة الإباحة هو المعنى الأوّلَ و هـو مطلـقُ الإذن فى الفعل الشّاملِ للوجوبِ وَ الإباحةِ وَ الإستحبابِ وَ الكراهـةِ وَ المـرادُ مـن اصالة البرائة نفىُ الوجوب عند الشكّ فيه ، فحينئذٍ الفرقُ بَيِّنٌ ، فإنّ اصـالةَ الإباحـة فى بيانِ اثباتِ الإذن المطلق وَ البرائةَ فى بيان نَفىِ الوجوب.

و منها: اَنَّ الفرقَ بينهما هو انّه لو كان المرادُ مِنَ الإباحـة مـا عـدا المعنـى الأوّل وَ المرادُ مِن اصالة البرائة نَفىُ الوجوبِ وَ التحريمِ عند الشكّ فى الوجوب وَ التحـريمِ لكن مَآلُ الإباحة الى نفىِ الحرمةِ و البرائة الى نَفىِ الوجـوب ، فحينئـذٍ الفـرقُ بَـيِّنٌ

واضحٌ مع اَنَّ تصريحات البعض على انّ المراد بأصالة الإباحة هو الإباحةُ الخاصّةُ الّتى[١] هو المعنى الخاصُّ و لكن فيه: اَنَّ فى اصالة البرائة لا ينحصر الكلامُ فى نفى الوجوب فقط بل فيه و فى نفى الحرمة، فلا يكون حينئذٍ فرقٌ بينهما و يكون عنوانُ البرائة لغواً.

و منها: اَنَّ الفرقَ بينهما اَنَّ النزاعَ فى الإباحة قبلَ الشَّرع اَى قبلَ البعثة و هو بعثةُ نبيّنا [صلّى الله عليه و آله و سَلَّم] و فى البرائة قبل الإطّلاع.

و فيه: انّه مَضَى فى بيان معنى قبلَ الشَّرع: لو كان [المرادُ مِن قَبلَ الشَّرع] قبلَ البعثة لا يصحّ اِذِ الشَّرعُ [يعنى البعثة] و الأفعالُ اِمَّا مَوجُودَانِ فى زمانٍ واحدٍ فيكون حينئذٍ لغواً اَو بعد الشَّرع فيكون كذباً اَو قبلَ الشَّرع، يعنى اَنَّ وجودَ الأفعال كان قبلَ وجود الشَّرع فحينئذٍ لاثمرة.

و لو قيل: اِنَّ الثَّمرةَ واضحةٌ و هى انّه لو ثبت الإباحةُ اَو الحَظرُ فيتمسّک فى اثباته لَنَا بالإستصحاب ، فهو فاسدٌ [لوجوه]:

اوّلاً: اِنَّ القائلينَ بعدم الحجّية فى مسئلة الإستصحاب وَ المُفَصِّلينَ فيه يتمسّكون هنا بأصالة الإباحة و الحاصلُ: مَن لا يقول بحجّية الإستصحاب ايضاً يقول بأصالة الإباحة، فَلَم يَكُنِ المدركُ الإستصحابَ قطعاً.

ثانياً: العِلمُ[٢] الإجمالىّ بوجود النسخ فى غالب [الأحكام] .

١- فى الأصل: الذى.

٢- فى الأصل: علم.

ثالثاً[١]: یمکن اَن یقال: اِنَّ اَوَّلَ مَا وُجِدَ الخَلقُ [کان] هو الشَّرعَ ، فلم یکن قبلَ الشّرعِ اَفعالاً لأنّها اِمَّا: متعلّقةٌ بالأعیان اَو غَیرِهَا[٢] وَ کلاهما مَنفِیَّانِ[٣] فی ذلک الزَّمَانِ لعدم وجود خَلقٍ.

لا یخفی صدورُ غَفلَةٍ فی هذا الجواب و الغفلةُ [تکون] فی اَنَّ المرادَ بقبل الشَّرعِ [هو] قبل جمیعِ الشَّرایع، فالإیراد یصحّ علیه و لکن لم یؤخَذ هنا بل المرادُ قبلَ البعثة و لا یرد.[٤]

و منها: اَنَّ الفرقَ بینهما هو[٥] انّ اصالة الإباحة اَثبَتَ الإذنَ بالدلیل الإجتهادیّ بخلاف اصالة البرائة فإنّه یُثبِتُ [الإذن] بالدلیل الفقاهتیّ.

و فیه: لو کان الأمر کذلک لاَرتَفَع ثمرةُ النزاع اِذ بعد قیام الدلیل الإجتهادیّ علی المطلوب ذِکرُ عنوانٍ آخَر عَلَی حِدَةٍ فی بیان الدّلیل الفقاهتیّ الذی هو اَعظَم منه، یکون لغواً .

١- هذا الوجه لمحرّر هذه الأبحاث و مقرِّرُ دروس المرحوم سعیدالعلماء کما جاء فی حاشیة العبارة.

٢- فی الأصل: غیره.

٣- فی الاصل: منفی.

٤- علی انّه یرد هذا الإیراد علی مَن یقول اَنَّ المراد [مِن] قبل الشّرع، قبل العثور علی الدلیل الشَرعیّ مطلقاً اَو انّه لا یصحّ کون المراد هو قبل البعثة لعدم وجود ثمرة الاّ باجراء احکامهم و ذلک یمکن باصالة البرائة، فتعدُّدُ القوانین لغوٌ مع اَنَّکَ عرفتَ اَنَّ الظّاهر تمسّکهم بالإستصحاب و قد عرفت ما فیه، فتدبّر، منه (ره).

٥- فی الأصل: و هو.

و منها: اَنَّ المرادَ بأصالة الإباحة اِثباتُ معنى الأعـمّ و هـو عَـدَمُ نَفـيِ الوجـوب لا اجتهاداً و لا فقاهتاً بخلاف اصالة البرائة فإنّه ينفى الوجوبَ و يُثبِتُ نَفىَ الوجوب.

و فيه: انّه مخالفٌ لصراحة كلامهم مِن اَنَّ المرادَ بالاباحة ليس المعنى الأعمّ.

و منها: اَنَّ الفرقَ بينهما [هو] اَنَّ مَدرَک اَحَدِهِما العقلُ وَ الآخَر الشَّرعُ.

و فيه: اَنَّ كلا المقامَينِ يَحتمِلُ كَون مَدركهما كُلاًّ[1] مِنَ العقل و الشَّرع.

و منها: اَنَّ المرادَ بأصالة الإباحة الحُكمُ الظّاهرى وَ مِنَ البرائة الحكمُ الواقعىّ.

و فيه ايضاً اَنَّ فىكلٍّ منهما يحتمل ارادةُ الواقعىّ و الظّاهرى.

و منها: اَنَّ المرادَ بأصالة البرائة نَفىُ التكليف و لهذا يُسَمَّى بأصـالة النفـى مـع قطـع النظر عن اثبات حكمٍ وَ اِن كانتِ الإباحةُ لازماً له، يعنى لنفى التكليف، لكنّـه لـيس مَحَطّاً للنظَر و المرادُ بأصالة الإباحة اثباتُ الحكم وَ اِن كـان اِثباتُـهُ مسـتلزماً لنفـى الحرمة بالمعنى الأعّم لكنّه مدلولٌ التزامىٌّ ليس مقصوداً بالـذّات، فيكـون علـى مـا اختاره الأستاذُ الشَّريف اَنَّ اصالة الإباحة مَوردُهُ مَا لانـصّ فيـه و مقصـودُ العلمـاء الأعلام اَنَّ اثباتَ الإباحة اثباتُ اَصلِ الإباحة فيما لا نصّ فيه لأنَّ محل النزاع كمـا بَيَّنَّا سابقاً فى الأفعال الموجودة فيها اَمارَةُ المنفعة الخالية عن اَمارة المفسدة و هو لا يُتَصَوَّرُ اِلاَّ فيما لا نصَّ فيه وَ اَمَّا اصلُ البرائة فموردُه ما تَعَارَضَ فيه النَصَّانِ و لكـنّ الأمرَ ايضاً مشكلٌ لأنّ العلماء فى اصالة البرائة يَرتَكِبُونَ الشّبهاتِ الحكميّة مع كونها

١- فى الأصل: كل.

خاليةً عن اَمارة المنفعة اللّهمّ اِلاَّ اَن يقال: اِنَّ ذِكرَهُم الشُّبهةَ[١] الحكميةَ[٢] مِن باب الإستطراد وَ اِلاّ فليس هو المقصودَ بالذّات.

[الأقولُ الأربعة فى حُكمِ الأشياء قَبلَ الشَّرع]

اذا عرفتَ المقدّماتِ فَاعلَم:

اَنَّ الأقوالَ على ما ذَكَره الأستاذُ (زيد شرافته) اَربعةٌ:

- قولٌ بالحَظرِ وَ ينسب الى بعضٍ مِنَ الإماميّة.
- وَ قولٌ بالإباحة و هو المنسوب الى مشهور الإماميّة.
- وَ قولٌ بالتوقّف.
- وَ قولٌ بعدم الحكم و هو للأشاعرة.

و يحتمل اَنَّ المرادَ بالوقف عَدَمُ الحكم معللاً بأنّه حيثُ لا شَرعَ لاَ حُكمَ.

و يحتمل اَنَّ المرادَ به العِلمُ بالحكم و لكن لَم يُعلَم انّه للإباحة اَو الحَظرِ.

و يحتمل كلاهما[٣] يعنى لا اَعلَم له حُكماً و على فرضه لا اعلَم انّه الإباحةُ اَو الحَظرُ.

ثمّ اِنَّ القولَ بالإباحة وَ الحَظرِ يحتمل كون المراد بهما الحُكمَ الواقعىّ اَو الظّاهرى[٤] و مَرجَعُهُ الى اَنَّ الحسن و القبح ذاتيّان اَم بالوجوه[٥] و الإعتبار ، فعلى القول بالأوّل

١- فى الأصل: شبهة.

٢- فى الأصل: الحكمى.

٣- فى الأصل: كليهما.

٤- فى الأصل: الظاهر.

٥- فى الأصل: بوجوه.

يكون حُكماً ظاهريّاً لابشرط و على الثّانى مع مدخليةُ العِلمِ وَ الجَهلِ يكون حُكماً واقعيّاً و لايثمر بين القول بالتوقُّف اَو الحَظرِ اذ الأوّلُ يقول بِالحَظرِ فقاهتاً وَ الثّانى اجتهاداً.

[مقتضى الأصل الأوّلى فى الأشياء قبل الشَّرعِ الحُرمَةُ]

اذا عرفتَ هذا ايضاً فَاعلَم انّه لَمّا كان مَحَلُّ النزاع مردّداً بين كون المراد بقبل الشَّرعِ قبلَ ورود دليلٍ شَرعِيّ و بين كون المراد بعدَ ورودِ الدليلِ و لكن مع قطع النظر عنه، فكان بيانُ المطلوب عَلَى كِلاَ الإحتمال.

اَمَّا الأوّلُ: و هو ما كان المرادُ قبل ورود الدليل الشرعىّ، فنقول: الأصلُ الأوّلىُّ الأصيلُ هو الحَظر و الحرمةُ و المرادُ بهما ليس الحكمَ المجعولَ حتّى يقالَ: الأصلُ عدمُ جَعلِهِ و عدمُ حُدوثِه بل المرادُ هو مجرّد المبغوضيّة. [فى] و اثباتِ الحَظرِيّة يمكن [اَن] يؤخَذ:

اوّلاً: بقاعدةِ دَفعِ الضَّرَرِ المحتمل، بيانُه:

اِنَّا بينّا اَنَّ النزاعَ فى الأفعال المَوجُودَةِ فيها المنفعةُ الخاليةِ عن المَفسَدةِ يعنى امارةُ المفسدة و لكن هذه الأفعالُ ايضاً يحتمل اَن يكون فيها مفسدةٌ فى الواقع و نفسِ الأمر و اذا كان الأمرُ كذلک فيجب الإجتنابُ عنه لأنّ دَفعَ الضَّرَرِ المحتمل واجبٌ وَ اِلاَّ يعنى لَو لَم يُحتَمَل فى هذه الأفعال المفسدةُ لكان مِن مستقلاّت العقل و قد قلنا اَنَّ فى المستقلاّت ليس النزاعُ قطعاً فحينئذٍ يُرتَّب صغرى و كبرى و يقال[1]:

١- فى الأصل: يقول.

هذا ممّا یحتمل فیه الضَّرَرُ و کلُّ ما هو کذلک یجب التحرُّزُ عنه، فهذا یَجِبُ التحرُّزُ عنه.
و ما یقال: مِن اَنَّ کُلَّ ضَرَرٍ مُحتَمَلٍ لا یجب دَفعُهُ، نعم لو کان الإحتمالُ احتمالاً قَوِیّاً عُقَلائیّاً لا یبعد فیه وجوبُ الدَّفعِ و اَمَّا فی غیره فهو اوّلُ الدَّعوی، نظیرهُ: اِنَّ العُبُورَ عن الحائط القویّ البنیان و القُعودَ تحتَه ممّا یحتمل انهدامُه (و کونه یُحتَملُ احتمالاً ضعیفاً ممّا لا شکّ فیه و لا ریب یَعتَریه) فلو کان کلُّ ضَرَرٍ محتَمل یجب دَفعُهُ لکان الواجبُ عَدَمَ العُبورِ عن کُلِّ حائطٍ و عَدَمَ القعود تحتَه و لکان الواجبُ علی النَّاس القعودَ فی الصَّحاری و البَراری بل و یحتمل فیه ایضاً شَقُّ الأرض [فی الصَّحاری و البَراری]، مع اَنَّ بِناءَ العقلاء و طریقَتَهُم علی عدم الإجتناب؛ فهو فاسدٌ اِذِ الکَلامُ فی الأصل الأوّلی الأصیل وَ بِنَاءُ العقلاء واردٌ علیه.
الثّانی: عَدَمُ جوازِ التصرّف فی مال الغیر، بیانُه: اَنَّ التصرّفَ فی مال الغیر علی اَنحاءٍ:
منها: ما یُعلَم الإذنُ اِمَّا بإذن المالک اَو برضائه[1] عادةً کالصَّلاة فی دار الغیر، فلو عُلِمَ الإذنُ بالرَّمل، فالعادةُ حاکمةٌ بالإذن ایضاً.
و منها: ما یُعلَم عَدَمُهُ بهذه الأقسام[2].
و منها: ما یشکّ فی الإذن و العدم.
وَ الأوَّلانِ حَالُهُمَا معلومٌ و خارجٌ عن محلّ النزاع و الثّالثُ فی محلّ النزاع، فیرتّب صغری و کبری و یقول:

١- فی الأصل: بقضائها.
٢- یعنی من اَنحاء التصرّفات فی مال الغیر ما یُعلَم عَدَمُ اِذن المالک اَو بعدم رضائه عادةً.

هذه اَفعالٌ مشكوكةٌ حصولُ الإذن و عَدَمُهُ فِی تَصَرُّفِها و كلُّ ما هو كذلک لا يجوز التصّرفُ فيها لبناء العقلاء، فهذه لا يجوز التصرّفُ فيها.

اَمَّا الصّغرى ففرضيّةٌ وَ اَمَّا الكبرى، فَلِبِنَاء العقلاء.

فلا شَکَّ و لا شبهةَ اَنَّ القوّةَ[١] العاقلة حاكمةٌ بعدم جواز التصرّف مِن جهة اَنَّ التصرّفَ مبغوضٌ عند المولى بدون اذنه و لا مِن جهة المفسدة فی الواقع بل مع احتمال المنفعة [ايضاً] التَصَرُّفُ فيه بدون اذن المولى مبغوضٌ.

اَلاَ تَرَى اَنَّ المَوَالی العُرفيّة لو تَصَرَّفَ عبيدُهُم فی اَموالهم بدون اذن المَوالی مع احتمال منفعةٍ و كونه ذا منفعة، [يكون ذلک التصرُّفُ] عند المولى مبغوضاً[٢] لعدم الإذن فی التصرّف و لهذا تَرَى لو ذَمَّ المولى العبدَ و عَاقَبَه وَ عَاتَبَه فی هذه الحالة معلّلاً بأنّک لِمَ تَصرّفتَ بدون اِذنِی، لَصَحَّ منه عند العرف و هكذا الحالُ بالنسبة الی العباد فإنّهم عبيدٌ لِلّه تعالى و هو تعالى مَولًى حقيقیٌّ، فجميعُ تصرّفاتِ العبيد المشكوكةِ فی‌الإذن و العدم حتّى بالنسبة الى اَبدانهم و نفوسهم اِذ كُلُّ ذلک مالُ المولى الحقيقیّ ممّا يستحقّونَ العقابَ وَ العتابَ مِنَ الله ، فلا يَجُوزُ التصرّفُ حينئذٍ حتّى لو شکّ اَنَّ شُربَ التُّتُنِ مأذونٌ [فيه اَم لا ؟] فلا يجوز شُربُهُ لأنّه تصّرفٌ فی مال الغير و مشكوكُ الإذن فيه و العدم.

١- فی الأصل: قوة.

٢- فی الأصل: مبغوض.

الأصل فی الأشیاء اَو الأفعال الإباحة اَم لا؟ ـــــــ

قلتُ: [انّه] مع كون الوقائع كثيرةً فى نهايته ، عدمُ حصولِ العلم الإجمالىّ بوجود الحرام مستبعدٌ غايتُه و نهايتُه، ألَا تَرى اَنَّ المجتهد لو اَفتَى فى تمام عُمرِه بالظنّ لا يمكن له عَدَمُ حصولِ القطع الإجمالىّ بالحكم النفس الأمرىّ فى البين مع تَراكُمُ الظّنونُ، وَ المظنونُ انّک لا تقدر انكارَ هذا لأنّ قطعه بالقطع الإجمالىّ العادى بوقوع الحكم النفس الأمرىّ ضرورىٌّ.

فإن قلت: كونُ القطع الإجمالىّ معتبراً فى غير الشُّبهة المحصورة ممنوعٌ بل يعتبر فى الشُّبهة المحصورة.

قلت: السرّ فى عدم الإعتبار فى غير المحصورة هو انّه يَحصُل العِلمُ بوقوع الحرام القليل فى الحلال الكثير الذى لا حَدَّ له و المقامُ ليس كذلک اِذ هو اشتباهُ الكثيرِ بالكثير وَ الشُّبهةُ غَيرُ المحصورة على قِسمَينِ: قِسمٌ يعتبر [فيه] العِلمُ الإجمالىّ و هو اشتباهُ الكثيرِ بالكثير و قِسمٌ لا يعتبر و هو اشتباهُ القليلِ بالكثير و المَقامُ مِنَ الأوّل لاَ الثّانى.

فإن قلت: اِنَّ القطعَ المسبَّبَ عن كثرة الوقائع لاَ دليلَ على اعتباره.

قلت: بعد كونه قطعاً، [فهو] معتبرٌ عقلاً و نقلاً بلاخلافٍ.

اذا عرفتَ اَنَّ مقتضى الأصلِ الأوّلى هو الحَظرُ، فَاعلَم: اَنَّ مقتضى الأصل الثّانوىّ الحكمُ بالإباحة لبناء العقلاء وَالقوّةِ العاقلةِ و المرادُ مِن الأصل الأوّلى و الثّانوى[1] هو

١- فى الأصل: الثانى.

الدلیلُ الواردُ و المورِدُ، فَالثّانی[١] هو الأوّل و الأوّل[٢] هو الثّانی وَ اِن کان یطلق فی بعض الموارد الأصلُ الأوّلی وَ یُراد منه الفقاهتی و [یُطلَقُ] الثّانوی و یُراد منه الإجتهادیّ کما هو المراد من الأصل المؤسِّسِ فی غالب الموارد.

و بیانُ بناء العقلاء: هو انّه لا شکَّ و لا شبهَة انّه لا یُوجَدُ فی عَالَمِ الکَونِ وَ الفَساد فِعلٌ اِلاّ و یُوجَد فیه احتمالُ ضَرَرٍ مَوهُومٍ، مثلاً مِن جُملَةِ الأفعال المَشیُ فی الأسواق و تحتَ الجُدرَانِ و العبورُ مِن بینها و لا شکّ و لا شبهة انّه یحتمل بالإحتمال المَوهُوم انهدامُها، فلوکان دَفعُ هذا الإحتمال المَوهُومِ واجباً لَلَزِمَ الإختلالُ فی عیش بنی آدم و نظامِ العَالَمِ و لأجل هذا نَرَی اَنَّ العقلاء مُطبِقُونَ کُلُّهم علی عدم التحرّز عن نحو هذه الإحتمالات و عن ارتکاب الأفعال المحتملة الضَّرر بالإحتمال الموهوم وَ نَرَی اَنَّ مَن یتحرّز عن هذه الأفعال لأجل هذا الإحتمال یَحکُمُونَ بکونه سفیهاً[٣] و انّه مجنونٌ و اتّفاقُ العقلاء کاشفٌ عن حصول الإذن مِنَ الله تعالی و لَولاَه لَلَزِمَ الإغراءُ بالجهل لأنّه یجب علی الله تعالی بیانُ المفاسد الکامنة، فبنائُهُم مع عدم بیان الخلاف مِنَ الله تعالی کاشفٌ عن حصول الإذن منه تعالی.

فکبری القیاس الأوّل و هو: کُلُّ ضَرَرٍ مُحتَمَلٍ یجب دفعُه، ممنوعٌ کما اَنَّ صغری القیاس الأوّل و هو کون هذه الأفعال المشکوکة حصولُ الإذن و عدمه فی تصرّفها [کذلک]، لحصول الإذن منه [تعالی] قطعاً کما قرّرناه.

١- ای المورد هو الأصل الأوّلی.

٢- ای الوارد هو الأصل الثانوی.

٣- فی الأصل: سفیه.

و ما قيل: انّه يجب التحرّز عن هذه التصرّفات لقاعدة الإشتغال فهو فاسدٌ [و] تقرير قاعدة الإشتغال [هكذا]:

انّه لا شكّ و لا شبهة انّه لو تحرزّ عن هذه الأفعال مطلقاً لم يفعل محرّماً وَ اَمّا لو لم يتحرّز يشكّ فى انّه هل فَعَل محرّماً ، فيشكّ فى الإمتثال بأمر الإجتناب عن الحرام و القطعُ بالإشتغال و هو اشتغالُ ذمّته بوجوب التحرّز عن الحرام و هو يقتضى القطعَ بالإمتثال و البرائة.

و وجهُ فساده: اَنَّ الحاكم بقاعدة الإشتغال هو العقلُ و قد عرفتَ حُكمَه فى المقام.

هذا لو كان النزاعُ فى المراد مِنَ الإباحة العقليّة يعنى اَنَّ العقلَ يحكم بها.

[الإباحة الشّرعية و ادلّتها]

و اَمّا الأباحةُ الشرعيّة و هو حُكمُ الشَّرعِ بالإباحة فَوُجُوهٌ مِنَ الآيات و الأخبار.

امّا الأخبار [الدالّة على الإباحة]

فمنها: ما رواه الكلينى ثقة الإسلام رحمه الله فى الكافى: **كُلُّ شَيئٍ مُطلَقٌ حَتّى يَرِدَ فِيهِ اَمرٌ اَو نَهىٌ.**[١]

وَجهُ الإستدلال ظاهرٌ اِذِ الواقعةُ المفروضةُ ممّا لَم يَرِد فيه اَمرٌ اَو نَهىٌ وَ كلُّ ما هو كذلک فهو مطلقٌ اَى مُرَخَّصٌ فيه يعنى فِعلاً وَ تَركاً، فهذه الواقعةُ مُرَخَّصٌ فيه.

اَمّا الصُّغرى فبالفرض وَ اَمّا الكُبرى فبالحديث.

١- من لا يحضره الفقيه ٣١٧/١- الأمالى، للطّوسى/٦٦٩- عوالى اللّئالى ٤۴/٢- وسائل الشيعة ٢٨٩/۶- مستدرک الوسائل ٣٢٣/١٧.

فإن قلت: اِنَّ الحديثَ لا يدلّ على المُدَّعَى لأنّه يتمّ لو كان الإطلاق و هو قوله « مطلق » [معناه] مُرخَّصٌ فيه و لكنّه ليس [كذلک] بل المراد عدمُ جَعلِ الحكم يعنى اَنَّ الشَّارِعَ لم يجعل لهذه الواقعة حكماً ، فحينئذٍ لايتمّ المدّعى.

قلت اوّلاً: اِنّ المتبادر مِن لفظ «مُطلَقٌ» هو الرُّخصَةُ لاعَدَمُ الجَعلِ.

و ثانياً: انّه لو كان المرادُ عَدَمَ جَعلِ الحكم فإذا لم يكن الحُكمُ فيه مجعولاً كان فِعلُه ممّا لاحرج فيه و اذا كان كذلک فهو المطلوب.

و ما يتوهمّ: اَنَّ المراد بالمطلق عَدَمُ التقييد بالنهى فاذا كان كذلک فلايدلّ على المُدَّعَى اِذ هو عامٌّ و العامُّ لايدلّ على الخاصّ؛ فهو فى غير مَحَلِّه لِمَا قُلنا مِن اَنّ الظّاهر و المتبادر مِن المطلَقِ الرُّخصَةُ فِى الفعل و الترک مع اَنَّ صدور ذلک الكلام و هو قوله «كلُّ مَالَم يَرِد فيه اَمرٌ اَو نهى» مطلقٌ مِنَ الشّارع المقدّس دالٌّ على الإذن فى الفعل و الترک، فنفسُ صدور الكلام دالٌّ على المدّعَى.

فإن قلت: اِنَّ المرادَ مِن قوله «مَا لَم يَرِد» الورودُ النفسُ الأمرىّ كما هو موضوع له اللّفظ لأنّ الألفاظ موضوعٌ للأمور النفس الأمريّة، فَالصُّغرى فى محلّ الشكّ لأنّ غاية الأمرِ حصولُ عَدَمِ العلم بورود الأمر و النهى و عدمه لا حصولُ العِلمِ بالعدم.

قلت: الألفاظُ وَ اِن كانت[1] موضوعةً[2] للأمور النفس الأمريّة لكنها منصرفةً الى المعلومة.

١- فى الأصل: كان.

٢- فى الأصل: موضوعاً.

فإن قلت: اِنَّ قولک بأنّ المراد مِنَ «المطلق» الرُّخصَةُ، هذا معنى عرفىٌّ و المعنى اللُّغوىّ هو عدمُ التقييد بقيد الأمر اَو النهى يعنى اَنَّ المطلق فى اللّغة موضوعٌ لِمَا لم يُقَيَّد بأمرٍ وَ نَهىٍ و فى المقام تَعَارَضَ العرفُ و اللّغةُ وَ بَنَيتَ على تقديم العرف على اللّغة مع اَنّ بناء العلماء على العكس.

قلت: ليس الأمرُ كذلک بل هو مِن قبيل التشكيک وَ التَّواطئ.

فبالجملة: اِمَّا اَن نقولَ: اِنَّ الرّواية منصرفةٌ[١] الى المعلومة لاَ النفس الأمريّة و اِمَّا اَن نقول: اِنَّ المراد من الرّواية هو المعنى اللُّغوىّ لكن تَتَبَّعنا و لَم نَجِد له حُكماً ظاهراً، فنتمسّک حينئذٍ بالأصل و نقول: الأصلُ عَدَمُ التقييدِ بالأمر و النهىَ و [اَنَّ] الأصلَ الإطلاقُ.

و بالجملة، اِمَّا نُتِمُّ المطلوبَ بالدليل الإجتهادىّ و هو اَنَّ الألفاظ منصرفةٌ الى المعلومة اَو بالدليل الفقاهتى و هو الأصل و بعد ما اَثبتنا الصُّغرى بأحَدِ هذَين الوجهَينِ فالكبرى بالخبر.

فإن قلت: اِنَّ التمسّک بالأصل صحيحٌ و لكن لا يجرى لأنّ الشکَّ فى الحادث لاَ الحدوث و مجراه[٢] الثّانى دون الأوّل و المَقَامُ مِنَ الأوّل لأنّا اَثبَتنَا اَنَّ لِكُلِّ واقعةٍ مِنَ الوقائع حُكماً بخصوصها[٣] مجعولاً من جانب الشّارع و فى المقام لابدّ مِن وجود

١- فى الأصل: منصرف.

٢ - فى الأصل: مجرياه.

٣- فى الأصل: بخصوصه.

إحدَى الأحكام الخَمسَةِ فلايجرى «أنَّ الأصلَ عَدَمُ الحرمة» لأنّه حينئذٍ تَعَيَّنَ القَطعُ بوجود واحدٍ من الأحكام و تعيينُه بالأصل غَيرُ عَزيزٍ.

قلت: إنَّ المراد مِن ثُبوتِ أنَّ لكلّ واقعةٍ حُكماً إمَّا حُكماً خاصّاً و جَعلاً خاصّاً فهو فى محلّ المنع لعدم دلالة شيئ مِنَ الأدلّة على هذا المُدّعى كما مَضَى فى محلّه.

وَ إن كان [المراد] ثُبُوتَ الحكم العام و الجَعلَ العام يعنى أنَّ الشّارع المقدّس جَعَلَ للواجبات حكماً و فى المحرّمات كذلک و فى المندوبات كذلک و فى المكروهات كذلک و ما عداها حُكمُهُ الإباحةُ، [فهو] ممنوعٌ و لا يضرّنا و لا يُجدِى لک نفعاً اذ يمكن أن يقال فىكلّ واقعةٍ مخصوصة: إنَّ هذه الواقعةَ ممّا لم يَرِد فيه أمرٌ و لا نهى و كلّ ما هو كذلک فهو مطلقٌ أى مرخّصٌ فيه.

أمَّا الصّغرى إمَّا بالدليل الإجتهادىّ و إمَّا بالأصل الفقاهتى و الكبرى لقوله: كلُّ شيئٍ مطلقٌ.

فإن قلت: سَلَّمنا هذا ايضاً و لكن لا يندفع الإيرادُ وَ أنَّ الإيراد بحاله اذ غايةُ مَا ثَبَتَ أنَّ الوقائع كُلَّها لم يَجعَلِ [الشّارعُ] فيها حُكماً خاصّاً بخصوصها[1] بل بعضها ما جَعَلَ فيها حكماً خاصّاً و بعضٌ آخَر جَعَلَ فيه حكماً عامّاً فلايجرى الأصلُ ايضاً اذ يحتمل حينئذٍ أنَّ هذه الواقعةَ ممّا حَكَمَ فيها[2] بالحكم العامّ أو الخاصّ كَشَمِّ الوَردِ مثلاً.

١- فى الأصل: بحصوصه.

٢- فى الأصل هكذا: فيها وجعل بالحكم العام.

قلت: اِنَّ هذا الشكَّ شكٌّ فی الإندراج و العدم اِذ لا انکارَ و لا شبهةَ فـی اَنَّ القـولَ بإباحة هذا الشَّیئ ممّا یستلزم تعدّدَ الحوادث بخلاف الحرمة فالأصلُ یجری و یُعتبر و لا اشکال فیه [و] نظیرُ هذا فیما اذا دَارَ الأمرُ بین الإشتراک اللّفظی و المجاز فـإنّ الإشتراکَ اللّفظیَّ یحتاج الی تَعَدُّدِ وضعٍ دون المجاز.

و القولُ بأنّ المجاز ایضاً یَحتَاجُ الی وَضعٍ واحدٍ فیلزم التعدّد، ایضاً فاسدٌ، اِذِ المجازُ بنفسه یحتاج الی وضعٍ واحدٍ فی الحقیقة دون الوضع للمجاز لِمَا وَصَل من الواضـع الرخصةُ، فلا یحتاج الی وضعٍ [آخَرَ] و لکنّ المشترک یحتاج الی تعددّ وضـعٍ، فـلا شکّ اَنَّ المجاز حینئذٍ مقدَّمٌ.

و لو سلّمنا فی المقام عَدَمَ جریانِ الأصل و علی فرض جریانه غیر معتبرٍ و اَغمَضنَا النظَرَ عن جمیع ما حَرَّرنَا فلا اقلّ اَنَّ الروایةَ رادّةٌ علی مَن یقول بالحَظرِ لأنّ القائـل بالحظریّة یقول به ما لَم یَعلَمِ الإباحةَ لقاعدة دفع الضَّرر المحتمـل وَ اِن علـم بعـدم ورود النهی وَ الحَالُ اَنَّ الروایة تدلّ علی انّه فیما لم یعلم بورود النهی اَو عُلِمَ بعـدم وروده یُحکَمُ بأنّها مطلقٌ و مرخّصٌ فیه لاَ الحظریّة، هذا.

و یمکن تقریر الإیراد بوجهَینِ آخَرَینِ لا یُرَدُّ [هذا التقریر] بهذه الوجوه [المـذکورة] بیانُه:

انّا اوّلاً نقول: لا شکّ و لا شبهة و لا ریب فی اَنَّ بعـضَ الأفعـال مـا حُکِـمَ فیهـا بالوجوب اَو الحرمة اَو الکراهة اَو الإستحباب اَو الإباحة یعنی انّه مجعولٌ فیها حکمٌ خاصٌّ، فکلّ واقعةٍ مِنَ الوقائع یحتمل اَن یکـون الله تعـالی قَـد بَـیَّنَ حُکمَهَـا فیهـا

بالخصوص ، فلا یجری الأصلُ لأنّ الشکّ حینئذٍ لیس فی الإندراج و العدم بل الشکّ فی الحادث لا الحُدوث.

و ثانیاً: انّه لا شکّ و لا شبهة اَنَّ بَعضَ[1] الأفعال ما حُکِمَ فیها بالحرمة و وَرَدَ فیها النهیُ فهذه الواقعة و کُلُّ واقعةٍ یَأتی الیها المکلّفُ یحتمل اَن یکون [مِنَ المَوارد التی] وَرَدَ فیها نهیٌ وَ تعلّق بها النهیُ بخصوصها، فلا یجری الأصلُ.

و الجوابُ عن الوجهَینِ: اَمَّا اوّلاً : فبأنّ الشُّبهةَ غیر محصورةٍ و اعتبارُ العِلم الإجمالیّ فی محلّ المنع.

و ثانیاً: لو اعتبرنا العِلمَ الإجمالیّ فلا یمکن اجراءُ الأصول[2] العَدَمِیَّةِ فی‌المقام جِدّاً مع اَنَّ بناءَ العقلاء علی اجرائها و عَدَمِ اعتبار العلم الإجمالیّ اصلاً.

فإن قلت: اِنَّ قَولَه (ع): کُلُّ شَیئٍ مطلقٌ مَا لَم یَرِد فیه اَمرٌ اَو نَهیٌ، المرادُ بالنهی الأعَمُّ مِنَ اللّفظی و اللُّبّی المستفادُ مِنَ العقل و نحن نقول: اِنَّ فی المقام یحتمل ورود[3] النهی العقلیّ و ذلک لِمَا اَثبتنا فی سابقه اَنَّ الأصلَ الأوّلی الحَظرُ لقاعدة دفع الضَّرر المحتمل وَ لُزومِ الإجتناب عنه.

قلت: اَمَّا اَوّلاً: اِنَّ النهیَ ظاهرٌ فی اللّفظیّ و محمولٌ علیه و ذلک لقرینة قوله «یَرِد».

١- فی الأصل: لبعض.

٢- فی الأصل: اصول.

٣- فی الأصل: بورود.

وَ اَمَّا ثانياً فنقول: اِنَّ النهیَ وَ اِن کان مطلقاً بالنسبة الی اللّفظی والعقلیّ لکنّه مُشَکَّکٌ بالنسبة الی العقلیّ بالتشکیک المضرّ المبیّن العدم فلایُحمَلُ علیه بل یُحمَلُ علی اللّفظی فلایکون مجملاً حینئذٍ.

و اَمَّا ثالثاً: سَلَّمنا، لکن انّک فی الأصل الأوّلی اَثبَتتَ وُرُودَ النهی بالدلیل الفقاهتیّ التعلیقیّ و الشّارِعُ المقدّس قال «کُلُّ شَیئٍ مطلقٌ حتّی یَرِدَ فیه اَمرٌ اَو نهیٌ» تنجیزیّ لا تعلیقیّ، فیحکم بالإباحة ایضاً.

فإن قلت: اِنَّ المسئلة اصولیّةٌ و غایةُ ما یستفاد مِن الخبر الظَّنُّ و هو لیس بِحُجَّةٍ، اوّلاً: لإفادتها الظَّنَّ.

و ثانیاً: لضعفها.

قلت: هی منجبرةٌ بعمل الأصحاب کلاًّ و المسئلةُ مِن هذه الجهةِ المتنازَعَةِ فیها فرعیّةٌ[1] اذ هی متعلّقَةٌ[2] بفعل المکلّف لأنّ کونَ الأفعالِ مباحاً اَو حراماً متعلّقةٌ بفعل المکلّف مِن حیث الصّحة و الفساد و الجوازِ و العدم، فالتمسُّکُ بالخبر لا بأس به، هذا.

و اعلم اَنَّ فی المقام اَخبارٌ اُخَر دالّةٌ علی الإباحة التزاماً مِثلُ قَولِهِ علیه السَّلام: «النَّاسُ فی سَعَةٍ مَا لَم یَعلَمُوا[3]». لأنّها دالّةٌ علی نفی التکلیف و لازِمُهَا اِثباتُ الإباحة

١- فی الأصل: فرعی.

٢- فی الأصل: متعلق.

٣- عوالی اللّئالی ٤٢٤/١- مستدرک الوسائل ٢٠/١٨.

و لا دلالة لها على الإباحة صريحاً و نذكرها فی المطلب الثّامن و هی اصالة البرائة، ان شاء الله تعالى.

وَ اَمَّا الآياتُ الدالّة على الإباحة:

فمنها: قوله تعالى: خَلَقَ لَكُم مَا فِی الأرضِ جَميعاً[1].

وَجهُ الإستدلال: اِنَّ كلمةَ «مَا» لِلعُموم وَ اِن لَم يكن بعدَه «الفَاء» كما قُرِّرَ فی محلّه، مع اَنَّ لفظَ «جميعاً» دالٌّ عليه و قرينةٌ له و اللاّمُ للإنتفاع و الآيةُ الشَّريفةُ وَرَدَت مَوردَ الإمتنان، فحينئذٍ: اِمَّا اَن يكونَ الإمتنانُ بجهة منفعةٍ مَعلُومةٍ بين المتكلّم و المخاطَب معاً.

اَو يكون بجهة منفعةٍ مَعلُومةٍ للمتكلّم دون المخاطب اَو العكس.

اَو لِجَميعِ اَقسامِ المنافع المتصوّرةِ الكامنةِ فی جميع الأشياء.

لا سبيلَ الى الأوّل لأنّه خِلافُ المفروض وَ لاَ الى الثّانی لأنّه مجملٌ و انّه مُنافٍ للإمتنانِ وَ الحِكمَةِ وَ لاَ الى الثّالث لِلُزوم الجهلِ بالنسبة اليه- تعالى الله عن ذلك عُلُوّاً كبيراً- فتعيَّنَ الرّابعُ فيكون دالاًّ على الإباحة.

[الإيراداتُ الواردة على الإستدلال بالآية فی اباحة الأشياء قبلَ الشّرع]

و قد اُوردَ عليه وجوهٌ مِنَ الإيرادات:

اوّلها: انّا نختار الإحتمالَ الثّانی و هو كونُ جهة المنفعةِ معلومةً للمتكلّم دون المخاطب.

١- سورة البقرة/٢٩.

و كونُهَا لازمةً للإجمالِ المخالف للإمتنان [١] فـى محـلّ المنـع، لاحتمـال اَن يكـون المنفعةُ قَهرِيَّةً يَصِلُ الى العبد قهراً، يعنى فى الأشياء و الأفعـال جهـةُ منفعـةٍ قَهرِيَّـةٍ يَصِلُ الى العبد مِن دونِ اختياره كما فى وجود الحَيَّـةِ وَ الفَـأرَة و الهِـرَّةِ وَ العَقـرَب، فالآيةُ الشَّريفةُ لا دخلَ لها لأفعال المكلَّفِينَ حتى تقولَ فيها بالإباحة للآية الشَّريفة، فلا يتمّ الإستدلالُ بالآية.

و ثانيها: اِنَّ مقامَ الإمتنان لايستدعى بيانَ جهاتِ المنفعة كُلِّهَا فى كلّ الأشـياء حـين الإمتنان بل يستدعى بيانَ جهاتها فى الجملة وَ اِن كان بَعضُها قبلَه وَ بَعضُـها بعـدَه وَ بَعضُها حينَهُ.

و ثالثها: بما وَرَدَ عنهم (عليهم السّلام) فى تفسير هذه الآية مِن انّه: خَلَقَ لَكُم مَا فِى الأرضِ لِتَعتَبِرُوا مِن خَلِق الله تعالى؛ وَ لاَ دَخلَ لهذه الآية على المُدَّعَى و على بيـان الإنتفاع بوجهٍ من الوجوه.

و رابعها: سَلَّمنا جَمِيعَ ذلک لكنّ الآيةَ اَخَصُّ مِنَ المُدَّعَى اذ المُدَّعَى اثباتُ الإباحـة فى جميع الأشياء و الأفعال مِنَ الأعيان و غيرها [٢] و لاَيَفِى به الآيةُ، اذ الظّـاهر مِـنَ الآية الأعيانُ دون غير [٣].

١- قال شريف العلماء: فلأنّ الحمل على العموم فى المطلقات مشروطٌ بعـدم كـون المقـام مقـامَ الإجمال و الإهمال بل مقام البيان و ههنا ليس مقام البيان بل الغرض بيان انّ فى خلـق الأشـياء منفعة لكم لابيان انّها اىّ شيئ. ضوابط الأصول/٣١٨.

٢- فى الأصل: غيره.

٣- فى الأصل: غيره.

علی انّا نقول: اِنَّ قَولَه تعالی « خَلَقَ لَکُم مَا فِی الأَرضِ جَمِیعاً» مِن قبیل الأفعال المحذوف متعَلَّقُهُ کقوله تعالی« حُرِّمَت عَلَیکُم اَمَّهَاتُکُم» و فی الأفعال الّتی حُذِفَ متعلَّقُها اَقوالٌ لکنّ المِعیارَ و القاعِدَة فی تعیین المتعلَّق فی هذه المقامات الرُجُوعُ اِلَی العرف وَ اِلَی فَهمِ العرف و فَهمُ العُرفِ بالنسبة الی الأشیاء متفاوتَةٌ، فربّما یکون لبعض الأشیاء جهاتُ منافع متعدّدةٍ مع عدم وجود اَظهَرَ مِنها فی البَینِ کأکل الفاکهة و شَمِّهَا وَ لَمسِهَا، فحینئذٍ یَحمِلُ[1] العُرفُ علی العموم و نُقِلَ عن بَعضٍ فی المقام التوقُّفُ.

و ربّما یکون جهةُ المنفعةِ متعدّدةً و لکنّ الأظهر موجودٌ فی البین فحینئذٍ اِمَّا اَن یکون الأظهَرُ متّحداً اَو متعدّداً، فإن کان الأوّل فیحمل علیه فقط وَ اِن کان الثّانی یحمل علی الجمیع وَ اَمَّا اِن کان اَحَدُهَا اَظهَرَ وَ الآخَرُ ظاهراً[2] فالحملُ علیهما معاً ظاهرٌ.

و ربّما یکون جهة[3] المنفعة متّحِدَةً فیحمل علیها[4] فقط بلا شبهةٍ وَ ربَّمَا لا یکون فمجملٌ قطعاً.

و بعد ما اَحَطتَ خُبراً بهذه القاعدة فی حذف المتعلّق فاعلم:

اَنَّ ما نحن فیه و هو قوله تعالی « خَلَقَ لَکُم مَا فِی الأَرضِ جَمِیعاً» مفوَّضٌ ذلک اِلَی فَهمِ العُرف و هو المعیار و لا شکّ اَنَّ اهلَ العرف یَحمِلُونَ کلّ شیئٍ بِحَسَبِهِ: اِن

١- فی الأصل: یحملون.

٢- فی الأصل: ظاهر.

٣- فی الأصل: الجهة.

٤- فی الأصل: علیه.

عامّاً فعامٌ وَ اِن خاصّاً فخاصٌّ وَ اِن مجملاً فمجملٌ، فهذه الآيـةُ لا تُثبـتُ[١] المُـدَّعَى جداً اذ المدَّعَى ثبوتُ الإباحة بالنسبة الى جميع الأشياء و بالنسبة الى جميع جهات المنفعة مع وجود المجهولات بين الأشياء و بين المنافع ، فتأمّل.

١- فى الأصل: لا يثبت.

المطلب الثّامن

فى اصالة البرائة

المطلب الثّامن

فی اصالة البرائة

وَ اعلَم اَنَّ مَوضِعَها وَ مَجراها فی الشکّ فی التکلیف[1].

۱- قال شریفُ العلماء المازندرانی قُدِّسَ سِرُّهُ الشَّریف: المقام الثّانی فی اصل البرائة و فیه مقاماتٌ:

الأولی: فی الشُّبهة الوجوبیّة مِن غیرِ احتمال التحریم و الثّانی فی عکسه و الثّالث فیما یحتمل الوجوب و التحریم سواء احتمل غیرهما ایضاً اَم لاَ.

ثم ّ القسم الأوّل ینقسم علی اَقسامٍ:

قسمٌ منها: ما لا یعلم فیه بتعلّق التکلیف الإلزامی و لو اجمالاً بین المشتبهات لقلّتها و هذا القسم لا یکاد یوجد فی مثل زماننا و ماضاهاه علی القول بالإنسداد الأغلبیّ، نعم یمکن وجوده فی الأزمنة السّابقة لعدم اختفاء القرائن الموجبة للعلم و قلّة المشتبهات و کذا یمکن وجود تلک الأخبار مطلقاً اَو المودعة فی الکتب الأربعة لقلّة المشتبهات.

و قسمٌ منها: ما علم بوجود التکلیف فی البین ای بین المشتبهات لکثرتها و ان لم یعلم بالتکلیف فی خصوص الواقعة فیکون الشک فی خصوص کلّ واقعة فی التکلیف و من هذا الباب اَغلَبُ الشُّبهات الوجوبیة التی بأیدنا الآن.

و قسمٌ منها: ما یعلم بثبوت التکلیف فی خصوص الواقعة ایضاً مضافاً الی علمنا بثبوته بین الوقایع المشتبهة کما فی دوران الأمر بین الظهر و الجمعة یوم الجمعة.

و هذا القسم الأخیر اِمَّا الأمر فیه دائر بین المتباینین و لیس قدر متیقّن فی البین کما للظُّهر و الجمعة و اِمَّا الأمر دائر بین الأقلّ و الأکثر کدوران الأمر بین وجوب الغسلات الثَّلاث اَو السَّبع فی ولوغ الکلب.

و الشكُّ اِمَّا اَن يكون بين الوجوب والإستحباب اَو الكراهة اَو الإباحة و بالجملة الشكُّ بين الوجوب و ما عَدَا الحرمة.

و اِمَّا اَن يكون الشكُّ بين الحرمة وَ مَا عَدَا الوجوب مِنَ الثّلاثة الباقية.

وَ اِمَّا اَن يكون بين الوجوب وَالحرمة.

فهذه اَقسامٌ ثَلاَثةٌ و مقاماتٌ ثلاثة.

و القسم الأوّل ينقسم الى قِسمَين: اِمَّا يكون الإجمال فى المراد كما فى الظّهر و الجمعة و اِمَّا فى المصداق كما فى اشتباه جهات القبلة.

و القسم الأوّل مِن هذَين اَعنى الشُّبهةَ العرضيَّةَ المراديَّةَ فيما دار الأمرُ بين المتباينَين ينقسم الى قسمَين: اِمَّا اَن ينشأ الإجمالُ مِن تعارض الأدلّة كما فى الظّهر و الجمعة و اِمَّا مِن اشتمال الدليل على لفظ مشترک بلا قرينة.

و فى القسم الأخيرمِن القسمَين السّابقين اَعنى ما دار الأمرُ فيه بين الأقلّ و الأكثر اِمَّا اَن يكون الإتيانُ بالأقلّ على فرض كون الأكثر واجباً فى الواقع موجباً للإمتثال و لو بقدره و اِمّا اَن لا يكونَ كذلک كالشكّ فى اَنّ الصّلاة الواجبة هل هى مع السّورة اَم بدونها و على الأوّل اِمَّا اَن يكون الشُّبهةُ مصداقيةً كما فى دَوَرانِ الأمر فى الفائتة بين الأربعة و الخمسة و اِمَّا اَن يكون الشُّبهةُ فى المراد كما فى الغسلات للولوغ و هذا القسمُ الأخير اِمَّا اَن يكون الإجمال فيه ناشئاً عن الشّک فى الحدوث كما لو شككنا فى صدور الأمر على اكرامِ زيدٍ بعد القطع فى صدور الأمر على اكرامِ عمرٍو فيكون الامر دائراً بين الأقلّ و الأكثر و كان منشأ الشكّ الشَكُّ فى حدوث الأمر الآخَر و اِمَّا اَن يكون الاجمال ناشئاً عن الشكّ فى الحادث لأجل الإختلاف فى كيفية الحدوث كما فى تعارض الأدلّة و اِمَّا اَن يكون ايضاً كالسّابق لكن لأجل اشتمال الدليل على لفظٍ مشتركٍ بين الأقلّ و الأكثر بلا قرينةٍ معيّنَةٍ. ضوابط الأصول/٣١٨ و٣١٩.

وَ الثّالثُ منها منقسم الى ثلاثة ايضا لأنّه:

اِمَّا اَن لا يكون العلمُ الإجماليّ موجوداً وَ لاَ التفصيليّ.

وَ اِمَّا اَن يكون العلمُ الإجماليّ موجوداً بين الوقائع المشتبهة الكثيرة المسبَّبَة[1] الإشتباه عن الكثرة كالشكّ في وجوب غُسلِ الجمعة وَ الشَكّ فى وجوب الدّعاء عند رؤية الهلال.

وَ اِمَّا اَن يكون العِلمُ التفصيليّ موجوداً و لكن شُكَّ فى صفتها و كيفيتها كالشكّ الحاصل لنا فى اَنَّ الصَّلاة الواجبةَ فى ظُهرِ الجمعة هَل هو الظُّهر اَو الجمعة.

و هذا الأخير على قسمَين:

لأنّ الشكّ قد يكون دائراً بين المتباينين كالجمعة و الظُّهر.

و قد يكون [الشّك] بين الأقلّ و الأكثر.

و الشّبهةُ فِي كلّ واحدٍ منهما اِمَّا عَرَضِيٌّ مُرادِيّ اَو عَرَضِيّ مصداقيّ.

و لا يكون [الشّبهة] فى المراد ذاتاً و بالذّات لأنّه يَلزم تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة و هو لا يتصوّر بالنسبة الى الله تعالى.

فهذه اَقسامٌ [اَربعة]:

منها: الشكُّ الدائر بين المتباينين مع كونه عَرَضِيّاً مُراديّاً كالشكّ فى وجوب الجمعة و الظُّهر.

و منها: الشكُّ بين المتباينين لكنّه [عرضيٌّ] مصداقيٌّ كالشكّ فى جهات الأربع.

١- فى الأصل: المسبب.

و منها: الشكُّ بين الأقلّ و الأكثر [و هو] إمّا عَرَضىٌّ[١] مرادىٌّ أو[٢] [عَرَضىٌّ مصداقىٌّ].

فهذا إمَّا أن يكون إرتباطيّاً يعنى على فرض مطلوبية الأكثر، الأقلُّ لا يكون مِنَ الإمتثال بقدره و إمَّا لا يكون ارتباطيّاً يعنى الأقلُّ- على فرض مطلوبية الأكثر- بقدره كافٍ [فى المطلوبيّة] و بقدره مُمتَثَلٌ.

فهذا القِسمُ الثّالثُ صار مَقسَماً فهو الشكُّ بين الأقلّ و الأكثر [و ينقسم الى أربعة أقسامٍ]:

[الأوّل: الشكُّ بين الأقل والأكثر] العَرَضىّ المرادىّ الإرتباطىّ[٣].

الثّانى[٤]: الشكُّ بين الأقلّ و الأكثر العَرَضِىّ المرادىّ غير الإرتباطىّ.

الثّالث[٥]: الشكُّ بين الأقلّ و الأكثر العَرَضِىّ المصداقىّ الإرتباطىّ.

والرّابع[٦]: الشكُّ بين الأقلّ و الأكثر العَرَضِىّ المصداقىّ غير الإرتباطىّ.

فكلُّ هذه الأقسامِ متصوّرةٌ و محلُّ النزاعِ وَ الكلامِ و لكن لابدّ لنا قبل الخوض فى المسئلة مِن تحرير مقدّماتٍ[٧] مشتملةٍ[٨] على تحرير محلّ النزاع و تأسيسِ الأصل.

١- فى الأصل: عرضيا.

٢- فى الأصل: مراديا.

٣- و قد اضطرب النّاسخ أو المقرّر ههنا و أوجَدَ التشويشَ والتقديم والتّأخير فى تقريرالمباحث و نحن صَحَّحناها و رَتَّبناها علىٍ ما جاء مِنَ المطالب والمباحث سابقاً و لاحقاً فى المتن.

٤- فى الأصل: الخامس.

٥- فى الأصل: السادس.

٦- فى الأصل الرابع.

٧- فى الأصل: مقدمتين.

٨- فى الأصل: مشتملتين.

اَمَّا المقدّمة الأولى، فَاعلَم: اَنَّ تحريرَ محلّ النزاع مِن جهاتٍ خَمسَة:

الأولى: فِى اَنَّ المراد [مِنَ الشكّ] فى قولنا[١] «اِنَّ اصالة البرائة مَجراه الشَكُّ فى التكليف» [ما هُو؟ و] ما المرادُ بالشكّ؟ هَل المرادُ المعنى الأخصّ و هو تَسَاوِى الطَّرَفَينِ اَو الأعمّ حتّى يشمُلَ الظنَّ وَ الوَهمَ مع اَنّ [فى] كلٍّ منهما يلزم المحذورُ[٢].

اَمَّا لَو كان المرادُ مِنَ الشكّ المعنى الأخصّ، فهو فاسدٌ بوجوهٍ:

منها: انّهم يتمسّكون فى صورة الظنّ يعنى فى الأشياء المظنونة الّتى لا دليل على اعتبار ذلک الظنّ[٣] بأصل البرائة.

و منها: اَنَّ العلماء تَعَلَّقُوا فى اثبات حجّية الظنّ فى مقامها بإبطال اصالة البرائة و اصالة الإحتياط [لِوَجهَينِ]:

للزوم الخروج عن الدِّينِ لو كان العملُ بأصالة البرائة [اوّلاً].

و لُزُومِ العُسرِ وَ الحَرَجِ لَو كان العملُ بالإحتياط [ثانياً].

و لو كان مَجرَى اصالة البرائة فى الشكّ بالمعنى الأخصّ [و] بمعنى تساوى الطّرفَينِ لايلزم مِنَ العمل[٤] به[٥] الخروجُ عن [الدِّينِ] وَ لاَ مِنَ الإحتياط العُسرُ وَ الحَرَجُ،

١- فى الأصل: بقولنا.

٢- فى الأصل: مخدور.

٣- يعنى لا دليل على اعتبار ذلک الظنّ النّاشى مِن الأدلّة على الحرمة اَو الحلّية فى تلک الأشياء.

٤- فى الأصل: الاعمال.

٥- يعنى لا يلزم من العمل بالظّن الخروجُ مِنَ الدِّين ولا العسرُ والحَرَج.

فالتعلّقُ فی حجّیة الظنّ بابطال اصلِ البرائة و اصالةِ الإحتیاط کاشفٌ عن اَنَّ المراد مِنَ الشکّ المعنی الأعَمُّ الشّامِلُ للظنّ یعنی لَو عُمِلَ فِی المظنونات بأصالة البرائة وَ نَفیِ المظنون بأصل البرائة یلزم الخروجُ عن الدِّینِ و هکذا الإحتیاط.

فإن قلت: انّ التمسّک بکلامهم هذا، دَوریٌّ یعنی [التمسُّکُ] بقولهم فی اثبات حجّیة الظنّ بتوقّفه علی ابطال اصل البرائة و الإحتیاط [دوریٌّ]، بَیَانُه:

اِنَّ اثبات حجّیة الظنّ موقوفٌ علی عدم حجّیة اصالة البرائة اَو الإحتیاط و علی ابطالهما [مِن جانبٍ] وَ عَدَمُ حجّیتهما وَ اِبطالُهُما موقوفٌ علی حجّیة الظنّ [مِن جانبٍ آخَر] اذ لو لم یکن الظنُّ حجّةً یجوز العمل بهما و التمسّکُ بما یستلزم الدَّورَ باطلٌ[1]، نظیرُ الدَّورِ اللاّزم فی حجّیة الإستصحاب، فإنّ حجّیة الإستصحاب موقوفٌ علی عدمِ حجّیةِ الظّنونِ المقابلِ المعارِضِ للإستصحاب وَ عَدَمُ حجّیةِ تلک[2] الظّنون موقوفٌ علی حجّیة الإستصحاب.

قلت: اِنَّ حجّیة الظّن لا یتوقّف علی عدم حجیّة اصالة البرائة بل هی موقوفةٌ علی دلالة الأدلّة الدالّة علی حجّیة الظنّ و تمامیتها مِن قَبیل الدلیل الرّابع و غیره، ففی الحقیقة هذاالدَّورُ دَورٌ مَعِیٌّ و لیس بِممنوعٍ لأنّ عدم حجّیة اصالة البرائة کما لا یتوقّف حجّیة الظّن علیها [کذلک] لایتوقّف علی حجّیةِ الظّن و لیس معلولاً له بل معلولٌ لأمرٍ آخَر و هو لزومُ الخُروجِ عن الدِّینِ و عَدَمُ التَدَیُّنِ بِدِینِ سَیِّدِ المُرسَلِینَ و

١- فی الأصل: فحینئذٍ باطل.

٢- فی الأصل: ذلک.

هكذا عدمُ حجيّة الإحتياط لايتوقّف على حجّية الظنّ بل يتوقّف على لزوم العسر و الحرج، فإن لَزِمَ [العسرُ اَو الحَرَجُ] فالإحتياطُ باطلٌ وَ اِلاَّ فلا.

وَ اَمَّا لو كان المراد مِنَ الشكّ المعنى الأعمَّ الشّامِلَ للظنّ وَ الوَهمِ، ففيه: انّه حينئذٍ يلزم على القائلين بأصالة البرائة الخروجُ عن الدّين و على المحتاطينَ العُسرُ وَ الحَرَجُ المنفِيُّ فى الدّين و لكنّ الحقّ اَنَّ المرادَ مِنَ الشكّ هو [المعنى] الأعمّ.

و ما اُوردَ مِنَ المحذور بأنّه[1] يلزم[2] الخروجُ عن الدِّينِ، فهو باطلٌ اذ الكلامُ فِى اَنَّ الأصلَ الأوّلى هل هو البرائة اَو الإحتياط؟

والخروجُ عن الدِّينِ و العسرُ وَ الحرجُ دليلانِ وَارِدانِ و دلالةُ الأصلِ الأوّلى تعليقيّةٌ [و هو معمولٌ عليه] ما دام لم يُوجَد خروجٌ عن الدّين و العسرُ وَ الحرجُ و اَمَّا اذا وُجِدَ فلا يُعمَل، مضافاً اِلَى اَنَّ الظّاهر مِن تمسّكاتهم فى صورة الظّن دالٌّ[3] على تعميم النزاع.

مضافاً الى [اَنَّ] تفريعَ القوم حجّيةَ الظنِّ على ابطالهما[4] و لُزومِ الدَّورِ قد عرفتَ فسادَه فيدلّ على اَنَّ النزاعَ عامٌّ و المرادُ مِنَ الشكّ المعنى العامّ.

١- فى الأصل: ان.

٢- فى الأصل: لزوم.

٣- فى الأصل: دالة.

٤- يعنى ابطال اصل البرائة و اصل الإحتياط.

اَمَّا المقدّمة الثّانيـة، فَفِى اَنَّ محلّ النزاع [هل] يختصّ بما لا نصّ فيـه و [لا] الأمـارة على وجوده كفتوى فقيهٍ؟ اَو النزاع فيما فيه اَمارةٌ [اَو] نصٌّ كقول فقيـهٍ وَ فَتـواه؟ اَو مختصٌّ بما تَعَارَضَ فيه النَّصَّانِ؟ اَو يعمّ الجَمِيعَ؟

الحَقُّ كما هو الظّاهر اَنَّ النزاع فى كلّ واحدٍ من الصُّورتَينِ: و هو الشَكُّ فى الوجوب و الشَكُّ فى التحريم [و] يعمّ الجميعَ اِلاَّ الشكّ فى الوجوب دون الحرمة فإنّ النزاع فيها لا يجرى فيما لا نصّ فيه لمنافاته للقول بالإحتيـاط اذ حينئـذٍ يلـزم العسـرُ و الحرجُ بل خروجُ مالانَصَّ فيه مِن شهبة الوجوبىّ محلُّ وِفاقٍ حتّى مِنَ المحتاطين ، فإنّهم لايقولون بالإحتياط هنا مطلقاً لأنّ كلّ شيئ يحتمل[1] [فيـه] الوجـوب و غيـر الحرمة ، فالقولُ به موجبٌ لإتيان جميع الأشياء و الأفعال و هو غيرُ ممكنٍ.

و لا يقال: يلزم هذا[2] فى جانب الحرمة لأنّ التُّروک تَجتَمِع و هذا على فرض وجود القول بوجوب الإحتياط فى الشبهة الوجوبىّ كما هو المنقول عن بعض المحتاطين و الاّ فهو خارجٌ عن محلّ النزاع و الكلامُ غير مختصٍّ بما لا نصّ فيه.

و ما تُوُهِّمَ: اَنَّ النزاعَ فى صورة الشكّ فى التحريم فى غير ما تَعَارَضَ فيـه النّصّـانِ فهو فى غير محلّه لعدم موافقة هذا الكلام لكلماتهم فى مسئلة تَعَارُضِ الأدلّة حيـثُ ذَهَبَ بعضٌ - و هم المُتَوقِّفُونَ- فى تلک[3] المسـئلة الـى التسـاقط و الرجـوعِ الـى الأصل و لا ريبَ و لا شکّ اَنَّ كلامهم هذا ظاهرٌ فى اَنَّ بنائهم فى ذلک المقام الـى

١- فى الأصل: الا و يحتمل.

٢- يعنى يلزم العسرُ وَالحرجُ.

٣- فى الأصل: ذلک.

العمل بأصالة البرائة لأنّه لو لم يكن هذا مُرادُهُم لَمَا كان لِقَولِهم فى الرجوع الى الأصل مَعنًى اَصلاً و مِنَ المعلوم البديهىّ اَنَّ الرجوعَ الى الأصل فَرعُ اعتبارِهِ، فَظَهَر انّ النزاع جارٍ مطلقاً.

وَ اَمَّا المقدّمة الثّالثة، ففى اَنَّ النزاع و الجدال هل يعمّ جميعَ الأقسام و هو ما اذا لَم يُوجَد بين المشتبهات العِلمُ الإجمالىّ؟

اَو فيما وُجِدَ العِلمُ [الإجمالىّ و شَكَكنَا فى خصوص الوقائع] لكثرة المشتبهات؟ اَو [يُوجَد] العِلمُ التفصيلىّ بأنّ واقعةً حُكمُهَا كذا و لكن لَم يُعلَم بعينه؟ اَم لا، يختصّ ببعضٍ دون آخر؟

الحقُّ الحقيقُ العمومُ، اذ القولُ فى المسئلة ثلاثةٌ:

قولٌ بأصالة البرائة مطلقاً.

و قولٌ بالإحتياط مطلقاً.

و قولٌ بالتفصيل بين ما يعمّ به البَلوَى وَ مَا لاَ يَعُمُّ.

ففى الأوّل البرائة.

و فى الثّانى الإحتياط.

و لو كان النزاع مختصاً ببعضٍ دون آخَر لَمَا كان للتفصيل وجهٌ اصلاً، مضافاً الى انّه لو كان النزاع مختصّاً بالصُّورة الأولى و هى عدم وجود العلم بالتكليف الإجمالىّ و لا التفصيلىّ لَمَا كان للمسئلة حينئذٍ ثَمَرةٌ، اذ هذا الفرضُ غيرُ متحقّقِ الحصول فى هذا الزّمان وَ لو فُرِضَ حصولُه فهو نادرٌ فى غايته و نهايته.

المقدّمة الرّابعة: هَل النزاعُ مختصٌّ بقبل الشَّرع اَم لا؟ مختصٌّ ببعده[١] و لكن قبل الوصول؟ اَم مع قطع النظر عنه وَ اِن وَصَلَ الدليلُ الشّرعى اَم بعد اعتباره؟

ما يدلّ عليه كلامهم فيما تَعَارضَ النصّانِ فيه و كذا فيما لا نصّ فيه، هو كونُ النزاع [فيما] بعد الشَّرع و قبلَ الوصول اَو بعد الوصول و قَطعِ النظر عنه اَو بعد اعتباره و لكنّ الظّاهر اَنَّ النزاع يعمّ الجَميعَ.

وَ **اَمَّا المقدّمة الخامسة**، ففى بيان انّ المراد بالأصل فى قولنا «اصالة البرائة» ما هو مِن مَعَانية الأربعة مِنَ الدليل و الظّاهر [اَى الرّاجِحُ] و القاعدة و الإستصحاب؟

فنقول: مِنَ المعلوم اَنَّ معانى الأصل عند اطلاقه يُعلَمُ بالمحمول كما يقال: الأصلُ فى هذه الكتابُ، يعنى الدّليل الكتابىّ و [يقال] الأصلُ فى الإستعمال الحقيقةُ، يعنى اَنَّ الظّاهر و الرّاجح و [يقال] الأصلُ فى هذه العقود الصِّحةُ و اللُّزومُ يعنى القاعدة و [يقال] الأصلُ بقاءُ زَيدٍ، يعنى الإستصحاب.

و من المعلوم ايضاً انّه لايصحّ اَن يقال: الدّليلُ البرائةُ اذ البرائةُ مقتضى الدّليل لاَ نفسُه و لا يصحّ اَن يقال: الظّاهر و الرّاجح البرائةُ [ولكن يصحّ اَن يقال] مقتضى القاعدةِ المستفادَةِ مِنَ العقل و النقل [هوالبرائة] و كذا يصحّ اَن يقال: مقتضى الإستصحاب البرائة.

فإن قلت: كَمَا اَنَّ لفظَ البَرائة لا يصحّ اَن يقع محمولاً للدّليل كذا لا يصحّ اَن يقع محمولاً للقاعدة و الإستصحاب اِلاَّ بتقدير لفظ «المقتضى» و بعد تقدير لفظ

١- فى الأصل: بعده.

«المقتضى» [كذلک] يصحّ اَن يَقَعَ لفظُ البرائـة محمـولاً للـدليل ايضـاً بتقـدير لفـظ «المقتضى» حيث يقال «مقتضى الدّليلِ البرائةُ»

قلت: تقدير لفظ «المقتضى» فى القاعدة و الإستصحاب كثيرٌ شـائعٌ ذايـعٌ بخـلاف الدليل، فإنّ الفقهاء قَلَّما يَستَعمِلونَ الدليلَ مع اضمار لفظ « المقتضى» بل يمكـن اَن يقال؛ لاَ يَكاد يُوجَد.

فَبَعدَ مَا عَرفتَ اَنَّ الأصلَ يمكن اَن يكون بمعنى الظّاهر و القاعدة و الإستصحاب فى المقام فنقول: لا سبيل الى غير الثّانى امّا الأوّل فلأنّه مخالف لظـاهر كلامهـم، فـإنّ العلماء الأعلام منهم- و هم المشهور- متمسّكُونَ بأصالة البرائة فى كُلِّ مقامٍ حتّـى فيما لايعمّ به البَلوى، فلو كان المرادُ مِن الأصل فى اصالة البرائة الظّـاهِرَ لَمَـا كـان لتمسّكهم فيما لا يعمّ به البلوى بالأصل معنًى اذ ليس الظّاهِرُ هناک البَرائةَ.

مضافاً الى انّه لو كان كلامهم فى الظّاهر لَمَا كان لتفصيل المحقّق (رحمه الله) بين مـا يعمّ به البلوى و بين ما لا يعمّ [وَجهٌ].

اقول: الظاهر اَنَّ تفصيلَ المحقّق لاَ يَضُرّ بأنّ المراد بالأصل الظّاهر، اذ الظّـاهر فيمـا يعمّ به البلوى البرائةُ و الظّاهر فى غيره غير البرائة . نعم القائلون[1] بالبرائة مطلقاً لـو كان مرادهم الظّاهِرَ لا معنى له.

وَ اَمَّا الثّالث: فلأنّ جريان البرائة فى الشكّ[2] الوجوبى فقط مَحَلُّ وِفاقٍ على الظّـاهر حتّى مِنَ المحتاطينَ الاّ مَن شاذّ منهم و مسئلةُ الإستصحاب على ما يأتى انشـاء الله

١- فى الأصل: القائلين.

٢- فى الأصل: شک.

[تعالى] القولُ فيه ثمانيةٌ او عَشَرةٌ، فكيف يمكن القَولُ بعدم حجّية الإستصحاب مع الحجيّة فى هذا المقام؟

قال الأستاذ (سلّمه الله) على ما وجدناه فى تقريراته الّتى[١] حَرَّرَها[٢] بعضٌ مِن اَجِلاّء تلامذته، اَنَّ فى هذا الوجه مَحَلَّ نَظَرٍ، اذ لا مانع مِن انهّم يَتَّفقون[٣] فى مصداقٍ من مصاديق الإستصحاب و يختلفون فى ذلک المفهوم الكلّى[٤].

اَقول: نعم لا مانع منه و لكنّ المانع ايضاً موجودٌ، اذ مِنَ الأقوال فى مسئلة الإستصحاب عَدَمُ الحجّية مطلقاً، فحينئذٍ لا يصحّ [الإتفاقُ فى مصداقٍ مِن مصاديق الإستصحاب و الإختلاف فى مفهومه الكلّى] كما لا يخفى، اذ القولُ بعدم الحجّية مطلقاً و القولُ بحجّيته فى الشكّ[٥] الوجوبىّ منافٍ، فتدبّر، اللّهمّ اِلاَّ اَن يقال بعدم وجود هذا القائل و فيه ما فيه، هذا ما يَرِدُ عليه اوّلاً.

وَيَرِدُ عليه ثانياً: اِنّا نَرى اَنّ العلماء الأعلام يتمسّكون فى مقاماتٍ عديدةٍ بأصالة البرائة مع عدم جريان الإستصحاب لانتفاء موضوعه و على فرض جريانه يقتضى خلافَ البرائة، فلو كان المراد من البرائة الإستصحاب لَمَا كان معنًى لتمسّكهم فى مواضع لايجرى الإستصحابُ و فى مواضع اُخَر يَجرِى على خلاف البرائة، فمن

١- فى الأصل: الذى.

٢- فى الأصل: حرره.

٣- فى الأصل: يتفقوا.

٤- ضوابط الأصول/٤٣٧ و ٤٣٨.

٥- فى الأصل: شک.

المواضع التى[١] يتمسّكون بالبرائة فيما اذا عُلِمَ بوجوب شَيئٍ فى وقتٍ مخصوصٍ و مَضَى ذلک الوقتُ ثمّ شُکَّ فى وجوبه بعد [ذلک] فهنا الأصلُ البرائةُ مِنَ الوجوب و يتمسّکون به مع اَنّ الإستصحابَ لاَ يَجرِى و على فَرضِ جريانه[فَحُکمُهُ] على خلاف البرائة.

و منها: انّهم يتمسّکون فى [مسئلة] اَنَّ القضاء تابعٌ للأداء اَو بالفرض الجديد؟ لعدم وجوب القضاء بأصالة البرائة مع انّه لو کان المرادُ منها حينئذٍ الإستصحابَ لاَ يَجرِى و على فرضه [فهو] على خلافه.

و منها: لو دار الأمرُ بين وجوب شيئ واستحبابه کصلاة الجمعة- و هذا هو غالب موارد اصالة البرائة- فلو کان المرادُ الإستصحابَ لَمَا کان له معنًى لعدم اجرائه قطعاً و جزماً لأنّ الحالة السّابقة اِمَّا کانت[٢] تخييراً اَو لَم يکن عليه [حُکمٌ] لا الوجوبُ[٣] وَ لاَ الإستحبابُ[٤] و هى[٥] قد انتفت قطعاً.

و يرد عليه ثالثاً: انّ الدليل على اعتبار الإستصحاب هنا غيرُ موجودٍ، اِذ لايخلُو اِمَّا [اَن يکون] الدليلُ عليه الأخبار و هو «لاَ تَنقُضِ اليَقِينَ بِالشَکِّ» وَ غَيرُه اَو بِنَاءُ العقلاء.

١- فى الأصل: الذى.

٢- فى الأصل: کان .

٣- فى الأصل: وجوب.

٤- فى الأصل: استحباب.

٥- اى الحالة السّابقة منتفية فى کلتا الحالتين وانتقضت ما کانت عليها من الأحکام.

اَمَّا الثّانی، فهو غیر موجودٍ اذ لا محالة اَنَّ العقلاء قطعاً یَفرُقُونَ بین الحالة الّتی [کانت] قبلَ البلوغ و بین الحالة [الّتی] بعد البلوغ.

و امّا الأوّل، فلا شکَّ و لا شبهةَ مِن انّها منصرفة الی بناء العقلاء [یعنی] موردها بناء العقلاء، فبعدما اَبطَلنا کونَ الأصل بمعنی الدلیل و الظّاهر والإستصحاب تعیّن کونُه بمعنی القاعدة فی هذا المقام جداً .

بقی هنا شیئٌ آخَر: وَ هو اَنَّ الأصلَ فی هذه المسئلة مع القائلینَ بالبرائة علی الإطلاق اَو مع المُحتَاطِینَ کذلک؟ و [ماهو] المراد بالأصل الأوّلی؟

الحَقُّ الحَقیقُ اَنَّ الأصلَ الأصیلَ فیما اذا لَم یُوجَد العِلمُ الإجمالیّ فیما بین صُوَرِ المشکوکة المشتبهة، مع المُحتَاطِین و ذلک لأمرَین:

الأوّل: لُزومُ[1] الإجتناب و دَفعِ[2] ضَرَرِ المحتمل کما مَضَی فی [مبحث] اصالة الإباحة بعین تقریره.

و الثّانی: عَدَمُ جواز التصرّف فی مال الغیر کذلک بنحو [ما] مضی فی اصالة الإباحة.[3]

و امّا لو وُجِدَ العِلمُ [الإجمالیّ] بین الصُّور المشکوکة المشتبهة، فالأصلُ ایضاً مع المحتاطین للأمرین و لقاعدة الإشتغال و لاستصحاب بقاء التکلیف، فإنّا اذا اَثبتنا اَنَّ

١- فی الأصل: انّ لزوم.

٢- فی الأصل: عن دفع ضرر.

٣- قال سعید العلماء رحمه الله فی مبحث اصالة الإباحة : فجمیع تصرفات العبید المشکوکة فی الإذن و العدم حتّی بالنسبته الی ابدانهم و نفوسهم (اذ کلّ ذلک مال المولی الحقیقی) ممّا یستحقّون العقاب و العتاب من الله فلا یجوز التصرف حینئذ حتّی لوشکّ انّ شربَ التُّتن مأذون فیه اَم لا؟ فلا یجوز شُربه لأنّه تصرّفٌ فی مال الغیر و مشکوک الإذن فیه و العدم.

واحداً مِنَ الظُّهر و الجمعة واجبٌ[١] و لكن بعينه[٢] غير معلومٍ[٣] وَ لَنَا اَمرٌ بواحدٍ منهما، فمقتضى الإشتغالِ اليقينىّ تحصيلُ البَرائة كذلک و مقتضى استصحابِ بقاء الأمرِ و التكليفِ ايضاً الإحتياطُ بلا شُبهة.

و هنا اَمَرانِ آخَرَانِ لَم يُشِر اليهما الأستاذُ الشَّريف (زيد عزّه العالى) و اشار اليه بعضُ تلامذته:

الأوّل: اَنَّ هذه المسئلةَ فرعيّةٌ اَم اُصوليّةٌ؟

وَ الثّانى: انّه مَا الفَرقُ بين هذه المسئلة و بين قاعدةٍ اُخرى و هى اَنَّ عَدَمَ الدليل دليلُ العدم؟ اَو هُمَا شيئٌ واحدٌ لا فرق [بينهما] .

[المقام الأول: الكلام فى الشّبهة الوجوبية مع احتمال غيرالحرمة]

اذا بان لک جميعُ ما حَرَّرناه لک، فَلنرجِع الى اصل المسئلة و نقول: اِنَّ الصُّورة الأولى مِن صُوَرِ المسئلة و هى الشکُّ فى الوجوب و الشُّبهةِ الوجوبية[٤] مِن دونِ احتمال التحريم[٥] و قد قلنا اِنَّ هذه الصُّورة على اقسامٍ ثلاثة:

منها: ما لا يحصل العِلمُ الإجمالىّ بين الشُّبهات.

١- فى الأصل: واجبه.

٢- فى الأصل: بحمله.

٣- فى الأصل: معلومه.

٤- فى الأصل: الوجوبى.

٥- فى الأصل: تحريم.

و منها: ما يحصل العِلمُ الإجماليّ بينها.

و منها: ما يحصل العِلمُ التفصيليّ بأنّ واقعةً مّا حُكمُهَا[١] كذا و لكن لَم يُعَيَّن ذلک.

و كلامنا الآن فى المقام الأوّل و اعلم انّه ينقسم الى قِسمَينِ[٢]:

اَحَدُهُمَا: ما يكون الشکّ بين الوجوب و الإستحباب مع احتمال الإباحة.

و ثانيهما: ما يكون الشکّ بين الوجوب و الإباحة بمعنى تَساوِى الطَّرفَينِ اَعَمٌّ مِن اَن يحتمل الإستحباب اَو لا.

و المراد باحتمال الإباحة فى الأوّل فهو المعنى الأعَمّ.

اَمَّا الكلامُ فى القسم الأوّل من المقام الأوّل و هو الشکّ فى الوجوب و الإباحة بمعنى تساوى الطَّرفَينِ اَعَمٌّ مِن اَن يحتمل الإستحباب اَو لا، فنقول[٣]:

اختلف آراءُ العلماء فى ذلک، فالمشهورُ مِنَ الأصوليّينَ بل الظّاهرُ عَدَمُ وجودِ مخالفٍ [فى] اَنَّ الأصلَ فى مثل هذا المقام هو البرائة و اَمَّا الأخباريّون[٤] فالمشهورُ منهم اَنَّ الأصلَ هو الإحتياطُ و للمحقّق (رحمه الله) التفصيلُ بين ما يعمّ به البَلوَى و غيره، ففى الأوّل البرائة و فى الثّانى الإحتياط[٥].

١- فى الأصل: حكمه.

٢ - فى الأصل: على قسمين.

٣- فى الأصل: نقول.

٤- فى الأصل: الأخباريين.

٥- و قد حكاه عنه المحقّق القمّى فى القوانين ج٢ ص١٥ ولكن ظنّى انّه اَخَذَه من المحدّث الأسترابادى الذى اراد اَن يُحَقِّقَ كلامَ المحقّق الحلّى لكن ما تخيّله المحدّثُ الأسترابادى تحقيقاً لكلام المحقّق- مع انّه غير تامٍّ فى نفسه- فهو اَجنبىٌّ عن رأى المحقّق و كلامه، كما افاده شيخنا الأعظم الأنصارى. راجع: فرائدالأصول ج٢ص٩٧- الفوائدالمدنيّة ص١٤٠، ١٤١.

و الحَقُّ الحقيقُ المتلَّقَى مِن يَدِ التحقيق هو ما ذَهَبَ اليه المشهورُ المُؤَيَّدُ المنصورُ و ذلک لِوجوهٍ عَشَرةٍ:

[الدليل الأوّل على البرائة فى الشکّ فى الوجوب: الإجماعُ الظَّنّى]

منها: الإجماعُ الظنّى و هو الإتّفاقُ منهم ظاهراً على حجيّة اصالة البرائة و خروجُ بعضِ معلوم النَّسَبِ و هم الأخباريُّونَ غير [مضرٍّ] فى الإجماع بلا كلامٍ.

[الدّليل الثّانى على البرائة فى الشکّ فى الوجوب: الإجماعاتُ المنقولة]

و منها: الإجماعاتُ المنقولة البالغة الى حدّ التواتر و الى حدّ الإجماع المحصّل الذى لا يكاد يخفى على مَن له اَدنى تتبّعٍ [و هو يدلّ على] اَنَّ اصالة البرائة فى هذا المقام حجّةٌ.

[الدّليل الثّالث على البرائة فى الشکّ فى الوجوب: استصحاب البرائة الأصليّة]

و منها: استصحابُ البرائة الأصلية ، بيانُه:

اِنَّ المكلّف قبل رؤية الهلال قطعاً لم يجب عليه الدُّعاء وَ اَمَّا بعده فيشکّ، فمقتضى استصحاب الحالة السّابقة عدم الوجوب.

و ما يتوهّم اَنَّ الإستصحابَ لا يجرى نظراً الى ما قلنا فى كون الأصل فى اصالة البرائة بمعنى الإستصحاب غَيرَ عَزيزٍ لعدم جريانه فى بعض المواضع و جريانه فى اُخرى و لكنّه مخالفٌ، فهو فاسدٌ، اذ من المعلوم البديهىّ الفرقُ بين المقامينِ فإنّ الإستصحابَ المتمسّک فى هذ ا المقام قطعاً جارٍ لأنّه شکٌ فى الحدوث بخلاف ذاک كما لا يخفى على مَن له اَدنى ادراکٍ.

فإن قلتَ: انّ هذا انّما يتمّ فيما لو لم يكن الشكُّ مسبوقاً بعدم التكليف القطعىّ كما مثّلنا و امّا لو كان الشكُّ مسبوقاً بالتكليف القطعىّ فلا، كما اذا شَكَّ بعد وجوب صوم يوم الجمعة هل يجب عليه فى يوم السَّبت لفواته فى الجمعة عصياناً فحينئذٍ لا يجرى الإستصحاب.

قلت: نحن لو اثبتنا فى المقام الأوّل بالإستصحاب ففى هذا المقام بالإجماع المركّب.

فإن قلت: نحن نتمّم- فى صورة عدم جريان الإستصحاب- الإحتياطَ بالأصل و فى غيره بالإجماع المركّب.

قلت: ضميمةُ الإجماع[1] المركّب الذى ادّعيناه هو الإستصحاب و هو دليلٌ اجتهادىّ وَ اَمَّا ضميمةُ اجماع المركّب الذى ادَّعيتموه فقاهتىّ لأنّه الأصلُ و الإجتهادىّ مقدَّمٌ.

[الدّليل الرّابع على البرائة فى الشكّ فى الوجوب: قاعدة عدمِ الدّليلِ دليلُ العدم]

و منها: قاعدة عدم الدليل هو دليل العدم، اِذ الإيجابُ مِن دون بيانٍ و وصولِ البيان سَفَهٌ و هو لا يصدر عن عاقلٍ فضلاً عن العالم اذ لا تكليفَ اِلاّ بعد البيان و وصوله.

فإن قلت: انّه يتمّ فيما اذا لم يعلم اجمالاً بثبوت حكمٍ خاصٍّ وَ اَمَّا اذا عُلِمَ بثبوت حكمٍ خاصٍّ و شُكَّ فى انّه الوجوبُ اَو الإباحةُ فلا يتمّ لعدم امكان ثبوت الصُّغرى حينئذٍ بقاعدة عدم الدليل، اذ الشكُّ حينئذٍ فى الحادث.

قلت: لو تمّ فيما لم يُعلمَ بورود حكمٍ خاصٍّ فيتمّ فىالباقى بالإجماع المركّب و عدمِ القول [بالفصل].

١- فى الأصل: اجماع.

و لو تَوَهَمَّ المتوهِّمُ بأنّ القائل بالفصل موجودٌ و هو المحقّق (رحمه الله) حيث فَصَّل بين ما يعمّ به البلوى و غيره[١]، فهو فاسدٌ اذ ذلک التفصيل مِن جهة عمومِ البَلوَى و غيره لا مِن جهة حصول العلم الإجماليّ بورود حكمٍ خاصٍّ، فتدبَّر.

فإن قلت: يمكن قلبُ الإجماع المركَّب بأن يقال: اِنَّ فيما عُلِمَ بورود حكمٍ خاصٍّ اجمالاً يثبت بقاعدة الإشتغال و بلزوم دفع الضَّرر المظنون اذ الضَّررُ حينئذٍ مظنونٌ بلا شبهةٍ الإحتياط و فى غيره بالإجماع المركّب.

قلت: اِنَّ ضميمة اجماع المركَّب الذى ادّعيناه قاعدةُ عدمِ الدليل و هى مقدّمٌ.

اقول: هذا فى محلّ المنع، اذ سَبَبُ التقديم لاَ يَخلُو : إمّا لأنَّ قاعدةَ عَدَمِ الدليل دليلٌ اجتهاديٌّ وَ قاعدةَ الإشتغال وَ دَفعَ الضَّررِ المظنون فقاهتيٌّ، فهو فى محلّ المنع ايضاً كما لا يخفى وَ اِمَّا لأنّ مدرک قاعدة عدم الدليل قطعيٌّ بخلافِ الإشتغال فهو اوّلاً ممنوعٌ ايضاً و [مردودٌ] بالمعارضة بالمثل [ثانياً] و على فرضه[٢] لايوجب التقديم كما لايخفى و بالجملة لَم نَفهَم وَجهَ تقديم قاعدة عدم الدليل على الإشتغال المسطور فى كلام الأستاذ (زيد عمره الغالى).

اقول: نَعَم وَجهُ التقديم، كَونُهُ مؤيَّداً بالإستصحاب لأنّه مَضَى اَنَّ مِن جملة الأدلّة على البرائةِ استصحابُ البرائة الأصليّة فحينئذٍ قاعدةُ عدمِ الدليل المُثبتِ فى صورة عدم وجود العلم الإجماليّ [تكون] مؤيَّداً بالإستصحاب و بغيره.

١- هذه النّسبة - كما قلنا سابقاً - فى غير محلّه والمحقّق لا يقول بهذا التفصيل و اصل النسبة من المحدّث الأسترابادى فى الفوائد المدنيّة ص١٤٠، ١٤١.

٢- يعنى على فرض قطعيّة مدرک قاعدة عدم الدّليل.

[الدّليل الخامس على البرائة فى الشكّ فى الوجوب: الإستقراء]

منهـا: الإستقراء، بيانُهُ: إنّا تَتَبَّعنا و تَفَحَّصنا [و] وَجَدنا الأشياءَ بالنسبة الـى الوجـوب على اقسامٍ ثلاثة:

الأوّل: مَا قَطَعنا بوجُوبه كالصّلاة و الصّوم و غيرهما.

الثّانى: مَا قَطَعنا بعدم وجوبه كَشُربِ التُّتنِ و اَكلِ الفاكهة و غيرهما.

الثّالث: مشكوك الحال، لَم نعلَـم انّهـا واجـبٌ اَولاَ، فَتَتَبَّعنـا و تَفَحَّصنـا [و] وَجَـدنا الأشياءَ المقطوعَةَ بعدم الوجوب كثيرةً و غَيرَ محصورةٍ و اَمَّا المقطوعةُ بالوجوب فهو اَقلُّ قَليلٍ بالنسبة الى ذاك و َ الظَّنُّ يَلحـقُ الشَّـيئ بـالأعمّ الأغلـب، فهـذه الأفـرادُ المشكوكةُ ملحوقةٌ بالأعّم الأغلب بحكم الإستقراء.

[الدّليل السّادس على البرائة فى الشكّ فى الوجوب: قاعدةُ العُسر وَالحَرَج]

و منها: الدليلُ العقلىّ و هو قاعدة لزوم العُسر و الحَـرج بأنّـه: إنّ الإحتيـاطَ إمّـا اَن يكون لازماً اَولاَ.

اِن كان الثّانى فثبت المطلوبُ وَ اِن كان الأوّل فلابدّ و اَن يلزم فى القِسمَينِ الآخَرَينِ: اَحَدُهُمَا: مَا [اذا] حَصَل العِلمُ الإجمالىّ [يعنى] اَنَّ بسبب كثرة هذه الوقائع المشـتبهة لابدّ وَ اَن يكون حُكمُ بعضِ هذه الوقائع الوجوبَ.

و ثانيهما: مَا إذا حَصَل العِلمُ التفصيلىّ، بأن حصَلَ للمكّلف العِلمُ و القَطعُ بأنّ واحـداً مِن هذه الوقائع لا بعينه حُكمُه الوجوبُ و لكـن اشـتَبَه مـع سـاير الوقـائع، فلـزومُ الإحتياط فى هذَينِ الصُّورتَينِ ينجرّ الى العسر و الحَرَج المختلُّ بـه نظـامُ العَـالَمِ وَ عَيشُ بنى [آدم] اذ لو لَزِمَ الإحتياطُ فى الصُّـورة الأولـى ، ففـى هـذَينِ الصُّـورتَينِ

بالأولَوِيَّةِ لِحصولِ العلمِ [الإجمالىّ] و التفصيلىّ و العسرُ و الحَرَجُ مَنفيّانِ[١] فى الشّريعة بالبديهة، فما يلزمهما كذلک، فَتَثبُتُ اصالةُ البرائة و العملُ بها قطعاً.

[الإشكالات الواردة على الدليل السّادس و هو قاعدة العسر والحرج]

و لقد أُوردَ على التمسّک بهذا الدليل[٢] مِن وَجهَين:

الأوّل: اِنَّ قَولَكُم «الإحتياطُ لازمٌ فى هذَينِ الصُّورتَينِ» لا يخلُو اِمَّا اَن تقولون بلزوم الإحتياط مطلقاً اَعنِى اَعمُّ مِن اَن يكون صُوَرُ الإحتمالات مظنوناً بالظنّ الذى اَثبتنا حُجِّيتَه فى اصالة حجّية الظنّ اَو الظنّ غير المعتبر اَو الشکّ اَو لاتقولون بلزوم الإحتياط مطلقاً.

اِن كان الأوّلُ فالملازمةُ المدّعاةُ فى المقام و هو لزومُ العسر و الحَرَج المُوجِبِ للإختلال مُسَلَّمةٌ لكنّ اللّازمَ و هو العملُ بأصالة البرائة غَيرُ مُسَلَّمٍ اذ لا يوجب العملَ بأصالة البرائة حينئذٍ بل يعمل به فى صورة لزومِ[٣] العسر[٤] و الحَرَج يعنى انّه اذا انجَرَّ الإحتياطُ الى العسر و الحَرَج فلا يعمل به بل يعمل بالبرائة وَ اَمَّا قبل لزوم العُسر و الحَرَج فلا يعمل بالبرائة بل [يعمل] بالإحتياط خصوصاً على مذهب الأخبارىّ القائل بأنّ الأحكام عِلمِيٌّ لأنّ الأخبار [عنده] قطعىٌّ فالشُّبهاتُ عنده قَليلةٌ.

وَ اِن كان الثّانى، فالملازمةُ ممنوعةٌ لعدم لزوم العُسر وَ الحَرَج.

١- فى الأصل: منفى.

٢- فى الأصل: لدليل.

٣- فى الأصل: اللزوم.

٤- فى الأصل: للعسر.

اقول: و يمكن الجوابُ عنه بوجهَين:

اوّلاً: اِنَّ الأخباريّينَ ايضاً فى هذه الصُّورة يعنى فى دَوَرَانِ الأمر بين الوجوب و [الإستحباب] لا يقولون بالإحتياط و بلزومه كما يظهر مِن كلمات بعضهم كصاحب الحدائق (اعلى الله مقامه) فى مقدمة[١] كتابه المسمّى بالحدائق [الناظرة] فإنّه (رحمه الله) يدَّعى عَدَمَ الخِلاف فى هذا المقام و يتمسّک بلزوم التكليف بما لايطاق و بالأخبار وَ مِن جُملَتها[٢]: مَا حَجَبَ اللهُ عِلمَهُ عَنِ العِبَادِ فَهُوَ مَوضُوعٌ عَنهُم[٣].

و من جملتها: رُفِعَ عَن اُمَّتِى تِسعَةٌ[٤] ... و بالآيات و بغيرها[٥].

ثانياً: سَلَّمنا عَدَمَ وِفَاقِ الأخبارىّ فى هذا المقام لكن نقول: اِنَّ فى صورةٍ واحدةٍ اذا تَكَرّرله حُدُوثُ تلک الواقعة كصلاة الجمعة الذى يتّفق له فى كلّ اُسبُوعٍ مَرّةً، ما يَصنَع ؟

فإن قلت: بأنّه يعمل بالإحتياط فى هذه الواقعة مرّةً و اُخرى بالبرائة .

١- فى الأصل: مقدمته.

٢- فى الأصل: جملته.

٣ - التوحيد، للصّدوق/٤١٣- وسائل الشّيعة ١٦٣/٢٧.

٤ - من لا يحضره الفقيه ٥٩/١- التوحيد، للصدوق ٢٥٣- الخصال ٤١٧/٢- وسائل الشّيعة ٣٦٩/١٥.

٥- الحدائق الناظرة فى احكام العترة الطّاهرة، للشيخ يوسف البحرانى ٤٣/١.

قلت: هذا مخالفٌ لِمَذهب الأخباريّ فإنّه لَم يَقُل اَحَدٌ بأنّه فى واقعةٍ واحدةٍ مرّةً يَعمَلُ بالبرائة و اُخرى بالإحتياط، نَعَم، المفصِّلُ الذى فَصَّل فى غير هذا المقام و هى الشُّبهة التحريميّة[1] [يقول بهذا القول]، فليتدبَّر.

الثّانى مِنَ الوجهَينِ الواردة على هذه القاعدة: هو اَنَّ قولَ المستدلّ لو كان الإحتياطُ فيما اذا لم يحصل العِلمُ الإجمالىّ لازماً، فيجب لزومُه فيما اذا حَصَل [العِلمُ] الإجمالىّ و التفصيلىّ.

نقول: اِنَّ القِسمَ الأوّل و الثّانى و هو ما اذا حصَلَ العِلمُ الإجمالىّ ممنوعٌ و ممتنعٌ بالنسبة الى شخصٍ واحدٍ لأنّ القسم الأوّل ما كان مِن سبب قلّة موارد الإشتباه لا يحصل العلمُ الإجمالىّ بوجود الحكم الوجوبىّ بالنسبة الى واقعةٍ غير معيّنةٍ وَ اَمّا القِسمُ الثّانى و هو ما كان الإشتباهُ عنده كثيرةً، فَمِن كَثرةِ الموارد المشتبهة يحصل له القطعُ الإجمالىّ بوجود الحكم الوجوبىّ فى واقعةٍ غير معيّنةٍ، فاجتماعُهما لِشَخصٍ واحدٍ غيرُ ممكنٍ، فإمكان الإجتماع غير ممكنٍ، فلا يلزم فيه العُسرُ وَ الحَرَجُ لقلّة المشتبهات فلا يتعيّن العملُ بأصالة البرائة.[2]

فإن قلت: لَو سَلَّمنا اَنَّ القسمَ الأوّل و الثّانى غيرُ ممكنِ الإجتماع لكنّ القسم الأوّل و الثّالث ممكنُ الإجتماع ، فإذا اجتمعا و عُمِلَ بهما بالإحتياط يلزم منه العسر و الحرج فيلزمه الرجوعُ بأصالة البرائة.

١- فى الأصل: التحريمى.

٢- قد مرّ انّ الواقعة الواحدة لكثرة و قوعها و تكرارها مرّةً بعد اُخرى يلزم العسر و الحرج. منه (رحمه الله).

قلت: سَلَّمنا اجتماعهما لكنّ الملازمةَ و هو لزوم العسر و الحرج ممنوعٌ، اذ لا يلـزم العسر و الحرجُ الذى يوجب اختلالَ النظام ، فلا يكون اللّازمُ منهمـا العمـلَ بأصـالة البرائة خصوصاً للأخباريّين الذين يقولون بقطعية الأخبار، فموارد المشتبهة عنـدهم قليلةٌ و امّا المجتهدون فلمّا كان الأخبار عندهم ظنّيةً و الأحكامُ مظنونةً[١] فلا يتّفـق لهم حصولُ الصُّورة الأولى لِمَا عرفتَ اَنَّ الصّورةَ الأولى قليلةُ الإشتباه يعنى الموارد[٢] المشتبهة قليلةٌ[٣] وَ مِن سببه لا يحصل العلم الإجماليّ وَ اَمَّا القِسمُ الثّانى فكثيـراً مَّـا يقع لهم و يتّفق.

فإن قلت: اِنَّ اجتماعَ القِسم الثّانى و الثّالث ممّا لاريب فيه، فبعد اجتماعهمـا اِمَّـا اَن نقولَ بلزوم الإحتياط اَو البرائة.

اِن كان الأوّلُ فيلزم العسر و الحرج المَنفيّانِ[٤] بالأدلّة القطعيّة. وَ اِن كـان الثّـانى فهـو المطلوب.

و بعدما اَثبتنا فى هَاتَينِ[٥] الصُّورتينِ البرائةَ ففى الصُّورة الأولى الّتى[٦] لم يحصل القطعُ لا اجمالاً و لا تفصيلاً ايضاً [نُثبِـتُ] البرائـةَ و ذلـک لـوجهين: احـدهما الأولويّـة

١- فى الأصل: مضنونة.

٢- فى الأصل: موارد.

٣- لا يخفى على الفطن العارف الزكىّ بلزوم العسر و الحرج و الاّ بعد تكثّر المشتبهات و وقوعها مرّةً بعد اُخرى كيف لا يلزم العسر و الحرج مع ما ذكرنا و الأخبارىّ او داند و شب اول قبر. منه (رحمه الله).

٤- فى الأصل: المنفى.

٥- فى الأصل: هذين.

٦- فى الأصل: الذى.

الإعتباريّة و بيانُهُ ظاهرٌ، فإنّه بعد ما اَجرينا البرائة فى صورةٍ حَصَل العلم الإجمالىّ ففيما اذا لم يحصل العلم الإجمالىّ على خلاف البرائة فبطريقٍ اَولَى.

و ثانيهما: اَن نقول فى الصُّورة الأولى ايضاً بالبرائة بالإجماع المركّب، اذ بعد القول بأنّ العمل بالبرائة فى الصّورة الثّانية[١] و الثّالثة[٢] متعيّنٌ لِلُزوم العسر و الحرج المَنفيّان[٣] فى الشّريعة بالبديهة فلو كان فى الصُّورة الأولى العملُ بالإحتياط متعيّناً[٤] يلزم خَرقُ الإجماع المركّب لِمَا عرفتَ سابقاً مِن اَنَّ القولَ فى المسئلة ثلاثةٌ:

البرائةُ مطلقاً و الإحتياطُ [كذلک] و تفصيلُ المحقّق (رحمه الله) [يعنى] فيما يَعُمُّ به البَلوى البرائةُ البارئة و فى غيره الإحتياط.[٥]

قلت: اِنَّ الجواب عن الأولويّة، انّها فى المقام ممنوعةٌ اذ العملُ بالبرائة فى الصُّورة الثّانية و الثّالثة يلزم[٦] العُسرَ و الحَرَجَ لأنّ الشّبهات كانت كثيرةً بخلاف الصُّورة

١- فى الأصل: الثانى.

٢- فى الأصل: الثالث.

٣- فى الأصل: المنفى.

٤- فى الأصل: متعين.

٥- كما قلنا كراراً هذه نسبةٌ مشهورةٌ الى المحقّق الحلّى لكنّها اجنبيّةٌ عن كلام المحقّق فى المعارج والمعتبر و نَشَأت النسبةُ من المحدّث الأسترابادى فى الفوائد المدنيّة ص ١٤٠، ١٤١.

٦- فى الأصل : لزوم.

الأولى فإنّها[١] لمّا لم يلزم للعمل بالإحتياط فيها العُسرُ و الحَرَجُ فَلِذَا قلنا بالإحتياط ، فالأولويّةُ ممنوعةٌ.

وَ اَمَّا الجوابُ عن الإجماع المركّب، فهو اَنَّ القولَ بالإحتياط فى الصُّورة الأولى و بالبرائة فى الصُّورة الثّانية و الثّالثة ليس خَرقاً للإجماع المركّب وَ اِحداثَ قولٍ رابعٍ بل هو تفصيلُ الموضوع، بيانُهُ:

اِنَّ هذا القائلَ يقول: اِنَّ المكلّف اِمَّا اَن يكون مِمَّن يتحقّق له المقامُ الأوّل اَو مِمَّن يتحقّق له المقامُ الثّانى و الثّالث.

فإن كان مِنَ الأوّل لا يجوز له اجراءُ اصالة البرائة وَ اِن كان [مِنَ] الثّانى فيجوز و بالجملة النزاعُ فى هذه المسئلة صُغرَوِيٌّ فى الجملة يعنى اَنَّ القائِلَ بأصالة البرائة يقول: بأنّ[٢] الشّبهات كثيرةٌ و يلزم العُسرُ و الحَرَجُ و القائلُ بأصالة الإحتياط يقول بأنّ الشّبهات قليلةٌ لا يلزم العُسرُ وَ الحَرَجُ، فهذا القول فى الحقيقة ليس بتفصيلٍ بل القول بالبرائة مطلقاً اِن كان الموضوعُ مِنَ القسم الثّانى و الإحتياطُ مطلقاً اِن كان الموضوع مِنَ الأوّل.

اقول: حينئذٍ تفصيلُ المحقّق (رحمه الله) ايضاً ليس بتفصيلٍ اذ هو يقول فيما يَعُمُّ بِه البَلوى البرائةُ مطلقاً و فى غيره الإحتياطُ مطلقاً، فَعَدُّهُ قَولاً ثالثاً ايضاً فاسدٌ مع اَنّ الحالَ ليس كذلک بل قولُ المحقّق قولٌ ثالثٌ و هكذا هذا قولٌ رابعٌ، مضافاً الى اَنّا

١- فى الأصل: انّه.

٢ - فى الأصل: لان.

قُلنا سابقاً اِنّ مِن جملة الأخباريّين الشيخُ يوسف البحرانى و هو يَدَّعى عَدَمَ الخلاف فى هذا المقام- و هو الشكّ بين الوجوب و البرائة- فى مقدّمة كتابه «الحدائق» يقول ما ملخّص كلامه:

اِنَّ البرائة الأصلية على قِسمَين: قِسمٌ منهما الشكّ فى الوجوب و لاخلاف فى اَنَّ البرائة فى هذا القسم متعيّنٌ لِلُزوم التكليف بما لا يطاق[1]... الى آخر كلامه (رحمه الله).

فهو (رحمه الله) يذكر فى آخر كلامه الشَكَّ التحريمىّ و يَذكُر خِلاَفَ المحقّق (رحمه الله) و تفصيلَه و يوافقه فى المذهب[2] و بالجملة عندى قاعدةُ لُزومِ العسر و الحرج تمامٌ لاَ يَشُوبُهُ شائبةُ شَكٍّ وَ رَيب، فتدبَّر.

[الدليل السّابع على البرائة فى الشكّ فى الوجوب: حُكمُ العقل]

و منها: اَى وَ مِنَ الأدلّة الدالّة على لزوم البرائة و انّها المتعيّن، ادراكُ القُوّة العاقلة [فى] اَنَّ الأصل فى هذا المقام و هو الشكُّ فى الوجوب البرائةُ، بيانُهُ:

اِنَّ تاركَ ما يُحتمَلُ وجوبُه اِمَّا اَن يكون مستحقّاً للعقاب اولا.

اِن كان الأوّلُ، فلا يخلُو اَنَّ كونَه مستحِقّاً للعقاب اِمَّا لأجل تَركِهِ للأمر اِمّا النفس الأمرىّ اَو الظّاهرى.

اَو لأجل تَركِهِ الإحتياطَ كذلک اِمَّا الواقع و نفس الأمر اَو الظّاهر.

١- الحدائق الناظرة ٤٣/١

٢- الحدائق الناظرة ٤٦/١.

وَ اِمَّا لأجل [تركه لحكم العقل بوجوب] دفع ضرر المظنون كذلک [اِمَّا] الواقع اَو الظاهر .

و الكلُّ باطلٌ، اَمَّا الأوّلُ، فلأنّ المفروض عدمُ بيانِ الأمر النفس الأمريّ الواقعيّ فلو عاقب على تركه لكان سَفَهاً و لغواً وتكليفاً بما لا يُطاق و هو لا يصدر عن عاقلٍ فضلاً عن عالمٍ فضلاً عن الله سبحانه.

وَ اِن كان لأجل ترک الأمر الظاهری فهو خلاف الفرض ایضاً اذ لا بیان حینئذٍ اصلاً له ظاهراً و لا واقعاً.

وَ اَمَّا الثّانی و هو[1] اَن [یکون] استحقاقُ العقاب لمخالفة الإحتیاط الواقعیّ، فهو فاسدٌ للزومه التکلیفَ بما لا یطاق و السَّفَهَ لعدم البیان.

وَ اِن کان لِتَرکِ الإحتیاط الظّاهری کما تضمّنه اَخبارُ الإحتیاط فهو ایضاً فاسدٌ لِمَا سیجیئ اِن شاء اللهُ تعالی مِن اَنَّ بعضَها غیر دالّة علی الإحتیاط و بعضَها ضعیفةٌ و اذا بَطَل هذانِ[2] بَطَلَ احتمالُ الضَّرر رأساً ایضاً بطریقٍ اَولَی.

[الدّلیل الثّامن علی البرائة فی الشکّ فی الوجوب: بِناءُ العقلاء]

و منها: اَی وَ مِن الأدلّة الدالّة علی لزوم العمل بالبرائة بِناءُ العقلاء و هو انّه اذا شُکَّ فی وجوب شیئ مع احتمال الإباحة و کان الدلیلُ الدالّ علی الوجوب غیر معتبرٍ، فَبِناءُ العقلاء فی هذا المقام علی البرائة، بیانُه:

١- فی الأصل: فهو.

٢- فی الأصل: هذین.

اذا اَخبر صَبِيّ[١] او مجنون[٢] عبداً مِن عَبيد مَولًى و قال له: مَولاَکَ اَمَرکَ بِکذا، فلو ارتکب العبدُ ذلک الفعلَ لَذَمَّه العقلاءُ بِأنّک تَفعَلُ لأمر الصَّبِيّ؟

و لو تَرَکَ ذلک [الفعلَ] و عَاقَبه المولى على ترک الفعل لَذَمَّ العقلاءُ المولى و بِنَاءُ العقلاء ايضاً حجّةٌ فيما لَم يَثبُت بالأدلّة المعتبرة خِلافُ بنائهم و بعد اَن ثَبَتَ فيما نحن فيه اَنّ بِناءَ العقلاء على اصالة البرائة ، فنقول: اِنَّ التكليفَ فيما نحن فيه اِمَّا على وِفقِ بنائهم اَو على خلافه.

اِن كان الأوّل، فثبت المطلوبُ وَ اِن كان الثّانى فَلَزِمَ تكليفُ ما لا يطاق اذ التكليفُ على خلاف بناء العقلاء مِن دون بيانٍ قبيحٌ قطعاً بلا شبهةٍ وَ رَيبٍ و سيجيئ بطلانُ اَدِلّةِ المُحتاطِينَ، اِن شاء اللهُ تعالى.

[الدّليل التّاسع على البرائة فى الشكّ فى الوجوب: الآيات القرآنية]

و منها: الآياتُ القرآنيّة الدالّة على اصالة البرائة.

منها: قوله تعالى: **مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبعَثَ رَسُولاً.**[٣]

وَجهُ الإستدلال: اَنَّ الرَّسُولَ بمعنى المبلّغ و المبيّن، فمعنى الآية حينئذٍ: انّه لاَعذابَ فى صُورة عدمِ البيان و عدمِ الوصول الى المكلّف يعنى اَنَّ شأنه تعالى اَجَلُّ و اَرفَعُ مِن اَن يعذّب عَبدَه على شيئٍ قبل بَعثِ الرَّسُولِ يعنى البيانُ و الإيصالُ وَ اِن كَانَ بَعَثَ الرسُولَ و لكن لم يُبَيِّن اَو بَيَّنَ و لَم يَصِل اليه لأنّه لو كان المراد مِن الرَّسُول

١- فى الأصل: صبيا.

٢- فى الأصل: مجنونا.

٣- سورة الإسراء /١٥.

المبلّغ و المبيِّن فمناطُ التعذيبِ التبليغُ و البيانُ للمكلّف و الإيصالُ لا مطلقاً، فإذا كان مفاد الآية هكذا، فحينئذٍ ينتظم فى المقام قياسٌ هكذا صورتُه و هو:

اِنَّ ما نحن فيه ممّا لاَ بيانَ فيه و كُلُّ ما كان كذلک فلا عذابَ فيه للمكلّف، فما نحن فيه كذلک.

اَمَّا الصُّغرى فَبالفرض وَ اَمَّا الكبرى فَبالآية.

فإن قلت: اِنَّ ظاهر الآية عدمُ التعذيب قبل بَعثِ الرَّسُولِ وَ اَمَّا بعده و قبلَ البيان فلا، اذ الرَّسُولُ ليس بمعنى المبيِّن.

قلت: اِنَّ الظّاهر وَ اِن كان كذلک لكن بعد ملاحظة مفهوم الآية و منطوقها يُعلَم اَنَّ المراد عدمُ التعذيب قبل بَعثِ الرَّسول و بعده و قبل البيان، فالآيةُ كائناً ما كان تدلّ على اصالة البرائة.

و منها: اَى وَ مِن الآيات الدالّة قوله تعالى: **لِيَهلَکَ مَن هَلَکَ عَن بَيِّنةٍ وَ يَحيَى مَن حَيَّ عَن بَيِّنةٍ**[1].

وَجهُ الإستدلال بهذه الآية اَظهَرُ مِن سابقها، اذ قوله تعالى «لِيَهلَکَ» تعليلٌ و من مفهوم التعليل يستفاد اَنَّ الهَلاکَ الذى هو استحقاقُ العقاب وَالعَذابُ الأخرويّ دائرٌ مَدارَ البيّنة فإذ لا بيّنةَ لاَ هَلاکَ، فحينئذٍ ينتظم فى المقام ايضاً قياسٌ و هو:

اِنَّ ما نحن فيه و هو الشَکُّ فى الوجوب مع احتمال الإباحة كوجوب غسل الجمعة ممّا لا بيّنة فيه.

١- سورة الأنفال/٤٢.

وَ كُلُّ مَا كان كذلک فلا هَلاکَ (و هو العقابُ و العذابُ الأخرویّ).

فهذا ممّا لاَ هَلاکَ فیه (بالمعنی المذکور).

اَمَّا الصُّغری فَبالفرض وَ اَمَّا الکبری فَبالآیة الشَّریفة، فَثَبَتَ المُدَّعَی الذی هو البرائة.

مضافاً الی اَن نقول: اِنَّ منطوقَ الآیة دالّةٌ علی المُدَّعی اذ بملاحظة «مَن» الّتی[1] هی[2] اداةُ العموم و تَدلّ علی العموم، تَعقَّبه «الفَاءُ» اَم لا کما حُرِّرَ فی محلّه، فحینئذٍ نقول: اِنَّ المنطوقَ دالٌّ علی اَنَّ هلاکةَ کُلِّ مَن هَلَکَ ناشٍ عن البیّنة فلا هَلاکَةَ اِلاّ و هی عن بینّةٍ.

و منها: اَی وَ مِنَ الآیات الدالّة قوله تعالی: لاَ یُکَلِّفُ اللهُ نَفساً اِلاَّ وُسعَهَا[3].

وَجهُ الإستدلال: انّا نقول: اِنَّ التکلیف بدون البیان فوقُ الوُسع و کُلُّ ما کان کذلک فلا تکلیفَ فیه، فما لا بیانَ فیه لا تکلیفَ.

اَمَّا الصُّغری، فَلِمَا عرفتَ اَنَّ بناءَ العقلاء علی البرائة، فالتکلیفُ علی خلاف بنائهم مِن دون وجودِ دلیلٍ تکلیفٌ بما فوقَ الوُسع.

وَ اَمَّا الکبری، فَبالآیة الشَّریفة، و قد ظَهَرَ الفَرقُ بین هذا الدّلیل و الدّلیلِ الثّامن و هو بناء العقلاء، فإنّ هناک کُبرَی القیاس اَثبتناه بقاعدة تکلیف ما لا یطاق و عَدَمِ جوازِ تکلیف مالایطاق وَ اَمَّا هنا فَبالآیة.

و منها: قوله تعالی: لا یُکَلِّفُ اللهُ نَفساً إلاَّ مَا آتَاهَا.[4]

١- فی الأصل: الذی.

٢- فی الأصل: هو.

٣- سورة البقرة/٢٨٦.

٤- سورة الطلاق/٧.

وجه الإستدلال: اَنَّ قوله تعالى «آتَاهَا» ليس المراد بها فى هذا المقام اِلاَّ الإقـرارُ اَو الإعلام.

اِن كان الأوّلُ فالإستدلالُ كسابقه مِن اَنَّ التكليفَ على خلاف بنـاء العقـلاء تكليـفٌ بغير مقدورٍ و كُلُّ ما كان كذلک فهو مَنفِيٌّ فهذا ايضاً كذلک.

اَمَّا الصُّغرى فَبِبِنَاءِ العقلاء وَ اَمَّا الكُبرى فَبِالآية.

وَ اِن كان الثّانى فنقول: اِنَّ التكليفَ فى المقام تكليفٌ مِن دون اِعلامٍ وَ كُلُّ مـا كـان كذلک فهو مَنفِيٌّ.

اَمَّا الصّغرى فَفَرضِيّةٌ وَ اَمَّا الكُبرى فَقُرآنِيَّةٌ.

هذا ما ذَكَره الأستاذُ شريفُ العلماء (اطال الله بقائه) مِنَ الآيات الدّالّـة علـى اصـالة البرائة.

و لكن لا يخفى اَنَّ الآياتِ الدالّة على اصالة البرائة كثيرةٌ فـى غايـة الكثـرة كقولـه تعالى: لَيسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَ لاَ عَلَى المَرضَى وَ لاَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَجِدُوْنَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ.[1] فإنّها ايضاً دالّةٌ على المُدَّعَى كما هو حَقُّه.

[الدّليلُ العاشر على البرائة فى الشكّ فى الوجوب: الأخبـار المرويّـة عـن الأئمّـة عليهم السَّلام]

و منها: الأخبارُ المَروِيّة عن الأئمّة الأطهار صَلَوَاتُ الله عليهم [وَ] ادَّعَى الأستاذُ (زيد شرافته) اَنَّ الأخبار لمّا تكثّرت بحيث صارت متواترةً بالمعنى- لو لم نقـل بِـالتَّواتُر

١- سورة التوبة/٩١.

اللّفظيّ بالمعنى الأعمّ- يعنى لمّا تكثّرت هذه الأخبارُ حَصَل القطعُ بصدورها من المعصوم وَ مِن لفظه عليه السَّلام وَ اِن كان صُدُور[1] كلٌّ [منها] ظنيّاً[2] وَالمسئلةُ فَرعِيّةٌ وَ الظنُّ معتبرٌ [فيها].

منها: ما رواه الكلينى فى باب حُجَجِ اللهِ عَلَى خَلقِهِ ما لفظُ الحديث المنقول مِن اصول الكافى هكذا:

محمّد بن يحيى عن احمد بن محمّد بن عيسى عن ابن فضّال عن داود بن فَرقَد عن أبى الحسن ذكريّا بن يحيى عن أبى عبدالله عليه السَّلام قال: **مَا حَجَبَ اللهُ عِلمَهُ عَنِ العِبَادِ فَهُوَ مَوضُوعٌ عَنهُم**[3].

و فى طريقٍ آخَر: **مَا حَجَبَهُ اللهُ عَنِ العِبَادِ فَهُوَ مَوضُوعٌ عَنهُم.**

و لابدّ فى الحديث مِن تَصَرُّفٍ اِمَّا بجعل معنى الحَجبِ «السَّترَ» اَو بتقدير لفظة «عِلمَه» فيكون المعنى على الأوّل: مَا سَتَرهُ اللهُ عَنِ العِبَادِ فَهُوَ مَوضُوعٌ اَو مَا حَجَبَ اللهُ عِلمَهُ فَهُوَ مَوضُوعٌ.

و على كلا التقديرين اِمَّا المرادُ بما حَجَبَ: الحُكمُ اَو الأعَمُّ.

اِن كانَ الأوّلُ، فالاستدلالُ اَظهَرُ و هو اَنَّ الأحكام الّتى[4] سَتَرها[5] الله عن العباد اَو حَجَبَ عِلمَه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم اَى مرفوعٌ عنهم.

١- فى الأصل: صدر.

٢- فى الأصل: ظنّى.

٣- الكافى، للكلينى ١/١٦٤- وسائل الشيعة ٢٧/١٦٣.

٤- فى الأصل: الذى.

٥- فى الأصل: ستره.

وَ اِن كان الثّانی، فالإستدلالُ ایضاًظاهرٌ و هو اَنَّ کلَّ شیئ حَجَبَ [الله] عِلمَه اَو سَتَرهُ اللهُ عَنِ العباد فهو موضوعٌ عنهم اَی مرفوعٌ، فینتظم فی المقام قیاسٌ هکذا صورتُه:

اِنَّ ما نحن فیه ممّا حَجَبَ الله تعالی عِلمَه عن العباد اَو سَتَر.

وَ کُلُّ ما کان کذلک فهو مرفوعٌ عنهم.

فما نحن فیه مرفوعٌ عنهم.

اَمَّا الصُّغری فَبالفرض، اذ المفروضُ انّا تَتَبَّعنا و تَفَحَّصنَا [وَ] لَم نَجِد ما یدلّ علی الحکم وَ اَمَّا الکبری فَبالرّوایة.

فإن قلت: اِنَّ الحدیثَ لا دلالة له علی المُدَّعَی، بیانُهُ:

اِنَّ الحدیثَ متضمّنٌ علی اَلفاظٍ ثلاثة : لفظة «مَا» و «الحَجب» و «عَنِ العِبَادِ» و کلٌّ منها لاَ یَخلُو مِن اِشکالٍ:

الأوّل: فلأنّ لفظة «مَا» اختلفوا فی کونه للعموم اَم لا؟ قیل اِنَّه للعموم مطلقاً متضمّناً معنی الشَّرط اَم لا و قیل اِنّه للعموم اِن تضمَّن معنی الشَّرط وَ اِلاَّ فلا و هنا تدلّ علی العموم.

اَمَّا علی الأوّل فظاهِرٌ وَ اَمَّا علی الثّانی فلتضمّنه معنی الشَّرط، فعلی [هذا] معنی الحدیث [هکذا]: کُلُّ شَیئٍ حَجَبَه اللهُ عِلمَه عن العباد و سَتَره فهو موضوعٌ عنهم و من المعلوم البیّن اَنَّ هذا بظاهره فاسدٌ، اذ عمومه شاملٌ للأحکام و الموضوعات معاً کما اذا شَرِبَ الخَمرَ ظانّاً علی انّه خَلٌّ، فمقتضی ظاهر الحدیث انّه اذا حَجَبَ عِلمَهُ عن کون هذا المائع خمراً اَو خَلاًّ مرفوعٌ کونُه خَمراً و من المعلوم البدیهیّ فَسَادُهُ، اذ لو حَجَبَ علمه عن کونه خمراً لاَیُخرِجُهُ عن الخمریّة نعم المؤاخذةُ المترتّبةُ علی

شُربِ[١] الخمر مرفوعةٌ[٢] عنه، فلابدّ مِن صَرفِ الحديث عن ظاهره اذ ظاهره مخالفٌ لبديهة العقول.

وَ مَحَلُّ الصَّرف مشتبهٌ بين مواردَ خَمسٍ:

الأوّل: اَن نَجعل لفظَ « مَا» مختصّاً بالموضوعات يعنى نُخَصِّصُهُ بالموضوعات و نَجعل الموضوعَ لا بمعناه الحقيقىّ الذى هو المرفوع بل بالمعنى[٣] المجازى و هو «غيرُ مطلوب» فقولُهُ «موضوعٌ عنهم» اَى غير مطلوبٍ عنهم و هذا يَلزَمُ مِنه فى الحديث التخصيصَ و المجازَ و هو فى نفسه مرجوحٌ لأنه اذا دار الأمرُ بين التخصيص و الإضمار، الإضمارُ اَولى كما قُرِّر فى مبحث التعارض[٤]- و يمكن الإضمارُ فى الحديث- مضافاً الى انّه لايتمّ المُدَّعَى و لا يدلّ عليه اصلاً اذ المُدَّعَى هو اَنَّ كُلَّ حُكمٍ حَجَبَ عنهم[٥] عِلمَه [فهو] مرفوعٌ عنهم لا الموضوعات.

الثّانى: اَن نَجعَلَ لفظةَ «ما» مُخَصَّصاً للأحكام التكليفيّة و الإلزاميّة و نقدّر لفظَ «المؤاخذة» فيكون معنى الحديث حينئذٍ: كلُّ حُكمٍ تكليفىّ الزامىّ حَجَبَ الله عِلمَهُ عنهم[٦] فمؤاخذته مَرفُوعةٌ عنهم.

١- فى الأصل: شارب.

٢- فى الأصل: مرفوع.

٣- فى الأصل: بمعنى.

٤- فى الأصل: تعارض.

٥- فى الأصل: عنه.

٦- فى الأصل: عنه.

و هذا ايضاً غيرُصحيح و اِن كان مُثبِتاً للمُـدَّعَى لكـن تخصـيصُ «مَـا» بالأحكـام التكليفيّة الإلزاميّة مرجوحٌ اذ [هذا] ايضاً يختصّ بالأحكام التكليفيّة.

الثّالث: اَن يُجعَلَ كلمة «مَا» مختصّاً بالأحكام الخمسة التكليفيّة، فيخرج الموضـوعات طُرّاً و هذا ايضاً فاسدٌ لأنّ مِن جملة الأحكام الإباحةُ و اذا رفـع الإباحـةُ فـلا يبقـى حُكمٌ و مقصودُنَا بيانُ الإباحة و ثُبوتُهَا لأنّ ظاهر الحديث حينئذٍ يكون كُلُّ حُكمٍ مِـنَ الأحكام الخمسة حَجَبَ عِلمَه عن العباد فهو مرفوعٌ عنهم و مَقَامُنَا ما يحتمل الوجوب و الإباحة ايضاً [و] الحُكمُ- اَعَمُّ مِن الوجوب و الإباحة- محجـوبٌ عِلمُـهُ و بعبـارةٍ اُخرى كلاهما[1] محجوبٌ عِلمُهُ و ما كان محجوباً فهو مرفوعٌ [عنهم] فيلـزم اَن يكـون كلاهما[2] مرفوعاً و هو خِلافُ المقصود مِن اجراء اصالة البرائة.

الرّابع: اَن نَجعل كلمة «مَا» مختصاً بالأحكام التكليفية الإلزامية وهذا يُثبتُ المُـدَّعَى لكنّه مرجوحٌ ايضاً اذ هذا التخصيصُ تخصيصُ الأكثر و الأوّلُ يعنـى السّـابق عليـه تخصيصٌ اقلّ، اِذ فـى الأوّل كـان الموضـوعات خارجـاً لاَ غَيـرَهُ مِـنَ الإباحـةِ و الإستحبابِ و الكراهةِ و فى هذا [المورد] الإباحـةُ و الكراهـةُ و الإسـتحبابُ ايضـاً خارجٌ و تخصيصٌ [للأكثر] لو لم نَقُل بعدم جوازه و قلنا بجـوازه لا اقـلّ [مِـن انّـه] تخصيصُ الأقلِّ اَولَى، و لو قلنا بعدم الأولوية فلا اقلّ مِنَ المساوات و لو قلنا بعـدم المساوات فلا اَقَلَّ مِن احتماله وَ من المقرّر اذا جاء الإحتمالُ بَطَلَ الإستدلالُ.

١- فى الأصل: كليهما.

٢- فى الأصل: كليهما.

الخامس: ما ذَكَره بعضُ الفضلاء فی توجیه الرّوایة و هو انّه یقدّر لفظ «التکلیف» فیکون معنی الحدیث: اِنَّ کُلَّ حُکمٍ وَ مَوضُوعٍ حَجَبَ اللهُ عِلمَه عَنِ العِبَادِ فتکلیفُه مَوضُوعٌ عنهم[1].

و لا یخفی اَنَّ هذا ایضاً غیر مُثبتٍ للمُدَّعی لأنّها یختصّ حینئذٍ بالموضوعات اذ الحکمُ و التکلیفُ للموضوع لا للحکم و هو واضحٌ و کلامنا الآن اِنّما هو فی الأحکام. اللّهمّ اِلاّ اَن یُقَدَّر لفظُ « التکلیف» ایضاً فی موضعٍ آخَر بأن یقال: کلُّ حُکمٍ تکلیفیٍّ حَجَبه الله عن العباد فتکلیفُهُ موضوعٌ عنهم و لا یخفی انّه مستلزمٌ لتعدّد الإضمار و هو ظاهر الفساد.

اَمَّا الثّانی، فهو اَنَّ لفظ «الحَجب» بمعنی السَّتر لا مطلقاً بل سَترُ الشّیئ بعد ظهوره و المقصودُ فی هذا المقام بیانُ اَنَّ ما نحن فیه لم یبیَّن حُکمُه لا اَنَّ حُکمَه بُیِّن و اُخفِیَ ایضاً و عدمُ بیان الحکم اَعَمُّ مِنَ الحَجبِ بالمعنی المذکور و من المعلوم اَنّ العام لا دلالة له علی الخاصّ، فالروایةُ لاربطَ لها بالمقام [حتّی] تدلَّ علی انّه اذا بُیِّنَ الحُکمُ و اُخفِی فهو مرفوعٌ عنهم و المقامُ ما [اذا] لم یُبَیَّن فیه حکمٌ اصلاً.[2]

مضافاً الی انّه [اذا] وَرَدَ فی الأخبار عن الأئمة الأطهار- علیهم صَلَواتُ [الله] المَلِکِ الجَبَّار- مِن اَنّ کلّ حُکمٍ جاء به النبیُّ صلّی الله علیه و آله [و] بیّنه الخُلَفاءُ وَ هُمُ الأئمة- علیهم السّلام- یَداً عَن یَدٍ الی مولانا القائم صاحب العصر و الزَّمان-

---

١- القوانین المحکمة ج٣ ص٥١.

٢- اقول: لا یخفی انّه علی هذا ایضاً المطلوبُ ثابتٌ، بیانُهُ: انّه [اذا] کان حُکمٌ شرعیٌّ غَیرَ مَخفِیّ ثمّ خَفِیَ لِعارضٍ فهو موضوعٌ عنهم فما لَم یَظهَر حُکمُه بطریقٍ اَولَی منه، رحمه الله.

صلوات الله عليه- (اللّهم اجعَلنا مِن اَنصاره و اَعوانِه وَ الذاَبِّينَ عنه) وهو عليه السّلام الآن موجودٌ و هو حجّةٌ على العَالَمِينَ وَ بَيَّنَ اَحكامَ الله تعالى و فَرائِضَهُ بعينها و العِبَادُ هُمُ الباقُونَ على عدم البيان [وَ] وَضعُهُ و عَدَمُ ظهورِهِ- عليه السّلام- وَ اِظهارِهِ اَحكامَ الله تعالى مِنَ العِبَاد لاَ مِنهُ- عليه السّلام- و [لا] مِنَ الله تعالى، فَلاَ حَجبَ وَ لاَ مَنعَ مِنَ الله تعالى و بعد انتفاء الحَجبِ انتفى الوَضعُ وَ الرَّفعُ عَنِ العِباد فلا دلالة للرّواية على المدّعى.

و ايضاً لو سَلّمنا اَنّ الحَجب ليس معناه: سَترُ مَاظَهَرَ و لكن نقول: اَنَّ الحجب معناه السَّتر و لكنَّ السَّتر اِنّما يتحقّق فى الأشياء الّتى مِن شأنها الظُّهورُ و لا مانع مِنَ الظُّهور سوى ذلک السَّتر و لاريبَ اَنّ الأحكامَ المشتبهةَ ليس مِن هذا القبيل اذ الأحكام المشتبهةُ كانت مخفيّةً و الآن باقيةٌ على حالها الأولى لا اَنّ مِن شأنها كان الظُّهور وَ خَفِيَ، فلا يصدق فى الأحكام المشتبهة بعد تسليم كون الإشتباه مِن جانب الله انّه تعالى حَجَبَهَا بل اَبقاها على حالتها الأولى، فلو انتفى الشَّرطُ انتفى المشروط.

اَمَّا الثّالث، اِنّ لفظ «العباد» جمعٌ مُحَلَّى باللّام و هو على ما قُرِّرَ فى محلّه مفيدٌ[1] للعموم، فيكون معنى الحديث على [هذا] : كلّ حُكمٍ حَجَبَ لجميع العباد فهو موضوعٌ عنهم و لا شكّ اَنّ مِن جملة العباد النبىّ و الأئمة الأطهار- عليهم السّلام- و الأحكامُ غَيرُ محجوبَهٍ[2] عنهم بالبديهة، فصغرى القياس ممنوعٌ.

١- فى الأصل: مفيدا.

٢- فى الأصل: محجوب.

قلت: امّا الجوابُ عن لفظة «مَا» فهو انّا نختار الإحتمالَ الرّابع فهو التخصيص فى [لفظة] «مَا[1]» بجعل المراد منه الأحكامَ التكليفية الإلزامية و قَولُکَ «يلزم تخصيصُ الأكثر و تخصيصُ الأقلّ ارتكابُهُ اَولَى» مسلّمٌ لكنّ الأولويّةَ هذه اَولَويّةٌ و اَقربيّةٌ اعتباريّةٌ و المعتبرُ مِنَ الأولويَّة و الأقربيَّة [هى] العُرفيّةُ و المتبادرُ فى العرف مِن هذا الحديث [الأحكام التكليفيّة الإلزاميّة] يعنى لو اُلقِىَ هذا الحديث الى العرف لا يفهمون منه الاّ الأحكام التكليفية الإلزاميَّة و هو المتّبع و به يتمّ المدّعى.

و يمكن الجواب ايضاً بوجهَينِ آخرَين:

الأوّل: انّا نختار الإحتمالَ الثّالثَ الذى هو اَقَلُّ تخصيصٍ و قَولُکَ بأنّه يلزم خُروجُ الإباحة، نقول لاَخيرَ فيه، اذ بعد خروج الإباحة الشَّرعيَّة نُثبت الإباحةَ[2] العقلية بالقوّة العاقلة لأنّه بعد رفع جميع الأحكام فى الواقعة المشتبهة يكون[3] الحال فى تلک الواقعة كحال البهائم، فإذا كان كذلک فالعقلُ يحكم بأنّه حينئذٍ ممّا لاَ حَرَجَ فى هذا الفعل فى هذه الواقعة، فثبت الإباحةُ و مرادُنَا مِن اجراء اصالة البرائة هو اثباتُ الإباحة و اَمَّا كونها شرعيةً اَم عقليةً فلا.

الثّانى: سَلّمنا رفعَ الإباحةِ الشرعيّة مِن هذه الجهة و لكن نُثبتها ايضاً لاَ مِن جهة العقل بل مِن جهة الشَّرع و هى اَنّ الرّوايةَ بنفسها دالّةٌ على عدم التكليف و هو الإباحةُ و الترخيصُ فى الفعل و الترک.

١- فى الأصل: الماء.

٢- فى الأصل: اباحه.

٣- فى الأصل: فيكون.

وَ اَمَّا الجوابُ عن لفظة «الحَجب»:

اوّلاً: فهو انّا سَلّمنا اَنّ الحَجب معناه فى اللّغة ما ذكرتَ و لكنّ المتبادر منه فى الرّواية عدمُ البيان الظّاهرى.

و ثانياً: انّه لَو لَم يُحمَلُ الحَجبُ فى الرّواية على عدم البيان يكون صدورُ الرّواية حينئذٍ لغواً اذ لم يبقَ لها موردٌ لعدم حَجبِ الله تعالى شيئاً من الأحكام التكليفية فليس لنا موردٌ نعلم اَنّ الله تعالى حَجَبه عن العباد، لأنّ كلّ موردٍ مشتبهٍ يحتمل اَن يكون ممّا ظَهَرحُكمُهُ [ثمّ] حَجَبه و يحتمل اَن يكون خفائُه للأسباب الخارجيّة المانعة عن ظهور البيان، فيلزم اَن لا يكون للرّواية موردٌ و مسئلة القَضَاء و القَدَر و الطّينة خارجةٌ منه الأحكامُ التكليفية.

و اَمَّا الجوابُ عن لفظ «العِبَاد» فهو انّا نقول اِنَّ الشرطَ على قِسمَين:

احدهما: اَن يثبت الحُكمُ لِمَا تعلّق به الشَّرطُ كقولنا: اِن جائک العلماءُ فأكرِمهُم اَو اِن جائک زيدٌ اَو عمرو فَأكرِمهُمَا.

ثانيهما: اَن يثبت الحكمُ فى الجزاء لغير ما تعلّق به الشرطُ كقولنا: اِن جائک العلماءُ فأكرِم زيداً و اِن جائک عَمروٌ وَ بَكرٌ فأكرم زيداً[1].

اَمَّا الأوّل، فلا شكّ و لا شبهة انّه بمقتضى فهم العرف لامدخليّة للتركيب و للهيئة الإجتماعية، فإنّ الحكم فى المثال الأوّل و الثّانى من القسم[2] الأوّل وجوبُ اِكرامِ

١- فى الأصل: عمروا.

٢- فى الأصل: قسم.

زيدٍ بعد المجيئ سواءٌ جاء مع عَمرٍو اَو لا و كذا وجوبُ اِكرامِ العالِمِ بمجـرّد تحقّـق المجيئ، جاء كُلُّهم اَو بعضُهم.

اَمَّا الثّانى، فالهيئةُ التركيبية و الإجتماعية لها مدخلٌ فى الحكـم، فـإن جـاء العلمـاء كلّهم تَحَقَّقَ وجوبُ اكرامِ زيدٍ وَ اِن جاء عمرٌو و بَكرٌ تَحَقَّقَ اِكرامُ زيـدٍ وَ الاّ فـلا و الرّوايةُ من القسم الأوّل، فمتى تَحَقَّق الحَجبُ تَحَقَّق الحكمُ عليه، فإن كان ما حَجَبَ [عليه] واحداً من العباد تَحَقّق الحكمُ عليه نَفسِه و اِن كان الجميعَ تَحَقَّق للجميع.

و بعبارةٍ اُخرى: اِنَّ الجزاء اذا كان مشتملاً على ضميرٍ عائدٍ الـى العـام الكـائن فـى الشّرط فهو محمولٌ على التوزيع و الاّ فلا و لو سَلّمنا ظهورَ التركّب يَجِـبُ[1] صَـرفُ الرّواية عنه و اَنّ للرّواية لا دخلَ فى التركّب لئلّا يلزم السَّفَهُ و اللَّغوُ اذ لم يبقَ حينئذٍ للرّواية موردٌ.

فإن قلت: اِنّ الرّواية ظاهرٌ فى عدم الجهل البسيط يعنى عـدم الإلتفـات الـى ذلـك الشيئ مطلقاً فيكون معنى الرّواية: مَا حَجَبَ الله عِلمَهُ عن العباد و لا يَلتفـت[2] العِبَـادُ فهو موضوعٌ عنهم و ما نحن فيه ليس كذلك اذ ما نحن فيـه هـو عـدمُ البيـان مـع الإلتفات الى عدم العلم، فلا دلالة للرّواية على المُدَّعى.

قلت: لو سَلّمنا الظّهورَ فهو بَدوِىٌّ و تشكيكٌ بَدوِىٌّ و من المعلوم انّه غيرُ مضرٍّ و الاّ نَدَّعِى الظُّهورَ بالعكس.

١- فى الأصل: وجوب.

٢- فى الأصل: لايلتفتون.

فإن قلت: اِنّ التمسّک بالحديث اِنّما يتمّ بعد صِحَّتِهِ[١] و لـيس، اذ مِـن جملـة رُوَاتِـهِ ذكريّا بن يَحيَى و هو مشتركٌ بين الثقة و الضّعيف.

قلتُ اوّلاً: اِنّ ضعفه منجبرٌ بعمل الأصحاب.

و ثانياً: نحن فى صَدَدِ اِتمامِ دلالتها و انّها دالّةٌ على المُدَّعى حتّى نتمسّک باجتمـاع الرّوايات الآتية و انضمامها اليها على المُدَّعَى لا وَحدَهَا.

فإن قلت: غاية ما يستفاد من الرّواية هو[٢] الظّن و هو غيرُ معتبرٍ لأنَّ المسئلة اصوليةٌ.

قلت اوّلاً: اِنّ المسئلة هذه فرعيّةٌ و الظنُّ فيها حجّةٌ.

و ثانياً: اِنّ اَدِلَّتنا لا تنحصر[٣] فى هذا الخبر بل عرفتَ اَنّ اَدِلّتنا عشرةٌ، فإذا حَصَلَ لنـا مِن كلّ واحدٍ منها الظنُّ يحصل القطعُ بعد تَراكُمِهِ بـل مِـن مجـرّد الأخبـار يحصـل القطعُ.

منها: اَى وَ مِن الأخبار الدالّة على المدّعى ما رواه الصَّدوقُ فى التَّوحيد عـن حَرِيـزٍ عن الصّادق عليه السّلام قال : قال رسولُ الله صلّى الله عليه و آله: **رُفِـعَ عَـن اُمَّتـى تِسعَةٌ، الخَطَأُ وَ النِّسيَانُ وَ مَا استُكرِهُوا عَلَيه وَ مَا لاَ يُطِيقُونَ وَ مَا لاَ يَعلَمُونَ وَ مَا اضطُرُّوا اِلَيهِ وَ الحَسَدُ و التَّفَكُّرُ وَ الوَسوَسَةُ فِى الخَلقِ مَا لَم يَنطِقُوا بِشَفَةٍ**[٤].

١- فى الأصل: صحتها.

٢- فى الأصل: وهو.

٣- فى الأصل: ينحصر.

٤- الكافى، للكلينى ٤٦٣/٢- وسائل الشيعة ٢٩٥/١١.

وَ الطِّيَرَةُ[١]- بكسر الطّاء و سكون الياء المثنّاة مِن تَحتٍ اَو فَتحِها على اختلاف الضَّبط- عبارةٌ عن التَّطَيُّرِ.

و الوسوسةُ فى الخلق محتملٌ لِمَعَانٍ اَربعة:

[١]- الوسوسةُ بأنّ الأشياء الموجودة فى العَالَم كيف خُلِقَت بلا موجود.

[٢]- و الوسوسةُ فى اَنّ فائدةَ خَلقِ بعضِ الأشياء الّتى لا يَعلَم العِبَادُ فائدتَهَا ما هى؟ كبعض انواع الحَشَرات مثلاً.

[٣]- و الوسوسةُ فى عُيوبِ النّاس و الفِكرُ فيها.

[٤]- و الوسوسةُ بين المخلوقين و التفتين فى اَمرِهِم و ايقاع النفاق بينهم.

و وَجهُ الدّلالة بالحديث: اِنّ محلّ النزاع ممّا لا يَعلَم به الأمّةُ و كُلُّ ما هو كذلک فهو مرفوعٌ عنهم فهذا مرفوعٌ عنهم.

اَمَّا الصّغرى فلأنّه المفروض وَ اَمَّا الكبرى فَلِلحَديث.

فإن قلت: اِنّ ظاهرالحديث مخالفٌ للعقل القطعىّ اذ رَفعُ نفسِ الخطأ و غيرِه مِنَ الأمور المذكورة غيرُ معقولٍ فلابدّ فيها من التصرّف الى آخِرِ ما حرّرناه لک فى الحديث السَّابق و هو: ما حَجَبَ اللهُ عِلمَه عن العِبَاد فهو مَوضُوعٌ عنهم، فالإيراد هو و الجوابُ: هو مِنَ اَنّ المتبادر مِن هذا الحديث لو اُلقِىَ الى العرف هو رَفعُ المؤاخذة عن تلک الأشياء عن الأمّة.

١- فى الصّحاح: طَيَرَ الطّائِرُ جمعُه طَيرٌ مثل صاحبٍ و صَحبٍ و جمع الطَّير طُيُورٌ و اَطيَارٌ و تَطَيَّرتُ مِنَ الشّيئ و بِالشّيئ والإسم منه الطِّيَرَةُ مثال العِنَبَة و هو مَا يُتَشَائَمُ به من الفأل الرّدىّ و فى الحديث «انّه كان يُحِبُّ الفألَ وَ يَكرَه الطِّيَرَةَ. صحاح اللّغه ج٢ ص٧٢٨.

فإن قلت: تقديرُ لفظِ المؤاخذة مع انّه مستلزمٌ للإضمار لكن مفهوم الحديث ايضاً مخالفٌ للعقل القطعىّ، اذ مقصودُ النبىّ - صلّى الله عليه و آله و سلّم- بيانُ خصائص هذه الأمّة و هذا يستلزم ثبوتَ التكليف بما لا يطاق على الأمم السّابقة كما هو الظّاهر و هذا مخالفٌ لمذهب الإماميّة، اذ من المعلوم اَنّ قُبحَ تكليفِ مالايطاق و عدمه غَيرُ مختصٍّ بهذه الأمّة و بهذا الزّمان فإذاً لابدّ فيها مِن تصرّفٍ آخَر لا محالة و هو متصوّرٌ على وجوهٍ:

الأوّل: رَفعُ المفهوم سِنخاً بأنّ هذا الحديثَ ليس له مفهومٌ اصلاً لأنّ مفهومه مخالفٌ للإجماع و العقلِ القطعىّ.

الثّانى: رَفعُ المفهوم لكن لاسِنخاً بل بعضاً بأن يقال: لَم[1] يرفع كلُّ الأشياء التسعة عن الأمم السّابقة بطريقِ رَفعِ الإيجاب الكلّى بأن يكون بعضُها مرفوعاً عنهم كالتكليف بما لاطاقة لهم و الخطأ و السَّهو و النسيان و البعض الأخير غير مرفوعٍ عنهم.

الثّالث: التصرّف فى لفظ الأمّة و هو قوله «اُمَّتى» بأن يراد منه العموم المجموعىّ لا العموم الإستغراقىّ فحينئذٍ معنى الحديث: اِنّ هذه الأشياء التسعة مرفوعٌ عن جميع الأمّة مِن حيث هو المجموعُ لوجود المعصوم – عليه السّلام- و دخوله فيهم، فيكون سِنخُ الخطأ و السَّهو والنسيان و غيره مرفوعاً من المعصوم فيصدق الرَّفعُ مِنَ المجموع مِن حيث المجموع بسبب الرفع عن المجموع.

١- فى الأصل: لا.

اقول: هذا المعنى ايضاً مخالفٌ لقواعد الإماميّة اِذ عندنا الإماميّة اَنّ المعصوم لايصدر منه لا الخطأ و لا السَّهو ولا النسيان و بالجملة هذه الأشياء التسعة المذكورة لايصدر عن المعصوم اَبداً سِنخاً لا اَنَّهُ يصدر عنه- عليه السّلام- و مرفوعٌ عنه كما هو مقتضى معنى الحديث.

فإن قلت: اِنَّ هذا ايضاً لا يكفى فى خصائص هذه الأمّة لأنّ هذه الأشياء مرفوعةٌ عن جميع الأمم السّابقة لوجود المعصوم -عليه السّلام- فيهم ايضاً لعدم وجود زمانٍ خالٍ[1] عن الحجّة.

قلت: هذا النوع مِنَ الإستدلال سخيفٌ فى غايته و نهايته، اذ معنى الحديث [هكذا]: اِنّ هذه الأشياء التسعة المذكورة مرفوعةٌ عن اُمَّتِى فى جميع الأزمان الى يوم القيامة لبقاء دينى الى يوم القيامة و وُجُودِ المعصومِ فيها الى يوم القيامة، بخلاف الأمم السّابقة لأنّها ليست مرفوعةً عنهم فى جميع الأزمان لعدم وجود المعصوم فيهم فى جميع الأزمنة كأمثال زماننا هذا، فإنّ اُمَّةَ موسى عليه السلام و غَيرِه باقيةٌ فى زماننا هذا مع عدم وجودِ معصومٍ فيهم، فلا يكون نفسُ هذه الأشياء مرفوعةً عنهم كما ذكرنا هذا فى مبحث الإجماع عند قوله: رُفِعَ عَن اُمَّتِى الخَطَأُ[2].

فصار حاصلُ الكلام فى هذا المرام: أنَّ الحديثَ لَمَّا كان بظاهره غيرَ مستقيمٍ و غيرَ سليمٍ وكان لابدّ فيها مِنَ التصرّف بأحدٍ من الوجوه الثّلاثة المذكورة و ما هو اَحسَنُ

١- فى الأصل: خالى.

٢- الكافى، للكلينى ٤٦٢/٢- وسائل الشيعة ٣٩٦/١٥.

هی الأخیرةُ و هو التصرّف فی لفظ الأمّة بعد استلزامها التقدیرات المتعدّدة مع بقاء المفهوم للقضیّة کما لا یخفی، فعلی هذا فالتمسُّکُ بهذه الرّوایة غَیرُ صَحیحٍ لعدم ربطها علی هذا الفرض بحجّیة اصالة البرائة.

و بعبارةٍ اُخری: اِنّ الإضمار نوعاً وَ اِن کان مقدّماً علی المجاز عند تعارضهما کما فی الإحتمالین الأوّلین الاّ اَنّ ارتکاب المجاز کما فی الثّالث فی هذا[1] الحدیث مقدّمٌ علی الإضمار لأنّ الإضمار حینئذٍ متعدّدٌ، سَلَّمنا عَدَمَ کونه مقدّماً و لکن غایته التساوی و لا یصحّ الإستدلالُ بها لأنّها مجملةٌ حینئذٍ، [ولو] سَلَّمنا عَدَمَ العلم بأنّهما متساویان لکن احتمال التساوی کافٍ لنا، فلا یصحّ الإستدلال.

قلت: اِن قلنا بعدم حجّیة المفهوم فالأمرُ ظاهرٌ ولکن نختار اِضمَارَ لفظ «المؤاخذة» و نقول بأنّ المفهوم للقضیّة ثابتٌ و لکن لا نسلّم منافاةَ المفهوم لمذهب العدلیّة، بیانُهُ:

اِنّ الخطأ منه[2] ما هو جِبلِّیَّةُ الإنسان و لایمکن ازالتُه اصلاً و منه[3] ما هو عادیّ[4] بحیث یکون مع تحفّظ النفس یمکن الإزالةُ و کذلک السَّهوُ وَ النسیانُ و بالجملة قِسمٌ یکون بسبب تَسَاهُلِ المکلّف و تَسَامُحِهِ وَ قِسمٌ لایکون کذلک.

١- فی الأصل: هذه.

٢- فی الأصل: منها.

٣- فی الأصل: منها.

٤- فی الأصل: عادیه.

و القِسم الأوّل[١] يسمّى بالتكليف بما لايطاق و المؤاخَذَةُ المرفوعةُ عن اُمَّتِهِ (صلّى الله عليه و آله و سلّم) اِنّما هى بالنسبة الى القسم الأوّل لِمَا رُوِىَ انّه (ص) قال «بُعِثتُ عَلَى الدِّينِ السَّمحَةِ السَّهلَة»[٢] و فى [رواية] اُخرى: عَلَى الشَّرِيعَةِ السَّمحَةِ السَّهلَة؛ والاّ فرفع الأقسام الثّانية[٣] عن جميع الأمم اتّفاقيةٌ و هكذا الى آخِرِ الفقرات المذكورة، اذ ما لا يطيقون قِسمٌ منها لا يمكن تَحَمُّلُه عقلاً و هذا مرفوعٌ عن جميع الأمم و قِسمٌ يمكن تَحَمُّلُه مع المشقّة و هذا مرفوعٌ عن اُمَّةِ محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم.

فإن قلت: اِذاً على هذا يلزم التقييدُ فى المفهوم، لِلُزُومِ تخصيصِ الخطأ و غيره بهذا القسم منه.

١- يعنى القِسم الذى يمكن ازالتُه مع تحفّظ النَّفس.

٢- روى المرحوم الكلينى بسنده عن ابى عبدالله عليه السّلام قال: جائت امرئةُ عثمانَ بن مظعون الى النّبىّ (صلّى الله عليه و آله) فقالت: يا رسولَ الله اِنّ عثمانَ يَصُومُ النّهارَ و يقوم اللّيلَ، فَخَرجَ رسولُ الله (ص) مُغضِباً يَحمِلُ نَعلَيهِ حتّى جَاءَ الى عثمانَ فَوَجَدَه يُصَلّى فَانصَرف عثمانُ حين رَأى رسولَ الله (ص) فقال لَه يا عثمانُ لَم يُرسِلنِى اللهُ تعالى بالرَّهبانيّة ولكن بَعَثَنى بالحنيفيّةِ السَّهلةِ السَّمحَةِ اَصُومُ و اُصَلّى وَ اَلمِسُ اَهلِى فَمَن اَحَبَّ فِطرتى فَليَستَنَّ بِسُنَّتى و مِن سُنّتى النِّكاحُ. الكافى، للكلينى ٤٩٤/٥- من لا يحضره الفقيه ١٢/١- الأمالى، للطّوسى /٥٢٨- عوالى اللّئالى ٣٨١/١.

٣- يعنى القسم الذى لا يكون بسبب تساهل المكلّف بل ما يكون جِبلّيّة الإنسان و لا يمكن اِزالتُه اصلاً.

قلت: التقييدُ عَلَى مَـذهَبِکَ ايضـاً لازمٌ لأنّـک تَجعَـل[١] المـرادَ مِـنَ الأُمّـة العمـومَ المجموعیّ مِن حیث هو المجموع لأنّه لابدّ مِن تخصـیصِ المفهـوم حینئـذٍ بأمثـال زماننا هذا، لرفع الخطأ عن الأمم السّابقة فی الزّمان السّابق لوجـود المعصـوم فـیهم لامحالة و دعوی لُزومِ التقدیرات العدیدة ممنوعٌ لأنّ کُلَّ الفقرات معطوفةٌ کما مـرّ و کذا الدَّعوی بأنّ المجاز اَرجَح مَـردودٌ اِذ الإضـمارُ فـی خصـوص المقـام مقـرونٌ بالأولَویّة و اِن لم نَقُل بأرجحیّة المجاز کلیّةً کما لا یخفی، فتأمّل جدّاً.

منها: اَی و من الأخبار الدالّة علی المدّعی ما رُوِیَ عنه علیه السّلام: النَّاسُ فِی سَـعَةِ مَا لاَ یَعلَمُونَ.[٢]

وجه الدّلالة: اِنَّ کلمة «مَا» لها معانٍ:

الزَّمانیّة و الموصولة و الموصوفة والمصدریّة والنّافیة والزّائدة و ما یَحتَمِلُ فی المقام الزّمانیّة والموصولة والموصوفة و لکن اِن کان بالمعنی الأوّل و هو الزَّمانیّة لابدّ و اَن یَکون[٣] لفظُ «سَعَة» مُنَوَّناً و علی الثّانی و الثّالث لابدّ و اَن یَکون مضـافاً[٤] و الأظهَـرُ منها هو الزَّمانیّة، فینتظم فی المقام قیاسٌ و هو: انّ ما نحن فیه ممّا لایعلم[٥] و کُلُّ ما کان[٦] کذلک فالنّاسُ فی سَعَةٍ منه، فما نحن فیه النَّاسُ فی سَعَةٍ منه.

١- فی الأصل: تجعل.

٢- الکافی، للکلینی ٢٩٧/٦- عوالی اللّئالی ٤٢٤/١- مستدرک الوسائل ٢٠/١٨.

٣- فی الأصل: تکون.

٤- فی الأصل: مضافه.

٥- فی الأصل: لا اعلم.

٦- فی الأصل: کلمان.

[اَمَّا] الصغرى ففرضيّةٌ و الكبرى حَدِيثيّةٌ.

و معنى «السَّعَة» يعنى: لاَمَنعَ لهم، لا فى الفعل و لا فى التَّرک و كذلک لو حَمَلنا [لفظة] «مَا[1]» فى الحديث على الموصولة بأن يضاف لفظُ «سَعَة» الى كلمة «مَا» فإنّها ايضاً تدلّ على اَنّ النّاس فى سعةٍ من الأشياء التى لم يعلَموا بها و كذا لَو حَمَلناها على المصدريّة كما لا يخفى على ذِى[2] بصيرةٍ.

فإن قلت: اِنّ كلمة «لا يَعلَمُونَ[3]» متعلَّقها و هو لفظة «شيئاً» محذوفٌ وَ مِنَ المقَرَّرِ فى مقامه اَنّ حذف المتعلَّق يفيد العمومَ، فحينئذٍ معنى الحديث [يكون هكذا] «ان لَم يَعلَم شيئاً مِنَ الأشياء فهو فى سَعَةٍ» وَ هُمُ الذين لاَ يَسمَعُونَ صَيتَ الإسلام و اَمَّا مَن عَلِمَ شيئاً دونَ آخَر فلا يَشمُلُه الحديثُ، فحينئذٍ لا دلالة للحديث على المدّعى.

قلت: افادةُ حَذفِ المتعلَّقِ العُمُومَ مَشروطٌ بكونه متواطياً و التَّواطئ فى المقام ممنوعٌ لعدم مساواتنا لِمَن لاَ يَسمَعُ صَيتَ الإسلام مضافاً الى اَنّ الظّاهِرَ المتبادر من الحديث لو اُلقِيَ الحديثُ الى العُرف [يكون هكذا] اِنَّ النّاس فى سَعَةٍ [مَا] لَم[4] يَعلَمُوا شَيئاً وَ لَو عَلِمُوا شَيئاً وَ جَهِلُوا آخَرَ فَالنّاسُ ايضاً فِى سَعَةٍ منه اِذ العِلمُ بشيئ لا يَنفَعُ الآخَرَ.

١- فى الأصل: الما.

٢- فى الأصل: ذو.

٣- فى الأصل: لم يعلموا.

٤- فى الأصل: لو.

و منها: اَی وَ مِنَ الأحادیث الدالّة علی المدّعی قوله علیه السَّلام- و هو ما رواه الکلینی[١] -رحمه الله- فی الکافی بِطُرُقٍ متعدّدة- منها: **کُلُّ شَیئٍ مُطلَقٌ حتّی یَرِدَ فیه نَهیٌ**[٢].

و منها : **کُلُّ شَیئٍ مُطلَقٌ حتّی لَم یَرِد فیه نَصٌّ**[٣].

اَمَّا التمسّک بالوجه الأوّل فَبِعَینِ ما مَرَّ فی اصالة الإباحة استدلالاً ونقضاً وَ اِبرَاماً حرفاً بِحَرفٍ.

وَ اَمَّا التمسّک بالوجه الثّانی، فبأنّ ما نحن فیه ممّا لَم یَرِد فیه اَمرٌ [وَ نَهیٌ] وَ کُلُّ مَا کان کذلک فهو مطلقٌ ای مرخّصٌ فیه، فما نحن فیه مطلقٌ.

وَ اَمَّا التمسّک بالوجه الثّالث بأنّ مانحن فیه ممّا لَم یَرِد فیه نصٌّ وَ کُلُّ ما کان کذلک فهو مطلقٌ، فما نحن فیه مطلقٌ، اَمَّا الصُّغری ففرضِیَّةٌ وَ اَمَّا الکبری فَحَدِیثیّةٌ.

فإن قلت: اِنَّ التمسّکَ بهذا الحدیث فی اصالة البرائة فیما لا نصّ فیه مُسَلَّمٌ وَ اَمَّا ما فیه نَصٌّ ضعیفٌ اَو ما تَعارَضَ فیه النَّصّانِ فلاَ نُسَلِّم.

قلت : اوّلاً: اِنّ المراد بورود النّص [هو النَصُّ] المعتبر لا غیر المعتبر وَ لاَ مَا تعارض فیه النَّصَّانِ.

و ثانیاً: لَو اَثبتنا فیما لانصّ فیه فَفِی الباقی بالإجماع المرکّب.

١- هذا الکلام سهوٌ من المقرّر او الناسخ لأنّ هذا الحدیث لَم یَروِه الکلینی بل رَواهُ الصّدوق فی الفقیه و غیره فی غیره.

٢- من لا یحضره الفقیه ٣١٧/١- عوالی اللّئالی ١٦۶/٣- وسائل الشّیعة ٢٨٩/۶.

٣- عوالی اللّئالی ۴۴/٢.

فإن قلت: اِنّا نقلّبُ الإجماعَ المركّب، بأنّا نتمسّک فيما تعارض فيه النَّصّانِ بمفهوم الرّواية [و حاصِلُهُ] عَدَمُ جواز اجراء اصالة البرائة لأنّ مفهومها [هكذا] «اِنَّ ما وَرَدَ فيه نَصٌّ [فهو] مقيدٌ ليس بمطلق» و فيما لا نصّ فيه بالإجماع المركّب.

قلت اوّلاً: انّ الإجماع المركَّب الذى ادَّعيتُمُوهُ ممنوعٌ لِمَنعِ ثبوتِ المفهوم للحديث اِذ مقصودُ الإمام عليه السّلام ثبوتُ المنطوق و هو اَنَّ ما لَم يَرِد فيه اَمرٌ اَو نصٌّ [فهو] مطلقٌ وَ اَمَّا ما وَرَدَ[1] فيه [نصٌّ] فهو مقيَّدٌ فلا.

و ثانياً: سَلَّمنا ثبوتَ المفهوم لكن شمولُها لِمَا تعارض فيه النَّصّانِ فلا، اذ المراد بالنصّ [هو النصّ] المفيد.

و ثالثاً: اِنّ اجماع المركّب الذى ادَّعيناه اَقوى لِوُجُوهٍ ثلاثة:

الأوّل: فلأنّا اثبتناه بالمنطوق و اَنتَ بالمفهوم وَ مِنَ المعلوم تقديمُ المنطوق عَلَى المفهوم.

الثّانى: اِنَّ شمولَ الحديث لِمُدَّعَانَا اَقوى و اَظهَر مع قطع النظر عن المنطوقية و المفهومية لاحتمال اَنَّ مَا تَدَّعيه و هو ما تعارض فيه النصّان داخلٌ تحت المنطوق كما ذكرنا.

الثّالث: انّه مؤيَّدٌ بالإجماعات المنقولة و بالشّهرة العظيمة و بالجملة بالوجوه التسعة السّابقة و مَا نَدَّعيه مؤيّدٌ ببعض الأخبار غير الدالّة على الإحتياط كما سنذكره انشاء الله و هو مقدّمٌ قطعاً بلا شبهةٍ.

١- فى الأصل: لم يرد.

و قد نُقِلَ هذا الحديثُ بطريقٍ آخَرَ و هو انّه: **كُلُّ شَيئٍ لَم يَرِد فيه نَهيٌ فهو مطلقٌ.**[١] و هذا وَإن كان دلالته منحصرةً[٢] فى الشّبهة التحريميّة[٣] عند القوم و لكن نتمسّک به فى هذا المقام ايضاً و نقول بأنّ مادة النهى موضوعٌ لطلب الترک سواءٌ كان طلبَ تركِ فعلٍ اَو تَركِ تركٍ كما اَنَّ مادةَ الأمر موضوعٌ لِمُطلَقِ الإلتزام و ايجادِ الفِعلِ اَو ايجاد الترک[٤] كما مرّ تفصيلُه فى مبحث الأوامر والنواهى.

فنقول فيما نحن فيه و هو الشّبهة الوجوبيّة[٥] الّتى[٦] شَكَكنَا فى جواز الترک و عدمه: اِنَّ هذا التَّركَ ممّا لَم يَرِد فيه نهىٌ وَ كُلُّ مَا كان كذلک فهو مطلقٌ فما نحن فيه مطلقٌ.

امّا الصّغرى فَفَرضِيّةٌ و امّا الكبرى فَحَديثيّةٌ.

فإن قلت: كَونُ مادّةِ الأمر موضوعاً لطلب ايجاد الفعل اَو ايجادِ التَّرک مُسَلَّمٌ و لكنّه منصرفٌ الى طلب ترک الشىء الوجودىّ، فلا يصحّ التمسّک بهذا[٧] الحديث.

١- لَم اَظفر الحديثَ بهذا اللّفظ والتعبير انظر: من لا يحضره الفقيه ج٢١٧/١- عوالى اللّئالى ٤٦٢/٣- وسائل الشيعة ٢٨٩/٦.

٢- فى الأصل: منحصرا.

٣- فى الأصل: التحريمى.

٤- فى الأصل: ترک.

٥- فى الأصل: الوجوبى.

٦- فى الأصل: الذى.

٧- فى الأصل: هذه.

قلت: الإنصرافُ فى المقام ممنوعٌ لِقُوّة عموم المستفاد مِن قوله «كُلُّ شَىءٍ» المذكور فى صدر الحديث مضافاً الى امكان التمسّک بالإجماع المركّب، بيانُه:

اِنَّ الحديث اذا دلّ على انّه لا يجب الإحتياطُ فيما يحتمل الحرمة، فثبت جوازُ الرجوع الى اصالة البرائة فيما يحتمل الوجوب و غير الحرمة لأنّه لاَقائِلَ بالفصل، فثبت ممّا ذكرنا و مِنَ الأدلّة السّابقة و بالجملة مِنَ الوجوه العشرة جوازُ الرجوع الى اصالة البرائة فى الشّبهة الوجوبية[1] مع عدم العلم الإجمالىّ فى البين بِكِلاَ قِسمَيهِ و حَصَل القطعُ، وَلَو لَم يَحصُل مِن كلّ واحدٍ واحدٍ من الأدلّة لكن مِن تَراكُمِهَا يحصل [القطعُ] مع انّ بعضاً مِنَ الأدلّة كانت مفيداً[2] للقطع، فأصالة البرائة هى المرجَعُ عند فقد الدليل والأدِلّةُ الدالّةُ على وجوب الإحتياط سخيفةٌ غيرُ قابلةٍ للمعارضة، فلنذكر ما تمسّک به القائلونَ بالإحتياط.

[اَدِلّةُ القائلينَ بِالإحتياط فى الشکّ فى الوجوب]

فمنها: ما نقله فى الوافية عن محمد بن حكيمٍ قال:

قال ابوالحسن: اِذَا جَائَكُم مَا تَعلَمُونَ بِه، فَقُولُوا بِهِ وَ اذا جَائَكُم ما لاَتَعلَمُونَ فها (وَ وَضَع يَدَه عَلَى فِيهِ).

قال قُلتُ: لِمَ ذلک؟

١- فى الأصل: الوجوبى.

٢- فى الأصل: مفيده.

قال: لأنّ النبیّ – صلّی الله علیه و آله و سلّم- بیَّنَ لِلنَّاسِ جَمِیعَ ما یَحتَاجُونَ الیه بِمَا اکتَفَوا[١]، الحدیث.

وجهُ الإستدلِ ظاهرٌ لأنّه – علیه السَّلام- نَهَی عن القول بما لا یعلمون فیجب الإحتیاطُ بما لا یُعلَم للتعلیل الذی ذَکَرَه علیه السّلام.

والجواب عنه اوّلاً: اِنّ الرّوایةَ اِنّما تدلّ علی نهی الإفتاء فیما لا یُعلَم و لا تدلّ علی العمل، لعدم المنافاة بین هذا و بین کون المرجع هو اصالة البرائة مضافاً الی اَنَّ الأدلّة العشرة السّابقة مثبتةٌ لأصالة البرائة فی مقام العمل و اِنَّهَا سَلِیمةٌ عن المعارض فی مقام العمل و نتمّ فی مقام الإفتاء بالإجماع المرکّب.

لا یقال: انّا نقلّب الإجماعَ المرکّبَ فَنُثبِتُ عَدَمَ جواز الإفتاء بهذه الرّوایة و نُتِمُّ الباقی بالإجماع المرکّب.

لأنّا نقول: اِنَّ شَطرَ الإجماع المرکّب الذی ادّعیناه ثابتٌ بالأدلّة[٢] العشرة و شَطرَ اجماعکم[٣] المرکّب[٤] ثابتٌ بخبرٍ واحدٍ و قد قلنا اِنَّ ادلّتنا السّابقة العشرة تفید القطعَ

١- اِنَّ هذا الحدیث نقلٌ بالمعنی و اَصلُه فی المصدرِ عن ابی الحسن علیه السّلام: اِذَا جَائَکُم مَا تَعلَمُونَ فَقُولُوا وَ اِذَا جَائکم مَالَا تَعلَمُونَ فَهَا- و وَضَعَ یَدَهُ عَلَی فَمِهِ- فَقُلتُ: وَ لِمَ ذاک؟ قال: لأنَّ رَسُولَ الله صلّی الله علیه و آله و سَلّم اَتَی النَّاسَ بِمَا اکتَفَوا بِهِ عَلَی عَهدِهِ وَ مَا یَحتَاجُونَ اِلَیه مِن بعدِهِ اِلَی یَومِ القیامَةِ. المحاسن، للبرقی ٢١٣/١- الکافی، للکلینی ٥٧/١- وسائل الشیعة ٣٨/٢٧.

٢- فی الأصل: بادلة.

٣- فی الأصل: اجماع.

٤- فی الأصل: مرکبکم.

بعضُها و بعضٌ آخر مركَّباً[١] و دليلُكُم هذا ظنّـيٌّ لا ينبغـى للتعـارض و عليـه عمـلُ الأصحاب و اعتضادهم بالأخبار، سَلَّمنا عَدَمَ كون ادلّـة البرائـة مقـدّماً و مسـاواتها لأدلّة الإحتياط فحينئذٍ يقع التعارضُ بينهما فيتساقط، فيرجع الى حكـم العقـل فـى ذلک و قد عرفت اَنَّ حكم العقل البَرائَةُ.

ثانياً: اِنّ غايةَ ما دَلَّتِ الرّوايةُ النهىُ عن القول والإفتاء بما لايعلمون قبل الفحص [و] يشهد بذلک التعليلُ بأنّ النبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم [بَـيَّنَ للنّـاس جميـعَ مـا يحتاجون اليه] فيجب عليكم الفحصُ و لاتقولوا قبل الفحص و لا تدلّ على [صورة] الإفتاء بعد الفحص مع عدم وجدان الدليل بل نقول اِنَّ النهى عن الإفتاء دائـرٌ مـدارَ عدم العلم و اِن كان بعد الفحص كما هو الظّاهر من الرّواية.

ثالثاً: نمنع كونَ ما نحن فيه ممّا لا نَعلَم حُكمَه بل نعلَم حُكمَهُ و هو البرائةُ لقوله عليه السّلام «كُلُّ شيئ مطلقٌ حتّى يردَ فيه نهىٌ» و ما نحن فيه داخلٌ تحت هذه الروايـة على انّا نَرَى بالعيان و الوجدان انّه لو صَدَر مثلُ هَذَينِ الكلامَينِ عن السّيد بالنسـبة الى عبده يعمل بهذه الرّواية و السِّرُّ فيه اَنَّ رواية الإحتياط دلّت علـى جـواز القـول بالعلم و عدم جواز القول بما لا يعلم و لا ريب انّا نعمـل بمقتضـاها فـى المقـامين فنتوقّف عن الحكم فى خصوص الواقعة لكونه غيرَ معلـومٍ و نَحكُـم و نبـيّنُ حُكـمَ الواقعة من حيث العموم لأخبارٍ مثل «كلٌ شيئ مطلقٌ حتّى يَرِدَ فيه نَهىٌ» و امثاله.

١- اى مجموعاً و ضمّ بعضها الى بعض آخر يعنى بعضها يفيدالقطعَ مُنضَمّاً بعضها ببعض.

و بعبارةٍ اُخرى نقول: اِنَّ الرّوايات المتقدّمة دلّت على اَنَّ الحكم[١] الكلّى[٢] هو الرجوع الى اصالة البرائة و هذه الرّوايةُ دلّت على عدم جواز القول بما لا يعلم و لذا نتوقّف فى الخصوصيّة لعدم العلم وَ اَمّا الحكمُ[٣] الكلّى[٤] فمعلومٌ لنا.

رابعاً: اِنّ المراد بقوله «و اَمّا مَالاَ تعلَمُونَ فَهَا» لا يَخلُو: اِمّا اَن يكون المرادُ النَهىَ عن القول بشيئ لا يكون حكمه الواقعى و الظّاهرى [معاً] معلوماً.

وَ اِمّا اَن يكون المرادُ النَهىَ عن القول بالمجهول منهما يعنى اَنّ كلّ واحدٍ من الحكم الواقعى و الظّاهرى المجهول لايجوز الإفتاءُ [به] وَ اَمّا لو كان احدُهما معلوماً فيجوز الإفتاء [به].

و اِمّا اَن يكون المرادُ النَهىَ عن الإفتاء بشيئ يكون حكمه الواقعى مجهولا مطلقاً لا ظاهريّاً ولا واقعيّاً، يعنى انّه لا يجوز الإفتاءُ بِالحكم بشيئٍ يكون حكمه الواقعى مجهولاً وَ اِن كان حكمه الظّاهرى معلوماً.

و لا ريب اَنّ الإحتمال الأوّل و الثّانى غيرُ مضرٍّ لنا لأنّ ما نحن فيه معلومٌ فيجوز الإفتاءُ بِه وَ اِن لم يجز الإفتاءُ بِالحكم الواقعى و نحن لا نُنكِرُهُ وَ اَمّا الإحتمالُ الثّالث فهو و اِن كان رَدّاً علينا لكنّه اوّلاً: خلاف الظّاهر اذ الظّاهر المتبادر اِمّا المعنيان[٥]

١- فى الأصل: حكم.

٢- فى الأصل: الكلية.

٣- فى الأصل: حكم.

٤- فى الأصل: الكليه.

٥- فى الأصل: المعنيين.

السّابقان[١] كلاهما او احدهما، و ثانياً: [ذلک الإحتمال] خلافُ ما اتّفَقَ عليه الإماميّة اذ الإماميّةُ كلّاً يحكمون بالحكم الظّاهرى، غايةالأمر انّ طائفةً منهم يحكمون بأنَّ الحكم الظّاهرى البرائةُ الأصليةُ و شِرذِمَةٌ اُخرى يحكمون بأنّ الحكم الظّاهرى الإحتياطُ.

خامساً: بأنّ الرّواية ضعيفةٌ سنداً و لاجابر لها اذ عملُ الأكثر على خلافها.

و منها: اَى و مِن الأخبار الدالّة على الإحتياط ما قاله اميرُالمؤمنين عليه السّلام لكميل بن زياد:

اَخُوکَ دينُک فَاحتَط لِدينکَ بِمَا شِئتَ.[٢]

و الجواب عنه: اَنَّ الإحتياط فى هذه الرّواية احتياطٌ استحبابىٌّ لا وجوبىّ و الكلامُ فى الأخير لا الأوّل اذ نحن ايضاً نقولُ بِحُسن الإحتياط و استحبابه و الشّاهِدُ عليه انّه – عليه السّلام– يبيّن التخيير فى كَمِّ الإحتياط حيث يقول «بِمَا شِئتَ» و هو دليلُ الإستحباب.

اقول: و يمكن اَن يقال: لو سَلَّمنا اَنّ الإحتياطَ الدالّةَ عليها الرّوايةُ ايضاً وجوبىٌّ ولكن يُصار [اليه] ما لم يَنجَرَّ الى العُسرِ وَ الحَرَجِ ولكن لا يخفى اَنّ هذا يدفع ما يقول به الأخباريّونَ مِن كلّية الإحتياط ولكن لا يثبت المطلوب و هو كلّية البرائة كما لا يخفى.

١– فى الأصل: السابق.

٢– الأمالى، للطّوسى/١١٠ – الأمالى للشّيخ المفيد/٢٨٣– وسائل الشيعة ١٦٧/٢٧.

و منها: ايضاً ما رُوِیَ عنه علیه السّلام: لَکَ اَن تَنظُرَ الحَزمَ وَ تَأخُذَ بِالحَائِطَةِ لِدِینِکَ.[١]

و الحَزمُ هو الإحتیاط

و الجواب عنه اوّلاً: اِنّ هذه الرّوایةَ لایدّل علی استحبابِ الإحتیاط فضلاً عن الوجوب بل غایةُ ما یدلّ [علیه هو] جوازُهُ لقوله علیه السّلام «لَکَ اَن تَأخُذَ».

و ثانیاً: انّها ضعیفةٌ و لا جابر لها.

و ثالثاً: اِنّ غایَةَ مایستفاد مِن هذه الرّوایة الظّنُ و هو لیس بحجّةٍ فی المسائل الأصولیّة، اللّهمّ الاّ اَن یقال: اِنَّ المسئلة لیست[٢] بأصولیّةٍ بل هی فرعیّةٌ کما حقّق فی اوّل المسئلة، هذا.

و منها: قولُه علیه السّلام:

دَع مَا یُرِیبُکَ اِلَی مَا لَا یُرِیبُکَ.[٣]

و منها: ما رَوَی زرارةُ عنه علیه السّلام:

خُذ بِالحَائِطَةِ لِدِینِکَ وَ اترُک مَا خَالَفَ الإحتِیَاطَ.[٤]

و منها: ما رُوِیَ عنه علیه السّلام:

خُذ بِالحَائِطِ لِدِینِکَ مَا تَجِدُ اِلَیهِ سَبِیلاً.[٥]

١- عوالی اللّئالی- ذکری الشّیعة ٤٤٥/٢ - وسائل الشّیعة ١٧٣/٢٧.

٢- فی الأصل: لیس.

٣- وسائل الشّیعة ١٦٧/٢٧.

٤- وسائل الشّیعة ١٧٦/٤- مستدرک الوسائل ١٧-٣٠٣.

٥- وسائل الشّیعة ١٧٢/٢٧- مستدرک الوسائل ٣٢٢/١٧.

قال الأستاذُ شريفُ العلماء اطال الله [بقائه]: اِنَّ هذه الرّوايةَ الثّلاثة و اِن كانت دالّةً على الإحتياط اِذ كلّ واحدٍ مِن هذه الثّلاثة مشتملةٌ على الأمر و قد مَرَّ فی‌مقامه انّ الأمر دالٌّ على الوجوب و حقيقةٌ فيه الاّ اذا كان معه قرينة صارفة كما فی الأخبارِ الأُوَلِ و لكن كلّها ضعيفةُ السَّنَدِ و لا جابر لها اذ عملُ الأصحاب ليس على وِفقِهَا بل عرفتَ اَنَّ الأصحاب جُلّهم مخالفون[١] فی المقام الاّ شاذٌّ مِنَ الأخباريّين و الأخبارُ الدالّةُ على اصالة البرائة و اِن كانت ضعيفةً سَنَداً ايضاً الاّ انّها منجبرةٌ[٢] بعمل الأصحاب و قد سَمِعتَ فی مقامه اَنّ الضعيفَ المنجبر بالشّهرة حجّةٌ، على اَنّ الأخبار البَرائتيَّةِ معتضدةٌ بوجوهٍ عَديدةٍ مِنَ العقل و النقل اَغلَبُهَا مفاداً القطعُ[٣].

اقول: و الظّاهر اَنّ هذا المقامَ لايوجد فيه [اجماعٌ] اذ ادَّعوا الإجماعَ على اَنّ الأصل فی هذا المقام البرائةُ دونَ الإحتياط و المُدَّعُونَ[٤] للإجماع جماعةٌ مِنَ الأخباريّين منهم صاحبُ الحدائق الشيخ يوسف فی مقدمة حدائقه[٥] و منهم المحقّق اعلى الله مقامهما فی [معارج] الأصول[٦] على ما نقله المرحوم المبرور السّيد محسن الكاظمينی[٧] فی محصوله.

١- فی الأصل: مخالفين.

٢- فی الأصل: منجبر.

٣- راجع: ضوابط الأصول/ ٣٦٩.

٤- فیّ الأصل: المدعين.

٥- اُنظر: الحدائق الناظرة ١/٦٨-٧٠.

٦- معارج الأصول/٢١٦.

٧- فی الأصل: الكافماوی.

هذا [تمام] الكلام فی القسم الأوّل من المقام الأوّل الذی [یکون] الشّک فیه فی الوجوب مع [احتمال] غیر الحرمة.

[القسم الثّانی من المقام الأوّل فی الشّک بین الوجوب والاستحباب]

و امّا القسم الثّانی [من المقام الأوّل] ففی الشکّ فی الوجوب والإستحباب کما اذا دار الأمر فی غسل الجمعة بین وجوبها و استحبابها و حَصَل القطعُ بانتفاء ثالثٍ فی البین و ذلک الشَکُّ اِمَّا حَصَل مِن تعارضِ نصّین[1] بأن وَرَدَ نصٌّ دالٌّ علی الوجوب و آخر دالٌّ علی الإستحباب اَو ما تَعارَضَ فیه قَولاَنِ[2] لِفَقیهَینِ[3] کأن قال فقیهٌ: یَجِبُ یَجِبُ [غسلُ الجمعة] و قال الآخَرُ: یستحبّ [غسلُ الجمعة]. اَو احدهما قولُ فقیهٍ و الآخر نصٌّ و اختلف[4] فیه العلماء علی اقوالٍ خمسةٍ:

[القول الأوّل]

قیل -و هو للسیّد المرحوم استاذ الأستاذ زید عمره الغالی- بالتخییر و ذلک لأنّ طرحَ الدلیلَینِ فی المقام ملزومٌ لطرح الأمر القطعیّ و الحکمِ القطعیّ اِذ بعد حصول الشّک بین الوجوب و الإستحباب و القطعِ بانتفاء الثّالث و القطعِ بعدم خُلُوّ الواقعة عن الحکم یُقطَعُ بأنّ حُکم هذه الواقعة المشکوکة اِمَّا الوجوب اَو الإستحباب و

١- فی الأصل: نصان.

٢- فی الأصل: قول.

٣ - فی الأصل: قول فقیهان.

٤- فی الأصل: اختلفوا.

اختيارُ احدهما ترجيحٌ مِن دون مرجّحٍ لفقد المرجِّح، اَمَّا فى جانب الوجوب فلأنّ ما يُحتَمل كونُه مرجّحاً امورٌ:

احدهما: دفع الضَّرَر المحتمل اذ يحتمل الوجوب و تَركُ الواجب موجِبٌ للضَّرر، فدفعُ الضَّرر المحتمل واجبٌ.

و ثانيها: الأخبارُ الإحتياطية المذكورة فى القسم الأوّل مشروحاً.

و ثالثها: بِناءُ العقلاء.

اَمَّا الأوّلانِ[١] فقد عرفتَ ما فيهما فى القسم الأوّل.

وَ اَمَّا الثّالث و هو بِناءُ العقلاء، بيانُهُ: اِنَّا نَرَى اذا وَصَل خبرٌ مِن مولًى الى عبده مشتملٌ على وجوب شيئ و وَصَلَ خَبَرٌ آخر منه دالٌّ[٢] على استحباب ذلک الشيئ و قَطَع مِنَ الخارج بعدم وجود ثالثٍ، لا شبهةَ اَنّ بنائه على اِتيان ذلک الشَّيئ و هذا ايضاً لا يَصلُح للمرجّحيّة اذ كونُ بِناء العقلاء فى العرف على الإتيان لايستلزم اَن يكون فى الشرعيّات كذلک لأنّ اَوامِرَ اَهلِ العرف اَوامِرُ توصّلية[٣] والدّاعى اليها[٤] هواحتياجهم، فلذا يَلتَزِمُونَ بالإتيان، تَعالى رَبُّنا عن ذلک عُلُوّاً كبيراً، فإنّ اَوامِره ليس الداعى اليها[٥] احتياجُهُ -تعالى عن ذلک- بل يمكن اَن نقول: اِنَّ بنائهم فى الشرعيّات على عدمِ التزامِ الإتيان كما لايخفى.

١- فى الأصل: الاولين.

٢- فى الأصل: داله.

٣- فى الأصل: توصلى.

٤- فى الأصل: اليه.

٥- فى الأصل: عليه.

وَاَمَّا عدمُ وجود مرجّحٍ فی جانب الإستحباب فظاهرٌ اذ ما یصلُح کَونُه مرجّحاً فی جانبه اِمَّا الأصول وَ اِمَّا الإجماعُ وَ اِمَّا العقل.

اَمَّا الأوّلُ، فهو اِمَّا استصحابُ التساوی بین الفعل و الترک فی الحالة السّابقة و اِمَّا استصحابُ عدمِ دلیلٍ دالٍّ علی الوجوب و اِمَّا استصحابُ عدم المنع اَی عدم منع التکلیف الإستحبابیّ.

اَمَّا الأوّل: فلأنّ جواز التمسّک به مشروطٌ ببقاء الموضوع اذ ذلک التساوی قطعاً ارتفع لحصول الرُّجحان للفعل و الشکّ فی اَنّ ذلک الرجحان هل تنفصلُ بِفَصلِ جواز الترک اَو بفصل عدم جواز الترک و اَمَّا الثّانی فیمکن منعُ بقاء موضوعه ولکن لوسلّم نقول: یعارض بالمثل اذ کما تقول: استصحابُ عدمِ دلیلٍ دَلَّ علی الوجوب، کذا تقول: استصحابُ عدمِ دلیلٍ دَلَّ علی الإستحباب، وَ اَمَّا الثّالث: فهو [وَ] اِن تَحَقَّق تکلیفٌ و جِنسٌ مقطوعٌ ولکن حَصَلَ لنا الشکُّ فی اَنّ هذا التکلیف و هذا الجِنسَ هل هو متحقّقٌ فی ضمن الفصل الوجوبیّ اَو فی ضمن الفصل الإستحبابیّ و هو جواز الترک و مع هذا کیف یجری اصالة عدم المنع فی المقام؟ و علی فرض جریانه کیف یعتبر؟ و علی فرض اعتباره معارضٌ بمثله لِمَا عرفتَ فی سابقه و بعبارةٍ اُخری، الشکُّ هنا شکٌّ فی الحادث و قد سَمِعتَ مراراً اَنّ التمسّک بالأصل فی الشکّ فی الحادث غیرُ معقولٍ.

وَ اَمَّا الثّانی و هو الإجماع فلیس فی المقام کما هو ظاهر.

وَاَمَّا العقلُ فَحُکمه التخییر.

و قيل[۱] بالوجوب فی المقام و الظّاهرُ هو ممّن لَم يَقُل بالوجوب فی السّابق و لعلّ تمسّكه بقاعدة دفع الضَّرر المحتمل و اَخبارِ الإحتياط وَ بِناءِ العرف و قد عرفتَ كلَّ واحدٍ منها بل و ستعرف ايضاً.

و قيل[۲] بالقرعة، تمسّكاً بقوله عليه السّلام «القُرعَةُ لِكُلِّ اَمرٍ مُشكِلٍ»[۳] و المقامُ اَمرٌ مشكلٌ وكُلُّ ماهو كذلک يحب فيه العَمَلُ بالقُرعَة.

اَمَّا الصّغرى فظاهرٌ و اَمَّا الكبرى فلقوله: القُرعَةُ لِكُلِّ اَمرٍ مُشكِلٍ.

و فيه مَنعُ كلّيةِ الكبرى اِذ الخَبَرُ الوارد على لزوم القُرعة منصرفٌ الى الموضوعات يعنى اذا حَصَل الإشكالُ فی الموضوعات يجب العملُ بالقرعة وَ اَمَّا فی الأحكام فلا و ما نحن فيه من الثّانی لا الأوّل و لو سُلِّمَ انصرافُهُ الى المقام ايضاً قلنا اِنّه ضعيفٌ و مضمونُهُ و لو كان مشهوراً لكن عَمِلَ به الأصحابُ فيما اذا كان الشكُّ فی الموضوع و هذا الجَبرُ جَبرٌ مَضمُونِىٌّ لا صُدُورىّ و اَنتَ تَعلَم اَنّ الجَبر لو كان جبراً مضمونياً لايجوز التمسّک [به] فی غير مورد الجبر بخلاف ما اذا كان جبرٌ صُدُورىّ.

و قيل[۴] بطرح القولين معاً و قد عرفتَ اَنّ طرحهما ملزومٌ لطرح الأمر القطعىّ و الحكمِ القطعىّ.

۱- هذا هوالقول الثّانی من الأقوال الخمسة فی الشک فی الوجوب و الاستحباب و القطع بانتفاء ثالث فی البين.

۲- هذا هوالقول الثالث من الأقوال الخمسة فی الشکّ فی الوجوب والإستحباب.

۳- وسائل الشيعة ۲۵۷/۲۷.

۴- هذا هوالقول الرابع من الأقوال الخمسة.

و قيل[١] – و هو للأستاذ شريف العلماء «اطال الله بقائه» و الجُمهورِ من العلماء– بالإستحباب و بيانه على وَجهِ الصَّواب يحتاج الى جَرىِ الكلام فى مَرحلَتَينِ: احداهما فى نفى الوجوب و ثانيهما فى ثبوت الإستحباب.

امّا المرحلة الأولى: الحقّ عدم الوجوب فى المقام و ذلک لوجوهٍ:

الأوّل: ذَهابُ اكثر العلماء – رضوان الله عليهم– الى عدم الوجوب و المسئلةُ فرعيّةٌ و الظَنُّ فيها حجّةٌ بلاشبهةٍ.

الثّانى: اطلاقاتُ الإجماعات المنقولة، فإنّ الإجماعاتِ المنقولة الدالّة على نفى الوجوب فى الشّبهة الوجوبية[٢] مطلقةٌ تشمل مَقَامَنا هذا اِن لم نقل بأنّ ظاهِرَ الإجماعات المنقولة هذا المقامُ اذ اغلبُ الموارد المشتبهة فيها الوجوبُ مِن هذا القبيل.

الثّالث: نحن اذا تتبّعنا وَجَدنا الطلبَ الإستحبابىّ اَغلبُ مِن غيرها و مَحَلُّ الشكِّ يَلحَقُ [الشّيئَ] بالغالب كما فى مسئلة وجوب التأسّى حيث تَمَسَّکَ مَن قال بعدم وجوب التأسّى بالإستقراء و الإستقراءُ فى المقام الأوّل و هو الشبهةُ الوجوبية– و هو دَوَرَانُ الأمر بين الوجوب و الإباحة– لم يكن تماماً لكن هنا[ک] تمامٌ اذ الشکُّ هنا فى الجنس و ههنا فى الفصل.

١– هذا هوالقول الخامس من الأقوال الخمسة.

٢– فى الأصل: الوجوبى.

اقول: اِنّ الحال فی المقامینِ علی السَّواء و التحقیقُ اَنَّ الإستقراء فی ذلک المقام لـم یکن تماماً و کذا هنا.

الرّابع: العقلُ القاطعُ الحاکِمُ فی هذا المقام بعدم الوجوب و بعدم العقاب و ذلـک لأنّ العقاب اِمَّا لأجل ترک الأمر الواقعیّ النفس الأمریّ اَعَمُّ مِن اَن عَلِم به المکلَّفُ اَم لا، اَو لأجل الأمر المعلوم.

و الأمر المعلوم علی قسمین:

[الأمر الذی] قد یکون معلوماً بخصوصه کما اذا وَرَدَ عن زرارة عـن الصّـادق علیـه السّلام کذا و کذا، فیسمّی بالمعلوم الثبوت الخاصّ.

اَو المعلوم الثبوت العامّ و ذلک کتکلیف الغائب الثّابت بأنّ کلّ ما هو تکلیفٌ لِلمُشافَه تکلیفٌ للغائب.

فهذه اقسامٌ ثلاثة:

(الأوّل) العقاب علی ترک الأمر الثّابت فی نفس الأمر و الواقِـعِ اَعَـمُّ مِـن اَن یَعلَـم المکلَّفُ به اَم لا.

اَو عَلَی ترک المعلوم بالخصوص.

اَو عَلَی ترک الأمر المعلوم بالعموم.

فالأوّلُ باطلٌ للزوم التکلیف بما لایطاق فهو باطلٌ و قَبیحٌ لایصدر مِن عاقـلٍ فضـلاً عن العالم فضلاً عن الحکیم علی الإطلاق.

و الثّانی باطلٌ لأنّه خلاف الفرض اذ لم یثبت اَمرٌ معلومٌ بالخصوص بل الأمرُ الثّابتُ مجملٌ.

و الثّالث، فَلِمَنع الإشتراک بین الغائب و الحاضر حتّی فی مثل هذا المقام.

اَو العقاب لترک الإحتیاط النفس الأمریّ اَو لترک الإحتیاط المعلوم بالخصوص اَو لترک الإحتیاط المعلوم الثّابت بالأمر العامّ، فهذه ایضاً ثلاثةٌ و کلّها باطل بنحو مامّر فی سابقه.

اَو العقاب لأجل دفع الضَّرَر المحتمل فهو ایضاً ینقسم الی الأقسام السّتّة لأنّ دفع الضّرر اِمَّا لارتکابه تَرکَ الأمرِ النفس الأمری اَعَمَّ مِن المعلوم و العدم اَو دَفعَ الضَّررِ لأجل ترک الأمر المعلوم بالخصوص اَو بالعموم اَو دَفعَ الضَّرر لأجل ترک الإحتیاط النفس الأمری اَو دَفعَ الضَّرر لأجل ترک الإحتیاط المعلوم بالخصوص اَو بالعموم و الکُلُّ باطلٌ بنحو مامرّ.

و اذا ثَبَتَ عَدَمُ ترتّب عِقابٍ فیثبت عدمُ الوجوب لأنّ الوجوبَ ما یَستَحِقّ تارِکُه العقابَ.

لایقال: اِنَّ بناء العقلاء علی الإتیان فی مثل هذا المقام، لأنّا نقول قد عرفتَ جوابَه.

الخامس: الآیات، منها: قولُه «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفساً اِلاَّ مَا آتَاهَا[1]» و قولُه تعالی «لا یُکَلِّفُ اللَّهُ نَفساً اِلاَّ وُسعَها[2]» و قولُه تعالی «وَ مَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبعَثَ رَسُولاً[3]» و سایر الآیات المذکورة فی الشکّ فی الوجوب و الإباحة وَ وَجهُ دلالتها ظاهرٌ.

١- سوره الطلاق/٧.

٢- سوره البقرة/ ٢٨۶.

٣- سورة الإسراء/ ١۵.

السّادس: الأخبارُ الكثيرةُ المذكورةُ فی ذلک المقام، منها: قولُه «مَا حَجَبَ اللّهُ عِلمَه عَنِ العِبَادِ فَهُوَ مَوضُوعٌ عَنهُم[١]» و منها قولُه «رُفِعَ عَن اُمَّتِی تِسعَةٌ[٢]» وَعَدَّ منها مَا لاَ يَعلَمُونَ و منها «كُلُّ شَيئٍ مُطلَقٌ حَتَّی يَرِدَ فيه نَهیٌ[٣]» و غيرها.

و وجه الدّلالة فی هذه الأخبار قد مرّ فی القسم الأوّل من المقام الأوّل، فراجعه.

فإن قلت: غايةُ ما ثبت مِن هذه الوجوه المذكورة رَفعُ الوجوبِ و لا يثبت الإستحبابُ كما هو ظاهرٌ و كذا يرفع القولُ بالقرعة.

وَ اَمَّا التخييرُ كما ذهب اليه السيِّدُ المرحوم استاذ الأستاذ (سلّمه الله) فلايرفعه، اذ يحتمل اَن يكون نظره (رحمه الله) الی اَنّ هذه الآيات و الأخبار كما تنفی الوجوبَ كذا تنفی الإستحبابَ فإنّه قوله تعالی «لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً اِلاّ مَا آتَاهَا» او «وُسعَهَا» نافيةٌ للإستحباب اِذ الإستحبابُ ايضاً تكليفٌ و كذا قوله عليه السَّلام «رُفِعَ عَن اُمَّتی تِسعَةٌ» وَ عَدَّ منها «ما لا يَعلَمُونَ» و قوله «ما حَجَبَ الله عِلمَه عَنِ العِبَادِ فَهُوَ مَوضُوعٌ عَنهُم» كُلُّ ذلک يَشمُلُ الإستحبابَ و قوله «كُلُّ شَيئٍ مُطلَقٌ مَا لَم يَرِدَ فيه اَمرٌ» فإنّ لفظ الأمر عامٌ يَشمُلُ الأمرَ الإستحبابیّ ايضاً:

قلت: لا دلالةَ لشيئٍ مِنَ الآيات علی نفی الإستحباب اَمَّا قولُه تعالی «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّی نَبعَثَ رَسُولاً» فلأنه مِنَ الظّاهر عدمُ تحقّق العذاب فی الإستحباب.

١- الكافی ١٦٤/١- وسائل الشّيعة ١٦٣/٢٧.

٢- الكافی ٢٨٩/٤- وسائل الشّيعة ٣٦٩/١٥.

٣- من لا يحضره الفقيه ٣١٧/١- وسائل الشّيعة ٢٨٩/٦.

وَ اَمَّا قوله «لايُكَلِّفُ اللهُ نَفساً اِلاّ وُسعَهَا» فكذلک، لأنّ التكليف مأخوذٌ مِنَ الكُلفَةِ وَ المَشَقَّةِ و ليس فى المستحبّ شيئٌ من ذلک.

فإن قلت: لو كان كذک لكان تقسيمُ العُلَماء الحكمَ التكليفىَّ الى الوجوب والإستحباب والكراهة والحرمة و الإباحة و اَنَّ المستحبّ مِنَ الأحكام التكليفىّ ينفى ما ذكرتَ مِن عدمِ كُلفَةٍ و مَشَقَّةٍ فى المستحبّ.

قلت: ما قُلتَهُ اِنّما هو من حيث وضع اللّغة و ماذَكَره العلماءُ (رضوان الله عليهم) اصطلاحٌ لهم و لا يضرّ ذلک، والآياتُ والأخبارُ لابدّ اَن يُحمَلَ على اللُّغَةِ والعُرفِ والعرفُ واللُّغَةُ فى هذا اللّفظ متطابقان ولا اصطلاحَ للشّارع فى لفظ التكليف و كذا لا دلالة للأخبار على نفى الإستحباب.

وَ اَمَّا قَولُه « رُفِعَ عَن اُمَّتِى تِسعَةٌ» و « مَا حَجَبَ اللهُ عِلمَهُ عَنِ العِبَادِ فَهُوَ مَوضُوعٌ عَنهُم» فإنّ فيهما لفظُ «المؤاخذة» مُقَدَّرٌ و من المعلوم [اِنّه] لا مؤاخذة على ترک المستحبّ.

وَ اَمَّا قَولُه « كُلُّ شيئ مطلقٌ حَتَّى يَرِدَ فيه اَمرٌ» فلأنّ لفظ الأمر حقيقةٌ فى الوجوب و مجازٌ فى الإستحباب لِمَا حُقِّقَ فى مقامه و لايشمُلُ الإستحبابَ لأنّ استعمال الأمر فى الإستحباب فرعُ كون الأمر حقيقةً فيه[1] اَو [تكون هناک] قرينةٌ تدلّ على المعنى المجازى وكلاهما مفقودانِ و هكذا ساير الأخبار، هذا اذا كان مراد السيّد المرحوم بالتخيير [التخيير] الشرعىَّ تمسّكاً بالأخبار العلاجيّة حيث سَئَلَ الرّاوى عنه

١- فى الأصل: فيها.

عليه السّلام «يَأتِي عَنكُمُ الخَبَرَانِ المُتَعَارِضَانِ فَبِأيِّهِمَا نَعمَلُ؟ قال (ع): خُذ مَا وَافَقَ الكِتَابَ وَ خُذ مَاخَالَفَ العَامَّةَ وَخُذ مَا اشتَهَرَ [بَينَ اَصحَابِکَ] اِلَى اَن قال عليه السّلام: فَعَلَيکَ بِالتَّخيير[1].

والجوابُ عنه ظاهرٌ اوّلاً: اِنّ الدليل اَخَصُّ مِنَ المدّعى اذ الدليلُ مختصٌّ بما تعارض فيه النصّانِ و المُدَّعَى ما تعارض فيه النصّانِ اَو القولانِ اَو المُلَفَّق.

١- هذا النقل اقتباس من عدة الروايات مِنَ الأخبار العلاجية اوالتعادل والتراجيح منها: ماورواه ابن ابى جمهور الأحسائى عن العلاّمة مرفوعاً الى زرارة، قال سئلتُ ابا جعفر عليه السّلام فقلتُ: جُعِلتُ فداک، يأتى عنكم الخَبَران اَوالحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخُذُ؟

فقال: يَا زُرَارةَ خُذ بما اشتهر بين اصحابک وَدَعِ الشّاذَ النّادر.

فقلت: يا سيّدى انّهما معاً مشهوران مَرويّانِ مَأثورَانِ عنكم.

فقال: خُذ بِقَولِ اَعدَلِهما عندک و اَوثَقِهمَا فى نفسِک.

فقلت: اِنَّهما معاً عَدلانِ مَرضِيّانِ مُوَثَّقان.

فقال: اُنظُر مَا وَافَقَ منهما مَذهَبَ العامّة فاتركه وَخُذ بِمَا خَالَفَهُم فإنّ الحقّ فيما خَالَفَهُم.

فَقُلتُ: رُبَّماَ كاَنَا موافِقَينِ لهم اَو مخالِفَين، فكيف اَصنَع؟

قال: اِذَن فَخُذ بما فيه الحائطة لدينک واترک مَا خَالَفَ الإحتياطَ.

قلت: انّهما معاً موافقانِ للإحتياط اَو مخالفانِ له، فكيف اَصنَعُ؟

فقال: اِذَن فَتَخَيَّر اَحَدَهُمَا، فتأخذ به وَ تَدَعُ الآخر. و فى روايةٍ انّه عليه السَّلام قال: اِذَن فَأرجِه حتّى تَلقَى اِمَامَک فَتسأَلَهُ.

راجع: عوالى اللّئالى ١٣٣/٤- الكافى ٦٧/١ و ٦٨- التهذيب ٣٠١/٦ و ٣٠٢- من لا يحضره الفقيه ٨/٣- وسائل الشّيعة ٧٥/١٨ و ٧٦.

فإن قلت: اذا ثَبَتَ فيما تعارض فيه النَصّانِ التخييرُ نُتِمُّ المُدّعى فى غيره بالإجماع [المركّب].

قلت: نحن نعكس الأمرَ [يعنى] نُثبتُ فيما تعارض فيه القولانِ التخييرَ بالأدلّة المتقدّمة و فى غيره بالإجماع المركّب واجماعُنا[1] المركّب[2] اَقوى.

فإن قلت: انّه حينئذٍ يقع التعارضُ بين شَطرَىِ الإجماع المركّب ولاشكّ اَنّ شَطرَ اجماعنا[3] المركّب[4] الذى ادَّعيناه قَد ثَبَتَ بالأخبار العلاجيّة و هى اَدِلّةٌ اجتهاديّةٌ و شَطرَ اجماعكم[5] المركّب[6] قَد ثَبَتَ بالأدلّة الفقاهتيَّةِ و من المعلوم تقديمُ الدليل الإجتهادىّ على الدليل الفقاهتىّ.

قلت: هذا كُلِّيتُهُ ممنوعٌ، اِذ رُبَّ دليلٍ فقاهتىّ يُقَدَّمُ عَلَى [الدليل] الاجتهادىّ لتعاضده بالشُّهرة والمقامُ هكذا، عَلَى اَنّ لنا اَن نمنع ورودَ الأخبار العلاجيّة على الأخبار النّافية للوجوب.

و ثانياً: اِنّ التعارض بين الأخبار العلاجيّة والأخبار النّافية للوجوب تعارضُ عمومٍ مِن وَجهٍ، بيانُهُ: اَمَّا مادّةُ الإجتماع فهوما اذا تعارض النصّان: احدهما دَلَّ على

١- فى الأصل: اجماع.

٢- فى الأصل: مركّبنا.

٣- فى الأصل: اجماع.

٤- فى الأصل: مركبنا.

٥- فى الأصل: اجماع.

٦- فى الأصل: مركبكم.

الوجوب والآخر على الإستحباب، فإنّ الأخبار النافية للوجوب جارٍ فى المقام والأخبارُ العلاجيّة كذلک.

ومادَّةُ الإفتراق: اذا كان الأخبارُ النّافية للوجوب جاريةً[1] دون العلاجيّة و هو ما اذا تعارض قولان، و مادَّةُ الإفتراق بالعكس: بأن يكون الأخبارُ العلاجيّة جاريةً دون النّافية للوجوب كما اذا تعارض نصّان و دَلَّ احدهما على الوجوب والآخر على الحرمة و من المعلوم اذا كان بين المتعارضَين عمومٌ مِن وجهٍ فَيُرَى: اِن كان مرجِّحٌ[2] فى البين على اَحَدِ الجَانبينِ فَيُؤخَذ والاّ فَيُطرَح والمرجِّحُ فى المقام مَوجُودٌ[3] مع الأخبار النافية للوجوب و هى الشُّهرةُ العظيمة، مضافاً الى اَنّ نفس الأخبار[4] العلاجيّة متعارضةٌ بَعضُها مع بعضٍ فيتساقط و يكون الأخبارُ النافية للوجوب سَليمةً عن المعارض.

و اَمَّا المرحلة الثانية: فى اثبات الإستحباب.

فَاعلَم: انّه لَودار الأمرُ بين الوجوب والإستحباب الحَقُّ هو الاستحباب و ذلک لوجوهٍ:

منها: ذَهَابُ الأكثر الى الإستحباب فى المقام بعد نفى الوجوب.

١- فى الأصل: جار.

٢- فى الأصل: مرجحا.

٣- فى الأصل: موجودة.

٤- فى الأصل: اخبار.

و منها: الإجماعُ المركّب الظنّى، اذ كلّ مَن قال بنفى الوجوب قال بالإستحباب لا محالة و مخالَفةُ مَن قال بالتخيير اَو التساقُطِ لاينافى حصولَ الإجماع لو وُجِدَ القولُ بهما مع اَنّ كَلاَمَنا مع القائل بالتخيير.

و منها: الإستقراءُ كما مرَّ بيانُه.

و منها: اتّفاقُ اَهلِ العقول و بنائهم على الإستحباب بعد نفى الوجوب.

و منها: الأخبارُ الدالّة على جواز التَّسامُحِ فى اَدِلّة السُّنن والكراهة و اَغلبُ تلك الأخبار دالّةٌ على جواز التَّسامُحِ فى اَدِلّة السُّنن.

و اِن قلتَ : بأنّ الأخبار ضَعِيفةُ [السَّند] لا يَحصُلُ منها [الظَّنُ].

قُلتُ: [ضَعفُها] منجبرةٌ بعمل الأصحاب، اذ المشهورُ على جواز التَّسامح، فيحصل منها الظنُّ حينئذٍ و هو حجّةٌ فى المسئلة الفرعيّة والمقامُ من المسائل الفرعيّة.

و اِن قلتَ بعدم انصراف الأخبار الى هذا المقام.

قلت: [هذه] مُكابرةٌ كما لا يخفى ولو سُلِّمَ ذلک فنقول: اِنّ فى صورةٍ وَرَدَ فيها[1] خبرٌ ضعيفٌ اَو قولُ فقيهٍ دالٍّ على الإستحباب، يحكمون[2] بالإستحباب و فى مقامٍ تعارَضَ فيه الفصلان و قُطِعَ بوجود طَلَبٍ مردّدٍ بين الوجوب والإستحباب و نفى الوجوب، يحكمون بالإستحباب و بجواز التّسامُحِ فى هذاالمقام بالأولويّة القطعيّة.

١- فى الأصل: فيه.

٢- فى الأصل: تحكمون.

ومنها: اِنّ جنس الطَّلَبِ و هو المردّد بين الوجوب والإستحباب يقينيُّ الوجود، للإتفاق عليه بين الدليلَين، [و] اِنّما الشكُّ بين أخذ فَصلِ الإستحباب و هو جواز الترک اَو فصل الوجوب و هو المنعُ من الترک والأخيرُ لَمّا كان منفيّاً بالأصل و بالعقل و بالأدلّة المذكورة و فَصلُ الإستحباب و هو جَوازُ الترک لم يكن مَنفِيّاً بالأصل و بالعقل و بالأدلّة المذكورة، كان هو المتعيّن فَثَبَتَ الإستحبابُ.

فإن قلت: مِنَ المُبَرهَنِ فی مقامه، مِن اَنّ الجِنسَ وَ الفَصلَ موجودانِ [بوجودٍ] واحدٍ و اذا انتفی احدهما انتفی الآخر و هنا بسبب انتفاء الفَصلِ الوجوبیّ لايبقی جِنسُهُ حتّی ينضمّ اليه فصلٌ استحبابیّ و هو جواز الترک.

و لو قيل بثبوت الإستحباب بالتركيب، فنقول حينئذٍ: وجودُ جِنسِ الطَّلَب بعد ذَهابِ الفصل الوجوبیّ و هو المنع من الترک ليس بمقطوعٍ اذ القطعُ الحاصلُ لنا بوجود الجنس اِنّما كان فی وجود الأمرين: الوجوب و الإستحباب و اذا ارتفع فَصلَ الوجوب ارتفع جنسه و اذا ارتفع ذلک الجنسُ لا يقطع حينئذٍ بوجود الجنس بعده، لأنَّ الطَّلَبَ الذی كُنَّا نقطع به لعلّه كان فی ضمن الفصل المرتفع، فلا يبقی القطعُ بوجود الجنس حتّی ينضمّ اليه فصلُ الإستحباب و يُحكَم به.

قلت: القطعُ الحاصلُ بوجود الجنس اِنّما هو فی الواقع يعنی اِنّا فی الواقع و نفس الأمر نَقطَع بوجود الجنس و الفصلُ المرتفعُ ظاهریٌّ، لأنّا لا نَعلَم بارتفاع الفصل واقعاً بل نحكم بارتفاعه للأصل والدّليلِ العقلیّ وَ لِمَا ذَكَرناه و لا شبهة اَنّ ارتفاع الفصل ظاهراً لا يصير سبباً لارتفاع الجنس واقعاً بل حصولُ الجنس فی الواقع و نفس الأمر قطعیٌّ و اِن كُنَّا شاكّينَ بوجوده فی ضمن اَیٍّ مِنَ الفصلَينِ بخصوصه و

بعد ما كان الجنسُ مقطوعَ البقاء فى الواقع و الفصلُ الوجوبىّ مقطوعَ الإرتفاع فى الظّاهر، يُحكم حينئذٍ بالإستحباب بلا شبهةٍ و ارتيابٍ.

و بتحريرٍ آخَر: ارتفاعُ الفصلِ الوجوبىّ و الجنسِ الموجودِ فيه إنّما هو بحسب الظّاهر لا الواقع لِتَردُّد الجنس بين الفصلَين، فوجودُ الجنس فى الواقع يقينىٌّ، لاتّفاق الدليلَين عليه و هذا المقدارُ و إن لَم يكن مُثبِتاً للمطلوب، اذ مِن الجائز ثبوتُ الطلب واقعاً و نفس الأمر و ارتفاعُه ظاهرٌ رأساً و عدمُ ثبوته [كذلک] و لكن نَضُمُّ الى هذه المقدّمة مقدمةً أُخرى و هى اَنّ كلَّ مطلوبيّةٍ ثابتةٍ فى نفس الأمر ثابتةٌ فى الظّاهر، فينتظم فى المقام قياسٌ هكذا صُورَتُهُ:

هذا ثابتٌ مطلوبيَّتُهُ واقعاً ونفس الأمر و كلُّ ما كان كذلک فهو ثابتٌ ظاهراً.

قال الأستاذُ شريفُ العلماء (اطال الله بقائه): بأنّ فى هذا التقرير نظرٌ و وجهُه اَنّ هذا الفرضَ المذكورَ اِمَّا اَن يحصل لنا القطعُ مِن اتّفاق الدليلَين على ثبوت الجنس و هو الطلب فى الظّاهر اَو ثبوت احدهما فى الظّاهر اَو لا يحصل القطع.

اِن كان الأوّل فهو منافٍ للقطع بانتفاء الفصل الوجوبىّ فى الظّاهر، لأنّ انتفاءَ الفصل مستلزمٌ لإنتفاء الجنس.

وَ اِن كان الثّانى، فكيف يحصل القطعُ بالفصلَين لأنّ [فى] القطع بالنتيجة لابدّ من القطع بأحدهما فى الظّاهر و بدونه حصولُ القطع مُحَالٌ.

وَاَجَابَ (دام شرافته): اوّلاً: اِنّ هذه[1] شبهةٌ فى مقابلة البديهة.

١- فى الأصل: هذا.

و ثانياً: قولكم مسلّمٌ لو كان مَا ادَّعيناه مِن حصول القطع بالنتيجة من اتّفاق الدليلَين وَ ليس كما عَرَفتَهُ مِن اَنّ القطع بالنتيجة حاصلٌ من المقدّمات لا مِن اتّفاق الدليلَين و اِن اَرَدتَ فَرَاجِع الى نَفسِک فيما اذا قال المولى لِعَبدِهِ[1] « إنَّ كُلَّ ما هو تكليفُکَ واقعاً و نفس الأمر فهو تكليفُکَ ظاهراً».

و عَلِمتَ اَنّ فی‌الواقع و نفس الأمر طَلَبُ شَيءٍ إمّا [اَن يكون] على وجه الوجوب اَو [يَكون على وجه] الإستحباب و عَلِمتَ ايضاً [اَنّ ذاک الطلب] اِمَّا بنصّ السيّد اَو بالعقل [و] اَنَّ ما لم يبيّنه لک لم تكن مكلَّفاً به و [اذا] رأيتَ المقامَ [و] وجدتَ عدمَ بيانٍ للمنع من الترک، علمتَ بأنّ ذلک الطلب الذی تَعلَم بوجوبه واقعاً و كان ذلک تكليفاً ظاهريّاً لک اِيضاً اِنّما هو موجودٌ فی ضمن الإستحباب و اَنَّ ما هو تكليفُکَ الآن هو الإستحباب بعد ملاحظة المقدّمات المذكورة و لا شبهة فی انّه اذا قال المولى «اِنّ الطَّلب فی غُسلِ الجمعة واقعاً موجودٌ اِمَّا فی الوجوب اَو الإستحباب و ذلک التكليفُ الواقعیّ تكليفٌ ظاهریٌّ لک و الفصلُ الوجوبیّ الذی لم اُبيّنه لک لَستَ مكلّفاً به» قَطَعتَ بأنّ ما هو حُكمُکَ فی غُسلِ الجمعة ليس الاّ الإستحباب.

و السِّرُ فيه، اَنّ القطع بالحكم فی هذا المقام لم يكن مسبّباً عن اتّفاق القولَين و لم ينشأ من الهيئة الإنتزاعيّة و اِن كان اتّفاقُ القولَينِ موجوداً، بل مِن نَفیِ القَولِ بعدم الطلب الواقعیّ اَو مِن وَجهٍ آخَر.

١- فی الأصل: لسيده.

و يمكن الإستدلالُ بنحوٍ آخَر و هو:

اِنّا قَطَعنا بعدم امكان التمسّک بالوجوب فی المقام، لِماَ دلَّ علی نفیه من الآیات و الأخبار و نَقطَع بعدم امكان التمسّک بالقرعة لعدم التخيير فی البين و كذا نَقطَعُ بعدم التمسّک بطرح الدليلَين للزوم اسقاط الحكم الواقعیّ المقطوع، فلابدّ من التمسّک بالإستحباب و هو الحقّ و اختاره استاذُنا المحقّق شريفُ العلماء[1](اطال الله بقائه) و سائرُ المحقّقين.

اذا بان لک حُكمُ دَوَرانِ الأمر بين الوجوب و الإباحة و بين الوجوب و الإستحباب [فی] المقام الأوّل الذی الشکُّ فيه فی الوجوب و غير الحرمة و مع عدمِ علمٍ اجمالیّ بثبوت التكليف فی البين لقلّة المشتبهات، فاعلم اَنّ القسم الثّانی من المقام الاوّل- و هو ما اذا كان بسبب كثرة المشتبهات و حَصَلَ العلمُ الإجمالیّ بثبوت تكليفٍ بين المشتبهات- كسابقه من اَنّ الشّک فيه قد يكون بين الوجوب و الإباحة فقط و قد يكون بينه و بين الإستحباب فقط وبالجملة، الكلامُ فيه كسابقه حَرفاً بِحَرفٍ، مَذهَباً و استدلالاً و سؤالاً و جواباً و لا يختلف اَبَداً.

بَيانُهُ على وجه الإجمال: هو اَنَّ الشکَّ فی الواجب بعد القطع بوجود واجبٍ فی المشتبهات اجمالاً اِنّما ينشأ ذلک القطعُ من كثرة المشتبهات كما اَنّ القسم الأوّل [يكون] منشأ عدمِ حصولِ القطعِ قِلَّةَ المشتبهات، فلايمكن الجمع بين القسمين و اذا كان الأمر كذلک، فلايخلُو اِمَّا اَن نقول بانفتاح باب العِلم فَالأمرُ واضحٌ، لأنّ الموارد

١- ضوابط الأصول/٣٢۶.

المشتبهة قليلةٌ غيرُ موجبَةٍ لحصول العلم الإجمالىّ و اِمَّا اَن نقول بانسداد باب العلم و هو ايضاً لايخلُو اِمَّا اَن نقول باعتبار الظُّنون الإجتهاديّة اَو لانقول، ففى الأوّل الأمرُ ايضاً سهلٌ لأنّ المشتبهات حينئذٍ قليلةٌ و لايوجب عِلماً اجماليّاً، فهذا القسم كالقسم الأول الذى لَم يُعلَم فيه وجودُ واجبٍ، فثبت أنّ حكمه حُكمُ السّابق و أنّ المرجع هو الأصل اَى اصالة البرائة.

فلوقيل أنّ العلم الإجمالىّ موجودٌ.

فأوّلاً: نَمنع وجودَه.

و ثانياً: نقول فيه ايضاً الأصلُ البرائة.

و ذلک اوّلاً: لأنّ الأدلّة السّابقة جاريةٌ فى المقام بلا شبهةٍ اِلاّ فى صُوَرٍ قَليلةٍ.[1]

و ثانياً: اعتبارُ العِلم الإجمالىّ فى المقام ممنوعٌ لأنّ الشبهة غير محصورةٍ لِمَا عرفتَ مِن أنّ الواجب المعلوم الوجوب قليلٌ[2] [و] يَحصُلُ[3] ذلک العِلمُ الإجماليّ [بثبوت التكليف] مِن كثرة الشُّبهات و العرفُ بِنائُهم فى اَمثالِ المقام على عدم اعتبار العلم الإجمالىّ فيما اذا كان الشّبهةُ غيرَ محصورةٍ.

وَ اَمَّا القِسمُ الثّالث مِن اقسام الشكّ فى الوجوب مع غير الحرمة و هو ما كان الشّک فيه اِنّما هو فى تعيين الواجب مع أنّ العِلمَ الإجمالىّ موجودٌ فى البين على التكليف فى الواقعة الخاصّة مع كون الشكّ فى اَنّ الواجب المشكوک اَىُّ صِنفٍ من اَصنافِ

١- فىّ الأصل: قليل.

٢- فى الأصل: قليه.

٣- فى الأصل: حاصل.

الواقعة و هذا القسم اوّلاً ينقسم الى قِسمَين: عَرَضِيٌّ مُرادیٌّ و عَرَضِیٌّ مِصداقِیٌّ، لأنّ الشّبهةَ اِمَّا اَن تكون فی مراد الأمر اَو فی مصداق المأمور به و كُلُّ واحِدٍ منهما اِمَّا اَن يكون الشكّ دائراً بين الأمور المتباينة و اِمَّا اَن يكون بين الأقلّ و الأكثر.

وَ الأقَلُّ و الأكثَرُ الشَّكُّ فيه: اِمَّا اَن يكون بين [الأقلّ والأكثر] الإرتباطیّ و اِمَّا اَن يكون بين [الأقلّ والأكثر] الإستقلاليّ و [تكون] الشّبهةُ فی العَرَضِیّ المرادیّ مع اَقسامه مطلقاً يعنی اَعَمُّ مِن اَن يكون الشكّ فيه ناشياً مِن تعارض نَصَّين كَصَلاة الجمعة و الظّهر اَو ناشياً مِن ورود لفظٍ مشتركٍ مع عدم وجودِ قرينةٍ مُعَيِّنَةٍ اَو ناشياً مِن ورود لفظٍ مشتركٍ معنویّ مع وجود العلم بإرادة الفرد و الشكُّ فی تعيّنه لعدم وجود قرينةٍ مُفهِمَةٍ، اَو ناشياً مِن حصول العلم بأنّ الدليل مصروف[1] عن ظاهره و عدم وجود قرينةٍ مُعَيِّنَةٍ على تعيين اَحَدِ المَجَازاتِ فی صورة تساوی المجازات فی البين و عَدَمِ وجودِ اَظهَر فی البين.

فَلنَأتِ لَکَ بأمثلة هذه المذكورات حتّی يتّضحَ لک الحالُ، فنقول: مثالُ الشّبهة العَرَضِيّة المراديّة[2] مع كون الشكّ بين المتبائنين كصلاة الظّهر و الجمعة فی ظهر الجمعة، فإنّه شبهة عرضيّةٌ مراديّةٌ[3] و [يكون] الشكُّ بين المتبائنين، لأنّ المكلَّفَ بِه حينئذٍ اِمَّا الظُّهرُ فقط اَو الجمعةُ فقط.

١- فی الأصل: مصروف.

٢- فی الأصل: العرضی المرادی.

٣ - فی الأصل: عرضی مرادی، و يمكن ان يكون تذكير الصفة فی كل هذه الموارد باعتبار تأويل «الشبهة» بالشكّ.

و مثالُ الشّبهة العرضيّة المراديّة[١] والشكّ بين الأقل و الأكثر الإستقلاليّ كوجوب نَزحِ الماء المردَّد بين الأربعين و الخَمسينَ بناءاً على وجوب النَّزحِ تعبّداً صِرفاً و اَنّ الماء طاهرٌ اِلاّ على القول بنجاسة الماء و لا على القول بأنّ وجوبَ النَّزحِ شَرطِيٌّ.

و مثالُ الشُّبهة العرضيّة المراديّة[٢] و الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الإرتباطيّ كوجوب السُّورة فى الصّلاة و عدمه فإنّه لو اَتَى الصّلاةَ بدون السُّورة التى[٣] هى[٤] الأقلّ، بقدره لا يكون مُمتثلاً.

وَ اَمَّا مثالُ الشّبهة العرضيّة المصداقيّة[٥] مع كون الشكّ بين المتبائنين مِثلُ وجوب الصّلاة فى جهة القبلة و اشتباه القبلة بالجهات الأربع.

و مثالُ الشّبهة العرضيّة المصداقيّة[٦] مع كون الشكّ فى الأقلّ و الأكثر الإستقلاليّ كوجوب صَومِ رَمضانَ مع كون الشكّ فى اَنّ هِلالَ رمضانَ تمامٌ اَو ناقصٌ.

و اَمَّا مثالُ الشّبهة العرضيّة المصداقيّة[٧] مع كون الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الإرتباطيّ فقال شريفُ العلماء (اطال الله بقائه) لم يثبت لنا مثالٌ فى الشّريعة و لكن يمكن فرضُه.

١- فى الأصل: العرضى المرادى.

٢- فى الأصل: العرضى المرادى.

٣- فى الأصل: الذى.

٤- فى الأصل: هو.

٥- فى الأصل: العرضى المصداقى.

٦- فى الأصل: العرضى المصداقى.

٧- فى الأصل: العرضى المصداقى.

اذا عرفتَ الأمثلةَ المذكورة، فاعلم: إنّا اوّلاً نبيّن الشُّبهَةَ[١] العرضيّةَ[٢] المراديّةَ[٣] مع كون كون الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الإرتباطيّ بحيث اذا اَتى بالأقل لا يكون بقدره ممتثلاً و كافياً فى الإمتثال مثل وجوب السُّورة فى الصّلاة و عدم وجوبه.

[اشكال التّناقض فى باب البرائة و باب الصَّحيح والأعمّ]

فاعلم: قبل الشّروع فى بيانه نَذكُر اشكالاً وارداً على العلماء الأعلام مع جوابه ثمّ نَشرَعُ فيما هو المقصود:

والشّبهةُ هذه: اَنّ العلماء الأعلام (شَكَرَاللهُ مَساعيهم) عَنوَنُوا مسئلَتَين: مسئلة الصحيحىّ و الأعمّى و مسئلة اصالة البرائة واختلفوا فى مسئلة اصالة البرائة على قولَين: قولٌ بالإحتياط على وجه الإطلاق و قولٌ بالبرائة كذلک و ذَكَروا فى خاتمة مسئلة[٤] الصَّحيح و الأعمّ مسئلةَ اصالة البرائة و نَقَلَ[٥] بعضٌ منهم عن بعضٍ منهم فى فى هذا المقام تفصيلاً بأنّ ما يشكّ فى كونه له مدخليّة فى العبادة: اِمَّا اَن يكون جزئيّتها فى تلک[٦] العبادة محلّ شکٍّ اَو شرطيتها اَو رُكنيتها و نقل عنه انّه قال: اتّفق اتّفق الكُلُّ على وجوب الإحتياط اذا كان الشكّ فى الرُّكنيّة و نِزاعُهم فى الشكّ فى

١- فى الأصل: شبهه.

٢- فى الأصل: العرضى.

٣- فى الأصل: المرادى.

٤- فى الأصل: المسئله.

٥- فى الأصل: نقلوا.

٦- فى الأصل: ذلک.

الجزئية و الشّرطية، فذهب بعضهم فيهما الى وجوب الإحتياط و وجوب اتيان ما يحتمل الجزئية و الشّرطية و بعضهم الى الرّجوع الى اصالة البرائة.

و لا يخفى اَنّ هذا الكلام مع قطع النظر عن الإطلاق اِنّما هو فى اثبات ماهيّة الصّلاة بأصالة العدم و لأجل هذا يتمسّک الصّحيحىّ بأصالة العدم ايضاً اِن كان مذهبه الرّجوعَ الى اصالة البرائة.

و اَنتَ بعد التّأمّل و النظر الدّقيق تَرَى تناقضاً[1] بين الكلامين، اذ هم فى مسئلة اصالة البرائة لم يفصّلوا هذا التفصيلَ المذكور، اذ عَرَفتَ اَنّ بعضهم يقولون بوجوب الإحتياط على وجه الإطلاق و آخَرونَ على وجوب البرائة كذلک اَعَمّ مِن اَن يكون رُكناً اَو غيرَ رُكنٍ.

سَلَّمنا امكانَ الجمع بين كلاميهم بحمل المطلق على المقيّد و لكن نَطلب منهم وَجهَ الفرق و انّه مَا الفارقُ بين الرُّكنية و الجزئية و الشّرطيّة؟ فإنّ ادلّة الإحتياط اِن كانَت[2] تماماً و وافياً بالمدّعى فَتَجرِى فى المقامين و اِن كانَت[3] غيرَ تمامٍ و غيرَ وافٍ بالمدّعى فلا تَجرِى فى المقامين و جملةُ الكلام انّه لا فرق بين المقامين و اِخراجُ الشكِّ فى الرّكنية منها دون ما نحن فيه [لا وجه له] فالواجبُ اِمَّا الإطلاقُ فى المقامين اَو التفصيلُ فيهما لعدم تفاوتٍ بين الأدلّة فى المقامين و التفرقةُ تَحَكُّمٌ بَيِّنٌ.

١- فى الأصل: تناقض.

٢- فى الأصل: كان.

٣- فى الأصل: كان.

[الجواب عن اشكال التّناقض]

و قد اَجابوا عن هذا الإشكال على فرض صحّة نقله بوجهَين:

الأوّل: اِنّ ما ذكروه فى مسئلة الصّحيح و الأعمّ هو التفرقةُ بين الأجـزاء المُقَوِّمـة و غيرِها[1] و ما ذكروه فى اصالة البرائة هو الشكّ فى الجزئية و الرّكنية و الشرطيّة لِمَـا هو المطلوب لا الأجزاء المُقَوِّمة للمهيّة.

فإن قيل: لا شبهة فى اَنّ الشكّ فى الجزئية و الشرطيّة ايضاً شكٌّ فى الجزء المقـوِّمِ على مذهب الصحيحىّ فَفِى كلّ مقامٍ وقع الشَكُّ فى اَنّ شيئاً له مدخليّةٌ فـى العبـادة فهو شكٌّ فى الأجزاء المقوّمة فكيف يجـوز للصّـحيحى اَن يتمسّـك بالأصـل فـى [باب] اصالة البرائة دون [باب] الصّحيح و الأعمّ مع عدم وجود فارقٍ بين المقامين، فلابدّ للصحيحىّ القولُ بالإحتياط و وجوبُهُ فى المقامين.

قلتُ: لا نُسَلِّمُ منك اَنّ القائل بالصّحيح[2] يتمسّك بالأصـل فـى اصـالة البرائـة فـى صورة اثبات التكليف باللّفظ المجمل، نعم يتمسّك بالأصـل فيمـا يَثبُـتُ[3] التكليـفُ بدليلٍ لُبّى نحو الإجماع و غيره، فإنّ الدليل اذا كان لفظاً هو مأمورٌ بمـدلول اللّفـظ، فالتكليفُ له فى ذلك المقام يقينىٌّ و الشَكُّ فى المكلَّفِ به و عليه الإحتياطُ لِحُكـم القوّة العاقلة بخلاف ما اذا كان الدليل الدّال لُبّاً لا لفظاً كالإجماع و غيره فإنّه حينئـذٍ شكٌّ فى التكليف، فللصّحيحى اَن يتمسّك بالأصل فى هذا المقام.

١- فى الأصل: غيره.

٢- فى الأصل: بالصحيحى.

٣- فى الأصل: ثبت.

ولكن هذا الجوابُ غيرُ موجَّهٍ لِمَا نرى بالعيان اَنّ العلماء يتمسّكون فى اثبات ماهيّة الصّلاة بالأصل مع اَنّ وجوبها ثابتٌ باللّفظ المجمل على مذهب الصّحيحى، فالإشكالُ بحاله باقٍ.

الثّانى مِن الأجوبة: هو اَنّ الكلام فى اصالة [البرائة] فيما لم يثبت وجوبُ شيئ اصلاً، فيتمسّكون فى وجوبه بالأصل و من اَجلِ هذا لم يفصّلوا بين الشكّ فى الجزئية و الشكّ فى الرّكنية و الشرطيّة و اَمّا الكلام فى مسئلة الصّحيح و الأعمّ فهو فى ثبوت التكليف فى الجملة والشَكّ فى الحكم الوضعى من الجزئية و الشرطيّة و الركنيّة بمعنى انّه هل يَبطُلُ المأمورُ به بترک الشّيئ المشكوک كونُه ركناً اَو جزءاً اَو شرطاً سهواً اَم لا؟ فلا يكون محلاً لإجراء اصالة البرائة اذ عرفتَ اَنَّ مورد اصالة البرائة هو الشكّ فى التكليف و نَفيِ التكليف لا الشكّ فى الحكم الوضعىّ و نفيه.

و هذا الجواب ايضاً غير موجّهٍ و ذلک لوجهين:

الأوّل: اِنّ تمامية هذا الجواب موقوفٌ على اَنّ نقل النّاقل مختصٌ بصورة ثبوت الجزئية فى الجملة و الشكّ فى اَنّه رُكنٌ اَم لا؟ مع اَنّ كلام النّاقل اَعَمُّ مطلقاً.

الثّانى: اِنّ التفرقة ايضاً ممّا لا وجه له، بيانُهُ: اِنّ الشكّ فى الرّكنيّة بعد ثبوت الجزئية شكٌّ فى التكليف بوجوب الإعادة فى الحقيقة اَو لا؟ والأصلُ عدم وجوب الإعادة، فيكون محلاً لإجراء الأصل.

و اَمّا الجوابُ عن الإشكال المذكور على ما ذكره الأستاذُ شريفُ العلماء (اطال الله بقائه) بأنّه يمكن دَفعُ الإشكال و عَدَمُ وروده بارتكاب خلاف الظّاهر بحيث يقال: اِنّ مسئلة الصّحيح و الأعمّ اِنّما هو معنونٌ للقائلين بوجوب الإحتياط يعنى اَنّ العلماء

اوّلاً عَنوَنُوا مسئلةَ اصالة البرائة، فاختلفوا فيها، فذهب بعضهم الى البرائة مطلقاً و بعضهم الى وجوب الإحتياط والقائلونَ بوجوب الإحتياط عنونوا مسئلةَ الصّحيح و الأعمّ، فقال بعضهم: اِنّ الألفاظ موضوعةٌ للأعمّ، فرفعوا اليَدَ عن وجوب الإحتياط بواسطه الإطلاق و آخرونَ [قائلونَ] بالصّحيحيّة، فيلزمهم القولُ بوجوب الإحتياط و العملُ به لعدم وجود الإطلاق بالنّسبة اليه و لَمَّا كان القولُ بالأعميّة ناشياً مِن وجود اطلاقٍ فى الألفاظ و لم يمكن ذلک عند الشكّ فى الركنيّة، لأنّ الشكّ فى الركنيّة لاينشأ الاّ مِنَ الشكّ فى الإطلاق، فاتّفق القائلونَ بالإحتياط فى الشكّ فى الركنيّة على لزوم الإحتياط و بالجملة، الشكّ فى الركنيّة شكٌّ فى الجزء المقوِّمِ و الى هذا ينظر تعريفُهُم للرّكن حيث يقولُونَ: الرُّكنُ ما يَلزم مِن انتفائه انتفاءُ الماهيّة.

نعم يشكل علينا الأمرانِ اِن قلنا: اَنَّ الركنَ ما يوجب الإختلال عمداً و سهواً، فتأمّل.

[الكلام فى الشّبهة العرضيّة المرادية فى الشكّ بين الأقل والأكثر الإرتباطىّ]

اذا بان لک ما حرَّرناه، فاعلم: اَنّ المقصود الذى هو الشُّبهة العرضيّة المراديّة[1] مع كون الشكّ بين الأقل و الأكثر الإرتباطىّ اختلف العلماء فيه، فذهب المحقّقونَ[2] الى وجوب الإحتياط[3] فى هذا المقام و ذهب المحقّق الخوانسارى[4] و الفاضل القمّى[5]

١- فى الأصل: العرضى المرادى.

٢- فى الأصل: المحققين.

٣ - كالمحقّق السبزوارى فى الذخيرة /٢٧٣ و شريف العلماء فى ضوابط الأصول /٣٢٦ و صاحب حاشية المعالم فى هداية المسترشدين /٤٤٩ و السيّد المجاهد فى مفاتيح الأصول /٥٢٨.

۴- نقل عنه فى ضوابط الأصول/٣٢٧.

۵- القوانين المحكمة ٣٠/٢.

رحمهما الله و صاحب المدارک[١] - رحمه الله- الی اصالة البرائة وَادَّعَی الأستاذُ شریفُ العلماء (اطال الله بقائه) علی ما نَقلَه [البعضُ]: اَنَّ الشُّهرة غَیرُ معلومةٍ فی المقام[٢]، و الواجبُ [مِن] الکلام فی هذا المقام [یقع] فی مَراحِل اَربع:

الأولی: کَونُ الشکّ فی الشرطیّة و الجزئیّة مع عدم احتمال غیرهما یعنی اَنّ الشک فی وجوب الشیئ المشکوک، بأنّ وجوبه من باب الجزئیة و عدمها و کذا الشرطُ یعنی اَنّ وجوبه شرطیّ اَولا؟

الثّانیة: کَونُ الشکّ فی الرُّکنیة و هو ینقسم الی اَقسامٍ ثلاثة:

الأوّل: اَن یکون الشکّ بین الجزئیة و الرکنیّة بعد ثبوت وجوبه فی الجملة.

الثّانی: اَن یکون الأمر دائراً بین وجوبه رُکناً و عدم وجوبه اصلاً، یعنی اذا کان واجباً کان رُکناً لاغیر.

الثّالث: الثّانی بعینه مع احتمال عدم الوجوب رأساً.

الثّالثة: اَن یُعلَمَ[٣] بوجوب شیئ فی العبادة بالوجوب النفسیّ و شُکَّ فی انّه کما هو واجبٌ نَفسِیّ کذلک واجبٌ تَبعیٌّ اَم لا؟ یعنی یَقَعُ الشکُّ فی اَنّ العبادة مشروطٌ بِهِ اَم لا؟

١- نقل عنه فی ضوابط الأصول/٣٢٧.

٢- قال الشیخُ الأعظم مرتضی الأنصاری فی فرائدالأصول: و صریحُ جماعة اجراء اصالة البرائة و عَدَمُ وجوب الإحتیاط و الظّاهر: انّه المشهور بین العامّة و الخاصة المتقدِّمینَ منهم و المتأخّرینَ کما یظهرُ مِن تَتَبُّعِ کُتُبِ القوم کالخلاف و السّرائر و کُتُبِ الفاضلَینِ و الشَّهیدَینِ و المحقّق الثّانی و مَن تأخّر عنهم. فرائد الأصول ٣١٧/٢

٣- فی الأصل: تعلم.

الرّابعة: اَن يُعلَمَ الوجوبُ وَ يُشَكُّ فی انّه واجبٌ نَفسِیٌّ اَو تَبَعِیٌّ؟

اَمَّا المرحلة الأولی: فَاعلَم اَنّ الحَقّ عَلَی ما ذهب اليه الأستاذُ (دامت شرافته) هو وجوبُ الإحتياط و عليه وجوهٌ:

منها: استصحابُ بقاء التكليف الذی عَلِمَ به المُكَلَّفُ اجمالاً قبل اِتيانِه بالأقلّ، بيانُ ذلک:

اِنَّه لا اشكالَ و لاريبَ اَنّ التكليف فی الجملة ثابتٌ يقيناً، فإذا اَتَی بالأقلّ دون الأكثر، اليقينُ السّابقُ مطلقاً لا يَرتَفِع و ذلک لأنّ[1] تكليفه كان مردّداً بين اَن يكون المكلّف به [هو] الأكثر اَو الأقلّ، اِن كان الثّانی، فارتفع اليقينُ السّابقُ و اِن كان الأوّل فلا، فَيَشكُّ فی ارتفاعه و عدمه، فمقتضی [الإستصحاب] هو بقاء التكليف و عَدَمُ ارتفاعه و انّه مشغول ذِمَّتُه ايضاً بالتكليف.

فإن قيل: لاوجه للتمسّک بالإستصحاب اذ المستصحبُ اِمَّا هوالتكليف بالأقلّ اَو التكليف بالأكثر، اِن كان الأوّل فلا يبقی اليقينُ بالتكليف قطعاً بل هو بعدَ اِتيان الأقلّ مقطوعُ الإرتفاع وَ اِن كان الأكثر، فإجراء الإستصحاب مُسَلَّمٌ و لكن لا مستصحَبَ له لأنّ الأكثر لم يكن التكليفُ به مقطوعاً بل التكليفُ بالأكثر فی بَدوِ الأمرِ كان مَحَلَّ شَکٍّ.

وَ اِن كان الثّالث و هوالأمر النفس الأمریّ، فلأنّه لا مستصحَبَ له ايضاً لعدم حصول القطع بالتكليف النفس الأمریّ حتّی يُستَصحَبَ ذلک.

١- فی الأصل: انّه.

وَ اَمَّا الرّابع و هو الأمر المجمل المردّد بين الأقلّ و الأكثر فلأنّ القدر الثّابتَ منه هو الأقلّ و هو ارتفع بعد الإتيان به و الأكثَرُ فى الأوّل و فى البَدوِ محلُّ الشكّ، فالتمسّكُ فى اِثباته بالإستصحاب لا وجهَ لَه.

قلنا: كُلُّ ما ذَكَرتَه فاسدٌ لاوجه [له] و ذلک اوّلاً:

اِنّ الدّليل على الإشتراک يعنى اشتراکُ الغائبينَ عن مجلس الخطاب مع الحاضرِينَ فى مجلس الخطاب موجودٌ، فالتكليفُ بإتيان الواجب النفس الأمرىّ الذى كُلِّفَ به المُشَافِهُونَ ثابتٌ موجودٌ و هو مستصحَبٌ.

و ثانياً: بعد تسليم اَنّ ادلّة الإشتراک غَيرُ وافٍ بالمدّعى لكن لادليل مِن اجماعٍ و غَيرِه يدلّ على نفى الإشتراک ايضاً، فَنَعلَم قطعاً حينئذٍ اَنّ لنا تكليفاً و يَجِبُ علينا شيئٌ مجملاً و ثبت لنا[1] اَنّ التكليف المجمل هو الأمر المردّد بين الأقلّ و الأكثر حينئذٍ و بعد الإتيان بالأقلّ لم نعلم[2] قطعاً بارتفاع ذلک التكليف المجمل الذى كان مردّداً بين الأمرين و لا نَعلم[3] بارتفاع اَحَدِ ذَينِکَ[4] الأمرَينِ ولا نَعلَم[5] ايضاً بالإتيان بِأحَدِ ذَينِکَ[6] الأمرَينِ لِمَا عَرفتَ مِن انّه اقلّ و اكثر ارتباطىٌّ، فبقائُهُ مستصحَبٌ.

۱- فى الأصل: لى.

۲- فى الأصل: اعلم.

۳- فى الأصل: اعلم.

۴- فى الأصل: ذلک.

۵- فى الأصل: لا اعلم.

۶- فى الأصل: ذلک.

و ثالثاً: اِنّ التكليف بالأقلّ قَطعاً ثابتٌ و يَعترف به الخَصمُ و الأمرُ فى الأكثر مَحَلُّ الشكّ و [نَعلَم] بلا شبهةٍ اَنّ [فى مَورِد] القطع بالتكليف لابدّ من القطع بالبرائة و هو لايحصل بإتيان الأقلّ لِمَا عرفتَ مِن اَنّ الأقلّ و الأكثر ارتباطىٌّ بحيث لو اُتِىَ بالأقلّ بقدره لا يكفى فى الإمتثال و هو محلّ النزاع، فلابدّ عليه اِتيانُ الأكثر حتّى يَقطَع بإتيان الأقلّ و امتثاله، فيرتفع التكليفُ بعد الإتيان بالأكثر المقطوع بإتيان الأقلّ المقطوعِ بالإشتغال بِه.

فإن قلت: جريانُ الإستصحاب مسلّمٌ، لكن اعتباره ممنوعٌ، بيانُهُ: اِنّ الشكّ فى وجود المستصحَبِ اِمَّا اَن يكون ناشياً من الشكّ فى عُروضِ شيئٍ معلومِ المانعيّة كما اذا شُكَّ فى بقاء الطّهارة لحصول الشكّ بحدوث البول الذى هو معلومٌ انّه مانعٌ، و اِمَّا اَن يكون الشكُّ [ناشياً] مِن عروضِ شيئٍ مجهولِ المانعيّة يعنى مشكوكُ المانعيّة و مقطوعُ العروضِ كما اذا شُكَّ فى بقاء الطّهارة لحدوث بَلَلٍ يُقطعُ بحدوثه و عُروضِهِ و لكن شُكَّ فى اَنّ هذا البَلَلَ هَل [هو] مانعٌ مِنَ الطّهارة اَم لا؟

وَ اِمَّا اَن يكون الشَكُّ [ناشياً] من الشكّ فى اقتضاء المقتضِى و ذلک فيما اذا تزوّج اَحَدٌ امرئةً و وَجَدَ فيها عيباً[1] مِنَ العيوب المقتضية للخيار كَالقَرَنِ و غَيرِه، فقال بعضٌ مِنَ العلماء بوجود الخيار فوراً بمعنى انّه لو اختار الفسخَ اَو الإمضاءَ فى اَوّلِ زَمانِ الخيار لَفَسَخَ وَ اِلاّ فَفِى الآنِ الثّانى لَم يبقَ له خيارٌ، فحينئذٍ الشكُّ اِنّما هو فى المقتضِى لأنّا لا نعلَم اَنّ المقتضِى للخيار اقتضائُهُ دائمىٌّ اَم لا؟ اقتضائُه فَورِىٌّ؟ و

١- فى الأصل: عيب.

كالشكّ فی کیفیة دلالة الأمر فی بحث اَنّ القضاء بالأمر الأوّل اَو بأمرٍ جَدیدٍ، فإنّ التمسّک بالإستصحاب بأنّ القضاء تابعٌ للأداء و بالأمر الأوّل اِنّما هو لأجل الشکّ فی کیفیة دلالة الأمر المقتضِی لإثبات التکلیف و ما ثَبَتَ [فیه] حجّیةُ الإستصحاب اِنّما هو فیما اذا کان الشکّ فی حدوث المانعِ المعلومِ المانعیّة لاغیره وَ اَمّا مانعیّةُ معلومِ الحدوث و المقتضی فلا یثبت حجّیتُهُ، اذ ما هو الدلیلُ الدالُّ فی حجیّة الإستصحاب اِنّما هو الأخبارُ و عَدَمُ شمولها لِمانِعیّةِ معلومِ الحدوث و المقتضِی ممّا لا شُبهَةَ فیه.

اَمّا عَدَمُ شمولِ الأخبارِ لِمَانعیّة معلومِ الحدوث، فلأنّ الأخبار الواردةَ علی قِسمَینِ:

احدهما: ما ورد بهذا المضمونِ مِن انّه: لاَ تَنقُضِ الیقینَ اِلاّ [بیقینٍ] بمثله[1]،

الثّانی: ما ورد بهذا المضمون مِن انّه: لاَ تَنقُضِ الیقینَ بالشکّ.[2]

و لاریبَ اَنّ فی المقام [یکون] نَقضُ الیقینِ بمثله و لیس نَقضُ الیقینِ بالشکّ لأنّ هذا النقضَ ناشٍ مِنَ القطع بوجود شیئ یحتمل کَونُه مانعاً.

وَ اَمّا عَدَمُ شمولِ الأخبار للشکّ فی المقتضِی، فلأنّ النقض مَوقوفٌ علی الدَّوام و الثَّبَاتِ و هو غَیرُ ثابتٍ فی الشکّ فی المقتضِی، فلعلّه منتقضٌ فی حَدِّ ذاته و ما نحن [فیه] اِمّا مِن قبیل الثّانی و هو الشکّ فی مانعیةِ معلومِ الحدوث اَو مِن قبیل الثّالث و

١- تهذیب الأحکام ٨/١- وسائل الشّیعة ٢٤٥/١.

٢- تهذیب الأحکام ٨/١- وسائل الشّیعة ٢٤٥/١.

هو الشكّ فی المقتضِی، اذ بعد الإتیان بالفرد الأوّل یکون ذلک الإتیانُ یقیناً، فما نَقَضَ الیقینُ اِلاّ بیقینٍ مِثلِهِ و قد عرفتَ اَنّ الإستصحاب فیها لیس بحجّة.

قلنا: ما ذَکَرتَهُ ممنوعٌ جداً، اذ الإستصحابُ فی الأقسام الثّلاثة حجّةٌ بلا شُبهةٍ. و ما قلتَ: مِن عدم انصراف الأخبار و شمولِهَا للشکّ فی مانعیّة معلومِ الحدوث و فی الشکّ فی المقتضِی فغیر مسلّمٍ، لأنّ المراد مِن قوله علیه السّلام «لاَ تَنقُضِ الیقینَ اِلاّ بِیقینٍ مِثلِهِ» اِن کان کما قُلتَه لَمَا اَمکَنَ التمسّکُ بالإستصحاب فی موضعٍ مِنَ المواضع بل ما یفهم من قوله «لاَ تَنقُضِ الیقینَ اِلاّ بیقینٍ مِثلِهِ» عرفاً [هو] اَنّ الیقینَ و الشکّ متعلّقهما شیئٌ واحدٌ و هو «الأمرُ المُستَصحَبُ» فمعنی الخبر: لا تنقض الیقینَ بوجودِ اَمرٍ اِلاّ بالیقین فی‌ارتفاع ذلک الأمرِ المتیقَّن و کذا لاَ تنقضِ الیقینَ بوجودِ هذا الأمرِ بالشکّ فی‌ارتفاعه، فحینئذٍ نقول:

اِنَّکَ کُنتَ متیقِّناً فی اشتغال الذمّة و بعد القطع بالإتیانِ بِالأقلّ تَشُکُّ فی‌ارتفاع ذلک الإشتغال، فلابدّ لک مِن عدمِ نقضِ الیقین اِلاّ بالیقین برفعه لا بالشکّ فی‌رفعه و لا دخل للیقین بإتیان الأقلّ فی‌رفع ذلک الیقین، فلیتدبَّر.

و ما ذکرتَه مِن اَنّ[1]: لَعَلَّه منتقضٌ فی حدّ ذاته، بمعنی: اِنَّا لا نُنقِضُهُ، فهو ایضاً لاوجه له، لأنّ معنی الرّوایة لیس هو ما فَهِمتَه مِنَ النَّهی عن نقضِ نَفسِ هذا الشَّیئ حتّی یقال: بأنّا لاَ نُنقِضُهُ بل هو یَنقُضُ[2] فی‌حدّ ذاته، بل المراد من النَّهی، النَّهیُ عن نقض

١- فی الأصل: انه.

٢- فی الأصل: تنقض.

حُكمِ شيئ بغير يقينٍ، لأنّ قوله عليه السلام «لا تنقض اليقينَ اِلاّ بيقينٍ مِثلِهِ» ليس الاّ الأمرُ بإبقاء الحكم الثّابتِ فى الزّمان السّابقِ مِن زمان الشكّ و معه يتمّ المطلوب فى غايةٍ مِنَ الوضوح.

فإن قيل: سَلَّمنا حجيّةَ الإستصحاب فى الأقسام المذكورة لكن نقول بعدم جواز التمسّك بالإستصحاب فى المقام، اِذ التمسّكُ مَوقوفٌ على عدم وجود المعارض و [هو] هنا موجودٌ و هو استصحابُ عدمِ وجودِ الأمر الزائد، اذ لا شكّ فى اَنّ الجزء المشكوكَ الجزئية قبل اَن يتعلّق الأمرُ بالمركّب منه و مِن غيره لم يكن واجباً و بعد تعلّق الأمر بالمركّب وَ اَنَّ الوجوبَ ثابتٌ بالنسبة الى بعض اجزائه دون الآخر يُشَكُّ فِى بَقَاءِ الحُكمِ الثّابتِ للجزء المشكوك قبل تعلّق الأمر به و هو عدمُ الوجوب وَ ارتِفَاعِهِ، فكما اَنَّ مقتضَى استصحاب التكليف وجوبُ الإتيانِ بِهِ كذا مقتضَى استصحابِ عدمِ الوجوبِ السّابقِ عَدَمُ وجوبِهِ، فَتعارَضَ الإستصحابانِ [و] تَسَاقَطَا.

قلنا: هذا كلامٌ لاوجهَ له لوجوهٍ:

الأوّل: اِنّ هذا الإستصحابَ غيرُ معتبرٍ اذ الشكّ اِنّما هو فى الحادث لأنّ اغلب موارد الّتى يُشَكّ فى الوجوب و غير الحرمة و الكراهة [يكون] اَحَدُ الحُكمَينِ متيقّناً اَى الإستحبابُ اَو الوجوبُ لأنّ احتمال الإباحَةِ فىاَجزاء العبادة نادرٌ بل غير متحقّقٍ، فحينئذٍ كما انّ الأصل مقتضاه عَدَمُ الوجوب، كذا مقتضاه عَدَمُ الإستحباب ايضاً كما مرّ بيانه.

الثّانى: اِنّ هذا الإستصحابَ غير معتبرٍ و وَجهُهُ اَنّ القدر المتيقّن المستفادَ مِنَ الأدلّة الدّالة على حجيّة الإستصحاب اِنّما هو فى التكليف المستقلّ و الواجبِ النفسىّ لا

التكليف غير المستقّل والواجبِ التَبعِي و ما يحتمل شمولُه من‌الأدلّة لهذا[1] المقام اِنّما هو الأخبارُ العامّة و هى منصرفةٌ الى غير هذه الصّورة.

الثّالث: سَلَّمنا حجيّة هذا الإستصحاب ايضاً و عدَمَ معارضته بمثله لكن لا يقاومُ استصحابَ بقاءِ التكليف الدالَّ على وجوب هذا الجزء، لأنّه واردٌ على استصحاب عدمِ وجوبهِ لأنّه استصحابٌ وجودىٌّ و هذا الإستصحابُ عَدَمِىٌّ يعنى استصحابٌ لأمر عدمىّ والإستصحابُ الوجودىُّ مقدّمٌ على العدمىّ، على اَنّ استصحاب الوجوب مُثبتٌ واستصحابُ العدم نافٍ و اشتهر بين العلماء (شكر الله مساعيهم) تَقَدُّمُ المثبتِ على النّافى و اَنّ الخاصَّ مقدّمٌ على العامّ، فيكون استصحابُ الوجوب مقدَّماً.

و ان قلت: انّه لا دليل على اَنّ المثبتَ مقدّمٌ و اذا كان لا دليل على تقديم المثبتِ كيف نقول به؟ مع انّه يمكن القولُ بتقديم النّافى على المثبتِ و الترجيحُ بلا مرجِّحٍ قبيحٌ.

قلت: و اِن لَم يَكُن دليلٌ على تقديم المثبت لكن اشتهر فيما بين العلماء ذلک ويكفى ذلک فى مقام الترجيح، على اَنَّ استصحاب الوجوب متبوعٌ و استصحابَ العدم تابعٌ و مِنَ المقرَّرِ فى مقامه تقديمُ استصحابِ المتبوعِ على التّابع كما نَرَى بالعيان اَنّ اهلَ العرف مُطبِقُونَ على الحكم ببقاء زَيدٍ مثلاً لو شُكَّ فى‌مَوتِهِ و حَياتِهِ بعد قَطعِهِم بحياته فى السّابق مع انّه معارضٌ باستصحابٍ كثيرةٍ كاستصحاب عدمِ اَكلِهِ و عدمِ نَومِهِ وَ غيرِ ذلک.

١- فى الأصل: الى هذا.

فإن قلت: استصحابُ عدم الدليل على الوجوب معارضٌ للإشتغال فكيف نقول بالإشتغال ايضاً؟

قلت: الدليلُ موجودٌ و الشكُّ انّما هو فى كيفية اقتضائه بل هو على سبيل الوجوب اَو على سبيل الإستحباب، على انّه عَدَمِيٌّ [مضافاً] على كَونِهِ استصحابٌ فى التّابع بخلاف استصحاب الوجوب فإنّه وجودِيٌّ و استصحابٌ فى المتبوع.

فإن قلت: استصحابُ بقاء صحّة الصّلاة بعد الإتيان بالأقلّ معارضٌ لإستصحاب بقاء التكليف و مع هذا كيف تَقُولُ ببقاء التكليف لأنّ المصلّى بعد ما كَبَّرَ وَ شَرَعَ فى الحَمدِ كان صَلاته صحيحةً فَنَستَصحِبُ تلك الصِحَّةَ بعد ذَهابِه الى الرّكوع و عَدَمَ قرائَةِ السُّورة.

قلت: هذا كلامٌ فاسدٌ، لأنّ هذا الشكّ اِمَّا اَن يكونَ شَكّاً اَثنائِيّاً كالمشكوك فيه فإنّه كان اَثنائِيّاً لأنّه [عَرَضَ] فى اَثناءِ الصَّلاة و هذا الشكّ اِمَّا اَن يكون ايضاً اَثنائِيّاً يعنى حَصَلَ له الشكُّ فى اَثناءِ الصَّلاة ايضاً اَو لا [بل هو] شكٌّ بَدوِىٌّ قبلَ الصّلاة ايضاً و قبل الشّروع كان شاكّاً فى انّه لو صَلَّى بدون السّوُرة هَل صَلاَتُهُ صحيحةٌ اَم لا؟

اِن كان التمسّكُ باستصحاب الصحّة فى الأوّل اَى الشكّ الأثنائىّ، فجريانُ الإستصحاب اوّلاً ممنوعٌ، لأنّ المستصحَبَ اِمَّا اَن يكون صحّةُ الصّلاة اَو صحّةُ الأجزاء السّابقة على السُّورَة التى هى محلّ الشكّ.

اِن كان الثّانى، فالإستصحابُ جارٍ لكن لاينفعك شيئاً و اِن كان الأوّل، فنقول: اِنَّ التمسّك بهذا الإستصحاب اِمَّا قبل الفراغ من الصَّلاة اَو بعده، اِن كان الأوّل،

فلايجرى، كيف‌لا و انّ الصّلاة لاتَصدُق[١] عليها[٢] صَلَاةٌ اِلاّ بعد الفراغ و معه كيف يمكن الحكم بصحّة الصّلاة فى‌الأثناء مع عدم تحقّقها بَعدُ و اِن كان الثّانى فهو ليس بمربوطٍ بمقامنا هذا و خِلافُ الظّاهر، فصحّةُ التمسّک به مسلّمٌ لكن لايحتاج اليه لأنّ الإجماع انعقد عَلَى اَنّ الشکّ بعد الفراغ مِنَ العمل لا يعتبر.

ثانياً: سَلَّمنا جريانَ الإستصحاب و اعتبارَهُ ايضاً، لكن [ذلک] اِنّما يتمّ فيما يكون مقتضى الإستصحاب ذلک و هو فى قليل من المواضع و نحن لَانُضَايِقُ فى الحكم بالصّحة و اِجزاءِ الأقلّ كمن لم يكن متذكّراً لوجوب السُّورة و عَدَمِ وجوبها و [هو] غير الملتفت للمسئلة رأساً و لكن لَا يُجدِيکَ نفعاً لأنّ نزاعنا اِنّما هو فى سِنخِ المسئلة والنِزاعُ مع المجتهد المُلتفتِ الى مسئلة[٣] الشاکّ فيها و ليس فى‌المقام اجماعٌ مركّبٌ حتى يتمّ المطلوبُ به و لو كان فنحن نُقَلِّبُ الإجماعَ المركَّبَ.

و ثالثاً: لَنَا المنعُ من اعتباره فى‌القاصر، اذ ما ثبت من الأدلّة الدالّة على حجّية الإستصحاب هو بعد الفحص لَا قبلَه.

و اِن قلت: اِنَّ بعد الشُّروع فى الصّلاة الفَحصُ غيرُممكنٍ اذ لو كان مكلّفاً بالفحص و بعدمِ ابطالِ الصّلاة يَلزَمُ التكليفُ بما لا يطاق، فلايكون مكلّفاً بالفحص.

قلت: نحن لانقول بلزوم الفحص بعد الشّروع فى‌الصّلاة حتّى نقولَ بما قُلتَ بل نقول بعدم جواز العمل بالإستصحاب قبل الفحص و مقتضَى ذلک بعدَ ملاحظة النَّهيِ عن

١- فى الأصل: يصدق.

٢- فى الأصل: عليه.

٣- فى الأصل: المسئله.

ابطال الصّلاة كقوله تعالى «وَ لَا تُبطِلُوا اَعمَالَكُم»[١] اِنّما هو لزومُ الإحتياط و هو ممكنٌ فى المقام و لايلزم منه حَرَجٌ و اِن كان التمسّكُ بالإستصحاب فى القسم الثّانى، ففيه اَنّ صحّة الصّلاة اوّلاً و بَدوَ الأمر كانت مشكوكةً و اَنّ الشكَّ سارٍ كما هو المفروض.

و منها[٢]: قاعدةُ الإشتغال لأنّ القطع بالإشتغال يقتضى القطعَ بالبرائة.

توضيحُ المطلب: انّه لاشبهةَ وَ لاريبَ فى اَنّ الذمّةَ اشتغلت بالصّلاة مثلاً بلانكيرٍ، فلايخلُو اِمَّا اَن يكون الصّلاةُ مع السُّورة اَو بدونها.

اَن كان الثّانى، فَلَو اَتى بالصّلاة بدون سُورةٍ، قطعاً حصل له الشكُّ فىالبرائة، لاحتمال كون المأمور به الصّلاةَ مع السُّورة و هو الأوّل.

وَ اَمَّا اذا اَتَى بالصّلاة مع السُّورة امتثل قطعاً، لأنّه اِن كان المأمور به هى[٣]، فقد اَتى به و اِن كان بدون [السُّورة] فأيضاً امتثل قطعاً، لأنّ اتيانَ السُّورة لا يضرُّ بما اذا كان المأمورُ به بدون السّورة، فلابدّ له من الإتيان بالأكثر لحصول القطع بالإمتثال.

فإن قلت: مُرادُكَ بالإشتغال اِن كان الإشتغالُ بالصّلاة النفسِ الأمرىّ، فممنوعٌ و اِن كان الإشتغالُ بالأكثر فكذلک و اِن كان بالأقلّ، فالبرائةُ اليقينيّةٌ بالنسبة اليه ثابتةٌ.

قلت، اوّلاً: قد عرفتَ اَنّ مقتضى ادلّة الإشتراک ثبوتُ تكليفنا بالواقع و نفس‌الأمر.

١- سوره محمد (ص)/٣٣.

٢- هذا هو الدّليل الثّانى على وجوب الإحتياط فى الشّبهة العرضيّة المراديّة فى الشكّ بين الأقلّ والإكثرالإرتباطىّ.

٣- فى الأصل: هو.

ثانياً: عرفتَ اَيضاً كما لادليل علىٰتعيين الواقع و نفس‌الأمر، لادليل على تعيين غيره، فالإشتغالُ بأمرٍ مجملٍ ثابتٌ يقيناً و لايحصل البرائة اِلاّ بالإتيان بـالأكثر، علـى انّـه قولک: البرائة اليقينيّة بالنسبة الى الأقلّ ثابتٌ، اوّلُ الدَّعوى، اذ الشکُّ فـى الأقـلّ و الأكثر الإرتباطىّ بحيث لو اَتَى بالأقل لا يكون كافياً بقدره.

فإن قلت: ما الدليلُ على اَنّ القطعَ بالإشتغال مقتضاه القطعُ بالبرائة؟

قلتُ: ذلک اجماعىٌّ و عليه بناء العقلاء و قُوَّةُ العاقلة حاكمةٌ به.

فإن قلت: بعد الإتيان بالأقلّ لايبقى لنا القطعُ باشتغال الذمّة يقيناً بل يشـکّ حينئـذٍ فى التكليف و الأصلُ البرائةُ منه، كما عرفتَ فى محلّه.

قلتُ: الشکّ فى التكليف [ينقسم الى] قسمين:

احدهما: الشکّ البَدوِىّ والثّانى الشکّ الأثنائىّ، يعنى بعد القطع بالتكليف فىالجملـة يُشَکُّ فى التكليف حينئذٍ والذى يُحكَمُ [فيه] بأصالة البرائة هو الأوّل لاالثّانى، علـى انّه يَرِدُ عليک النقضُ بما لو اَتيتَ بِصَلاةٍ مثلاً مع انّـک تعلـم اجمـالاً بـأنّ ذمّتـک مشغولةٌ بها و بأجزائها و شرائطها من دون اَن تَشُکَّ فىشيئ منها ثمّ شـككتَ فـى- الإتيان بجزء منها [اَى] الجزء الذى هو معلومٌ جزئيّتُهُ اَو شككتَ فى انّک اَتيتَ بمـا هو المكلّف به، يعنى انّک لاتعلم بإتيانه[1] و لاتعلم بعدم اِتيانه[2]، فلاشبهة انّـه حينئـذٍ لايبقى لک الإشتغالُ اليقينىّ مع انّک تقول بلزوم تحصيل البرائة القطعيّة.

١- فى الأصل: اتيانها.

٢- فى الأصل: اتيانها.

و بالجملة، انّه لاشبهة و [لا ريب فى انّه] لا فرق بين الشكّ الإبتدائىّ فى الوجوب و بين عِلمِکَ به اجمالاً اَو تفصيلاً و الشكّ فِى الإتيان به، فكما تقول فى ذينک المقامين بلزوم التحصيل، للإستصحاب و قاعدة الإشتغال، كذلک فيما نحن فيه من دون فرقٍ بين هذا و ذاک، مع اَنّ اعتبار التحصيل اجماعىّ مع القطع بالإشتغال و عليه بناءالعقلاء، اَلا تَرى انّه لو اَمَرَ المولى عبدهَ بأن يُرَتِّبَ له المعجونَ الأفلاطونى مثلاً، لم يَكتَفِ العبدُ بما يتحقّق و يَتيقَّنُ جزئيته اَو شرطيَتَه بل يأتى بكلّ ما يحتمل عنده المدخليةُ فى المعجون و كَونُ تأثيرِ المعجون موقوفاً عليه مع عدم اضراره بالمعجون لو لم‌يكن له المدخليةُ فى المعجون واقعاً و [فى] نفس الأمر بل جُعِلَ بناءُ العقلاء دليلاً مستقلاً لا شبهة فيه على وجوب الإحتياط فى هذه [المقامات] لِمَا عَرَفتَ مِن اَنّ بنائهم علىالإحتياط و وجوبه فى المقام.

و منها[1]: الأخبارُ الدالّة على الإحتياط كقوله عليه السّلام: دَع مَا يُرِيبُکَ اِلَى مَا لَا يُرِيبُکَ[2].

و منها[3]: ما هو المرويّ عن الصّادق عليه السّلام و هو بهذا المضمون:

خُذ الإحتياطَ فِى جَمِيعِ اُمورِکَ مَا تَجِدُ اليه سبيلاً[4].

١- هذا هوالدليل الثّالث على وجوب الإحتياط فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر الإرتباطىّ فى الشّبهةِ العرضيّة المراديّة.

٢- وسائل الشيعه ١٧٠/٢٧.

٣- هذا هوالدليل الرّابع على وجوب الإحتياط فى الشكّ بين الأقل والأكثر الإرتباطى.

٤- وسائل الشّيعة ١٧٢/٢٧.

و منها[١]: ماروا‌ه ابنُ [أبی] جمهورٍ فی غوالی اللّئالی عن العلّامة مرفوعاً الی زرارة فی تعارض الحَدیثَین الی اَن قال: خُذ مَا وَافَقَ الإحتیاطَ وَاترُک مَا خَالَفَ الإحتیَاطَ.[٢]

وَ وَجهُ الإستدلال فی الأوّل هو: انّه علیه السّلام اَمَر بترک ما یوجب الشَّکَّ والذَّهابِ الی ما لایوجبه و لا شبهة اَنّ الإکتفاء بالأقلّ یوجب الشکَّ فی الإمتثال دون الأکثر، فیجب الإمتثالُ بِهِ و قدعَرَفتَ اَنّ لفظةَ «مَا» للعموم مطلقاً و اِن لَم یکن متضمّناً معنی الشّرط.

و الإستدلالُ بالأخیرَینِ ظاهرٌ، فإنّ الأمر حقیقةٌ فی‌الطَّلَبِ الحَتمِیّ کما هوالحَقُّ و لفظةُ «مَا» الموصولة للعموم و حقیقةٌ فیه.

فإن قیل: لا شبهة فی‌اَنّ العمل بظواهر الأخبار غیرُ جائزٍ و لابدّ فیها من‌التصرّف و هو اِمَّا بالتخصیص اَی تخصیصُ[٣] الأخبار المذکورة الی غیرِ هذَینِ المقامَینِ المتقدّمینِ و اِمَّا بحمل الأمر الوارد فی‌الأخبار علی الإستحباب مجازاً و لاشبهة اَنَّ المجاز اَولی [وهو] اِمَّا لأنّ الأمر للنَّدب و حقیقةٌ فیه اَو لأنّ الأمر مشترکٌ بین الوجوب و الإستحباب لفظاً اَو معنیً اَو لِمَا ذَهَبَ الیه صاحبُ المَعَالِمِ[٤] و صاحبُ الذَّخیرة[٥] مِن اَنَّ‌استعمال الأمر فی‌النّدب کثیرٌ فی‌کلام الأئمّة المعصومین - علیهم

١- و هذا هوالدلیل الخامس علی وجوب الإحتیاط فی المسئلة.

٢- عوالی اللّئالی ١٣٣/٤- مستدرک الوسائل٣٠٣/١٧.

٣- یعنی انصراف الأخبار الی غیر هذین المقامین و حملها علی تلک الموارد.

٤- معالم الأصول/٥٣.

٥- ذخیرة المعاد٣/١.

الصّلاة والسّلام- بحيث صار استعمالُ الأمر فى النَّدب من المجازات الرّاجحة المشهورة.

سَلَّمنا عَدَمَ كونِ استعمال الأمر فى كلام اهل العصمة بالغاً بحدّ المجاز المشهور لكن لاشبهة فىكثرته و شيوعه فىالجملة فيكون اَرجَحَ من التخصيص و اِن قلنا بأنّ التخصيصَ نوعاً اَرجَحُ.

قلنا: هذا كلامٌ خالٍ عن التحقيق و ذلک لأنّا بيّنّا فىمبحث الأوامر اَنَّ الأمرَ حقيقةٌ فى الوجوب لا غير، شرعاً [و] عرفاً [و] لغةً و بيّنّا فسادَ ما ذَهَبَ اليه المحقّقان صَاحِبَا المعالم و الذّخيرة «رحهما الله» بوجوهٍ عَديدةٍ مذكورةٍ فى ذلک المقام.

وَ اَمَّا قولک «اِنَّ كثرةَ الإستعمال فى الجملة موجبٌ للإجمال و للحمل على المعنى المجازى» فنقول: لو كان كثرةُ الإستعمال موجباً لِمَا قُلتَهُ لكان ذلک فى حَملِ العامّ على الخصوص و حَملِ المطلق على المقيّد لأنّ التخصيص و التقييدَ صار بحيث قيل «مَا مِن عَامٍّ اِلاّ وَ قَد خُصَّ وَ مَا مِن مُطلَقٍ اِلاّ وَ قَد قيدَ»[1] و مع ذلک نَرَى اَنّ العلماء لايتأمّلُون اصلاً فى حمل العامّ على عمومه و فىحَملِ المطلق على اطلاقه عند التجرّد عن القرينة و اذا لَم‌يكن كثرة الإستعمال موجباً للإجمال و الحمل على [المعنى] المجازى، فالتّالى باطلٌ و المقدّم مِثلُه و قولک «مِن كثرة استعمال الأمر فى النَّدب [يُرجَّحُ المعنى المجازى]» فهو مسلَّمٌ لكن كلّ كثرة لا يوجب رجحانَ المجاز لأنّه لو كان الأمر كذلک لَوَجَبَ القَولُ بذلک فى المطلقات ايضاً.

١- الحدائق النّاظرة فى احكام العترة الطّاهرة ٣٧٥/٢٣.

فممّا ذكرنا ظَهَرَ لک انّه لاوجهَ لِرُجحَانِ المجاز علی التخصیص بمجرّد کثرة [استعمال] الأمر فی المجاز الذی هو النّدبُ بل نقول: اِنَّ التخصیص اَرجَحُ لکثرته بالنسبة الی المجاز کما عرفتَ ممّا ذکرنا من قولنا [بأنّه] اشتهر «مَا مِن عامٍّ اِلاّ وَ قَد خُصَّ» و ایضاً حَمل الأمر الوارد فی روایة زرارة[1] علی المجاز الذی هو الإستحباب لاوجه له، لملاحظة سِیَاقِ الأمر بالأخذ بالمرجّحات، فإنّ الأخذ بالمرجّحات المذکورة مع وجودها واجبٌ، فکما اَنّ الأمر الوارد بالأخذ بالمرجّح للوجوب کذا الأمرُ بالإحتیاط عند فَقدِهِ للوجوب[2].

فإن قیل: مَا ذَکَرتَ مِن کون استعمال الأمر فی النّدب و کثرتها لا یوجب رجحانَ المجاز علی التخصیص مطلقاً لکن فیما نحن فیه لابدّ من حمل الأمر علی المجاز و

١- روی العلّامة مرفوعاً الی زرارة بن اَعیَنَ قال سألتُ الباقر علیه السلام، جعلت فداک، یأتی عنکم الخبران او الحدیثان المتعارضان فبأیّها آخُذ؟ فقال علیه السّلام: یا زرارة خُذ بما اشتَهر بین اَصحابک ودَعِ الشاذّ النّادر، فقلت یا سیّدی انهما معاً مشهوران مرویّان مأثوران عنکم، فقال علیه السّلام: خُذ بقول اَعدلهما عندک و اَوثقهما فی نفسک، فقلت انّهما مَعاً عدلانِ مَرضِیّانِ موثّقانِ، فقال علیه السّلام: انظر ما وافق منهما مذهبَ العامّة فاترکه وخُذ بما خالفهم، قلت ربّما کانا معاً موافقین لهم اُو مخالفین فکیف اُصنع؟ فقال: اِذَن فَخُذ بما فیه الحائطة لدینک و اترک ما خالف الإحتیاط، فقلت: انّهما معاً موافقان للإحتیاط اَو مخالفان له فکیف اَصنع، فقال علیه السّلام: اِذَن فتخیّر احدهما فتأخذ به و تدع الآخَرَ.

و فی روایة انّه علیه السّلام قال: اذن فَأرجِه حتّی تلقی اِمَامَکَ فتسأله.

عوالی اللّئالی ١٣٣/٤- مستدرک الوسائل ٣٠٣/١٧ و ٣٠٤.

٢- فی الأصل: واجب.

هو الندب لأنّ حمله على الوجوب و ارتكابَ التخصيص فيه يستلزم تخصيصَ الأكثر و هو على القول بعدم جوازه ظاهرٌ و على القول بجوازه نادرٌ و مرجوحٌ بالنسبة الى المجاز بلاشبهةٍ خصوصاً اذا كان المحاز مِن هذا القبيل.

قلنا: المرادُ مِن لزوم تخصيصِ الأكثر اِمَّا أن يكون الإتيانُ بما يحتمل استحبابهُ نفسيّاً اَو غيريّاً احتياطاً و كذا تركُ ما يحتمل كراهيّته- نظراً الى اَنّ الإحتياطَ هو الأخذُ بأوثَق الأقوال- على [القول بـ] انّ الإحتياطَ فيهما لا يجب، فبانضمام هَـذَينِ الى المقامَينِ السّابقَينِ الّذَينِ حَكَمنا فيهما بالبرائة و بانضمام بعض المقامات الآتية الّتى نَحكُم فيها بالبرائة يلزم تخصيصُ الأكثر.

و اِمَّا اَنّ المراد بالإحتياطُ انّه مختصٌّ[1] بما يحتمل فيه الضّرر و لكن نقول انّه لا يجب الإحتياطُ فى الموضوع فى غير المحصور فبانضمام هذا الى المقامَينِ السّابقَينِ و بعضِ المقاماتِ الأُخَرالتى لا يجب فيها الإحتياطُ يَلزَم تخصيصُ الأكثر.

اِن كان المرادُ [هو] الأوّلَ، فهو فاسدٌ [لِوجوهٍ]:

اَوّلاً: اَنّ الإحتياطَ لايصدق فى المستحبّات و المكروهات لأنّه عبارةٌ عن اتيان ما يحتمل وجوبه و تَركِ ما يحتمل حرمته و لا يلزم المحذورُ و هو تخصيصُ الأكثر.

و ما قلتَ: مِن اَنَّ الإحتياطَ هو الأخذُ بأوثَقِ الأقوال فهو كليّةٌ ممنوعٌ بل هو الأخذُ بالأوثق فى الواجب و الحرام [هذا اوّلاً].

١- فى الأصل: مختصة.

ثانياً: سَلَّمنا، لكنّه مبيَّنُ العدم [بالنسبة الى تلک الأخبار] وَ اِن كان مشتملاً لـه فهـو فى بادى النَظَرِ وَ الرَّأى.

ثالثاً: ما ذكرنا مِن اَنَّ حملَ الأمرِ فى رواية زرارة على الإستحباب بعيـدٌ و مخـالفٌ لِسِياقِ الرّواية.

وَ اِن كان المرادُ الثّانى فهو ايضاً مثلُ الأوّل و يـدلّ عليـه وجـوهٌ: الأوّل: اِنَّ اَخبـارَ الإحتياط [لا تَشمُلُ] الموضوعَ غيرَ المحصور.[1]

اَمَّا عَدَمُ شُمولِ الخبر العِلَاجىّ المروىّ عن زرارة و الخبر النبوىّ، فلأنّهما مُطلَقَانِ[2] و مُنصَرِفانِ[3] الى غير هذه الصُّورة.

وَ اَمَّا المروىّ عن الصّادق - عليه السّلام- فهو و اِن كان عامّاً و لكـن [هـو] ايضـاً لايشمل هذه الصُّورةَ، اِذ هو مِنَ الأفراد الأندرة، فقد عرفتَ فى مقامه اَنَّ الحَقَّ عَـدَمُ شمولِ العامّ للأفراد الأندرة، فهو بالنسبة الى هذه الصّورة مبيَّنُ العدم.

الثّانى: سَلَّمنا عَدَمَ كونِ هذه الصّـورة مبـيَّنَ العـدم لكنّـه مُضِـرٌّ اجمـالىٌّ، علـى اَنَّ الإحتياطَ عبارةٌ عن التحرّز عمّـا يحتمـل الضّـرر و فـى الشُّـبهة غيـر المحصـورة لاتكليفَ فيها لأنّ القوّة العاقلة حاكمةٌ بعدم التكليف فيها قطعـاً، فـلا يحتمـل فيهـا الضّرر حتّى يَجبَ الإحترازُ عنه.

فإن قيل: الأخبارُ المذكورةُ غَيرُ معلومةِ الصّحة.

١- يعنى الشّبهات الموضوعيّة غير المحصورة.

٢- فى الأصل: مطلق.

٣- فى الأصل: منصرف.

قلنا: بناءُ العُرفِ و العقلاءِ يؤيّد مضمونَهَا فى هذا المقام فيحصل الظنُّ بصدورها من المعصوم - عليه السّلام- و ما رَأيتَهُ مِن انّا رفعنا اليَدَ عنها فى القسم الأوّل و الثّانى مِنَ المقام الأوّل فلأنّ الجَابِرَ كان على خلاف مضمونها وَ الرُّجُوع الى اصالة البرائة بخلاف ما نحن فيه، اِذ الأخبارُ[1] الدالّةُ على اصالة البرائة لاجابرلها فيما نحن فيه بل الجَابِرُ فى المقام للأخبار الإحتياطيّة كما عَرَفتَ، فَرَدُّهَا باعتبار ضَعفِ سَنَدِهَا غيرُ معقولٍ، هذا، على [انّه] يمكن جعلُ بناءِ العقلاء و القوّةِ العاقلَةِ دليلَينِ مستقلَّين و هكذا لزومُ دفعِ الضّرر المحتمل و هكذا لزومُ الإتيان بالأكثر مِن باب المقدّمة على نحو ما مرّ فى مبحث مقدّمة الواجب، فنشير اليه اجمالاً و نقول:

لَو لَم يَأتِ بالأكثر وَ اَتَى بالأقلّ فهو تاركٌ لذى المقدّمة احتمالاً و قد عرفتَ انّه كما يترتّب العقابُ على ترك المقدّمة القطعيّة التى[2] نقطع بتركه [يحصُلُ] تَرك ذِيها كذلک نقول: يترتّب العقابُ على ترك المقدّمة الإحتماليّة.

فَمِن جميعِ ما ذكرنا ظَهَر اَنَّ اللّازم فى هذا القسم من الشكّ الرُّجُوعُ الى قاعدة الإحتياط لا البرائة، اذا عرفتَ مَا حَرّرناه فاعلم:

انّه يَجِبُ علينا فى هذا المقام التصدّى لذكر اَدِلَّة القائلينَ بالبرائة و رَدِّهَا و بيانِ عدمِ تماميّتها على المُدَّعَى، فنقول:

١- فى الأصل: اخبار.

٢- فى الأصل: الذى.

[ادلّة القائلين بالبرائة فى الشكّ بين الأقلّ والأكثرالإرتباطى و ردّها]

احتجّ منهم [مَن احتجّ] بوجوهٍ:

منها: ما تمسّک الفاضلُ القمّى (طَيَّبَ الله رَمسَهُ) كما نُقِلَ عنه[1] و هو اَنّ فى موارد الشكّ اِمَّا اَن يكون البناء على اصالة البرائة اَو يكون البناءُ على اصالة الإشتغال و الإحتياط.

اِن كان الأوّلُ فنعم المطلوب وَ اِن كان الثّانى فلابدّ منه فى جميع المواضع المشتبهة المشكوكة لِعَدَمِ وجودِ قائلٍ بالفَصلِ، على انّه لو لم يكن الأمرُ كذلک يكون التبعيضُ تَهَكُّماً و حينئذ نقول: اِنَّ بناءَ الأمرِ على الإحتياط فى جميع هذه الموارد المشتبهة مستلزمٌ لِلعُسر و الحَرَج المنفيِّ عقلاً و شَرعاً و ذلک لأنّ مِن جُملَةِ ما يحتمل وجوبه هو قَصدُ الوجه فى النيّة و لاشبهةَ اَنَّ مَن اَراد اَن يصلّى و شَكَّ فى وجوب السُّورةِ فيحتمل عنده اِنّ الصّلاةَ المطلوبةَ منه مع السُّورة بالوجوب و يحتمل وجوبُ الصّلاة بدون السّورة عليه بالوجوب و بالجملة يحتمل وجوبُ الصّلاة مع السّورة و يحتمل وجوبُهَا بدون السّورة و [اذا] اَراد الإحتياطَ حينئذٍ يلزم عليه تَكرارُ العمل وَاِتيانُ الصّلاة مرّةً مع السُّورة بقصد الوجوب و اُخرى بدون السُّورة بقصد الوجوب و اُخرى بقصد الإستحباب و اذا احتمل مع هذه الحالة وجوبُ القنوت فكذلک عليه تَكرارُ العمل بنحو ما قلنا و اذا احتمل وجوبُ ثالثٍ فكذلک و هكذا اذا احتمل [وجوبُ] رابعٍ، فيلزم منه العسرُ و الحَرَجُ العظيم، على انّه يمكن اَن يقال بأنّه مؤدِّى

١- فى الأصل: منه.

الى التكليف بما لايطاق، سيّما بناءاً على القول بوجوب الترتيب فى قَضَاءِ الصَّلاة، فتدبَّر.

والجوابُ عنه مِن وَجهَين:

الأوّل: اَنَّ قصدَ الوجه الواقعىّ اِمَّا اَن لايكون مَأموراً بِهِ واقعاً، فهو المطلوب وَ اِمَّا اَن يكون مطلوباً و عليه فنقول هو مطلوبٌ فى بادى النظر وَ اَمَّا بعد ملاحظة عدم امكانه و لزومِ التكليف بما لايطاق اَو الحَرَج و العسر المنفيّان[1] نَحكُم بعدم كونه مطلوباً.

و بعبارةٍ اُخرى نقول: نحن نَقطَع بعدم وجوب قصد الوجه الواقعىّ و ذلک لأنّ صُوَرَ الشكّ لأغلب النّاس فى هذا الزّمان كثيرٌ، فلو وَجَبَ قصدُ الوجه لَزِمَ اِمَّا التكليفُ بما لايطاق اَو الحَرَج، فالدليلُ الإجتهادىّ الكاشفُ عن الواقع و نفسِ الأمر حَكَمَ بعدم وجوبه و اذا كان كذلک فحينئذٍ لايحتمل وجوبه و اذا كان هكذا لايكون فى سِلک مورد الإحتياط و اذا كان كذلک[2] فلا يكون الفرقُ تَهَكُّمٌ، فنيّةُ الوجه الّتى[3] يقولون به هى الوجهُ الظاهرىّ و نحن و هم فيه سَوَاءٌ، اذ نحن نقول اِنَّ القصد الظاهرىّ [هو] ما وافق الإحتياطَ و هم يقولون [هو] ما وافق البرائةَ و هكذا العلمُ بالوجه هو الظاهرىّ لا الواقعىّ لأنّه ممنوعٌ و تكليفٌ بما لا يطاق و قد عرفتَ انّهما باطلانِ مراراً و كراراً.

١- فى الأصل: المنفى.

٢- فى الأصل: كذا.

٣- فى الأصل: الذى.

الثّانی: و هو اَنَّ العلماء علی فَرِیقَینِ: منهم مَن یقول بأنّ بابَ العلم مفتوحٌ اِمَّا لقولهم بأنّ الخبر الواحد حجّةٌ للدّلیل القطعیّ اَو لقولهم بقطعیّة الأخبار و آخرونَ [یقولون] بانسداده، اَمَّا الأوّلونَ فَصُوَرُ الشَکِّ لهم قلیلٌ فی‌الغایة و لا یلزم من الإحتیاط حَرَجٌ لقلّة الشُّبهات، و الآخرونَ یقولون باعتبار الظُّنون الإجتهادیَّة، فهم ایضاً صُوَرُ الشَکِّ لهم قلیلٌ، لأنّهم یقولون بوجوب العمل بالظنّ و لا یلزم علیهم المحذورُ المذکورُ، نعم لو قالوا بانسداد باب العلم و بعدم اعتبار الظّنون الإجتهادیّة فیلزم علیهم المحذورُ المذکورُ و لکن ادَّعَی الأستاذُ (زید شرافته) عَدَمَ القول بذلک [مِن] اَحَدٍ مِن علماء الإمامیّة.

فإن قلت: لا شبهةَ [فِی اَنَّ] مَن یقول بانسداد باب العلم و بحجیّة الظنّ الإجتهادیّ قد یَنسَدُّ له بابُ الظنّ ایضاً، فیلزم المحذورُ المذکورُ و کذا القائلُ بانفتاح بابِ العلم قد ینسدّ له بابُ العلم، فیلزم علیه المحذور. قلتُ: لا شبهةَ فی اَنَّ ما ذکرتَ نادِرٌ و لو سُلِّمَ عَدَمُهُ فلا یلزم منه الحَرَجُ الشَّدید و علی فرضه ایضاً القائلُ بوجوب قصد الوجه قلیلٌ فی الغایة فلاضَرَرَ فی لزوم الحَرَجَ علیه حینئذٍ و اِن تمسّک حینئذٍ بالأدلّة الدالّة علی نفی الحَرَج فَنُجِب عنه بأنّ تلک الأدلّة دلَّت علی نَفیِ الحَرَج حسبَ الجعل الأوّلی للشّارع بل دلَّت علی نفیه لأغلب النّاس لَا لِکُلِّ واحدٍ.

و منها[1]: الدلیلُ العقلیّ الذی تمسّکنا به فی القسم الأوّل مِن المقام الأوّل مِن اَنَّ ترکَ السُّورة مثلاً اِمَّا اَن لا یکون فیه عقابٌ وَ اِمَّا اَن یکون فیه عقابٌ.

١- هذا هوالدّلیل الثّانی علی البرائة فی الشکّ بین الأقل والأکثر الإرتباطیّ.

اِن كانَ الأوّلُ فهو المطلوب وَ اِن كانَ الثّانی فالعقابُ اِمَّا لترک السُّورة لأنّها کانت واجبةً فی نفس الأمر و اِمَّا لترک الإحتیاط الشرعیّ وَ اِمَّا لِدَفع الضَّرر المحتمل المسمَّی بالإحتیاط العقلیّ ایضاً.

و علی التقادیر المذکورة اِمَّا اَن یترتّب العقابُ علی کلّ واحدٍ مِنَ الثّلاثة وَ اِن لَم یَصِل مِنَ الشّارع بیانٌ اَو لا یترتّب العقابُ علی کلّ واحدٍ من الثّلاثة اِن وَصَل مِن الشّارع بیانٌ.

و العقابُ مع عدم وصول البیان مِنَ الشّارع ظاهِرُ البطلان لأنّه تکلیفٌ بما لایطاق و مع البیان خارجٌ عن الفرض لأنّ الفرض عَدَمُ بیانٍ مِن الشّارع لأنّ البیان اِن کان بالنّسبة الی نفس السُّورة فواضحٌ عَدَمُهُ وَ اِن کان بالنسبة الی الإحتیاط الشرعیّ فکذلک ، لعدم تمامیّة الأدلّة و بعد ظهور بطلان هذه الإحتمالات الأربع، فالأخیرَینِ اتَّضَحَ بُطلانُهُمَا لِمَا عرفتَ مِن اَنّ احتمال الضَّرر اِمَّا علی ترک نفس الفعل اَو الإحتیاط و بُطلَانُهُمَا واضحٌ.

و الجوابُ عن هذا الوجه:

اوّلاً: مَنعُ الإنحصار فیما ذُکِرَ بل فی المقام احتمالٌ آخَر و هو کونُ العقاب علی ترک الخطاب[1] النفس الأمریّ و لاقُبحَ فیه لوجود الدلیل مِنَ الشّارع و هو ما وَرَدَ عن الأئمّة الأطهار - صلوات الله علیهم- من [انّه] لَا تَنقُضِ الیقینَ اِلاَّ بیقینٍ [مثله] و نحوه.

١- فی الأصل: العقاب.

و ثانياً: اِنّا نَختارُ كونَ العقاب على ترک الإحتياط الشرعىّ و هو وصولُ بيانـه مِـنَ الشّارع و ما قلتَ مِن اَنَّ ادلّة الإحتياط فى المقام غيرُ تَمامٍ، فقد عرفتَ فسـادَه مِـن اَنَّ بناء العقلاء على الإحتياط كما مَرَّ فىاَمر السيّد عبدَه بترتّب المعجون الأفلاطونِىّ. و ما شاهدتَه منّا مِن عدم الأخبار الإحتياطيّة فى القسمين الأوّلين من المقـام الأول فلوجود المعارض معهما لِمَا عرفتَ مِن اَنَّ بناء العقلاء على خلافها و المؤيِّدُ فى هذا المقام مِن بناء العقلاء و العرف [يكون] على لزوم الإتيان و استحقاق العقـاب علـى الترک، فالدليلُ العقلىُّ لايجرى فى المقام بعد ما عرفتَ مِن حكم الشّارع على اتيان الصّلاة مع السُّورة كما دلَّت عليه الأدلّةُ السّابقة مِنَ الإستصحاب و قاعدَةِ الإشتغال و حُكمِ القوّة العاقلة، فتدبَّر فى المقام حتّى ينكشف لک حقيقةُ الحال.

ومنهـا[1]: الإستقراء، تقريرُ ذلک: انّه اذا دَارَ الأمرُ بين الوجوب و الإسـتحباب يُحكَـمُ برجحان الإستحباب لكثرتها و هو خلافُ الإحتياط.

و الجوابُ عنه ظاهرٌ و هو اَنَّ الإستقراء اِن ادَّعيتَه فى جنس الأحكام يعنـى مطلـق الأحكام الشرعيّة، فلا ينفعک اذ مَحَلُّ النزاع صِنفٌ خاصٌّ و هو الطَّلبيّات.

وَ اِن ادَّعَيتَه [بالنسبة] الى نوع مطلـق الطَّلبيّـات فكـذلک، اذ مَحَـلُّ النـزاع صِـنفٌ مخصوصٌ، وَ اِن ادَّعيتَه فى المقام و هو خصوصُ ماهيّةِ العبـادات و اَجزائهـا اَعنـى الأقلّ و الأكثَرَ الإرتباطىّ الذى بحيث لَواَتى بالأقلّ لا يُجزِى، فغير مسلَّمةٍ.

١- هذا هوالدّليل الثّانى على البرائة فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر الإرتباطىّ فى الشّبهة العرضـيّة المراديّة.

ومنها[١]: الأخبارُ البرائتيّة و جوابُهَا ظاهرٌ.

ومنها[٢]: الأخبارُ الأُخَر ، كقوله: كُلُّ شَيئٍ مُطلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ اَمرٌ[٣].

و الإستدلالُ ظاهِرٌ، اذ المقامُ لَم يَرِد فيه اَمرٌ وَ كُلَّما كان كذلک فهو مطلقٌ، فهو معنى الإستحباب.

و عن الكُلَينى و الصَّدوق - رحمهما الله- انّهما تَمَسَّكَا بهذا الخبر على جواز القنوت بالفارِسِيَّة[٤] و تَمَسُّكُهُما فى هذا المقام يَقوَى جَانِبَ الإستدلال.

و الجوابُ عنه، اوّلاً: اَنَّ الظّاهر مِن قوله «مُطلَقٌ» اَى مُرَخَّصٌ فيه فِعلاً اَو تَركاً و لا منع فيه اصلاً و لو على سبيل الإستحباب و الكراهة و لا شبهةَ اَنَّ الوجوبَ و الإستحبابَ الذى [يكون] اَحَدُ الفَصلَينِ فى اغلب الموارد المشتبهة ثابتٌ قطعاً اِن لَم نَقُل كليّةً، لأنّ اجزاء الصَّلاة و شرائطها اِمَّا واجبةٌ اَو مستحبّةٌ و لا منع لإباحة الجزء، فالتمسّکُ بهذا الخبر على نفى اَحَدِ الحُكمَينِ ممّا لاوجه له لمعارضته بمثله.

و ثانياً: اَنَّ الظّاهر مِنَ الخبر هو التكليفُ المستقلّ لا التَّبعىّ، اَلا تَرى اَنّ المولى لو قال لعبده: كلُّ شَيئٍ لم يَصِل اليک فيه تكليفُ شَيئٍ فهو لک مُرخَّصٌ فيه، ثمّ قال بعد ذلک : رَكِّب لِىَ المعجونَ الفلانىّ، و قَطَع العبدُ اَنَّ هذا المعجون مركَّبٌ مِن اَجزاء

١- هذا هوالدليل الثّالث على البرائة فى الشكّ بين الأقلّ والأكثرالإرتباطى.

٢- هذا هوالدليل الرّابع على البرائة.

٣- وسائل الشيعة ٢٨٩/٦. لكن فى المصدر: كُلُّ شَيئٍ مُطلَقٌ حتّى يَرِدَ فيه نَهىٌ اَو نَصٌّ.

٤- الكافى، للكلينى ٣٤٠/٣ - مَن لايحضره الفقيه ٣٧٠/١ و ٣٧١.

عديدة [وهو] يعلم تلک[١] الأجزاء فيعلم بعدم تأثير المعجون بدون تلک[٢] الأجـزاء و شَکَّ فی اَنَّ الشَّیئ الفلانیّ هَل مِن اَجزاءِ المعجون اَم لا؟ [فهو] مع قطعـه بـأنّ هـذا الشَّیئ المشکوک لا یضرّ فی المعجون و فی تأثیره بل لو اشتمل المعجونُ علی هـذا الجزء لکان اَ کمل، لَمَا اکتفی العبدُ بالأجزاء المعلومة بل یَأتِی بها و بالمشکوکة بـل لو اکتفی بالمعلومة ثمّ بعد ذلک ظَهَر مَدخلیّةُ المشکوک ایضاً، اسـتَحَقَّ الـذَّمَ علـی ترکه و لایمکن اَن یعتذر بقوله «اِنَّکَ[٣] قلتَ: کُلُّ شَیئ لم یَصِل الیـک فیـه تکلیـفُ شَیئٍ فهو لک مَرَخَّصٌ فیه» و بالجملة اتَّفَقَ اهلُ العرف علی وُرُودِ قاعدةِ الإشـتغال فی امثال هذه المقامات.

فإن قیل: ما قلتَ مِنَ العمل بالإشتغال دون الرّواية مسلّمٌ و لکنّ السِّـرّ فیـه هـو اَنَّ الموضوعَ و الصّغری لو لم یکن مِن مخترعات الآمر لایجب علیـه بیانُـهُ اَو کـان و لکن سَبَقَ منه البیانُ فالإجمالُ عَرَضَ مِن جهة عُـروض العَـوارض وَ اَمَّـا اذا کـان المأمورُ به مِن مخترعاته و لم یَسبق منه البیانُ و کان البیانُ وظیفةً[٤] للآمر وصَدَر منه قبلَ البیان مِن قبیل «کُلُّ شَیئٍ لَم یَصِل الیک فیه تکلیفُ شیئ فهـو لـک مـرخَّصٌ فیه» و لم یَصدُر منه البیانُ، فلا نسلّم کونَ بناء العرف حینئذٍ علی الإتیان بل بنـائُهم

١- فی الأصل: ذلک.

٢- فی الأصل: ذلک.

٣- فی الأصل: ان کل قلت کلما شی؟!

٤- فی الأصل: وضیفة.

على العمل بالخبر و هو « كُلُّ شيئ لَم يَصِل اليک فيه تكليفُ شيئ فهو لک مرخَّصٌ فيه » و عدمِ لزومِ الإتيان.

قلنا: لانُسَلِّمُ اَنَّ المقام مِن قبيل الصّورة الأخيرة بل فى المقام صَدَر بيانٌ منه - عليه السّلام - و بَيَّنَ جميعَ الماهيّات المخترعة لِاُمَّتِهِ - صلّى الله عليه وآلـه و سـلّم- و كانت الماهيّاتُ مجموعها معلومةً لهم بالتفصـيل و الشـكُّ و الإشـتباهُ اِنَّمـا حَصَـلَ لِعروض العوارض لنا و قد اعترفتَ بأنّ هذا لم يكن البيانُ [فيه ثانياً] وظيفةً[1] للآمـر حينئذ، فلا يكون مورداً للخبر.

و ثالثاً: اَنَّ ما دلّ من الأخبار على لزوم الإحتياط واردةٌ عليه، اذ هـى معلّقـةٌ علـى عدم ورود الأمر و قد وَرَدَ الأمرُ مِنَ الشّارع على الإحتياط.

ومنها: استصحابُ الصّحة، بيانُهُ: اَنَّ الشخص اذا دَخَل فى الصّلاة و اَتى بالأجزاء الى اَن وَصَل الى هذا الجزء المشكوک و كان اتيانُهُ على وَجهٍ كان مأموراً به وَ شَکَّ فى وجوب هذا الجزء فى الصَّلاة، فمقتضى استصحابِ صحّةِ الأجزاء السّابقة عليـه هـو الحُكمُ بعدم وجوب هذا الجزء.

و الجوابُ عنه يظهر ببيان اَقسامِ الإستصحاب فنقول:

الجزءُ المشكوک فيه اِمَّا قبل الدُّخول فى الصَّلاة كان [المكلَّفُ] شـاكّاً فـى وجوبـه، فيكون الشَکُّ بدويّاً وَ اِمَّا اَن يكون بعد الدّخول فى الصَّلاة شَکَّ فيه، فيكون الشـكُّ فيه اَثنائياً و بعبارةٍ اُخرى، الجزءُ المشكوکُ فيه اِمَّا بَدوىٌّ اَو اَثنائىٌّ و على الثّانى اِمَّا

١- فى الأصل: وضيفة.

اَن يكون الشَكُّ ابتدائياً كما لَو شَكَّ قبل الدخول فى الصّلاة فى وجـوب السُّـورة و عدمِ وجوبها اَو يكون اَثنائيّاً ايضاً، كما لَو شَكَّ فى اَثناء الصَّلاة بأنّ السُّورةَ واجبةٌ اَم لا؟ و على الثّانى ايضاً ينقسم الى قسمينِ، لأنّ هذا المصلّى اِمَّا مقصّرٌ اَو غيرُ مقصّـرٍ و هذه اقسامٌ[1].

١- قال المرحوم شريف العلماء على ما نقل عنه فى ضوابط الأصول:

انّ الشكّ المحوج الى الإستصحاب سواءٌ كان المشكوك فيه جزءاً اَو شرطاً ينقسـم الـى بَـدوىّ حاصلٍ قبل الشّروع فى العمل و الى اَثنائىّ حاصلٍ بعد الشّروع و على التقديرين المشكوك فيـه اِمّا بدوىّ او اثنائى فهذه اربع صُوَر.

الصّورة الأولى: كـون الشـك بـدويّاً و المشـكوك فيـه كـذلك، فـلا ريـب فـى عـدم جريـان الإستصحاب.

و الصّورة الثانية: كون الشكّ بدويّاً و المشكوك فيه اثنائيّاً ، ههنا يمكن التمسّـك بالإستصـحاب الفرضىّ بأن يقول: لو دخلتُ فى الصَّلاة كانت صحيحةً فلو تركتُ السّـورةَ و شـككتُ فـى بقـاء الصحة فأستصحبها.

الصّورة الثّالثة: كون الشكّ و المشكوك فيه كليهما فى الأثناء و لا يصحّ التمسّك بالإستصـحاب، لأن المكلّف اِمَّا قاصرٌ اَو مقصّرٌ و على الأوّل تأتى الوجوه الأربعة السّابقة الاّ الأوّل منهـا و لعـدم جواز العمل بالأصل قبل الفحص و على الثّانى تأتى الوجوه السابقة ايضاً مضافاً الى فساد عبـادة الجاهل المقصّر.

الصّورة الرابعة: اَن يكون المشكوك فيه بدويّاً و الشكّ فى الأثناء و لا يصـحّ الإستصـحاب هنـا ايضاً.

راجع: ضوابط الأصول/٣٣٠- ملخّصاً.

لا اشكال فى عدم صحّة التمسّک بالإستصحاب فـى القسـم الأوّل لأنّـه لـيس لـه مستصحَبٌ وَ اَمَّا القسم الأوّل مِنَ القسم الثّانى، فالتمسُّکُ بالإستصحاب فيـه فاسـدٌ من وُجوهٍ:

اوّلاً: اَنَّ الإستصحابَ حينئذٍ دَورىّ، لأنّ التمسّک بالإسصحاب حينئدٍ بمعنى اَن يَبنِى اَمرَه فى اَثناء الصّلاة عند وقت الجزء المشكوک فيه [على] التمسّک[1] بالإستصحاب ليدخل فى الصَّلاة، اذ استصحابُ الصّحة حين الشکّ موقوفٌ على وجود الصحّة فى السّابق و وجودُ الصّحة فى السّابق موقوفٌ على العلم بعدم وجوب السُّـورة مـثلاً وَ العِلمُ به[2] يتوقَّف على الإستصحاب.

و ثانياً: لَو سَلَّمنا عدمَ لزوم الدَّور لكن نقول بعدم اعتبار الإستصحاب فى المقام لأنّ الشکّ سارٍ، يعنى بعد عدمِ اتيانِ الجزء المشكوکِ فيه يشکّ فى صحّتِهِ سابقاً و انّـه هل هو مطابقُ الواقع اَم لا؟ و الإستصحابُ فى الشـکّ السّـارى غيـرُ معتبـرٍ لعـدم شمول الأدلّة الدالّة على اعتبار الإستصحاب للشکّ السّارى، بيانُه:

اِنَّ الشکّ فى الآن الثّانى اِمَّا [اَن] يكون سبباً للشکّ فى الحكم فى الآن الأوّل اَم لا.

مثالُ الأوّل: كما لو شکّ فى لزوم السُّورة مع العلم بأنّه لو كان السُّورة مِن اَجزاء الصَّـلاة و اَخَلَّ بها لم يَأتِ بما هو مأمورٌبه، اِذ صحّةُ بعضِ اَجزائها موقوفٌ على صحّة الأجـزاء الأُخَر، فعند الشکّ فى السُّورة و عدم الإتيان بها يكون شاكّاً فى الأجزاء السّابقة.

١- فى الأصل: بالتمسّک.

٢- فى الأصل: بها.

مثالُ الثّانی: کما لو شکّ فی نجاسة الماء بعد زوال تغیّره بعلاجٍ اَو بنفسه فحینئذٍ مع انّه الآن شاکٌّ فی اَنَّ الماء نجسٌ و انّه باقٍ علی النّجاسة یقطع بنجاسته قبل التغیّر فی الواقع و نفس الأمر قطعاً و جملةُ الکلام، اِنَّ ما دلّ علی اعتبار الإستصحاب اِنَّمَا هو الثّانی لَا الأوّل و المقامُ مِن قبیل الأوّل لَا الثّانی.

ثالثاً: سَلَّمنا اِمَّا انصراف الأدلّة الی السّاری و الطّارئ وَ اِمَّا عَدَمُ کونِ الشکّ شکّاً[1] ساریاً[2]، لکن لا دلیل علی اعتبار الإستصحاب حتّی فی هذا المقام الذی بِناءُ العقلاء علی خلافه و علی عدم اعتباره لِمَا عَرَفتَ مِن اَنَّ بنائهم فی المقام علی الإتیان قطعاً و هو واردٌ علیه و الفرقُ بین هذا الردّ و سابقه هو اَنَّ فی السّابق مَنَعنا اِجرائَه و فی المقام مَنَعنا اعتبارَهُ.

و رابعاً: اِنَّ مادلّ علی لزوم الإحتیاط -و هی الأخبارُ المذکورةُ سابقاً- واردةٌ علی الإستصحاب و یؤیّد الأخبارَ[3] الإحتیاطیةَ بناءُ العقلاء ، علی اَنَّ الأخبارَ الإحتیاطیّة خاصّةٌ، لعدم شمولها اِلاّ لِمَا کان الشَکُّ فیه فی المکلَّفِ بِه دون الشکّ فی التکلیف لِمَا عرفتَ مِن اختصاصها بما اذا کان الشَکُّ فی المکلَّفِ بِه و عدم ورودها فی سایر الصُّوَرِ السّابقة، لوجود المعارض لها و لعدم تأییدها فی تلک[4] المقامات ببناء

١- فی الأصل: شک.

٢- فی الأصل: ساری.

٣- فی الأصل: اخبار.

٤- فی الأصل: ذلک.

العقلاء، فتكون تلك الأخبارُ مختصّةً بالمقام، بخلاف الإستصحاب فإنّه اَعَمّ، لِجَريانه فی کلّ مَوضعٍ و الخاصُّ مقدَّمٌ علی العامّ.

مضافاً الی انّه لو سَلَّمنا کون النسبة بین الأخبار الإحتیاطیّة و الإستصحاب العمومَ مِن وجهٍ لکنّ الأخبار[1] الإحتیاطّیة واردةٌ لأنّها اقلُّ مورداً مِنَ الإستصحاب و عند التعارض اقلُّ مورداً[2] مقدّمٌ علی اکثره.

و ما ذکرتَ مِن جریان الإستصحاب فیما لو کان الشکّ فیه فی‌الأثناء مثل المشکوک فیه فبالإجماع المرکّب نُتِمُّ المَطلوبَ فهو ایضاً غیرُ مُسَلَّمٍ، [و] تَجرِی[3] فیه الأجوبةُ الثلاثةُ الأخیرةُ، علی انّه لایجوز العملُ بالأصل مِن دون الفحص للمقصّر مطلقاً، فالجاهلُ غیرُ المقصّرُ الملتِفتُ فی اَثناء الصَّلاة لا بدّ له مِن الإحتیاط و عَدَمِ العمل بالأصل، فالمرجعُ للجاهل غیر المقصّر الملتَفِتِ و الجاهلِ المقصّرِ هو العملُ بالإحتیاط.

وَ اَمَّا المرحلة الثّانیة مِنَ المَراحِلِ الأربع

فی الأقلّ و الأکثر الإرتباطیّ هو الشکّ فی الرُّکنیّة و الجزئیّة و هو علی اَقسامٍ:

اَحَدُها: ما یُقطَع بکون الشَّیئ جزءاً[4] للعبادة لایجوز تَرکُه عمداً و لکن نَشُکُّ فی الرکنیّة و العدم بمعنی انّه یُخِلُّ بِتَرکِهِ سَهواً اَم لا؟

١- فی الأصل: اخبار.

٢- فی الأصل: مورد.

٣- فی الأصل: یجری.

٤- جزء.

ثانيها: إنّا لانَعلَم الجزئيةَ و العدم ولكن لو كان جزءاً لكان رُكناً.

و ثالثها: الجَهلُ فى‌الجزئية والعدم، و على الجزئية لايُعلَم الرُّكنية و عدمها[1] و لابدّ من الكلام فى مقاماتٍ ثلاثة على ترتيب الأقسام الثّلاثة:

اَمّا المقامُ الأوّل: فاعلم [انّهم] اختلفوا فيه على قولَينِ: قولٌ بعدم الركنيّة و عَدَمِ الإعادة عند تركها سهواً و قولٌ بالرُّكنية و الإعادة عند تركها سهواً و هوالحقّ الحقيق و مؤيَّدٌ بوجوهٍ:

منها: استصحابُ الإشتغال السّابق.

و منها: قاعدةُ الإشتغال.

و منها: بِناءُ العقلاء.

و منها: الأخبارُ[2] الإحتياطية.

و منها: اَنَّ الأصلَ فى العبادات و المعاملات هو الفساد.

و لم يثبت من الصّحة الاّ القدرُ المتيقّن و هو ما اذا اَتَى بالجزء و قد مرّ تفاصيلُها ولكن فى استصحاب بقاء الأمر و قاعدةِ الإشتغال نظرٌ.

اَمّا فى الإستصحاب، فلأنّ المستصحَبَ الذى يُحكَم ببقائه لا يخلُو: إمّا اَن يكون الأمر الواقعىّ المركّب من اُمورٍ عديدةٍ معلومةٍ اَو الأمر المتعلّق بالمهيّة المأمور بها

١- فى الأصل: عدمه.

٢- فى الأصل: اخبار.

سهواً و غفلةً اَو يكون هو الأمر الدائر بين الأمرَين و استصحابُ كُلِّ واحدٍ من هـذه الأمور باطلٌ.

اَمَّا الأوّلُ، فلأنّ الأمر بالمهيّة النفسِ الأمريّة المركّب مِنَ الأمور العديدة المعلومة اِمَّـا تعليقيٌّ اَو تنجيزيٌّ.

والثّانى بطلانُهُ معلومٌ، للزومه التكليـفَ بمـا لايطـاق و الأوّلُ لـم‌يكـن ثابتـاً حتّـى يُستصحَبَ لأنّه معلّقٌ على عدم السّهو و الغفلة، فحينما كان غافلاً اَو ساهياً لم يكـن مكلّفاً بشيئ حتّى يُستصحَبَ.

وَ اَمَّا الثّانى، فلأنّه بطلانُهُ [ظاهرٌ]، لأنّ المفروض انّه اَتَى بما كُلِّفَ بِهِ فى هذه الحالة، فلا معنى للإستصحاب و الحُكمِ بالبقاء.

وَ اَمَّا الثّالث: فلأن المكلَّف به لا يكون مردّداً بين اَمرَينِ بحيث يوجب الإجمالَ لأنّ الكتليفَ بأحدهما مقطوعٌ و الشكُّ فى التكليف بالآخرَ وهو بَدواً مشـكوكٌ فيـه اَو عَدَمُهُ متيقَّناً- كما فى المقام- فالإستصحابُ لا معنى له على التقديرين، فالقولُ بـأنّ مقتضى الأصل عدمُ الرُّكنية متّجهٌ حينئذٍ نظراً الى عدم وجود دليـلٍ دالٍّ علـى لـزوم الإتيان ثانياً، على انّه مطابقٌ لاستصحاب عدم التكليف، فإنّه قبـل الإلتفـات قـاطعٌ بعدم التكليف و بعده يشكّ فى ارتفاع هذه الحالة و بقائها و مِنَ المعلوم البـديهىّ اَنَّ مقتضى الأصل هو البقاء مع اَنَّ ما يقتضيه الإتيانُ بالمأمورِ بِهِ على وجهه[1] هو سقوطُ التعبّد [به ثانياً].

١- فى الأصل: وجه.

وَ اَمَّا وجهُ النظر فی قاعدة الإشتغال، فلأنَّ المكلَّف قبل الإشتغال بالصّلاة اِمَّا اَن يكون ملتفتاً الی احتمال الركنيّة و مع ذلک شَرَعَ فی الصّلاة و سَهَی عن ذلک الجزء المشكوک ثمّ التفت اليه بعد اتمامه الصَّلَاةَ اَو قبل اتمامه الصَّلاَةَ.

وَ اِمَّا اَن يكون غافلاً و قاصراً عن احتمال اَنَّ هذا المشكوکَ رُكنٌ اَم لا؟ و حينئذٍ فإمّا فی‌بين‌الصّلاة يلتفت اَم بعد الصّلاة، فليس عليه شیئٌ لأنّ الصّورة المثمرة هی صورةُ عدمِ اتيانه بما شَکَّ فی ركنيّته سهواً كما هو المفروض.

اَمَّا لَو لَم يَأتِ به عمداً ففساد العبادة معلومٌ[1] و ليس محلَّ كلامٍ لأنّ المفروض اَنَّ وجوبه فی الجملة يقينیٌّ، فإذن نقول: لاشکّ انّه فی‌حالة السَّهو لايكون مكلّفاً الاّ بما اَتی به و كان الواجبُ عليه هو، بحيث لو يَتَخَلَّف عنه عبادتُه كانت فاسدةً و ذلک لأنّ التكليف بغيره فی‌تلک[2] الحالة تكليفٌ بما لايطاق، فما كُلِّفَ به لا يكون مقتضاه الحُكمُ بركنيّة هذا الشّیئ كما هو واضحٌ و الإشتغالُ بغيره غيرُ ثابتٍ لنا حتّی يكون مقتضی الإشتغال الحُكمَ بِالرُّكنية و حاصِلُ الكلام اَنَّ الحكم بالرُّكنية تمسّكاً بقاعدة الإشتغال لاوجه له اذ الإشتغالُ بغير ما اَتَی به غيرثابتٍ و ذلک واضحٌ.

و يمكن الخدشةُ فی بناء العقلاء ايضاً، بيانُه: هو اَنَّ بناء العقلاء فی اَوامِرهِم الّتی[3] هی[4] للتوصليّات وَ اَمَّا فی الأوامر الشرعيّة فلا يُسَلَّم بنائهم خصوصاً بعد ملاحظة انّ كثيراً مِنَ الموارد الّتی وَقَع الشَکُّ فی الجزئية و الرُّكنية ثَبَتَ كَونُه جزءاً.

١- فی الأصل: معلومه.

٢- فی الأصل: ذلک.

٣- فی الأصل: الذی.

٤- فی الأصل: هو.

[و] بعبارةٍ اُخرى لاشبهة فىاَنَّ بناء العقلاء ليس على لزوم الإتيان بعد ملاحظة اَنَّ اَغلبَ الأجزاء الّتى يجب الإتيانُ بها[1] و يوجب الإخلالُ بها فى حالة العمد فَسَادَ العبادة، [ولكن] لا يضرّ الإخلال بها سهواً فى العبادة بل هى بدون الإتيان بذلک الجزء صحيحةٌ و هذا اَمرٌ واضحٌ بل استصحابُ عدم التكليف و قاعدة الإجزاء يُؤيّدانِ عَدَمَ لُزُومِ الإعادة و هكذا اصالَةُ البرائة مقتضاه عَدَمُ الرُّكنية و لا يلزم دَورٌ اصلاً.

و لا يخفى عليک اَنَّ ما ذكرناه مِن اَنَّ مقتضى الأصل هو البرائة و عدمُ صحة التمسّک بقاعدة الإشتغال اِنَّما هو [فى] الشکّ فى الرُّكنية بعد الفراغ من العمل.

وَ اَمَّا لَو التفت فىاثناء الصّلاة انّه تَرَکَ الجزءَ فَشَکَّ انّه ركنٌ اَولا ؟ يعنى يجب عليه الإعادة اَم لا؟ فلا شبهة فىاَنّالتمسّک بقاعدة الإشتغال صحيحٌ و اَنَّ مقتضاه حينئذٍ الحُكمُ بالرُّكنية اذ اشتغالُ الذمّة بالصّلاة معلومٌ بالقطع و لا يحصل القطعُ بالإرتفاع الاّ بعد الإتيان بذلک الجزء ايضاً.

و الفرقُ بين هذا و سابقه واضحٌ، فإنّ فى سابقه قُطِعَ بارتفاع التكليف الصّلاتى و فى هذا قُطِعَ ببقائه و شُکَّ فى [اَنّ] ارتفاعه بإتمام هذه[2] الصّلاة اَم لا ؟ فما يقتضيه الإشتغالُ هو الحكم بعدم كون هذه الصّلاة مجزيةً و مسقطةً للتكليف و مبرئةً للذّمة. الاّ اَنَّ العمل بقاعدة الاشتغال حينئذٍ غيرُممكنٍ اذ الأمر دائر بين المحذورَين، بيانُهُ:

١- فى الأصل هكذا: الإتيان بها عمداً.

٢- فى الأصل: هذا.

اِنَّ مَن قال بركنية هذا الجزء يقول بوجوب الإنهدام و حُرمةِ الإتمام و مَن قال بعدمه يقول بوجوب الإتمام و حُرمةِ الإنهدام و يؤيّد هذا القولَ استصحابُ صحّة الأجزاء السّابقة المتقدّمة، فإنّه فى هذه الحالة كان قاطعاً بأنّ الأجزاء المتقدّمة المأتى بها صحيحةٌ[١] و سَقَطَ التعبّدُ بها، فمقتضى الأصل هو الحكم بالإبقاء و استصحابُ الأمر بالإتمام اذ لاشبهة فى انّه قبل هذه الحالة كان مأموراً بإتمام الصّلاة و بعدها يَشُكُّ فى بقاء ذلک الأمر و ارتفاعه و لا شكّ اَنَّ الأصل هو بقائه و حينئذٍ نقول: اِنَّ الإشتغال بهذه الصّلاة حينئذ يقينىٌّ و غيرُ مشكوكٍ فيه و مقتضى الأصل هو البرائة.

فإن قيل: مقتضى الإشتغال اِتمامُ هذه الصّلاة و اعادتها كما فى صورة دَوَران الأمر بين الظّهر و الجمعة اللّتين[٢] هما متباينان و تيقُّن[٣] وجوب الإتمام اِنَّما هو من باب المقدّمة و احتمالُ انّه هو المأمور به، و الإستصحابَينِ الذَين تمسَّكتَ بهما لا يجوز الإعتماد عليهما لأنّ الشكّ سارٍ فى المتيقّن السّابق اذ الشكّ فى الصّحة فى الحالة الثّانية يوجب الشكَّ فى الصّحة فى الحالة الأولى.

قلنا: اِن كان المراد بِسَرَيانِ الشكِّ [سَرَيانُه] فى المأمور به الواقعى فهو مسلَّمٌ و [اَمَّا] اِن كان بالنسبة الى الظاهرىّ فأوّلُ الدَّعوى، فإنّ القطع حاصلٌ لنا فى الأن الثّانى بكونه صحيحاً و مطابقاً للأمر الظاهرىّ فى الآن الأوّل.

١- فى الأصل: صحيح.

٢- فى الأصل: الذى.

٣- فى الأصل: يتيقّن.

فإن قيل: التمسّک بهذا الإستصحاب دَورِیٌّ لأنّ صحّة التمسّک بهذا الإستصحاب فرعٌ للدّخول فی الصّلاة علی وجه الصّحة و هو فرعٌ للعلم بالمسئلة و هو فرعٌ للعلم بعدم الرکنیّة و هو فرعٌ لصحة التمسّک بالإستصحاب، فیلزم الدَّورُ المضمر بوسائط.

و ما یتوهّم: مِن اَنَّ العلم بوجوب المسئلة غَیرُ مسلّمةٍ و ذلک لعدم دلیلٍ یدلّ علیه، فهو لایُجدِی لک نفعاً اذ سَلَّمنا عدمَ دلیلٍ یدلّ علیه لکن مجرد احتمال وجوبه کافٍ لنا فی المقام اذ مع هذا الإحتمال یتوقّف صحةُ الدخول فی الصّلاة علی تحصیل العلم لقاعدة الإشتغال.

فإن قیل: فَعَلَی هذا یکون صلاته فاسدةً و لا یجب اتمامها لأنّه لادلیل علی وجوب الإتیان بها سوی قاعدة الإشتغال بالصّلاة الواقعیّة و لاشبهة اَنَّه اِن اَتَی بها ثانیاً مع هذا الجزء یکون مجزیاً فی اسقاط هذا التکلیف، فلا دخل لإتمام هذه الصّلاة فی حصول الإمتثال بتکلیف[1] الصّلاة فالإتمامُ لایجب علیه اذ الدّاعی له لیس الاّ کونها[2] مقدمةً لحصول القطع بإتیان المأمور به وقد عرفتَ عدمَ مدخلیّته له فی ذلک.

قلنا: لا نسلّم اَنَّ المقتضی لإتمام هذه الصّلاة لیس سوی الإشتغال البَدوِیّ بالصّلاة بل الدّاعی علی وجوب الإتمام اِنَّما هو للإشتغال الأثنائی، فانّه بعد الدخول فی الصّلاة یحتمل اَن یکون هو المأمورَ به الواقعیّ فلا یجوز قطعها لأنّه[3] حرامٌ، فتدبَّر.

١- فی الأصل: بالتکلیف.

٢- فی الأصل: کونه.

٣- فی الأصل: لانها.

فإن قيل: كُلُّ ما ذكرتَ مِن اَنَّ مقتضى الإشتغال الحُكمُ بالرُّكنية و اَنَّ التمسّكَ بالإستصحاب دَورِيٌّ فالإتمامُ عليه و الإعادةُ فى هذه الصّورة واجبةٌ لكن فى غير هذه الصّورة [فلا، فهو] ممنوعٌ اذالصُّوَرُ منها اَربعةٌ لأنّه لا يخلوُ:

اِمَّا اَن يكون ملتفتاً قبل الإشتغال بالصّلاة مثلاً لاحتمال الرُّكنية و مع هذا شَرَعَ فيها و سَهَى عن ذلک الجزء المشكوک ثمّ التفت بعد الإتمام اَو قبلَه.

وَ اِمَّا اَن يكون غافلاً و قاصراً عن احتمال الرُّكنية، فإمّا اَن يلتفت فى بين الصّلاة اَم بعده.

وَ اَمَّا مَن لَم يلتفت فليس عليه شَيئٌ.

و قد عرفتَ عدمَ صحّة التمسّک بالإشتغال فى الصّورة الأولى كما مرّ و اَنَّ مقتضى الأصل هو البرائة و اَنَّ الأخبار[1] الإحتياطيّةلاجابرلها هنا و عرفتَ ايضاً اَنَّ مقتضى الإستصحاب اَى استصحابُ عدمِ التكليف بالإعادة و قاعدةِ الإجزاء و اصالةِ البرائة هو عدمُ الرّكنية و كذا فى الصّورة الأخيرة من الصّورتَينِ الأخيرتَينِ اذ المفروضُ عدمُ التقصير و مقتضى الإستصحابَينِ المتقدّمينِ عَدَمُ الرّكنية و هكذا مقتضى قاعدة الإجزاء و لا يلزم دورٌ اصلاً و قطعاً لدخوله فى الصّلاة على وجه الصّحة كما هو المفروض، فالحكم بأنّ الأصل هو الرّكنية مطلقاً لا وجه له.

قلنا: الحكم بالرّكنية فى جميع الصُّوَرِ هو المتعيّن.

١- فى الأصل: اخبار.

اَمَّا فی الثّانیة من الصّورتَینِ، فَلِمَا عرفتَ و اَمَّا فـی الأولـی منهمـا فـلأنّ التکلیـف الواقعی و الأمرَ بالصّلاة النفس الأمریّ ثابتٌ[1] قطعاً و اذا اَتَی المکلَّفُ بهـذه الصّـلاة الخالیة عن الجزء المشکوک فیه یَشُکُّ فی ارتفاع التکلیف وَ عَدَمِهِ و الأصلُ مقتضاه البقاء.

و ما قلتَ سابقاً مِن انّه لاتکلیف له بالواقع لاتعلیقاً و لاتنجیزاً فهو باطـلٌ و ذلـک لأنّه مکلَّفٌ بالواقع تنجیزاً و مطلوبٌ منه الواقعُ وَ غایةُ مَا یلزم من عدم تقصیره رفعُ المؤاخذة و اَمَّا غَیرُه فلا.

هَب، اِنَّا لا نَعلَم بأنّه واقعاً مکلَّفٌ لکن نقول بثبوت [التکلیف] و اَنَّ الإشـتباه حَصَـلَ فی المکلَّفِ بِهِ و اَنَّ المکلَّفَ بِه هو الأمر النفس الأمریّ اَو هذه الصّلاةُ المعتَقَـد انّهـا صلاةٌ.

و ما قلتَ: مِن اَنَّ کونَ هذا مکلَّفاً بِهِ یقیناً فتعیّن الأمرُ الدّائرُ بین الأمرینِ اذ معلومٌ اَنَّ الدَوَرانَ لاشتباه المکلَّفِ به فإذا تعیّن کون احدهما مکلَّفاً به فلایبقی الإشـتباه، فهـو ایضاً کلامٌ غَیرُوَجیهٍ، لأن تَعیُّنَ الإتیان بهذه الصّلاة اِنَّما هو [الإتیانُ] مقدّمةً لا اصالةً، فلا یحصل القطع بارتفاع التکلیف، فما یقتضیه الإستصحابُ حینئذٍ [اِنَّما هو] بقائه.

و ثانیاً: فما قُلتَ من عدم لزوم الدَّور فی هذه الصُّورة ایضـاً کـلامٌ غَیـرُ وَجیـهٍ بَـل لاتفاوت بین الصُّورتَینِ و التمسُّکُ بقاعدة الإجزاء هنا ملزومٌ للدَّور ایضـاً و ذلـک لأنّ التمسّک بقاعدة الإجزاء و الحکمَ بأنّ هذه الصّلاة الواقعة مجزیةٌ موقـوفٌ علـی

١- فی الأصل: ثابتة.

كون الدخول فيها على وجه [الصحّة] و ذلک موقوفٌ على العلم بالمسئلة و ذلک موقوفٌ على التمسّک بهذه القاعدة، اذ المفروضُ اَنَّ ما دلّ على العلم بأنّها مُجزِيةٌ و مُسقِطَةٌ للتكليف هو هذه القاعدةُ فيلزم الدَّورُ كما هو ظاهر.

و ثالثاً: نقول لادليل على اعتبار اصالة البرائة فى المقام اذ ما دلّ على حجيّته هى الأخبار و الآيات و فى المقام غيرُ شاملةٍ، و بِناءُ العقلاء اِن لَم يكن دالاًّ على لزوم الإتيان بالفعل ثانياً و الحُكمِ بالرّكنية فلا اقلّ لا تدلّ على العمل باصالة البرائة و هكذا الحال فى القوّة العاقلة بل نقول هى حاكمةٌ بلزوم الإتيان و عليه بناء العقلاء.

و ما قلتَ: مِن اَنَّ بنائهم فى اَوامِرِهِم[1] لأنّ اَوامِرَهِم توصّيلةٌ و بنائهم فى الأوامر الشرعيّة ليس على لزوم الإتيان، فهو غَيرُ وجيهٍ ايضاً اذ فى‌المقامين بنائهم على لزوم الإتيان [بالجزء المشكوک] بلا تفاوتٍ، نعم يحكمون بلزوم الإتيان ثانياً اجتهاداً و كذا الجزء المشكوک فيه لابدّ منه فى‌جميع الحالات، كذلک لِمَا ثَبَتَ عندهم مِن غلبة التوصّلية فى اَوامِرِهِم دون التعبّديّة و اَمَّا اَوامِرُ الشَّرع فيحكمون فيها بلزوم الإتيان فقاهةً، فممّا ذكرنا ثبت اَنَّ الأصل هوالرّكنية فى هذه الصّورة ايضاً.

وَ اَمَّا فى الصُّورة الأخيرة من الصُّوَر، فالحكم بالركنيّة ايضاً متعيّنٌ و ذلک:

اوّلاً: انّه لايجوز العملُ بالأصل قبلَ الفحص.

١- اى قلتم سابقاً بأنّ بناء العقلاء على لزوم اتيان الجزء المشكوک من جانب عبيدهم مخصوصٌ بأوامرهم التى هى منحصرة فى التوصّليّات او غالباً و ليس لهم هذا البناء فى غير اوامرهم اعنى اوامر الشارع الأقدس و لم يعهد منهم هذاالبناء فى الأوامر الشرعيّة سيّما فى التعبّديات التى يعتبر فيها قصدالوجه و غيره من الشروط.

و ثانياً: لادليل على اعتبار هذا الإستصحاب اذ بِناءُ العقلاء على عدم اعتبار مثل هذا الإستصحاب و الأخبارُ واردةٌ على نحو بناء العقلاء.

ثالثاً: بالإجماع المركّب نتمّ المطلوب، اذ كُلُّ مَن قال بأنَّ الأصل هو الرّكنيّة قال مطلقاً و لم يفرّق بين الصُّوَرِ المتقدّمة مِن جهة ترک الجزء سهواً فإنّه لا يفرّق بين كون الشكّ بَدويّاً اَو اَثنائياً و لا يفرق بين [العَالِمِ و] الجاهل غير المقصّر، غايةُ ما يلزم مِن عدم تقصيره هو كونه كالعالم، فكما اَنَّ العالِمَ لَو سَهَى يجب عليه الإتيانُ فكذا الجاهلُ ايضاً لَو سَهَى يجب عليه الإتيانُ و كما اَنَّ العَالِمَ لا يكون مستحقّاً للعقاب كذا الجاهلُ غيرُ المقصّرِ.

و الحاصل، [انّ] حيثيّةُ الجهل غيرُ حيثيّةِ السَّهو و الجاهلُ غيرُ المقصّر معذورٌ مِن جهة الأوّل لا الثّانى و كُلُّ مَن لم يقل بالرّكنية لم يقل به مطلقاً.

فإن قيل: نحن نَعكِسُ الإجماعَ.

قلنا: اجماعنا المركّب[1] مؤيَّدٌ ببناء العقلاء اوّلاً و بأدلّة الإحتياط ثانياً و باستصحاب الإشتغال ثالثاً و بغير ذلک و بالجملة اصالةُ الإشتغال واردٌ على البرائة.

و اَمَّا المقام الثّانى: مِنَ المقامات الثّلاثة و هو ما كان الشكّ بين الجزئية و عدمه ولكن لو كان جزءاً و واجباً كان ركناً بلا شبهة، فهنا نحكم بالرّكنية مطلقاً على المَذهَبَين، اَمَّا مَن قال فى السّابق بالركنيّة فهنا يقول به و وجهُهُ واضحٌ و اَمَّا مَن لم يقل هناک فيقول هنا لأنّه مقتضى قاعدة الإشتغال اذ مقتضاه وجوبُ الإتيان به فى

١- فى الأصل: اجماع مركبنا.

حالة العمد- يعنى اِن تَركَها عمداً- و مقتضى مادلَّ على عَدَمِ الرّكنية عـدمُ وجـوب الإتيان به اِن تَركَها سهواً و العَمَلُ بهما غَيرُ ممكنٍ اذ لازمُ العمـل بهمـا هـو الحكـم بالجزئية و عدمُ الرّكنية مع اَنَّ المفروض حصولُ القطع بأنّه لم يكن واجباً بـالوجوب غيرِ الرّكنى و نَعلَم عِلماً جزماً [بأنّه] لو كان واجباً لكان ركنـاً و حينئـذٍ لابـدّ مِـن- ترجيحٍ بين قاعدة الإشتغال و بين مادلَّ عدم الوجوب الرُّكنى و لا شبهة اَنَّ الإشتغال واردٌ على البرائة للقوّة[1] العاقلة و لبناء العقلاء.

و اَمَّا المقام الثّالـث: و هو دَوَرانُ الأمر بين الرّكنية و الجزئية و عدم الوجوب يعنى لَم يُعلَم انّه جزءٌ اَم لا؟ و على فرض الوجوب لَم يُعلَم انّه رُكنٌ اَم لا؟ فَمَن قال بالرّكنية فى المقام الأوّل و الثّانى يلزم هنا اَن يقول بالرّكنية لأنّ المناط متّحدٌ.

و اَمَّا مَن قال فى المقام الأوّل بالجزئية فهنـا ايضـاً لابـدّ و اَن يقـول بالجزئيـة لأنّ احتمال الرّكنية مدفوعٌ[2] بما دَفَعها فى المقام الأوّل و اَمَّا احتمالُ عدمِ الوجوب رأسـاً مدفوعٌ بالإشتغال لأنّ الكلام هنا مع القائلينَ بوجوب الإحتياط فى هذا المقام لا مع مَن يقول بوجوب الرّجوع الى اصالة البرائة اذ الحُكمُ بعدم الوجوب فى هذا المقام و فى سابقه و بالجزئية دون الرّكنية فى المقام الأوّل متعيّنٌ.

١- فى الأصل: لقوة.

٢- فى الأصل: مدفوعه.

[رفع التناقض الموهوم]

ثمّ لايخفى عليک اَنَّ ههنا كلامٌ مع العلماء[١] الأعلام شكر الله مساعيهم [و هو انّهم] عَنونُوا مسئلَتين:

[الأولى] مسئلةُ اَنَّ الإتيانَ بالمأمور[٢] به على وجهه هل يقتضى الإجزاءَ اَم لا؟

فَنُسِبَ الى المشهور اَنَّ الحَقَّ هو الإجزاء، فبناءاً على صحة ما نُسِبَ الى المشهور، هم قائلون بالإجزاء و سُقوطِ الأمر.

[الثّانية] و [هو فى] مسئلة اَنَّ الشكّ فى الرّكنية و الجزئية ماذا يقتضيه الأصلُ ؟ فَنُسِبَ الى المشهور ايضاً اَنَّ الحَقَّ و الأصلَ هو الرّكنية و لا يخفى اَنَّ بين هذَين الكلامَين تناقضٌ و ذلک لأنّ معنى الإجزاء هو عدمُ لزوم الإتيان بالفعل ثانياً، اِمَّا قضاءاً اَو اِعادةً مطلقاً سواء انكشف الفسادُ بحسب نفس الأمر الواقعىّ الأوّلى اَم لا.

و بعبارةٍ اُخرى، الإجزاءُ عبارةٌ عن سقوط التكليف مطلقاً سواء كان بالنسبة الى المأمور به الواقعىّ اَو الظّاهرى و لازمه اَنَّ الإتيان [ثانياً] فى هذه الصّورة غيرُ واجبة يعنى لَو اَتَى بالفعل بدون الجزء المشكوک انّه رُكنٌ اَو جزءٌ سَهواً، الإتيانُ بذلک الفعل ثانياً غيرُ واجبٍ[٣] و مقتضى مقالتهم مِن اَنَّ الأصلَ هو الرّكنية وُجُوبُ الإتيان فى هذه الصّورة، فالواجبُ حينئذٍ اِمَّا مَنعُ تحقّق الشُّهرة فى المسئلة[٤] الثّانية

١- فى الأصل: علماء.

٢- فى الأصل: بالمور به.

٣- فى الأصل: واجبة.

٤- فى الأصل: مسئلة.

اَو[١] نقول[٢] انّهم غَفَلُوا فى المسئلة الأخيرة ما بنوا عليه اَمرَهُم فى المسئلة الأولى من الإجزاء، و الظّاهر اَنَّ منع الشُّهرة و نسبةَ الغفلة اليهم لاوجه له بل يمكن ادّعاءُ القطع بأنّهم لم يكونوا غافلينَ.

و يمكن رفع هذا التناقض بوجوهٍ اُخَر:

منها: اَنَّ الكلام فى المسئلة الأخيرة يكون فى الصّغرى يعنى اَنَّ مَن اَتَى بالعبادة بدون الجزء المشكوك فيه سهواً هل يكون اِتياناً بالمأمور به على وجهه اَم لا؟ كما اخترناه من [اَنَّ] الدخولَ على وجه الصّحة فى الصّلاة موقوفٌ على العلم بالمسئلة... الى آخرِ ما قلناه فى ايراد الدَّورِ و منعنا الدخولَ فى الصّلاة على الوجه الصَّحيح فلا يكون اِتياناً للمأمور به على وجه الصّحة.

و الكلام فى مسئلة الإجزاء فى بيان الكبرى و انّه اذا اَتَى بالمأمور به على وجهه فهل الحكم [هو] الإجزاء اَم لا؟

و منها: اَن يُرتَكَبَ التخصيصُ و يقال: اِنَّ نزاعهم فى المسئلة[٣] الأولى مختصّةٌ بالصّلاة [و هو] لايشمل مقامنا هذا و هى المسئلةُ الثّانية بأن يقال:

نزاعهم فى مسئلة الإجزاء اِنَّما هو فى‌اتيان المأمور به على الوجه الواقعىّ النفس الأمرىّ و لاشبهة اَنَّ مقامنا و هو الشكّ فى الرُّكنية لايعلم فيه اتيانُ الصّلاة على

١- فى الأصل: و.

٢- فى الأصل: و نقول.

٣- فى الأصل: مسئلة.

الوجه الواقعیّ[١] النفس الأمریّ[٢] بل هو تکلیفٌ ظاهریٌ حَکَمَ به العقلُ القاطعُ علی اَنّ التکلیف بمالایطاق قبیحٌ.

اَو لا، بل یقال: اِنَّ نزاعهم فی‌مسئلة الإجزاء اِنَّما هو فیما لَواَتَی بالمأمور به علی الوجه الواقعی سواءٌ کان ذلک الإتیانُ اختیاریّاً اَم اضطراریّاً مجعولاً للشّارع اَو الظّاهریّ الذی حَکَمَ به الشّارعُ بلزوم الإتیان به بخصوصه کما اذا اجتهد الشّخصُ و زَعَمَ دخولَ[٣] الوقتِ والوقتُ واقعاً لم یدخل فَصَلّی بحکم الشّارع اَو شَکَّ فی الطّهارة المتیقَّنة فی الزّمان السّابق و صَلّی معها بحکم الشّارع و کان فی الواقع غیرُ متطهّرٍ، ففی تلک المقامات اختلفوا فی‌الإجزاء و العدم و حَکَمَ[٤] بالإجزاء المشهورُ.

وَ اَمّا ما حَکَم به العقل مِن نحو قُبحِ تکلیف ما لایطاق اَو ما حَکَم به الشّرع بالعمومات مثل قوله تعالی «لَا یُکَلِّفُ اللهُ نَفساً اِلاّ وُسعَهَا»[٥] فلا ریب اَنَّ ما نحن فیه انّما هو من قبیل الأخیرَینِ لأنّ العقل حَکَم اَنَّ ما اَتَی به [المکلّفُ] فی حالة السّهو هو تکلیفه.

١- فی الأصل: الواقع.

٢- فی الأصل: الأمر.

٣- فی الأصل: الدخول.

٤- فی الأصل: حکموا.

٥- سوره بقرة/٢٨٦.

اَو لا، بل يقال: اِنَّ نزاعهم فی‌مسئلة الإجزاء فی مجموع الأقسام المذکورة الاّ هذا القسم الذی نحن فیه مِن اَفراد ما حکم به العقلُ یعنی حالة السّهو مع طریان الشکّ علی الرُّکنیة.

منها: اَن یقال فی‌رفع التناقض: انّه لعلّ القائلینَ بالرّکنیة فی صورة ترک الجزء المشکوکِ فیه فی العبادة سهواً مختلفون[1] فی الدلیل و المَدرک، فبعضهم قال بالرّکنیة لأجل منعه الدّخولَ علی وجه الصّحّة و انّه لم یدخل علی وجه الصّحة، فیکون الکلام فی مسئلة الشکّ فی الرّکنیة و الجزئیة فی الصّغری.

و بعضُهم قال به لأجل انّه خَصَّ مسئلةَ الإجزاء بالقسم الأوّل اَو الثّانی اَو الثّالث.

و بعضُهم قال به یعنی [قال بِالرُّکنِ] فی الشکِّ فی الرّکنیة لأجل الغفلة عمّا بَنَی اَمرَه علیه فی مسئلة الإجزاء.

و اذا عرفتَ الوجوهَ الثّلاثة فی رفع التناقض فاعلَم: انّه یَرِدُ علی الوجه الأوّل المنافاةُ بین هذا و بین ما قالوا و تمسّکوا به مِن استصحاب الصّحة و بقاعدة الإجزاء عند عدم الإتیان بالجزء المشکوکِ فیه الرّکنیةُ فی اَمثال المقام و هذا یکشف عن-کون الصّلاة مثلاً علی وجهها عندهم و اِن کان یمکن لَنَا التَفَصّی عن الإشکال بهذا الوجه لِمَا عرفتَ مِن انّا قلنا و منعنا جریانَ الصّحة.

و یَرِد علی الوجه الثّانی و هو کان علی وجوهٍ، فنقول فی الوجه الأوّل منه: اِنَّ نزاعهم فی مثله فاسدٌ و غیرُ متصوّرٍ بل الإجزاء فیه اتّفاقیٌ یحکم به العقلُ القاطعُ بل

١- فی الأصل: مختلفین.

ادخاله فی مسئلة الإجزاء غیرُ صحیحٍ ایضاً، فلا یکون قابلاً لأن یکون مطرحَ اَنظارِ العلماء.

والوجهُ الثّانی منه فیدلّ علی فساد تمسّکم بقاعدة الإجزاء فی الأحکام العقلیّة لاسیّما فی‌الأحکام العقلیّة الناشیة عن السّهو و النسیان و مِن هذا ظَهَر فسادُ الوجه الثّالث ایضاً، علی اَنَّ التفرقة بین الأحکام العقلیة مِن دون داعٍ[1] للفرق تهکُّمٌ صِرفٌ.

وَ اَمَّا الوجه الثّالث المدفوعُ به الإشکالُ، فإذا تأمّلتَ فیه وجدتَهُ لایَرِد علیه الإیرادُ الواردُ علی الوجهَینِ السّابقَینِ، فتدبَّر.

و اعلم: اَنَّ فی المقام اشکالٌ آخر و هو اَنَّ الظّاهر مِنَ الذینَ قالوا بأنّ الأصل هو الرُّکنیة عَدَمُ تفرقةٍ بین ما ثَبَتَ رکنیّتُه بالدلیل الإجتهادیّ اَو الفقاهتیّ، فکما انّا نَحکُمُ بلزوم قطع الصّلاة و انّها فاسدةٌ بعد عدم الإتیان بالرکن الذی ثَبَتَ رُکنیَّتُهُ بالدلیل الإجتهادیّ سواء کان فی الأثناء او بعد الفراغ فکذا نَحکُمُ[2] بالفساد قطعاً بعد عدم اِتیانه بالرّکن الذی ثبت رکنیّتُهُ بالدلیل الفقاهتیّ، فَحُکمُهُم بقاعدة الإشتغال بِهَدمِ الصَّلاة حینئذٍ و الإعادَةِ محلُّ کلامٍ و مناقشةٍ.

فإنّ مادلّ علی الرّکنیة فیما نحن فیه ناشٍ من قاعدة الإشتغال و مِن ادلّة الإحتیاط و استصحابه و نحو ذلک و مقتضاها الحُکمُ بعدم جواز هَدمِ الصّلاة بل مقتضاها وجوبُ اِتمامِ الصّلاة ثمّ اِعادَتُها ثانیاً لأنّها دلیلٌ فقاهتیٌّ مقتضاها الإتیانُ بالجمیع

١- فی الأصل: داعی.

٢- فی الأصل: یحکم.

لاحتمال كون المأمور به الواقعى هو هذه الصّلاة الّتى هو مشغولُ بفعلها بدون الجزء لاحتمال كون ذلک الجزء المتروک سهواً جزءٌ فى الواقع و نفس الأمر لاركناً، فيحتمل اَن يكون ترک هذه الصّلاة حراماً فلا يجوز هَدمُهَا بمقتضى قاعدة الأشتغال اذ لاشکّ فى كون هذه حَالَةَ السّهو و هو مشغولٌ بها بدون الجزء [فحينئذٍ] ذمّته مشغولةٌ بها بدون الجزء اَو بالصّلاة مع الجزء و مقتضى الإشتغال هو الإتيانُ بها [ثانياً] كما فى صورة اشتباه المكلَّفِ به و دَوَرانه بين الأمرَينِ المتباينين، فتدبّر جداً.

و اَمَّا المرحلة الثّالثة: ففى انّه لو ثَبَت وجوبُ شَيئ فى العبادة نفسيّاً و شُکَّ فى انّها واجبةٌ غيريّةٌ[1] و تَبَعِيٌّ[2] اَم لا، فالحكمُ بالوجوب الغيرىّ متعيّنٌ و الدليل عليه يأتى فى المرحلة الرّابعة.

و اَمَّا المرحلة الرّابعة: ففيما اذا عَلِمنَا بالوجوب اجمالاً و شككنا فى انّه واجبٌ نفسىّ او غيرىّ تَبَعِيٌّ، فالحقُّ هوالوجوب التَّبعِىّ و الغيرىّ لوجوهٍ:

منها: [قاعدة] الإشتغال، فإنّ مقتضاه الحكم بالغيريّة كما سبق بيانه.

و منها: اصالة عدم الوجوب النفسىّ الذى يَرجِعُ الشکُّ بالنسبة اليه الى الشکّ فى التكليف المستقلّ لأنّ ذلک تكليفٌ مستقلٌّ يترتّب عليه العقابُ بخصوصه دون الواجب الغيرىّ فإنّه حقيقةً ليس تكليفاً[3] مستقلاً[4] و الأصلُ عدم ذلک الوجوب النفسىّ اَى التكليفُ المستقلّ.

١- فى الأصل: غيريا.

٢- فى الأصل: تبعيا.

٣- فى الأصل: تكليف.

٤- فى الأصل: مستقل.

و ما يتوهّم مِن [انّه لا يجوز اَن يقال] اَنَّ الشكّ فى الحادث و [مقتضى] الأصلِ [عَدَمُهُ] لأنّ الوجوب فى الجملة معلومةٌ اِمَّا نفسيّاً اَو غيريّاً و الكلامُ فى تعيينه فلا معنى لأصالة البرائة، فهو فاسدٌ لأنَّ الوجوبَ التبعىّ الغيرىّ ليس وجوباً شرعيّاً تكليفيّاً.

و منها: الإستقراء و هو انّه اذا شُكَّ فى وجوب شيئ فى العبادة [بأنّه هل يكون] نفسيّاً اَو غيريّاً؟ فالظنُّ يُلحِقُه[1] بالأعمّ الأغلب لأنّ اغلب الأجزاء الثّابتة وجوبُهَا فى- العبادة غيرىٌّ توصلىٌّ والواجبُ النفسىّ تعبّدٌ محضٌ، فهو نادرٌ فى الغاية و النهاية و بهذه الأدلّة يثبت الغيريّةُ فى المرحلة الثّالثة السّابقة على هذه [المرحلة].

و ههنا مسئلتان لابدّ لنا من التصدّى لذكرها:

احدهما: هو انّه اذا عُلِمَ وجوبُ شيئ بالوجوب النفسىّ التعبّدى فىاَثناء الصّلاة فهل يوجب [تَركُه عمداً] الإخلالَ فى العبادة مع العلم بعدم الجزئية و الشرطية للعبادة كَرَدِّ السّلام فى الصّلاة مثلاً اَم لا؟

نقول: الأقسامُ المتصوّرة فى هذا المقام [لا تخلُو عن احدى هذه الصّور][2]: اِمَّا ذلك الواجب فى البين موسَّعٌ اَو فَورِىٌّ.

والمراد بالأوّل هو عدم سقوط التكليف به مع عدم المبادرة اليه كما لو كان السّورة بعد الحمد واجباً تعبّدياً غيرَ داخلٍ فىالصّلاة و فىشروطها، فإنّ عدمَ المبادرة اليها

١- فى الأصل: الحاقه.

٢- فى الأصل: على اقسام.

حينئذٍ لايصيرسبباً لسقوط التكليف به كما لو سكت زماناً لا تبطل الصّلاةُ به بل يكون [سبباً] لسقوط التكليف عنه حيث اَبطَلَ الصّلاةَ اَو دَخَل فىالجزء الآخر بحيث خَرَجَ وقتُ ذلک الواجب.

و المراد بالثّانى [هو سقوطُ التكليف مع عدمالمبادرة اليه لخروج وقته] و هو ايضاً قِسمانِ لأنّه: اِمَّا فَورِىٌّ تقييدىٌّ يعنى اَنَّ الواجبَ قد قُيِّدَ به لاينفکّ عنه بحيث يصير واجباً واحداً و يُعَدُّ فى الخارج كذلک كما فى الموالات بالنّسبة الى الوضوء على فرض كونه واجباً نفسيّاً خارجاً عن الوضوء.

و اِمَّا فَورِىٌّ يصير سبباً لتعدّد المطلوب و يُعَدُّ هو والواجب فى الخارج واجبَينِ كَرَدِّ السّلام فىالصَّلاة مثلاً و لكنّ الأمرَ فى ذينک[1] القسمين [فَورِىٌّ] بحيث لو لم يبادر الى الواجب وَقتَ تعلّقِ الوجوب لَسَقَط لِخُروج وقته.

و اِمَّا اَن يكون الأمر مردّداً بين الموسَّع و الفورىّ التقييدىّ،

اَو مردّداً بين الموسّع و الفورىّ التعدّد المطلوبىّ،

اَو بين الفورىّ التقييدىّ و التعدّد المطلوبىّ.

اَو مردّداً بين الموسَّع و الفورىّ التقييدىّ و التعدّد المطلوبىّ.

و على التقادير[2] السَّبعة، وُجُوبُ ذلک الشيئ فى البين اِمَّا اَن يكون استمراريّاً[3] كوجوب السّورة مثلاً و اِمَّا اَن يكون اتّفاقيّاً كَرَدِّ السَّلام.

١- فى الأصل: ذلک.

٢- فى الأصل: تقادير.

٣- فى الأصل: استمرارا.

و على التقادير الأربعة العشر: اِمَّا اَن يكون ذلک الواجبُ الخارجيّ فعليّاً كالموالات، واِمَّا قَوليّاً كَرَدِّ السّلام.

و على كلّ التقادير، الحقُّ عدمُ بطلان[1] العبادة بترک ذلک الواجب.

فإن قيل: لعلّ المتعبّد مأمورٌ فی‌مثل‌المقام بالترتيب بأن اَمَره المولی بإتيان ذلک الواجب ثمّ بإتيانه الجزءَ اللّاحِقَ من العبادة بحيث لَواَخَلَّ بذلک الجزء الواجب لم يكن الجزءُ اللاّحقُ صحيحاً، فنحكم بالإخلال و لزوم الإعادة فی العبادة عملاً بالإشتغال.

قلنا: هذا معنی مشروطّيةِ صحّةِ الجزء[2] اللاّحق علی‌ذلک‌الواجب المستلزم لاشتراط صحّة نفس العبادة به و هذا خلافُ فَرضِنا لأنّ الفرض فيما عَلِمنَا بعدم الجزئية و الشرطيّة.

فإن قيل: اذا اَتَی بالجزء اللاّحق فی وقت ذلک الواجب و تَرَکَ ذلک الواجبَ لكان الجزءُ اللاّحقُ باطلاً و اِن لَم‌يكن الواجبُ شرطاً اَو جزءاً للعبادة لأنّ الأمر بالشّيئ اِمَّا يقتضی النهیَ عن ضدّه الخاصّ اَو عدم الأمر به و علی كلا القولَينِ بطلانُ العبادة واضحٌ.[3]

١- فی الأصل: البطلان.

٢- فی الأصل : جزء.

٣- فی الأصل: واضحة.

قلنا: مَضَى فی‌مقامه مِن اَنَّ الحقَّ عدمُ اقتضاء الأمر بالشّیئ للنهی[١] عن الضدّ الخاصّ و لاعدم الأمر به، فالعبادةٌ صحیحةٌ سالمةٌ عن المعارض و مأمورٌ[٢] بها.

و ثانیهما: اذا ثَبَتَ وجوبُ [شیئ] فی الصَّلاة اَو غیرها من العبادات و لم یُعلَم اَنَّ وجوبه مِن باب الجزئیة اَو الشرطیّة، فهل الأصلُ الأوّلی[٣] اَو الثّانی.[٤]

قیل: اِنَّ الأصلَ هو الجزئیة و ذلک لقاعدة الإشتغال نظراً الی انّه لو کان شرطاً لایحتاج الی نیّةٍ و مباشرةٍ و اباحةٍ و الإتیانُ به علی الوجه المحرّم ایضاً یحصل[به الإمتثالُ] کما اذا غَسَل ثَوبَه بالماء المغصوب بخلاف ما اذا کان جزءاً فإنّه یشترط فیه النیّة و المباشرةُ و الإباحةُ، فحینئذ اذا اَتَی المکلَّفُ بهذا الشیئ المقطوع وجوبُه مِن دون نیّةٍ و مباشرةٍ و اباحةٍ یحصل له الشَکُّ فی انّه اَتَی بما هو المطلوبُ منه اَم لا ؟ و مقتضی الإشتغال الإتیانُ به بهذا الجزء مع النیّة و المباشرة و الإباحة ایضاً لحصول القطع بالبرائة و ممّا ذکرنا ظَهَر الثمرةُ بین الجزئیة و الشرطیّة.

وَ ربَّما یُذکر فی المقام ثمرةٌ اُخری [و] هی انّه لو قلنا بالجزئیة لابدّ من تحصیل العلم به اِمَّا اجتهاداً اَو تقلیداً و لم یکن الجاهلُ بالجزئیّة معذوراً بخلاف ما اذا قلنا بکونه شرطاً مثل سایر الشّروط الّتی یکون الغرضُ منها مجرّدُ التوصّل الصِّرف الی المطلوب عند الإتیان به و اِن لَم یُعلَم اشتراطُ الواجب به.

١- فی الأصل: لا النهی.

٢- فی الأصل: مامورا به.

٣- یعنی الأصل فی المقام هو الجزئیة.

٤- یعنی الأصل فی هذا المقام هو الشرطیّة.

وَ يَرِدُ عليه انّه لادليل علىالتفصيل من وجوب العلم بالمسئلة اذا كان جزءاً و عَدَمِهِ اذا كان شرطاً، اذ المقتضى لوجوب العلم بالمسئلة ليس الاّ قاعدةُ الإشتغال و هى لا تُفَرِّق بينَ الجزئية و الشّرطية من هذه الجهة اصلاً و الأدلّةُ الأربعةُ اَعنـى الكتـابَ و العقلَ و السنَّةَ و الإجماعَ لايدلّ علىعدم وجوب العلم فى الشّرط.

و اَمَّا الأوّل و الثّانى و الثّالث فعدم دلالتها واضحٌ و اَمَّـا الرّابـعُ فغيـرُ معلـومٍ بـل و لاشهرة ايضاً بل ما هو المعلوم انّهم يقولـون بعـدم معذوريّـة الجاهـل بالشّـرطية اَو بحكمها، اَلا تَرى انّهم حكموا بعدم صحة الصَّلاة فى المكان المغصوب و لو مع عدم العلم به اَو اشتراط الصَّلاة بعدمها و كذا الصَّلاة فى الثَّوب النّجس.

اللّهم الاّ اَن يقال: اِنَّ مراد القائل انّه اذا اَتَى بالصَّلاة جامعةً للشّرائط كما اذا صَلَّى فى المكان و لايعلم بكون المكان مباحاً اَو لم يعلـم باشـتراط العبـادة بإباحتـه و هـذا بخلاف ما اذا كان جزءاً[1] فإنّه لايصحّ معه الجهلُ و لَو اَتَى به [لايصحّ] لوجوب النيّة فى الأجزاء و لو اجمالاً و ذلک على الجهل بالجزئية لا يتّم، هذا،

لكن لايخفى عليک اَنَّ الحكم بأنّ مقتضى الأصل هو الجزئية [لا وجه له لِوجوهٍ]:

اَمَّا اوّلاً: فلأنّ المعيار فى هذا الحكم -على ما ذكره -هو قاعدةُ الإشتغال فإنّه لَواَتَى بالواجب مثلاً خالياً عن النيّة و المباشرة و وقُوعِهِ علىوجه المباح كـان شـاكّاً فـى حصولِ الإمتثالِ و عدمِهِ و الإشتغالُ اليقينىّ كان مقتضاه البرائـةَ اليقينيّـة و الإتيـانَ بالواجب علىِ وجه الجزئية.

١- فى الأصل: جزء.

لكن لا يخفى [عليک] عَدَمُ[١] تماميّة هذا الكلام فى جميع الصُّوَر اذ النيّـةُ ممّـا وَقَـع فيها[٢] الشکُ بأنّ[٣] وجوبه من باب الجزئية حتّى يجب فيه المباشرةُ و الوقـوعُ علـى وجه المباح اَو مِن باب الشّرطية حتّى لا يجب فيه تلک[٤] المذكورات وَ كَونُهَا جـزءاً و اشتراطُ النيّةِ مستلزمٌ للدّور و التسلسل و كلاهما باطلان، فحينئذ نقـول: لـو كـان النيّةُ جزءاً[٥] للعبادة كان الواجبُ فيها الأمورَ الثّلاثةَ و هكذا يجب الأمورُ الثّلاثـة لـو كانت شرطاً فلابدّ مِن اِتيانها علىالوجوه الثّلاثة فلامعنى للقول بأنّ : كُلَّ ما شُكَّ فى جزئيته و شرطيته فالأصلُ هو الأوّل.

و اَمَّا ثانياً: فلأنَّ عدمَ كونِ الشّرط مشروطاً[٦] بالإتيان[٧] مع النيّة و المباشرةِ و الوقـوعِ على وجه المباح مطلقاً غيرُصحيحٍ لأنّ الشّرط على قسمين:

احدهما: شرطٌ [فى] العبادة المقصود فيه التعبّدُ لا التوصُّلُ.[٨]

١- فى الأصل: بعدم.

٢- فى الأصل: فيه.

٣- فى الأصل: ان

٤- فى الأصل: ذلک.

٥- فى الأصل: جز.

٦- فى الأصل: الشرط.

٧ - فى الأصل: الإتيان.

٨- فى الأصل: التوصلية.

و ثانيهما: شرطٌ فی المعاملة و المقصودُ منه التوصّلُ لا التعبّد یعنی اذا کان شرطاً فی العبادة لکان کذلک و اذا کان شرطاً فی المعاملة لکان کذلک.

و ما قلتَ من انّه لایشترط فی الشّرط الأمورُالثّلاثة یتمّ فی الشّروط المعامليّة دون العباديّة فالقولُ بتعیّن الجزئیة مطلقاً، لاوجه له.

وَ اَمَّا ثالثاً: فلأنّ الأصلَ قدیکون مقتضاه الحکمُ بالشّرطیة کما لو نَذَر النّاذرُ اَن یُعطِی درهماً لمن[1] لم یَأتِ[2] بجزء من‌العبادة فأتَی المکلّفُ بهذا الشّیئ المشکوکِ فیه الجزئیةُ و الشرطیّة، فمقتضی الأصلِ حینئذ عدمُ جواز اعطاء الدرهم لهذا الشّخص و عدمُ اِبراء ذمّة النّاذر، فالحکمُ بالجزئیة مطلقاً لاوجه له، فتدبَّر.

هذا الکلامُ کلُّه فی الشُّبهة العرضّیة المراديّة الدّائر اَمرُه بین‌الأقلّ و الأکثر الإرتباطیّ.

و اَمَّا اذا کان الشُّبهةُ کذلک لکنّ الأمر دائرٌ بین‌الأقل و الأکثر الإستقلالیّ غیر الإرتباطیّ بمعنی انّه لواَتَی بالأقلّ لکان کافیاً فی الإمتثال بقدره و اِن کان فی‌الواقع و نفسِ‌الأمر الواجبُ هو الأکثر کما فی حصول الإشتباه فی‌اَنَّ النزحَ اربعون[3] اَو خمسون[4] [دلواً] بناءًا علی [اَن یکون] وجوبُ النزحِ تعبّدیاً محضاً فإنّه لواَتَی

١- فی الأصل: علی من.

٢- فی الأصل: اتی.

٣- فی الأصل: اربعین.

٤- فی الأصل: خمسین.

بالأربعين حَصَل بقدره الإمتثالُ[١] و لوكان فى‌الواقع هو الخمسون[٢] كان عليه نزحُ عَشَرةٍ اُخَر بخلاف الإرتباطىّ المقدّم كما عرفته.

و هذا القسم ينقسم الى قسمين، اذ الإجمالُ اِمَّا من‌جهة تعارض الدليلين كما اذا وَرَدَ خبرانِ،[٣] احدهما دالٌّ على وجوب نزحِ اربعينَ و الآخر خمسين - كما مضى ذكره قُبيَل هذا- اَو وَرَدَ دليلانِ[٤] لأمرينِ متباينينِ بحسب الظّاهر كما اذا وَرَدَ دليلٌ بوجوب الإتيان بمثقالٍ مِنَ‌الذَّهَب و الآخر بوجوب الإتيان بمثقالٍ من الفضّة و عَلِمنَا اَنَّ الذَّهَب لو كان مطلوباً فى الواقع لكان قيمته مِنَ الفضّة مجزيةً و كذا العكس.

و اَمَّا لوعلم بمدخليّة الخصوصيّة يكون حينئذٍ من‌قبيل المتباينين قطعاً و اِن كان من هذا الباب مِن قلّة الكُلفَة و كثرته.

و قد يكون الأمر مشتبهاً بين الأمرين و الظّاهر اِلحاقُهُ بالأخير و سيأتى حكمه ان شاء الله تعالى.

و اَمَّا اَن يكون الإجمالُ فى الدليل الواحد و ذلک اِمَّا لأجل ورود اللّفظ[٥] المشترک و عدمِ قرينةٍ دالّةٍ على المراد اَو لأجل ورود قرينةٍ صارفةٍ للّفظ عن المعنى الحقيقىّ و عدمِ قرينةٍ معيّنةٍ للمعنى المجازى لتعدّد المجازات اَو لغيرها من‌جهة الإجمال.

١- فى الأصل هكذا: بقدره الامتثال حصل.

٢- فى الأصل: الخمسين.

٣- فى الأصل: خبرين.

٤- فى الأصل: دليلين.

٥- فى الأصل: لفظ.

و الكلام فى القسم الأوّل من القسم الأوّل و هو ما اذا ورد خبرانِ[١]، احدهما دالٌّ على وجوب نَزحِ اربعينَ و الآخر خمسين و الحكم هنا هو البرائة كالقسم الأوّل و الثّانى من المقام الأوّل.

و الوجه هو اَنَّ المقتضى للإحتياط فى المقام غيرموجودٍ و ادلّة البرائة اغلبها جاريةٌ فى المقام اَمَّا وَجهُ عدمِ وجود المقتضى للإحتياط فلأنّه ليس الاّ قاعدةُ الإشتغال و استصحابُه و الأخبارُ[٢] الإحتياطيةُ و حُكمُ القُوَّةِ العاقِلَةِ و بِناءُ العقلاء و الكلُّ فاسدٌ.

اَمَّا الأوّل: فلأنّه اِمَّا اَن يتمسّک بالإشتغال بالأقلّ و هو فاسدٌ لأنّ المفروض الإتيانُ به و كونه بقدره كافياً اَو يتمسّک بالإشتغال بالأمر النفس الأمرىّ و هو فاسدٌ ايضاً لأنّ التكليف به مع عدم العلم به ولو اجمالاً غيرُ ثابتٍ بل القدرُ الثّابتُ المسلّم مِن ادلّة الإشتراک و هو الإجماع و نحوه [يكون] فى صورة العلم و لو اجمالاً.

اَو يتمسّک بالأمر المردّد بينهما و هو فاسدٌ ايضاً لأنّ [كون] التكليف و المكلَّف به[٣] [هوالأمر] الاقَلَّ يقينىٌّ و الأكثرُ غيرَ معلومٍ، فما قَطَعنا بأنّه مكلَّفٌ بِه غيرُ مشتبهٍ و الإشتباهُ الحاصلُ هو[٤] فى الزّائد فقط لا غيره.

اَمَّا الثّانى، فَظَهر حالُه ممّا ذكرنا.

١- فى الأصل : خبرين.

٢- فى الأصل : اخبار.

٣- فى الأصل: هكذ: لأن التكليف و المكلف به كونه الاقل.

٤- فى الأصل و هو.

و اَمَّا الثّالث، فلضعف سندها و لاجابر لها فى المقام و الشُّهرةُ هنا على خلافها كما ادَّعاه بعضٌ و اِن كان فى المقام قائلٌ بالإحتياط و مع انّه يقول فى القسمَينِ السّابقَينِ مِنَ المقام الأوّل بالبرائة.

و اَمَّا الرّابع، فلأنّها حاكمةٌ بالبرائة فى المقام بنحو ما قرّرناه سابقاً.

و اَمَّا الخامس، فهو و اِن لم يكن علىالبرائة و [لا] يقول به [و لكن] لااقلّ مِن السُّكوت[1].

و اَمَّا وجهُ دلالة أدلّة[2] البرائة، فلأنّ اغلبَ ادلّتها المذكورة سابقاً جارٍ هنا ايضاً لأنّ منها اصالةُ عدمِ الدليل و البيان و منها: الدليلُ العقلىّ الدائر بين النفى و الإثبات و منها: الأخبارُ و كُلُّها جارٍ فى المقام، فتدبَّر و اَطبِقِ الأدلّةَ عليها.

و اَمَّا الكلام فى القسم الثّانى منه و هو ما كان متباينينِ بحسب الظّاهر، فالحكمُ هو الحكم فى اوّله و الدليلُ هو [الدليلُ هناک] و الكلامُ هو [الكلامُ هناک].

و اَمَّا الكلام فى القسم الثّالث، فهو كان [على] قسمينِ و هو[3] بقسميه داخلٌ فى المتباينينِ و سيظهرلک حكمه اِن شاء الله تعالى.

و اَمَّا القسم الثّانى و هو ما كان الإجمالُ فيه ناشياً مِن اجمال اللّفظ، فاعلم اَنَّ الحكم فيه بأقسامه هو الرجوعُ الى اصالة [البرائة] و وجهه عدمُ جريان ادلّة الإحتياط و جريان ادلّة البرائة.

١- فى الأصل هكذا: لا اقل ساكت.

٢- فى الأصل: الأدلة

٣- فى الأصل: فهو .

بيانُ الأوّل، فلأنّک عرفتَ الوجوهَ الدالّةَ [كلّها غيرُ تامّة]:

لأنّ منها: كان قاعدةُ الإشتغال و كان لها تقريراتٌ ثلاثةٌ و الكلُّ[1] فاسدٌ لا يجرى فى المقام.

و منها: استصحابه و قد عرفته ايضاً.

و منها: الأخبارُ و عرفتَ ضعفَها و عدمَ وجودِ جابرٍ لها و اَنَّ المشهورَ على البرائة هنا ايضاً بلا نكيرٍ و انّه لم يفرق اَحَدٌ[2] منهم بين الأقسام المذكورة فى هذا القسم من الأقلّ و الأكثر.

و منها: القوّةُ العاقلةُ و بناء العقلاء فإنّهما اِن لَم[3] يحكمان بالبرائة كذلک لا يحكمانِ بالإحتياط[4].

و بيان الثّانى و هو اَنَّ اكثر ادلّة البرائة جاريةٌ [هنا] فتأمّل و اَطبِقِ الأدلّةَ عليها.

ولايخفى عليک انّه يمكن- بواسطة اجمال اللّفظ - دَوَرانُ الأمر بين المتباينينِ بحسب الظّاهر كما اذا وَرَدَ الأمرُ بإتيانِ عَينٍ مشتبهٍ بين الذَّهَبِ و الفضّة و ينقسم هذا الى الأقسام الثّلاثة:

منها داخلٌ فى مسئلة الأقلّ و الأكثر فى المقامين و هو الذى نقطع فيه بعدم مدخليّة الخصوصية و قد عرفتَ اَنَّ المرجع هو اصالة البرائة فى المقام فيظهر لک حالُ هذا ايضاً.

١- فى الأصل هكذا : و انه على الكل فاسد.

٢- فى الأصل: احداً.

٣- فى الأصل هكذا: فانهما لم و ان لم يحكمان بالبرائة كذلک.

٤- اى ساكت عن كلا الحكمين اعنى البرائة و الاحتياط.

و اَمَّا الكلامُ فى الشُّبهة العرضيّة المراديّة الدائر الأمرُ بين المتباينين

فاعلَم اَنَّ الإحتمالات فيه خمسةٌ:

الأوّل: طَرحُهما و المرجعُ هو الأصل.

الثّانى: اَن يعيَّنَ المكلَّفُ بِه بالقُرعة.

الثّالث: التخييرُ بينهما.

الرّابع: الإحتياطُ و الحكمُ بوجوب اِتيانهما معاً و هو اَى القائلُ بالإحتياط [قَولُه ينقسم] الى قسمينِ لأنّه:

اِمَّا اَن يقول بالإحتياط العقلىّ يعنى اَنَّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بهما مقدّمةً لأجل الإصابة بالواجب النفس الأمرىّ بحيث لَو اَتَى المكلَّفُ بواحدٍ منهما و كان ذلک هو الواجبُ النفسُ الأمرىّ، امتثل و ليس عليه شيئٌ بعده[١] مِن عقابٍ و عِتابٍ و اِن لَم يَعلَم هو[٢] الإصابةَ ايضاً.

و اِمَّا اَن يقولَ بالإحتياط الشرعىّ فيكون الإتيانُ بكلّ واحدٍ منهما واجباً[٣] شرعاً يترتّب العقابُ على ترک كلِّ واحدٍ مستقلاً و الحقُّ هو هذا الأخير لاغير و غيرُهُ باطلٌ.[٤]

١- فى الأصل: بعد.

٢- اى لم يَعلَمِ المكلَّفُ الذى اَتَى بالواجب النفس الأمرىّ انه اصاب و عمل بتكليفه الواقعى اَم لا.

٣- فى الأصل: واجب.

٤- فى الأصل: باقيه.

اَمَّا الأوّل: فلمخالفته للعلم الإجمالی بالتکلیف فطرحُهُما معاً موجبٌ لطرح القطع و للإجماع و بناءِ العقلاء و القوّة العاقلة.

و اَمَّا الثّانی فالظّاهرُ ایضاً مخالفته للإجماع و لو قُطِعَ النَظَرُ عنه لَقُلنا لادلیلَ علی الرّجوع الی القرعة اذ ما دلّ علیه اِمَّا ما رواه موسی بن محمد بن الرّضا علیه السَّلام عن اخیه ابی الحسن علیه السَّلام: فی رجلٍ اَتی قَطِیعَ غَنَمٍ فَرَأی الرّاعِی یَنزُوُ عَلَی شَاةٍ ثُمَّ دَخَلَ الشَّاةُ عَلَی القَطِیعِ وَ اشتَبَهَ، فَحَکَم علیه السّلام فیه بِالقُرعَة.[1]

و اِمَّا ما وَرَدَ فی الأخبار المستفیضة اَی الرّوایةُ العامیّة مِن اَنَّ «القُرعَةَ لِکُلِّ اَمرٍ مُشکِلٍ[2]». و لا دلالة لِهَذَین [الرّوایتین] علی وجوب القرعة فی المقام.

اَمَّا الأوّل: فَلِوُرُودِهِ فی الشُّبهة الموضوعیّة[3] و ما نحن فیه شُبهةٌ حُکمیّةٌ مع انّه وَرَدَ فی اشتباه الحرمة و عدمه و المقامُ اشتباهُ الواجب و عدمه لأنّه المفروض.

اَمَّا الثّانی فلأنّه مَقدُوحٌ فی السَّنَد و فی‌الدلالة و انصرافُهُ الی المقام الذی هو شُبهةٌ حُکمیّةٌ مَحَلُّ کلامٍ و لِمَنعِ صُغری القیاس اذ بعد ملاحظة ما دلّ علی الإحتیاط لا یکون اشکالٌ فی البین اصلاً و یخرج عن مورد الرّوایة فیکون اِمَّا مِنَ المشّککات المضرّ الإجمالی اَو المبیَّن العدم و علی کَلَیهما لا یصحّ الإستدلالُ و لَو سَلَّمنا هذا ایضا، فنقول: لَو سَلَّمنا سَنَدَها ایضاً، فمخالفٌ[4] لِمَا ذَهَبَ الیه المشهور.

١- مستدرک الوسائل ١٨/١٨٩- الإختصاص، للشیخ المفید/٩٠.

٢- من لا یحضره الفقیه ٣/٩٢- تهذیب الأحکام ٩/٢٥٨- وسائل الشیعه ٢٧/٢٦١.

٣- فی الأصل: الموضوعی.

٤- فی الأصل: مخالف.

وَ اَمَّا الثّالث، فهو باطلٌ لإجراء ادلّة الإحتياط[١] اذ قاعدةُ الإشتغال و استصحابه و بناءُ العقلاء و الأخبارُ الإحتياطيّة- المنجَبِرُ ضَعفُهَا بعمل الأصحاب و ذَهابِ الأكثر- كُلُّها جارٍ فى المقام.

اَمَّا الأوّل، فلأنّه اجماعىٌّ و يَحكُم به القوّةُ العاقلةُ ايضاً و يَحكُم به الإجماعُ القطعىّ [و] اَنَّ القطع بالإشتغال يقتضى القطعَ بالإمتثال و لا يحصل ذلک اِلاَّ بالإتيان بهما معاً.

و اَمَّا الثّانى: لأنّ الإشتغال بأحدهما المعيّن فى الواقع و نفس الأمر و هو غير معلوم [عند المكلّف و] مردّدٌ بينهما معاً [ولا يحصل به الإمتثالُ]، فلو اَتَى بأحدهما يَشُکُّ فى ارتفاع الأمر و بقائه- و الأصلُ البقاءُ- و [فهو] مخالفٌ للقطع بالإشتغال كما هو معلومٌ.

فإن قيل: اِنَّ اَحدهما مكلَّفٌ بِهِ فى الواقع و نفس الأمر و معلومٌ و هو القدر المعلوم لأنّه اِن كان الواجبُ فى نفس الأمر اَحَدَهما فهو و اِن كان كليهما معاً، فأحدهما ايضاً واجبٌ، فالمتيقَّنُ هو اَحدهما و بعد الإتيان به يحصل الشَکُّ فى وجوب الآخر و المرجَعُ هو الأصل و الأدلّةُ الدالّةُ على نفى التكليف من الآيات و الأخبار.

قلنا: هذا فاسدٌ، اوّلاً: لِمَا قلناه مِن انّا مكلَّفون بالحكم النفس الأمرىّ الثّابت بدليل الإشتراک، فالمقامُ ليس مورداً لأصالة البرائة لأنّه لو لَم يَأتِ بهما لم يحصل القطع بالبرائة و بارتفاع التكليف و لاشبهةَ اَنَّ القوّةَ العاقلةَ [تَحكُم] بلزوم اتيانهما معاً و يدلّ عليه ايضاً ما دَلَّ على اعتبار الإستصحاب من الأخبار و غيرها.[٢]

١- فى الأصل: الاحتياطيه.

٢- فى الأصل: غيره.

ثانياً: سَلَّمنا انّه لادليل على كوننا مكلّفين بالواقع و نفس الأمر لكنّ الدليلَ على عدمه ايضاً غيرُ موجودٍ، فيحتمل كونُ المكلَّفِ به [كليهما] فى الواقع و نفس الأمر و يحتمل كونُ المكلَّفِ بهِ اَحَدُهما و هو الكلّى المردّد بين الأمرَين، فالتكليفُ ثابتٌ و الإشتباهُ اِنَّما هو فى المكلَّفِ به فيكون حينئذٍ مورداً للإشتغال لا البرائة و الأوّلُ حاكمةٌ بلزوم الإتيان به ايضاً لا البرائة منه.

فإن قيل: لَعَلّ مَن يقول بالتخيير يستدلُّ بأنّ التكليف بالواجب النفس الأمرىّ فى صورةِ عدمِ امكانِ العثور عليه لَم يَثبُت و ما هو المسلّمُ مِن ادلّة الإشتراكَ اِنَّما هو فى صورة العلم و طرحُ كليهما باطلٌ بالإجماع و وجُوبُهما معاً بنفسهما و كَونُهُما معاً مطلوبَين بعينهما لادليل عليه و اَمَّا القولُ بوجوب احدهما المعيّن دون الآخر ترجيحٌ بلا مرجّحٍ و العقابُ لا يثبت الاّ على تركهما معاً، فبعد تلك المقدّمات لايبقى الاّ القول بالتخيير بينهما و اَنّ المكلّفَ به اَحَدُهُما لاعلى التعيين.

قلنا: وَ اِن كان جوابُ هذا ذُكِرَ فيما سَبَق لكن نقول ايضاً: ماالمرادُ بقولك اِنَّ المكلَّفَ به مخيَّرٌ بين الإتيان بأىّ منهما شاء؟

اِن كان المرادُ هو الكلّى المبهم فى الواقع وعندنا، ففيه انّه مستلزمٌ للمخالفة القطعيّة من حيث الحكم و من حيث العمل، اَمَّا استلزامُهُ للأوّل فلأنّ القطعَ حاصلٌ لنا بأنّ المكلَّفَ [به] فى نفس الأمر هو اَحَدُهما معيّناً اذ نقطع فى ظهر الجمعة مثلاً اَنَّ الأمر [تَعلّق] فى الواقع اِمَّا بصلاة الجمعة اَو بالظّهر فالحكمُ بأنّ واحداً منهما الكلّى هو المكلَّفُ بِهِ لاوجه له.

وَ اَمَّا استلزامُه للثّانى فلأنّ مقتضاه هو الحكم بالتخيير[١] الإستمرارىّ و معناه انّه مخيَّرٌ فى الإتيان بأىّ منهما شاء و لاشبهة فى استلزامه المخالفةَ القطعيةَ كما لو اختار فى وقت الظّهر فى يوم الجمعة فى يومٍ منه الجمعة[٢] و فى اُخرى الظُّهر.

و ما قلتَ: مِن اَنَّ التكليفَ اَحَدُ الأمرين و اَنَّ الإتيان به لازمٌ و غيرُه مشكوكٌ، لاوجهَ له.

وَ اِن اَراد بأحدهما، اَحَدَهُما المجملَ غيرَ المعيّن عندنا و المعيّن واقعاً فحينئذٍ لا يحصل القطعُ بالمخالفة فى الظّاهر عند العمل.

ففيه اوّلاً: اِنَّ ذلک عينُ ما قلناهُ مِن كون المكلَّفِ به واقعاً شيئاً واحداً معيّناً[٣] و هو مجهولٌ عندنا و لا يقطع بإتيانه اِلاَّ بالإتيان بالجميع معاً للإشتغال.

و ثانياً: اِنَّ الظّاهر مِن كلامهم هو التخيير الإستمرارىّ.

و ثالثاً: فلو سَلَّمنا اَنَّ مرادهم التخييرُ البَدوىُّ فهو ايضاً فاسدٌ لأنّ الحكم به موقوفٌ علىالتخيير و عَدَمِ امكان الإحتياط و الاّ فالإحتياطُ لازمٌ و هنا الإحتياطُ ممكنٌ.

اللّهم الاّ اَن يقال اِنَّه حينئذٍ يتمسّک بالأخبار[٤] العلاجيّة عند التعارض الحاكمةِ بالتخيير اَو بالأخبار البرائتيّة[٥] و لكنّهما ايضاً لايدلّان على المطلوب.

١- فى الأصل: بالتخييرى.

٢- اى صلاة الجمعة.

٣- فى الأصل: شيئ واحد معيّن.

٤- فى الأصل: باخبار.

٥- فى الأصل: الاصاله.

اَمَّا الأخبار العلاجيّة الدالّة بالتخيير، اوّلاً: اِنَّ مجراها فيما لو دار الأمرُ بين الحُكمين و كونُ الإشتباه فى الحكم لا الموضوع و المقامُ مِن قبيل الثّانى لا الأوّل لأنّ العلم بالحكم فى الجملة يقينىٌّ و الإشتباهُ اِنَّما هو فى موضوعه لأنّ المكلَّفَ به [اِمَّا] الظّهر اَو الجمعة.

و ثانياً: سَلَّمنا ذلک ايضاً لكن مجراه اذا كان الأمر دائراً بين الوجوب و الحرمة كما يشهد بذلک قولُ الرّاوى «اَحَدُهما يَأمُرُ وَ الآخَرُ يَنهَى»[1].

و ثالثاً: بأنّ الأخبار العلاجيّة بعضُها معارضةٌ بالآخَر من العلاجيّة الدالّة على لزوم الإحتياط فيتساقطان و يبقى قاعدةُ الإشتغال سليماً عن المعارض، مع اَنَّ الخبر العلاجىّ الذى حَكَمَ بالتخيير حَكَمَ اوّلاً بلزوم الإحتياط ثمّ اِن لَم يمكن [الإحتياطُ] فالتخييرُ و اِن اَرَدتَ فلاحِظِ الخَبَرَ[2] المروىّ عن زرارة فى باب التعارضَ[3].

و ما يقال من انّه يلزم الحَرَجُ فهو فاسدٌ بعد القول بأنّ الظنَّ معتبرٌ و حجّةٌ كما هو الظّاهر.

وَ اَمَّا الأخبارُ[4] البرائتية النافية لوجوب الأمرين معاً، فلأنّها لا يخلُو اِمَّا مِنَ الأخبار الدالّة بإطلاقها من قبيل قوله عليه السلام: النّاسُ فى سَعَةٍ مَا لاَ يَعلمُونَ[5].

١- الكافى ١/٦٦- وسائل الشيعة ٢٧/١٠٨.

٢- فى الأصل: خبر.

٣- عوالى اللّئالى ٤/١٣٣- مستدرک الوسائل ١٧/٣٠٣.

٤- فى الأصل: اخبار.

٥- عوالى اللّئالى ١/٤٢٤- مستدرک الوسائل ١٨/٢٠.

و ما يقرب مِن هذا المضمون.

وَ اِمَّا مِن قبيل قوله: كُلُّ شيَءٍ مطلقٌ مَا لَم يَرِد اَمرٌ.[١]

و كِلاَهُما[٢] لايَدُلاّنِ على مُدَّعَى الخَصمِ فى هذا المقام اَمَّا الأوّلُ فلأنَّ ما نحن فيه حُكمُهُ معلومٌ بعد ذكر الأدلّة الدالّة على لزوم الإحتياط و اَمَّا الثّانى ففاسدٌ لِوجوهٍ:

منها: هو انّه يمكن اَنَّ التخيير وَ الإتيان بأحدهما ايضاً مطلقٌ حتّى يَرِدَ فيه اَمرٌ اَو نهى.

و منها: وُرُودُ الأخبار و الأمرِ بالإتيان [بأحدهما] و هو ما مرَّ من الأدلّة.

و منها: اَنَّ التمسّک بالآيات و الأخبار الدالّة على عدم التكليف كما انّها تدلّ على نفى التكليف بالنسبة الى كلّ واحدٍ بخصوصه كذا تدلّ على نفى التكليف بالنسبة الى اَحَدِهما الكلّى، فالعملُ بمقتضاها[٣] حينئذٍ ملزومٌ لطرح الأمر القطعىّ و مقتضاها رَفعُ التكليف بالنسبة الى الجميع و هذا خلاف الإجماع، فالتمسّکُ بالآيات والأخبار غير ممكن.

منها: انّ قوله: كُلُّ شيءٍ مطلقٌ... الى آخره، مطلقٌ حتّى بالنّسبة الى الجميع لا معلَّقٌ بصورة الإتيان بغيره لأنّک لاتقول بأنّ صلاة الجمعة مثلاً مطلقةٌ[٤] و اِن لَم يَأتِ بالظّهر بل تقول: هى مطلقةٌ اِن اَتَى بالظّهر و الأصلُ عدم هذا التقييد.

١- من لا يحضره الفقيه ٣١٧/١- وسائل الشيعة ٩١٧/٤ و فى المصدر هكذا : كل شيئ مطلق حتى يرد فيه نهى.

٢- فى الأصل: كليهما.

٣- فى الأصل: مقتضاه.

٤- فى الأصل: مطلق.

سَلَّمنا ذلک، لکن نقول بمعارضة الآیات و الأخبار [البرائتیة] مع الأخبار الإحتیاطیّة و لا شکّ اَنَّ الأخیر واردٌ [علی الأوّل] لانجبار ضَعفِها بقاعدة الإشتغال و استصحابه و بناء العقلاء و بالشّهرة ایضاً.

فإن قیل: اِنَّ ما قلتَ مِن عدم امکان العمل بمقتضی هذه [الأدلّة البرائتیّة] اذ کما تدلّ علی نفی التکلیف بالنسبة الی کلّ واحدٍ بخصوصه کذا تدلّ علی نفی التکلیف بالنسبة الی احدهما الکلّی و هو مخالفٌ للإجماع، فهو مسلّم و هذا لایضرّ الخَصمَ اذ هو حینئذٍ یقول اِنَّ غایةَ ما یثبت من هذه الأخبار عدمُ جواز العمل بظاهر اَمرِهَا، فلابدّ مِن ارتکاب خلاف الظّاهر و هو کما یمکن بارتکاب [خلاف الظّاهر] و بإخراج المورد[1] الذی نحن فیه عن مورد الأخبار مطلقاً، کذا یمکن بارتکاب تقییدٍ فی احوال ما نحن فیه، فیکون [مضمون الحدیث] حینئذٍ [هکذا]: اِنَّ کُلَّ شَیئٍ مطلقٌ الاّ مقامنا هذا فی بعض احواله و هو حالةُ عدم الإتیان بشیئٍ منهما، فَمَقامُنا حینئذٍ ایضاً داخلٌ تحت عموم «کُلُّ شَیئٍ مطلقٌ حتّی یَرِدَ فیه اَمرٌ اَو نَهیٌ» و لکن مع التقیید بعدم الإتیان مطلقاً.

و اَمَّا لَو اَتَی بواحدٍ منهما فینفی الآخر بالأصل لقوله «کلُّ شَیئٍ مُطلقٌ» و الإجماعُ لایدلّ علی اَزیدَ من ذلک، فدلالتُهُ اِنَّما هو بعدم جواز طرحهما مطلقاً، فالأمرُ اذن یدور بین التخصیص و التقیید و لا شکّ اَنَّ الأخیر اَولی لأنّ الأوّلَ یوجب اِخراجَ الذّات و یلزمه اخراجُ جمیع احوالها بخلاف التقیید فإنّه لا یوجب الاّ إخراج حالٍ

١- فی الأصل: مورد.

من الأحوال، فالأخبارُ و الآياتُ بضميمة الإجماع الدالّ على تعيين التقييد دالّةٌ على التخيير و هو المقصود.

قلنا: هذه العموماتُ مُخَصَّصَةٌ بالمجمل و لا يصحّ الإستدلالُ بها على مُدَّعَى الخصم فى هذا المقام، بيانُه:

اِنَّ مخالفةَ الإجماع لا يحصل الاّ اذا لم تعمل بأحدهما الكلّى اَو بأحدهما المجمل و لادلالة له على خصوصيّةِ فعلِ واحدٍ منهما بخصوصه و لا على الإتيان بالكلّ بل الإجماعُ[1] لم يدلّ الاّ على بطلان طرحهما معاً و عدمُ الطَّرح يحصل بإتيان اَحَدِهِما الكلّى و بأحَدِهِما الإجمالى، فإن كان الأوّلُ لَزِمَ التخييرُ و ان كان [الثّانى] وَجَبَ الإحتياطُ و هذانِ كلاهما تخصيصٌ و دار الأمرُ بين كون اَحَدِهما الكلّى واجباً فيكون خارجاً عمّا يقتضيه العموماتُ النافيةُ للتكليف و بَين اَن يكون اَحَدُهُما الإجمالىّ واجباً فيكون ايضاً خارجاً عمّا يقتضيه العمومات فدار الأمرُ بين هذَينِ التخصيصَين و لا تقييدَ فى البَينِ اصلاً.

و اذاً نقول: اِنَّ تلك العمومات مخصَّصَةٌ بالمجمل و لابدّ مِن الإحتياط و ليس اِلاّ فى الإتيان بهما معاً كما هو الظّاهر.

سَلَّمنا و لكن نقول: اِنَّ تلك العموماتِ النّافيةِ للتكليف معارضةٌ للعمومات الدالّة على الإحتياط و الترجيحُ مع الأخير.

١- فى الأصل: بالاجماع.

اَمَّا اوّلاً: فلأنّ ادلّة البرائة غيرُ صادقةٍ لأنّ الأخبار[۱] المذكورة دلّت على وجوب الإتيان بهما فلايكون ممّا حَجَبَ [اللهُ عِلمَهُ عَنِ العباد] فهو موضوعٌ عنهم،[۲] و ليس [مشمولاً لحديث] «كُلُّ شَيئٍ مطلقٌ حتّى يَرِدَ فيه نهى[۳]» و ليس لا يُعلَم حتّى يَكونَ النّاسُ فى سَعَةٍ[۴] و هكذا ... كما مرّ.

هَب عَدَمَ ورودها الاّ اَنَّ العمل بها معاضدةٌ بعمل الأصحاب، فإنّ بعض مَن قال بالبرائة فى الأقلّ و الأكثر الإرتباطىّ قال بوجوب الإحتياط هنا و مِن هنا يمكن القولُ بأنّه بعدَ ثبوت لزوم الإحتياط فى ذلک القسم ثَبَتَ لزومه ايضاً فى هذا القسم.

اَمَّا للإجماع ظاهرٌ اَو بالأولويّة، سَلَّمنا عدمَ الإعتضاد لكن يكفى فى ترجيحها موافَقَتُها لِمَا يقتضيه العقلُ و بناءُ العقلاء، فالتمسّکُ بالأخبار العلاجيّة لاوجه له لِمَا مَرّمن اَنَّ التخيير فى صورةِ كونِ اَحَدِ الخبرينِ اَمراً و الآخر نهياً لكنّها معارضةٌ بمثلها، هَب، لكنّ الظاهر مِنَ التخيير الدالّ عليه البَدوىُّ لا غيره، فظاهِرُ مَن قال به الإستمرارىُّ لَا البَدوىُّ، هَب، لكنّها مخالفةٌ للمشهورُ اذ المشهور على الإحتياط فى هذا المقام.

و لا يتفاوت فيما ذكرنا من وجوب الإحتياط فىالأقسام المتقدّمة، فكلّها على نحوٍ واحدٍ و المَدرَکُ هو قاعدةُ الإشتغال بالأمر المجمل الدائر بين الأمرين و القطعُ

۱- فى الأصل: اخبار.

۲- وسائل الشيعة ۱۱۹/۱۸- باب ۱۲ من ابواب صفات القاضى- الحديث ۲۸.

۳- من لا يحضره الفقيه ۳۱۷/۱- وسائل الشيعة ۹۱۷/۴.

۴- عوالى اللّئالى ۴۲۴/۱- مستدرک الوسائل ۲۰/۱۸.

بالخروج عن العهدة لا يحصل الاّ بالإحتياط و اِتيانِهما معاً و لو فيما يحتمل اَن يكون دائراً بين الأقلّ و الأكثر و بين المتباينين اذ لايحصل القطعُ بالإمتثال اِلاَّ بإتيانهما و ذلک اَمرٌ واضحٌ.

[اشكال على القائلين بالإحتياط]

ثمّ اعلم: انّه قد ورد على القائلين بالإحتياط فيما نحن فيه ايرادٌ لا بأس بذكره و هو: اَنَّ ما نحن فيه على اقسامٍ ثَلاثة:

لأنّه اِمَّا اَن يكون الإتيانُ بهما ممكناً مطلقاً اَو يكون ممكنينِ فى بَدوِ الأمر ثمّ بعد مُضِيِّ زمانٍ يمكن فيه اِتيانُ العمل فىالوقت[1] [الذى] تَعَذَّرَ اَحَدُ الأمرين اَو كان اَحَدهما متعذّراً فى بَدو الأمر اَى فى اوّل وقت العمل.

فحينئذٍ نقول: اِنَّ القاعدة[2] الّتى تُمُسِّکَ بها فى المقام للإحتياط يتمّ فى الأوّل دون الثّانى، فالحُكمُ بوجوب الإتيان فىالثّانى للإستصحاب لا للإشتغال، فلو لَم‌نقل بالإستصحاب لم نقل بالإحتياط هنا بقاعدة الإشتغال.

و اَمَّا الثّالث فعدمُ جريان الإشتغال فيه عيانٌ لا يحتاج الى بيانٍ و كذا الإستصحابُ لعدم وجود المستصحَب، فالحُكمُ بالإحتياط فى المقام مطلقاً لاوجه له و قد مَرَّ نظيرُ هذا فى المطلقات المشكَّكَة فى رَدِّ مَن قال بلزوم الحمل علىالأفراد الشّايعة لكونها قدراً متيقّناً فإنّا اَوردنا عليه اَنَّ مقتضى الأصل مختلفٌ.

١- فى الأصل: من الوقت.

٢- فى الأصل: قاعده.

هذا كلّه كان الكلامُ فی‌الشّبهة العرضيّة المراديّة.

[الكلامُ فی الشّبهة العرضيّة المصداقيّة مع اَقسامها.]

و اَمَّا الكلامُ الآن فی الشُّبهة العرضيّة المصداقيّة[1] و قد عرفتَ اَنَّها علی اَقسامٍ:

الأوّل: دَوَرانُ الأمر بين الأقلّ و الأكثر الإرتباطیّ.

الثّانی: دَوَرانُ الأمر بين الأقلّ و الأكثر غير الإرتباطیّ.

الثالث: دَوَرانُ الأمر بين المتباينين.

و قد ذكرنا فی‌اوّل القسمة فی السّابق اَنّ القسمَ الأوّلَ منها لَم نَجِد مثالاً فی‌الشّريعة، فلا نتصدّی لذكرها لأنّه حينئذٍ لا فائدة فيها فلنتعرض[2] لبيان القسم الثّانی، فنقول:

و اَمَّا القسم الثّانی و هو الشُّبهة العرضيّة المصداقيّة الّتی [يكون] دَوَرانُ الأمر بين الأقّل و الأكثر غير الإرتباطیّ و ذلک كاشتباه رمضانَ فی‌كونه ثلاثينَ [يَوماً] اَو تسعةً و عشرينَ [يَوماً] باعتبار عارضٍ كَالغَيمِ و اَمثاله فإنّ الإشتباه هنا اِنَّما هو فی مصداق شهر رمضان بعد حصول العلم لَنَا بأنّ مراد الشّارع من قوله «صُم لِلرُّؤيَةِ وَ اَفطِر لِلرُّؤيَةِ»[3] [الصَّومُ و الإفطار بعد رؤية الهِلَالِ] و الإشتباهُ اِنَّما هو فی اوّل الهِلَالِ و آخِرِهِ لا فی غيره و كما اذا ثَبَتَ دَينٌ فی ذمّة زيدٍ لعمرٍو [و] شُكَّ فی‌انّه دِرهَمٌ اَو دِرهَمَينِ و كذا اذا ثَبَتَ فوتُ صَلاةِ الظُّهر مثلاً لشخصٍ و شُكَّ فی انّه فات منه

١- فی الأصل: العرضی المصداقی و لعلّ تذكير الصفة لأجل تأويل « الشبهة » بالشكّ.

٢- فی الأصل: فلنعرض.

٣- تهذيب الاحكام ١٥٩/٤- وسائل الشيعة ٢٥٦/١٠.

العَصرُ اَم لا؟ فهل الأصلُ فيه يقتضى الإحتياطَ اَو البرائةَ، فيه اشكالٌ و الأقوالُ اَو المحتملاتُ فيه خمسةٌ.

منها: الرُّجوعُ الى البرائة مطلقاً.

و منها: الرُّجوعُ الى الإحتياط مطلقاً.

و منها: الرُّجوعُ الى البرائة اِلّا فيما اذا حَصَل الظَنُّ بالإشتغال فَيُحكَم حينئذٍ بالإحتياط.

و منها: الرُّجوعُ الى الإحتياط اِلّا اذا حَصَل الظنُّ بالبرائة.

و منها: التفصيلُ بين ما اذا كان الإشتباهُ مسبوقاً بالعلم بالفائت و عدمه، ففى الأوّل [يُحكَم] بالإحتياط مطلقاً و فى الثّانى بالبرائة مطلقاً و هذا التفصيلُ لأستاذ الأستاذ، السيّد[1] المرحوم (طاب ثراه) على ما نَسَبَ اليه الأستاذُ شريفٌ العلماء (اطال الله بقائه) و هذا ايضاً كالتفصيلَين المذكُورَين فى السّابق يمكن جَريانُهُمَا فيه بأن يقال: المسبوقُ بالعلم يلزم الإحتياطُ [فيه] اِلّا اذا حَصَل الظنُّ بالبرائة و فى غيره يُحكَم بالبرائة اِلّا فى صورةِ حَصَلَ الظنُّ بالإشتغال و يَرجِعُ هذا التفصيلُ بين حصول الظّن و عدمه الى اعتبار الظنّ فى الموضوعات و يَرجِعُ الإطلاقُ الى عدم اعتبار الظنّ فى-الموضوعات و يَرجِعُ التفصيلُ بين المسبوق بالعلم و عدمه الى اَنَّ المكلَّفَ بِهِ ليس اِلاَّ المعلومُ التفصيلىّ لامجرّد نفس الأمر و الواقع، ففى الأوّل لَمَّا كان المكلَّفُ عالماً

١- يعنى السيّد على الطباطبائى، المتوفى عام ١٢٣١/ من الهجرة صاحب كتاب رياض المسائل الذى كان استاذاً لشريف العلماء المازندرانى.

بالتفصيل و كان الإتيانُ واجباً عليه فعند الذُّهول يحكم بالتكليف به و لزومِ الإحتياط للإستصحاب.

و اَمَّا القِسمُ الأخير فلا دليل للتكليف عليه رَأساً، فلا تكليف.

اذا بان لک ماذكرناه فاعلم: [انّهُ] يمكن اَن نقولَ بلزوم الإحتياط مطلقاً حتّى فيما اذا حَصَل الظنُّ بالبرائة و ذلک لوجوهٍ:

[ادلّة القول بالإحتياط فى الشّبهة المصداقية فى الأقلّ والأكثر غيرالإرتباطى]

منها: دليلُ المقدميّة و بيانُه اَن يقال: لا شبهة فى اَنَّ الألفاظ الأمريّة[1] للمعانى النفس الأمريّة و موضوعةٌ لها بدون اَن يكون للعلم و الجهل فيها [مَدخَلٌ] و اَمَّا مثل «اِقضِ مَافات كَمَا فَاتَ»[2] و «اَدِّ الدَّينَ» فيحتمل علىاحتمالٍ بعيدٍ كونها منصرفاً الى الفوات النفس الأمرىّ و الدَّين النفس الأمرىّ سواءٌ عَلِمَ به المكلَّفُ اَم لا، لا اجمالاً و لا تفصيلاً وَ اِن بَلَغ دليلٌ من الخارج بعدم التكليف اِلاَّ مع العلم و لو اجمالاً، اذ ذلک دليلٌ خارجىٌّ و خارجٌ عن البحث لأنّ الكلام فى مدلول اللّفظ من حيث هو لا من حيث الخارج و لا شبهةَ فى انّه على هذا الإحتمال لابدّ من لزوم الإحتياط فى جميع المقامات عند احتمال الإشتغال حتّى فى الشكّ البَدوِىّ و السِّنخىّ الاّ اذا دَلَّ دليلٌ خارجىّ [على عدم لزوم الإحتياط].

١- فى الأصل: الامر.

٢- الكافى ٤٥٣/٣- تهذيب الاحكام ١٦٢/٣- وسائل الشيعة ٢٦٨/٨.

و يحتمل احتمالاً بعيداً انصرافُ القول المذكور و امثاله[١] الى المعلوم التفصيلىّ و مقتضاه عدمُ الإحتياط فى المقام و فيما اذا عُلِمَ بالتكليف اجمالاً ايضاً و يحتمل كون هذا الإحتمال اَبعدَ مِن سابقه.

و يحتمل احتمالاً قريباً انصرافُ القول المذكور الى المعلوم بالإجمال و يقوّيه فَهُم العرف، مثلاً اذا اَمَر مولى لعبده «لا تَقبل خَبرَ الفاسق» فَوجَدَ شَخصَينِ و عَلِمَ اجمالاً بأنّ اَحَدَهما فاسقٌ و لايمكن له التعيينُ، فلا يقبل خبرهما جميعاً، و لو قال «اَكرِم كلَّ عالمٍ رأيتَه» فَوَجَدَ شَخصيَنِ و عَلِمَ اجمالاً بوجود عالمٍ فيهما، اَكرَمَهُمَا يقيناً.

اذا بان لک هذا و عَلِمتَ اَنَّ الحقّ هو الأخيرُ و اَنَّ ما نحن فيه ايضاً من قبيل الأخير، عَلِمتَ لزومَ الإحتياط فيه، فعند الإتيان بأحد الأمرين حُكِمَ بلزوم الإتيان بالآخرَ لقاعدة الإشتغال و لأنّه الأصلُ و للمقدميّة.

فإن قيل: المأمور به لا يخلوُ: اِمَّا اَحَدُ الأمرين على البدليّة اَو الأمر النفس الأمرىّ، اِن كان الأوّل فقد اَتَى به و اِن كان الثّانى فغير مسلَّمٍ.

قلنا: نعلم اجمالاً بأنّ احدهما مكلّفٌ[٢] بِهِ يعنى الأمر النفس الأمرىّ اَو المبهم و لا يحصل لنا القطعُ [بالإمتثال] اِلاّ بإتيانهما.

فإن قيل: الحُكمُ بالإحتياط مستلزمٌ للحكم به ايضاً فيما اذا شُكَّ فى كون زَيدٍ عالماً بعد العلم بأنّ بَكراً[٣] و خالداً[٤] عالمٌ و بأنّ اكرامَهم واجبٌ لقوله «اَكرِمِ العُلَماءَ» فإنّ

١- فى الأصل: امثالها.

٢- فى الأصل: مكلفين.

٣- فى الأصل: بكر.

٤- فى الأصل: خالد.

ذلک مِن قبیل ما نحن فیه و الحالُ اَنَّ الحکم فی المثال المذکور هو البرائـة لا غیـر بدیهةً، لأنّ الشکّ هنا بالنسبة الی الّزائد شَکٌّ فی التکلیف و الأصلُ فیه البرائة.

و ایضاً قد یکون مخالفاً للأصل کما اذا حَصَلَ له الشَکُّ فی قَـدرِ الـدَّین الـذی هـو تدریجیُّ الحصول، فلا رَیبَ اَنَّ الأصل هو الأقلّ.

و ایضاً: مَا الفَرقُ بین ما نحن فیه و بین الشکّ المرادیّ الحاصلِ فی الأقلّ و الأکثـر الذی [یکون] غیر الإرتباطیّ ؟ فیجری ادلّته هنا بلا شبهةٍ.

قلنا: اَمَّا الجوابُ عن الأوّل ، فبأنّ ههنا مقامَینِ:

احدهما: ما یَفهَمُ العرفُ [منه] اتّحادَ التکلیف لا تَعَدُّدَهُ و لو کان مِـن قبیـل الأقـلّ و الأکثر کقوله «صُم شَهرَ رَمَضَانَ».

ثانیهما: ما یفهم العرف [منه] تعدُّدَ التکلیف لا اتّحادَه و ذلک مثل اَن یقال «اکرِم کلَّ عالمٍ» فلا یمکن قیاسُ احدهما بالآخَر و اجراءُ حکم الشکّ فی التکلیف فیهما.

و ما نحن ندَّعی فیه الإحتیاطَ هو الأوَّلُ لا الثّانی.

و عن الثّانی: بأنّه خروجٌ، [عن محلّ الکلام] فنقول: خَرَج عن تحت القاعـدة الّتـی هو الأصلُ بدلیل خارجیّ و الکلامُ فی اصل القاعدة.

و عن الثّالث: فنقول: بأنّ [فی] ما نحن فیه عَرَضَ الشکُّ للمشافهین لأنّـه لا منافـاة بین اَن نَحصُلَ العِلمَ بمراداتهم و الإشتباه فی المصداق و بین کونهم مکلّفین ایضاً.

و اَمَّا الشکّ فی المراد فهو اِنَّما یحصل لنا لا لهم مع کوننا مکلّفین اذ لو حَصَل لهـم الشَکُّ فی المراد ایضاً لم یکونوا مکلّفین لأنّا نقول بوجود المجمل الذّاتی فی‌الشّریعة اذ یقبح مَعَه التکلیفُ و فیه کلامٌ.

و منها: بناءُ العقلاء و العرف الذى نَراه بالمشاهدة من انّه لو اَمَر سيّدٌ عبدَه بأن يَبقى تَمامَ شهرٍ[١] فى بَلَدٍ، ثمّ تَرَكَ ذلک العبدُ يومَ الشكّ بعد اَن اَقام تسعةً و عشرينَ [يوماً] فيه لَذَمَّهُ المولى و عاتَبه.

و الفرقُ بين هذا و سابقه اَنَّ فىالأوّل تَمسّكنا بفهم العرف من اَللفظ و هنا ببنائهم و اِن لَم يكن فى المقام لفظٌ و كان الدليلُ الدالّ لبّاً.

فإن قيل: لعلّ الذمّ فىالمثال العرفى الذى ذكرتَه لأجل ترک العمل باستصحاب بقاء الشَّهر لا لأجل ترک الإحتياط فهو خارجٌ عن محلّ الشكّ لوجود الدليل فيه على لزوم الإتيان و البقاء.

قلنا: ما المراد من الإستصحاب؟ اِن اَردتَ منه استحصابَ وجودِ زمانِ السّابق فهو باطلٌ لأنّا نقطع بعدم بقائه و ذَهابَه، و اِن اَرَدتَ منه استصحابَ عدمِ وجود اللّاحق فنمنع جريانَ الإستصحاب فيه ايضاً لأنّ الشكّ فيه يرجع الى الشكّ فى الحادث لعدم عِلمِنَا بأنّ هذا الذى نحن فيه هل هو اَوّلُ الشَّهرِ الآتى اَم آخِرُ الشَّهر الأوّل و ذلک مثل اَنَّ اليومَ الموجود بالقطع جمعةٌ اَو خميسٌ فمع اَنّا نقطع بوجود حادثٍ و نَشُكُّ فى صفته كيف يمكن لنا اِجراءُ الإستصحاب؟

و منها: الأخبارُ الدالّةُ على الإحتياط الشّاملة لهذا المقام ايضاً و منجبرٌ ضَعفُها بفهم العرف و ببناء العقلاء، هذا اقصى ما يتخيّل للقول بالإحتياط.

١- فى الأصل: شهر تمام.

[ادلّة القول بالبرائة فى الشبهة المصداقية فى الأقلّ والأكثر غير الإرتباطى]

و لكنّ الحقَّ الحقيقَ الذى استفيد مِن شريف العلماء (اطال الله بقائه) القولُ بالبرائة مطلقاً اِلاَّ اذا وَصَل دليلٌ خارجىٌّ مرجّحٌ للزوم الإحتياط، بيانُه:

اِنَّ الصُّوَرَ المتصوّرة فى المقام ثلاثةٌ:

منها: كون دليلٍ خارجيٍّ دالٍّ على البرائة موجوداً.

و منها: [كون] دليلٍ دالٍّ على لزوم الاحتياط موجوداً.[١]

و هذانِ[٢] خارجانِ عن محلّ النزاع.

و منها: ما لَم يدلّ دليلٌ على الإحتياط و لا على البرائة و هذا مَحَلُّ النزاع و نَذكُر اَمثِلَةَ الصُّوَر.

[الصّورة الأولى]

وَ اَمَّا مثالُ الأوّل، فكما اذا تَدَيَّنَ زيدٌ مِن عَمرٍو مالاً تدريجاً بأن اَخَذَ اليومَ[٣] الأوّل شيئاً معيّناً[٤] و كذا اليوم[٥] الثّانى و شَكَّ فى‌انّه اَخَذَ اليومَ الثّالث اَم لا؟ فهنا يحكم بالبرائة و اصالة عدم الأخذ- يعنى استصحابه- و عليه بناء العقلاء.

و ما ذكرناه من الإستصحاب و البرائة يقتضيان الرجوعَ الى البرائة فيه و اِنَّما قلنا بالتدريج العرفى لأنّهم لا يعتبرون اصالةَ البرائة و الإستصحابَ فى مطلق التدريج

١- فى الأصل: موجود.

٢- فى الأصل: هذا.

٣- فى الأصل: يوم.

٤- فى الأصل: شيئ معين.

٥- فى الأصل: يوم.

كما لَو عُلِمَ بأخذ مالٍ مِن زيدٍ دفعةً واحدةً عرفّيةً و شكّ فى انّه اَخَـذ فـى تلـک[١] الدَّفعة مِئَةَ دينارٍ اَو مئتينِ وَ اِن كان تدريجيّاً حقيقتاً لادفعيّاً كـذلک، ففـى‌مثـل هـذا المقام لايحكمون باستصحاب عدم الأخذ بالنسبة الى الزّائد المشـكوک و اِن اَمكَـنَ فيه اِجراءُ الإستحصاب حقيقةً.

[الصّورة الثانية]

و اَمَّا مثال الثّانى، فكالصَّلاة الفائتة اذا شُکَّ فى انّها اربعةٌ او خمسةٌ بعد علمه بفـوات الأربعة بعد خروج الوقت، فَلُزُومُ الإتيان بالخمسة المشكوكة مؤيّدٌ بأمرين:

احدهما: اصالة عدم الفعل منضمّاً اليه قوله عليه السّلام «اِقضِ مَافَاتَ كَمَـا فَـاتَ»[٢] بيانُه: اَنَّ الشكّ فى المقام فى‌الخمسة الّتى[٣] هو الزّائـد مـثلاً بأنّـه هـل فَعَلَـه اَم لا؟ وَالأصلُ العَدَم.

فصغرى القياس ثبت بالأصل و هو «اَنَّ الخسمة الّتى[٤] هو الزّائد لَم اَفعَله فى الوقـت و فَاتَ مِنّى فى‌الوقت» بحكم الأصل و اذا انضمّ الى هذا الأصل الكبرى الكلّى و هو اَنَّ «كُلَّمَا فَاتَ مِنّى فى الوقت يجب عَلَىَّ قضائُه فـى خـارج الوقـت» لقولـه عليـه السّلام «اِقضِ مَا فَاتَ كَمَا فَاتَ» انتجّ: اَنَّ الزّائـدَ ممّـا يجـب عَلَـىَّ قَضَـائه، و هـو المقصود.

١- فى الأصل: ذلک.

٢- الكافى ٤٥٣/٣- تهذيب الاحكام ١٦٢/٣- وسائل الشيعة ٢٦٨/٨.

٣- فى الأصل: الذى.

٤- فى الأصل: الذى.

و ثانيهما: اصالة بقاء الأمر السّابق، بيانُهُ: اَنَّ الأمرَ فى المؤقّتات يدلّ على تعدّد المطلوب و هما الطبيعةُ و ايجادُها فى الوقت كما عليه مَن يقول بتبعيّة القضاء للأداء[1] لكن نقول بعد ملاحظة قوله« اِقضِ مافاتَ كما فاتَ» نظراً الى اَنَّ الحقَّ اَنَّ القضاء هو اِدراكُ مافات و انّه لا فاصلة بين وقت الأداء و وقت القضاء بل وَقتُهما متّصلانِ ينكشف اَنَّ الماهيّة بنفسها مطلوبةٌ مع قطع النظر عن ايجادها فى الوقت و اَنَّ لها حُسنٌ ذاتىّ و ليس الحُسنُ فى الفرد الحاصل فى وقته خاصّةً و اَنَّ ايجادَها فى الوقت المحدود مطلوبٌ آخَر وله حُسنٌ آخَر زائداً على حُسنِ الطّبيعة فحينئذٍ نقول:

اَنَّ الأصلَ بقاءُ ذلک الطّلب فيما اذا حَصَلَ الشکّ فى اِتيان الفعل فى الوقت اَو اذا حَصَلَ فى الوقت و اَتَى به فى الوقت لكنّ الشکّ [فى] اَنَّ الإتيانَ كان على الوجه الصّحيح اَم لا ؟ فاصالة الإشتغال يقتضى وجوبَ قضاء الزّائد و هو المطلوب و هذا الأخيرُ اَعَمُّ مورداً مِن سابقه، فإنّ الأوّل و هو اصالة عدم الفعل لا يجرى الاّ اذا شکّ فى وقوعه خاصّةً و هذا الثّانى و هو اصالة بقاء الأمر يجرى فيه و فيما حَصَلَ الشکّ فى الوقوع على الوجه الصّحيح بعد حصول القطع بوجوده فى الجملة كما هو ظاهر.

فإن قيل: انّه بناءً على ما قلت: مقتضى لزوم الإحتياط فيما لَو شُکَّ بَدواً بوجوب القضاء عليه و عدمه مع عدم حصول علمٍ اجمالىّ فى البين بأن يشکّ فى نَسخِ وجوب القضاء عليه لأنّ الدليل المذكور بعينه يجرى فيه ايضاً.

١- فى الأصل: الأداء.

قلنا: نعم يقتضى الدليلُ ذلک، لكن قام الإجماعُ على عدم لزوم الإحتياط و الاّ ففى جريان الإستصحاب لا ضَيرَ بلا شبهةٍ و من هذا القبيل الشَکُّ فى آخرِ يَومِ رمضانَ المشكوکِ فى انّه مِن شوّال اَم مِن رمضان، فالإحتياطُ فيه واجبٌ لبناء العقلاء و العرف فى خصوص ما اذاكُلِّفُوا بإقامة شَهرٍ فى بَلَدٍ واشتبه اَنَّ ذلک الشَّهرَ ثلاثينَ يوماً اَو تسعةً و عشرين، فبنائهم على الثَّلاثينَ و ذلک حكمهم فى خصوص الشهر من حيث هو مطلقاً.

و يمكن ايضاً استصحابُ عدمِ اِتمامِ الشَّهر لا استصحابُ عدمِ دخولِ الشَّهر الآتى لأنّه على الأخير يصير تعيينُ الحادث بالأصل اذ حدوثُ اليوم المشكوک فيه قطعىٌّ و الشُّبهةُ اِنَّما هو فى انّه آخرِ الشَّهر الأوّل اَو اوّل الشَّهر الثّانى، فيكون تعيينُ الحادث بالأصل و هو غيرُ جائزٍ لِمَا عرفتَه مراراً بل لأنّ تماميّة الشّهر موقوفةٌ على سير القمر فى البُروج[1] تماماً و وصولِهِ الى البُرج[2] الذى به يصير اليومُ غُرَّةً و الأصلُ عدمُ وصول القمر الى ذلک البُرج، فلابدّ من البناء على الأكثر لحكم الإستصحاب و عَدَمِ تماميّة الشَّهر بدون الزائد، فإجراءُ الإستصحاب وَ اِن كان بالنسبة الى بعض الزَّمان غيرُ ممكنٍ الاّ اَنَّ اجرائَه بالنسبة الى اللاّزم ممكنٌ و اِثباتُهُ مستلزمٌ لإثبات الملزوم، فالدليلُ على الإحتياط فى مقامنا هذا هو بناءُ العقلاء و الإستصحابُ.

١- فى الأصل: للبروج.

٢- فى الأصل: البروج.

و هكذا مِن اَمثِلَةِ القسم[١] الثّانى ما لو شُكَّ فى دخول الصُّبح فى سُحور رمضان مثلاً اَو دخول اللّيل فى افطاره، فبالوجهين اَعنى الإستصحابَ فى الزّمان - وَ اِن كان هو غيرُ معتبرٍ فى الزَّمان لأنّه غيرُ قارِّ الذّات لأنّ بناء العرف و العقلاء على استصحاب عدم دخول اللّيل و النّهار عند التشكيك و بمثل هذه الشّبهة لا يعتنون اصلاً و بنائهم حجّةٌ قطعيّةٌ كما حَكَمَ العلماءُ (شكرالله سعيَهم) بعدم فساد الصَّوم لاستصحابِ اللّيل و استصحاب بقاء النّهار اَو فى لوازمه كما مَرّ- و ببنـاء العقـلاء يحكـم علـى عـدم الدُّخول، فتدبَّر جداً.

فَظَهر لک اَنَّ فى القِسمَينِ السّابِقَينِ لا نزاع [فيهما] بل فى الأوّل منهما يحكم بالبرائة لِمَا ذُكِرَ من الدليل و فى الثّانى منهما بالإحتياط للدّليل المذكور ايضاً.

[الصّورة الثالثة]

وَ اَمَّا الصُّورَة الثّالثة الّتى لا تكون فى‌البين مرجّحٌ لا للبرائة و لا للإحتياط و قلنا اَنَّ هذا القسم محلُّ النزاع و ذلک كما اذا اَخَذَ مِن بَكرٍ مالاً دفعةً و لم يَعلَم بعـد ذلـک مقدارَ ذلک المال مثلُ اَن لا يعلَم اَنَّ المال الموجود فى الصّندوق الـذى اَعطـاه مئـةُ دِرهَمٍ اَو مئتانِ[٢] اَو اَخَذ مرتّباً و لكن فى مجلس واحدٍ بحيث يعدّ فى‌العرف انّه دفعةٌ واحدةٌ و فى وقتٍ [واحد] ، فيه اشـكالٌ، لكـنّ الحـقّ فـى المقـام هـو البرائـة لأنّ المقتضى للإحتياط غيرُ موجودٍ و المقتضى للبرائة موجودٌ.

١- فى الأصل: قسم.

٢- فى الأصل: مئتين.

اَمَّا الأوّل: فلأنّ غايةَ ما يتصوَّر فى المقام كونه مقتضياً للإحتياط، للوجوه المذكورة سابقاً.

منها: انصراف الألفاظ الى ما هو الموضوع لها الأمورُ النفسيّة كما هو الحقّ فى وضع الألفاظ كما مَرَّ تحقيقُ ذلک فى المبادى اللُّغوية اَو اَنصرافها الى المعلومات [بالمعنى] الأعمّ من الإجمال و التفصيل و بيانُهُ تفصيلاً هو اَن يقال:

اِنَّ غايةَ ما يحتمل فى انصراف الألفاظ الى معانيها اُمورٌ:

الأوّل: الإنصرافُ الى المعانى النفس الأمريّة.

الثّانى: الإنصرافُ الى المعلومة [بالمعنى] الأعمّ من الإجمال و التفصيل كما مثّلنا.

الثّالث: الإنصرافُ الى المعلومة اَى ما يصدق انّه معلومٌ عرفاً و حقيقةً وَ اِن كان العِلمُ [بها] اجمالاً.

الرّابع: الإنصرافُ الى المعلومة بالتفصيل كما عليه السيّدُ المرحوم استاذُ الأستاذ[1] (زيد شرافته) فنقول حينئذٍ:

امّا بانصراف الألفاظ الى المعنى الأوّل كما هو مقتضى وضعها اَو الى الثّانى و بضميمة استصحاب الأمر و كلاهما يثبت المدّعى و هو مردودٌ [لوجوهٍ]:

الأوّل: اِنَّ الظّاهر المتبادر من اللّفظ لزوم الإتيان بما هو معلومٌ فى المتفاهم العرفى و لو بالإجمال والمقام ليس كذلک لأنّ الزّائد غيرمعلوم ولو اجمالاً، فبالنّسبة اليه لا

١- المقصود من استاذ الأستاذ هو السيّد الفقيه الأمير السيد على الطباطبائى المتوفى عام ١٢٣١ صاحب كتاب رياض المسائل، و هو استاذٌ لشريف العلماء رضوان الله عليهما و رحمته.

اَمرَ اصلاً، فقوله «اَدِّ الدَّينَ» منصرفٌ الى المعلوم ولو بالإجمال وَ الزّائِدُ ممّا لا يُعلَم به لا بالإجمال و لا بالتفصيل لأنّ المفروض انّه اذا اَتى بالأقلّ بقدره يكون كافياً فى الإمتثال، فنقول: امّا بتعيين المعنى الثّالث و الظّهور فيه [هذا اوّلاً].

الثّانى: هَب عَدَمَ الظُّهور فى المعنى الثّالث لكنّ الظّهور فى الأوّلين ممنوعٌ، فَحصَل الإجمالُ حينئذ فى البين و اذا حَصَل ذلک فلا استصحابَ اصلاً و لا مستصحَبَ ثابتٌ قطعاً حتى يحكم باستصحابه مع انّ الأصل الأوّلى اللُّبّى مقتضاه ليس الاّ البرائة و لا معارض له اصلاً.

و ما يقال مِن اَنَّ الألفاظَ بناءًا على الحقّ الحقيق موضوعةٌ للمعانى النفس الأمريّة و بعد تعذّر الحمل عليه- و هو لزوم الإحتياط فىالشکّ البَدوىّ ايضاً و هو مخالفٌ للإجماع- فلابدّ مِن صَرفِ اللّفظ عن ظاهره و حمله[1] على المعنى المجازى و قد عرفتَ انّه ثلاثةٌ و لا شبهةَ اَنَّ المعنى الثّانى من المعانى المجازيّة اَقربُ الى المعنى الحقيقىّ و قد عرفتَ فى مقامه انّه اذا تعذّر الحمل على المعنى الحقيقىّ فأقربُ المجاز متعيّنٌ، فهو فاسدٌ لأنّا نقول: اِنَّ الحمل على اقرب المجاز متعيّنٌ و لكن ما قُلتَه مِن اَنَّ المعنى الثّانى اقربُ فهو اَقربيّةٌ اعتباريّةٌ و قد عرفتَ فى مقامه اَنَّ الأقربية الإعتبارية غيرُ معتبرٍ بل المعتبرُ هو الأقربيّةُ العرفيّةُ و قد عرفتَ ايضاً اَنَّ المعنى الثّالث هو الظّاهر بفهم العرف فهو اَقربُ عرفاً و هو متعيّنٌ.

١- فى الأصل: حملها.

و منها: اَی مِنَ الوجوه المقتضية للإحتياط قاعدةُ الإشتغال و قد عرفتَ تقريرَهُ سابقاً و هو ايضاً مردودٌ و ذلک لأنّ جريانه و اعتباره فی‌المقام ممنوعٌ لأنّ مَدرکه فی‌المقام اِمَّا بناءُ العقلاء کما ذکرنا مِن اَنَّ بنائهم فی‌الشّهر علی ثلاثين يوماً[1] اَو استصحاب الأمر السّابق اَو انصراف الألفاظ اِمَّا الی المعنی النفس الأمریّ اَو الی المعلوم فی الجملة و کُلُّها باطلٌ.

اَمَّا الأوّل و الثّانی فلاحتمال کون بناء العقلاء مخصوصاً بالزمانيّات و حکمهم باعتبار مدخلية الشَّهر من حيث هو و اَن يکون اللّفظ منصرفاً الی‌الأمور النفس الأمريّة اَو الی المعلومة فی الجملة و اذا جاء الإحتمالُ فلا يدلّ علی‌المطلوب و [امّا] الإستصحابُ فلعدم وجود مَدرَکٍ له فی المقام لأنّ مدرکه اِمَّا الأخبارُ و هی منصرفةٌ الی بناء العقلاء و [فی] المقام لو لم نقل بأنّ[2] بناء العقلاء البرائة لم نقل علی الإحتياط ايضاً.

وَ اَمَّا الإجماع فليس[3] فی المقام و اَمَّا الظنّ فهو اِن لَم يکن علی خلاف الإستصحاب لَم يکن علی وفقه.

وَ اَمَّا الثّالث فَلِمَا عرفتَ حاله سابقاً.

١- فی الأصل: يوم.

٢- فی الأصل: ان.

٣- فی الأصل: و ليس.

و منها: اَی و من الوجوه المقتضية للإحتياط الأخبارُ[١] الإحتياطيّة و هی ايضاً مردودةٌ لأنّها ضعيفةُ السَّنَد و ليس لها جابرٌ فی المقام اذ الشُّهرةُ فی المقام علی خلافه و قاعدةُ الإشتغال و استصحابُ الأمر و بناء العقلاء قد عَرَفتَ حَالَ كُلِّ واحدٍ منها.

و منها اَی و من الوجوه المقتضية للإحتياط الدليلُ المقدّميّة و عرفتَ تقريرها سابقاً فلا نعيده و هی مردودةٌ ايضاً اذ هی‌موقوفةٌ علی ثبوت التكليف علی المعنيينِ الأوّلَينِ و قدعَرَفتَهُمَا.

هذا هو بيانُ عدم اقتضاء ما يقتضی الإحتياطَ فی المقام و هو اَعَمُّ مِن اقتضاء البرائة و غيره.

[الإستدلال علی البرائة فی المقام و هوالحق]

وَ اَمَّا الثّانی و هو بيانُ ما يقتضی البرائةَ و انّها الحقّ، فنقول: بعد فِقدانِ ما يقتضی الإحتياطَ فما دَلَّ علی البرائة و يقتضيه موجودٌ و هی اوّلاً الأخبارُ البرائتيّة و ثانياً الكتابُ الكريم و ثالثاً القوّةُ العاقلةُ و رابعاً بناءُ العقلاء.

فإن قيل: ما ذكرتَه من الأدلّة الأربعة اِنَّمَا يقتضی البرائةَ لَو كان الحكم مشتبهاً لا الموضوع و [فی] المقام [يكون] الموضوعُ مشتبهةً.

قلنا: اِنَّا نستدلّ بها للحكم[٢] الكلّی المشتبه لا الجزئيات الّتی ليس بيانُهَا وظيفةَ الشّارع و الحاصلُ، نحن لا نقول بأنّه يلزم علی الشّارع بيانُ جزئياتِ الموضوع بل

١- فی الأصل: اخبار.

٢- فی الأصل: يحكم.

نقول لابدّ له بيانُ انّه لو شُكَّ فی الزّائد و النّاقص فَمَا الحُكمُ كليّةً شَأنُه؟ و لا ريبَ اَنَّ هذا ممّا يلزم فيه اَمرٌ اَو نهی من الشّارع، فهذا الذی شأنُهُ بيانُ الشّارع [فيه و هو] مطلقٌ حتّی يَرِدَ فيه امرٌ اَو نهی.

وَ اَمَّا بطلانُ القولِ الثّالثِ و الرّابع فهو التفصيلُ بين حصول الظّن و عدمه و هذا القولُ لَمَّا كان مرجعه الی اَنَّ الظنّ فی‌الموضوع الصِّرف حجّةٌ و نحن لم نقل به، فهو مطروحٌ عندنا اِلاَّ الظّنون الخاصّة الّتی ثبت حجّيتُها عند الشّارع فی‌الموضوعات و هی مفقودةٌ فی‌المقام و ممّا ذكرنا ثبت اَنَّ القَولَ بالإحتياط مطلقاً و القَولَ بالبرائة الاّ اذا حَصَل الظنُّ بالإشتغال و كذا القَولُ بالإحتياط الاّ اذا حَصَلَ الظنُّ بالبرائة، باطلٌ.

وَ اَمَّا الخَامِسُ و هو قولُ السيّد المرحوم استاذ الأستاذ شريف العلماء (اطاالله بقائه) و هو التفصيلُ بين المسبوق بالعلم و عدمه، فَلَمَّا كان مرجعه الی الإستصحاب فی المسبوق بالعلم و عدمه فی غيره و اَنَّ المتبادر هو العلم التفصيلیّ و اذا لم يكن ذلک و المستصحَبُ فی الثّانی موجوداً فبنائه علی‌البرائة اِلاَّ اذا حَصَلَ العلمُ التفصيلیّ لِمَا قلناه مِن اَنَّ المتبادر هو الأعمّ فيشمل الإجماليَّ و اَمَّا اجراء الإستصحاب فيما سَبَقَه العِلمُ فهو و اِن كان جارياً لكن بناء العقلاء فی مثل المقام علی عدم الفرق بين ما سَبَقَه العِلمُ و ما لايسبقه، ففی مثل الدَّين المذكور اهلُ العرف يحكمون بالبرائة مِنَ الزّائد مطلقاً سواء كان مسبوقاً بالعلم اَم لا؟ و ذلک يكشف عن عدم اعتبارهم الإستصحابَ فی مثل المقام.

هذا الكلامُ كُلُّه فی الشّبهة العرضيّة المصداقيّه[1] المردّد بين الأقلّ و الأكثر غير الإرتباطیّ.

[الكلام فی الشبهة العرضية المصداقيّة عند دوران الأمر بين المتباينين]

و اَمَّا الكلام فيها لكن اذا دار الأمر بين المتباينين فهو على قسمَينِ:

احدهما: ما يكون الشكّ بينهما لأجل الشكّ فی المكلّف به .

ثانيهما: ما يكون الشكّ فيهما فی‌المكلَّف.

و الأوّل على قسمَينِ:

منها: ما يكون الشكّ فی المكلَّفِ بِه الذی كان كلّ واحدٍ منهما على تقدير وجوبه واجباً نفسيّاً.

و منها: ما يكون الشكّ فی المكلّف به الذی يكون الواجب غيريّاً، فهذه اقسامٌ ثلاثة.

مثالُ الأوّل مِنَ الأوّل و هو ما كان الشكّ فی المكلَّفِ بِه الذی كان كُلُّ واحدٍ منهما على تقدير وجوبه نفسيّاً اَن يقطع بأنّه فاتَ منه صلاةٌ و شكَّ فی انّه صبحٌ اَو ظُهرٌ اَو صبحٌ و مغرب او انّه مغربٌ و ظُهرٌ.

و مثالُ الثّانی مِنَ الأوّل [وهو] ما كان الوجوب على تقديره غيريّاً [هو] اشتباه القبلة و معلومٌ اَنَّ وجوبَه غيریٌّ فإنّه شرطٌ للصَّلاة.

و مثالُ القسم الثّانی اَن يوجَد منیٌّ فی‌ثوبٍ مشتركٍ بين اثنين اَو اَزيَد و لم يعلم اَنَّ المنیّ مِن اَیٍّ من الرَّجُلَينِ.

١- فی الأصل: الشّبهة العرضی المصداقی؛ و لعلّ تذكير الصفة باعتبار تأويل « الشبهة» بالشكّ .

و من هذا القبيل المثالُ المشهور و هو اذا اَدخَل الرجلُ على الخنثى و الخنثى على الأنثى، فقال بعضُهم بوجوب الغسل على الخنثى دون الرجل و الأنثى و سيجيئ تحقيقه و وَجهُ كونِ هذا المثال من هذا القسم هو اَنَّ الخنثى محكومٌ بوجوب الغسل عليه قطعاً لأنّه اِمَّا اَن يكون رجلاً اَو امرئةً، اِن كان الأوّل فأدخل بإمرئةٍ و وَجَبَ عليه الغسلُ لأنّه جُنُبٌ حينئذٍ وَ اِن كان الثّانى فأدخَل بها حينئذٍ رجلٌ فيجب عليها الغسلُ لأنها جُنُبٌ بخلاف الرَّجل و الأنثى فإنَّ الشُّبهة فيهما و اَنَّ الغسلَ على اَحَدِهما خاصّةً واجبٌ لا محالة لأنّ الخُنثى اِن كان ذَكراً[1] فالرَّجُلُ اَدخَلَ به و مُجَرّدُ الدخول بالذّكر لا يوجب الغسل.

وَ اِن كان اُنثى فأدخل هى بالأنثى و لا يجب على الأنثى المدخول بها الغسلُ لأنّ دخول الأنثى للأنثى لا يوجب الغسل عليها اَى على الأنثى المدخول بها، فالموردُ مشتبهٌ.

اذا عرفتَ اَمثلةَ الأقسام المذكورة، فاعلم اَنَّ القسم الأوّل و هو ما كان الشكّ فى المكلَّفِ به بقسميه من الوجوب النفسىّ و الغيرىّ يجب فيه الإحتياط.

اَمَّا الأوّلُ منه، فإن قلنا بانصراف الألفاظ الى المعلوم تفصيلاً فَالحُكمُ فيه بالبرائة اِن لَم يكن فى المقام اجماعٌ على عدم جواز الطرح و الاّ فلابدّ من الأخذ بمقتضى الإجماع و العمل بالإحتياط.

١- فى الأصل: ذكر.

وَ اَمَّا اذا قلنا بعدم الإنصراف الى المعلوم بالتفصيل فلابدّ من الحكم بالإحتياط لأنّ الأدلّة دلّت على اَنَّ الواقع و نفس الأمر مطلوبٌ و العلمُ الإجمالىُّ موجودٌ ايضاً، فيجب الإتيانُ به و لا يحصل القطعُ بالإمتثال اِلاَّ بالإحتياط و مقتضى قاعدة الإشتغال و استصحابِهِ و سائرِ الأدلّة هو[1] الإحتياط.

و بطلانُ القُرعة و التخيير و الإحتياطِ العقلىّ و الرُّجوع الى البرائة ظاهرٌ ممّا تقدّم ذكره، مضافاً الى[2] كون التخيير باطلاً على اَنَّ المفهوم من اللّفظ هو التعيين لا التخيير.

و التمسّكُ بما دَلَّ على البرائة من الأخبار و الآيات مردودٌ بالوجوه الثّلاثة المتقدّمة مِن اَنَّ ما يقتضيه الأدّلةُ خلافُ ما يقول به [الخصمُ] ايضاً و مِن [اَنَّ] التخصيصَ فيها يقينىٌّ و الشَكُّ اِنَّما هو فى المخصِّص و من معارضتها للأخبار الإحتياطيّة[3] و هو اقرب، لتعاضدها بحكم القوّة العاقلة و بناء العقلاء.

وَ اَمَّا الثّانى و هو الواجباتُ الغيريّة، فالأمرُ فيها واضحٌ لايحتاج الى بيانٍ، فإنّ الإحتياطَ فيها واجبٌ وَ اِن قلنا بانصراف الألفاظ الىالمعلوم بالتفصيل و ذلك لِمَا تقدّم ذكره مِن انّه لَو شُكَّ فى مدخليّة شيئ فى تَحَقُّق الإمتثالِ بالعبادة، فالأصلُ فيه المدخليّة.

وَ اَمَّا القسمُ الثّانى و هو ما كان الشكّ فىالمكلَّف كالثَّوبِ المشترک بين اشخاصٍ عديدةٍ و وُجِدَ فيه المنىّ، فَالحُكمُ فيه بالبرائة متعيّنٌ وَ اِن كان بحسب الظّاهر و

١- فى الأصل: على.

٢- فى الأصل: فى.

٣- فى الأصل: الإحتياط.

مقتضى الإشتغال بالصّلاة هو الإحتياطُ و لـزومُ الغسـل عَلَـى كُـلٍّ مِـنَ الشُّـركاء و الشّريكَينِ للثَّوب الموجود فيه المنىّ المشتبه و كذا لزومُ الغسل على كُلٍّ مِنَ الرَّجـل الذى اَدخَل بالخنثى و الأنثى الذى اَدخَل بها الخنثى [و هذا] الغسلُ و وَجهُهُ واضـحٌ اذ للمكلّف حالةٌ مانعةٌ عن الدخول فى الصَّلاة و بعد تحقّق تلك الحالة يشـكّ فـى ارتفاع الحالة المانعة بالوضوء و الغُسل و عَدَمِهِ، مقتضى الإشتغالِ هو لـزومُ الجمـع بينهما.

و بالجملة هذا هو مقتضى الإشتغالِ و الحُكمُ بالبرائة متمسّكاً بأنَّ الشكّ اِنَّمَا هو فى التكليف لافى المكلّف به كلامٌ لاوجه له بعد بناء المـذهب علـى انّـه لوشـكّ فـى مدخليّة شيئ [فى] تحقّق الإمتثال بالعبادة، الأصلُ فيه هو المدخليّة مِنَ الشّـرطيّة و الجزئية، نعم هذا الكلام يتمّ لوكان الشكُّ فى الوجوب النفسىّ اَو نقول بجريان اصالة البرائة اذا كان الشكّ فى الواجب الغيرىّ و قد عرفتَ اَنَّ الحـقّ خلافـه و التَمَسُّـكُ بأنّ الأصل عَدَمُ الحادث لَا وَجهَ له ايضاً لأنّ الشكّ فى الحادث لا فى‌الحدوث[1].

و التمسّكُ بأنّ الأصل عَدَمُ التأثير ايضاً لَاوَجهَ له لأنّ الشكّ فى الحادث ايضاً لأنّـه لكلّ واحدٍ مِن فِعلِ الرَّجل والأنثى تأثيرٌ فأحدهما فـى الواقـع و نفـس الأمـر هـو الجنابة و الأخير غيرها، فالقولُ بأنّ الأصل العدم تعيينٌ للحادث و هو للأصـل غيـرُ جائزٍ فتأمّل، هذا، مع اَنَّ [اجراءَ] الأصل فى اللّوازم غيرُ صـحيحٍ و نحـن و ان قلنـا بصحّته لكنّه انّما هو فى اللّوازم المستقّلة.

١- فى الأصل: الحوادث.

و التمسّكُ بأنّ الأصلَ بَقَاءُ الطهارة السّابقة مِنَ الحدث الأكبر ايضاً كلامٌ لَا وَجهَ لـه لأنّ هذا مجرَّدُ تسميةٍ بالأكبر اذ لاشكّ انّ حالته هى الحالةُ المانعة عن الدخول فى الصّلاة، فما معنى الطَّهارة عن الحدث الأكبر.

و بالجملة استصحابُ الطَّهارة عن الحدث الأكبر راجعٌ الى استصحابِ عدمِ حـدوثِ سببه اَو راجعٌ الى استصحاب الحالة المُبيحَةِ للدّخول فى الصّـلاة و [و قـد عرفـتَ] فسادَها[1].

و التمسّكُ باستصحاب الحالة السّابقة المُبيحَة للصّلاة فيما اذا كان متطهّراً بالغسل اَو الوضوء قبل تلك الحالة الموجبة للشكّ ايضاً لَاوَجهَ لـه لمعارضـته بمثلـه و هـو استصحابُ الحالة المانعة عن الدخول فى الصّلاة.

هذا على فرض وجود الإجماع المركّـب فـى البـين و اِلاَّ فالعمـلُ بالأصـلَين فـى المَوضِعَين متعيّنٌ، هذا و لكنّ الوجه الذى لأجله صِرنَا الى الحكم بالبرائة فهو اُصولٌ اَربعةٌ و ذلک لأنّ مَن حَصَلَ له هذه الحالةُ فى الثَّوب المشترک اَو فى مسئلة الخنثى اِمَّا اَن كان قبل هذه الحالة و حُدوثِهَا متطهّراً بالوضوء اَو الغسل اَو كان ذمّته مشغولةً بأحدهما.

اَمَّا الأوّلُ، فَالحُكمُ بالبرائة واضحٌ لاستصحاب الطّهارة وَ اَمَّـا الثّـانى فـالأمرُ واضـحٌ ايضاً لوجوب الغسل عليه حينئذٍ قطعاً وَ اِن لَم يحصل له تلک الحالةُ ايضاً.

١- فى الأصل: فساده عرفته.

و اَمَّا لَو كان اشتغالُ الذمّة بالوضوء فقط لا غير فبعد عروض تلک الحالة، الأصلُ هو البرائة عن الغسل لأصولٍ اَربعةٍ، اثنان منها تكليفيٌّ و آخَرانِ وَضعيٌّ.

اَمَّا الأوّلانِ اَحَدُهما[1] استصحابُ وجوب الوضوء و الآخَرُ استصحابُ حرمته و اَمَّا الأخيرانِ فأحدهما كفايةُ الوضوء و الآخَرُ عَدَمُ كفاية الغسل.

فإن قيل: ما ذكرتَ مِنَ الحكم بالبرائة للأصول الأربعة مسلّمٌ اِن كان بناء العقلاء على البرائة و اَمَّا اذا كان بنائهم على الإحتياط فلا و [فى] المقام بنائهم على الإحتياط، هَب عَدَمَ كونِ بنائهم على الخلاف و لكن ليس على الوِفَاق، هَب ذلک ايضاً لكن لانعلم اَنَّ بنائهم ما هو؟ فلا يصحّ الإستدلالُ و التمسّکُ بالإستصحاب لأنّ ادلّة الإستصحاب غيرُ منصرفةٍ الى هذا المقام اذ عُمدَتُهَا هو بِناءُ العقلاء و هو على الخلاف فى هذا المقام اَو غير معلومٍ.

قلنا: اوّلاً نمنع كونَ بناء العقلاء على الخلاف، هَب و لكنّ العمل بالإستصحاب ايضاً هو المتعيّن و ذلک للأخبار.

و ما قلتَ مِن انصرافها الى ما وافق فيه بِنَاءَ العقلاء مسلَّمٌ ذلک، لكن لا مطلقاً بل فى غير مورد الخبر اذ تخصيصُ المورد غيرُ صَحيحٍ و لا شبهة اَنَّ المورد انّما هو صورةُ وجود الإشتغال كما فى تحقّق الخَفَقَة و الخَفَقَتَينِ الموجب للشکّ فى تحقّق النَّوم الموجب للوضوء، فَاَمَرَ السَيِّدُ (عليه السلام) بالعمل باليقين السّابق و لم يَعتَنِ

١- فى الأصل: احديهما.

بشأن الإشتغال بالصّلاة اصلاً و المقامُ من هذا القبيل، هذا مع اَنَّ فى خصوص الثَّوب المشترک وَرَدت روايةٌ دالّةٌ على عدم وجوب الغسل عليهما.

فإن قيل: هَب، لكن نقول باعتبار الإستصحاب من جهة حصول القطع مِن تَوارُدِ الأدلّة الظنيّة لا باعتبار الأخبار فقط اذ المسئلةُ اُصوليّةٌ و لا نقول باعتبار الظنّ فيها و لا يحصل القطعُ مِنَ الإستصحاب فقط، خصوصاً اذا كان مخالفاً لبناء العقلاء.

قلنا: اذا ثبت اعتبارُ الإستصحاب فى بعض الموارد ففى الباقى بالإجماع المركّب، فتدبَّر.

هذا الكلام كلّه فى الشُّبهة الوجوبيّة[1] و هى المقامُ الأوّل مِنَ المقامات الثَّلاثة المذكورة فى صدر المبحث.

١- فى الأصل: الوجوب.

الكلام فى المقام الثّانى و هوالشّبهة التحريميّة مع غيرالوجوب

و اَمَّا المقام الثّانى من المقامات الثّلاثة فى اصل المبحث، فهو[١] فيما اذا اشتبه الحرامُ بغير الواجب و هو[٢] ايضاً ينقسم الى الأقسام الثّلاثة المذكورة فى المقام الأوّل- الذى هو الشُّبهة الوجوبيّة[٣] مع غير الحرمة- مِن اَنَّ الشكّ اِمَّا اَن يكون فى نَسخِ الحرمة وَ اِمَّا اَن يكون فى الحرام بعد العلم الإجمالىّ بوجوده فى البين و اِمَّا اَن يكون فى الواقعة الخاصّة.

و الأخيرُ ينقسم الى العرضىّ المرادىّ و المصداقىّ و كُلٌّ واحدٍ منهما اِمَّا يدور الأمرُ بينهما فى المتباينَينِ اَو الأقلّ و الأكثر و هو اِمَّا اَن يكون ارتباطيّاً اَو غيره.

و القسم الثّانى و هو ما حَصَلَ العلمُ الإجمالىّ فى البين لِمَا كان مرجعه الى الأوّل بناءًا على ما قلنا مِن اَنَّ الظَنَّ حجّةٌ و كما مرّ فى الشُّبهة الوجوبيّة[٤] بأنّ[٥] منشأ العلم الإجمالىّ وجودُ شبهاتٍ كثيرةٍ و موارد كثيرةٍ مشتبهةٍ و بعد ما قال القائلُ اِمَّا بحجّية الظنّ اَو انفتاح باب العلم لايبقى له شبهاتٌ كثيرةٌ حتّى يصير سبباً لحصول العلم

١- فى الأصل: فهى.

٢- فى الأصل: هى.

٣- فى الأصل: الوجوبى.

٤- فى الأصل: الوجوبى.

٥- فى الأصل: لان.

الإجمالىّ فى البين بوجودِ حرامٍ، فيكون شَكُّه شكّاً[1] فى نسخ الحرمة الناشية مِن تَراكم الشكوك و الظُّنون غير المعتبرة.

و اذ كان مَآلُ هذا القسم الى القسم الأوّل، فنفرض كلامهما قسماً واحداً و هو الشكّ فى نَسخِ الحرمة و نتكلّم فيه.

اذا بان لک هذا فَاعلَم: اَنَّ الكلامَ الآن اِنَّما هو فى الشكّ فى نسخ الحرمة اَعَمُّ من اَن يكون فى الشيئ المشكوک اَمارةُ مَفسدةٍ اَو منفعةٍ اَو لم يكن فيه شيئٌ من ذلک اَو كان فيه اَحَدُ الأمارتَينِ دون الآخرَ و سواءٌ كان ذلک ممّا ورد فيه النَصّان اَو القولان اَو النصّ و القول اَو لم يكن فيه شيئٌ من المذكورات كما فيما لا نصّ فيه و الكلامُ فى‌هذا المقام ايضاً مِن قَبل الشَّرع اَى قَبلَ وُرُودِه اَو بعده و بالجملة الكلامُ هنا فيما اذا لم يكن العلم الإجمالى فى البين و هو المسمّى بالشّبهة فى نفس الحكم.

وَ اعلَم اَنَّ علمائنا المجتهدينَ ذَهَبُوا كافّةً الى اَنَّ المرجع فى هذا المقام هو البرائة و نُسِبَ الى الأخباريّينَ كافّةً القولُ بالإحتياط بل بعضهم اَسنَد الى الأخباريّينَ اَقوالاً اَربعةً فيمالانصّ [فيه وهو] التَوقُّفُ - و هو المشهور- و الحرمةُ ظاهراً اَو الحرمةُ واقعاً و وجوبُ الإحتياط.

و صَرَّح بعضُهم بأنّ هذه المذاهبَ فيما اذا احتمل الحرمة و غيرها مِنَ الأحكام و اَمَّا اذا احتمل الوجوب و غير الحرمة اَعَمُّ من الإستحباب و الإباحة و الكراهة فَهُم و المجتهدونَ سَواءٌ.

١- فى الأصل: شک.

ثمّ اعلَم اَنَّ الظّاهر مِن نقل الإتّفاق مِنَ المجتهدينَ انّهم ذَهَبوا جميعاً الى البرائة فى هذه المسئلة حَتّى مَن قال بالحَظرِ فى اصالة الإباحة و هذا ممّا لا ينبغى اَن يَصدُرَ مِن عالمٍ اذ كيف يقول بالحظر فى الأشياء النّافعة الخاليةِ عن اَمارةِ المفسدة و المَضَرّة قبل ورود الشَّرع و الإكتفاء بالقدر الضَّرورى للتعيّش بحيث لا يجوز التنفّس فى الهواء زائداً على القدر المحتاج اليه فى الحياة تمسّكاً بأنّه تصرّفٌ فى مال الغير مع انّه يقول بالرُّجوع الى البرائة هنا فى جميع الأقسام المتقدّمة مع اَنَّ مِن جملتها القسم الذى يكون محلاً للنّزاع فى تلك المسئلة مع عدمِ كون الشخص مطلقَ العنان كما فى الأوّل، فلابدّ من الإرتكاب فيما هو معلومٌ حليّته و الإجتناب من البواقى الى اَن يصل مِنَ الشَّرع دليلٌ.

فالقولُ فى تلك المسئلة بِالحَظرِ مع حكم القوّة العاقلة بجواز التصرّف فيها قطعاً، و بالبرائة فى هذه المسئلة مع عدم حكم القوّة العاقلة بالجواز هنا - اذ بعد بيان الأحكام له بحيث صار المشتبهاتُ له قليلةً لاضيق على المكلّف [فى] التحرُّزِ عنها اصلاً بل لَو عاقبه على الإرتكاب و التصرُّفِ مِن دونِ بيانٍ اعتماداً على حكم القوّة العاقلة بلزوم دفع الضَّرر المحتمل، لَم يكن قبيحاً عقابُه اَو لايكون ظُهورُ قُبحِهِ بمرتبة الأوّل - لا معنى له.

فالحاصلُ اَنَّ حُكمَ القوّة العاقلة فى المسئلة السّابقة بجوازالتصرّف اَقوَى بمراتب شتّى مِن حُكمِهَا بنفى التكليف ههنا، فإذاً لابدّ اِمَّا مِن منع الإتّفاق فى هذه المسئلة اَو مِن مَنعِ قول المجتهدين بالحظر هناك و ادّعاء اتّفاقهم فيها بالإباحة.

فإن قيل: ما قلتَ إنَّما يصحّ اذا كان تمسّكُ هذا القائل فى المسئلَتين بالقوّة[١] العاقلة و هو فى محلّ المنع بل القائلُ بالحظر فى اصالة الإباحة بواسطة حكم العقل يمكن له القولُ ههنا بنفى الحرمة بواسطة الأدلّة الشرعيّة من الأخبار و الآيات.

قلتُ: مَن لَم يحكم فىاصالة الإباحة بالإباحة بحكم القوّة العاقلة مع انّه [يكون] قطعيّاً، كيف يحكم ههنا بالبرائة بالأدلّة الظنيّة؟ فتأمَّل.

[ادلّة القول بالبرائة فى الشّبهة التحريميّة]

فلنرجع الى اصل المطلب و نقول: إنَّ الحقّ فى المسئلة هوالبرائة مطلقاً و ما يدلّ عليه فى هذا المقام وجوهٌ:

الأوّل: ذَهابُ اكثر العلماء اليه بل لنا ممكنٌ اَن نَدَّعِى الإتّفاقَ عليه اذ المخالفُ[٢] فى- المسئلة هم الأخباريُّونَ و هم طائفةٌ قليلةٌ و مخالَفَتُهُم لا يضرّ بالإجماع.

الثّانى: اصالةُ عدمِ الدليل على الحرمة و عدم البيان للحاضرين و عدم جواز التكليف بدون البيان فنحكم بمقتضاها بنفى الحرمة والإباحة بالنسبة اليهم، فَثَبَتَ الصُّغرى بعدالفحص بالأصل اَعنى عَدَمَ البيان و الكبرى بحكم القوّة العاقلة اذ التكليفُ بدون البيان قَبيحٌ يحكم به القُوَّةُ العاقلة.

اِعلَم: اَنَّ الأستاذ (زيد شرافته) استدلّ فى المقام الأوّل و هو الشُّبهةُ الوجوبيّة[٣] بمثل هذا الدليل و اَورد عليه ايراداً و اَجاب عنه بجوابٍ و الإيرادُ هو:

١- فى الأصل: بقوة.

٢- فى الأصل: المخالفه.

٣- فى الأصل: الوجوبى.

اَن الله تعالى بَيَّن جميعَ الأحكام فلا معنى لأصالة عدم البيان.

واَجاب عنه: بأنَّ البيان اجماليٌّ و تفصيليٌّ.[١]

و الأوّلُ و هو قولُه «كُلُّ شَيئٍ مُطلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فيه نَهيٌ»[٢] مثلاً [و اَمّا اِن كان بيانُ] حُكمِ [الواقعة المخصوصة و] وَصَلَ بيانُهُ بخصوصه فهو التفصيلى و الاّ فداخلٌ تحت الإجماليّ و هوالبيانُ العامُّ و هو حادثٌ موجودٌ قطعاً، فنفى البيان التفصيليّ فى محلّ الشكّ بأصالة عدمه [و] لاينتقض بما ذَكَرتَ.

ولكن فى هذا المقام لَمَّا غيّر اسلوب الإستدلال فلا حاجة حينئذٍ الى الإيراد و الجواب، فتدبَّر و تأمّل فى الكلام السّابق و حاصلُ الإيراد هو هذا.

فإن قيل: ذلک ينافى ما مرّ سابقاً مِن أنَّ الشكّ اِنَّما هو فىالحادث لا الحدوث اذ لا نعلم خصوصَ حكم الواقعة بعد العلم بأنّ لها[٣] حكماً مبيَّناً للخَزَنَة [عليهم السّلام] وارداً[٤] اليهم[٥] الدليلُ به.

١- قال العلاّمة شريف العلماء على ما نقل عنه فى ضوابط الأصول:

فإن قلت: اِنّ الشكّ فى الحادث لا الحدوث، لأنّ الله تعالى جَعَلَ لكلّ واقعة حُكماً و بَيَّنه لِنَبيّه و هو لسُفَرائه فالبيان يقينىٌّ و انّما الشكّ فى المبيَّن، هَل هُوَ التحريم اَم غيره فلا يَجرى الأصل.

قلنا: سلّمنا البيانَ فى الجملة حتّى للمشافهين ولكنّ البيانَ اِمّا بطريق العموم و اِمّا بطريق الخصوص والذى يُقطَع بحدوثه انّما هوالبيان العامّ الذى هو قوله: كلّ شيئ مطلق حتّى يرد فيه نهى، و امّا البيان الخاصّ فنفسُ حدوثه مشكوكٌ والأصلُ عَدَمُهُ. ضوابط الأصول/٣٣٨.

٢- من لا يحضره الفقيه ٣١٧/١- وسائل الشّيعة ٩١٧/٤.

٣- فى الأصل: له.

٤- فى الأصل: وارد.

٥- فى الأصل: لهم.

قلنا: القَدرُ المسلّم مِن اَنَّ[١] اللهَ جَعَلَ لكلّ واقعةٍ حُكماً هو المطلق[٢] اَعَمُّ مِن اَن يكون جعلاً خاصّاً اَو عامّاً لا الخاصّ مطلقاً، فحينئذٍ نقول لا شبهة مِن ورود قوله «كُلُّ شَيئٍ مطلقٌ حَتّى يَرِدَ فيه نَهيٌ» و هو عامٌّ يشمل ما شُكَّ فى حكمه من حيث الوجوب اَو الحرمة و ما نحن فيه داخلٌ تحته و الشَكُّ فى أنَّ الخاصّ الذى به يَخرُجُ المشكوكُ عن تحت ذلك العام وَرَدَ اَم لا بل باقيةٌ تحته؟ و عمومُه غير مُخَصَّصَةٍ بالنّسبَةِ الى هذا المورد؟ فنقول: الأصلُ عَدَمُ وروده و عَدَمُ تخصيصه و اندراجِهِ تحت العام المنفىّ تخصيصُه بالأصل.

فإن قيل: انّ قوله «كُلُّ شيَئٍ مُطلَقٌ حَتّى يَرِدَ فيه نَهيٌ» يثبت به الظّاهِرُ و الحُكمُ الظاهرىّ و اَمّا الواقعىّ فلا، فلا يجوز التمسّک بـ (كلّ شيئٍ مطلقٌ حتى يَرِدَ فيه نهى) فى اِثباته مطلقاً[٣].

قلنا اوّلاً: ما قلتَه غير مضرٍّ، اذ لانريد بإثبات اصل البرائة اثباتَ الحكمِ الواقعىّ.

و ثانياً: لا نسلّم كونَ الرّاوية مُثبِتاً[٤] للحكم[٥] الظاهرىّ فقط بل يُثبِتُ مُطلَقَ الحكم اَعَمُّ مِن الظّاهرى و الواقعىّ اذ قد يكون الإطلاقُ الظاهرىّ المستفادُ مِن «كُلِّ شَيئٍ

١- فى الأصل: كون.

٢- اى الجعل المطلق بمعنى انّ اصل الجعل يقينىّ و هوالقدرالمشترک بين الجعل الخاصّ والجعل العام.

٣- يعنى لا يثبت مطلق الحكم اعمّ من الحكم الواقعى والحكم الظّاهرى.

٤- فى الأصل: يثبت.

٥- فى الأصل: الحكم.

مطلقٌ» هو الحُكمَ الواقعىّ ايضاً و قد لا يكون كذلک، ففى بعض المقامات يُثبتُ الحُكمَ الظّاهرىّ الصِّرف و فى بعضها الواقعىّ و المعيارُ فيه هو مطابقة الإطلاق للواقع و نَفسِ الأمر و عدمها لا عندنا، اذ نحن بعد العلم بعدم كون الواقعىّ هو ذلک لا يمكننا الأخذُ به.

و ما يقال، مِن قوله «حَتّى يَرِدَ فِيهِ اَمرٌ اَو نَهىٌ» مُشعِرٌ و دليلٌ بأنّ المراد هو الحكم الظاهرىّ الصِّرف لاغيره اذ لا شبهةَ و لاريبَ فى اَنَّ الواقعىّ لايتبدّل و لايرد عليه الأمر و النهى، فورودُ الأمر و النهى هو الإطلاقُ، و التعليقُ به يكون كاشفاً عن عدم الإطلاق الواقعىّ و انّه هو الظاهرىّ، فهو فاسدٌ، لأنّا نقول:

لا شبهةَ و لاريبَ فى انّه بعد كون بيان الحكم على سبيل العموم ممكناً لا فائدةَ فىذكرِ كلِّ موردٍ على الخصوص و انّه حينئذٍ لَغوٌ بل و ربّما يستهجن ذلک و حينئذٍ نقول:

لا غائلة فى قوله بعد بيانه عليه السّلام: محرّماتٌ خاصّةٌ و محلّلاتٌ خاصّةٌ فى الوقائع الخاصّة و مباحاتٌ و مكروهاتٌ و مندوباتٌ خاصّةٌ، ليكون ورود ذلک القول العام بياناً لِمَا هو مطلقٌ واقعاً فى بعض الموارد مِنَ العامِّ و مطلقٌ ظاهراً و لاواقعاً فى [بعضٍ] آخَر و يكون التعليقُ بورود الأمر بالنسبة الى تلک الموارد الظاهريّة و بالنسبة الى حال المخاطب الذى لا يَعلَم كونَ الحكم ذلک واقعيّاً اَم ظاهريّاً صِرفاً لا واقعيّاً.

و يمكن الجوابُ عن اصل الإيراد المذكور رأساً بأنَّ ما نُسَلِّمُ مِن ورود الأحكام و بيانها الى الخَزَنَة و اَمَّا الينا و الى المشافهين[1] فلا دليل عليه و عند الشكّ فى اَنَّ

١- فى الأصل: المشافهون.

الدليل على الحكم وَصَلَ اَم لا؟ نحكم بأنّ الأصل عدم الورود و حينئذٍ نستدلّ كما مَرّ.

و لا شبهة فىاَنَّ ما يُجدِى من البيان انّما هو البيان للمشافهينَ و المكلّفينَ دون الخزَنَة اذ لعلّ الخَزَنة لم يبيّنوه لنا لمصلحةٍ و عند ذلک لا تكون مكلّفاً قطعاً وَ اِن كان ذلک الحكمُ مبيّناً للخَزَنَة.

ثمّ لا يخفى عليک اَنَّ فى المقام ايرادَينِ آخَرَينِ اَورَدَهُما و اَجابَ عنهما الأستاذ (سلّمه الله):

الأوّلُ منهما: اِنَّ الشَکَّ هنا فى الحادث لأنّ القطعَ لَنَا حاصلٌ [و] وَرَدَ البيانُ فى بعض هذه الموارد بخصوصه و لا نقول بأنّ ما وَصَلَ مِنَ البيان هو [البيان] التحريمىّ و لكن يحتمل اَن يكون البيانُ الواصِلُ [فى] التحريمىّ و يحتمل غيره، فالتمسّکُ بالأصل حينئذٍ غيرُ صحيحٍ.

و ثانيهما: اِنَّا نَدَّعِى القطعَ، لأنّ البيانَ التحريمىّ بخصوصه وَرَدَ بين هذه الموارد المُشتَبهةِ بلَا شُبهةٍ.

و الجوابُ عنهما ظَهَر ممّا سَبَقَ مِن اَنَّ هذا القطعَ المدَّعَى فى المقامَينِ خصوصاً [المقامُ] الثّانى ممنوعٌ لِقِلّةِ الموارد وَ لوتنَزَّلنا و سَلَّمنا ذلک فلابدّ مِن كون القطع حاصلٌ مِن كثرة الموارد المشتبهة، فلا يضرّ هذا و لاشبهةَ فيه اذ لو كان الأمر كذلک لَمَا جاز التمسّکُ بالأصل فى مَوردٍ مِنَ الموارد اذ ليس مقامٌ اِلاَّ وَ يحتمل هذا.

و جملةُ الكلام: اِن اَردتَ حصولَ العلمِ الإجمالیّ بورود الدليل الخاصّ فی المشكوكات و فی بين المشتبهات فلا نُسَلِّمُ ذلک لِمَا عرفتَ مِن قِلّتها عندنا و العلمُ الإجمالیّ بأنّ الدليلَ وَرَدَ بخصوصه فی البين لايحصل الاّ مِن كثرة المشتبهات.

وَ اِن اَردتَ حصولَه و وُرَودَه بالنسبة الی جُلّ الأحكام مِنَ المقطوعِ و المشكوكِ و المظنونِ فهو شُبهةٌ غيرُ محصورةٍ و لاعبرةَ بذلک العِلمِ الإجمالیّ.

و الثّالث: استصحابُ الإباحة الثّابتة قبل تعلُّقِ التكليف و بيانُه مَرَّ.

و الرّابع: الدليلُ العقلیّ المردَّد بين [النفی] و الإثبات مِن اَنَّ استحقاقَ العقاب اِمَّا علی نفس الفعل [المحرّم] وَ اِمَّا علی ترک الإحتياط [و علی ترک دفع الضَّرر المحتمل] الی آخرِ ما تقدّم ذكره.

و الخامس: بِناءُ العقلاء و قد مَرَّ ايضاً.

و السّادس: الآياتُ و قد مَرَّ ايضاً.

و السّابع: الأخبارُ البرائتيّة و اَمتَنُها قولهُ «كُلُّ شَيئٍ مُطلَقٌ حَتَّی يَرِدَ فيه نَهیٌ».

وَ وَجهُ اَنّ هذا اَقوی- وَ اِن كان اَقوی منه موجوداً فی الأخبار البرائتيّة- لإمكان ما يقال [مِن انّه] رواية «مَا حَجَبَ اللهُ عِلمَهُ عَنِ العِبَادِ فَهُوَ مَوضُوعٌ عَنهُم» منصرفٌ الی عدم العلم السّازج و كذا غيرها و هذه الأدلّة بأعلی صَوتٍ تُنادِی اَنَّ البرائة هو الحقّ و هو المتَّبع.

[ادلّة القائلين بالإحتياط فی الشّبهة التحريميّة]

اذا عرفتَ هذا فلنبيّن علی وجه الإجمال ما يمكن اَن يتمسّک به الأخباريُّونَ و نَذكُر اَجوبتَها و يحتمل ذلک وجوهٌ خَمسَةٌ اَو سِتَّةٌ.

اَحَدُها: حُكمُ القُوّة العاقلة بأنّ دفع الضَّرر المحتمل لازمٌ.

ثانيها: اَن يحكم بعدم جواز التصرّف فى مال المَولى بدون اِذنه.

ثالِثُها: ما دَلَّ على عدم جواز العمل بما وَرَاءَ العِلم.

رابِعُها: روايةُ محمّد بن الحكيم المتقدّمة و اَمثالها الدالّة[1] على لزوم التوقّف عند عدم العلم.

خَامِسُها: مَا دَلَّ على لزومِ العمل بالإحتياط.

سَادِسُها: حديثُ التثليث.

وَ الكُلُّ فاسِدٌ.

اَمَّا الأوّلُ: فَلِعَدَمِ وجودِ ما يدلّ على دفع الضَّرر المحتمل و لَم يَحكُم القُوَّةُ العاقلة بذلک، فلو سَلَّمناه نقول بعد ملاحظة الأدلّة الدالّة على نفى التكليف و مع ما عرفتَ مِن اَنَّ الأصل الأوّلى مقتضاه الإباحةُ عرفتَ انّه لا ضرر محتمل حينئذٍ فى المقام حتّى يَدُلَّ على نَفيه و وُجُوبِ دَفعِه القُوَّةُ العاقلة.

وَ اَمَّا الثّانى فَبوَجهَين:

الأوّل: وجودُ الإذن فى التصرّف و هو بواسطة هذه الأدلّة.

و الثّانى: هَب، لكن حُرمَةُ مَنعِ التصرّف- حتّى فى صورة كون العبد غائباً و لا يمكن له حصولُ الإذن- ممنوعٌ ، نعم الحرمةُ فى التصرف و القُبحُ اِنَّما هو اذا كان حصولُ الإذنِ ممكناً و [فى] المقامِ لَم يُمكِن كما هو ظاهر.

١- فى الأصل: الدال.

وَ اَمَّا الثّالث، فَبوَجهَينِ ايضاً:

اَحَدُهما: اِنَّا نَمنع عدمَ جواز العملِ بما وَرَاءَ العِلمِ مطلقاً.

و ثانيهما: اِنَّا نَعمل فى المقام بالعلم لَا بِالظنّ و ذلک لِمَا عرفتَ [بأنّ] مِنَ الأدلّة المتقدّمة يحصل لَنَا العِلمُ بحكم هذه الوقائع مِن حيث العموم و اَمَّا مِن حيث الخصوص فلا نَحكُمُ بشيئ و نَعمَلُ بمقتضى الأدلّة الدالّة على عدم جواز العمل بما وراء العلم.

وَ اَمَّا الرّابع: فما مَرَّ مِن رَدِّهَا بوجوهٍ ستّةٍ فى الشُّبهة الوجوبيّة[1]، وَ مِن جُملَتها: اِنَّا نقول بمقتضى الأدلّة الدالّة على التوقّف و نتوقّف مِن حيث الحكم بالخصوص وَ مِن حيث العموم نَحكُم بالأدلّة المذكورة و تلک الأخبارُ بَعضُها دالّةٌ على رُخصَةِ القَول بما يُعلَم حيث قال (عليه السّلام): اِذَا جَائَكُم مَا تَعلَمُونَ فَقُولُوا بِهِ.

وَ اَمَّا الخامس [فيردّ بوجوهٍ]:

الأوّل: اِنَّهَا ضعيفةٌ و الجَابِرُ لَهَا غيرُ موجودٍ، فالعملُ بها فى المقام غيرُ جائزٍ.

الثّانى: اِنَّها معارضةٌ بالأخبار[2] الدالّة على اصالة البرائة.

وَ الأخيرُ اَقوى لانجبارها بِذَهاب [الفقهاء اليه] وَ عَمَلِ الأكثر بها فى هذا المقام.

وَ اَمَّا السّادس: فَلِظُهوره فى الشُّبهة الموضوعيّة[3] دون الحُكميّة[4] فلاربطَ لها بالمقام.

١- فى الأصل: الوجوبى.

٢- فى الأصل: باخبار.

٣- فى الأصل: الموضوعى.

٤- فى الأصل: الحكمى.

[اشكال اجراء اصالة البرائة فى بعض الموارد]

فَمِمَّا ذُكِرَ ظَهَر اَنَّ الحكم بالبرائة هو المتعيّن و هو المَرجَعُ و لكن لايخفى عليک اَنَّ [اجراء] القاعدة المذكورة فى بعض الموارد مشكلٌ و ذلک كما فى الحيوان المَولُودِ مِن طاهرٍ و نَجسٍ مثلُ الغَنَمِ وَ الكَلبِ مثلاً و لايصدق عليه اسمُ[1] الكَلبِ و لا اسمُ الغَنَمِ و ليس له مُمَاثِلٌ فى الخارج لأنّ المولود منهما اِمَّا اَن يصدق عليه اسمُ احدهما اَوّلا و على الثّانى اِمَّا اَن يكون له فى الخارج مماثلٌ اَولا.

اِن كَانَ الأوّلُ فيلحق به و اِن كَانَ الثّانى و هو عَدَمُ صِدقِ الإسم لكن له مماثلٌ فيلحق به ايضاً على اِشكالٍ فيهما لإمكان اَن يُدَّعى اَن ما دَلَّ على الحِلّيّة و الطّهارة غيرُ منصرفةٍ الى المقام.[2]

وَ اِن كان الثّالثُ و هو الذى لا يصدق عليه اسمُ اَحَدِهِمَا و ليس له مماثلٌ فى الخارج فحَكَمَ الشَّهيدُ الثّانى (عليه الرَّحمة) فى «شرح اللُّمعة الدمشقيّة» بطهارة جِلدِهِ و حُرمَةِ لَحمِهِ و ذلک للأصل فيهما[3].

و وافقه السيّدُ المرحوم صاحبُ الرّياض[4] اُستاذ الأستاذ شريفُ العلماء (اَطَالَ الله بقائه و وَفَّقَه لجميع ما يُحِبُّ وَ يَرضَى) حُكماً و مَدركاً.

١- فى الأصل: لا اسم.

٢- فى الأصل: بالمقام.

٣- الروضة البهية (طبع كلانتر) ٢٨٥/١.

٤- فى الأصل: فى الرياض.

و المُرادُ بالأصل فی هذا المقام القاعدةُ المستفاد مِنَ الشَّرع، بَيَانُ ذلک:

اِنَّ الحُكمَ بطهارة الجِلد واضحٌ اذ لو كان نجساً كان اللّازمُ الإجتنابُ عنه و الأصلُ عدمُه و لقوله (عليه السَّلام) كُلُّ شَيئٍ طَاهِرٌ حَتّى تَعلَمَ اَنَّه قَذِرٌ.[١]

و ما يقال مِن اختصاص هذا الخبر بالشُّبهة الموضوعيّة[٢] فهو لاَ وَجهَ لَه لأنّه عامٌ خصوصاً بعد ملاحظة عَمَلِ اكثرِ الأصحاب به فی المقامَين.

و الطَّعنُ فی السَّنَد لاَ وَجهَ لَه ايضاً لأنّ الخبر الموثَّق عندنا معتبرٌ خصوصاً اِن كان منجبراً بعمل الأصحاب و الإنجبار بِعَمَلِهم معتبرٌ وَ اِن كان[٣] الخبرُ ضعيفاً[٤] و قد حُكِيَ عن بعضٍ الإتّفاقُ عليه و يؤيّد هذه الرّوايةَ ما دَلَّ على اعتبار البرائة بل الإعتمادُ عليها على وجه الإستقلال ممكنٌ فی اثبات هذا الأصل اذ الحُكمُ بالنجاسة يستلزم الحُكمَ بلزوم الإجتناب و هو منفیٌّ بمقتضى اصالة البرائة و اَدِلَّتها كما مَرَّ.

و التمسّکُ فی الحكم بنجاسة الجِلدِ للإشتغال بالتكاليف المشروطة بالطّهارة لَا وَجهَ لَه اذ العملُ بالأصل موقوفٌ على فقد الدليل على الطّهارة و قد عرفتَ وجودَها و هو الرّواية لَا مَا دَلَّ على اعتبار اصالة البرائة حتّى تقول بأنّ العمل اِنَّما هو بقاعدة الإشتغال فی اَمثال [هذه] الموارد لا بالبرائة لأنّ ادلّة الإشتغال واردةٌ على اَدِلَّةِ البرائة.

١- تهذيب الأحكام ٢٨٥/١- وسائل الشيعة ٤٦٧/٤.

٢- فی الأصل: الموضوعی.

٣- فی الأصل: كانت.

٤- فی الأصل: ضعيفة.

و لا يجوز هذه الدّعوى فى هذه الرّواية المذكورة لاستلزامه طَرحَهَا حينئذٍ و عَدَمِ العمل بها فى موردٍ من الموارد مضافاً الى اَنَّ الظّاهر مِنَ العلم [هو العلم] الواقعىّ لا الأعمّ منه و مِنَ العلم الأصلىّ اَى العلم بواسطة الأصل يعنى الحاصلُ بواسطته، فتأمّل.

و الحاصلُ [انّه]، لَا شَكَّ فى اَنَّ الرّوايةَ واردةٌ على قاعدة الإشتغال.

و كذا التمسّك فى الحكم بالنجاسة باستصحاب نجاسة المنى الذى هو المادّة [لخلقة الإنسان] و هو نجسٌ و نجاستُهُ باقيةٌ الى حين التَولُّد، فهو باطلٌ لأنّ هذا الإستصحاب لا يجرى و على فرضه لايعتبر و وَجهُه انقلابُ الموضوع بموضوعٍ آخَرَ و مِن شرط الإستصحاب بقاءالموضوع و كذا التمسّكُ فى الحكم بالنجاسة باستصحاب نجاسةِ المَولُودِ مِنَ الكلب اذ حين تَوَلُّدِه مِنَ الكَلبِ نَجِسٌ قطعاً لملاقاته[1] مع الكلب مع الرُّطوبة و محكومٌ بوجوب[2] الإجتناب عنه، فوجودُ هذا السَّبَبِ قطعاً يوجبُ الحُكمَ بوجوب الإجتناب عنه و بعد ارتفاعه بالتطهير يشكّ فى بقاء ذلك الحكم و ارتفاعه و لاشبهةَ مِن اَنَّ مقتضى الأصلِ البقاءُ، فلابدّ من الحكم بالنجاسة لقوله (عليه السَّلام) لَا تَنقُضِ اليقينَ بالشكّ[3]، فهو فاسدٌ وَ وَجهُهُ اَنَّ المناطَ فى هذا الحكم اِمَّا النجاسةُ العرضيّة اَو الذاتيّة.

١- فى الأصل: لمافاته.

٢- فى الأصل: بوجود.

٣- وسائل الشيعة ٢٤٥/١.

اِن كان الأوّلُ فهو ارتفع قطعاً و اِن كَانَ الثّانى فهو بَدواً كان مشكوكاً و لا يصحّ استصحابُهُ كما هو ظاهرٌ، فتدبَّر.

هذا هو الحكم بطهارة جِلدِه.

وَ اَمَّا الحُكمُ بحرمة لَحمِهِ و انّه الأصل، فذلک لقوله تعالى «حُرِّمَت عَلَيكُمُ المَيتَةُ وَ الدَّمُ»[١] و استدلّ بهذه الآية السيّد المرحوم استاذُ الأستاذ (سلّمه الله) وَ وَجهُه اَنّ الميتة لغةً ما زَهَقَ[٢] رُوحُهُ سَواءٌ كان بِحَتفِ الأنف اَو بما هو المقرَّرُ عند الشّارع- مِن كَونِ المُزَكّى هو المُسلِم لا غيره و بالتسمية و بِالذَّبحِ بالحَدِيد و اَمثالِهَا[٣] مِن اَحكامه- فَالحُكمُ بحرمة ما زَهَقَ[٤] رُوحُه لازمٌ بالآية [و] خَرَجَ عنها المزكّى شرعاً فيما عُلِمَ طَهارتُه و حِلّيّته و الباقى تحت العموم المستفاد من الآية.

و مايقال: مِن اَنَّ الميتةَ مجرّداً عن القرينة ما يقابل المُزَكّى، فهو فاسدٌ لأنّا نقول: هذا التّبادُرُ و الظُّهُورُ متبادرٌ و ظهورٌ فى عرف المتشرّعة لا الشَّرع و لم يثبت الحقيقةُ الشرعيّةُ و ثبوتُ [الحقيقة] المتشرّعة لا يستلزمها، فَحَملُ الآية على ما هو المتبادر عندنا موقوفٌ على القول بأنّ الحقيقة الشرعيّة يثبت فى جميع الألفاظ و [هو] فى محلٍّ مِنَ المنع، فالحملُ على المعنى اللّغوى هو المتعيّنُ و يثبت المُدَّعَى به لكن فى هذا الإستدلال نظرٌ من وُجُوهٍ.

١- سورة المائدة/٣.

٢- فى الأصل: يزهق.

٣- فى الأصل: امثالهما.

٤- فى الأصل: يزهق.

منها: هو إنّا وَ إن لَم نَقُل بثبوت الحقيقة [الشّرعية] كليّةً لكن لا شبهةَ فى [اَنّ] اكثر ما يستعمل [فيه] لفظُ الميتة فى زمان الشّارع هو ما يقابل المُزكّى لأنه عـامٌّ[1] البَلـوَى و حينئذٍ فَالحَملُ على الأغلب عند الإطلاق واجبٌ لا على المعنى اللُّغوى [بل] كما هو المختار عندنا لِلفَهمِ العرفىّ.

و منها: انّه سَلّمنا عدمَ ثبوت الحقيقة الشرعيّة مطلقاً و لـزومَ الحمـل علـى المعنـى اللّغوى لكن نقول: لا شبهة اَنَّ لفظ الميتة من المطلقات المشكّكة، اذ لاشبهةَ اَنَّ اَظهَر الأفراد هو المعنى الشرعىّ فيحمل عليه و لايصحّ الإستدلالُ حينئذٍ.

و منها: اَنَّ هذه الآيةَ مخصَّصَةٌ بالمجمل و هو قوله [تعالى] «اِلاّ مَا ذَكَّيـتُم[2]» وَ اِن لَم يَكُن متّصلاً و اذا كان معنى التذكية مجملاً و غيرَ مشخصٍ مِن انّه اَىُّ فَردٍ مِن افـراد الحيوان، فالشبهةُ حينئذٍ موضـوعيّةٌ لا حكميّـةٌ و قـد بيّنّـا اَنَّ الأصـلَ فـىالشُّـبهة الموضوعيّة[3] لايجرى لأنّه كما يحتمل كون هذا الموضوع مِن مصاديق المستثنى منه كذا يحتمل كونه مِن مصاديق المستثنى و لايجوزالتمسّک بأصالة عـدم التخصـيص لأنّه يقينىٌ و الشَکُّ فى مصداقه فهى مخصَّصَةٌ بالمجمل فَيَسقُطُ بها الإستدلال.

و منها: مَنعُ كَونِ الميتة لغةً ما قلتَ بل لغةً ما يقابل المذكّى و قولُ بعضِ اَهـلِ اللّغـة بأنَّ الميتة معناه ما ذكرتَ معارضٌ بذكر بعضٍ آخَر بأنّ الميتةَ ما يقابل المذكّى، فـلا

١- فى الأصل: العام.

٢- سورة المائدة/٣.

٣- فى الأصل: الموضوعى.

يصحّ الإستدلال مضافاً بأنّ المُرجّحَ لِمَا ذكرنا موجودٌ و هى اصالةُ عدمِ النقل مع اَنَّ الظّاهر من الآية هو المعنى المتبادر ايضاً بقرينة السِّياق.

فَظَهَر فَسادُ التمسّک فى اثبات هذه القاعدة بهذه الآية الشَّريفة بل يمكن لَنَا اَن نحكم بالحرمة [لاَ] لأجل الآية بل لأجل اَحَدٍ من الوجوه الأربعة:

منها: ذَهابُ اكثر العلماء الى الحرمة.

و منها: الإستقراء، بيانُ ذلک: اَنَّ اغلبَ افراد الحيوانات غيرُمأكول اللّحم و الظنُّ يُلحِقُ الشَّيئَ بالأعمّ الأغلب.

و منها: استصحابُ حُرمة اَكلِهِ قبل التذكية و بعده يُشَکُّ، فالأصلُ البقاء.

منها: الأخبارُ[1] الإحتياطيةُ و هى شاملةٌ لِمَا نحن فيه و منجبرةٌ بعمل الأكثر [وذَهَابُهُم] الى الحرمة.

[الإستدلال على طهارة جلدالحيوان المشتبه و حليّة لحمه]

اذا عرفتَ [مَا ذُكِرَ] فَاعلَم: اَنَّ ما يليق بالإتّباع هو الحُكمُ بطهارة جِلدِ هذا الحيوان و حِليّةُ لَحمِهِ.

اَمَّا الأوّل[2]: فوجهُه [ما] مَرَّ و اَمَّا الثّانى فَلِقَولِهِ تبارک [و تَعالى] «خَلَقَ لكم مَا فِى الأَرضِ جَميعاً»[3] و الإستدلال ظاهرٌ اذ المراد انّه خَلَقَ لأجل انتفاعكم ما فى الأرض،

١- فى الأصل: اخبار.

٢- اى طهارة جلدالحيوان المشتبه.

٣- سورة البقرة/٢٩.

و لاشبهةَ فی اَنَّ الإنتفاع فی اللُّحوم حليّةُ اَكلِهِ فيثبت الحلّيّةُ الذاتية بالآية الشَّريفة و يتمّ المطلوب.

و قد اُوردِ علی الآية بأنّ صحّة الإستدلال بها فی المقام موقوفٌ علی اَنَّ الآية مِن حيث الإنتفاع عامٌّ و اثباتُ هذا يتوقّف علی قاعدة الإمتنان بأن يقال: المرادُ اِمَّا جميعُ الإنتفاعات اَو بعضها المعيّن عندالله غير المعيّن عندنا اَو المعيّن عندنا و عندالله تعالی اَو غير المعين عند الطَّرفَين.

وَ الثّلاثةُ الأخيرةُ باطلٌ:

اَمَّا الأوّل: فللزومه الإغراءَ بالجهل و اَمَّا الثّانی فَالمروضُ خلافه و الرّابعُ الإغراءُ بالجهل و عَدَمُ ثَمَرةٍ حينئذٍ، فتعيَّنَ الأوّلُ وَ اَنتَ تعلم بعدم تماميّة هذه القاعدة و ذلک اوّلاً:

اِنَّ غايةَ ما ثبت فی مقام الإمتنان اَنَّ فی كلّ شيئ نَفعاً للعباد يصل اليهم و لو من دون اختيارهم كما فی الأشياء القَهريّة فعدمُ عِلمِنَا بمنفعة شيئ بالخصوص ظاهراً لايوجب عَدَمَ منفعته اصلاً.

ثانياً: اَنَّ الآيةَ ظاهرةٌ فی بيان اَنَّ الأشياء خُلِقَ لأجل انتفاعكم لاغير و مقتضی قاعدة الإمتنان هو اَنَّ البيان لازمٌ اِمَّا سابقاً اَو لاحِقاً اَو مقارناً و عَدَمُ البيان مقارناً للإمتنان لايستلزم عَدَمَهُ رأساً حتّی يُحمل علی العموم. فإذا ثَبَتَ عدمُ تماميّة قاعدة الإمتنان ظَهَر اَنَّ الأيةَ مجملةٌ.

لكنّ الحقّ فی الجواب عن الإيراد مَنعُ تَوقُّفِ الإستدلال بالآية علی العموم مِن جهة الإنتفاع بل نقول هی فی الأشياء علی اقسام:

الأوّل: اَن يكون متّحدةً.

الثّانى: اَن يكون متعدّدةً واقعاً متّحدةً ظاهراً.

الثّالث: متعددةٌ فىالظّاهر و الواقع و متساويةٌ فى الظُّهور.

الرّابع: متعدّدةٌ ظاهراً و واقعاً مع تفاوتٍ فى الظُّهور.

الخامس: متعدّدةٌ واقعاً مِن دون وجودِ ظاهرٍ لها.

و الأوّل: يحمل الآية عليه مطلقاً.

و الثّانى: يُحمل على الظّاهر.

و الثّالث : يحمل على جميع الجهات الظّاهرة.

و الرّابع: يحمل على الأظهر مطلقاً و على الظّاهر ظاهراً.

و الخامس: يتوقّف ولانحكم بالعموم لِمَا سَبقَ والشّاهدُ علىهذا فَهمُ العرف فإنّ بنائَهم على ذلک فى اَمثالِ المقام.

و لا شبهةَ فىاَنَّ جهة النفع الظّاهر فىاللّحوم هو الأكلُ اَو هو من الجهات الظّاهرة فيحمل الإنتفاعُ عليه مطلقاً، فتدلّ على حليّته [و] نظيرُ ذلک الحمل حَملُ الحرمة على الأكل فى قوله تعالى «حُرِّمَت عليكم الميتة[1]» و نظيره حملُ الحرمة على الوطى فى قوله تعالى: حُرِّمَت عَلَيكُم اُمَّهاتُكُم[2].

و الأدلّةُ الأربعةُ السذكورةُ سابقاً على اَنَّ الأصلَ فيها الحرمةُ لايقاومُ الآيةَ الشَّريفة.

١- المائدة/٣.

٢- سورة النساء /٢٣.

اَمَّا ذَهَابُ العلماء فلأنّـه لايقـاوم [الآيـة] ايضـاً لِـأنَّ ظـاهرَ الكتـاب مِـنَ الظّنـون المخصوصة خصوصاً اذا لَم يحصل الظنُّ مِن ذَهابِهم، مع اَنَّ الشُّهرة محكيةٌ بل قيـل انّ الشهرة فى المسئلة معلومةُ[1] العدم.

وَ اَمَّا الإستقراءُ فلأنّها فى النّوع و لايُجدِى نفعاً فى الصِّنف و ليس بتمامٍ و لايحصل منه الظَنُّ.

وَ اَمَّا استصحابُ حرمة الأكل قبل التذكية:

اوّلاً: اَنَّ الحرمة اِمَّا عرضيّةٌ اَو ذاتيّةٌ.

اِن كَانَ الأوّلُ، ارتفعت قطعاً[2] وَ اِن كانَ الثّانى ففى الأوّل مشكوكةٌ[3].

ثانياً: هو[4] انّه جارٍ لكنّه معلّقٌ على عدم وجـود الـدليل و هـو موجـودٌ لأنّ ظـاهر الكتاب مِنَ الأدلّة المعتبرة، فلا يَصلُحُ الاستصحابُ لتخصيص هذا العموم.

فإن قيل: تخصيصُ هذا العموم اَمرٌ مقطوعٌ فإنّه خَرَج عنه هذا الفَردُ، فإنّه قبل تحقّق التذكية حرامٌ قطعاً فلا معنى للتمسّک بأصالة عدمه.

قلنـا: خُـرُوجُ هـذا الفـرد فـى بعـضٍ مِـنَ الأحـوال لايسـتلزم الخُـروجَ مطلقـاً، فَدارَالأمرُحينئذٍ بين التخصيص و التقييد و الأخيرُ اَولَى.

١- فى الأصل: غير معلومة.

٢- فى الأصل: بالقطع ارتفعت.

٣- اى مشكوكٌ بَدواً.

٤- فى الأصل: هى و المقصود من الضمير الإستصحاب.

و فی هذا الجواب نَظَرٌ، اذ لازِمُهُ هو عدمُ صحّة التمسّک باستصحاب النجاسة فی العصیر العنبی قبلَ ذَهَابِ القدر الذی یتحقّق به الطّهارةُ قطعاً.

فالاُولی فی الجواب اَن یقال: اِنَّ الظّاهر من الآیة هو الإباحةُ ذاتاً و اذا ثَبَتَ اباحةُ هذا الشَّیئ ذاتاً فحینئذٍ قابلٌ للتذکیة فلا وجه للتمسّک باستصحاب الحرمة، اذ هذا الحیوانُ الآن کغیره من الحیوانات المأکول اللّحم، فکما لا یصحّ التمسّکُ بالإستصحاب فیها فکذا فیه.

فإن قیل: الوَجهَینِ الذَینِ ذکرتَهما فی رَدِّ الإستصحاب باطلٌ.

اَمَّا الأوّل: فأوّلاً: قطعیةُ حرمةِ شیئ بواسطة السَّبب[1] الشرعیّ لایستلزم انتفاءَ الآخَر، نعم استناده الیه قطعیٌّ وَ اَمَّا غیره فمشکوکٌ فیه، فلا یلزم منالقطع بانتفاء السَّبب القطعیّ الحکمُ مطلقاً بل هو محلٌّ للشکّ فیستصحَبُ لأنّ وجوده فیالآن الأوّل قطعیٌّ و الشکُّ بَدواً اِنَّما هو فی سبب السَّبب لا فیالحکم فإنّه وجودُهُ قطعیٌّ و هو شیئٌ واحد فلا یصحّ اَن یقال: اِنَّه مشکوکٌ فیه مِن جهةٍ و یقینیٌّ مِن اُخری.

و ثانیاً: فلا نُسَلِّمُ استنادَ الحرمة فیالآن الأوّل الی الحرمة العرضیّة و هی عدمُ التذکیة قطعاً لأنّه لو کان نَجسَ العین یکون الحرمةُ مستندةً الی ذاته فقط لا الی عدم التذکیة فإنّه لامدخلیة لعدم التذکیة فی حرمته حینئذٍ اصلاً فحینئذٍ لا ضَیرَ فی اَن یتمسّک بالإستصحاب قطعاً.

١- فی الأصل: سبب.

وَ اَمَّا الثّانی: و هو اَنَّ الإستصحابَ لایصلُح اَن یکون مخصّصاً للعموم، کلامٌ لاوجهَ له لأنّ الظّاهر اَنَّ العلماء ایضاً یُقَدِّمُونَ العمومَ علی الإستصحاب.

قُلنا: هذا کلامٌ لا وجهَ له، اَمَّا الأوّل[1] فلأنّ المقامَ نظیرُ دَوَرَانِ الأمرِ بین المضیَّق مِن جهةٍ و هی الرُّخصة و المضیَّق مِن جهتَینِ و بعبا اُخری نظیرُ دَوَرَانِ الأمر بین کون الأمر للفور التقییدیّ اَو التعدّد المطلوبیّ وبیّنّا فی مقامه[2] اَنَّ الأصلَ هو الأوّل لَا الثّانی، فراجعه.

وَ اَمَّا الثّانی: فلأنّ کون الحرمةِ الذاتیة قطعیّةٌ لا یوجب انتفاءَ الحرمة العرضیّة و لاشبهة اَنَّ الکلبَ نَجِسٌ مِن جهتَینِ و لایخفی انّه لو فرض عدم قبول وجود الحرمة العرضیّة فی الحیوان الذی حرمتُهُ مستندةٌ الی ذاته فیکون حرمة هذا الحیوان دائراً بین اَن یکون ذاتیّاً اَو عَرَضیّاً.

و بالجملة، هذا لایردّ الجوابَ المذکورَ عن الوجه الأوّل مِن اَنَّ «هذا من قبیل دَوَران الأمر بین المضیّق من جهةٍ و المضیّق مِن جهتینِ» و ذلک لأنّ التفرقة بین المقامین واضحٌ و هو اَنَّ الوجهَ فی عدم صحّة التمسّک بالإستصحاب و الحکم بأنّ الأصل هو الفور التعدّد التکلیفی [هواَنَّ التکلیف بالإتیان بالمهیّة فی الآن الأوّل یقینیٌّ و یتحقّقُ بإتیانها الإمتثالُ قطعاً و یَرتفع التکلیفُ] رأساً علی المذهبین و یَتحقَّق بترکه العصیانُ فی هذا الزّمان جزماً، فالتکلیفُ بها فی هذا الزّمان یقینیٌّ و غیره مشکوکٌ

١- ای الجواب عن الوجه الأوّل فی ردّ الجواب الأوّل الذی اَجبنا عن الإستصحاب منه (رحمه الله تعالی).

٢- ای فی مقام الأمر و هو مبحث الأوامر.

فيه و استصحابُ الأوّل لا يمكن لأنّه قد ارتفع و استصحابُ غيرهِ غيرُ جارٍ لأنّه [يشترط] فى الإستصحاب كونُ المستصحب يقينيّاً فى [الزّمان] السّابق.

و هذا الوجهُ غيرُ جارٍ فيما نحن فيه على هذا الغرض لعدم وجود القدر المتيقّن فى البين اذ مَن يقول بالحرمة الذاتية لا يقول بحصول الإمتثال بالإجتناب فى حال الحياة و قبل حصول التذكية، فلا يكون هنا قدراً متيقّناً لأنّ مرادَنا بالقدر المتيقّن هو الذى يكون مكلّفاً به بخصوصه و يكون الإشتباهُ فى تكليفٍ آخَر كما فى مسئلة الأمر و مَن تأمّل فيما ذكرنا يظهر له عَدَمُ تماميّة هذا الجواب على الفرض الأوّل ايضاً و هو الذى يكون الحرمةُ العرضيّةُ ثابتةً مطلقاً سواءٌ كان الحرمةُ الذاتيةُ ثابتةً اَم لا، فتدبَّر.

و اَمّا الجوابُ عن الجواب عن الوجه الثّانى، فهو اَنَّ قولک «اِنَّ هذا الكلامَ لَا وجهَ لَه» لأنّا قدذكرنا الدليلَ على المدّعى و لاقادحَ له اصلاً و ما قلتَ مِن اَنَّ بِناءَ العلماء على تقديم الإستصحاب غير معلومٍ و الحاصل على فرض تماميّة دلالة الآية لايصحّ التمسّکُ بالإستصحاب.

وَ اَمّا الأخبارُ الإحتياطيّة - فمع انّها ضعيفة سنداً ولاجابرلها فى المقام- فالكتابُ[1] [دليلُنا] ايضاً مقدمٌ لأنّه ظنٌّ خاصٌّ قطعىٌّ سنداً و [امّا] من حيث الدّلالة و اِن كان مثل الأخبار لكن اعتباره قطعىٌّ بخلاف الأخبار[الإحتياطيّة].

١- فى الأصل: الكتاب.

فإن قيل: ذَبحُ الحيوان ممّا يستقلّ العقلُ به و فيه اَمارةُ مَفسَدةٍ اذ هو تعذيبٌ بلا تقصيرٍ كما وَرَدَ فى بعض الأخبار النهىُ عنه و اذا استقلَّ العقلُ بقبحه حَرُم لِما مَرَّ مِن انّه: كلّ ما حَكَمَ به العقلُ فقد حَكَمَ به الشَّرعُ و اذا تَمَّ القولُ بحرمة الذَّبح تَمَّ القولُ بحرمة اكله بالإجماع المركّب.

لا يقال: كيف يستقلّ العقلُ بقبحه مع وروده فىالشَّرع [مِن] جواز ذَبحِ كثيرٍ من الحيوانات كالغنم و البقر و الإبل و غير ذلک و هذا يكشف عن عدم حكم العقل مستقلاً.

لأنّا نقول: حُكمُ العقلِ استقلالاً بِالقُبحِ ههنا تعليقىٌّ معلَّقٌ على عدم ورود الشَّرع، فإذا وَرَدَ مِنَ الشّارع على حُسنِ ما قَبَّحَه العقلُ استقلالاً كَشَفَ عن خَطَأ العقلِ فى الصُّغرى و هو القُبح، فيُرفَع اليَدُ عن حكم العقل فيما حَكَم الشَّرعُ بخطئه و يؤخذ بحكمه فيما لم يَحكُم الشّارعُ بخطئه لِمَا مَرَّ و فى المقام وَصَلَ مِن الشَّرع دليلٌ على جواز الذَّبح فَليَبقَى بحاله اَى فى قُبحِهِ.

قلنا [فى] الجواب عنه: اِنَّ العقلَ لَمَّا رأى اكثرَ الحيوانات نَوعاً و صِنفاً قد اَحَلَّ الشّارعُ ذَبحَهَا الاّ اَقَلَّ قليلٍ منها ممّا لم يَصِل جوازُ الذَّبح مِنَ الشّارع، تَوقَّف فى جواز الذَّبح و عدمه فيما لَم يَصِلِ الدليلُ مِنَ الشّارع و لَم يَستقِلّ العقلُ- من بعد ملاحظة حليّة اكثر الحيوانات [نوعاً وَ صِنفاً] بِقُبحِ الذَّبح بَل اِن لَم نَقُل اَنَّ العقل مستقلاً يحكم بجواز الذَّبح لم نقل بأنّه مستقلاً يحكم بِقُبحِه قطعاً.

لكنّ الإنصافَ الذى عليه التحقيقُ هو القولُ بالحرمة [و هو يكون] مُتَّبعاً، لأنّ المقتضى للحكم بالحليّة غير موجودٍ لأنّ الأدلّة الدالّة على ذلک غير تامٍّ و ذلک لِوَجهَينِ.

اَحَدُهما: اِنَّ ما ذكرناه موقوفٌ على كونه فى مقام البيان و هو غير معلومٍ بل معلومٌ عَدَمُه و انّه تعالى فى مقام بيان جهة الإنتفاع و تعيينها بل الظّاهِرُ ورودُ الآية فى مقام الإمتنان، و كونُ جهةِ النفع غيرَ معلومةٍ لَنَا لا ينافيه قطعاً لِمَا مَرَّ بل الظّاهرُ اَنَّ المرادَ بالآية: اَنَّ لكلّ شيئ منفعةٌ لكم قَهرِيّةٌ اَو متعارفةٌ و الغرضُ بيانُ اَنَّ فى كلّ شيئ لكم منفعةٌ [سَواءٌ] عَلِمنَا بوجوده اَم لَم نَعلَم كما فى‌قوله‌تعالى «وَ كُلُوا مِمَّا اَمسَكنَ عَلَيكُم»[1] فَإنَّ الغرضَ بيانُ جواز اَكلِ مَا يَصِيدُهُ الكِلابُ المعلَّمَةُ لاَطهارةُ ما عَضَّه الكِلابُ و مَسَّه، فكما لا يمكن التمسّكُ بالآية و هى [قوله] و كُلُوا مِمّا اَمسَكنَ، عَلَى طَهارة عُضوِ المَعضُوض للكلب، كذا لايمكن التمسّكُ بهذه الآية و هى [قوله] «خَلَقَ لَكُم مَا فِى الأَرضِ جَمِيعاً»[2] بإباحة تلك المنافع كلّاً اَو بعضاً لأنّ الغرض بيانُ وجودِ النفع فى الجملة.

و ثانيها: اِنَّا نَمنَعُ اَنَّ جهةَ[3] النفع الظّاهرة[4] فى الحيوانات هو الأكلُ لأنّ ذلک موقوفٌ على كون النفع الظّاهر فى مطلق الحيوانات كليّةً هو الأكلُ وهوممنوعٌ لأنّه مختلفٌ باختلاف الحيوان، ففى بعضها جهةُ[5] النفعِ الظّاهرة هى الأكلُ كما فى الغنم و فى بعضها جهةُ النفعِ الظّاهرة هى الرُّكوبُ كما فى‌الفَرَسِ و فى بعض الصَّيدُ كما فى

١- سورة المائدة/٤.

٢- سورة البقرة/٢٩.

٣- فى الأصل: الجهة.

٤- فى الأصل: فى الظاهرة.

٥- فى الأصل: الجهة.

الكلب- لا فى كلّية الكلب[١] بل فى بعض افراده - و فى بعضِ الحِرَاسَة كما فى [بعضِ] مِنَ الكلب و فى [بعضِ] آخَر الحَملُ كما فى الحِمار و الحاصل [هى] مختلفةٌ باختلاف[٢] الحيوانات و مع ذلک كيف يكون جهةُ النفع فى الحيوان كليّةً الأكلَ فتكون الآيةُ مجملةً.

وَ اَمَّا اَدِلّةُ اَصالة البرائة فما هو اللّفظىُّ منها، فهو غيرُ منصرفٍ الى هذه الصّورة اذ اَقواها دلالةً على البرائة هى «كُلُّ شَيئٍ مُطلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهىٌ»[٣] و انصرافُها الى غير هذه الصُّورة و هى صُورةٌ وُجِدَ فيها بِناءُ العقلاء فهو ظاهرٌ و بناءُ العقلاء فى المقام اِن لَم نَقُل على الإحتياط ليس على البرائة و لا نعلم به.

وَ اَمَّا العقليّةُ منها، فعدَمُ جريانها واضحٌ اذ منها بِناءُ العقلاء و قد عرفتَ حالَه.

و منها: القُوَّةُ العاقلة، فكذلک هى مثلُ بِناء العقلاء.

فإن قيل: مجرَّدُ هذا لايكفى فىالحكم بالإحتياط وَاَصالةِ الحرمة.

قلنا: نعم و لكن نقول: اِنَّ ما يقتضى الحُكمَ بالحرمة موجودٌ و هى الأخبارُ[٤] الإحتياطية و ما ذكرنا مِن ضَعفِ سَنَدِها و عدمِ وجودِ جابرِلها فممنوعٌ اذ الجَابرُ لا ينحصرفىالشُّهرة بل قد يكون بِناءُ العقلاء و القُوَّة العاقلة جابرةً و هما فى المقام مَوجُودَانِ.

١- فى الأصل: الكليه .

٢- فى الأصل: بترتب.

٣- من لا يحضره الفقيه ٣١٧/١- عوالى اللّئالى ١٤٦/٣- وسائل الشّيعة ١٧٤/٢٧.

٤- فى الأصل: الاخبار.

وَ مَنعُ الإستقراء الدالّ على حرمة اكل اللّحم لَا وَجهَ لَه لأنّ الإستقراء ثابتٌ قطعاً لامعارضَ له جداً، فتتدبَّر، و الأخبارُ الإحتياطيّة و الإستقراءُ المعتضدَانِ ببناء العقلاء و القُوَّة[١] العاقلة يكفى لنا فى المقام لإثبات[٢] المُدَّعَى.

فَلنُتِمَّ الكلامَ فى اثبات طهارة جلد هذا الحيوان قبل التذكية و بعدها لرواية الموثّقة و هى «كُلُّ شَيءٍ لَکَ طَاهِرٌ حَتَّى تَعلَمَ اَنَّهُ قَذِرٌ»[٣] و مقتضى اصالة البرائة هو هذا ايضاً و بعد التذكية ايضاً يمكن القولُ بالطهارة للإستصحاب ، بيانُ ذلک:

اِنَّ ذلک الحيوانَ المتنازعَ فيه حين حياته محكومٌ بالطّهارة لقوله «كُلُّ شَيءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعلَمَ اَنَّهُ قَذِرٌ».

وَ اَمَّا بعد التذكية فكذلک للإستصحاب و يؤيّده اصالةُ عدم لزوم الإجتناب، هذا، لكن لا يخفى عليک اَنَّ العلماء قَسَّمُوا الحيوانَ المتنازعَ فيه على قِسمَين: طاهرُ العَين و نَجسُ العين و عَدُّوا مِنَ القسم الأوّل بعضاً منها وَحَكَمُوا فيها بقبولها التذكيةَ الشرعيّةَ و حَكَمُوا فيما سِواها فى معلوم[٤] الحال و المجهول، بعدم قبوله ذلک.

و بالجملة، يحكمون بقبول التذكية اِن وَرَدَ نصٌّ بقبولها والاّ فبعدمه و ذلک يكشف عن عدم اعتبارِهِم[٥] الدليلَينِ المذكورَين و [عدم] اجراء الإستصحاب فى

١- فى الأصل: قوة.

٢- فى الأصل: بإثبات.

٣- الكافى، للكلينى ١/٣- من لا يحضره الفقيه ٥/١- وسائل الشيعة ١٣٣/١، ١٣٤.

٤- فى الأصل: المعلوم.

٥- فى الأصل: اعتبار.

هذاالفرد[١] المشكوكِ كَونُهُ قابلاً للتذكية اَم لا، بل قوله «كُلُّ شَيئٍ لَكَ طَاهِرٌ حَتَّى تَعلَمَ اَنَّه قَذِرٌ» هو بيانٌ لحال الأفراد والموضوعات الخارجية لابيانٌ و تفصيلٌ بالنّسبة الى الأحوال وَ لَو بالنسبة الى فردٍ.

فالحقُّ من حيث الطّهارة هوالتوقُّف.

اذا بان لک عدمُ اجراء الدليلَين و الإستحصابِ [للطَّهارة] السّابقة فى حال الحياة فيما نحن فيه بعد الممات [فاعلم] اَنَّ بِنائهم لم يكن على ذلک بل لايصحّ التمسّکُ باستصحاب طهارة الملاقى بعد التذكية.

ثمّ لا يخفى عليک مِن اَنَّا كما لا نَحكُمُ فى‌حليّة اللّحوم بأصالة البرائة و لا بالآيات، كذا لانَحكُم بحليّة الفُرُوجِ المشتبهةِ لَو وُجِدَ فردٌ مشكوکٌ فيه فى كونه حلالاً اَو حراماً بَدواً بعين ما تقدَّم فى اللّحوم.

وَ اَمَّا فى‌غيرالشکّ البَدِوىّ فالحكم بعَدَمِهِ متعيّنٌ اِن كانَ حلالاً قبلَ ذلک كما لو شُکَّ فى تحقّق الرضاع المعتبر فى التحريم و عدمه، فالحكمُ بعدمه متعيّنٌ للإستصحاب و هكذا الحرمةُ يُحكَمُ بها[٢] اِن كان قبل ذلک حراماً قطعاً، فممّا ذكرنا ظَهَرَ لک حُكمُ الشَکِّ فى التكليف السِّنخىّ فى الشُّبهة التحريميّة[٣] و عرفتَ اَنَّ ما هو الموجود لنا و للأخباريّين هو هذا القسم من الأقسام الثّلاثة و القِسمُ الثّانى ليس لنا و لهم محقّقاً.

١- فى الأصل: هذه.

٢- فى الأصل: به.

٣- فى الأصل: التحريمى.

وَ اَمَّا القسم الثّالث[١]، فالعرضيُّ المرادیُّ منه بجميع اقسامه من الأقلّ و الأكثر الإرتباطيّ منه و غيره و المتباينَين حُكمُهُ هو حُكمُ المرادیّ مِنَ الشّبهة الوجوبيّة، ففی‌الأقلّ والأكثرالإرتباطيّ الأصلُ هو لُزُومُ الإحتياط و فی غيره[٢] الأصلُ هو البرائة و فی المتبائنين لُزُومُ الإحتياط بعين ما مَرَّ و كذا الأقلّ و الأكثر الأرتباطيّ[٣] و غيره[٤] مِنَ العرضيّ المصداقيّ حُكمُهُ حُكمُ المرادیّ بقسمَيهِ.

ثمّ لايخفی عليک اَنَّ الأقل و الأكثر الإرتباطيّ فی‌الشُّبهة التحريميّة[٥] غير متحقّقٍ فی الأمثلة الشرعيّة.

وَ اَمَّا المتباينين مِنَ الشّبهة التحريميّة[٦] فهو ايضاً قسمانِ لأنّ الشّبهة فيهما[٧] اِمَّا محصورةٌ وَ اِمَّا غيرُ محصورةٍ و الكلامُ فی الأخيرمع التعريف فيه[٨] سيجيئ ان شاء الله تعالی.

١- ای القسم الثّالث من اقسام الشّبهة التحريميّة.

٢- يعنی الأقل و الأكثر غير الإرتباطی.

٣- فی الأصل: ارتباطی.

٤- ای غير الإرتباطی.

٥- فی الأصل: التحريمی.

٦- فی الأصل: التحريمی.

٧- فی الأصل: فيه.

٨- فی الأصل: فيها.

[الكلام فى الشبهة المحصورة]

وَ اَمَّا الكلامُ فى الأوّل و هو الشّبهة المحصورة فهى على قِسمَين:

الأوّل: كون الحلال و الحرام مَمزوجَين بحيث لا يمكن الإمتيازُ كما فى اختلاط الماء المغصوب با [لماء] المباح و كما فى اختلاط الدَّقيق[١] و الحنطة اَو [الشّيئ] المباح و الحرام.

و الثّانى: اَن لَا يكون كذلک بل يكونانِ[٢] مفترقَين و لكن حَصَل الإشتباهُ فى تعيينهما تعيينهما كدَراهم حرام و دَراهم حلال و شاةٍ[٣] حلالٍ و شاةٍ حرامٍ.

و الكلامُ فى الشّبهة المحصورة بِقسميها[٤]:

فَاعَلم: اَنَّ الكلامَ فيها[٥] اِنَّما هو من حيث جواز الإرتكاب و عدمه و بعبارةٍ [اُخرى] الكلام فيها[٦] فى الحكم التكليفىّ لا الوضعىّ، فلو كان فى البين مالٌ مغصوبٌ مشتبهٌ بأموالٍ[٧] غيرِ مغصوبةٍ و تَصَرَّف الشخصُ فى كلّها ضَمِنَ وَ اِن قلنا بجواز التصرّف و

١- فى الأصل: الرقيق.

٢- فى الأصل: يكونا.

٣- فى الأصل: غنم شاة.

٤- فى الأصل: بقسميه.

٥- فى الأصل: فيه.

٦- فى الأصل: فيه.

٧- فى الأصل: على اموال.

كذلک لَو كان اَحدُ الإنائينِ نَجساً و الآخَرُ طاهراً وَ اشتَبَهَا ثمّ جوّزنا استعمالَه ايّاهما فلا يلزم عدمُ التنجيس ايضاً من ذلک الذى هو حكمٌ وضعىٌّ له فتيمَّم فى المقام.

اذا عرفتَ ما حرّرنا فَاعلَم: اَنَّ الإحتمالاتِ المتصوّرة هنا من حيث الحكم التكليفىّ ستّةٌ.

منها: جوازُ ارتكاب الجميع و لو دفعةً فى الكُلّ اَى الممزوج.

و منها: جوازُ ذلک على سبيل التدريج و هذا لا يتصوّر فى الممزوج بل منحصرٌ فى الثّانى و هو غير الممزوج.

و منها: وجوبُ الإجتناب عن قدر الحرام الكلّى و جَوازُ ارتكاب غيره.

و منها: القُرعَةُ و تعيين الحرام بها[1].

و منها: وجوبُ الإجتناب عن الحرام الواقعى المستلزم للزوم الإجتناب عن الجميع و هو على قِسمَينِ:

الأوّل: اَن يكون معاقباً على ارتكاب ما هو الحرامُ واقعاً لا غير، فهو عليه حرامٌ واحدٌ لا غير و لكن وجوبُ الإحتراز عن الجميع مقدّمةً و لا يترتّب على تركها مِن حيث هى شيئٌ.

الثّانى: اَن يكون معاقباً على كلِّ ارتكابٍ، فإن ارتكبها دفعةً واحدةً فله عقابٌ [واحدٌ] و لو ارتكبها دَفَعاتٍ متعدّدةٍ فعليه عقاباتٌ على حسب التعدّد فى الإرتكاب.

١- فى الأصل: به.

و هذه الإحتمالاتُ الستّةُ سِوَى الأوّل منحصرٌة[1] فى غير الممزوج و اَمَّا فيه فالإرتكابُ حرامٌ قولاً واحداً.

وَ كُلُّ هذه الإحتمالات باطلٌ سِوَى الأخير.

اَمَّا بطلان الأوّل، فلأنّ ادّعاء ذلک اِمَّا اَن يكون لأجل القول بعدم المقتضى للتكليف و الأصل عَدَمُهُ وَ اِمَّا لأجل انّه يدّعى الوارد على المقتضى.

اَمَّا الأوّل ففاسدٌ، اَوّلاً: للإجماع وَ اِن قلنا [بوجود] القائل به لكنّه لا يضرّ بالإجماع مع انّه لا قائل به.

و ثانياً: نَفسُ مَا دَلَّ على لزوم الإجتناب عن الحرام، فإنّها شاملةٌ لهذه الحالة و دالّةٌ عليها ايضاً على الإحتمالات الأربعة المذكورة فى انصراف الإلفاظ اِمَّا الى ما هو الموضوعُ لها مِنَ الأمور النفس الأمريّة اَو اليها و لكن بعد تحقّق العلم فى البين فى الجملة اَو الى الأمور المعلومة بالتفصيل اَو الى المعلومة با [المعنى] الأعمّ من الإجمال و التفصيل و قد مَرَّ بيانُها.

و دلالةُ الأدلّة على فرض غير العلم التفصيلىّ ظاهرةٌ و كذا على فرضه لأنّا نعلم اَنَّ المشتبه حرامٌ بخصوصه تفصيلاً فى الممزوج.

اَمَّا الثّانى: فلأنّ الوارد على المقتضى ليس الاّ [قولُهُ] كُلُّ شَيئٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّى تَعرِفَ الحَرَامَ بِعَينِهِ، اَو «تَعلَمَ الحَرَامَ بِعَينِهِ»[2] و الأدلّة الدالّة على اصالة البرائة.

١- فى الأصل: منحصر.

٢- المحاسن، للبرقى، ٤٩٥/٢- الكافى، للكلينى ٣٣٩/٦- وسائل الشيعة ١١٨/٢٥.

اَمَّا الرّوايةُ فهو على خلاف مطلوبه اَوضَحُ دلالةً لأنّ الحرام بعينه معلومٌ و كذا بعضُ الأخبار الدالّة على اصالة البرائة كقوله «كُلُّ شَيئٍ مُطلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهىٌ» فهو ايضاً على خلاف مطلوبه اَوضَحُ دلالةً وَ عَدَمُ دلالة سائر الأدلّة واضحٌ ، كيف لا؟ مع اَنَّ القوّة العاقلة حاكمةٌ بلزوم الإجتناب و عليه بناء العقلاء.

وَ اَمَّا بطلانُ الثّانى، فَلِوُجُوهٍ:

منها: اَنَّ هذا ايضاً مخالفُ الإجماع و وجودُ القول به لا يضرّ فى الاجماع.

منها: اَنَّ ارتكابَ الجميع ارتكابٌ للحرام و هو مَنهِىٌّ عنه بقوله «لَا تَرتَكِبِ الحَرَامَ» و لا ندّعى اَنَّ تحصيلَ العلم بارتكاب الحرام حرامٌ، وَ اَنَّ الألفاظَ منصرفةٌ الى غير المعلوم تفصيلاً مِنَ الإحتمالات الثّلاثة المتقدّمة بل لأنّ ارتكابَ الجميع ارتكابٌ للحرام و هو منهىّ عنه.

و منها: حديثُ التثليث و هو حديثٌ مشهورٌ بين الخاصّة و العامّة قال المعصومُ [عليه السّلام] فيما رواه فى الكافى عن عمر بن حنظله قال رَسُولُ الله صَلَّى الله عليه و آله و سلّم: حَلَالٌ بَيّنٌ وَ حَرَامٌ بَيّنٌ و شُبَهاتٌ بَينَ ذَلِکَ فَمَنِ ارتَكَبَ الشُّبَهَاتِ هَلَکَ مِن حَيثُ لَا يَعلَمُ وَ مَنِ ارتَكَبَهَا نَجَى مِنَ المُحَرَّمَاتِ[1]، فإنّه بظاهره دالٌّ على عدم جواز ارتكاب الجميع سواءٌ قلنا بأنّ الشُّبهاتِ هو [العام] المجموعىّ اَو الأفرادىّ اَو غير ذلک.

و التمسّکُ بأنّ «كُلّ شيئ [يكون] فيه حلالٌ و حَرامٌ فهو لک حلالٌ [اَبَداً] حتّى اَن تَعرِفَ الحرامَ منه بعينه فَتَدعَه»[2] وَ اِن لَم يَكُن عَدَمُ ظهوره [فى] صحة الإستدلال به

١- الكافى، للكلينى ٦٧/١- وسائل الشيعة ١٥٧/٢٧.

٢- الكافى، للكلينى ٣٣٩/٦- وسائل الشيعة ١١٨/٢٥.

بمرتبة ظهوره فى الأوّل- لأنّه على فرض اَنَّ الألفاظَ منصرفةٌ الى المعلوم بالتفصيل يكون الاستدلالُ صحيحاً- و لكنَّ الإستدلالَ به فيما نحن فيه فاسدٌ لوجوهٍ:

الأوّل: انّه معارضٌ لحديث التثليث و المرجّحُ معه لِذَهَابِ المشهور [اليه] وضعفُ السَّنَد غير مُضِرٍّ فيه لما عرفتَ مِن انجباره بِذَهاب المشهور.

هَب، لكن اوّلاً: يلزم عدمُ بقاء موردٍ لحديث التثليث، بيانُهُ:

انّه لَو عَمِلنَا بذلک الحديث فى الشُّبهة المحصورة و قلنا بعدم لزوم التحرّز فيها لَلَزِمَ ذلک فى [الشُّبهة] الغير[1] المحصورة بطريقِ الأولى و حينئذٍ لم يبقَ [موردٌ] لحديث التثليث بخلاف ما لَو عَمِلنَا بحديث التثليث فى الشُّبهة المحصورة و قلنا بلزوم التحرّز فيها وَ عَمِلنَا بذلک فى غير المحصورة لَم يكن كِلَا الخبرَين لغواً.

و ثانياً: اِنَّ التعارض بينهما بعد ملاحظة الإجماع تَعارُضُ عموم و خصوصٍ مطلقٍ و الخاصُّ هو حديثُ التثليث فهذا الجمعُ [الذى حَصَل] مِنَ العمل بحديث التثليث فى الشُّبهة المحصورة و العملُ بذلک فى غيرها موافقٌ للإعتبار و للقواعد اللَّفظية.

وَ اَمَّا بطلانُ الثّالث و هو مختارُ بعضٍ مِن مُحَقِّقِى المتأخرّين، فَبِوُجُوهٍ:

منها: الأصلُ الذى مَرَّ تقريرُهُ مراراً و هو ثبوتُ التكليف فى الجملة و الشكُّ فى المكلَّفِ به بين كونه [هو] الكلّى اَو [هو مَعَ] الخصوصيّة و اَيّاً ما كان فالإتيانُ بالخصوصيّة بالإجتناب عن الجميع موجبٌ للإمتثال قطعاً، فمقتضى الإشتغال و استصحابِهِ هو هذا لا غير.

١- فى الأصل: غير.

و ما يقال- مِن اَنَّ القائل بكونه[١] هو القدرَ الكلّى يقول بوجوب التحرّز عن بعض المشتبهات و القائلُ بالخصوصيّة يقول بوجوب التحرّز عن الجميع فوجوبُ[٢] التحرّز عن البعض الكلّى قدرٌ متيقّنٌ و غيره مشكوكٌ فيه و الأصلُ عدمهُ اذ الأصل عدمُ التكليف بالزّائد على القدر المعلوم- فهو فاسدٌ لأنّ القدرَ المتيقّنَ الّذى به يحصل الإمتثالُ عند الفريقَين فى المقام، هنا مفقودٌ اذ مَن يقول بوجوب الإجتناب عن الخصوصيّة لا يقول بحصول الإمتثال اصلاً.

و منها: اَنَّ ما دَلَّ مِن اَنَّ التكاليف منصرفةٌ الى المعلوم بالمعنى الأعمّ مِنَ الإجمال و التفصيل كما مَرَّ بيانُ ذلک، مع انّه لو كانت منصرفةً اِلَى [المعنى] النفس الأمرى[٣] مطلقاً اَو يشترط تَحقُّقُ العلم بالتكليف فى الجملة لَدَلَّت على مدّعانا فى هذا المقام بطريقٍ اَولى كما مرّ، لأنّ الإتيانَ بالأمر النفس الأمرىّ لا يحصل الاّ بالإتيان بالجميع مقدّمةً.

و بالجملة اَنَّ الأدلّة الدالّة على التكاليف تدلّ على مدّعانا فى هذا المقام مِن اَنَّ المطلوب هو تركُ الحرام الواقعىّ لَا القَدرُ الكلّى على فرض عدم انصرافها الى المعلوم[٤] تفصيلاً و الإحتمالاتُ الثّلاثةُ الأُخر لايتفاوت فيه مع اَنَّ الحملَ على

١- اى المكلَّف بِه.

٢- فى الأصل: وَجَب.

٣- فى الأصل: الأمريه.

٤- فى الأصل: المعلومه.

المعلوم[١] باطلٌ اتّفاقاً منّا و مِنَ الخَصم اذ مقتضى الحمل على المعلوم[٢] بالتفصيل هو رَفعُ التكليف رأساً، فلابدّ مِن حملها على غيرها من الإحتمالات الثّلاثة.

اللّهمّ اِلاَّ اَن يُدَّعى اَنَّ الدليلَ على التكليف هو الإجماعُ اَو العقلُ لا الدليلُ اللّفظى حَتّى نتمسّكُ بما قلتَ و حينئذٍ فالمرجعُ فى ردّه هو الجوابُ [السّابقُ] و الآتى.

و منها: ما وَرَدَ مِن [الخبر] التثليث [بأنّ الأمور ثلاثةٌ] حَرامٌ بَيِّن وَ حَلَالٌ بَيِّنٌ [و شُبَهَاتٌ بَينَ ذَلِكَ فَمَن تَرَكَ الشُّبَهَاتِ نَجَى مِنَ المحرّماتِ وَ مَن اَخَذَ بِالشُّبَهَاتِ ارتَكَبَ المحرّماتِ وَ هَلَكَ مِن حَيثُ لَايَعلَمُ[٣]] ولاشبهةَ فى اَنَّ فى المقام [اَمرٌ مشتبهٌ] يجب عنه التحرُّزُ بحكم الرّواية.

فإن قيل: لا يجوز التمسّكُ بالرّواية لأنّها دالّةٌ على اَنَّ مَن ارتَكَبَ جميعَ الشُّبهات بمجموعها مرتكبٌ للحرام كما هو مفاد الجمع المحلّى باللّام وَ اَمَّا مَن ارتكب بعضها فلا يدلّ على انّه مرتكبٌ للحرام كما هو المُدَّعَى وَ لَم يَثبُت هذا فى الرّواية فلاربطَ لها بالدَّعوى.

قلنا: يَحتَمِلُ الرّوايةُ احتمالاتٍ: [وهى] الإستغراقُ و الجنسُ الأفرادى و الجَمعِىّ و العهدُ الذّهنى و العهد الخارجىّ (يعنى الشُّبهة المحصورة) و هَذَانِ[٤] الأخيرانِ[٥]

١- فى الأصل: المعلومه.

٢- فى الأصل: المعلومه.

٣- الكافى، للكلينى ٦٨/١- وسائل الشيعة ١٥٧/٢٧.

٤- فى الأصل: هذين.

٥- فى الأصل: الاخيرين.

لايُحتَمَل، اَمَّا الذّهنى فلأنّه مبيَّنُ العدم و اَمَّا الخارجىّ و هو الشُّبهةُ المحصورة فَلِخُروجه بالإتّفاق فبقى الثّلاثةُ الأُوَلُ.

الأوّل و هو الذى يقتضيه لفظُ العامّ و وضعُه و هو اَنَّ مَن ترک[1] جميعَ [المشتبهات] المتصوّرة بالنّسبة الى ذلک الشخص [فهو] ناجٍ[2] عن جميع المحرّمات و المرتکبُ لجميعها کذلک مرتکبٌ للمحرّمات جميعاً.

الثّانى: الجِنسُ[3] المفرد و هذا الإستعمالُ قبيحٌ و [هو] مِن جملة اطلاقات الجمع المعرَّف هنا حيث يُحمَلُ على الجنس[4] المفرد فى قولهم فى تعريف الحُکمِ بأنّه «خِطَابُ اللهِ المتعلّقُ بأفعال المکلَّف» مِن اَنَّ المراد بالأفعال و المکلَّفينَ الجنسُ المفردُ يعنى الفعل و المکلّف لئلاّ ينتقض کما مَرَّ فى مقامه.

الثّالث: اَن يکون المراد بها جميعَ الشّبهات فى الواقعة المخصوصة کأن يريد مِنَ المثال، المشتبهاتُ النّجسة فى اِناءآتٍ مخصوصةٍ يعنى وجوبُ الإحتراز عن هذا النجس. والحاصلُ [اَنَّ] المراد هو الشُّبهات فى الشُّبهةِ المحصورة و حينئذٍ نقول:

بناءاً على الأخيرَينِ لايخلُو المرادُ بالمحرّم اِمَّا الواقعىّ اَو الظّاهرى و على الأوّل اِمَّا اَن يکون الحملُ حقيقيّاً اَو مجازيّاً بمعنى انّه مَن ارتکب الشُّبهةَ مثلُ مَن ارتکب المحرَّمَ و اَنتَ تَعلَم بجريان هذا التفصيل على الأوّل ايضاً.

١- فى الأصل: ارتکب .

٢- فى الأصل: ناجى .

٣- فى الأصل: جنس.

٤- فى الأصل: جنس.

اذا بان لک هذا فَاعلَم:

لو کان المراد بالرّواية المعنى الأوّل[١] فلا تدلّ على مُدَّعانا اصلاً لِتَرَتُّب الجزاء على الشَّرط الذى هو مرکّبٌ مِن ارتکاب جميع الشُّبهات و المُدَّعَى [هو] اَن نحکم بارتکاب المحرّمات بسبب ارتکاب الشُّبهات المخصوصة و هذا المعنى اَى الإستغراق و اِن کان موافقاً للأصل اللَّفظى واَظهَر معنىً للّفظ بحسب الوضع و لکن کان ذلک بعيداً اِذ لايُوجَد حينئذٍ مصداقٌ للحديث لأنّه مِن المُحالات العادية اَن يرتکبَ شخصٌ جميعَ المشتبهات فى العالَم و يرتکبَ کُلَّها مِن المحصورة و غَيرِها بل لا يُتَعَقّل المصيرُ اليه اذ [هو] حينئذٍ بيانٌ لِحُکمِ شَيئٍ لا يکون بيانُه محتاجاً [اليه] اصلاً لأنّ ترتّب الحرام المذکور موقوفٌ على ارتکاب جميع الشّبهات و ذلک اِمَّا [اَن] نقول بعدم امکانه اَو بعدم وقوعه لأنّه[٢] مِن جملتها الشُّبهاتُ غير المحصورة و ارتکابُهَا غَيرُ ممکنٍ عقلاً اَو غَيرُ واقعٍ عادةً، فبيانُ حکمِ الشيئ الذى لايقع اَبَداً مِن اَحَدٍ مِن آحاد المکلّفين لا معنى له، فالواجبُ حملُ الرّواية على اَحَدٍ من المعنيين الأخيرَين، هذا.

و اَنتَ تعلمَ اَنَّ ما ذکرنا موقوفٌ على جعل الشّرط هو ارتکاب المجموع مِن حيث المجموع.

و اَمَّا لَو جعلنا الشّرطَ و الجزاء توزيعيّاً بأن يکون معنى الرّواية [هکذا:] مَن ارتکب شبهةً مِنَ الشّبهات ارتکب محرّماً مِنَ المحرّمات؛ مِن قبيل «اَکرِمِ العُلماءَ اِن

١- يعنى المراد من اللّام فى لفظ «الشّبهات» فى الرّواية هوالمعنى الإستغراقى.

٢- فى الأصل: لا.

جَائُوکَ»[1] فإنّه يُفهَم منه وجوبُ اكرام كلّ عالمٍ جائه كما هو الظّاهر، فيثبت مُدَّعانا لا مُدَّعاک و لاشائبةٌ له بمُدَّعاک اصلاً كالأوّل، غايةُ الأمر ارتكابُ تخصيصٍ فى الرّواية بالنسبة الى غير المحصورة للإجماع القاطع على عدم وجوب الإحتياط فيها و الإجتناب[منه].

فَلنَرجِع الى بيان الدلالة على الوجهَينِ الأخيرَينِ فنقول:

اِنَّ الظّاهر من الرّواية هو الإحتمال الأوّل من الإحتمالينِ الأخيرينِ اَى جنسُ المفرد و دلالةُ الرّواية على هذا الفرض على ترک الجميع و لُزومِها ظاهرٌ.

اَمَّا على فرض كون المراد من المحرّم هو الظّاهرى فظاهرٌ، اذ بعد ارتكاب شيئ مِنَ الشُّبهات يصدق عليه انّه ارتكبَ جنسَ الشُّبهةِ و مَنِ ارتكب جِنسَها ارتكب المحرّمَ.

وَ اَمَّا على فرض كون المراد مِنَ المحرّم [هوالمحرّم] الواقعىّ فلابدّ من ارتكاب المجاز فىالحمل اِذ مِنَ المعلوم اَنَّ ارتكابَ كُلِّ شبهةٍ لا يكون ارتكاباً للمحرّم الواقعىّ، فيكون مِن باب التشبيه بكون المراد تشبيه هذا الشخص بمن ارتكب الحرامَ الواقعىَّ وَ اَنَّ حكمه حُكمُ هذا الشخص فىالإثم و اشتراكهما فيه.

وَ وَجهُ الدّلالة حينئذٍ على مذهب القائل بعموم التشبيه واضحٌ و على مذهب مَن لَم يَقُل [بعموم التشبيه] بل يقول بإجماله اذا لم يكن فردٌ ظاهرٌ فى البين كما هو المختار، فلأنّ اَظهَر الأفراد هو التأثيم فالمعنى: مَن ارتكب الشُّبهةَ [فهو] مِثلُ مَن

١- فى الأصل: جائک.

ارتكب الحرامَ الواقعيّ فی‌التأثیم و المخالفة لِلّه تعالی و لا یخفی انّه لابدّ هنا من ارتکاب التخصیص[١] لإخراج الشبهة غیر المحصورة.

وَ اَمَّا الإحتمال الثّانی، فکذلک یصدق [علی] ارتکابِ هذه الطّائفة المخصوصة و العملِ بها عند ارتکاب جمیعها اَم فَردٍ منها ارتکابٌ للمحرّم الظّاهری اَو مثل مَن ارتکب المحرّمات فی التأثیم کما مرّ.

لا یقال: اِنَّ الدلیل اَخَصّ مِن المدّعی لأنّ الجزاء مرتّب علی هذا الشَّرط المرکّب، فعند ارتکاب هذا المجموع ارتکب المحرَّمَ و القائلُ بوجوب التحرّز عن القدر الکلّی ایضاً یقول به، فالرّوایةُ علی هذا التفسیر لا یرد علیه.

لأنّا نقول: اِنَّها تدلّ علی [اَنَّ] مَن ارتکب هذه الشّبهاتِ المخصوصة ارتکب محرّماتٍ لا محرّماً واحداً.

فإن قیل: الرّوایةُ علی هذا اَخصّ مِن المدّعی لأنّها دلّت علی اَنَّ مَن ارتکب جمیعَ [هذه الشّبهات] ارتکب جمیعَ المحرّمات بخلاف من ارتکب بعضَها [فهو مثلُ مَن] ارتکب محرّماً فلایدلّ [علی‌المدّعی] و مقصودُکَ [اثباتُ] انّه مرتکبٌ للمحرّم فی المقامَین.

قلنا: اذا ثبت المدّعی فی صورةِ اتیانِ جمیع المشتبهات نُثبتُ فی الاُخری[٢] بالإجماع المرکّب لأنّ مَن قال بالإثم فی‌ارتکاب کلّ واحدٍ عند ارتکاب الکلّ قال بالإثم فی

١- فی الأصل: تخصیص.

٢- فی الأصل: الاخر.

كلّ ارتكابٍ عند عدمِ ارتكابِ الجميع دون العكس لأنّه موقوفٌ على اثبات جزء المُدَّعَى بالدليل.

فإن قيل: الدليلُ موجودٌ و هو مفهوم قوله «فَمَنِ ارتَكَبَ الشُّبَهاتِ ارتَكَبَ المُحَرَّمَاتِ» فإنّ مفهوم هذا الكلام اَنَّ مَن لَم يَرتَكِبِ الجميعَ لَم‌يرتكب المحرّمات فإنَّها دلَّت على انّه لو لم يرتكب الجميعَ [بل] ارتكب بعضَ [الشّبهات] لم‌يرتكب المحرّم.

قلنا: اوّلاً: لايستفاد من المفهوم اِلاَّ اَنَّ مَن لَم يرتكب الجميعَ لم يكن مرتكباً للمحرّمات و اِن ارتكَبَ البعض اَمَّا انّه لم يكن مرتكباً لبعض المحرّمات فالرّوايةُ عن بيانه ساكتةُ و لايستفاد من المفهوم قطعاً.

و ثانياً: سلّمنا وجودَ الضميمة لكنّ العمل بالإجماع الذى ادّعيناه متعيّنٌ لوجوهٍ:

الأوّل: اَنَّ اجماعنا مثبتٌ و ذلک نافٍ.

الثّانى: ضميمةُ اجماعِنَا منطوقٌ و اجماعُک ضَمِيمَتُهُ مفهومٌ والأوّلُ مقدّمٌ كما بيّنّا بأنّ التكليف فيما نحن فيه ثابتٌ و الأصلُ يقتضى الإجتنابَ عن الكلّ اَى اصالة الإشتغال.

الثّالث: سَلَّمنا التساوى فَالمَرجعُ هو الأصل و هو مَعَنَا قطعاً.

و ما يقال: بأنّه يمكن حملُ الرّواية بَعدَ عدمِ امكانِ الحمل على الحقيقة على ارادة الكراهة فى‌ارتكاب المشتبهات و يكون المرادُ المبالغةَ فى ذلک، فهو فاسدٌ اِذ هو خلاف الظّاهر و ظاهِرُ لفظ الهَلاک ينادى بأعلى صوته بخلاف ذلک اَوَّلاً، و اَولَوِيَّةُ التخصيصِ على المجاز ثانياً، وَ لِوُجُودِ المرجّح للحمل على ظاهره مِن بناء العقلاء و قوّة العاقَلةِ و غير ذلک ثالثاً.

و لو تُمسِّکَ فی اثبات المُدَّعَی بما دلّ علی اصالة البرائة مثل قوله «کُلُّ شَیئٍ مُطلَقٌ حَتَّی یَرِدَ فِیهِ نَهیٌ[1]» و اَمثاله.

و الجوابُ عنه اوّلاً: بالنقض علیه، اذ کما نقول اِنَّ لزوم اجتناب الجمیع لَم یَرِد فیه الأمر اَو النهی و هو مطلقٌ [کذلک] نقول اِنَّ وجوبَ التخییر ایضاً لَم یَرِد فیه الأمرُ و النهی فهو مطلقٌ ما لَم یَرِد [فیه] الأمر اَو[2] النهی.

و ثانیاً: اِنَّ هذه الأدلّة تدلّ علی نفی المُدَّعَی اِذ الظّاهرُ نَفیُ التکلیف رأساً.

و ثالثاً: اِنَّها مخصَّصَةٌ بالمجمل و ذلک لأنّ التکلیف یقینیٌّ اِجماعاً و المکلَّفُ بِه مشتبهٌ بین المعیَّنِ النفس الأمریّ و بین کونه هو القدرُ الحرام الکلّی.

و رابعاً: معارضة هذه الأدلّة لِخَبَر[3] التثلیث[4] الدالّ علی الإحتیاط؛ والترجیحُ معها لا [مع] الغیر[5] و ذلک لأنّها موافقٌ لعمل المشهور، [ولو] سَلَّمنا [عدمَ الترجیح] فَلَا اَقَلَّ مِنَ التَّساوِی و بعده لابدّ من العمل بالإشتغال الیقینیّ و به یَحکمُ القوّةُ العاقلة.

١- من لا یحضره الفقیه ٣١٧/١- وسائل الشیعة ٢٨٩/٦.

٢- فی الأصل: و.

٣- فی الأصل: للخبر.

٤- عَن ابی عبدالله علیه السّلام قال: اِنَّما الأمورُ ثلاثةٌ: اَمرٌ بَیِّنٌ رُشدُهُ فَیُتَّبَعُ وَاَمرٌ بَیِّنٌ غَیُّهُ فَیُجتَنَبُ و اَمرٌ مُشکِلٌ یُرَدُّ عِلمُهُ الی الله وَ الله وَاِلَی رَسُوله (ص) قَالَ رَسُولُ الله(ص): حَلَالٌ بَیِّنٌ وَ حَرامٌ بَیِّنٌ وَ شُبَهاتٌ بین ذلک فَمَن تَرَکَ الشّبهات نَجَی مِنَ المُحَرَّماتِ وَ مَن اَخَذَ بالشّبهاتِ ارتَکبَ المحرَّماتِ وَهَلَکَ مِن حیثُ لایَعلَم. الکافی ٦٨/١- من لایحضره الفقیه ١٠/٣- تهذیب الأحکام ٣٠٢/٦- وسائل الشیعة ١٥٧/٢٧.

٥- فی الأصل: لاغیر.

و لَو تُمسِّک فی‌اثبات المدّعی بقوله «کُلُّ شَیئٍ یَکُونُ فِیهِ حَلَالٌ و حَرامٌ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ»[١] فالجواب[٢] عنه [هو] اَنَّ مقتضاه حِلیّةُ الجمیع و لا نقول به، فالدلیلُ علی التخییر ما هو؟

فإن قیل: الدلیلُ علیه هو الإجماع یعنی انعقاد الإجماع علی اَنَّ هنا تکلیفاً فَالیقینیُّ منه عَدَمُ جواز ترک الجمیع.

قلنا: [هذا] فاسدٌ و وَجهُهُ اَنَّ مرجعه الی التمسّک بأصل البرائة عن التکلیف الزّائد و هو غیرُ صحیحٍ لِمَا عرفتَ من اَنَّ الأصل- و هو الإشتغال- مقتضاه ترکُ الجمیع و هو الإحتیاط.

فإن قیل: نُتِمُّ المُدَّعَی بِأمرَینِ:

اَحَدُهما: الإجماعُ و الآخَر روایةُ «کُلُّ شَیئٍ یَکُونُ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ»[٣].

و بیانُه: اَنَّ الإجماعَ موجبٌ للعلم بالتکلیف فی الجملة و الرّوایةُ تَنصَرِف[٤] عن ظاهره لقرینة الإجماع و لاشبهة حینئذٍ اَنّ اَقربَ المجاز متعیّنٌ و هو التخییر فی الأمر و اِخراجُ القَدرِ المحرَّم اِذ هو اَقربُ بالنّسبة الی الرّوایة و سایرِ اَدِلّة البرائة.

قلنا: الأقربیّةُ المذکورة فهی[٥] لایخلُو اِمَّا عرفیةٌ اَو اعتباریّةٌ.

١- الکافی ٣١٢/٥- وسائل الشیعة ٨٨/١٧.

٢- فی الأصل: والجواب.

٣- الکافی ٣١٣/٥- وسائل الشیعة ٨٨/١٧.

٤- فی الأصل: صرف.

٥- فی الأصل: و هو.

اِن كانَ الأوّل: فالكبرى مسلَّمٌ و الصّغرى ممنوعٌ.

وَ اِن كانَ الثّانى: فبالعكس.

و لَو سَلَّمنا الأولى لايتمّ المطلوبُ لمعارضة هذه الرّوايـة بـالوجَهينِ الأخيـرَينِ مِـنَ الوجوه الثّلاثة و لاشبهة اَنَّ الترجيح مع الوجهَينِ مِن وجوهٍ كما لا يخفى.

وَ اَمَّا بطلانُ الرّابع و هو القرعة فباطلٌ ايضاً و وَجهُهُ فهو [اَى القائلُ بالقرعـة] متّفـقٌ مَعَنَا مِن اَنَّ المكلَّفَ بِه هو الإجتناب عمّا هو الحرام فى‌نفس الأمر و الواقعىّ و لكـن يَدَّعِى اَنَّ الكاشف عنه هو القرعة لأنّه من المعلوم انّه لا يقـول بـأنّ القرعـةَ واجبـةٌ نفساً بل شرطاً يعنى اذا اَراد المكلّفُ ارتكابَ بعضٍ دونَ آخَر فَعَلَيهِ بالقرعة و اَنّهـا[1] تُعَيِّنُ الواقعَ و اذا ثبت كونُ المكلَّفِ بِه هو الأمرَ النفسَ الأمرىّ والواقع فلابدّ لَنَا مـن حصول العلم بعدم ارتكابه و لايحصل الاّبترک الجميع.

و ما يقال: منّ [اَنّه] ما يقع عليه القرعة هو الواقع النفس الأمرى، فهو فاسدٌ اذ ذلـک موقوفٌ على اعتبارها و اَنّها كاشفةٌ عن‌الواقع مع انّه لادليل علـى اعتبارهـا[2] و انّهـا كاشفةٌ عن الواقع اِلاَّ حديثُ «القُرعَةُ لِكُلِّ اَمرٍ مُشكِلٍ»[3] و هو مردودٌ.

اوّلاً: مَنعُ الصُّغرى بعد ملاحظة حديث التثليث لأنّ الإجتناب عن الجميع معلومٌ لنـا، فلا اشكال.

١- فِي الأصل: انه.

٢- فى الأصل: اعتباره.

٣- من لا يحضره الفقيه ٩٢/٣- تهـذيب الأحكـام٢٣٨/٦، ٢٣٩- وسـائل الشـيعة ٢٥٧/٢٧- مستدرک الوسائل ٣٧٣/١٧.

فإن قيل: حينئذٍ لايبقى لهذه الرّواية موردٌ لجريان هذا الكلام [فى كلّ] مَوضعٍ.

قلنا: مواردها [١] كثيرةٌ، منها: تعيينُ اَحَدِ الزَّوجينِ للمسافرة مع الـزَّوج و تعيـينُ اَحَـدِ الشِّقصَينِ لأحد الشَّريكَينِ و كذا فى المواريث ولها [٢] مواردُ كثيرةٌ.

ثانياً: اِنّ الرّواية ضعيفةٌ و لاجابرلها فلايجـوز الإعتمـادُ عليهـا خصوصـاً اذا كانـت مخالفةً لعمل الأصحاب كما فى المقام.

و عملُ الأصحاب بمضمونها [٣] فى بعض الموارد لا يكون جَبراً صُدُورِيّاً [٤] بل هو جَبرٌ مَضمونِىٌّ و هو لاينفع.

ثالثاً: بمعارضتها [٥] لخبر التثليث و المُرَجّحُ معه [٦] مِن بناء العقلاء و القوّة العاقلـة و موافقتـه لعمل الأصحاب، على انّه لَو لَم يُعمَل به هنا لَم يَبقَ له موردٌ كما عرفتَ سابقاً.

هَب، اِنَّهما تَعَارضَا و تَسَـاقَطا و المَرجَـعُ هـو الإشـتغال و قـد عرفـتَ اَنَّ مقتضـاه الإحتياط.

فإن قيل: ما تقول فيما رواه موسى بن محمد بن الرضا [٧] عن اخيه أبى الحسن الثّالث الثّالث عليه السّلام حين سَئَلَه عن رَجُلٍ اَتَى قَطِيعَ غَنَمٍ فَرَأى الرَّاعِى يَنزُو عَلَى شَـاةٍ

١- فى الأصل: موارده.

٢- فى الأصل: له.

٣- فى الأصل: بمضمونه.

٤- فى الأصل: صدورىّ.

٥- فى الأصل: بمعارضته.

٦- فى الأصل: معها.

٧- فى الأصل: رضا.

منها فَلَمَّا نَظَرَ بصاحبها خَلَّى سَبيلَها فَدَخَلَت بينَ الغَنَمِ، كيف تُذبَحُ و هَل يجوز اكلُها اَم لا؟ فأجاب عليه السّلام: [وَ اَمَّا الرَّجُلُ النَّاظِرُ اِلَى الرَّاعِي وَ قَد نَزَا عَلَى شَاهٍ] فَإن عَرَفَها ذَبَحَهَا وَ اَحرَقَهَا وَ اِن لَم يَعرِفهَا قَسَّمَ الغَنَمَ نِصفَينِ وَ سَاهَمَ بَينَهُمَا فَإذا وَقَعَ عَلَى اَحَدِ النِّصفَينِ فَقَد نَجا النِّصفُ الآخَرُ ثُمّ يُفَرّقُ النِّصفَ الآخرَ فَلَا يَزالُ كَذَلِكَ حَتَّى تَبقَى شَاتَانِ فَيُقرِعُ بَينَهُمَا فَأَيُّهُمَا وَقَعَ السَّهمُ بِهَا ذُبِحَت وَ اُحرِقَت وَ نَجَا سَائِرُ الغَنَمِ.[1]

قلنا اوّلاً: [هذا الخبر] ضعيفٌ لايُعتَدُّ به.

ثانياً: بِوُرُوده فى‌الموضوع الخاصّ فلايدلّ على غيره ايضاً فهو اَخَصُّ مِنَ المُدَّعَى.

فإن قيل: بالإجماع المركّب يتمّ المطلوب.

قلنا اوّلاً: [الإجماع] ممنوعٌ لوجود القول بِالفَصلِ.

و ثانياً: [الإجماعُ] مَقلُوبٌ، فإنّ غاية ما ثبت من ذلک اَنَّ هذا الدليل الخاصّ بمنزلة الدليل العام و هو الرّواية المتقدّمة، فيكون مردوداً بالوجوه المتقدّمة فى جوابها و بالجملة قاعدةُ الإشتغال المستلزمِ للإحتياط سَليمةٌ عن المعارض.

فإن قيل: حديثُ القَطِيعِ خاصٌّ و خَبَرُ التثليث عامٌّ و قد قُرِّرَ فى مقامه تقديمُ الخاصِّ على العام.

قلنا: نعم و لكن رُبَّ مقامٍ يُقَدَّم العامُّ اذا كان اَقوى و المقامُ كذلک.

وَ اَمَّا بطلانُ الخاصِّ فهو اَنّ الأصل و اِن كان مع هذا القائل اذ ما نَدَّعِيه من الحرمة الشّرعية فى كل واحدٍ واحدٍ مِنَ المشتبهات مخالفةٌ لأصالة[2] عدم تعدّد العقاب على

۱- تحف العقول/۴۸۰- مناقب آل ابى طالب ۴۰۴/۴- وسائل الشيعة ۱۷۰/۲۴.

۲- فى الأصل: واجب.

ارتكاب كلّ واحدٍ من المشتبهات فى صورة الإرتكاب على سَبيل التدريج كما هو مُدَّعَانا و قد اَشَرنا الى ذلک فى مسئلة مقدّمة الواجب، لكنّ الوارد على الأصل من الأدلّة الإجتهاديّة موجودٌ فَيُؤخذ به و هو وجوهٌ:

منها: حديثُ التثليث فإنّه دالٌّ على اَنّ ارتكاب المشتبه ارتكابٌ للمحرّم و ارتكابُ كلٍّ منها ارتكابٌ له و هو حرامٌ للرّواية فلايتوهّم لزومُ العقابات العديدة عند ارتكاب الجميع دفعةً واحدةً كما اَشَرنا اليه.

و منها: الأخبارُ الدالّةُ على الإحتياط.

و منها: الأخبارُ الدالّةُ على اعتبار الإستصحاب كقوله عليه السّلام «لَا تَنقُضِ اليَقِينَ بِالشَكِّ» وَ وَجهُ الإستدلال: اَنَّ نقض اليقين بغيره مَنهِيٌّ، فارتكابُ كلّ واحدٍ من المشتبهات نقضٌ لليقين بغيره و بيانُه:

اَنَّ لزومَ التحرّز و وجوبَ ذلک عن الحرام الواقعىّ يقينىٌّ و القطعُ بذلک التحرّز لا يحصل الاّ بالإجتناب عن كلّ واحدٍ واحدٍ يعنى الجميع، فارتكابُ كلِّ واحدٍ موجبٌ لنقض اليقين بغيره.

و منها: [كون] وجوب التحرّز[1] عن الجميع وجوباً مقدّميّاً كما هو مذهبنا فى مبحث مقدّمة الواجب باستحقاق العقاب لأجل ذى المقدّمة عند ترک المقدّمة وَ اِن كان ذلک الترک حُكمِيّاً،الاّ اَنَّ [فى] المقام لَمَّا كان الترکُ الحُكمىّ فى صورة تعدّد المشتبهات و الإتيانِ بكل واحدٍ تدريجاً متعدّداً- اذ كُلُّ ارتكابٍ تركٌ حُكمىٌّ- كان

١- فى الأصل: الترک.

استحقاقُ العقاب ایضاً متعدّداً کما هو الحقّ عندنا و هو اَنَّ عقاباتٍ عدیدةٍ مُستَحَقَّةٌ علی تُروکٍ حُکمیّةٍ و لو بواجبٍ واحد.

اذا عرفتَ البطلانَ و الفسادَ فی الإحتمالات الخَمسة الأُوَل عرفتَ اَنَّ الحقّ هو السّادس.

هذا حُکمُ الشُّبهة المحصورة من حیث الحکم التکلیفیّ و اَمَّا مِن حیث الحکم الوضعیّ فالظّاهر انّه لاخلاف فی‌ترتیب ما یترتّب علی الحرام الیقینیّ علی هذا الحرام ایضاً کما مَرّ.

[الکلامُ فی الشُّبهة غیر المحصورة]

و اَمَّا الشُّبهة غیر المحصورة فالظّاهر انّها من حیث الحکم الوضعیّ [فی] حکم المحصورة.

وَ اَمَّا من حیث الحکم التکلیفیّ والکلام[1] فیه: [و] قبل بیان حکمها لابدّ مِن ذِکرِ مقدّمةٍ مشتملةٍ علی اقسامها و تحدیدها، فنقول:

الشّبهةُ غیر المحصورة علی اَقسامٍ:

منها: ما یکون الإحاطةُ بالمشتبهات متعذّراً و غیر ممکنٍ یعنی ارتکابُ جمیعها عادةً غیر ممکنٍ کما اذا کان اَرضٌ وسیعٌ فی نهایة الوُسعِ و غایتِهِ و کان مَوضِعٌ منها نَجِساً اَو مغصوباً، فملاقاتُ جمیع اَجزاء ذلک الأرض مع الرُّطُوبة اَو السَّجدة علی جمیع ذلک للأرض غیر ممکنٍ عادةً و اَمَّا ترکُ الإرتکاب فلیس بمتعذّرٍ.

۱- فی الأصل: و الکلام.

و منها: ما يكون الإرتكابُ عادةً ممكناً[١] لكن مُتَعَسِّرٌ.

و منها: اَن يكون ممكناً و لا عُسر فيه ايضاً لكنّ الحلالَ بمرتبةٍ يَضمحِلُّ[٢] الحرامُ فيه كما اذا كان فىزراعةٍ طَلعٌ اَو طَلعتان[٣] فـإنّ الإحاطـة بالمشـتبهات لا عسـر فيـه و ممكنٌ لكن بناءُ العقلاء على عدم الإعتناء بشأن هذه الشّبهة و يَفرُضُونَه كالعدم.

و منها: كونُ الحرام والنّجس غيرَ بالغٍ الى مرتبةٍ[٤] يكون مُضمحلًّا كما لا يكون بالغـاً بمرتبةٍ يَعسُر الإحاطةُ به بل ليس بغير محصورٍ بنحوٍ من الأقسام المذكورة بـل كـان هو فى نفسه محصوراً وَ اِن كان مع انضمام الغير غَيرُ مَحصـورٍ كجـوائز السُّـلطان و مالِ الظّالم الذى نقطع بوجود حرامٍ فيهما و كذا العاملُ و السّارقُ و لكن بحيـث لـو اَوجَبنا التَحرُّزَ عنماله و عَدَمَ ارتكابِ بيعه واَكـلِ اَموالِـهِ المشـتبهةِ لَلَـزِمَ العُسـرُ و الحَرَجُ العظيمان[٥]، فإنّ معاشرة[٦] النّاس بعضُهم مع بعضٍ خصوصاً مع الظَّلمةِ ممّا لابدّ منه لِمُعظَم النّاس بل اكثر معاملات السُّوقيّة اِنَّما هو مع[٧] امثال هذه الأشخاص.

١- فى الأصل: ممكن.

٢- فى الأصل: يضمح.

٣- الطَّلعُ: ههنا بمعنى الغلاف الذى يشبه الكوز ينفتح عن حَبٍّ منضودٍ فيه مادّة اِخصاب النخلـة. راجع: المعجم الوسيط، ذيل مادة طَلَع.

٤- فى الأصل: لمرتبة.

٥- فى الأصل: العظيمين.

٦- فى الأصل: معاشر.

٧- فى الأصل: على.

هذه هی المقدّمة.

وَ اَمَّا حُكمُها: فَاعلَم انّه اتَّفَقَ الأصحابُ على جواز ارتكاب الجميع بجميع اقسامها عدا الثّالث اتّفاقاً قطعيّاً موجباً لحصول القطع بأنّه هو حكم الله الواقعىّ و فى‌الثّالث ظاهراً، فالإجماعُ فى‌الثّلاثة قطعيّةٌ و فى‌الثّالث ظنّيةٌ، كائناً ما كان، الحقُّ هو الحكم بجواز ارتكاب الجميع فى‌الشّبهة غير المحصورة[1] بأقسامها المذكورة.

اَمَّا الأوّل منها: فَلِوَجهَينِ:

منها: عدم وجود المقتضى للإحتياط و هو التحرّز عن الجميع لأنّ ما يقتضيه ليس خارجاً عن الأمور المتقدّمة من قاعدة الإشتغال و استصحابه و نفس الأدلّة الدالّة على لزوم الإجتناب و حديث التثليث و الأخبار الإحتياطيّة و كُلُّها باطلٌ فى‌المقام.

اَمَّا الإشتغالُ و استصحابُهُ فلكونهما مَوقُوفانِ على العلم الإجمالىّ بالتكليف و هو فى المقام مفقودٌ للقول بعدم لزوم الإجتناب رأساً و لاحتماله.

وَ اَمَّا نفسُ الأدلّة الدالّة على لزوم الإجتناب فلأنّها غَيرُ منصرفةٍ الى المقام.[2]

و ما يقال: مِن انّک قلتَ اَنَّ الأدلّةَ منصرفةٌ الى المعلوم بالمعنى الأعمِّ مِنَ الإجمال و التفصيل و لاريب بوجود العلم الإجمالىّ فى‌المقام لأنّا نعلم بوجودِ حرامٍ و نَجِسٍ بين المشتبهات كما هو المفروض، فهو فاسدٌ.

۱- فى الأصل: المحصور.

۲- فى الأصل: للمقام.

لأنّا نقول: اِنَّ مقصودنا من العلم الإجمالىّ [هو] الذى يكون بناءَ العقلاء على اعتباره لامطلقاً بل نقول بالفرق بين كَونِ وجودِ شَيئٍ فىالبين و بين كَونِ وجودِهِ بوصف الحرمة اَو النجاسة فيه و القَدرُ المسلّم فىالشّبهة غير المحصورة هو وجودُ النجاسة اَو وجودُ مالِ الغير فىالبين، اَمَّا مع كونه حراماً فأوّلُ الدَّعوى للقول بعدم الحرمة فىالبين.

اَمَّا حديثُ التثليث و الأخبارُ[١] الإحتياطيّة فلأنّهما مخالفانِ لعمل المشهور مع انّهما ضَعيفانِ سنداً و لا جابرلها.

و منها: اى و ممّا يدلّ علىالبرائة هو الأدلّةُ الدالّةُ على اصالة البرائة و كُلُّها موجودٌ فى المقام ويظهر حالُها بأدنى تأمّلٍ و لَو سَلَّمناه[٢] ايضاً نقول بورود الدليل على عدم لزوم الإحتراز [وهو] غير الأدلّة البرائتيّة و هو الإجماعُ القاطع.

وَ اَمَّا الثّانى: فلأنّ الدليل موجودٌ و منه[٣] الإجماعُ القاطعُ[٤] و منه[٥] القوّةُ العاقلة اذ هى بعد ملاحظة كثرة وجود هذا القسم فىالغاية بل يمكن ادّعاءُ عدمِ خروجِ شيئ عن تحت هذه الشّبهة تَحكُم[٦] حينئذٍ بعدم وجوب التحرّز و الإجتنابِ للزوم العسر و الحرج المُوجِبَينِ لاختلال النظام.

١- فى الأصل: اخبار.

٢- اى نعتقد بعدم وجود الأدلّة البرائتية و الدليل الدالّ على اصالة البرائة.

٣- فى الأصل: منها.

٤- فى الأصل: القاطى.

٥- فى الأصل: منها

٦- فى الأصل: يحكم.

وَ اَمَّا الثّالثُ منها: فللإجماع الظنّی و للزوم العسر و الحرج المذکور فی سابقه.
و کونُ الإجماع ظنّیاً لایضرّ لأنّ المسئلةَ فرعیّةٌ و الظنُّ فیها معتبرٌ.
وَ اَمَّا الرّابع منها: فإنّا وَ اِن قلنا بانصراف ادلّة الإحتیاط و لزومِ التحرّز فی المقام الاّ اَنَّ الوارد موجودٌ و هو الإجماع القطعیّ و لزوم العسر و الحرج المذکور فی سابقه.
و هذا الکلامُ کُلُّه فی المقام الثّانی و هو الشُّبهةُ التحریمیّة.[1]

۱- فی الأصل: التحریمی.

[الكلام فى المقام الثّالث]

وَ اَمَّا المقامُ الثّالث مِن اصل المقامات الثلاثة، فيما اذا كان الشكّ بين الوجوب و الحرمة[١] و هذا على قِسمَين: لأنّ الشكّ فيه اِمَّا عَرَضِيٌّ مرادىّ وَ اِمَّا مصداقىّ.

و الأوّلُ، فكما اذا قَرَءَ فى‌الصّلاة المندوبة سُورَةَ العزيمة حتّى آية السَّجدة فحينئذٍ [يوجَد] احتمالان: يحتمل وجوب السَّجدة عند قرائة المصلّى آيَةَ السَّجدة و يحتمل حرمتها و لُزُومُ اتمامِ الصّلاة وَ اَمَّا فى الصّلاة، فبمجرّد قرائة سُورَةِ العزيمة يبطل الصَّلاةُ.

وَ اَمَّا الثّانى: فَكَوُجوب العبادة فى‌ايّام الإستظهار و حرمتها فيها على المرئة الحائض[٢]، فلو كانت طاهرةً وَجَبَ عليها العبادةُ و لو كانت حائضاً[٣] يحرم عليها العبادة، فالشكُّ هنا فى‌المصداق و الموضوع و ذلك لأنّ حكم كلّ واحدٍ من الحائض و الطّاهر معلومٌ فى‌الخارج و كالشكّ فى آخِرِ يَوم رمضانَ و اشتبه اوّلُ شهر الشوّال لِعارضٍ مِنَ الغَيمِ و نحوه، فإن كان اوّلُ الشوّال فحرامٌ صومُه وَ اِن كان آخِرُ رمضانَ فهو واجبٌ.

١- فى الأصل (بعد لفظ الحرمة): حصل الشك.

٢- فى الأصل: الحائضة.

٣- فى الأصل: حايضه.

و كما اذا نَذَر شخصٌ بوطئ زوجةٍ[١] معيّنةٍ مِن زَوجاته ثمّ اشتبهت بزوجةٍ اُخرى[٢] مِن زَوجاته و هى مطلّقَةٌ، فلم يَدرِ انّها هى‌المنذورة للوطئ اَو هى المطلّقة، فإن كان الأوّلُ فيجب وطئها و اِن كان غيرها فيحرم وطئها.

و لايخفى اَنَّ هذا المثالَ المذكور هو [فى] دَوَرَانِ الأمر بين وجوب الوطئ و حرمته يتصوّر على اَنحاء ثلاثة.

و كلامُنا الآن اِنَّما هو فى‌الشّبهة[٣] العرضيّة المراديّة و الإحتمالاتُ المتصوَّرةُ فيها سبعةٌ:

منها: طرح الحُكمَينِ و العملُ بالأصول على حَسَبِ ما يقتضيه الموارد.

و منها: الجمع بينهما.

و منها: تعيينُ الوجوب.

و منها: تعيينُ الحرمة.

و منها: القرعة.

و منها: التخييرُ بين اَخذِ الوجوب و الحرمة استمراراً.

و منها: التخيير بينهما بَدواً.

و المراد بالتخيير الإستمرارىّ انّه يجوز له الرجوع عمّا اَخَذه اوّلاً مِن الحرمة اَو الوجوب لا اَنَّ المراد منه هو التخييربين الفعل و الترک مطلقاً بحيث يكون فى‌حال

١- فى الأصل: زوجته.

٢- فى الأصل: الاخرى

٣- فى الأصل: فى الشبه.

الأخذ بالوجوب مخيّراً بالعمل التحريميّ اَو الوجوبيّ كالتخيير فى خصال الكفّارة، فإنّ التخيير فى خصال الكفّارة واقعيٌّ اوّليّ على سبيل الإطلاق بين كلّ واحدٍ منها.

و الفرقُ بين هذا و ذاک [هو] اَنَّ الأوّل لايجوز له الفعلُ اِن كان بنائه علىالتحريم مادام كونه باقياً علىهذا البناء و كذا لايجوز له التركُ اِن اَخَذَ بالوجوب مادام كونه باقياً عليه و ذلک نظير تقليد اَحَد المجتهدِينَ بناءاً على القول بجواز رجوعه عَمَّن قَلَّدَهُ اَوَّلاً فإنّه مادام هو باقٍ على تقليد اَحَدِ المجتهدِينَ لا يجوز له العملُ بما اَدَّى اليه اجتهادُ غَيرِهِ و اَخذُ الحكم منه وَ اِن جاز له تقليدُ الغير اِن رَجَع عن تقليد الأوّل بخلاف الثّانى، فإنّه مِثلُ التخيير فىالخصال [فى الكّفارة] و بالجملة التخييرُ هنا اُصُولِيٌّ لا فُرُوعِيٌّ.

اذا عرفتَ ذلک فَاعلَم:

انّه لاسبيل الى الإحتمال الأوّل و اِن نُسِبَ الى العلاّمة (رحمه الله) متمسّكاً بأنّه لا يستلزم من ثبوت الحكم فى الواقع و نفس الأمر ثُبوتُه لَنَا ظاهراً ايضاً و ذلک باطلٌ، اوّلاً: [لأنّ] الإجماع الظنّى [قائمٌ] على بطلانه و ثانياً، ادلّة الإشتراک فى التكليف شاملٌ لمقامنا هذا ايضاً و وجهُه انّه اِمَّا اَن نَقطَع اَو نَظُنُّ ظنّاً معتبراً اَنَّ حكم المشافهين لايخرج عن اَحَدٍ من الوجوب و الحرمة فىالمقام و حينئذٍ بمقتضى ادلّة الإشتراک نَحكم بأنّ حكمنا لامحالة اَحدٌ منهما و لا نقول حينئذٍ بأنّ المطلوب هو الذى كان لهم حُكماً بحيث يكون هو بنفسه مطلوباً لنا فيكون التخييرُ بينهما لأجل تحصيله حتّى يَرِدَ [الإشكالُ] علينا اَنَّ التكليفَ بشيئ مِن دون طريقٍ الى العلم به اَو

تحصيله تحصيلٌ[١] غيرُ صحيحٍ لأنّه تكليفٌ بما لايطاق بل نقول: اِنّا نَظُنّ بتكليفنا حينئذٍ بالأخذ بأحد الحُكمَينِ من الوجوب و الحرمة بحسب الظّاهر لعدم كون ما فوق ذلک متيسّراً لنا مع اَنّ ادلّة الإشتراک ثابتةٌ و تشمل هذا المورد بلا اشكال.

ولاسبيل الى الإحتمال الثّانى لأنّ الجمع بينهما غيرُممكنٍ عقلاً.

و لاسبيل الى الإحتمال الثّالث و الرّابع لأنّ تعيين اَحدٍ منالوجوب و الحرمة فى هذه الحالة و طلب ذلک معيّناً مِنّا بدون نصب ما يَدلُّنا عليه تكليفٌ بما فوق الطّاقة فهو غيرجائزٍ قطعاً و الكبرى معلومةٌ و كذا الصُّغرى وجدانيّةٌ، اذ لا مرجّحَ لأحدٍ من الحُكمَينِ، مع [اَنّ] تعيين اَحَدِهما من دون دليلٍ ترجيحٌ بلا مرجّح، نعم لو كان المرجّح فىالمقام على اَحَدِ الطَّرفَينِ موجوداً و لو كان مُورَثاً منالظّن الضَّعيف كالظنّ القياسىّ لَكُنّا نعمل به لكن ليس [بموجودٍ].

و ادّعاءُ الإستقراء و كَونِهِ مرجّحاً لجانب الحرمة لاوجهَ له، لمنع ثبوته اوّلاً و على فرضه منع حصول الظّن المعتبر منه و كذا: القولُ بأنّالحرمة لها[٢] مرجّحٌ لأنّه دفعُ مَضَرَّةٍ و الواجبُ جَلبُ منفعةٍ و الأوّلُ مقدَّمٌ، كلامٌ لا وجه له، لأنّ فىترک الواجب ايضاً مضرّةٌ، فَفِعلُه دفعٌ للمضرّة، و بالجملة لامرجّح لأحدهما و كونُ اَحَدِهما مطلوباً علىوجهالتعيين تكليفٌ بما لايطاق فهو قبيحٌ.

١- فى الأصل: تحصيلا.

٢- فى الأصل: له.

ولا سبيل الى الخامس و هو القرعة و ذلک اوّلاً: لضعف سند الخبر الذى هو مُستَندٌ لها[١] و قد عرفتَ سابقاً.

و ثانياً: لأنّ الظّاهر الإتّفاقُ على عدم العمل به فى‌المقام و لاقائل به ظاهراً هنا.

و ثالثاً: [هذا الخبرُ] معارضٌ للأخبار الدالّة على‌التخيير، و الأخيرُ اَقوى لأنّها معتضدةٌ بعمل الأصحاب وَ اِن كان بعضُهم قائلاً به.

و لا سبيلَ الى السّادس و هو التخييرُ الإستمرارىّ، لوجوهٍ خمسةٍ، ثلاثةٌ منها فقاهتيّةٌ[٢] واثنانِ اجتهاديّان.

اَمَّا الثّلاثةُ الفقاهتيّة: فقاعدةُ الإشتغال اوّلاً، لأنّ مقتضاها الحكمُ و البناءُ على ما اختاره اوّلاً لأنّه القدر المتيقّن فى‌الكفاية حينئذٍ لأنّ العمل بما اُخِذَ اوّلاً دائماً ممّا اتّفَقَت عليه كلمةُ الكلّ فى‌الإمتثال به وَ اِن كان واقعاً هو الحُكمُ بالإستمرارىّ بخلاف ما لَو اُخِذَ غيره فهو غيرُ كافٍ و اِن كان واقعاً هو الحُكمُ بالبَدوىّ.

واستصحابُ بقاء الحكم الفرعىّ ثانياً، فإنّه بعد العمل بمقتضى ما دَلَّ على الوجوب و اختيارِهِ يلزم الإتيانُ به و لايُعلَم انّه يجب عليه مطلقاً بحيث لايرتفع التكليفُ اَو لا يجب كذلک، فمقتضى الإستصحاب الحكمُ باللّزوم و الوجوب.

و استصحابُ لزومِ البقاء فى‌المسئلة الأصوليّة ثالثاً، يعنى البقاء على ما اُخِذَ اوّلاً الذى كان لُزُومُهُ حين الأخذ قطعيّاً فَيُستَصحَب.

١- فى الأصل: له.

٢- فى الأصل: فقاهتيان.

وَ [اَمَّا] الإجتهاديّانِ فأحدهما الإجماعُ القطعىّ ظاهراً و الآخَرُ الأخبارُ الدالّة على التخيير فإنّه يُفهَم منها البَدوِىّ لا الإستمرارىّ كما لايخفى و موردُها هذا المقام يقيناً، فَإمَّا لايكون شاملاً لغيرهذا المقام يقيناً كما سَئَلَ الرّاوى «يَأتِى عَنكُم خَبَرانِ، اَحَدُهُمَا يَأمُرُ وَ الآخَرُ يَنهَى» او بالنّسبة الى غير هذا المقام مجملةٌ كبعض الرّوايات المطلقة.

و هذانِ الوجهانِ يصحّ التمسّكُ بهما فىردّ كلٍّ من الإحتمالاتِ السّابقة و هما المعتمد عندنا فى هذا الباب.

فإن قيل: لا شكّ اَنَّ الإستصحابَ مقتضاه الحكمُ بالتخيير الإستمرارىّ بيانُه:

انّه لاشبهة فىانّه [قبل] اختيار المكلَّف اَحَدَ الأمرين من الوجوب و الحرمة كان مخيّراً فىالأخذ بأيّهما شاء و بعده يشكّ فى بقاء ذلک التخيير و ارتفاعه و لا شكّ اَنَّ مقتضى الإستصحاب البقاءُ و اذا ثبت كونُ مقتضى الإستصحاب [البقاءُ على] التخيير الإستمرارىّ فلاشبهة فىوروده و كونه مقدَّماً على الأصول الثّلاثة.

اَمَّا وَجهُ تقديمه علىالإشتغال لأنّ الإشتغال حُكمىٌّ و الإستصحابُ موضوعىٌّ و لا شبهة فىتقديم الموضوعىّ علىالحكمىّ اتّفاقاً.

وَ اَمَّا علىاستصحاب الحكم الفرعىّ و الأصولىّ فلأنّهما تابعانِ لذلک الإختيار و اذا اَثبَتنَا بالإستصحاب اَنَّ الإختيار لايكون مانعاً عن اَخذِ التخيير، فباختيار غيره ثانياً يرتفع هذانِ الإستصحابان لأنّهما تابعانِ للزوم البقاء على ما اختاره اوّلاً و قد عرفتَ عدمَ لزوم ذلک بالإستصحاب.

قلنا: هذا كلامٌ لاوجه له:

اوّلاً: نقول بعدم جريان الإستصحاب لأنّ المستَصحَبَ غيرُموجودٍ لأنّ التخيير ثابتٌ فى الأخذ فى المسئلة الأصولية [وهو] اِمّا يكون على طريق الكلّية و الإستغراق بأن يقال: اَنتَ مخيَّرٌ فىالأخذ مطلقاً.

و اِمّا فىحالةٍ مخصوصةٍ فهى حالةُ اختيار الفرد الذى اَتى به بعد اختياره اَحَداً مِنَ الأمرَينِ او اَنَّ القدرَ الثّابتَ هو التخيير فىالجملة.

اَمّا الأوّل: فَيُمنَع[1] المستَصحَبُ فيه، اذ الدليلُ بهذا النحو على الإختيار غيرُموجودٍ بل عَدَمُ وُجُودٍ مثل [هذا] الدليل و مثل هذا الإطلاق معلومٌ لأنّ المُوردَ لايَدَّعِيهِ لأنّه لو كان كذلک لَمَا احتاج الى الإستصحاب فىاثبات التخيير بل هو صريحُ كلامِهِ.

و اَمّا الثّانى: فواضحٌ عدمُ اجراء الإستصحاب فيه اِذ كُلُّ عملٍ فىموضوع بَدَا له لا يمكن اجراءُ حكمه فى موضوعٍ آخَر، فتعَدُّدُ الموضوعِ يَأبَى عن اجراء الإستصحاب.

وَ اَمّا الثّالث: فلايصحّ التمسّکُ بالإستصحاب ايضاً اِذ الثّابتُ مِنَ التخيير هو قبل الإختيار و غيرُهُ مشكوکٌ فيه بَدواً، فالإستصحابُ فى الشکّ السّارى لايجرى و توضيحُهُ محتاجٌ الى ذكر مثالٍ فنقول: عرفتَ اَنَّ من جملة اَمثِلَة المقام قرائةُ سُورَةِ العزيمة فىصلاةٍ مندوبةٍ، فنقول: ما ثبت من التخيير بين الأخذ بأيّها شاء اِنّما هو فى الصّلاة الأولى و امّا غيرها[2] مِنَ الثّانية و الثّالثة و الرّابعة[3] ففىالأصل كان مشكوكاً

١- فى الأصل: فمنع.

٢- فى الأصل: غيره.

٣- فى الأصل: الرابع.

فلايصحّ التمسّكُ بالإستصحاب وَ اَنتَ اذا تأمَّلتَ فيما حَرَّرنا لايبقى لک مجالٌ الى اَن تقول هذا الكلامُ يجرى فىكلّ استصحابٍ لوجود المتيقّن فىالجميع.

و ثانياً: لَو سَلَّمنا وُرُودَ هذا الإستصحاب على الإستصحاب الأوّل من الإستصحابَينِ المُدَّعَيَينِ فوروده علىالثّانى و هوالإستصحاب فىالمسئلة الأصوليّة غير مسلّمٍ بل استصحابُ المسئلة الأصوليية واردٌ.

و اذا بَطَل الإحتمالاتُ الخمسةُ فالمتعيّنُ[1] الإحتمالُ السّادس و هو التخييرُ البَدوىّ، و المعتَمَدُ فىالحكم به هو الوجهانِ الإجتهاديّانِ المذكورانِ[2] فى بطلان الإحتمال الخامس، هذا.

ثمّ اعلَم: اَنَّ المجتهد بعد اختياره اَحَدَ الأمرَينِ منالوجوب والحرمة فهل اللّازمُ عليه- اذا سَئَلَه[3] مُقَلِّدُه- الحُكمُ بالتخيير و الإفتاءَ به اَو الحكمُ و الإفتاء بما اختار هو من الوجوب اَو الحرمة اَو هو مخيّرٌ بينهما؟[4]

الظّاهرُ[5] فىالمقام عدمُ وجودِ اصلٍ لأنّ لكلٍّ[6] مِنَ الطّرفَينِ رُجحانٌ.

١- فى الأصل: متعين.

٢- فى الأصل: المذكور.

٣- فى الأصل: سئل.

٤- يعنى اِن شاء يفتى بالمختار و ان شاء يفتى بالتخيير.

٥- فى الأصل: و الظاهر.

٦- فى الأصل: كل.

اَمَّا رجحانُ الفتوى بالتخيير فهو التوسعة للمقلّدينَ وَ اَمَّا رجحانُ الفتوى بما اختاره فلأنّ [الحكمَ فى موارد] الدليلَينِ المتعارضين من الأخذ بأحدهما [يكون بشرط] اَن يُوجدَ مَرجّحٌ و اِلاَّ [فالحكمُ هو] التخيير، هذا مَنصبٌ للمجتهد لا لغيره من المقلّدين، فالتخييرُ للمجتهد و [اَمَّا] للمقلِّد متابعةُ مجتهدِهِ فإن خَيَّر المجتهدُ الوجوبَ فللمقلّد[1] له ايضاً ذلک وَ اِن اختار الحرمةَ فكذلک.

و بعد ما ظَهَر اَنَّ كلَّ واحدٍ مِنَ الأمارتَينِ المُوجبتينِ لِرُجحانِ اَحَدٍ مِنَ الفتوى بالتّخيير و الفتوى بما اختاره هو، متعارضةٌ [مع الأخرى] فلابدّ مِنَ الحكم بأنّ المجتهد مخيّرٌ فىذلک، اِن شاء اَفتى بالتخيير و اِن شاء اَفتى بما اختاره.

لكن لايخفى فىالمقام وجودُ المرجّح[2] للفتوى بالتخيير و هو الشُّهرةُ المحكيّة بأنّ الإفتاء بالتخيير لازمٌ بل ادَّعَى بعضٌ نَفىَ الخلاف فىالمسئلة فلابدّ من الحكم بلزوم الإفتاء بالتخيير، مضافاً الى امكان اَن يتمسّک باستصحاب التخيير بالنسبة اليهما قبل اختيار المجتهد اَحَدهما[3]؛ و بالجملة، المرجّحُ[4]، للفتوى بالتخيير موجودٌ.

نعم لو لم يكن [مرجّحٌ] فالحكمُ بمختاره متعيّنٌ[5] لِمَا ذكرنا مِنَ الرُّجحان مِن اَنّ الترجيح بين الدليلَينِ مَنصَبُ المجتهد، على انّه مقتضى قاعدة الإشتغال، اَنَّ المقلّد لا

١- فى الأصل: للمقلد.

٢- فى الأصل: مرجُح.

٣- فى الأصل: احديها.

٤- فى الأصل: وجود المرجح.

٥- فى الأصل: معين.

بدّ و اَن يأخذ بما يختاره مجتهدُهُ لأنّه حينئذ يَبرء ذِمّتُه قطعاً بخلاف غيره فلايحصل له الإبراءُ قطعاً، فلابدّ[1] للمجتهد اَن يُلَاحِظَ هذا [المنصبَ] و يَحكُمَ بمقتضاه.

نعم لو كان الإمارتان[2] للمقلّد فالإفتاءُ بالتخييرِ بينهما فى صورة التكافؤ و الأخذُ بالرّاجح فى صورة وجود الرجحان هو المتعيّن، فتأمّل.

هذا الكلامُ كُلُّه فى الشُّبهة العرضيّة المراديّة.

[الكلام فى الشبهة العرضية المصداقية]

وَ اَمَّا الكلامُ فى الشّبهة العرضيّة[3] المصداقيّة[4] من هذا القسم فهو ينقسم الى اَقسامٍ:

منها: مايكون فى المقام اصلٌ لمقتضى الحرمة و لتقديمه، فاللّازمُ الأخذُ به كما فى ايّام الإستنطهار الذى تَقَدّم المثالُ للحائض فإنّ مقتضى استصحاب ذلک، الحرمةُ و استصحابُ بقاء تلک الحالة المانعة من العبادة بعين الحرمة ايضاً.

و منها: ما يكون فى المقام [اصلٌ] لتقديم الوجوب كاليوم المشكوک اَنّه مِن رمضانَ اَو [مِن] شوّال فالوجوهُ المتقدّمة فى ذلک المثال مِن اَنَّ العقلاء بنائهم على لزوم الإتيان حينئذٍ وصَومِ اليوم المشكوک و مِن استصحاب عدم دخول الشّهر الثّانى و غيره ممّا ذكر فى ذلک المقام كُلُّهَا مرجّحاتٌ لها.

۱- فى الأصل: فلا.

۲- فى الأصل: الامارتين.

۳- فى الأصل: العرضى.

۴- فى الأصل: المصداقى.

و منها: ما لايكون فی‌المقام اصلٌ يقتضی الوجوبَ اَو[1] الحُرمَةَ و ذلک مِثلُ المرئة المنذورة وَطئُها المشتبهة بالأجنبية فالحقُّ فی هذه ايضاً. التخييرُ الإبتدائی لِمَا مَرَّ من‌الإحتمالات السَّبعة و بطلانُ الكلّ سِوَی البَدوِیّ لكن فی ذلک المقام ذكرنا اَنَّ القولَ بالطّرح مردودٌ بوجهَين:

الإجماع الظنّی و ادلّة الإشتراک و الأخيرُ لايجری هنا كما هو ظاهرٌ و يَنوُبُ عنه وجودُ العلم الإجمالیّ بالتكليف و اَنَّ الدليلَ منصرفٌ الی المعلوم و لو بالإجمال.

اذا عرفتَ هذا فاعلَم اَنَّ فی‌المقام اُموراً لابدّ [اَن] يُعلَم اَحوالُهَا:

منها: دَوَرَانُ الأمر بين الحرمة و الإستحباب.

و منها: دَوَرَانُهُ بين الوجوب و الكراهة.

و منها: دَوَرَانُهُ بين الحرمة و الكراهة.

اَمَّا الأمرُ الأوّل: فنقول اِنَّ التعارضَ فيه: اِمَّا لِتعارض القَولَين اَو الدليلَين اَو الإحتمالَين، فهنا احتمالاتٌ: الطَّرحُ و العملُ بهما و تعيينُ الأوّل دون الثّانی و العكس و القُرعةُ و التخييرُ بقسمَيهِ مِنَ البَدوِیّ و الإستمراریّ.

و لايخفی عليک اَنَّ ما ذكرنا فی‌الشّبهة الحُكمِيّة فی دَوَرَانِ الأمر بين الوجوب و الحرمة يجری هنا فی‌بطلان الإحتمالات السّتّة و تعيينِ الإحتمال السّابع و هو التخييرُ البَدوِیّ بما مَرَّ فی ذلک المقام، لكنّ الإستحبابَ فی‌المقام متعيّنٌ لأنَّ القَدرَ الثّابتَ من‌الدليلَينِ وجودُ طلبٍ من‌المولی و جنسه الأعمُّ مِن المتعلّق بالفعل اَو

١- فی الأصل: و الحرمة.

الترک[۱] ثابتٌ بنفس الدليلَين و تعيينُ الفصل الإستحبابی لأنّ الحرمةَ تكليفٌ و هو منفیٌّ بالدليل العقلیّ المتقدّم مِن اَنَّ القوّة العاقلة تَحكُم بأنَّ الطلب مِن دونِ بيانٍ قبيحٌ لَا يَصدُرُ [عن الحكيم]، كذلک يَحكم بأنَّ العقاب من غير بيانٍ قبيحٌ، فالحرمةُ لَمَّا لم تكن مبيَّنَةً فلاعقاب علی‌ارتكاب الفعل و اِن كان جنسُ الطلب معلوماً لنا فی‌الجملة و كان فی‌الواقع محرّماً و اذا انتفی بهذا الدليل الحرمةُ تَعيَّنَ الحُكمُ بالإستحباب، اذ المفروضُ عدمُ خُلُوِّ الواقعة عن اَحَد هذَينِ الحُكمَينِ و اذا انتفی اَحَدُهُما ثبت الآخَرُ لذلک.

نعم غايةُ ما يستفاد ممّا ذكرنا الإستحبابُ الظّاهری لا الواقعیّ كما هو الظّاهر و لكن لا يخفی عليک اَنّ الحكم بالكراهة الظّاهرة الثّانوية متعيّنٌ.

اَمَّا نَفیُ الحرمة فَلِمَا مَرّ و اَمَّا اثباتُ [الكراهة] فَلِبِنَاء العقلاء علی حُسنِ الترک و تحسينهم التَّارِکَ مع اَنَّ القوّةَ العاقلةَ حاكمةٌ بأن ما يُحتمل الوجوبُ الإقدامُ علی اِتيانه حَسَنٌ و ما يُحتمل كونه حراماً فتركُه حَسَنٌ قطعاً، فَتَركُ هذا الفعل المشكوكِ كونُهُ حراماً اَو مستحبّاً حَسَنٌ لِدَوَرانِ الأمر بين ما هو اَقلُّ ضَرَراً و بين اَكثَرِهِ و لاشبهة اَنَّ ارتكاب الأوّل اَولَی و بعبارةٍ اُخری، هنا ضَرَرَانِ محتملان[۲] اَحَدهُما اكثر و الآخَر اقلّ و الأوّلُ ارتكابُ الحرام و الثّانی تركُ المستحبّ و لاشبهة فی‌حكم العقل بالثّانی الزاماً اِن لَم يكن ما ينفی الحرمةَ و لكن لَمَّا كان فی‌المقام ما ينفيه كما

۱- فی الأصل: والترک.

۲- فی الأصل: محتمل.

مَرَّ، فَحُكمُ العقل بِحُسنِ الترک لیس علی سبیل عدم جواز الفعل بل اِنَّ الترک و عدم الإرتکاب اَولیَ فهذا هو معنی الکراهة فیما ذکرنا و [ثبت] بالدلیل القطعیّ مِن اَنَّ العقاب بدون بیانه قبیحٌ[1].

و قولُهم: مِن عدم خُلُوِّ الواقعة عن اَحَدِهما مسلَّمٌ و لکن لا یضرّ، اِذ نَمنع من [اَنَّ] کُلَّ مَا هو حُکمٌ واقعاً هو حُکمٌ ظاهراً و لا دلیل علیه.

و قولُهم: بوجود الإجماع ظنّاً اَو قطعاً بعدم جواز طرحهما فإن اَرادُوا به وقوعَ الإجماع علی جواز ذلک و اَخذِ الإباحة و الحُکمِ بأن لاتکلیف فممنوعٌ، و اِن اَرادُوا وقوعَ الإجماع علی عدم جواز الحکم بخلافهما و عدمِ الحکم بالکراهة فذلک ممنوعٌ، اِذ ما هو مخالفٌ للإجماع علی‌الظّاهر و طَرحِ الأمر المقطوع هو الحُکمُ بطرحهما و الرُّجوع الی الأصل و [اَمَّا] الحکم بالکراهة فلیس ذلک خلافَ الإجماع و یحکم به القُوَّةُ العاقلة.

فإن قیل: الحُکمُ بالکراهة و حُسنُ الترک بالقوّة العاقلة موقوفٌ علی احتمال الحرمة و هی قد ارتفعت بالدلیل العقلیّ، فمطلوبیةُ الترک غیرُ باقٍ و الحُکمُ بحسنه لَا وَجهَ له.

قلنا: ارتفاعُ الحرمة واقعاً لایوجب الإرتفاعَ ولاشبهةَ ظاهراً فی انّا لانعلم بارتفاع فصل الحرمة فی‌الواقع و لو کان کذلک لَمَا اطبق العقلاء علی حُسنِ الترک وطَرِیقَتُهُم علی محسنِهِ.

١- و فی الأصل هکذا « وبالدلیل القطعی من انّ العقاب بدون بیانه قبیح ثَبَتَ» و نحن نقلنا کلمة « ثبت» الی اول هذه الجملة کما اَثبتناه فی المتن.

والأمرُ الثّانى؛ نَفىُ دَوَرَانِ الوجوب وَالحَقُّ فيها هو الحُكمُ بالإستحباب ظاهراً والدليلُ هو[الدليلُ] المتقدّم فلا نعيده.

والأمرُالثّالث: ظَهَرَ حالُه ممّا مَرَّ فىالمقام الأوّل فىالشّبهة الوجوبية[1] فى القسم الثّانى منه مِن دَوَران الأمر بين الوجوب [والحرمة] فراجعه.

١- فى الأصل: الوجوبى.

تذنيبٌ يذكر فيه[١] امورٌ

الأوّل: جوازُ العمل بأصل البرائة قبل الفحص و عَدَمُهُ و على فرضِ عَدَمِهِ المستَنَدُ فيه عَدَمُ وجودِ المقتضي اَو وجودُ المانع.

الثّانى: فى بيان قاعدة نفى العسر و الحرج و نفيهما.

الثّالث: فى جواز العمل بالأصل مطلقاً استلزم[٢] ضررَ الغير اَم لا، و فيه نتكلّم فى قاعدة [نفى] الضَّرَرِ ايضاً.

[الأمر الأوّل]

[فى جواز التمسّک بأصالة البرائة و عدمه قبل الفحص]

اَمَّا الأمرُ الأوّل: فالحقُّ هو عدم جواز العمل باصل البرائة قبل الفحص و يدلّ عليه وجوهٌ:

منها: اَنَّ المقتضى له حينئذٍ مفقودٌ لعدم انصراف ادلّتها الى هذا المقام.[٣]

اَمَّا الإجماعُ و العقلُ وَ بِناءُ العقلاء فعدمُ وجودها حينئذٍ ظاهرٌ.[٤]

١- فى الأصل: فيها.

٢- فى الأصل: و لو استلزم.

٣- يعنى ادلّة اصالة البرائة منصرفةٌ الى صورة بعدالفحص.

٤- اى الأدلّة اللُّبيّة مثل اجماع الفقهاء و بناء العقلاء و حكم العقل كلّها تقتضى التمسّکَ بأصل البرائة بعدالفحص لا قبله.

وَ اَمَّا الآياتُ و الأخبار: كقوله[۱] «كُلُّ شَيئٍ مُطلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهيٌ» منصرفٌ الى صورَةِ بعد الفحص و ليس المتبادر منه اِلاّ هذا.[۲]

و ثانياً: سَلَّمنا وجودَ المقتضى لكن لايجوز ايضاً لاستلزامه المخالفةَ[۳] القطعيّة و هى محرّمةٌ بالعقل اذ العملُ بها قبل الفحص ملزومٌ لطرح المعلومِ وَ المظنُونِ و ذلك مستلزمٌ للخروج عن الدّين و الهَرجِ و المَرجِ بديهةً.

ثالثاً: وجودُ الإجماع القطعىّ، لاتّفاق الإماميّة و المسلمونَ على عدم جواز العمل به[۴] و الأدلّةُ الدالّةُ على حجّية اصالة البرائة وَ اِن كانت بعضُها دالّةً على جواز العمل بها قبل الفحص لكنّ الدلَينِ[۵] الأخيرينِ[۶] مستلزمانِ لعدم الجواز.

۱- فى الأصل: فقوله.

۲- يعنى الأدلّة اللّفظيّة و هى الآياتُ والأخبار لاَ يَقتضى المتمسّک بأصالة البرائة و لا يتبادر منها الاّ بعد تمام الفحص و كماله.

۳- فى الأصل: مخالفة.

۴- اى العمل والتمسّک بأصل البرائة.

۵- فى الأصل: الدليلان.

۶- فى الأصل: الأخيران.

الأمر الثّانى

فى بيان قاعدة العسر و الحرج

فنقول: الأفعال اِمَّا مقدورةٌ للعباد اَو لا، و الأوّلُ اِمَّا ليس فيها[١] مَشَقَّةٌ اصلاً كما فى - وجوب الأكلّ بقدر التعيّش و نحوه [الذى يكون] مِن مَيلِ النفس اليه فى الفعل اَو الترك[٢] كما فى النهى عن التكتّف فى الصّلاة مثلاً و امثال ذلك مِنَ العاديات فإنَّ فى الفعل و الترك لَا مَشَقَّةَ اِلاَّ انَّه بسبب التكليف به حَصَل المشقَّةُ فى الجملة اذ ذلك من لوازم التكليف.

اَو فيه عليهم مَشَقَّةٌ و هو لايخلُو اِمَّا مَشَقَّةٌ يحتمل عادةً عند الأغلب و لايتحَرَّزُونَ عنه تحرّزاً شديداً معتدّاً، حيث يكون ذلك معتاداً لهم بل [فيه] مشقّةٌ [الى حَدٍّ] يُقدِمُ عليه العقلاءُ كالحجّ و تَركِ الغيبة و عَدَمِ اَكلِ مالِ الغير، فإنّ هذه المشقّات ممّا لايتحرّز عنه العقلاء فى الغالب و لو فرضنا عدمَ اَمرِ الشّارع به.

وَ اِمَّا [فيه] مشقّة يَتَحرَّز عنه اغلبُ النّاس فى اَغلَب الأوقات و هذا [على] قسمَينِ:

اَحَدُهُما: ما يكون تلك المشقّة موجبةً[٣] لاختلال النظام و ارتكابُهُ مُفضٍ اليه[٤] كما اذا اذا وَجَبَ الإجتهادُ عيناً فإنّه لو كان كذلك لاختلّ نظامُ العَالَم و عَيشِ بنى آدم و كما اذا كان اللّازمُ مطلقاً هو الإحتياطَ و عَدَمُ جواز العمل بالظّن.

١- فى الأصل: فيه.

٢- فى الأصل: تركا.

٣- فى الأصل: موجبا.

٤- فى الأصل: له.

و ثانيهما: ما لايكون كذلک و هو [على] قسمَين:

[منها اَى من الأفعال] ما فيه مشقّةٌ لا تتحمّل عادةً مع عدم ضَرَرٍ فيه و ذلک كأن تَربَّصَ[1] المرئةُ بعد فقد زوجها اَربعينَ سنةً فإنّ الضَّرَرَ البَدَنِى ليس فيه، زائداً على تلک المشقّة و كتكليف ابراهيم بِذَبحِ وَلَدِهِ.

و منها: ما فيه ضَرَرٌ بَدَنِىٌّ زائدٌ على تلک المشقّة كالجهاد مع قطع المكلّف بأنّه يُقتَل كما قَطَعَ بِهِ سَيِّدنا و اِمَامُنَا خامسُ آل عبا سيّدالشهداء عليه السّلام و مثلُ قضيّة جرجيس النبىّ عليه السّلام فالأقسامُ سِتَّةٌ:

١- [الفعل] غير المقدور ٢- المقدورُ الذى ليس فيه حَرَجٌ اصلاً ٣- المقدورُ المشتمِلُ على مشقّةٍ لايتحرّز عنها ۴- المقدورُ الذى فيه مشقّةٌ و يتحرّز عنها الأغلبُ و مُوجِبٌ للإختلال العظيم ۵- المقدورُ الذى فيه مشقَّةٌ لكنَّ الإقدامَ عليه لا يوجب ضَرَراً بَدَنِيًّا[2] ۶- عكسُهُ[3].

فَلنَشرَع فى بيان احكامها:

اَمَّا الأوّل: [لاكلامَ لَنَا فى] عدم جواز[4] [التكليف به] للزوم التكليف به التكليفَ بما لايطاق و هو قبيحٌ عقلاً و نقلاً سواءٌ كان عدمُ القدرة عرضيّةً اَو ذاتيّةً خطاباً و عقاباً اِلاّ اذا كان المكلَّفُ سبباً له فإنّ التكليفَ الإبتدائىّ جائزٌ اِن قلنا بأنّ الإمتناع

١- فى الأصل: تصير.

٢- فى الأصل: ضرر بدنى.

٣- اى عكس الصّورة الخامسة.

۴- فى الأصل: ففى جواز.

بالإختيار لاينافى الإختيارَ خطاباً ايضاً و لكن لايستلزم الوقوعَ بل هو تابعٌ لوجود الدليل و الإطلاقاتُ غيرُ كافيةٍ لإثبات هذا المطلب لأنّها منصرفةٌ الى غيره هذه الصُّورة و لذا نقول: بصحّة عقاب[١] مَن دَخَل داراً غَصباً على خروجه و بقائه [و لكن نقول اِنّه] مستحقٌّ لعقابٍ واحدٍ على الدُّخول فقط لأنّ ما دلّ علىعدم جواز التصرّف فى مِلكِ [الغير] لايشمل[٢] حالةَ الخروج، كائناماً كان، الفعل غير المقدور لا يصحّ الأمرُ به و لا يقول الأشعرىُّ بصحّته ايضاً كما مَرَّ فى مبحث اَمرِ الآمر.

وَ اَمَّا الثّانى[٣]، فالتكليفُ به جائزٌ و لولاه لَزِمَ سَدُّ بابِ التكليف اِذ لَو لَم يَجُزِ التكليفُ فيه لَم يَجُز فىغيره با [لطّريق] الأولى.

و امّا الثّالث[٤]، فكذلک عقلاً وَ سَمعاً لأمر العقلاء عَبيدَهُم بمثله و لولاه لَمَا جاز التكليفُ فىالأكثر لأنّ اكثره مِثلُها كالصَّلاة و الحجّ و الجهاد، مع عدم القطع بالهَلاک و ما دَلَّ على نفى العسر و الحرج لا يشمل[٥] هذا [القِسمَ] قطعاً.

و ان قيل بشموله لهذا المقام قلنا: يلزم تخصيصُ الأكثر فى ثبوت التكليف[٦] فى الشّرع لأنّ اكثره[٧] مِن هذا القبيل.

١- فى الأصل هكذا: نقول من دخل دارا غصبا بصحة عقابه على خروجه و بقائه.

٢- فى الأصل: لا تشمل.

٣- يعنى الفعل المقدور الذى ليس فيه حَرَجٌ اصلاً.

٤- اى الفعل المقدورالذى يشتمل على مشقّةٍ لا يُتَحرَّز عنها.

٥- فى الأصل: لا تشمل.

٦- فى الأصل: علٰى ثبوت التكليف.

٧- فى الأصل: اكثرها.

وَ اَمَّا الرّابع[۱]، فلايجوز، لِلُزومِهِ الإختلالَ و هو منافٍ لِغَرَضِ الحكيم (تعالى) مِن خلق العَالَمِ و لأجله قلنا بأنّ الإجتهاد لايجب[۲] عيناً لاستلزام الحَرَجِ العظيمِ.

وَ اَمَّا الخامسُ[۳] وَ السَّادِسُ[۴]، فالحقّ فيهما ايضاً نَفيُ العُسرِ و الحَرَجِ و يدلّ عليه وجوهٌ:

منها: الإجماعُ القاطعُ على نفيه لاتّفاق الإماميّة كلاًّ على نفيهما[۵] الاّ ما اَخرجَهُ الدليلُ الدليلُ و هذا الإجماعُ غيرُ الإجماع المدَّعَى فىاصل البرائة علىعدم وجود التكليف اِلاَّ ما ثَبَتَ بدليلٍ حتّى يقال: اِنَّ مقام العسر و الحرج فردٌ مِن ذلک لأن هذا الإجماعَ مُثبتٌ لهذه القاعدة[۶] و يجرى فيما عُلِمَ فيه الإشتغالُ فىالجملة كما فىالواقعة الخاصّة، فحينئذٍ لو انجَرَّ العملُ فيها بالإحتياط الى العُسر و الحَرَج كان لزومه حينئذٍ منفيّاً بذلک الإجماع[۷] و [لذا] لا يقاومُهُ اَصالةُ الإشتغال لو اقتضت[۸] الإتيانَ بِشَيءٍ

۱- يعنى الفعل المقدور الذى فيه مشقّةٌ و يُتَحرَّزُ عنها غالباً و هى توجب الإختلال العظيم.

۲- فى الأصل هكذا: عينا لا يجب.

۳- الفعل المقدور الذى فيه مشقّةٌ ولكن الإقدام عليه لا يوجب ضرراً بدنيّاً.

۴- الفعل المقدور الذى ليس فيه مشقّةٌ ولكنّه يوجب ضرراً بدنيّاً.

۵- اِى نفى العسر و الحرج.

۶- اى قاعدة نفى العسر و الحرج.

۷- اى الاجماع القائم على نفى العسر و الحرج.

۸- فى الأصل: اقتضى.

مَشكوكٍ فى الشّرطيّة و الجزئية و لايلزم الإتيانُ بالجميع بهذه القاعدة[١] ما لم يَرِد الدليلُ الإجتهادىّ كإطلاقِ قوله [تعالى] اذا قُمتُم الى الصَّلاة [فَاغسِلُوا وُجُوهَكُم] الشّامِلِ لِصُورة الضَّرَرِ، فحينئذٍ يجب الترجيحُ بين القاعدةِ الّتى وَقَعَ عليها الإجماعُ و بين هذا الدليل الإجتهادىّ، وكيفيّةُ الترجيح سيجئ اِن شاء الله تعالى عند [مبحث] التعارض و الإجماعُ المذكورُ سابقاً فيما عُلِم بالتكليف اجمالاً كالواقعة الخاصّة لا يجرى و لا يقاومُ الإشتغالَ و لا يجرى فيما شُكَّ فىالشّرطية و الجزئية كما عرفت سابقاً.

و منها: الآياتُ مثلُ قَولِهِ «يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ»[٢] و «مَا جَعَلَ علَيكُم فِى الدِّينِ من حَرَجٍ»[٣] و غير ذلک، فإنّ مقتضى ذلک عَدَمُ التكليف بشيئٍ فيه العُسرُ و الحَرَجُ و الظنُّ الحاصلُ- مِنَ الآية فىالمقام مع ورود التفسير من المعصوم (عليه السّلام) و اعتضادِهِ بعمل الأصحاب- حُجّةٌ بلا شُبهَةٍ.

منها: الأخبارُ الكثيرة بحيث يحصل منها العلمُ بصدور احدها من المعصوم عليه السّلام نحو: بُعِثتُ عَلَى الشَّريعةِ السَّهلَةِ السَّمحَةِ اوالحَنَفِيَّةِ السَّمحة السَّهلَة[٤].

و غيرهما والظنُّ الحاصلُ منها ظنٌّ خاصٌّ لانّها متواترةٌ[٥] لفظاً.

١- اى قاعدة الاشتغال.

٢- سورة البقرة/١٨٥.

٣- سورة الحج/٧٨.

٤- الكافى ٤٩٤/٥- عوالى اللّئالى ٣٨١/١ - وسائل الشيعة ١١٦/٨.

٥- فى الأصل: متواتر.

و منها: الإجماعاتُ المنقولة.

ولا شبهة اَنَّ مقتضى هذه الثَّلاثة نفى الحرج مطلقاً و ان كان التكليف ثابتاً من الدليل، فيكون القاعدةُ قابلةً للتَّخصيص.

ومنها : [الدليل العقلىّ و هو] انّ الغرضَ من التكليف الإمتثالُ والعملُ بمقتضاه و المأمور به اذا كان ممّا لايُقدِمون عليه غالباً و يَتحرَّزونَ عنه و كذا النهى عنه، فالأمر بما فيه هذه المشقّة، والعِلمُ بعدمِ اتيانهم منافٍ للغرض و الأمرُ به قبيحٌ.

فإن قيل: نَرى بالعِيان وقوعَ تكاليفٍ فيه اِحدَى[1] المشقّتين [المذكورتين]، فى الشَّريعة والوقوعُ اَخصُّ من الجواز، فكيف تُستَدَلُّ بدليل عقلىّ لايَقبَلُ التَّخصيصَ و ذلک كقصّة ابراهيم عليه السّلام و تكليفِهِ بقتل ولده مع انّه لَم يَعلَم [بأنّه] لَو اَتى بالمقدّمات يُنهَى عنه و هكذا قصّة جرجيس عليه السّلام [و تكليفه] بالدَّعوة فقُتِلَ سبعينَ مرّةً و قضيّة سيّدالشّهداء[2] مع علمه عليه السّلام بقتله و قَتلِ اصحابِهِ و مع ذلک كانوا مأمورين بالجهاد و ذلک مع العلمِ بالقتل اوالظنّ به ولايتحمَّلُه اغلبُ النّاس فى اغلب الأوقات.

وكذا المرئة الفاقدة لزوجها وتربّصها تسعين سنةً اومائة سنةً و كذا لزوم الإتيان بالقضاء والإقتصار على قدر [الضرورىّ] للتعيّش[3].

١- فى الأصل: احد.

٢- فى الأصل: شهدا.

٣- فى الأصل: التعيّش.

قلنا: [هذا كلامٌ] فاسدٌ، لأنّانقول: انّ التكليف بما فيه هذه المشقّة بالنّسبة الى مَن يَعلَم المشقّةَ و يَعلَمُ الآمرُ عدمَ اقدامه غيرُجائزٍ وَ اَمَّا مَن يُقدِم كما فى الأمثلة المذكورة فلاضير فيه و [اِشكالُ] الأغراض غيرُ واردٍ لعدم جريان الدليل العقلىّ هنا لعلمه تعالى بامتثالهم و عدم كونهم مِثلَ اغلبِ النّاس، فلامنافاة للغرض وَ اَمَّا تَربُّصُ المرئة و نظيره فنمنع و قوعَه و ذَهابُ بعضٍ الى هذا القول لايكون دليلاً على صحّته[1] مع وجود الدليل العقلىّ القطعىّ على فساد ذلک و انّ المرئة مخيَّرةٌ و موسَّعةٌ.

و منها: انّ التكليف بما فيه المشقّة المذكورة[2] خلاف اللّطف مع انّه تعالى يَعلَم بأنّهم لا يَمتَثِلُونَ واللُّطفُ هوالمقرّبّ للطّاعة والمبعِّدُ عن المعصية و هذا التكليف على فرض العلم بعدم الإمتثال مقرّبٌ للمعصية ومبعّدٌ عن الطّاعة و اللّطفُ واجبٌ عليه تعالى اتّفاقاً و خلافه قبيحٌ منه تعالى.

ومنها: بناء العقلاء على مذمّة مَن يأمر عبدَه بتكاليف شاقّة[3] [التى] لا يُتَحَمّل عادةً سواء كان ممّا يوجب اَلَماً[4] فى البدن أم لا، كما لو اَمَره بقطع اِصبعه فلو لم يكن هذا التكليف قبيحاً لما كان للذّم معنىً هنا.

[الإشكال فى الأدلّة المذكورة فى المقام]

و لايخفى عليک انّ الأدلّةَ الثلاثةَ الأخيرةَ مخدوشةٌ.

١- فى الأصل: لصحته.

٢- فى الأصل: المذكور.

٣- فى الأصل: شاقّ.

٤ - فى الأصل:الم.

امّا الأوّل: فلأنّ مقتضاه عدمُ جواز التكليف مع عِلمِ الآمِرِ بالمخالفة و لازمُه عدمُ كون اَحَدٍ عاصياً.

و هذا الدليلُ اِن[1] تَمَّ لايتفاوت فيه مخالفة الأكثر و مخالفةُ الشَّخص الواحد، فإنّ تكليف هذا [الشَّخص] ايضاً فيه ارتكابُ خلاف الفرض.

والجوابُ الحلّى عن هذين الدّليلَين[2]: لزومُ مخالفةِ الغرض مسلّمٌ [لكن ذلک] اذا كان التكليفُ حقيقيّاً و الغرضُ من الأمر والنّهى وقوعَ الفعل و الترک وَ اَمَّا لوكان ابتلائيّاً فلايلزم [ذلک] اَبَداً و من هذا القبيل تكليفُ العاصينَ و الكفّار.

وَ اَمَّا الثّانى: فلأنّ الغرض من اللُّطف و كونَهُ مقرّباً للطّاعة اَنَّ مقتضاه اَمرُالعباد بشيئ لايتخلّفون عنه اَو مقتضاه اِجبارهم على الفعل المأمور به.

وكلاهما فاسدٌ لأنّ مقتضاه حينئذٍ عدمُ كونِ اَحَدٍ عاصياً و هذانِ[3] المعنيانِ[4] فى حدّ ذاتهما فاسدان[5] لأنّه عين الجَبرِ ولايجب عليه [تعالى] اتّفاقاً وَ [اِن] اراد اَنَّ مقتضى اللّطفِ الأمرُ بما فيه المصلحةُ و النّهى عمّا فيه المفسدةُ فهو مسلَّمٌ لكن نمنع لزومَ خلاف اللّطف بهذا المعنى فى الأمر بشيء فيه عُسرٌ و حَرَجٌ شديدٌ لأنّه لعلّ المصلحةَ الكامنةَ فيه اقتضى اَمرَ الشّارِعِ و نهيِه.

۱- فى الأصل: و ان.

۲- فى الأصل: هذان الدليلان.

۳- فى الأصل: هذين.

۴- فى الأصل: المعنيين.

۵- فى الأصل: فاسد.

اصالة البرائة ـــــــ

بعاقبة الأمور ولذا لايتبادرون الى تقبيح سيّدٍ عادلٍ اَمَرَ عبدَه بما فيه المشقّة غيرالمتحَمَّلَ عادةً مع احتمال علمه[1] بمصلحةٍ فى ذلک [الفعل] ولايُعلَم به.

وممّا ذكرنا ظَهَر وَجهُ التجويز فى اَوامِرِه تعالى فإنّه حكيمٌ عادلٌ و لايصدر منه تعالى مايخالف العدلَ و الحكمةَ و بعد انضمام هذه الى انّه عالمٌ بعواقب الأمور و مصالح الأشياء و مفاسدها و [حينئذٍ] اذا صَدَر منه تعالى اَمرٌ فيه مشقّةٌ لاتُتَحمَّل[2] عادةً يكشف عن وجود مصلحةٍ مقتضيةٍ فيه.

نعم لايكتفون[3] فى ذلک بورود الدّليل الظنّىّ سنداً و دلالةً و اَمّا اذا كان قطعيّاً سنداً[4] و [لكن كان] ظنيّاً دلالةً فيكتفون به، هذا.

والتّحقيقُ فىالمقام كما قال الأستاذُ شريفُ العلماء (اَطال الله بقائه):

اِنَّه لاشبهةَ فى اَنَّ العُسر و الحَرَجَ منفىٌّ شرعاً بجميع اَقسامه و اَمّا عقلاً فإن كان يوجب اختلالَ النظم فهو منفىٌّ قطعاً وَ اِن كان ممّا لايتحرّز عن ارتكابه العقلاءُ فغير منفىّ بالعقل قطعاً.

وَ اَمّا القِسمانِ اللّذانِ[1] كان الكلام فيهما، ففيهما تفصيلٌ و هو انّه اِن كانا بالنّسبة الى مَن لا يُقدِم عليهما و لا ظرفيّة له بارتكاب ذلک المعسور و ليس قابلاً للإتيان به كما هو [فى] اَغلب النّاس [و] احوالُهم كذلک[2]، فلايجوز.

---

۱ – فى الأصل: يعلمه.

۲– فى الأصل: لا يتحمل.

۳– فى الأصل هكذا: نعم فى ذلک بورودالدليل الظنى سنداً ودلالةً لايكتفون.

۴– فى الأصل: سند.

اَمّا الحقيقيُّ فظاهرٌ وَ اَمّا الإبتلائيّ فلأنَّ الإبتلاء بمثل هـذه الأمـور الّتـى لايُقـدِمون عليها بالنّسبة الى مثل هذا الشخص، فَالعُقلاَءُ متّفقُونَ على قُبحِـهِ، ولـذا لايُجَـوّزون صدورَ مثل هذا الأمر مِنَ السُلطان الـى اَغلـب عبيـده الـذّينَ لايكـون لهـم مرتبـةُ الإخلاص ولوعاقبهم بمخالفة مثل هذا[3] الأمر يكون مذموماً عندالعقلاء.

نَعَم، يصحّ بالنّسبة اليهم فى بعض مِن افراد القسم الذى ليس فيـه ضَـرَرٌ بَـدَنىٌّ بـل مجرّد مشقّة.

و اِن كان بالنّسبة الى مُن يقدم عليها و هو فـىالإخـلاص و العبوديّـة [فـى] غايـة المرتبة كالأنبياء و الأوصياء، فصحّته بالنّسبة اليهم اذا كان مقدوراً غيرُخَفِىٍّ كما وقع [فى] قضية سيّدالشهداء[4] [عليهالسّلام] و غيره و يقع ذلک فى اَوامِرِ السّلطان بالنّسبة الى خَدَمِهِ المخلصين له.

فإن قيل: مقتضى هذا [الكلام] عدمُ صِحّة تعلّق هذه التكـاليف بالنّسـبة الـى عامّـة النّاس فىكلّ اُمّةٍ و زمانٍ لعدم تفاوتٍ بين الأمـم و الأزمـان ولاشـبهة فـىوقوعـه فىالأمم السّابقة كالمنقول عن اُمّة موسى (عليه السّلام) مِن انّه [كان] يَجِـبُ علـيهم

١- فى الأصل: الذى.

٢- فى الأصل: كذا.

٣- فى الأصل: هذه.

٤- فى الأصل: شهداء.

قطعُ موضع النّجاسة البَوليّة[۱] ولاشبهة فی‌کون هذه[۲] مشقّةً لایتحمّل[۳] عـادةً ولایُقـدِمُ علیها الاّ الأوحَدِیّ مِنَ النّاس [و] وقوعُه فی‌الشّرایع السّابقة کاشفٌ عن‌فساد ماقلتَ.

قلنا: لاَوَجهَ لهذا الکلام [لوجوه]:

اوّلاً: نَمنع وقوعَ ذلک فی الشَّرایع السّابقة لأنّ صحّة هذا النقل ممنـوعٌ لعـدم کونـه متواتراً ولا واحداً[۴] محفوفاً بقرینةٍ قطعیّةٍ معتبرة.

و [ثانیاً] اِن سُلِّم فنمنع کونَ هذه[۵] التکالیف شاقةً علـیهم[۶] لِمَـا نُقِـلَ مِـن اَنّ اَبـدانَهم ماکان تَتألّم[۷] بهذه المشقّة.

و [ثالثاً] اِن سُلِّم، فنقول: قد مَرَّ اَنَّ الحقَّ التفصیلُ بین الأشخاص، فلعلّ اُمّـةَ موسـی (علیه السّلام) یُقدِمُونَ علی[۸] مثل هذه التکالیف بل هو مقطوعٌ اِن کانوا مکلَّفِینَ بمثل بمثل هذه التکالیف، فتدبَّر.

۱- فی الأصل: البولی.

۲- فی الأصل: هذا.

۳- فی الأصل: لایتحمل علیها.

۴- فی الأصل: واحد.

۵- فی الأصل: هذا.

۶- فی الأصل: لهم.

۷- فی الأصل: یتالم.

۸- فی الأصل: الی.

[ههنا فوائد]

وَاعلَم اَنَّ فی المقام فوائد:

[الفائدة الأُولی فی امکان تخصیص قائدة العسر و عدمه]

منها: فـی اَنّ هـذه القاعـدة تقبـل[1] التخصـیصَ اَم لا؟ و علـی الأوّل، تخصـیصٌ اَم تَخصُّص؟

والفرقُ بینهما اَنَّ المُخرَجَ اِن کان [قبل التخصیص] داخلاً فی الحکم و المخصِّصُ قد خصَّصَه فهو تخصیصٌ والاّ فَتَخَصُّصٌ[2]، فالإختلافُ اِنَّما هو من جهة دخول الموضوع الموضوع فی‌العموم و عدمه، فنقول:

لاشبهة فی‌قبول هذه القاعدةِ التخصیصَ فیما لاتکون منفیّةً بالعقل و الاّ فـلا تقبـل[3] اَبداً قطعاً، فما نحن فیه یمکن اَن یُتَصـوَّر [فیـه] التخصـیصُ اِن کـان مسـتندُها هـو الآیاتُ و الأخبارُ و یُتَصَوَّرُ [فیه] التخصُّـص اِن کـان مسـتندُها العقـلُ و الإجمـاعُ والوجهُ ظاهرٌ.

١- فی الأصل: یقبل.

٢- فی الأصل: فیخصص.

٣- فی الأصل: یقبل.

[الفائدة الثّانية: ترجيح قائدة العسر عند تعارضها مع سائر القواعدالشرعية]

و منها: فی انّه لَو تعارض هذه القاعدةُ مع غيرها مِنَ القَواعد الشَّرعيّة، فالعملُ[1] بـأیّ منهما متعيّنٌ؟[2]

فنقول[3]: لاشبهة فی تقديم هـذه القاعـدة علـی الأصـول مطلقـاً، اشـتغالاً [كـان] اَو اِستصحاباً اَو غيرهما [و ذلک لوجوهٍ]:

[الأول]: لِوُرود هذه القاعدة عليها[4] لأنّ هذه الأصول معلَّقةٌ على عدم وجود الـدّليل وهذه القاعدةُ تَنجيزيّةٌ ولاشبهةَ فی اَنَّ التنجيـزیّ واردٌ علـی التعليقـیّ و لامعارضـةَ بينهما اِذ ما دَلَّ على حجيّة الإستصحاب [مثلاً] معلَّقةٌ على عدم ورود الـدليل علـی خلافه و هذه[5] القاعدةُ دليلٌ معتبرٌ على خلافِه.

الثّانی: اذا تَعارَضَ بينهما[6] تَعارُضَ العموم مِن وجهٍ يجتمعان فيما لَوشُكَّ فی الجزئيّة و الشرطيّة اَو اقتضى الإتيانَ بأمورٍ معلومةٍ [و] يكون المكلّفُ به مشتبهاً بـين امـورٍ معلومـةٍ و كـون الإتيـان بـالجميع مسـتلزماً للعُسـروالحَرَج، ويفتـرقُ الإشـتغالُ

---

۱ - فی الأصل: فهل العمل

۲- فی الأصل: معيّن.

۳- فی الأصل: نقول.

۴- فی الأصل: عليهما.

۵- فی الأصل: هذا.

۶- ای بين قاعدة العسر و الحرج و سائرالأصول الفقاهتيّة.

والإستصحابُ اذا ثَبت التكليفُ قبلاً[١] و شُكَّ فی‌ارتفاعه وبقائه فلاشبهة فی‌اَنَّ القطعَ بالإشتغال يقتضی القَطعَ بالإمتثال و كون الإمتثال موجباً للعُسر والحَرَج.

وافتراقُ هذه القاعدة عنهما فی‌الإجتناب عن الشُّبهة المحصورة و دَوَرَان الأمر بين الوجوب والإباحة مِن دون عِلمٍ اجمالیّ فی‌البين و قلنا بالإحتياط فيه، فإنّه لو بُنِیَ الأمرُ حينئذٍ علی‌الإحتياط ففی‌صورة وجود العِلمِ اِمَّا اجمالاً اَو تفصيلاً فبطريقٍ اَولَی، فيلزم العُسرُ و الحرجُ الشَّديدان.

اذا عَرَفتَ ذلک فاعلم:

اَنَّ فی‌صورة اجتماع[٢] هاتينِ[٣] القاعدَتَينِ كما فی‌الشکّ فی‌الجزئيّة والشرطيّة ففی صورة الإجتماع بعدم كون الشَّیء شرطاً اَو جزءاً او بعدم لزوم الإتيان و انّ العامّين مِن وجهٍ اذا كان اَحدُهما اَقَلَّ مورداً حكمُه حكمُ العامَّينِ المطلق و الأخذُ بأقلّ الأفراد فی‌صورة التعارض متعيّنٌ واذا ثبت ذلک فيجب اَخذُ هذه القاعدة دون الإشتغال و الإستصحاب لأنّها بالنسبه اليهما اَقَلُّ اَفراداً.[٤]

الثالث: موافقة هذه القاعدة لِعَمَلِ الأصحاب لأنّ بنائهم علی تقديم هذه القاعده علی الأصول مع اعتضاد هذه القاعدة بحكم العقل.

١- فی الأصل: قبل.

٢- فی الأصل: الاجنماع.

٣- فی الأصل: هذين.

٤- فی الأصل: افراد.

الرابع: انّا لَوبَنَينَا تَقديمَ الأصول على هذه القاعدة يلزم تَقديمُ الأدلّة الإجتهاديّة اللّفظيّة عليها بالأولويّة و وجهُه واضحٌ وحينئذ فلا فائدة فى تأسيس القاعدة و يكون تأسيسُها لغواً لعدم بقاء موردٍ لها يُرجَع اليها فيه الاّ مقام لايكون مخالفاً لأصلٍ من الأصول، فحينئذٍ لااحتياج لَنَا بهذه القاعدة بل تأسيسُ اصالة البرائة كافٍ لَنَا.

اللّهمّ الاّ اَن نقول بإفادة هذه القاعدة لَوقلنا بعدم حجيّة اصالة البرائة وقلنا بالإحتياط، فتدبَّر كلّه.

هذا الكلام ممّا ليس فيه اشكالٌ وَ اِبرامٌ بل الإشكالُ اِنَّما هو فىصورةِ معارضةِ هذه القاعدة للأدلّة الإجتهاديّة و ذلک [على] اَقسامٍ:

[اَقسامُ تَعارُضِ قاعدة العُسرِ والحرج مع الأدلّة الإجتهاديّة و حكمها]

منها: كونُ التعارض بينهما مِن قبيل التعارض بين العامّين المُطلَقَينِ كما اذا وَرَدَ دليلٌ خاصّ دالٌّ على تكليفٍ فيه عُسرٌ و حَرَجٌ كما اذا دَلَّ الدليلُ على وجوب الصَّوم علىالشَّيخ و الشَّيخَةِ فنقول: اِنَّ الدليل الخاصَّ اِن كان قطعىُّ الصُّدور كالعام، فالعمل بالخاصّ متعيّنٌ، اذ هذا القطع بمنزلة[1] القطع بعدم صحّة الخَدشَةِ فى ظاهرالألفاظ و هكذا لَو كان الخاصُّ ظنّيّاً صدوراً فالحكم بتقديمه ايضاً متعيّنٌ، هذا بحسب الدليل اللّفظىّ.

وَ اَمَّا بحسب الدليل [العقلىُّ] فلايخلُو [اِمَّا] اَن كان مِنَ القسم [الأوّل] الذى يوجب الإختلالَ، فالعملُ بحكم العقل هوالمتعيّنُ و لافائدة للتخصيص اصلاً و كذلک فى

١- فى الأصل: بصحه.

القسمين الأخيرين بالنسبةالى عامّة النّاس فإنّک قد عرفتَ اَنَّ العقل حاکمٌ بعدم صحّة هذا التکليف بالنسبة اليهم.

وَ اَمَّا بالنّسبة الىالأنبياء و الأوصياء و الأولياء المَرضِيِّينَ بهذَين القسمين الأخيرين فَالحُکمُ بتقديم الخاصّ [هوالمتعيّن] اِن کان [لأجل] اَنَّ[1] هذا الحکم منفىّ بالعقل تعليقيّاً معلّقاً على عدم وجودالدليل الوارد و [اَمَّا] بعد وروده کنظم العالم و بقائه اَو نظم الدِّين و بقائه، فلا.

ومنها: کونُ التعارض بينهما عامَّين مِن وَجهٍ مثل «اغتَسِل للجمعة» و مادّةُ افتراقِ هذه القاعدة فى هذا الخطاب کوجوب الصَّوم للشّيخ و الشّيخة و وجودُ العسر لهما معلومٌ و افتراقُ هذا الخطاب کما اذا وَجَبَ الغُسلُ فى غير صورة استلزام العُسر والحَرَج.

والإجتماعُ هو وجوبُ الغُسلِ اذا کان مستلزماً للعسرو الحرج، فمقتضى قاعدة العسروالحرج عَدَمُ وجوبه و مقتضى الخطاب وجوبُهُ فنقول: العملُ بهذه القاعدة و تقديمُهَا علىالخطاب هوالمتعيّن و ذلک لوجوهٍ:

اوّلاً: اِنَّ رفع اليد عن هذا الخطاب و اَمثاله تقييدٌ و رَفعَ اليد عن العمل بالقاعدة تخصيصٌ و قدقرّر فىمقامه اَنَّ التقييدَ اَولَى، لِبنَاءِ العُرف.

ثانياً: القولُ بلزوم العمل بهذه الخطابات فىهذه الصُّوَرِ ملزومٌ للعمل بها فىالقسم الأوّل و طرحُ هذه القاعدة بالطّريق الأولى، فيلزم اِمَّا عدمُ وجود موردٍ لهذه القاعدة

١- فى الأصل: لأن.

اصلاً حتّى تعمل بها فی‌ذلک المورد اَو تخصیص الأکثر ولاشبهة فی‌انّه لَو دار الأمر بین تخصیص الأکثر اَو تخصیص الأقلّ، الأخیرُ اَولَی بلاشبهةٍ، فکیف اذا کان الأمرُ دائراً بین تخصیص الأکثر وتقیید الأقلّ؟ مع انّ سِنخَ التخصیصِ لَمَرجوحٌ بالنّسبة الی التقیید فکیف دَوَرَانُهُ بین اکثرالتخصیص و اَقَلّ التقیید؟

ثالثاً: اعتضادُ قاعدةِ العسر والحَرج بعمل الأصحاب فی‌اَمثال هذه الموارد.

رابعاً: اعتضادُهَا بالإعتبار العقلیّ.

خامساً: اعتضادها بالإستقراء لِمَا نَرَی کثیراً مّا یرفعون الید عن هذه الخطابات فی اَمثال [هذه] المقامات کما فی وجوب صوم الشّیخ و الشّیخة و فی [احکام] التقیّة جمیعاً، فإنّها شُرِّعَت لأجل الحذر عن لزوم العسر و الحَرَج المحذُورَینِ و کما فی عدم وجوب الوضوء بل و عدمِ جوازه فیما اذا کان مُضِراً للیَدَینِ، و امثال هذه الموارد کثیرةٌ فی‌الشَّریعة بحیث یورث الظنّ بإلحاق المشکوک فیه فیها.

سادساً: اِنَّ مادَلّ علی نفی العسر و الحَرَج قطعیُّ[1] الصُّدور و ظَنّیّ الدلالة و هذه الخطابات ظَنّیة[2] الصّدور و القطعیُّ مقدّمٌ.

و سابعاً: اِنَّ العمومات الدالّة علی نفی العسرو الحَرَج عمومات منساقةٌ بِسِیاق الخبریّة و الخطاباتُ منساقةٌ بسیاق الإنشائیّة و ارتکابُ التخصیص فی الأوّل اَولَی.

١- فی الأصل: قطعی.

٢- فی الأصل: ظنی.

وثامناً[١]: اِنَّ الخطابات غيرُمنصرفةٍ الى صورة استلزام التكليف العُسرَ والحَرَجَ الشَّديدَ و مِن جملة المرجّحات فى المتباينين بالتباين الجزئى قلّةُ مورده كما مَرَّذلک مراراً، [و] وجهُ الفساد هو عَدَمُ التعارض بناءاً على ما ادّعيناه اخيراً مع انّه لَو سَلَّمنا التعارضَ و[٢] وجودَ هذا المرجّح فى جانب الخطابات، فلاشبهةَ فى عدم مقاومته للمرجّحات[٣] العديدة المتقدّمة، فالأخذُ بالقاعدة كائناً ماكان، متعيّنٌ.

١- فى الأصل: وتاسعا.

٢- فى الأصل: فى.

٣- فى الأصل: المرجحات.

[الفائدة الثّالثة]

و منها: اَی وَ مِنَ الفوائد [هی] اَنَّه [هَل] العُسروالحَرج مَنفیّانِ حتّی [اذا کان] لُزُومُهما مِن [جانب] العبد؟ و کون سَبَبِهما هوالعبد و مِن فِعلِ العبد اَم لا؟ ویظهرالثمرةُ فی جواز الرُّجوع فیاجراء الأحکام فیالمرافعات الی المقلّدین الذین یَعلَمُون بأحکام مجتهدهم و یَعلَمُون بإجرائها فیالموارد الخاصّة تقلیداً اَم لابدّ مِنَ الرّجوع فی المرافعات الی المجتهد لا المقلّد العارف و یکون الرّجوعُ الی المقلّدِ الموصوفِ رجوعاً الی الجبتِ و الطّاغوت.

ذَهَبَ المشهورُ الی الثّانی و نُسِبَ الی الفاضل القمّی (اعلی الله مقامه).

اَمَّا الأوّل فهو لیس بمنفرد بل ذَهَبَ [الیه] بعضُ المتقدّمین ایضاً و بیانه تفصیلاً: انّه لاشکّ و لاشبهة فی اَنَّ رجوع کلّ النّاس فی مرافعاتهم الی المجتهد الجامع للشّرائط فی غایة العُسر بل القولُ بأنّه متعذّرٌ [لیس ببعید بل هو] ممکنٌ لأنّه قد یکون المجتهدُ منحصراً فی الواحد فی زمانٍ اَو اثنین فلابدّ للمقلّدین فی الرّجوع الی المجهتدین مِن طَیّ المسافة البعیدة[1] و مجیئهم مِنَ البلاد النّائیة الیه بل ربّما لایمکن للمجتهد الواحد الموجود فی ذلک الزّمان التوجُّهُ الی اُمورالجمیع و مرافعة کلّهم و لاشبهة فی اَنَّ سببَ المرافعة هوالمعاملة و ذلک اَمرٌ غیرُخفّی لأنَّ[2] ترک المعاملة و المرافعة یَختلُّ به نظامُ[3] العالَم و اساسُ عَیش بنی آدم و لاشبهة ایضاً فی اَنَّ سببَ

۱- فی الأصل: المعبدة.

۲- فی الأصل: ان.

۳- فی الأصل: النظام.

هذا العسر هو نفسُ العِباد و المكلّفين اذ يجب على كلِّ واحدٍ منهم اَحَدٌ مِن الأمرين: اِمَّا تحصيلُ العِلم و الإجتهاد و اِمَّا اِنفاقُ الغير و تَوجُّهُ اَمـرِه حتّـى يشـتغلَ ذلـک و يُحصِّلَ هذهِ المرتبةَ العظمى و اِقامةُ كلّ واحدٍ من المكلّفين اَحَداً منهم فى كلّ زمـانٍ بل اَشخاصٍ عديدةٍ لأجل التحصيل و الإجتهاد حتّى لاينقـرض عـنهم المجتهـدون ويراجعوا اليهم عند حوائجهم على طريق اليسر، اذ لوكان المجتهـدون كثيـراً لكـان الوصول اليهم وحصولُ المرافعات يسيراً لاعَسِراً، فهم صاروا لهذا العسر سَبَباً اِذ تَرَى اَنَّ فى زماننا هذا ليس للطَّلَبة قُربٌ فى الأنظار ولايَقضُونَ له حاجةً اَبَداً بل لو اَمكَن لبعض الأشخاص قَتلُ نسلِ الطَّلَبة لَمَا كانوا يُضايقون والمجتهدونَ لايأمرونهم و اِنَّما اذا حَصَل للمجتهد قدرةً على انفاقَ الغير اَنفقَ اوّلاً عِيالَه فـى الغايـة والنّهايـة اِنفاقـاً مُفرِطاً ولم يتوجَّه الى اَمرِ مُشتغِلٍ اِلاَّ اقلّ قليلٍ [نحو] عُشرشَـعِيرٍ وذلـک لأقاربـه لا الغير، فحينئذٍ الأدلّةُ الدالّةُ على العسروالحرج وانَّهما مَنفيّانِ لوتدلّ فى هذا المقام لَلَزِمَ رُجوعُ المقلّدين فى المرافعـات الـى مـثلهم لوكـانوا عـالمينَ بمسـائلهم و بـإجراء الأحكام تقليداً ولايجب الرّجوع الّى المجتهد فقط.

و اَمَّا لوكان الأدلّة نافيةً [فهو] فى صورة كون المكلَّف قاصراً و [اَمَّا] فى صورة كونه مقصّراً اِمَّا ساكتةٌ اَوغيرُ نافيةٍ فلا دليل على جـواز الرجـوع الـى المقلّـد و سـقوط الواجب المذكور.

اذا بان لک ماحَرَّرناهُ[١] فاعلم: اَنَّ الكلام فى هذا المطلب يقع فى مَرحَلَتين:

الأولى: فى كون العقل هل هو مجوّز للأمرالمعسور فيما اذا كان العسر من جانب العبد اَم لا؟

الثّانية: فى اَنَّ الأدلّة الدالّة على التكاليف المثبتةِ لها كالأدلّة الدالّة على لزوم الرُّجوع فى المرافعات الى المجتهد الجامع لشرائط الإجتهاد هل هى منصرفة الى المقام اَم لا؟ بل منصرفةٌ الى حين اليسر مطلقاً؟

اَمَّاالمرحلة الأولى

فالكلام فيها هو بعينه الكلامُ فى اَنَّ الإمتناع بالإختيار هل هو منافٍ للإختيار اَم لا؟ [فهذا الإمتناع] بعد سلب الإختيار، بالإختيار كقطع اليد بعد عِلمِه بأنّه مأمورٌ بالوضوء عندكلّ صلاةٍ وقد مَرَّ اَنَّ فى المسئلة[٢] قولان: قولٌ بأنهّ ينافى الإختيارَ و قولٌ بأنّه لاينافيه و اَنَّ الحقّ عندنا التفصيلُ مِن انّه ينافى الإختيارَ خطاباً ولاينافيه مِن حيث الآثار و تَرتُّبِ العقاب من حيث العقل و تجويزه ذلک تنجيزاً و لكنّ الأدلّةَ اللَّفظيّة غيرُ منصرفةٍ الى هذه الصُّورة يعنى عدم انصراف مثل التوضُّؤ[٣] الى المقام واَنَّ سببه المكلَّفُ لا الآمِرِ وكما اَنَّ النهى من التصرّف فى المغصوب لاينصرف الى صورة عدم الخروج عن المكان الغصبىّ [لو كان] بعد الدُّخول اختياراً وإن كان العقلُ لايأبى من ذلک بل يحكم بعقابه بالمَشى فيه للخروج.

١- فى الأصل: حررنا.

٢- فى الأصل: مسئله.

٣- فى الأصل: توضاء.

و لَمَّا كانت الأدلّةُ غيرَمنصرفةٍ بل هى مشكّكةٌ تشكيكاً مضّراً اجماليّاً بالنّسبة الى هذه الصّورة فالتمسّک لنا فى نفى التكليف بقوله تبارک و تعالى «لاَ يُكَلّف الله نفساً اِلاَّ وُسعَهَا»[١] [صحيحٌ] فَإنَّهَا بإطلاقها شاملةٌ لِصُورة عدم الوسع باختيارالمكلّف ايضاً، فالمكلّف الّذى قَطَعَ يَدَه ليس مكلّفاً فى اَوَانِ الوضوئات العديدة بالوضوء ولا عقاب له اصلاً لأجل[٢] ما[٣] ذكر، لكن لا يخفى عليک انّ جميع ما ذكرنا انّما هو بالنّسبة الى عقابات متعّددة عندتركه-لأجل ذلک- وضوءاتٍ متعدّدةٍ و انّه مستحقّ للعقاب فى كلّ وقت الوضوء و اَمَّا استحقاقُ العقاب عند قطعه فهو قطعىّ عندنا لأنّه حينَ قَطعِهِ يَدَه تَرَکَ واجباتٍ عديدة حُكماً و مَرَّ مِنَّا مراراً اَنّ مَن تَرَکَ ذى المقدّمة ولو [كان] حكماً يستحقّ العقابَ و يستوجبه و اِن لَم يَصِل وقتُ الواجب بل لو تَرَکَ ذى المقدّمة تركاً حُكمِيّاً مِراراً [و] كثيراً[٤] و كان المأمور به شيئاً واحداً استحقَّ فى تَركِ كُلٍّ حكمىٍّ عقاباً[٥] واحداً[٦] واِن اَتى بالمأمور به بعد ذلک ولاتنفى الآيةُ ذلک لأنّه حين التفويت الذى كان مأموراً بالوضوءات العديدة فى اوقاتها كان موسّعاً منها، فالتكليف انّما هو للموسّع وَ اِن كان المكلّف به فى وقته غيرَموسّعٍ باختياره و

١- سورة البقرة/٢٨٦.

٢- فى الأصل: لاجله.

٣- فى الأصل: لما.

٤- فى الأصل: كثيره.

٥- فى الأصل: عقاب.

٦- فى الأصل: واحد.

تنصرف الأدلّةُ ايضاً الى مثله لكنّ العقاب فى هذا الزّمان واحدٌ لاتعدّد فيه، حاصلةٌ مِن ترک[1] الحكميّ لجميع ذى المقدّمة و اَمَّا استحقاق ذلک العقاب المتعدّدة كلٌّ فى وقته فقد عرفته.

اذا بان لک هذا، فاعلم: اَنَّ العسر والحرج بالإختيار هو مثل الإمتناع بالإختيار والعقلُ لاينفى صحّةَ الأمر به و اِن كان ممّا يحصل به اختلالُ نظامِ العالَم و كون ذلک الشَّخص بعد جعله ذلک عَسِراً عليه و ان كان عند دَوَران الأمر بين اَحَدِ الأمرين يَلزَم عليه ابقاءُ[2] نظام العالم لأنّه اكثر مصلحةً مِن الرّجوع الى المجتهد ولكنّه معاقَبٌ بتركه ايضاً و ماثبت [فى] نفى العسروالحرج من الأدلّة غيرالدليل العقلى غَيرُمنصرفةٍ الى تلک الصّورة و غَيرُ نافيةٍ لها.

اَمَّا الإجماع بقسميه المحقَّقِ و المنقولِ فهما منفيّان بالقطع و العيان و اَمَّا الكتابُ فقوله تعالى «ماجَعَلَ عَلَيكُم فِى الدِّينِ مِن حَرَجٍ»[3] فكذلک، لأنّها منزَّلٌ على اَنَّ [من جانب] الله لم يكن [فى جعله] الحَرَجُ و [فى] المقام العَبدُ حَرَجَ على نفسه لا [من جانبه] تبارک و تعالى.

واَمَّا قوله تعالى «يُرِيدُاللهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ»[4] فَكَذَلِکَ، لأنّ العبد باختياره اَرادَ لِنفسه العُسرَ.

۱- فى الأصل: لترک.

۲- فى الأصل: بابقاء.

۳- سورة الحجّ/۷۸.

۴- سورة البقرة/۱۸۵.

والأخبارُ كذلک، اذا الظّاهر العُسر البَدوىّ المجعـولُ بجعـل الشّـارع [لاَ] المجعـول بجعل العبد و يشهد على ذلک استشهادُهُم كثيراً ما- بعد أنَّهم يتّفقـون [علـى نفـى] العسرَوالحَرَجَ- بقوله «مَاجَعَلَ عَلَيكُم فِى الدِّينِ مِن حَرَجٍ»[١] و لكنّ الآية الأخيرة[٢] وهو قوله تعالى «لايُكلِّف اللهُ نَفساً اِلاَّ وُسعَهَا»[٣] شاملةٌ[٤] بإطلاقها الى صُورةٍ كان العبد سبباً للعسر [فهو] ينفى التكليفَ و العقابَ على الترک.

[المرحلة الثانية]

و ممّا ذكرنا يُعلَم حالُ المرحلة الثّانية مِن اَنَّ الحقَّ عدمُ انصراف الأدلّة لهذه الصّورة، فتدبّر.

ولايخفى اَنَّ المثال بالمرافعات اِنَّما هو من باب المثال و الاّ فلاينحصر الأمـر فـى- المعاملات بالمرافعة فقط، لأنّ الصُّلح و المراضات فيها ممكـنٌ و غيرهمـا [كـذلک] كَأن يَنقُلَ المقلّدُ رَأىَ المجتهد والمتداعيان[٥] يَرضَيَانِ[٦] بذلک و يعملان[٧] بمقتضاه مثل مثل اَن يقول للمدّعىّ و المنكر: اِنَّ المجتهد الفلانىّ رَأيُهُ كذا و كذا، مثلاً: انّ الإثبات

١- سورة الحجّ/٧٨.

٢- فى الأصل: الاخر.

٣- سورة البقرة/٢٨۶.

۴- فى الأصل: شامل.

۵- فى الأصل: متداعيين.

۶- فى الأصل: يرضون.

٧- فى الأصل: عملهما.

على المُدَّعِي واليمينَ على مَن اَنكَرَ؛ ثمّ عَمِلاَ بمقتضى ذلک فإنّه جايزٌ اتّفاقاً وَ اَمّا المرافعةُ فهوالإلزامُ على اِتيان الشّاهد و الحَلفِ مثلاً و ذلک غيرُلازمٍ فى الأمور المعاشيّة و انتظامِ اساسِ عَيشِ بنى آدم فالأمرُ فيه سهلٌ جدّاً.

ولكن يشكل الأمر اذا كان اَحَدُ الأمرَينِ اَعنى تحصيلَ الإجتهاد اَو اِنفاقَ اَشخاصٍ و تَوجُّهُ اُمورهم[1] لتحصيل هذه المرتبة العظمى فى كلّ زمانٍ [واجباً عليهم] لَزِمَ كونُ اهلِ زماننا بالكلّ فُسّاقاً فُجّاراً اِلاّ النّادر منهم وهم الذين يشتغلون بالإنفاق اَو لم يكن لهم القدرةُ للتّحصيل ولا للإنفاق اَو ينفقون بقدر حالهم لذلک ولاشبهة ولاريب انّ اكثر[هم] تاركون[2] للأمرَينِ فكان اَغلبُ اَشخاصِ الموحّدِينَ فى زماننا فاسقاً لأجل هذا و هذا الأمرُعندهم سَهلٌ وان كان واقعاً [و خارجاً] غيرُسَهلٍ.

اللّهمّ وَفّقنا لِكُلِّ خيرٍ لَنا ولإخواننا المؤمنين و المؤمنات و عَجِّل فَرَجَ قائم آل محمّد صلوات الله عليهم اجمعين- واجعلنا مِن اَنصاره و اَعوانه و الذّابّين عنه آمين ربّ‌العالمين.

۱- فى الأصل: اموره.

۲- فى الأصل: تاركين.

[الفائدة الرابعة]

ومنها: اَی من الفوائد: اَنَّ العسروالحرج كما يكونان منفّيين بالأدلّة العقليّة و النقليّة فی الأمور الإلزاميّة و الطلب الإلزامیّ كالواجب و الحرام، كذلک [هَل] يكونان منفيّين فی الأمور غيرالإلزاميّة و الغير[1] الطلبيّة من الأدلّة العقليّة والنقليّة اَم لا؟

فنقول: الحقّ اَنَّ فيه تفصيلاً و هو اَنَّ العسروالحرج فی الأمورالمستحبّة اِمَّا اَن يكون بحيث ينجرّ الی اختلال نظام العالم و عيش بنی آدم كما لوقال «صَلُّوا فی كُلِّ زَمانٍ وَ فِی كُلِّ وَقتٍ صَلاةً قُربَةً اِلَی الله» فلا شبهة [فی] اَنَّ المكلّفين لَو اَرادوا الإمتثالَ بهذا المستحبّ وَجَبَ عليهم[2] رَفعُ اليد عن كلّ امورهم [الدنيويّه حتّی] الموجبة لبقاء النسل ولاشبهة فی عدم محبوبيّة هذا الطَّلب النَّدبیّ عندالمولی، فعدمُ جوازه متعيّنٌ شرعاً وعقلاً.

وَ اِمَّا اَن لايكون كذلک وذلک لايخلُو: اِمَّا اَن يكون فيه مشقّةٌ عظيمةٌ يجتنب عنه غالبُ الأشخاص عادةً، كما اذا اَمَرَنَا المولی بأن نغتسل[3] فی كلّ يومٍ فی الشّتاء بالماء البارد الذی هو كالثّلج اَو اَشَدّ [بَرداً] ولا شبهة فی اَنَّ هذا التكليف مشقّةٌ يتحرّز عنه غالبُ النّاس اِن لَم نَقُل كُلُّهم.

١- فی الأصل: غير.

٢- فی الأصل: لهم.

٣- فی الأصل: نغسل.

و اِمَّا اَن يكون فيه زيادةً على المشقّة المذكورة اَذَى الـنَّفسِ و البَـدَن، كـأن يأمرنـا مستحبّاً بالجهاد، فنقول: مقتضى قاعدة العُسرعقلاً اِن كان هذانِ[1] المعنيـان[2] بالنّسـبة الى العبد المخلص فى الغاية [كالنَّبىّ والوصى عليهماالسلام] فهـو جـايزٌ قطعـاً مـن حيث المحبوبيّة و المطلوبيّة المجوِّزة للتكليف الإستحبابىّ.

و اَمَّا شرعاً و لفظاً فالأدلّةُ تنفيهما ايضاً الاّ اَن يُدَّعَى انصرافُ الأدلّة الـى [التكليـف] الإلزامىّ لاغير، فتأمَّل والوجهُ واضحٌ.

فإن قيل: اِنَّ الفعل اِمَّا مساوٍ لمقدار زَمانِ الإطاعة اَو لبعضٍ منه اَو اَزيَد، وفى جـواز الأوّل اتّفقوا و فى عدم جواز الثّالث كذلک و اختلفوا فى الثّانى و الحالُ اِنّا نَـرَى اَنَّ الطَّلب الإستحبابىّ عندنا كثيرةٌ بحيث يكون زائداً على الزَّمان كليّاً مثلاً و ذلک كثيرٌ.

قلنا: بعضُ المستحبّات لايكون مِن قبيل الحكم الوضعىّ الذى فيه[3] المحبوبيّةُ بحيث لَو فَعَلَها كان محبوباً عندالمولى والسيّد و بالجملة فيها محبوبيّةٌ ذاتيّـةٌ مِـن غَيـرِ اَن يطلبها مِنَ المكلّفين و يأمر بها، كالأمر بالأحكام الوضعيّة الّتى لايكون فيها اقتضـاءٌ

١- فى الأصل: هذين.

٢- فى الأصل: المعنيين.

٣- فى الأصل: فيها.

و تَخَيُّرٌ نحو «الصَّلاةُ قُربَانُ كُلِّ تَقِيٍّ[١]» و «الصَّومُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ[٢]» و «الصَّومُ لِي وَ أَنَا أُجزَى بِهِ[٣]» و غيره و بعض المستحّبات يكون مِن قبيل الطَّلب و لكن فى تلك الصّورة المذكورة يكون للمكلّفين تخييرٌ و يكونون مخيّرون[٤] فيها بحيث لو أَتى كلاًّ[٥] مِن تلك المستحبّات أَو واحداً[٦] منها فى ذلك الزّمان المخصوص كان محبوباً عند المولى.

فإن قيل: اِنَّ [فى] التخيير لابّد أَن يكون المصلحةُ[٧] بين الأشياء المتعدّدة كالتتخيير بين خصال الكفّارة مع أَنَّ للطَّلبيّات الندبيّة مصالحُ عديدةٍ فكيف يكون ذلك؟

قلنا: التخييرُ قِسمَانِ: الأوّلُ، كونُ المصلحة فيه واحدةً كالمثال المذكور مِن خصال الكفّارة، الثّانى: كونُ المصلحة[٨] فيها متعدّدةً مع كون المكلّف مخيّراً فيه كما لو كان

١- الكافى، للكلينى ٢٦٥/٣- تحف العقول/١١٠- من لا يحضره الفقيه ٢١٠/١ و ٤١٦/٤- وسائل الشيعة ٤٣/٤.

٢- المحاسن، للبرقى ٢٢٢/١، ٢٨٧، ٢٨٩- الكافى، للكلينى ١٩/٢، ٢٤- تحف العقول/ ٢٥٨- من لا يحضره الفقيه ٧٤/٢- تهذيب الأحكام ١٥١/٤- وسائل الشيعة ٣٩٥/١٠.

٣- الكافى، للكلينى ٦٣/٤- من لا يحضره الفقيه ٧٥/٢- تهذيب الأحكام ١٥٢/٤- وسائل الشيعة ٤٠٠/١٠.

٤- فى الأصل: مخيرين.

٥- فى الأصل: كل.

٦- فى الأصل: واحد.

٧- فى الأصل: مصلحه.

٨- فى الأصل: مصلح.

الوقتُ مضيّقاً و دار الأمرُ بين الأمرَينِ بحيث لايمكن اِتيانُهُمَا معاً فـى الوقـت اِلاّ اَن يتّفق اَحَدُهُمَا فى خارج الوقت كصلاة الكسوف مع الواجب المضيّق الآخَر، فتـدبَّر.

هذا آخِرُمَا استُفِيدَ مِن شَريف العُلَماء فى مسئلة اصالة البرائة.

وَ استَفَدنَاهُ نَحنُ مِن تِلميذِهِ الرَّشيد محمّد سعيد المازندرانى.

اللّهمّ وفّقنا و جميعَ طَلَبَةِ[1] العلوم الدينيّة لتحصيلِ رِضَاكَ و للعلم والعمل.

۱- فى الأصل: الطلبه.

و اَمَّا المطلب التّاسع

فهو فی استصحاب الحال

و اَمَّا المطلب التّاسع[1]

فهو فی استصحاب الحال

و تقریره علی الوجه الاَکمَل مَوقوفٌ علی طَیِّ مقاماتٍ سَبعةٍ و هو اذا عُلِمَ بوجود شَیئٍ وَ اَمرٍ فی زمانٍ ثمّ شُکَّ فی بقاء ذلک الأمر والشّیئ و ارتفاعِهِ فهل یجوز الحکمُ بالبقاء؟[2]

۱- فی الأصل: الثامن.

۲- الی هنا انقطعت النسخه فقد سقط منها المطلبان التاسع فی استصحاب الحال والعاشر فی القیاس، کما صرّح به فی اوّل المطلب الأوّل بأن المطالب فی الأدلّة العقلیة عشرة کما یلی:

الأوّلُ: فی اِدراکِ العقلِ الحُسنَ و القُبحَ بمعنی المَدحِ و الذَّمِّ و هذا نزاعٌ معروفٌ مشهورٌ بین الأشاعره و المعتزلة و الإمامیّة وقد خالف الزَّرکَشی مِن الأشاعرة فی‌هذا المقام و وافقَ المعتزلةَ و الإمامیّةَ علی ما نَسَبَ الأستاذُ شریفُ العلماء الیه.

الثّانی: فی اِدراکِ العقلِ الحُسنَ و القُبحَ بمعنی الثَّوابِ وَ العِقَابِ و هذا نزاعٌ معروفٌ بین الأخباریّ و الزَّرکَشی و بین الأصولییّن.

الثّالث: علی فرض ادراکه الحُسنَ و القُبحَ بمعنی الثَّواب و العِقاب هل هو حجّة اَم لا؟

الرّابع: فی اَنّ احکامَ الله [تعالی] تابعةٌ للصّفات الکامنة اَم لا؟ یعنی اَنّ کُلَّما حَکَم به الشّرعُ حَکَمَ به العقلُ.

الخامس: اَنَّ الحُسنَ و القُبحَ ذاتیٌّ اَو صِفةٌ لازِمةٌ اَو وُجُوهٌ واعتبارٌ.

السّادس: فی اَنّ لله تعالی فی کلِّ واقعةٍ مِنَ الوقائع حُکماً مجعولاً اَم لا؟ و یجوز خُلُوُّ الواقعة عنه اَم لا؟

السّابع: فی اَنّ الأصلَ فی الأشیاء الإباحةُ اَم لا؟ الأصلُ فیها الحظر اَو التوقّف.

الثّامن: فی اَنّ الأصل البراءةُ اَو الإحتیاطُ اَو التوقُّف.

التّاسع: فی اَنّ استصحابَ الحال حجّةٌ شرعیّةٌ اَم لا؟

العاشر: فی اَنّ القیاس حجّةٌ اَم لا؟

***

و قد فرغتُ بِحَول الله و قوّته مِن تصحيح هذا السِّفر الثَّمين فی اليوم الثّانی مِن شهر رمضان العظيم مِن سنة ألفٍ و اَربعمائة و اَربع و ثلاثين والحمدلله رب العالمين.

۲/رمضان/۱۴۳۴= ۱۳۹۲/۴/۲۰

ناصر رضايی چراتی

فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات فی الکتاب

۱- اصلٌ الکلام فی الأدلة العقلیة ۱

المطلب الأوّل فی ادراک العقل الحُسنَ والقُبحَ بمعنی المدح والذّم ۴

الأمرالأوّل فی اطلاقات الحسن والقبح ۴

الأمرالثّانی فی انّ لفظ الحسن والقبح حقیقةٌ فی المعانی الستّة المذکورة اَو مجازٌ؟ ..۶

الأمرالثّالث ففی بیان محلّ النزاع ۸

الجهة الأولی ۹

الجهة الثّانیة ۱۱

الجهة الثّالثة ۱۲

الأمر الرابع ففی ذکر الثّمرة ۱۳

استدلال الخصم فی نفی الثّمرة بقاعدة اللّطف ۲۲

بیان الحقّ فی ادراک العقل للحسن والقبح بمعنی المدح والذّم ۲۴

الدلیل الأوّل: الضّرورة والوجدان ۲۵

الدلیل الثّانی: لزوم الکذب علی الله تعالی ۲۸

الدلیل الثّالث: لزوم عدم التفرقة بین النبیّ والمتنبّئ ۳۳

الدلیل الرّابع: لزوم عدمِ وجوب معرفة الله تعالی و ۳۷

المطلب الثّانی ففی ادراک العقل الثوابَ والعقابَ ۳۹

الدلیل الأوّل ۴۰

الدلیل الثّانی ۴۱

الدلیل الثّالث ۴۲

المطلب الثّالث ففی اَنَّ ما یدرکه العقلُ من الثّواب والعقاب فهو حجّةٌ اَم لا؟.....۴۷
ادلّة حجّیة حکم العقل.....۴۹
الإستدلال علی عدم حجّیة حکم العقل بوجوهٍ من الأدلّة.....۵۴
اقسام حذف المتعلّق.....۵۷
التوهّم و جوابه.....۶۳
المطلب الرّابع فی اَنَّ احکام الله تعالی تابعةٌ للصّفات الکامنة فی نفس الأشیاء اَم لا؟...۷۹
و امّا بیان الثّمرة.....۸۶
المطلب الخامس فی اَنَّ الحسن والقبح ذاتیّان اَو لأوصافٍ لازمةٍ اَو بالوجوه والإعتبار؟.....۹۳
امّا المقدّمة الأولی.....۹۴
الإحتمالات الأربعة فی معنی الصّفات اللاّزمة.....۹۵
المقدّمة الثّانیة فی ذکر الثّمرة.....۹۸
الثّمرةُ الاولی.....۹۸
الإشکال علی کلٍ من المصوّبة والمخطّئة.....۹۹
الثّانی مِن الثّمرات.....۱۰۲
الثّالث مِن الثّمرات.....۱۰۳
الرّابع من الثّمرات.....۱۰۵
الخامسِ من الثّمرات.....۱۰۷
السّادس من الثّمرات.....۱۱۵
تَبَدُّلُ رأی شریف العلماء فی مسئلة الحسن والقبح.....۱۱۸

مَراحِلُ خَمسٍ..... ١١٩
المرحلة الأُولى..... ١١٩
المرحلة الثّانية..... ١٢٦
المرحلة الثّالثة..... ١٢٩
المرحلة الرّابعة..... ١٣٠
المرحلة الخامسة..... ١٣١
المطلب السّادس ففى انّه هل يجوز خُلُوّ واقعةٍ من الوقائع عن الحكم؟..... ١٣٣
الأمر الأوّل..... ١٣٤
الأمرالثّانى..... ١٣٥
الأمرالثّالث..... ١٣٧
الأمرالرّابع..... ١٣٩
المقام الثّانى ففى بيان جواز خُلُوِّ الواقعة عن الحكم و عدمه ١٤٠
و امّا المقام الأوّل هَل يجوز خُلُوُّ الواقعة- التى لا يحتاج اليها العباد- عن الحكم؟ ١٤٤
المطلب السّابع فى اَنَّ الأصل فى الأشياء اَو الأفعال الإباحةُ اَم لا؟..... ١٤٧
المقدّمة الأُولى..... ١٤٩
المقدّمة الثّانية..... ١٥١
المقدّمة الثّالثة..... ١٥٤
المقدّمة الرّابعة..... ١٥٥
الأقوال الأربعة فى حكم الأشياء قبلَ الشَّرع..... ١٥٩
مقتضى الأصل الأوّلى فى الأشياء قبل الشَّرع الحُرمَةُ..... ١٦٠

الإباحةُ الشرعيّةُ و اَدلّتها..... ۱۶۶
الإيرادات الواردة على الإستدلال على الإباحة قبل الشَّرع..... ۱۷۳
المطلب الثّامن فى اصالة البرائة..... ۱۷۷
المقدّمة الاُولى: فى تحرير محلّ النزاع..... ۱۸۲
المقدّمة الثّانية: هل النزاع يختصّ بما لا نَصَّ فيه ولا الأمارة عليه اَو يَعُمُّه و غيره؟ ۱۸۵
المقدّمة الثّالثة: هَل النزاع يشمل كلَّ موردٍ لم يوجَدالعلم الإجمالى بين المشتبهات؟ ۱۸۶
المقدّمة الرّابعة: هل النزاع مختصٌّ بقبل الشّرع اَم يختصّ بعده و قبل وصول الدليل؟ ۱۸۷
المقدّمة الخامسه: ما هوالمراد من الأصل فى قولهم «اصالة البرائة» مِن معانيه الأربعة؟..... ۱۸۷
المقام الأوّل: الكلام فى الشّبهة الوجوبية مع احتمال غيرالحرمة..... ۱۹۲
الدليل الأوّل على البرائة فى الشبهة الوجوبيّة هوالإجماع الظنّى..... ۱۹۴
الدليل الثّانى على البرائة فى الشبهة الوجوبيّة الإجماعاتُ المنقولة..... ۱۹۴
الدليل الثّالث على البرائة استصحابُ البرائة الأصليّة..... ۱۹۴
الدليل الرّابع على البرائة قاعدةُ عدمِ الدليل دليلُ العدم..... ۱۹۵
الدليل الخامس على البرائة هوالإستقراء..... ۱۹۷
الدليل السّادس على البرائة هو قاعدةُ العُسر والحَرَج..... ۱۹۷
الإشكالات الواردة على الدليل السّادس..... ۱۹۸
الدليل السّابع على البرائة هو حكم العقل..... ۲۰۴
الدليل الثّامن على البرائة هو بِناءُ العقلاء..... ۲۰۵
الدليل التّاسع على البرائة هى الآيات القرآنيّة..... ۲۰۶

الدليل العاشر على البرائة فى الشّبهة الوجوبيّة هو اخبار الأئمة الأطهار..... ۲۰۹
ادلّة القائلين بالإحتياط فى الشّبهة الوجوبيّة و رَدُّها..... ۲۳۰
القسم الثّانى من المقام الأوّل و هوالشكّ بين الوجوب والإستحباب..... ۲۳۷
المرحلة الأُولى فى نفى الوجوب..... ۲۴۱
المرحلة الثّانية فى اثبات الإستحباب..... ۲۴۸
اشكال التناقض فى باب البرائة و باب الصّحيح والأعمّ..... ۲۵۷
الجواب عن اشكال التناقض..... ۲۵۹
الجواب الأوّل..... ۲۵۹
الجواب الثّانى..... ۲۶۰
الكلام فى الشّبهة العرضية المرادية بين الأقلّ والأكثر الإرتباطى..... ۲۶۱
المرحلة الأُولى..... ۲۶۳
ادلّة القائلين بالبرائة فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر الإتباطى..... ۲۸۰
المرحلة الثّانية..... ۲۹۲
المقام الأوّل و هوالشكّ فى الركنيّة و عدمها..... ۲۹۲
المقام الثّانى و هوالشكّ بين الجزئية و عدمها..... ۳۰۲
المقام الثّالث و هو دَوَران الأمر بين الركنية والجزئية و عدم الوجوب..... ۳۰۳
رفع التناقض الموهوم..... ۳۰۴
رفع التناقض بوجوهٍ أُخَر..... ۳۰۵
المرحلة الثّالثة..... ۳۰۹

المرحلة الرابعة فی العلم بوجوب شیئ و الشکّ فی انّه واجب نفسیٌّ اَو غیریٌّ تبعیٌّ..... ۳۰۹
ههنا مسئلتان..... ۳۱۰
الکلام فی الشّبهة العرضیة المرادیة الدائرالأمر بین المتبائنین..... ۳۲۱
الإشکال علی القائلین بالإحتیاط..... ۳۳۱
الکلام فی الشُّبهة العرضیّة المصداقیّة مع اقسامها..... ۳۳۲
ادلّة القول بالإحتیاط فی الشُّبهة المصداقیّة بین الأقلّ والأکثر غیرالإرتباطی..... ۳۳۴
ادلّة القول بالبرائة فی الشُّبهة المصداقیّة بین الأقلّ والأکثر غیر الإرتباطی..... ۳۳۸
الصّورة الأولی..... ۳۳۸
الصّورة الثّانیة..... ۳۳۹
الصِّورة الثالثة..... ۳۴۲
الإستدلال علی البرائة فی المقام و هوالحقّ..... ۳۴۶
الکلام فی الشّبهة العرضیّة المصداقیة فی دوران الأمر بین المتبائنین..... ۳۴۸
الکلام فی المقام الثّانی و هوالشُّبهة التحریمیة مع غیرالوجوب..... ۳۵۵
ادلّة القول بالبرائة فی الشّبهة التحریمیة..... ۳۵۸
ادلّةُ القائلین بالإحتیاط فی الشّبهة التحریمیة..... ۳۶۳
اشکال اجراء اصالة البرائة فی بعض الموارد من المقام..... ۳۶۶
الإستدلال علی طهارة جلد الحیوان المشتبه و حلیّة لَحمه..... ۳۷۱
حکم القسم الثّالث من اقسام الشّبهة التحریمیة..... ۳۸۳
الکلام فی الشّبهة المحصورة..... ۳۸۴

الكلام فى الشّبهة غيرالمحصورة..... ۴۰۲
الكلام فى المقام الثّالث و هوالشكّ بين الوجوب والحرمة..... ۴۰۷
الكلام فى الشّبهة العرضية المصداقية..... ۴۱۶
تذنيبٌ يذكر فيه اُمورٌ..... ۴۲۱
الأمر الأوّل فى جواز التمسک بأصالة البرائة و عدمه قبل الفحص..... ۴۲۱
الأمر الثّانى فى بيان قاعدة العسر والحرج..... ۴۲۳
الإشكال فى الأدلة المذكورة فى المقام..... ۴۲۹
ههنا فوائد..... ۴۳۵
الفائدة الاولى فى امكان تخصيص قاعدة العسر و عدمه..... ۴۳۵
الفائدة الثّانية فى ترجيح قاعدة العسر عند تعارضها مع سائرالقواعد الشرعيّة..... ۴۳۶
الفائدة الثّالثة..... ۴۴۲
الفائدة الرّابعة..... ۴۴۹