



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

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

صَوْنُ الشَّيْخَةِ
لَا تُبَايَعُ رُسُلًا وَلَا نَبِيًّا

تَرْجُمَانُ
بَيْتِ الْكَلْبِ وَاللَّيْلِ وَالنَّجْمِ

الْمَرْبُوعِ

بِأَمْرِ
مَكْتَبَةِ كِتَابَةِ الْإِسْلَامِ

بَيْتُ الْكَلْبِ وَاللَّيْلِ وَالنَّجْمِ

صَوْنُ الشَّيْخَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة

كاتب:

محمد حسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الاثمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٢	اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة الجزء الرابع
٢٢	اشاره
٢٢	اشاره
٢٦	المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً
٢٦	اشاره
٢٨	مناسبه البحث عن القطع في المقام
٢٨	اشاره
٢٨	وجه خروج أحكام القطع من مسائل الأصول
٢٩	البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله
٣١	كلام السيد البروجردى رحمه الله في المقام
٣٢	نقد كلام المحقق البروجردى رحمه الله
٣٢	وجه كون أحكام القطع أشبه بمسائل الكلام
٣٣	وجه مناسبه أحكام القطع مع المقام
٣٤	أحوال المكلف
٣٤	نقد كلام الشيخ في أحوال المكلف
٣٤	كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام ونقده
٣٥	في عموميه العنوان وخصوصيته
٣٧	كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك
٣٩	نقد ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله في المقام
٤٠	البحث حول أن التقسيم الصحيح هل يكون ثلاثياً أو ثنائياً
٤٠	جواب المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال
٤١	نقد ما ذكره المحقق النائيني دفاعاً عن الشيخ رحمه الله
٤٢	كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

٤٣	نقد ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله
٤٥	نقد ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله من التقسيم الثلاثي
٤٦	الحق في المسأله
٤٨	أحكام القطع وأقسامه
٤٨	اشاره
٤٨	الأمر الأول: في لزوم متابعه القطع وحجّيته وكشفه عن الواقع
٤٨	اشاره
٤٨	الأولى: في لزوم العمل على وفق القطع
٤٩	الثانيه: في حجّيه القطع
٥٠	الثالثه: في كون القطع طريقاً إلى الواقع
٥١	البحث حول نظريّه كون الطريقيه من لوازم ماهيته القطع
٥٣	في كون الحجّيه من آثار القطع بوجوده الخارجى
٥٤	استحاله جعل الحجّيه للقطع ونفيها عنه
٥٦	نقد ما استدللّ به صاحب الكفايه على المسأله
٥٨	هل يمكن جعل الكاشفيّه للقطع أو نفيها عنه أم لا؟
٦٠	الأمر الثاني: في الانقياد والتجرى
٦٠	اشاره
٦٠	الأول: في الفرق بين الإطاعه والانقياد، وبين المعصيه والتجرى
٦٠	الثاني: في جريان الانقياد والتجرى في الأمارات والأصول
٦١	الثالث: في الانقياد والتجرى في القطع الموضوعى
٦٢	المقام الأول في التجزى
٦٢	اشاره
٦٤	كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
٦٥	البحث حول ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
٦٦	١ - قبح التجزى
٦٦	كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله ومن تبعه في ذلك

- ٦٧ نظريته المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٦٨ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام، وبيان الحق فيه
- ٦٩ ٢ - حرمه التجزى
- ٦٩ نقد دعوى الإجماع على حرمه التجزى
- ٧٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٧٣ كلام المحقق العراقي حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٧٤ القول في إمكان تحريم التجزى بدليل آخر
- ٧٥ مناقشه المحقق النائيني رحمه الله في هذا الطريق
- ٧٥ نقد هذا الطريق أيضاً من قبل المحقق النائيني رحمه الله
- ٧٧ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله هاهنا
- ٧٩ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ٧٩ البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله
- ٨٠ الحق في المسأله
- ٨٢ ٣ - استحقاق العقوبه على التجزى
- ٨٢ كلام المحققين: الخراساني والاصفهانى في المسأله
- ٨٤ بيان ما هو الحق في المسأله
- ٨٤ ملاك استحقاق العقوبه في المعصيه الواقعيه
- ٨٧ الحق في المسأله
- ٨٨ كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك ونقده
- ٨٨ ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله ونقده
- ٨٩ بيان الحق في المسأله
- ٩٠ المقام الثاني: في الفعل المتجزى به
- ٩٠ اشاره
- ٩١ نقد ما ذهب إليه صاحب الكفايه رحمه الله في ذيل المسأله
- ٩١ اختياريه الإراده وعدمها وكلام صاحب الكفايه فيها
- ٩٣ نقد كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

- ٩٤ ما أفاده صدر المتألهين رحمه الله في المقام
- ٩٥ الحق في المسأله
- ٩٧ البحث حول «الذاني لا يعلل»
- ٩٨ نقد ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله
- ٩٩ البحث حول ذاتيه السعاده والشقاوه
- ١٠٠ السعاده والشقاوه في قاموس الشرع
- ١٠١ كيفيه اتصاف الإنسان بالسعاده والشقاوه
- ١٠٢ البحث حول حديث «السعيد سعيد في بطن أمه»
- ١٠٤ الكلام حول مشيئه الله تعالى
- ١٠٥ العصمه المتحققه بإرادته الله تعالى هل تنافي الاختيار أم لا؟
- ١٠٨ الأمر الثالث: في أقسام القطع وقيام الأمارات والأصول مقامه
- ١٠٨ اشاره
- ١٠٩ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام ونقده
- ١١٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ١١١ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ١١٣ تقسيم آخر للقطع الموضوعي
- ١١٤ أخذ القطع بحكم في موضوع ضده
- ١١٤ كلام صاحب الكفايه في ذلك ونقده
- ١١٥ كلام المحقق الخوئي رحمه الله في المقام ونقده
- ١١٦ دليل آخر لإثبات الامتناع ونقده
- ١١٧ الحق في المسأله
- ١١٩ أخذ القطع بحكم في موضوع مثله
- ١٢٠ أخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم
- ١٢٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٢٣ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله
- ١٢٤ كلام الإمام رحمه الله في أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه

- ١٢٦ بيان الحقّ في المسأله
- ١٢٧ قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي
- ١٢٨ قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي
- ١٢٩ ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في المسأله
- ١٢٩ كلام صاحب الكفايه في المقام
- ١٣١ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ١٣٤ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٣٧ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ١٣٧ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ١٣٨ نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ١٣٩ البحث حول قيامهما مقامه بحسب مقام الإثبات
- ١٣٩ المقام الأول: في مفاد ما دلّ على حجّيه الأمارات
- ١٤٠ قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي بحسب مقام الإثبات
- ١٤١ الحقّ في المسأله
- ١٤٢ المقام الثاني: في مفاد أدلّه الأصول العمليّه
- ١٤٥ البحث حول قيام الأصول المحرزه مقام القطع
- ١٤٨ الأمر الرابع: في الموافقه الالتزاميه
- ١٤٨ اشاره
- ١٤٨ المرحله الأولى: في إمكان لزوم الموافقه الالتزاميه
- ١٤٨ كلام الإمام الخميني رحمه الله في ذلك
- ١٥٠ نقد كلام الإمام رحمه الله
- ١٥٢ المرحله الثانيه: في مقام الإثبات ومقتضى الأدلّه
- ١٥٢ اشاره
- ١٥٣ بيان الحقّ في المسأله
- ١٥٣ المرحله الثالثه: فيما ذكر من ثمره المسأله
- ١٥٤ الأمر الخامس: في حجّيه قطع القطع

- ١٥٦ اشاره
- ١٥٦ البحث حول نظريته الأخباريين في المقام
- ١٦٠ الأمر السادس: في العلم الإجمالي
- ١٦٠ اشاره
- ١٦٠ المقام الأول: في ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي
- ١٦٠ اشاره
- ١٦١ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ١٦٤ نظريته الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام
- ١٦٤ الحق في المسأله
- ١٦٧ المقام الثاني: في سقوطه بالامتنال العلمى الإجمالى
- ١٦٧ اشاره
- ١٦٩ أدله عدم سقوط التكليف بالامتنال الإجمالى ونقدها
- ١٧٠ كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام ونقده
- ١٧٣ كلام المحقق النائينى رحمه الله في المقام
- ١٧٥ نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله في المقام
- ١٨٠ الظن
- ١٨٠ اشاره
- ١٨٠ الأمر الأول: في إمكان التعبد بالظن
- ١٨٠ اشاره
- ١٨٠ ما استدللّ به على الإمكان وكلام الشيخ الأنصارى رحمه الله في ذلك
- ١٨١ كلام المحقق صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ١٨٢ كلام المحقق النائينى رحمه الله في ذلك
- ١٨٣ نقد كلام المحقق النائينى رحمه الله
- ١٨٣ البحث حول ما استدللّ به لإثبات امتناع التعبد بالظن
- ١٨٥ التعبد بالأمارات هل يوجب اجتماع المثليين أو الضدين؟
- ١٨٦ التعبد بالأمارات هل يستلزم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده؟

- ١٨٧ ----- كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام -
- ١٨٨ ----- نقد ما أفاده رحمه الله -
- ١٨٨ ----- الحق في المسأله -
- ١٩١ ----- نقد نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله -
- ١٩٦ ----- نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله -
- ١٩٩ ----- التعبد بالأمارات هل يقتضى اجتماع الحب والبغض؟ -
- ٢٠٠ ----- مراتب الأحكام الشرعيه -
- ٢٠٠ ----- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله -
- ٢٠١ ----- كلام الإمام رحمه الله حول الحكم الإنشائي والفعلي -
- ٢٠٢ ----- كلام المحقق الخوئي رحمه الله في تفسير الحكم الإنشائي والفعلي -
- ٢٠٢ ----- نقد كلام المحقق الخوئي رحمه الله -
- ٢٠٤ ----- الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي -
- ٢٠٥ ----- نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله ونقدها -
- ٢٠٦ ----- كلام صاحب الكفايه في المقام وردّه -
- ٢٠٧ ----- نظريه السيد الفشاركي في المسأله ونقدها -
- ٢٠٩ ----- نقد كلام السيد الفشاركي رحمه الله -
- ٢١١ ----- كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله -
- ٢١٢ ----- كلام المحقق النائيني رحمه الله في باب الأمارات -
- ٢١٤ ----- نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في رفع الغائله عن الأمارات -
- ٢١٦ ----- كلام المحقق النائيني رحمه الله في الأصول المحرزه -
- ٢١٨ ----- نقد ما أفاده رحمه الله في رفع الإشكال عن الأصول المحرزه -
- ٢١٨ ----- رأى المحقق النائيني رحمه الله في الأصول غير المحرزه -
- ٢٢٣ ----- نقد كلامه رحمه الله في الأصول غير المحرزه -
- ٢٢٥ ----- نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في مثل قاعده الحثيه والطهاره -
- ٢٢٦ ----- الحق في المسأله -
- ٢٢٨ ----- الأمر الثاني: فيما يقتضيه الأصل فيما شكّ في حجّيته -

٢٢٨	إشاره
٢٢٨	كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام
٢٢٩	نقد ما استدللّ به الشيخ رحمه الله فى المسأله
٢٣٢	البحث حول استصحاب عدم الحجّيه
٢٣٣	كلام المحقق الخراسانى رحمه الله حول استصحاب عدم الحجّيه
٢٣٤	التحقيق فى المسأله
٢٣٦	الحقّ فى الأمارات المشكوكه الحجّيه
٢٣٨	الأمر الثالث: فى ما قيل أو صح أن يقال باعتباره من الأمارات
٢٣٨	إشاره
٢٣٨	الفصل الأول: فى حجّيه الظواهر
٢٣٨	إشاره
٢٤٣	الأصول العقلانيه الجاريه فى موارد الشكّ
٢٤٤	أصاله الظهور
٢٤٥	مورد الحاجه إلى الأصول العقلانيه المتقدّمه
٢٤٦	البحث حول الأمر الأول
٢٤٦	البحث حول اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه
٢٤٧	كلام صاحب القوانين فى ذلك
٢٤٨	نقد كلام المحقق القمى رحمه الله فى المقام
٢٥١	البحث حول حجّيه ظواهر الكتاب
٢٥٧	أدلّه المنكرين لحجّيه الكتاب العزيز ونقدّها
٢٥٧	أما الطائفه الأولى
٢٥٩	وأما الطائفه الثانيه
٢٦٢	البحث حول تحريف القرآن
٢٦٥	اختلاف القراءات
٢٦٦	حجّيه قول اللغوى
٢٧٠	الفصل الثانى: فى الإجماع

- ٢٧٠ اشاره
- ٢٧٠ البحث حول مناط اعتبار الإجماع المحض
- ٢٧١ ما استدلّ به أهل السنّة لإثبات حجّته الإجماع
- ٢٧٢ بماذا ينكشف رأى المعصوم عليه السلام؟
- ٢٧٣ الإجماع الدخولى
- ٢٧٣ الإجماع التشريفى
- ٢٧٤ البحث حول الإجماع اللطفى
- ٢٧٥ ما يقتضيه التحقيق فى الإجماع اللطفى
- ٢٧٦ البحث حول كشف الإجماع عن وجود دليل معتبر
- ٢٧٧ البحث حول الملازمة العاديه بين الإجماع وبين رضا المعصوم عليه السلام
- ٢٧٨ إشكال المحقّق النائينى رحمه الله على الملازمة العاديه
- ٢٧٩ نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٢٧٩ كلام السيّد البروجردى رحمه الله فى المسأله
- ٢٨١ الإجماع المنقول بالخبر الواحد
- ٢٨١ الحقّ فى المسأله
- ٢٨٣ قيمه الإجماعات المنقوله
- ٢٨٤ كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى ذلك
- ٢٨٥ نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام
- ٢٨٦ الفصل الثالث: فى الشهره الفتوائيه
- ٢٨٦ اشاره
- ٢٩٠ تقريب آخر لدلاله المقبوله على حجّته الشهره الفتوائيه
- ٢٩١ نقد هذا التقريب
- ٢٩١ حجّته الشهره الفتوائيه بين القدماء
- ٢٩٣ كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك
- ٢٩٣ نقد ما أورده المحقّق النائينى رحمه الله على التعليل
- ٢٩٤ الفصل الرابع: فى الخبر الواحد

- ٢٩٤ - لشاره
- ٢٩٤ - كون المسأله اصوليه
- ٢٩٧ - نظريه صاحب الفصول رحمه الله في المقام ونقدها
- ٢٩٧ - كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله ونقده
- ٢٩٩ - أدله المنكرين لحجته الخبر الواحد
- ٢٩٩ - حجه المانعين من الكتاب العزيز
- ٣٠٠ - الجواب عن الاستدلال بالآيات
- ٣٠١ - مزيد تحقيق في المسأله
- ٣٠٢ - توضيح هذه العناوين
- ٣٠٣ - الفرق بين الورد والحكومه
- ٣٠٤ - الفرق بين الحكومه والتخصيص
- ٣٠٤ - ورود أدله حجته الخبر على الآيات الناهيه عن اتباع الظن
- ٣٠٤ - كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٣٠٧ - نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٣٠٩ - حجه المانعين من السنه
- ٣١٠ - الجواب عن الاستدلال بالأخبار
- ٣١١ - استدلال المانعين بالإجماع ونقده
- ٣١١ - استدلال المانعين بدليل العقل وجوابه
- ٣١٢ - براهين القائلين بحجته الخبر الواحد
- ٣١٢ - آيه «النبأ»
- ٣١٣ - البحث حول مفهوم الوصف من آيه «النبأ»
- ٣١٤ - البحث حول مفهوم الشرط من آيه «النبأ»
- ٣١٥ - البحث حول كون الشرط في آيه «النبأ» لبيان تحقق الموضوع
- ٣١٥ - نظريه المحقق الخراساني والنائيني رحمهما الله في المقام
- ٣١٦ - نقد كلامهما
- ٣١٧ - في دلالة مفهوم آيه «النبأ» على حجته خصوص البيئه

- الإشكال على مفهوم آيه «لنبا» بعموم التعليل فيها ٣١٧
- كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ٣٢٠
- نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله ٣٢١
- كلام المحقق الاصفهاني في جواب المحقق النائيني رحمهما الله ٣٢١
- نظريته صاحب الكفايه في معنى كلمه «الجهاله» من آيه «لنبا» ٣٢٢
- البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله ٣٢٢
- الإشكال على مفهوم آيه «لنبا» باستلزامه خروج المورد ٣٢٤
- كلام المحقق النائيني رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال ٣٢٤
- البحث حول نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المقام ٣٢٥
- هل «لنبا» يختص بالأمر الخطيره العظيمه؟ ٣٢٧
- الإشكالات المشتركه بين آيه «لنبا» وسائر الأدله ٣٢٧
- مناقشه المحقق الخراساني رحمه الله في هذا الجواب الرابع ٣٢٩
- جواب المحقق النائيني رحمه الله عن هذا الإشكال ٣٣٥
- حول كلام المحقق النائيني رحمه الله ٣٣٦
- كلام الإمام رحمه الله في المقام ٣٣٦
- آيه «النفر» ٣٣٨
- جوله حول الآيه الشريفه ٣٤٢
- عود إلى أصل البحث ٣٤٥
- كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك ٣٤٥
- كلام المحقق الخوئي رحمه الله في المقام ٣٤٧
- نقد كلام المحقق الخوئي رحمه الله ٣٤٧
- آيه «السؤال» ٣٤٩
- نقد الاستدلال بآيه «السؤال» ٣٥٠
- ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات إطلاق الآيه ونقده ٣٥١
- ما استدلل به من السنه على حجتيه الخبر الواحد ٣٥٢
- البحث حول دلالة الأخبار على حجتيه الخبر الواحد ٣٥٣

- ٣٥٤ كلام المحقق النائيني رحمه الله في التواتر الإجمالي
- ٣٥٥ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٣٥٧ ما هو القدر المتيقن المتفق عليه بين أخبار الباب؟
- ٣٥٧ نظريته المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٣٥٨ كلام الإمام الخميني رحمه الله في ذلك
- ٣٥٩ ما استدللّ به من الإجماع على حجّته الخبر الواحد
- ٣٦٢ الوجوه العقلية التي اقيمت على حجّته الخبر الواحد
- ٣٦٣ كلام صاحب «هدايه المسترشدين» في المقام
- ٣٦٤ نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله
- ٣٦٥ إثبات حجّته الخبر الواحد ببناء العقلاء
- ٣٦٩ كفايه الوثائق النوعية في الراوي
- ٣٦٩ قيمه التوثيق العامه
- ٣٧٠ عدم حجّته الخبر الواحد في الموضوعات
- ٣٧٢ المقصد السابع: في الأصول العملية
- ٣٧٢ اشاره
- ٣٧٤ بيان ما هو المهمّ من الأصول العملية
- ٣٧٦ أصاله البرائه
- ٣٧٦ اشاره
- ٣٧٨ تحرير محلّ النزاع
- ٣٨٠ أدلّه البرائه
- ٣٨٠ اشاره
- ٣٨٠ الآيات التي استدللّ بها في المقام
- ٣٨٠ اشاره
- ٣٨٠ المناقشات الواردة على الآية الشريفه
- ٣٨١ نقد كلام الشيخ رحمه الله حول الآية الشريفه
- ٣٨٢ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله

- ٣٨٣ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٣٨٤ الوجوه المحتمله في معنى الآية الشريفه
- ٣٨٥ قيمه الوجوه الأربعة
- ٣٨٦ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٣٨٧ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله
- ٣٨٧ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسأله
- ٣٨٨ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره
- ٣٨٩ البحث بحسب مقام الإثبات
- ٣٩١ كيفيه الجمع بين الآيه وأدلّه الاحتياط
- ٣٩١ كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك ونقده
- ٣٩٤ الروايات التي استدلّ بها على البرائه
- ٣٩٤ الاستدلال عليها ب «حديث الرفع»
- ٣٩٥ بيان معنى الرفع، والفرق بينه وبين الدفع
- ٣٩٥ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٣٩٦ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٣٩٧ هل إسناد الرفع إلى الأمور التسعه حقيقي أو مجازي؟
- ٣٩٧ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٣٩٩ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٤٠٠ ما هو المقدر المصحح للإسناد؟
- ٤٠٢ الحق في المقام
- ٤٠٣ هل الحديث يختص بالأمور الوجوديه أو يعم الأمور العدميه؟
- ٤٠٤ البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٤٠٥ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٤٠٦ نقد كلام المحقق النائيني من قبل الإمام الخميني رحمهما الله
- ٤٠٧ ما هو الحق في المسأله
- ٤٠٨ مجرى «حديث الرفع»

- ٤٠٩ اختصاص «حديث الرفع» بموارد الامتنان
- ٤١٠ كيفيته حكومه «حديث الرفع» على الأدله الأوثيه
- ٤١٠ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٤١١ نقد نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٤١١ البحث حول دلالة «حديث الرفع» على البرائه
- ٤١٢ جواب المحقق العراقي رحمه الله عن الإشكال بوحده السياق
- ٤١٣ نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٤١٤ الحق في الجواب عن الإشكال بوحده السياق
- ٤١٧ ما هو معنى رفع الخطأ والنسيان؟
- ٤١٨ نسيان الأجزاء والشرائط
- ٤١٨ البحث حول نسيان الجزئيه والشرطيته
- ٤٢٠ البحث حول نسيان الجزء أو الشرط
- ٤٢١ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٤٢٣ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٤٢٥ هل يعتم الحديث الإكراه على فعل الحرام أو ترك الواجب أم لا؟
- ٤٢٥ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام الأول
- ٤٢٦ نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٤٢٩ تذكره
- ٤٣١ البحث حول جريان «حديث الرفع» في الأسباب والمسببات
- ٤٣١ المقام الأول: في الأسباب
- ٤٣٢ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٤٣٢ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٤٣٣ المقام الثاني: في المسببات
- ٤٣٥ الاستدلال على البرائه بحديث «كل شيء مطلق...»
- ٤٣٦ ما المراد من كلمه «مطلق»؟
- ٤٣٧ ما المراد من كلمه «يرد»؟

- ٤٣٧ ما المراد من كلمه «نهى»؟
- ٤٣٨ البحث حول ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٤٤٥ القول في معنى الحديث بحسب مقام الإثبات
- ٤٤٦ بقى هنا شيء
- ٤٤٦ الاستدلال على البرائه بحديث «السعه»
- ٤٤٧ نظريته المحقق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٤٤٧ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ٤٤٨ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ٤٤٩ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٤٥١ الاستدلال على البرائه بحديث «الحجب»
- ٤٥٣ الاستدلال على البرائه بحديث «كلّ شيء لك حلال...»
- ٤٥٣ كلام صاحب الكفايه في ذلك ونقده
- ٤٥٤ البحث حول نظريته الإمام الخميني رحمه الله في المقام
- ٤٥٦ الاستدلال على البرائه بحديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام...»
- ٤٥٧ كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٤٥٧ نقد نظريته المحقق العراقي رحمه الله
- ٤٦٠ البحث حول الاستدلال بالإجماع عليها
- ٤٦٢ الاستدلال بحكم العقل على البرائه
- ٤٦٢ اشاره
- ٤٦٢ البحث حول كون «قيح العقاب بلا بيان» قاعده عقليته مستقله
- ٤٦٣ كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في ذلك
- ٤٦٥ نقد كلام المحقق الاصفهاني من قبل الإمام الخميني رحمهما الله
- ٤٦٦ ما هو النسبه بين قاعده «قيح العقاب بلا بيان» وأدله الاحتياط؟
- ٤٦٨ أدله القول بالاحتياط
- ٤٦٨ اشاره
- ٤٦٨ الآيات التي استدلوا بها لإثبات الاحتياط

- ٤٦٨ اشاره
- ٤٦٩ تذكره
- ٤٧٤ الروايات التي استدلّ بها لإثبات الاحتياط
- ٤٨٦ البحث حول حكم العقل بالاحتياط
- ٤٨٦ اشاره
- ٤٨٧ ردّ الاستدلال ب «أصالة الحظر» على الاحتياط
- ٤٨٨ ردّ الاستدلال بقاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» على الاحتياط
- ٤٨٨ الحقّ في الجمع بين القاعدتين
- ٤٩٠ استدلال الأخبّارين بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الاحتياط
- ٤٩٠ نقد الاستدلال بالعلم الإجمالي لإثبات وجوب الاحتياط
- ٤٩١ البحث حول انحلال العلم الإجمالي حقيقه وحكمه
- ٤٩٢ كلام المحقّق العراقي رحمه الله في المسأله
- ٤٩٣ نقد ما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله حول الانحلال
- ٤٩٤ كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٤٩٥ نقد نظريته المحقّق الاصفهاني رحمه الله في الانحلال
- ٤٩٧ تقريب الانحلال الحقيقي في «نهاية الدرايه»
- ٤٩٨ كلام الإمام الخميني رحمه الله في الانحلال الحقيقي
- ٥٠٠ التحقيق في المسأله
- ٥٠١ الرجوع إلى أصل البحث
- ٥٠٤ تنبيهات البرائه
- ٥٠٤ اشاره
- ٥٠٤ الأوّل: في جريان أصالة البرائه في الشبهات الموضوعيه
- ٥٠٤ اشاره
- ٥٠٦ حكم الشبهات الموضوعيه من القسم الأوّل
- ٥٠٩ حكم الشبهات الموضوعيه من القسم الثاني
- ٥١٠ حكم الشبهات الموضوعيه من القسم الثالث

- ٥١١ حكم الشبهات الموضوعية من القسم الرابع -
- ٥١٤ التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط على كل حال ..
- ٥١٤ اشاره
- ٥١٤ كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك ..
- ٥١٥ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسألة -
- ٥١٧ البحث حول اشتراط حسن الاحتياط بعدم اقتضائه لاختلال النظام ..
- ٥١٨ التنبيه الثالث: في توقف جريان أصالة البرائه على عدم أصل حاكم ..
- ٥١٨ اشاره
- ٥١٩ البحث حول أصالة عدم قابليته التذكية ..
- ٥٢٠ كلام المحقق الحائري رحمه الله في المسألة ..
- ٥٢٢ نقد كلام المحقق الحائري رحمه الله ..
- ٥٣٠ التنبيه الرابع: في أخبار «من بلغ» ..
- ٥٣٠ اشاره
- ٥٣١ ما أفاده صاحب الكفايه في مفاد أخبار «من بلغ» ..
- ٥٣٣ نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله ..
- ٥٣٣ كلام المحقق النائيني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ» ..
- ٥٣٥ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ» ..
- ٥٣٨ كلام الإمام الخميني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ» ..
- ٥٤٠ تعريف مركز ..

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين

عنوان و نام پديدآور : اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمدالفاضل اللكرانى قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفى الكنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمهالاظهار عليهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مركز فقه الاثمه الاظهار عليهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهري : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابك : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳:

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/ي۹الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

ص : ۱

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣

المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً

إشاره

(*) (*) أكثر الأمارات شرعيه، لكن بعضها عقليه، كالظنّ الانسدادي بناءً على استقلال العقل في الحكم بحجّيته، وأما بناءً على كونه كاشفاً عن اعتباره شرعاً فكان حجّه شرعيه. منه مدّ ظلّه.

ص: ٥

مناسبه البحث عن القطع فى المقام

اشاره

قال المحقق الخراسانى رحمه الله:

وقبل الخوض فى ذلك لابس بصرف الكلام إلى بيان ما للقطع من الأحكام، وإن كان خارجاً من مسائل الفنّ وكان أشبه بمسائل الكلام، لشده مناسبة مع المقام (١).

وجه خروج أحكام القطع من مسائل الأصول

وللشيخ الأعمام الأنصارى رحمه الله كلام يمكن جعله وجهاً للمقام، وإن كان بصدد أمر آخر. وهو أن إطلاق الحجّه على الأمارات المعتبره شرعاً لأنّ الحجّه عباره عن الوسط الذى به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر ويصير واسطه للقطع بثبوت له، كالتغير لإثبات حدوث العالم، فقولنا: «الظنّ حجّه» أو «البيّنه حجّه» أو «فتوى المفتى حجّه» يراد به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال: «هذا مظنون الخمرية (٢) وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه» وكذلك قولنا: «هذا الفعل ما أفتى به المفتى بتحريمه، أو قامت البيّنه على كونه محرّماً، وكلّما كان كذلك فهو حرام» وهذا

ص:٧

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩٧.

٢- (٢) أى: قامت البيّنه على أنّه خمر. منه مدّ ظله.

بخلاف القطع، لأنّه إذا قطع بوجوب شيء فيقال: «هذا واجب، وكلّ واجب يحرم ضده، أو يجب مقدمته» وكذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمريه شيء فيقال: «هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه» ولا يقال: «إنّ هذا معلوم الوجوب، أو الخمريه، وكلّ معلوم حكمه كذا» لأنّ أحكام الخمر إنّما تثبت للخمر، لا لما علم أنّه خمر. والحاصل: أنّ كون القطع حجّه غير معقول، لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع (1)، إنتهى كلامه.

البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله

ويمكن المناقشه في صدر كلامه بأنّه لا فرق فيما ذكره من ثبوت أحكام الخمر للخمر لا لما علم أنّه خمر بين القطع والظنّ، فإنّ الحرمة إنّما تعلقت بنفس الخمر، ولم تتعلّق بمظنون الخمريه كما لم تتعلّق بمعلومها، غايه الأمر أنّ ما دلّ على حجّيه البيّنه دلّ على أنّها إذا قامت على خمريه ما يعيّن حكمه بكونه خمرًا، وأين هذا من دلالاته على حرمة ما قامت البيّنه على خمريته؟!

على أنّها لا- نسلم كون الحجّه عباره عن الوسط الذي به يحتجّ على ثبوت الأكبر للأصغر - كما اختاره الشيخ رحمه الله - بل الحجّه عباره عمّا يصحّ للمولى أن يحتجّ به على العبد وبالعكس، ولا فرق في ذلك بين القطع والأمارات.

نعم، ما أفاده في ذيل كلامه من قوله: «والحاصل: أنّ كون القطع حجّه غير معقول، لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع» يمكن أن يجعل وجهاً مستقلاً آخر لخروج أحكام القطع من مسائل الأصول.

ص: ٨

توضيحه: أن كل مسألة أصولية لابد من أن يصح جعل نتيجهتها كبرى لقياس به يستنبط حكم شرعي كلي، كما يشير إليه صاحب الكفاية في موارد عديده.

وهذا الملاك يجرى في الأمارات دون القطع.

أمّا جريانه في الأمارات فلاّنا إذا قلنا بحجّيه ظواهر الكتاب مثلاً، وضممنا إليها ظهور قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ» (١) في وجوب صلاه الجمعه، استنتجنا منهما أنّ وجوب صلاه الجمعه حكم شرعي ثابت في حقنا.

وأما عدم جريانه في القطع فلاّنا القاطع يعلم بالحكم بصرف القطع من دون حاجه إلى تشكيل قياس الاستنباط، وهذا واضح فيما إذا تعلّق بنفس الحكم، وأما إذا تعلّق بالموضوع - كالقطع بخمرية مبيع - فلاّنا القطع به يستلزم القطع بحكمه من دون حاجه إلى شيء آخر أصلاً.

وبعبارة اخرى: المسألة الأصولية لابد من أن تكون مقدّمة للمسألة الفقهيّة وطريقاً لاستكشاف الحكم الفرعي الإلهي، مع أنّ الأمر في القطع بالعكس، فإنّ القطع بالحكم الشرعي متقدّم على مسائل القطع، لكونه مأخوذاً في موضوعاتها، فإنّنا إذا قطعنا مثلاً بوجوب صلاه الجمعه أو بخمريه هذا المانع نبحت في أنّ القطع بالحكم هل يترتب على موافقه استحقاق المثوبه، وعلى مخالفته استحقاق العقوبه أم لا؟ ولا ريب في أنّ استحقاق المثوبه والعقوبه وعدمهما أحكام عقليه لا شرعيه.

والحاصل: أنّ أحكام القطع خارجه عن مسائل علم الأصول.

ص: ٩

ويؤيده أن القدماء لم يبحثوا في كتبهم الأصولية عنها، بل حدثت في لسان المتأخرين.

كلام السيد البروجردى رحمه الله في المقام

خلافاً لسيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله، حيث قال بعد نقل كلام المحقق الخراسانى رحمه الله: أقول: بل هو من مسائل الأصول، ولا شباهه له بالكلام أصلاً.

أما الأول - أعنى كون مبحث القطع من مسائل الأصول - فلما عرفت في محله من أن موضوع علم الأصول هو عنوان «الحجّه في الفقه» وعوارضها المبحوثة عنها في الأصول عبارته عن تعييناتها وتشخصاتها الخارجة عنها مفهوماً المتّحده معها خارجاً، كخبر الواحد والكتاب وغيرهما من الحجج، ولا-نعنى بالحجّه ما يقع وسطاً للإثبات كما عرفته ونسب إلى المنطقيين أيضاً، مع أن المنطقى يطلقها على مجموع الصغرى والكبرى لا على الأوسط فقط.

وكيف كان، فليس مرادنا بالحجّه التى نجعلها موضوع علم الأصول ذلك، بل المراد بها ما يحتجّ به الموالى على العبيد والعبيد على الموالى فى مقام الامتثال والمخالفة.

وبعبارة اخرى: هى ما يكون منجزاً للتكاليف الواقعيّه، بمعنى أن لا يكون العبد معذوراً فى مخالفتها فى صورته المصادفه ويكون معذوراً إذا عمل به وخالف الواقع، وهذه الآثار كلّها تترتب على القطع كما لا يخفى، فهو أيضاً من أفراد الحجّه ومن تعييناتها، فالبحت عنه بحث اصولى، وعدم تعرّض القدماء له، من جهة وضوح مباحثه عندهم، وإن شئت تفصيل المطلب فراجع إلى ما ذكرناه فى موضوع علم الأصول.

وأما الثانى - أعنى عدم شباهته بمباحث الكلام - فلأنّ غايه ما يمكن أن

يقال: هو دخول المسأله في مسأله «ما يصحّ على الله وما يقبح» أو في مسأله «ثبوت العقاب في يوم الجزاء» وهما من المسائل الكلاميّة.

ولكن يرد على ذلك أنّ المبحوث عنه في الأولى هو أنّ الله تعالى يصدر عنه الحسن ولا يصدر عنه القبيح، وأمّا تعداد صغريات القبيح فليس مربوطاً بالمسأله، ولا- البحث عنها من وظائف المتكلم، والمبحوث عنه في الثانيه هو أنّ العقاب ثابت يوم الجزاء، وأمّا تعداد ما يمكن أن يعاقب عليه فليس أيضاً من وظائف المتكلم، وعلى هذا فليس البحث عن عدم قبح عقاب من خالف القطع بحثاً كلامياً ولا مربوطاً به. فافهم (1)، إنتهى.

نقد كلام المحقّق البروجردى رحمه الله

وفيه - لو فرض أنّ البحث عن مصاديق الموضوع وتعييناته يعدّ بحثاً عن عوارضه -: أنّه يستلزم قلب المسائل الأصوليه، فلا بدّ من أن يقال مثلاً:

«الحجّه هل تنطبق على ظاهر الكتاب وتتحّد معه اتّحاد الطبيعى مع أفراده أم لا؟» و «الحجّه هل تتحدّد مع القطع أم لا؟» وهذا عكس العناوين المتداوله فى كلماتهم، حيث يعبرون بأنّ «ظاهر الكتاب هل هو حجّه أم لا؟» وهكذا.

وجه كون أحكام القطع أشبه بمسائل الكلام

كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى ذلك

قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى تعليقه على الكفايه:

قد عزّف علم الكلام تارة: بأنّه علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتيه

ص: ١١

للوجود من حيث هو هو على قاعده الإسلام.

وأخرى: بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام.

وأشبهه مسائل القطع بمسائل الكلام إنما تكون على التعريف الثاني، لأنه يدخل فيه مباحث الحسن والقبح وأمثالهما(١).

وأما على الأول من التعريفين فلا شباها بينهما أصلاً، فإن مسائل القطع ليست من الأعراض الذاتية للوجود من حيث هو وجود، كما لا يخفى على أهله(٢).

وجه مناسبة أحكام القطع مع المقام

لا يخفى أن ما للقطع من الأحكام تناسب مسائل الأمارات من جهات:

منها: أن حجتيه الأمارات - سواء كانت متعلقه بالحكم أو بالموضوع - تتوقف على عدم القطع الموافق والمخالف لها.

ومنها: أن الحجتيه المبحوث عنها في كليهما بمعنى واحد، وهو المنجزية والمعدريه.

فلا بأس بصرف الكلام إلى بيان ما للقطع من الأحكام، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

ص: ١٢

١- (١) ونحن نبحت في القطع تارة: عن صحه عقوبه من خالف القطع بالحكم الشرعي، وأخرى: عن جواز عقاب المتجرى، وثالثه: عن حسن مؤاخذه من خالف العلم الإجمالي مخالفه قطعيه أو احتماليه، وهكذا. ولا ريب في أن هذه المباحث ترجع إلى البحث عما يحسن أو يقبح من أفعال الباري تعالى. منه مد ظله توضحاً لكلام الإمام قدس سره.

٢- (٢) أنوار الهدايه ١: ٣٣.

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله:

إنَّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بالأصول العمليّة، وهي منحصره في الأربعة، لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا، وعلى الثاني فإمّا أن يمكن الاحتياط أم لا، وعلى الأول فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به، فالأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير، والثالث مجرى أصله البراءة، والرابع مجرى قاعده الاحتياط (١).

نقد كلام الشيخ في أحوال المكلف

ونوقش فيه من جهات:

الأولى: أنّ عنوان «المكلف» ظاهر في من توجه إليه التكليف بالفعل، مع أنّ الشاكّ ليس كذلك، لأنّ الشكّ في التكليف مانع عن فعليته، فلا يصحّ جعل «المكلف» مقسماً للأقسام الثلاثة المذكوره.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام ونقده

ولذا عدل عنه المحقّق الخراساني رحمه الله إلى التعبير بـ «البالغ الذي وضع عليه القلم» (٢) فإنّ البالغ - سواء كان قاطعاً بالتكليف أو ظاناً به أو شاكاً فيه - وضع عليه قلم التقنين وإنشاء التكليف، وإن لم يكن الشاكّ مكلفاً بالفعل.

ص: ١٣

١- (١) فرائد الأصول ١: ٢٥.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩٦.

وفيه: أنه مبنى على كون «المكلف» في كلام الشيخ رحمه الله بمعنى «المكلف بالفعل» حتى بالنسبة إلى هذا الحكم الملتفت إليه الذي قد يكون قاطعاً به وقد يكون ظاناً وقد يكون شاكاً.

مع أن ظهور عنوان «المكلف» في التكليف بالفعل لا يقتضى ذلك، فإن المراد من «المكلف» أيضاً هو «البالغ الذي وضع عليه القلم» لأنه دخل في سلك التكليف وصار بالنسبة إلى ما علمه من الأحكام مكلفاً بالفعل، وإن لم يكن كذلك بالنسبة إلى هذا الحكم الملتفت إليه فيما إذا كان شاكاً فيه.

فلا وجه للعدول من عنوان «المكلف» إلى «البالغ الذي وضع عليه القلم».

في عموميه العنوان وخصوصيته

ثم إنهم اختلفوا في أن ما ذكر من الأحكام للقاطع والظان والشاك هل تختص بالمجتهد أو تعم المقلد؟

لا قرينه في كلام الشيخ رحمه الله على تعيين أحدهما.

والحق هو الأول، كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: «إن البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلديه»^(١).

فإن ظاهر قوله: «متعلق به أو بمقلديه» هو الاختصاص بالمجتهد.

وبه صرح المحقق النائيني رحمه الله حيث قال في شرح كلام الشيخ رحمه الله:

والمراد من المكلف هو خصوص المجتهد، إذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه على مدارك الأحكام، ولا عبره

ص: ١٤

١- (١) المصدر نفسه.

بظنّ المقلّد وشكّه (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

إن قلت: لا- يمكن الالتزام بالفرق بين المجتهد والمقلّد في أحكام القطع، فإنّ القطع كما يكون حجّه بالنسبه إلى المجتهد فكذلك بالنسبه إلى العامّي، فلو قطع من أيّ طريق بعدم وجوب صلاه الجمعه مثلاً- لكان حجّه عليه ولو كان مخالفاً لفتوى المجتهد الذي يقلّده، لأنّ فتوى الفقيه أماره شرعيّه على العامّي، فلا تعتبر إلفي حقّ غير القاطع، كسائر الإمارات.

بل لا- يمكن الالتزام به أيضاً في الأُصول العمليّه والإمارات الجاريتين في الشبهات الموضوعيّة، فإنّ للعامّي أيضاً إجراء استصحاب بقاء نجاسه ثوبه والعمل بالبيّنه القائمه عنده على خمريّه هذا المانع.

قلت: كون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا- يوجب أن يكون المراد من المكلف أعمّ من المقلّد والمجتهد، إذ البحث عن مباحث القطع وقع استطراداً، وليست من مسائل علم الأصول كما تقدّم.

وأما الأُصول العمليّه والإمارات فلا- نسلّم كون العامّي متمكناً من العمل بهما أصلاً، ولا فرق في ذلك بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، كيف وهو عاجز عن تشخيص حجّيتهما وموارد جريانهما؟! فلا عبره بشكّه و يقينه ما لم يكن مجتهداً في مسأله حجّيه الاستصحاب كي يعمّه مثل خطاب «لا- تنقض اليقين بالشكّ» ولا يجوز له التمسك بالطرق والإمارات ما لم يكن عارفاً بشرائط حجّيتها وكيفيته التعامل معها عند التعارض.

والحاصل: أنّ المراد ب «المكلف» الذي جعل مقسماً في المقام هو خصوص المجتهد.

ص: ١٥

خلافاً للمحقق العراقي رحمه الله، فإنه ذهب إلى عموميه الأحكام المذكوره لكل من المجتهد والمقلد حتى في الشبهات الحكمية، فضلاً عن الموضوعية، فإنه قال:

لا ينبغي الإشكال في عموم ما يذكر لها (1) من الأحكام لكل من المجتهد والمقلد، إذ لا وجه لتخصيصها بالمجتهد بعد إطلاق أدلتها عدا توهم كونه من مقتضيات اختصاص عناوين موضوعاتها بخصوص المجتهد، بتقريب أن حصول تلك الصفات من القطع والظن والشك إنما هو فرع الالتفات التفصيلي إلى الحكم الشرعي، ومثله مختص بالمجتهد، وإلا فالعامي من جهة غفلته لا يكاد تحصل له تلك الصفات، وعلى فرض حصولها له لا عبره بظنه وشكّه بعد عجزه عن تشخيص موارد الأصول والأمارات ومجاريها وعدم تمكنه من فهم مضامينها والفحص التام في مواردّها، والحال أن اختصاص تلك الخطابات بالمتكّن من تشخيص مجاريها والقادر على الفحص التام في مواردّها في الوضوح كالنار على المنار، كوضوح اختصاص خطاب «لا تنقض» أيضاً بمن أيقن الحكم الفعلي وشكّه في بقائه وعدم شموله لغيره.

ولكنه كما ترى، إذ نقول: إنه لا مانع من فرض حصول الصفات المزبوره لغير المجتهد أيضاً، كما في كثير من المحصّلين غير البالغين مرتبه الاجتهاد، فإذا فرض حينئذٍ شمول إطلاقات أدلّه الأمارات والأصول لمثله يتعدّى إلى العامي المحض بعدم القول بالفصل.

وأما شبهه عدم تمكنه من الفحص عن الأدلّه والبحث فيها فتندفع بقيام

ص: ١٦

١- (١) أي لأقسام «من وضع عليه قلم التكليف» وهي عبارته عن القاطع بالحكم الشرعي والظانّ به والشاكّ فيه. م ح - ي.

المجتهد مقامه بمقتضى أدلّه الإفتاء والاستفتاء، فيكون فحصه عن الدليل وعن المعارض فحصه، وترجيحه لأحد الخبرين ترجيحه، بل بهذا الاعتبار يكون يقينه وشكّه أيضاً بمنزله يقينه وشكّه في شمول إطلاقات الأدلّه، بلا احتياج إلى إتعاب النفس في التثبث بعدم الفصل.

مع أنّه يمكن فرض حصول اليقين والشكّ للعامّي المحض أيضاً في الشبهات الحكميّة بعين فرض حصولها للمجتهد، فإنّه كما أنّ المجتهد يرجوعه إلى الأدلّه في حكم الماء المتغيّر بالنجاسة مثلاً يحصل له اليقين بنجاسته، وبعد زوال تغيّره من قبل نفسه وعدم ظفره بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته حينئذٍ يشكّ في بقاء نجاسته السابقه، كذلك العامّي، فإنّه يرجوعه إلى الفقيه في حكم الماء المتغيّر بالنجاسة وإفتائه إياه بالنجاسة يحصل له اليقين بنجاسته، لأنّ فتوى الفقيه بالنسبه إليه بعينه كالأماره القائمه لدى المجتهد على النجاسة في الحجّيه بمقتضى أدلّه الإفتاء والاستفتاء، وحينئذٍ لو زال تغيّره من قبل نفسه يشكّ قهراً في بقاء ذلك الحكم الكلّي - أعنى النجاسة - وبعد رجوعه ثانياً إلى الفقيه في حكم المسأله وعدم إفتائه بالنجاسة الواقعيه، بل وإعلامه بعدم ظفره في هذا الحال بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته، يستقرّ شكّه قهراً، فيتوجّه إليه حينئذٍ خطاب «لا تنقض» من جهه تحقّق كلا ركنيه بالنسبه إليه، وهما «اليقين السابق» و «الشكّ اللاحق» غير أنّه لما كان غير عارف بمضمون هذا الخطاب وما يقتضيه من الوظيفه الفعلية ينوب عنه المجتهد بمقتضى أدلّه الإفتاء والاستفتاء، كنيابته عنه في التكاليف الواقعيه، فيفتيه حينئذٍ بنفس الاستصحاب الذي هو مفاد «لا تنقض» كإفتائه إياه بالحكم الواقعي.

ونتيجه ذلك: هو تخيير المجتهد عند رجوع العامّي إليه بين الإفتاء بالواقع

بمقتضى الاستصحاب الجارى فى حق نفسه، وبين إقراره على شكّه وإفتائه بالأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشكّ بالخلاف.

وهذا بخلاف مبنى تخصيص تلك الخطابات بالمجتهد، فإنّه يتعيّن عليه الإفتاء بنفس الواقع حسب الاستصحاب الجارى بالنسبه إليه، وليس له الإفتاء بالاستصحاب والأخذ باليقين السابق^(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وملخصه: أنّ العامى يقلّد المجتهد فى نجاسه الماء المتغير، فيصير قاطعاً بالنجاسه، ثمّ يشكّ فى بقائها بعد زوال تغيّره من قبل نفسه، فيقلّده ثانياً فى عدم الظفر فى هذا الحال بدليل يقتضى طهارته أو نجاسته، فيستقرّ شكّه، فيحصل بالنسبه إليه كلا ركنى الاستصحاب، وهما «اليقين السابق» و «الشكّ اللاحق» فيتوجّه إليه خطاب «لا تنقض اليقين بالشكّ».

غايه الأمر ينوب عنه المجتهد فى بيان مضمون هذا الخطاب، ويفتبه بنفس الاستصحاب الذى هو مفاد «لا تنقض» لا بالحكم ببقاء النجاسه.

نقد ما ذكره المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه أولاً: أنّ التفرقه بين المراحل الثلاث - بتحقيق التقليد فى المرحلتين الأوليين والنيابه فى المرحله الأخيره - أمر غير مأنوس فى نفسه.

وثانياً: أنّ السيره العمليه عند المتشرّعه على خلاف ذلك، فإنّ المقامدين يرجعون إلى المجتهدين أو إلى رسالتهم العمليه ويأخذون منهم نفس الأحكام الفرعيّه، ولم يعهد من الفقهاء - عند رجوع العامى إليهم - الإفتاء بالحكم الأصولى.

ص: ١٨

وثالثاً: أنّ النيايه خلاف القاعده، فلا يمكن الالتزام بها ما لم يقم دليل على مشروعيتها، ألا ترى أنّه لا يجوز النيايه فى مثل الصلاه والصيام مادام المنوب عنه حيّاً؟

والحاصل: أنّ المراد بـ «المكلّف» خصوص المجتهد، كما صرّح به المحقّق النائينى تبعاً لظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمهما الله.

البحث حول أنّ التقسيم الصحيح هل يكون ثلاثياً أو ثنائياً

الثانيه: أنّ التقسيم الثلاثى الذى ذهب إليه الشيخ رحمه الله يستلزم تداخل الأقسام.

توضيح ذلك: أنّ الظاهر من «الظنّ» فى كلامه هو الظنّ الشخصى، لكونه فى مقابل القطع والشكّ الذين لا يتصوّر نوعيتهما.

وحينئذٍ فإن حصل الظنّ الشخصى من طريق غير معتبر اقتضى كلامه أن يجرى عليه أحكام الظنّ، وهو خلاف ما عليه الأصوليون من أنّه بحكم الشكّ، فلا بدّ من إجراء الأصول العمليه فيه.

ولو انعكس الأمر، بأن قام عند شخص أماره معتبره على حكم، لوجب عليه العمل بها وإن لم يحصل له الظنّ به، لأنّ من قال بحجّيه الأمارات بملاك الظنّ أراد الظنّ النوعى لا الشخصى.

وبعبارة اخرى: إن قام دليل على اعتبار الظنّ فهو ملحق بالعلم، وإلّا فملحق بالشكّ، فلا يصحّ تثليث الأقسام.

جواب المحقّق النائينى رحمه الله عن الإشكال

وأجاب عنه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ عقد البحث فى الظنّ إنّما هو لأجل تميّز الظنّ المعتبر الملحق بالعلم عن الظنّ الغير المعتبر الملحق بالشكّ، فلا بدّ من

تثليث الأقسام، ثمّ البحث عن حكم الظنّ من حيث الاعتبار وعدمه، نعم، لازم اعتباره هو أن يكون كالعلم، كما أن لازم عدم اعتباره هو أن يكون كالشكّ (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصله: أنّ تثليث الأقسام في كلام الشيخ رحمه الله إنّما هو توطئه للدخول في المباحث الثلاثة للكتاب، ولم يرد به تقسيماً واقعياً.

نقد ما ذكره المحقّق النائبي دفاعاً عن الشيخ رحمهما الله

وفيه: أنّ التقسيم المذكور في بدايه الكتاب بمنزله أساس البحث، فلا يجوز أن يتسامح فيه، على أنّ بعض ما في كلامه رحمه الله من الخصوصيات - مثل لزوم لحاظ الحاله السابقه في مجرى الاستصحاب (٢) - قرينه على عنايته بالواقعيّات في هذا التقسيم.

فإشكال تداخل الأقسام وارد على كلام الشيخ رحمه الله.

الثالث: أنّ «الحكم» في قوله رحمه الله: «إنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعيّ» ظاهر في خصوص الحكم الواقعي، لأنّه قسيم المكلف الملتفت إليه إلى قاطع وظانّ وشاكّ، وحكم على الثاني بالرجوع إلى الأمارات المعتره، وعلى الثالث بالرجوع إلى الأصول العمليّه، ولا- ريب في أنّ من قامت عنده أماره معتبره شرعيّه على وجوب صلاه الجمعه مثلاً، أو تمسّك باستصحاب وجوبها، كان قاطعاً بالحكم الظاهري، وإن كان ظانّاً أو شاكّاً في الحكم الواقعي، فتقسيم

ص: ٢٠

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٤.

٢- (٢) حيث قال بعد تقسيم «المكلف» إلى الأقسام الثلاثة: فإن حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّه الثابته للشاكّ في مقام العمل، وتسمّى بالأصول العمليّه، وهي منحصره في الأربعه، لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا... فالأوّل مجرى الاستصحاب. م ح - ي.

المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي إلى قاطع وظانّ وشاكّ، لا- يتصوّر إلّا إذا اريد من الحكم خصوص الواقعي منه، مع أنّ أحكام القطع لا تختصّ بالقطع المتعلّق بالأحكام الواقعيّه، فإنّها أحكام مطلق القطع بالحكم.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

ولأجل ما ذكر - من استلزام كلام الشيخ رحمه الله تداخل الأقسام وتخصيص آثار القطع بما تعلّق بالواقعي من الأحكام - عدل عنه المحقّق الخراساني رحمه الله إلى تقسيم ثنائي مع تصريحه بتعميم متعلّق القطع، فقال:

إنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلّق به أو بمقلّديه، فإنّما أن يحصل له القطع به أولاً، وعلى الثاني لا بدّ من انتهائه إلى ما استقلّ به العقل من اتّباع الظنّ لو حصل له وقد تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير الحكومه، وإلّا فالرجوع إلى الأصول العقليّه من البراءه والاشتغال والتخيير على تفصيل يأتي في محلّه إنشاء الله تعالى (1)، إنتهى.

وتوضيحه: أنّ من وضع عليه القلم إن حصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي، كما إذا قام عنده دليل قطعي السند والدلاله على وجوب صلاه الجمعه في عصر الغيبه، أو الظاهري، كما إذا قام عنده ظنّ خاصّ أو ظنّ مطلق على تقدير الكشف، أو أصل عملي شرعي، كأصالتى الحليّه والطهاره والاستصحاب وأصالتى البراءه والاحتياط الشرعيتين، يجب عليه العمل به، وإن لم يحصل له القطع بالحكم الشرعي الواقعي ولا الظاهري، فإن استقلّ العقل بحجّيه مطلق الظنّ - كما إذا تمّت مقدّمات الانسداد على تقدير

ص: ٢١

الحكومه (١) - فعليه أتباعه، وإلّا فلا بدّ له الرجوع إلى الأصول العمليّة العقليّة من البراءة والاشتغال العقليّين والتخيير.

نقد ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله

واستشكل عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بوجهين:

الأوّل: قوله رحمه الله: لكن يرد عليه أنّ لازم ذلك دخول تمام مسائل الظنّ والشكّ إلّا الأصول الثلاثة العقليّة في مسائل القطع، فإنّ المسائل المفصّله الآتيه في الكتاب تفصيل هذا التقسيم الإجمالي المذكور في أوّله، وإلّا يصير التقسيم لغواً باطلاً، فبناءً على توسعه دائره القطع وإطاله ذيله حتّى يشمل كلّ المباحث، تصير كليّيه المباحث مبحثاً وحيداً هو مبحث القطع، مع أنّ مباحث الظنّ والشكّ من أعظم المباحث الأصوليه، وهي العمده في المباحث العقليّه، والقول بدخولها في مبحث القطع كلام لا يرضى به اصولي.

وإنّما خصّصنا الاستثناء بالأصول الثلاثة مع جعله قدس سره الظنّ على الحكومه مقابل القطع، فلأنّ الظنّ على الحكومه لا يكون مقابله، بل هو في الحقيقة من مسائل العلم الإجمالي، إلّا أنّ دائرته أوسع من العلم الإجمالي المذكور في مباحث القطع والاشتغال، وكون دائره المتعلّق أوسع منه غير دخیل في الجبهه المبحوث عنها، كما لا يخفى على المتأمل (٢).

الثاني: قوله: ثم إنّ لنا بناءً على ما ذكره قدس سره أن ندرج كليّيه المباحث حتّى

ص: ٢٢

١- (١) «الحكومه» هاهنا عبارته عن حكم العقل مستقلاً بوجوب أتباع الظنّ من دون أن يستند إلى الشارع، بخلاف «الكشف» فإنّه عبارته عن استكشاف كون الظنّ حججه شرعيّه عند تماميّه مقدّمات الانسداد. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أنوار الهدايه ١: ٣٤.

مبحث الأصول العقليّيه في القطع، بأن نجعل متعلّق القطع هو وظيفه المكلف، فتصير المباحث العقليّيه (١) كلّها مبحثاً فريداً هو مبحث القطع، لكن هذا ممّا لا يرضى به الوجدان الصحيح (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه قدس سره.

ويمكن أن يناقش في كلام صاحب الكفايه رحمه الله بوجه ثالث أيضاً:

وهو أنّه رحمه الله اعترف في محلّه بأنّ الشارع لم يجعل حكماً واقعياً ولا ظاهرياً في مورد الأمارات المعتبره الشرعيّيه، بل جعلها حجّجه، ولا معنى للحجّيه إلّا المنجزيه والمعدّريه، فإذا دلّ طريق شرعي معتبر على وجوب صلاه الجمعه مثلاً كان منجزاً للواقع لو صادفه، ومعدّراً لو خالفه، من دون أن يجعل على طبق مؤداه حكم ظاهري (٣).

وأما الأصول الشرعيّيه فلسان أدلّه بعضها جعل حكم ظاهري في مورده، كأصالي الطهاره والحليّيه (٤)، وكذلك الاستصحاب لو كان بمعنى جعل حكم مماثل للمتيقّن في ظرف الشكّ.

بخلاف أصاله البراءه المستنده إلى حديث الرفع، فإنّ لسانه رفع الحكم لا إثباته.

فأين الحكم الظاهري الشرعي في موارد جميع الأمارات والأصول، كى يدعى القطع به عند قيام أماره شرعيّيه أو جريان أصل شرعي؟!

ثمّ قال المحقّق الخراساني رحمه الله في ذيل كلامه:

ص: ٢٣

١- (١) «الأصوليه» صحيحه ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) أنوار الهدايه ١: ٣٥.

٣- (٣) كما أنّ القطع أيضاً كذلك، غايه الأمر أنّ الحجّيه في القطع ذاتيه، وفي الأمارات مجعوله. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) فإنّ مستندهما قوله عليه السلام - في وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤ :- «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» وقوله عليه السلام - في وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ :- «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه».

وإن أبيت إلّا عن ذلك (١)، فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إمّا أن يحصل له القطع (٢) أولاً، وعلى الثانى إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً، لأنّما يتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه على الأخير إلى القواعد المقرّره عقلاً أو نقلاً لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي فى محلّه إنشاء الله تعالى حسبما يقتضى دليلها (٣)، إنتهى.

نقد ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله من التقسيم الثلاثى

وكلامه هذا صريح فى الترتيب بين العناوين الثلاث (٤).

وعليه فإن أراد من «الطريق المعتبر» فى العنوان الثانى خصوص الطريق الشرعى لخرج الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومه عن تحت جميع العناوين.

إن قلت: هو داخل تحت عنوان «من يحصل له القطع» لأنّ دليل الانسداد يتوقف على مقدّمات أهمّها العلم الإجمالى بتكاليف شرعيّه.

قلت: دخوله فى «القاطع» يستلزم تقدّمه على الأمارات والأصول الشرعيتين، وهذا خلاف ما عليه أهل الفنّ، ومنهم المحقّق الخراسانى رحمه الله، حيث صرّح فى تقسيمه الثنائى بتأخّر الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومه عن القطع بالحكم الواقعى والظاهرى، فإنّ من قام عنده طريق أو أصل شرعى كان بزعمه رحمه الله من مصاديق القاطع بالحكم الظاهرى.

وإن أراد من «الطريق المعتبر» ما يعمّ الطريق العقلى أيضاً لاستلزم تقدّم

ص: ٢٤

١- (١) إشاره إلى تثليث الأقسام. م ح - ي.

٢- (٢) أى القطع بالحكم الواقعى. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٢٩٦.

٤- (٤) وهى «القاطع» و «من يقوم عنده طريق معتبر» و «من كان فاقداً للقطع والطريق كليهما». منه مدّ ظلّه.

الظنّ المطلق على تقدير الحكومه على الأصول العملئيه، ولو كانت شرعيه، وقد عرفت أنّه خلاف ما يعتقده الأصوليون ومنهم صاحب الكفايه رحمه الله في تقسيمه الثنائى.

الحقّ فى المسأله

والحقّ أنا نتمكّن من تقسيم ثلاثى صحيح بشرط رعايه نككتين: إحداهما:

أن يراد من «الطريق المعتر» فى العنوان الثانى خصوص الطرق الشرعيه، الثانى: أن لا نلتزم بترتب الأقسام، فإنّ التقسيم لا يدلّ على الطوليّه، ضروره أنّ قولنا: «الإنسان إمّا عالم وإمّا جاهل» أو «الجسم إمّا أبيض أو أسود أو أحمر أو أصفر» لا يقتضى الترتيب أصلاً.

فعلى أساس هاتين النككتين يمكن أن يقال فى التقسيم:

إنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى واقعى إمّا أن يكون قاطعاً به، أو يقوم عنده طريق معتبر شرعى عليه، أو يجرى فى مورده أصل عملى شرعى أو عقلى.

وعلى هذا يدخل الظنّ الانسدادى على الحكومه فى القسم الأوّل، من دون أن يستلزم تقدّمه على الأمارات أو الأصول الشرعيه، لعدم اقتضاء تقدّم ذكره فى التقسيم ذلك، بل للبحث عن المتقدّم والمتأخّر من الأقسام محلّ آخر.

فى لزوم متابعه القطع و حجّيته و كشفه عن الواقع

أحكام القطع وأقسامه

إشاره

و كيف كان، فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعى رسم امور:

الأمر الأول: فى لزوم متابعه القطع و حجّيته و كشفه عن الواقع

إشاره

إنّ هاهنا عناوين ربما وقع الخلط بينها فى الكلمات، فلا بدّ لنا من البحث حولها فى ضمن ثلاث مسائل:

الأولى: فى لزوم العمل على وفق القطع

قال شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله: لا إشكال فى وجوب متابعه القطع والعمل عليه مادام موجوداً (١).

وهو وإن كان ظاهراً فى الوجوب الشرعى (٢)، إلّا أنّه لا بدّ من أن يكون مراده اللزوم العقلى.

توضيح ذلك: أنّ المقصود من «وجوب متابعه القطع» هو لزوم اتّباع الحكم الشرعى الذى تعلّق به القطع، وإلّا فلا يتصوّر وجوب متابعه نفس القطع الذى هو من الصفات النفسائيه.

ص: ٢٧

١- (١) فرائد الأصول ١: ٢٩.

٢- (٢) حيث لم يقيدّه بالعقلى. منه مدّ ظلّه.

وعليه فلو اريد منه الوجوب الشرعى لاجتمع فى مورد القطع حكمان:

أحدهما: نفس الحكم الذى تعلّق به القطع، والثانى: وجوب العمل على وفقه، وهذا يستلزم أن يكون تارك الصلاة القاطع بوجوبها أو شارب الخمر القاطع بخمريتها مثلاً مستحقاً لعقوبتين، لمخالفته حكّمين إلزاميين، وفساده واضح.

ولأجل هذا المحذور حملوا الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» (١) على الإرشاد (٢) الذى لم يترتب على موافقته ومخالفته ثواب وعقاب، فإنّه لو كان أمراً مولوياً لكان تارك الصلاة مثلاً مستحقاً لعقوبتين، لأجل مخالفته وجوبين:

أحدهما: ما تعلّق بالصلاة، والثانى: ما تعلّق بإطاعه الله، وهو ضرورى الفساد.

فحاصل كلام الشيخ رحمه الله بعدما عرفت من التوضيح والتصحيح أنّه «لا إشكال فى لزوم متابعه ما تعلّق به القطع والعمل على وفقه عقلاً مادام القطع موجوداً».

الثانى: فى حجّبه القطع

لا يخفى عليك أنّ للحجّبه شعبتين (٣): المنجزية عند الإصابه، والمعذّريه عند الخطأ.

ولا إشكال فى صحّحه إسناد المنجزية إلى القطع المصادف للواقع.

ص: ٢٨

١- (١) النساء: ٥٩.

٢- (٢) ولعلّ السرّ فى تكرار الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» تغايرهما بحسب الإرشاديه والمولويه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) يحتجّ بإحداهما - أعنى المنجزية - المولى على العبد ويؤاخذه على مخالفه التكليف الواقعى الذى قامت الحجّبه على ثبوته، ويحتجّ بالأخرى - أعنى المعذّريه - العبد على المولى فى مخالفه التكليف الذى قامت الحجّبه على عدمه. منه مدّ ظلّه.

إنّما الإشكال في صحّحه إسناد المعذريّه إلى القطع المخالف له، فإنّ من قطع بعدم وجوب صلاه الجمعة مع كونها واجبه في الواقع وإن كان معذوراً في تركها، إلّا أنّ العذر إنّما هو لأجل عدم العلم بحكم المولى، لا لأجل العلم بعدمه، ولذا لو كان شاكاً في الحكم لكان معذوراً أيضاً.

والحاصل: أنّ إسناد المنجزيه إلى القطع صحيح حقيقه، وأمّا إسناد المعذريّه إليه فلا يصحّ إلّا بنحو من المسامحه والتجوّز.

الثالث: في كون القطع طريقاً إلى الواقع

كلام صاحب الكفايه والمحقّق النائيني رحمهما الله فيه

ظاهر كلام المحقّق الخراساني رحمه الله أنّ الكاشفيه من لوازم ماهيه القطع (١).

وبه صرح المحقّق النائيني رحمه الله حيث قال في مسأله وجوب متابعه القطع:

وهذا الوجوب ليس وجوباً شرعياً، لأنّ طريقه القطع ذاتيه له لا تنالها يد التشريع، إذ لا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجمل بنفسه، فإنّ الجعل التشريعي إنّما يتعلّق بما يكون تكوينه عين تشريعه، لا ما يكون متكوّناً بنفسه، وطريقه القطع تكون كذلك... فإنّها من لوازم ذات القطع، كزوجيه الأربعة، بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع، وما يكون شأنه ذلك كيف يصحّ أن تناله يد الجعل التشريعي!؟

وبعبارة اخرى: طريقه كلّ شيء لا بدّ وأن تنتهي إلى العلم، وطريقه العلم

ص: ٢٩

١- (١) حيث قال بعد بيان حجّيه القطع: ولا يخفى أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفى حقيقه بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً، ولذلك انقده امتناع المنع عن تأثيره أيضاً. كفايه الأصول: ٢٩٧.

لابدّ وأن تكون ذاتيه له، لأنّ كل ما بالغير لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، وإلّا لزم التسلسل (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

البحث حول نظريته كون الطريقيه من لوازم ماهيته القطع

لعلّ قائلاً- يقول: إنّ القطع كثيراً ما يخالف الواقع، فكيف تكون الطريقيه من لوازم ذاته مع أنّه لا- يمكن انفكاك لازم الماهيه عنها؟!!

إن قلت: لعلّ المراد هو الكاشفيه بنظر القاطع وعقيدته.

قلت: لا- تتفاوت الأنظار في لوازم الماهيه، ألا- ترى أنّ الأربعة زوج باعتقاد الجميع ولا ينكر زوجيتها أحد من الناس؟ بخلاف القطع، فإنّ بعض الناس يقطعون مثلاً بوجوب صلاه الجمعه وبعضهم بعدم وجوبها، فهل يمكن القول بكاشفيه كلا القطعين عن الواقع مع أنّها تستلزم كون صلاه الجمعه واجبه وغير واجبه واقعا؟!!

اللهمّ إلمأ أن يقال: إنّ القطع وإن لم يكن كاشفاً عن الواقع الذى هو المعلوم بالعرض أحياناً، إلّا أنّه كاشف عن المعلوم بالذات دائماً.

توضيح ذلك: أنّ للعلم - سواء كان تصوّراً أو تصديقاً - معلوماً بالذات ومعلوماً بالعرض، فالأوّل: هو الصورة الحاصله من الشىء الخارجى لدى النفس، والثانى: هو نفس الشىء الخارجى.

وذلك لأنّ ما فى الخارج لا يعقل أن يكون معلوماً لنا بلا واسطه، فإنّ المعلوميه عباره عن حضور المعلوم فى نفس العالم، وما فى الخارج بوصف كونه كذلك يستحيل أن يوجد فى الذهن (٢)، ولو انسلخ عن ذلك الوصف

ص: ٣٠

١- (١) فوائد الأصول ٣:٦.

٢- (٢) وإلّا فلم يكن قسيماً للوجود الذهنى، بل كان عينه ومتمّحداً معه. منه مدّ ظلّه.

لا نسلخ عن حقيقته، فإنك إذا تصوّرت زيداً مثلاً مجرداً عن وجوده الخارجى لم يكن المتصوّر زيداً، لأنّ الخارجيّ من أركان حقيقته الزيديّة.

فلا بدّ من القول بأنّ ما فى الخارج - سواء كان أمراً تصوّرياً أو تصديقياً - لا يتّصف بالمعلوميّة إلّا بالعرض، والمعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة منه عند النفس.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ العلم إذا أصاب الواقع كان مشتملاً على المعلوم بالذات وبالعرض كليهما، وإذا أخطأ كان مشتملاً على الأوّل دون الثانى، فإذا علمت ب «أنّ زيداً قائم» فلا إشكال فى وجود العلم والمعلوم بالذات، وهو الصورة الحاصلة من كون زيد قائماً فى النفس، سواء أصاب الواقع أو أخطأ، وأمّا وجود المعلوم بالعرض فيختصّ بصوره الإصابه.

ولا يمكن إنكار وجود القطع فى مصطلح الأصوليين عند الخطأ، وإلّا فلم يصحّ القول بكونه منجزاً فيما أصاب ومعدّراً فيما أخطأ، فالإصابه إلى الواقع لا تكون من مقومات القطع.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ القطع وإن كان قد ينفكّ عن المعلوم بالعرض، إلّا أنّه لا ينفكّ عن المعلوم بالذات أصلاً.

ولعلّ المحقّق الخراسانى والنائنى رحمهما الله أرادا كاشفيتها بالنسبه إلى الثانى دون الأوّل (١).

ويؤيّدّه أنّ المحقّق النائنى رحمه الله بعد أن صرّح بأنّ الطريقيه من لوازم ذات

ص: ٣١

١- (١) ولكن لا يخفى أنّ غايه ما يقتضيه هذا التوجيه هو كون الطريقيه من لوازم وجود القطع خارجاً - وهو الإدراك الجازم القائم بالنفس - لا من لوازم ذاته وماهيته. م ح - ٥.

القطع قال: بل بوجه يصحّ أن يقال: إنّها عين القطع (١).

وجه التأييد أنّ المعلوم بالعرض لا يصلح أن يدعى كونه عين القطع، فإنّ ما فى الخارج يستحيل أن يكون عين القطع الذى لا يوجد إلّا فى الذهن، بخلاف المعلوم بالذات، إذ لقائل أن يقول: ليس لنا شيان فى النفس يسمّى أحدهما بالعلم والآخر بالمعلوم بالذات، بل الصورة الحاصله من الخارج لدى النفس التى نعبر عنها بالمعلوم بالذات هى عين العلم، فلا يصحّ التعبير بالكاشفيّه المشعره بتغيرهما (٢).

والحاصل: أنّ كاشفيّه القطع إن لوحظت بالنسبه إلى ما فى الخارج فليست دائميّه، فضلاً عن كونها عين القطع، أو من لوازم ماهيته.

وأما إن لوحظت بالنسبه إلى الصورة الحاصله فى النفس فلا ريب فى كون القطع طريقاً تاماً إليها دائماً، ويستحيل انفكاكه عنها، بل لا يبعد دعوى كونه نفسها كما التزم به المحقّق النائنى رحمه الله.

فى كون الحجبّه من آثار القطع بوجوده الخارجى

ثمّ لا- إشكال فى حجبّه القطع، بمعنى أنّه ممّا يصحّ احتجاج المولى به على العبد، وهو الذى يعبر عنه بالمنجزيه عند الإصابه، واحتجاج العبد فى مقابل المولى، وهو الذى يعبر عنه بالمعدريّه عند الخطأ.

ص: ٣٢

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٦.

٢- (٢) إن قلت: هذا التوجيه لا- يرتبط بكلام المحقّق النائنى رحمه الله، لأنّه لم يدع كون المعلوم عين العلم ليتمكن تصحيحه بدعوى أنّ المراد من المعلوم هو المعلوم بالذات، بل ادعى كون الطريقيّه عين العلم. قلت: نعم، ولكن إذا ثبت عيته العلم مع المعلوم بالذات ومغايرته مع المعلوم بالعرض، فالقول بكون الطريقيّه عين العلم يستلزم القول بكونها عين المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض. م ح - ي.

إنما الإشكال في أن الحجّية هل هي من آثار القطع بوجوده الخارجي، أو من آثار ماهيته (1)؟

الحقّ هو الأول، ضروره عدم ترتّب المنجزية أو المعذرية إلبأعلى الإدراك الواقعي القائم بنفس القاطع، ولا يمكن الالتزام بحجّية ماهيته ما لم تصر موجوده، ولا بحجّية وجوده الذهني التصوري الذي يحصل بمثل استماع لفظه.

وبذلك انقدح لك تفاوت مرتبه الطريقيه والحجّيه، فإنّ الطريقيه في درجه عاليه توجب القول بعينيتها مع القطع كما عرفت، بخلاف الحجّيه التي لا يصحّ إلبأ القول بكونها من لوازم القطع بوجوده الواقعي الخارجي.

استحاله جعل الحجّيه للقطع وفيها عنه

ثمّ إنّ حجّيه القطع من الأحكام العقليه الضروريه، فلا حاجه لإثباتها إلى مزيد بيان وإقامه برهان.

وعلى هذا فلا يمكن جعلها شرعاً، لكونه لغواً لا يصدر من الحكيم.

إن قلت: نعم، لا يمكن تأسيس الحجّيه للقطع، لكن إمضائها بمكان من الإمكان، كما مضى الأمارات العقلانيه.

قلت: كلّاً، فإنّ قياس الأحكام العقليه الضروريه بالأحكام العقلانيه مع الفارق، فإنّ للشارع إمضاء ما هو معتبر عند العقلاء وردعه، إلبأ- ترى أنّه أمضى كثيراً من الأمور المعتمره عندهم، وردع عن بعضها، كالربا الذي حرّمه الله تعالى مع كونه من المعاملات الرائجه بين عقلاء العالم؟

ص: ٣٣

١- (١) وهو «الإدراك الذي لا يشوبه التريدي» وله وجودان: ذهني، وهو نفس تصوّر ماهية القطع الذي يحصل بصرف استماع لفظه مثلاً، وخارجي، وهو الإدراك الواقعي الجزمي القائم بنفس القاطع. منه مدّ ظله.

وهذا بخلاف الأمور العقليّة الضروريّة، إذ ليس للشارع أن يوافقها تارةً ويخالفها أخرى، لأنّها أساس الشرع، وملاك حجّيته قول الشارع، حيث إنّ لزوم إطاعته ينتهي إلى حكم عقلي فطري، فلو تزلزل الأحكام العقليّة لتزلزل الأحكام الشرعيّة أيضاً، لابتنائها عليها، بخلاف الأحكام العقلائيّة.

إن قلت: فكيف يكون الظلم قبيحاً عقلاً ومحزماً شرعاً، هل هذا إلّا حكم الشارع في مورد حكم العقل!؟

قلت: ما حكم به الشرع في باب الظلم غير ما حكم به العقل، فإنّ العقل يدرك قبحه، والشارع يحكم بحرمة بملاك هذا القبح، فحكم العقل بقبح الظلم يكون بمنزله العله لحكم الشرع بحرمة.

والحاصل: أنّ في باب الظلم حكّمين متغايرين: أحدهما عقلي، والآخر شرعي، بخلاف مسأله حجّيه القطع، فإنّها بوحدتها تكون من أحكام العقل تارةً، ومن أحكام الشرع أخرى لو قلنا بجعلها من قبل الشارع.

وهذا الذي أوجأنا إلى حمل الأمر في قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» (١) على الإرشاد، لأنّ مولويته تستلزم محاذير منها اللغويّة.

وبذلك انقدح عدم إمكان نفى الحجّيه عن القطع أيضاً، فإنّك عرفت أنّ الأحكام العقليّة الضروريّة التي منها حجّيه القطع أساس الشرع، فإنّ إثبات الصانع ووحدانيته وحجّيه قول الشارع وسائر المسائل المتفرّعه على هذه الأمور تبتنى على الإدراكات العقليّة الضروريّة، فمخالفتها ولو من قبل الشارع تستلزم تزلزل بنيان الشرع أيضاً.

ص: ٣٤

واستدلّ المحقّق الخراساني رحمه الله لإثبات استحاله نفى الحجّيه عن القطع - مضافاً إلى ما تقدّم - بكونه مستلزماً لاجتماع الضدّين (١) اعتقاداً مطلقاً، وحقيقه في صورته الإصابه (٢).

وفيه: ما قدّمناه في مسأله اجتماع الأمر والنهي - تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره - من أنّ التضادّ يختصّ بالأموار الواقعيه التكوينيّه، ولا يعمّ الاعتباريات التي منها الأحكام الشرعيّه (٣).

ويشهد عليه أنّ الضدّين لا- يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص، ومزجوراً عنه من قبل شخص آخر.

إن قلت: لو اختصّ التضادّ بالأموار الواقعيه لجاز للمولى أن يأمر عبده بشيء وينهاه عن نفس ذلك الشيء، مع أنّه مستحيل بالضروره.

قلت: إنّ الاستحاله هاهنا ليست ناشئه عن اجتماع البعث والزجر الاعتباريين، بل ناشئه عن مبدئيهما، فإنّ البعث يتوقّف على مبادٍ: منها حبّ المبعوث إليه، والزجر يتوقّف على مبادٍ اخرى: منها بغض المزجور عنه، والحبّ والبغض متضادّان حقيقه، لكونهما أمرين واقعيين قائمين بنفس المولى، فلا

ص: ٣٥

١- (١) فإنّك إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه مثلاً، فلو قال الشارع: «هذا القطع ليس بحجّه» لزم منه اجتماع النقيضين إن أراد بعدم حجّيته عدم وجوب صلاه الجمعه، واجتماع الضدّين إن أراد به إباحتها. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩٧.

٣- (٣) تهذيب الأصول ٢: ٥١.

يمكن اجتماعهما كما لا يمكن اجتماع البياض والسواد(١).

ثم ناقش سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله على المحقق الخراساني رحمه الله بوجه آخر أيضاً في تعليقه على الكفاية بقوله:

وأما حديث اجتماع الضدين اعتقاداً أو حقيقةً، فيمكن دفعه، فإنّ العلم كالشكّ من عوارض المعلوم بوجه، كالشكّ الذي من طوارئ المشكوك، فكما أنّ المشكوك بما أنّه مشكوك موضوع يمكن تعلق حكم متضادّ للذات به - بناءً على صحّحه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بنحو الترتب - كذلك المعلوم بما أنّه معلوم يصحّ تعلق حكم منافٍ للذات به.

نعم، جعل الحكم المنافي للذات لعنوان المعلوم يوجب اللغويّه، لكن هذا أمر غير الامتناع الذاتي(٢)، إنتهى.

توضيحه: أنا لو أغمضنا عن مسأله اللغويّه لأمكن القول بجواز جعل حكم مخالف للحكم المقطوع، كجعل الحكم الظاهري المخالف للحكم الواقعي المشكوك فيه، فإنّ شيئاً إذا كان بعنوانه الأوّلي نجساً مثلاً، ثم شككنا في ذلك الحكم الواقعي - لعدم وصول دليله إلينا - جعل الشارع هذا الشيء بعنوان أنّه مشكوك الحكم موضوعاً للطهاره الظاهريّه، وهذا الحكم الظاهري متأخّر عن الواقعي برتبتين، لأنّ الحكم الواقعي متقدّم على الشكّ فيه، والشكّ فيه متقدّم على الحكم الظاهري، فهذا الشيء المشكوك طهارته ونجاسته محكوم بحكمين شرعيّين: النجاسه الواقعيّه المتعلّقه به بعنوانه الأوّلي، والطهاره الظاهريّه

ص: ٣٦

١- (١) على أنّ الأمر والنهي المتعلّقين بشيء واحد لو توجّها إلى مكلف واحد لكان تكليفاً بالمحال، وهو ممتنع، كالتكليف المحال. م ح - ي.

٢- (٢) أنوار الهدايه ٣٨:١.

المتعلّقه به بما هو مشكوك الحكم.

ويمكن القول بنظيره في القطع، فإنّ الشارع لو قال: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة حرّمت عليك صلاه الجمعة» فلا محذور فيه إلّا اجتماع حكّمين مختلفين، وهو نظير ما تقدّم من اجتماع الحكم الظاهري والواقعي - على القول بصحّته - فما هو جوابكم في تلك المسأله فهو جوابنا في المقام.

نعم، جعل الحكم الظاهري لا يستلزم اللغوئيه، بل ربما كان تسهياً وامتناناً على المكلفين، بخلاف جعل الحكم المنافي للحكم المقطوع، لكنّ اللغوئيه وإن كانت قبيحاً ممتنعاً على الحكيم، إلّا أنّها غير اجتماع الضدّين المتنازع فيه.

ولما ذكره الإمام رحمه الله مزيد تحليل وبيان سيجيء في مسأله القطع الموضوعي.

هل يمكن جعل الكاشف للقطع أو نفيها عنه أم لا؟

قد عرفت أنّ حجّيه القطع لا تنالها يد الجعل إثباتاً ونفياً، فهل الطريقيه أيضاً كذلك - بناءً على عدم عينيّتها مع القطع (١) - أم لا؟

الحقّ هو الأوّل، لأنّ الكاشفيه من لوازم وجود القطع تكويناً، ولا - ربط لها بمقام التشريع، فكما أنّ حراره النار غير قابله للجعل والنفي التشريعيّين (٢) - بل

ص: ٣٧

١- (١) وأما بناءً على العينيّه - كما التزم بها المحقّق النائيني رحمه الله في آخر كلامه - فلا مجال للتكلم في هذه المسأله كما لا يخفى، لأنّ الكاشفيّه تستدعي المغايره بين الكاشف والمكشوف، فإذا كان شيئاً واحداً، بدعوى كون العلم عين المعلوم بالذات فلا تصوّر الكاشفيّه لكي يبحث في إمكان جعلها ونفيها وعدمه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نعم، قد يتصرّف الخالق تعالى في الأمور التكوينيّه، كما حال بين النار وبين لازمها بقوله - في سوره الأنبياء، الآيه ٦٩ -: «يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» لكنّه مربوط بمقام كونه خالقاً مكوّناً، لا بحيثيه كونه شارعاً. منه مدّ ظلّه.

إذا وجدت النار تكويناً، وجدت الحرارة بتبعها، وإذا انعدمت، انعدمت - كذلك الأمر في المقام، فإذا وجد القطع في نفس القاطع كان كاشفاً تكويناً، ولا دخل للشارع بما هو شارع فيه إثباتاً أو نفيًا.

ص: ٣٨

الأمر الثانى: فى الانقياد والتجربى

أشاره

ولابدّ قبل الخوض فى هذه المسأله من امور:

الأول: فى الفرق بين الإطاعه والانقياد، وبين المعصيه والتجربى

إنّ المكلف إذا اعتقد كون شىء مأموراً به أو منهيّاً عنه وكان فى الواقع أيضاً كذلك، فإن جرى على ما يقتضيه اعتقاده بإتيان الأمور به وترك المنهى عنه سُمى مطيعاً، ولو لم يجر عليه سُمى عاصياً، وإن كان اعتقاده مخالفاً للواقع سُمى فى صورته الموافقه منقاداً، وفى صورته المخالفه متجربياً.

هذا بحسب اصطلاح أهل الفنّ.

وأما بحسب اللغه فالانقياد يعمّ الإطاعه، والتجربى يعمّ العصيان.

الثانى: فى جريان الانقياد والتجربى فى الأمارات والأصول

إنّ التجربى والانقياد لا يختصّان بباب القطع، بل موافقه الأماره المعتبره المخالفه للواقع أيضاً تسمى انقياداً، ومخالفتها تجربياً، بناءً على ما هو الحقّ، من أنّ حجّيته الأمارات من باب الطريقيه، كالقطع.

نعم، لو قلنا بكون حجّيتها من باب السببيه (1) فلم يتصوّر الانقياد

ص: ٣٩

١- (١) وهى عبارته عن اقتضاء الأماره جعل حكم ظاهرى على وفقها وإن كانت مخالفه للواقع. منه مدّ ظله.

والتجرى فى باب الأمارات.

كما أنّهما لا يجريان فى باب الاستصحاب بناءً على أنّ مفاد دليله جعل حكم مماثل للحكم المتيقن فى ظرف الشكّ، لأنّ متابعه هذا الحكم المماثل الظاهرى أيضاً واجبه ومخالفته محرّمه، وإلّا فلا معنى لجعله، وحينئذٍ فإن عمل به المكلف كان مطيعاً، وإلّا كان عاصياً، حتّى فيما إذا كان الحكم الظاهرى المجعول بواسطة الاستصحاب مخالفاً للحكم الواقعى.

وأما قاعدة الطهاره والحلّيه فليس لهما موافقه ومخالفه، لأنّهما لا تدلّان إلّا على طهاره الشىء وحلّيته، ولا يجب على المكلف استعمال الطاهر أو التصرف فى الحلال.

الثالث: فى الانتقاد والتجرى فى القطع الموضوعى

إنّ القطع قد يكون طريقاً إلى الحكم أو إلى موضوعه (١)، وقد يكون موضوعاً لحكم، والقطع الموضوعى تارة يكون تمام الموضوع (٢)، وأخرى جزئه (٣)، كما سيأتى تفصيله.

ولا ريب فى أنّ التجرى والانتقاد لا يجريان فى القطع المأخوذ تمام الموضوع، لأنّ الحرمة إذا تعلقت ب «مقطوع الخمرية» مثلاً فكلّ ما قطع المكلف بخمرية كان بحسب الواقع حراماً، ولو لم يكن خمرأ واقعاً، وحينئذٍ فإن عمل على وفق القطع تحققت الإطاعه حقيقه، وإلّا تحققت المعصيه كذلك،

ص: ٤٠

١- (١) كما إذا قال الشارع: «لا تشرب الخمر» وأنت قطعت بخمريه المائع الفلانى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كما إذا قال الشارع: «لا تشرب مقطوع الخمرية». منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كما إذا قال الشارع: «إذا قطعت بخمريه مائع وصادف قطعك الواقع فهو محرّم عليك» فإنّ موضوع الحكم بالحرمة مركّب من جزئين: أحدهما: القطع بالخمريه، والثانى: كون القطع مطابقاً للواقع. م ح - ي.

ولا يتصوّر فيه الانقياد والتجزي أصلاً.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ الكلام يقع تارةً في التجزي (1)، وأخرى في الفعل المتجزي به، فلا بدّ من عقد البحث في مقامين:

المقام الأوّل في التجزي

إشاره

هل المسأله اصوليه أو فقهيه أو كلاميه؟

لا يخفى عليك أنه يتصوّر البحث عن التجزي في ثلاثة وجوه:

أ - قبحه العقلي، ب - حرمة الشرعيه، ج - استحقاق فاعله العقوبه.

والحقّ أنّه على الأخير مسأله كلاميه، لأنّ البحث - عليه - يكون بحثاً عن خصوصيات المعاد (2)، ولا ريب في أنّ «الكلام» علم يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد. وعلى الثاني يكون مسأله فقهيه، لأنّ البحث عن الحرمة والوجوب وسائر الأحكام يكون من شؤون علم الفقه.

وأما على الأوّل فلقائل أن يقول: إنّه مسأله اصوليه، لأنّا نتكلّم في أنّ التجزي هل هو قبيح عقلاً أم لا؟ فإذا ثبت قبحه نضمّ إليه قاعده الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع ونستنتج الحكم الشرعي، فنقول: «التجزي قبيح عقلاً، وكلّ قبيح عقلاً حرام شرعاً» فينتج أنّ «التجزي حرام شرعاً».

وفيه أولاً: أنّ الملاك في المسأله الأصوليه أن يصحّ جعل نتيجهتها كبرى

ص: ٤١

١- (١) وجميع المباحث تجرى في «الانقياد» أيضاً، وإن اكتفى الأستاذ «مدّ ظلّه» بذكر التجزي اختصاراً. م ح - ي.

٢- (٢) وكذلك يكون بحثاً عن أحوال المبدأ، لأنّه يرجع إلى أنّ الله تعالى هل يتمكّن من عقاب المتجزي أم لا؟ م ح - ي.

قياس الاستنباط، وأنتم جعلتموها في المقام صغرى هذا القياس.

وثانياً: أنّ للعقل أحكاماً مستقلةً متقدّمة على حكم الشرع، كحسن العدل وقبح الظلم، وأحكاماً متأخّره عنه، متوقّفه عليه، كحسن الطاعة وقبح المعصية. والملازمه بين حكمه وبين حكم الشرع إنّما هي في القسم الأول، فإنّ الشرع يحكم بحرمة الظلم مثلاً بملاك قبحه العقلي.

وأما القسم الثاني فلا مجال لقاعده الملازمه فيه، لأنّ لو أغمضنا عن استلزامها التسلسل (١) لكانت مستحيله من جهة اخرى، وهي أنّها تستلزم أن تصير معصيه واحده معصيتين (٢) ويستحقّ من ارتكبتها عقوبتين، لأنّ الشارع إذا حكم بحرمة الخمر مثلاً، ثمّ عصاه المكلف وشرب خمرًا حكم العقل بقبح العصيان، فلو حكم الشارع بحرمة عقيب حكم العقل بقبحه لاستحقّ شارب الخمر عقابين، لارتكابه محرّمين: أحدهما: شرب الخمر الذي صرّح الشارع بحرّمته، والثاني: معصيه الله التي استكشفتنا حرمتها الشرعيه بتبع حكم العقل بقبحها، وهل يمكن الالتزام بذلك؟!

فلا بدّ من القول بأنّ قاعده «كلّمًا حكم به العقل حكم به الشرع» تختصّ

ص: ٤٢

١- (١) توضيحه: أنّ قاعده «كلّمًا حكم به العقل حكم به الشرع» لو جرت مطلقاً حتّى في القسم الثاني، لاستلزم التسلسل، لأنّ العقل يحكم عقيب كلّ حكم شرعي بقبح معصيته، فإذا حكم الشارع بحرمة شرب الخمر حكم العقل بقبحه بعنوان أنّه معصيه المولى، فلو حكم الشارع بحرّمته مرّة ثانية بعنوان المعصيه لأجل قاعده «الملازمه» لحدث موضوع آخر لحكم العقل بالقبح، فلا بدّ من أن يحكم الشرع أيضاً بحرّمته مرّة ثالثة، وهكذا يوجد عقيب كلّ حرمة شرعيه قبح عقلي، وعقيب كلّ قبح عقلي حرمة شرعيه في سلسله غير متناهيه، وهذا مضافاً إلى امتناع التسلسل، يستلزم أن تبدّل معصيه واحده إلى معاصٍ غير متناهيه، وأن يستحقّ من ارتكبتها عقوبات كذلك. م ح - ي.

٢- (٢) بل معاصي غير متناهيه مقتضيه لعقوبات غير متناهيه بناءً على التسلسل، كما عرفت في التعليقه المتقدّمه. م ح - ي.

بالأحكام العقليّة التي تكون في سلسله علل الأحكام الشرعيّة، دون الأحكام العقليّة التي تكون في رتبه متأخره عنها وفي سلسله معاليلها.

وحكم العقل بقبح التجري من القسم الثاني، لأنّ حكمه بقبح شرب ما قطع بخمريته - مع كونه ماءً في الواقع - متأخر رتبه عن حكم الشارع بحرمة الخمر كما لا يخفى، فلا يكون حكم العقل بقبح التجري في سلسله علل حكم الشرع، بل في سلسله معلولاته، فلا مجال للتمسك بقاعده الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع لإثبات حرمة التجري، فلا يمكن إثبات كون البحث عن التجري مسأله اصوليه من طريق قبحه عقلاً، والملازمه بينه وبين حرمة شرعاً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

وللمحقق النائيني رحمه الله طريق آخر لإثبات ذلك:

وحاصله: أنّ القائل باستحقاق المتجري للعقاب لو استند في ذلك إلى دعوى (١) أنّ الخطابات الأوليه تعم صورتى مصادفه الواقع ومخالفته لكانت المسأله اصوليه، لأننا نبحت حينئذ في أنّ المتجري هل يندرج تحت إطلاق الخطابات الشرعيه أم لا؟ ولا ريب في أنّ نتيجة هذه المسأله إثباتاً ونفيّاً تستخدم في طريق استنباط الحكم الشرعي، لأننا لو قلنا بشمولها للمتجري لحرم على المكلف كلّ ما قطع بكونه خمراً، وإن كان ماءً ونحوه في الواقع، وإتلاف كلّ ما اعتقد أنّه مال الغير وإن كان لنفسه واقعاً، وهكذا.

ص: ٤٣

١- (١) ولا يخفى أنّ هذه الدعوى باطله حتّى عند المحقق النائيني رحمه الله - على ما في فوائد الأصول ٣: ٣٩ - إلّا أنّ بطلانها لا يضرّ بما ذكره هاهنا، فإنّه قضيه شرطيه تعليقيه، أعني «لو كان استحقاق المتجري للعقاب مستنداً إلى هذه الدعوى الفاسده لكان البحث اصولياً». م ح - ي.

وإن قلنا بعدم شمولها له لم يحرم عليه شيء من ذلك فيما إذا لم يصادف قطعه الواقع، فنتيجة البحث - على كل حال - تستخدم في طريق الوصول إلى الحكم الشرعي (١).

هذا ملخص ما أفاده رحمه الله في المقام.

البحث حول ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله في المسألة

واعترض (٢) عليه بأن البحث عن شمول وعدم شمول العمومات أو الإطلاقات ليس من مسائل الأصول، بل من شؤون علم الفقه، والبحث الأصولي المناسب للعموم والإطلاق إنما هو حججه أصالة العموم عند الشك في التخصيص، وحججه أصالة الإطلاق عند الشك في التقييد، كما تقدم في بايهما (٣).

لكن يمكن أن يجاب من قبل المحقق النائيني رحمه الله أولاً: بالنقض بمثل البحث عن الخطابات الشفاهية، وأنها هل تختص بمن حضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فإن هذا البحث نظير ما نحن فيه، مع أنهم لا يرتابون في كونه مسأله أصوليه.

وثانياً: بالحل، وهو أن المسألة لا تكون فقهية إلا إذا كان لها موضوع معين، كحرمة الخمر، وحلّ المعاطاه، وجزئيه السوره للصلاه.

ص: ٤٤

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٣٧ و ٥٠.

٢- (٢) راجع أنوار الهدايه ١: ٤٧، وتهذيب الأصول ٢: ٢٩٩.

٣- (٣) فحرمه ما قطع المكلف بخمريته ولم يكن خمراً في الواقع تتوقف على أمرين: أ - أن يكون المراد ب «الخمر» المحرمه في الأدله مطلق مقطوع الخمريه، ب - أن يكون المطلق حجه، وما يرتبط بالأصول هو الأمر الثاني، بخلاف الأول، فإنه مسأله فقهيه. م ح - ي.

وأما إذا كان لها موضوع كلي، كما في المقام - حيث نبحت في أن أدلّه المحرّمات هل تختصّ بالعناوين الواقعيّه، أو تعمّ مطلق ما تعلق به القطع؟ سواء صادف الواقع أم لا (١) - فكانت مسأله اصوليّه، وإن أبيت إلّا عن علاقتها بالفقه فلا بدّ من القول بكونها من القواعد الفقهيّه، وأما المسأله الفقهيّه فقد عرفت أنّها لا تناسب كليّه الموضوع.

إذا عرفت هذا فلنشرع في الأحكام الثلاثه المبحوث عنها في التجري (٢).

١ - قبح التجري

لا إشكال ولا خلاف في أن التجري قبيح عقلاً.

إنّما الإشكال في أن قبحه فعلى أو فاعلي؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله ومن تبعه في ذلك

ذهب الشيخ والمحقّق النائيني رحمهما الله وجمع آخر إلى الثاني، وهو أن نفس الفعل المتجرى به لا يكون قبيحاً، فإنّ شرب الماء الذي قطع العبد بخمريته ليس بعنوانه الأولى - أعنى شرب الماء - قبيحاً، وانطبق عنوان «مقطوع الخمرية» عليه أيضاً لا يوجب قبحه، لعدم كونه من العناوين المقتبحة (٣).

ص: ٤٥

١- (١) وأما دليل حرمة الخمر، أو الغضب، أو إتلاف مال الغير، ونحوها، فكان كلّ واحد منها أحد مصاديق محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وهي قبحه عقلاً، وحرمة شرعاً، واستحقاق العقوبه عليه. م ح - ي.

٣- (٣) توضيح ذلك: أن العناوين الثانويّه تارة: تؤثر في الحسن والقبح، كالكذب الذي يكون بذاته قبيحاً، وإذا اقتضى نجات مؤمن صار حسناً، والصدق الذي يكون بذاته حسناً، وإذا اقتضى هلاك مؤمن صار قبيحاً، وأخرى: لا تكون كذلك، كمسأله الانقياد والتجري، فإنّ القطع بكون عمل محبوباً للمولى أو مبغوضاً له لا يؤثر في حسنه وقبحه. م ح - ي.

لكن صدوره عن الفاعل القاطع بكونه مبغوضاً للمولى قبيح، لأنه كاشف عن خبث طينته وجرئته على المولى وعزمه على العصيان والتمرد (١).

هذا توضيح ما أفاده القائلون بالقبح الفاعلي.

نظريه المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى الأول، وهو أن التجزى يقتضى كون الفعل المتجزى به قبيحاً، لانطباق عنوان الطغيان عليه، مع بقاء ذات العمل على ما هو عليه في الواقع، بلا استتباعه لحرمة شرعاً (٢). بهذا العنوان الطارى.

وتوضيح المرام في المقام أنه لا ينبغي الارتياح في حكم العقل بقبح الإقدام على العمل الصادر عن اعتقاد المعصية، واستحقاق العقوبة عليه (٣)، وذلك لا- من جهة اقتضاء مجرد القطع بالمبغوضيه لصيروره العمل قبيحاً ومعاقباً عليه، كى يدفع ذلك بأنه خلاف ما يقتضيه الوجدان من بقاء الواقع على ما هو عليه من المحبوبيه لدى المولى، وعدم كون القطع بحرمة شىء بالقطع المخالف للواقع من العناوين المغييره لجهه حسنه ومحبوبيته، بل من جهه أن نفس إقدامه على ما اعتقد كونه مبغوضاً للمولى ومعصيه له ممّا ينطبق عليه عنوان الطغيان على المولى، لكونه إبرازاً للجرأه عليه وخروجاً عن مراسم العبوديه، وأن مبغوضيه العمل واستحقاق العقوبه عليه إنما هو لأجل هذا العنوان الطارى عليه، كما هو الشأن في إقدامه على العمل من قبل العلم المصادف، حيث إن قبحه أيضاً إنما هو من جهه كونه طغياناً على المولى، بإبرازه للجرأه عليه بلا خصوصيه في

ص: ٤٤

١- (١) فرائد الأصول ١: ٣٩، وفوائد الأصول ٣: ٤٢.

٢- (٢) البحث فعلاً في القبح العقلي، وسيأتي النزاع في الحرمة الشرعيه. م ح - ي.

٣- (٣) النزاع فعلاً في قبح التجزى، وأما استحقاق العقوبه عليه فسيأتي البحث فيه. م ح - ي.

ذلك لعنوان العصيان، فتمام المناط في القبح الفعلي واستحقاق العقوبه إنما هو عنوان الطغيان المنطبق على الإقدام على ما اعتقد كونه مبعوضاً للمولى ومعصيه له الأعم من المصادف وغيره، ولا- يستلزم ذلك أخذ عنوان العلم في موضوع القبح على نحو الصفته كما توهم، بل العلم بما هو مأخوذ على نحو الطريقيه والكاشفيه يكون تمام الموضوع في إحداث عنوان الطغيان على إقدامه(1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام، وبيان الحق فيه

وفيه: أنه لا وجه لكون الفعل المتجرى به قبيحاً بعد اعترافه رحمه الله أولاً:

ببقاء ذات العمل على ما هو عليه في الواقع، فإذا شرب الماء باعتقاد الخمرية كان ذات العمل هو شرب الماء الذي لا يكون قبيحاً أصلاً، وثانياً:

بأن القطع بكونه مبعوضاً للمولى لا يؤثر في قبحه، لعدم كونه من العناوين المقبّحه.

فالحق أن قبح التجري فاعلى.

ويمكن القول بأن النزاع لفظي، فإنهم اتفقوا على ثلاثه امور: أ - أن ذات الفعل المتجرى به لا- يكون قبيحاً، ب - أن القطع بمبعوضيته أيضاً لا- يؤثر في واقعيته، ج - أن مجرد قصد الحرام أيضاً لا يقتضى شيئاً، بل القبح يتوقف على العمل الخارجى الصادر عن اعتقاد المعصيه، فيمكن القول بأنه قبح فعلى، لتوقفه على الفعل الخارجى، وفاعلى، لأن الفعل لا- يكون قبيحاً إلبالحاظ كونه مبرزاً عن خبث سريره الفاعل وجرثته على المولى.

ص: ٤٧

وأما حرمة فاستدل لإثباتها بوجوه:

الأول: قيام الإجماع على حرمه بعض مصاديقه، فإنهم اتفقوا على أن من أحر الصلاة عن الوقت الذى ظن أنه بمقدار أدائها فقط ارتكب حراماً، وإن انكشف أن الوقت لم يكن مضيئاً وصلّى قبل انقضائه.

واتفقوا أيضاً على أن من قطع أو ظن الضرر فى طريق السفر وجب عليه إتمام الصلاة، وإن انكشف بعداً عدم الضرر، لكونه سفر المعصية.

نقد دعوى الإجماع على حرمه التجزى

وفيه أولاً: أن الإجماع المنقول ليس بحجّه، والمحصل ليس بثابت، لنقل وجود المخالف فى كلتا المسألتين المتقدمتين.

وثانياً: أننا نحتمل أن يكون مستند المجمعين فى المقام ما سيجىء من سائر أدلّه الباب، وحجّيه الإجماع مشروطه بما إذا كان دليلاً مستقلاً، وأما إذا قطعنا أو احتملنا استناده إلى دليل آخر فلا بدّ من ملاحظه نفس ذلك الدليل، فإن كان تاماً فهو المستند، لا الإجماع، وإلا فلا يصح الاستدلال بواحد منهما.

وثالثاً: أن مورد التجزى هو القطع الطريقى (١)، لأنه إن صادف الواقع تحقّق بمخالفته العصيان، وإن خالفه تحقّق بها التجزى.

وأما القطع الموضوعى - مثل «لا تشرب مقطوع الخمرية» - فلا يجرى بمخالفته إلاّ العصيان، لأنّ الحرمة تعلقت بما قطع المكلف بخمريته، ولو لم يكن خمرأ فى الواقع.

ص: ٤٨

١- (١) أو ما يقوم مقامه من الأمارات المعتبره والأصول العمليّه. منه مدّ ظلّه.

وما ذكر في المقام من قبيل الثاني، لأن موضوع وجوب الإتمام هو المسافر الذي سلك طريقاً يخاف فيه الضرر، فالموضوع هو الخوف الجامع بين القطع والاحتمال العقلائي، لا نفس الضرر.

وكذلك الأمر في المسألة الأولى، لأن فوریه وجوب الصلاة لا ترتبط بنفس ضيق الوقت، بل بالظن به، فإذا أحر الصلاة عن الوقت المظنون الضيق كان عاصياً حقيقه، وإن انكشف الخلاف بعداً.

الثاني: أن التجري قبيح كما تقدم، والعقل يحكم بالملازمه بين قبح الشيء عقلاً وحرمة شرعاً.

وانقذ فساد ما سبق بوجهين:

أ - أن قبح التجري فاعلي لا فعلي كما عرفت (١).

ب - أن قاعده «كلما حكم به العقل حكم به الشرع» على فرض قبولها تختص بما إذا كان حكم العقل في سلسله علل حكم الشرع المتقدمه عليه، لا في سلسله معلولاته المتأخره عنه، لأننا لو أغمضنا عن استلزامها التسلسل في مثل المقام لكانت مستحيله من جهه أنها تقتضي أن تصير معصيه واحده معصيتين ويستحق من ارتكبتها عقوبتين كما تقدم (٢).

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

الثالث: ما قرّبه المحقق النائيني رحمه الله ثم أجاب عنه. أمّا التقريب فهو قوله: إن الخطابات الأولى تعم صورتى مصادفه القطع للواقع ومخالفته، ويندرج المتجري في عموم الخطابات الشرعيه حقيقه، بيان أن التكليف لا بد وأن

ص: ٤٩

١- (١) راجع ص ٤٥.

٢- (٢) راجع ص ٤٢.

يتعلّق بما يكون مقدوراً للمكّلف، والتكليف الذى له تعلّق بموضوع خارجى (١)، كقوله: «لا تشرب الخمر» و «صلّ فى الوقت» وإن كان وجوده الواقعى مشروطاً بوجود ذلك الموضوع من غير دخل للعلم والجهل فى ذلك، إلّا أنّ مجرد الوجود الواقعى لا يكفى فى انبعاث المكّلف وحركه إرادته نحوه، فإنّ الحركه والانبعاث إنّما يكون بالوجود العلمى، ولا أثر للوجود الواقعى فى ذلك، فالعلم وإن كان بالنسبه إلى الموضوع طريقاً، إلّا أنّه بالنسبه إلى الاختيار والإراداه والانبعاث يكون موضوعاً، ومتعلّق التكليف إنّما يكون هو الاختيار والانبعاث الناشئ عن العلم بالموضوع والتكليف، وهذا المعنى موجود فى كلتى (٢) صورتى مصادفه العلم للواقع ومخالفته، فإنّه فى صورته المخالفه قد تحقّق اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، والفرق بين الصورتين ليس إلّا مصادفه العلم للواقع فى إحداهما ومخالفته فى الأخرى، والمصادفه والمخالفه ليست اختياريّه، فلا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف، فالذى يصلح لأن يتعلّق به التكليف ليس إلّا اختيار شرب ما أحرز أنّه خمر، فيكون مفاد قوله: «لا تشرب الخمر» مثلاً - بعد ضمّ المقدّمه العقليّه إليه: من أنّ متعلّق التكليف لا بدّ وأن يكون أمراً مقدوراً، وليس هو إلّا الاختيار والانبعاث نحو ما علم أنّه موضوع التكليف - هو «لا تختّر شرب ما أحرزت أنّه خمر» وهذا المعنى كما ترى موجود فى المتجرى.

وحاصله ينحلّ إلى دعويين:

ص: ٥٠

-
- ١- (١) اعلم أنّ متعلّق التكليف قد يضاف إلى موضوع خارجى، ك «لا تشرب الخمر» و «صلّ فى الوقت» و «لا تأكل الميتة» ونحوها، وقد لا يضاف إليه، ك «صلّ» و «صم» وأمثالهما. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) «كلتا» صحيحه ظاهراً. م ح - ى.

الأولى: أنّ متعلّق التكليف فى الواقع هو الإراده والاختيار، وإن كان بحسب الظاهر فعلاً من الأفعال الجوارحيّه، كالأكل والشرب وغيرهما.

الثانيه: أنّ الذى اضيف إليه متعلق التكليف هو ما علم من الواقعيّات الخارجيه بحيث يكون العلم موضوعاً، وإن كان بحسب الظاهر نفس هذه الواقعيّات.

فإذا قيل: «لا تشرب الخمر» كان معناه «لا تختار شرب ما أحرزت أنّه خمر» وهذا يعمّ المتجرى (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائنى رحمه الله فى تقريب الدليل.

وأما الجواب فهو قوله: ولا يخفى عليك ما فى كلتى (٢) المقدمتين من المنع.

أمّا فى الأولى: فلأنّ المتعلّق هو الفعل الصادر عن إرادته واختياره، لا نفس الإراده والاختيار، فإنّ الإراده والاختيار تكون مغفولة عنها حين الفعل ولا يلتفت الفاعل إليها (٣)، فلا يصلح لأن يتعلّق التكليف بها، فإذا كان متعلّق التكليف هو الشرب المتعلّق بالخمر الصادر عن إرادته واختياره فالتجرى لم يتعلّق شربه بالخمر.

وأما فى الثانيه: فلأنّ الإراده وإن كانت تنبعث عن العلم، لكن لا بما أنّه علم وصوره حاصله فى النفس، بل بما أنّه محرز للمعلوم، فالعلم يكون بالنسبه إلى كلّ من الإراده والخمر طريقاً، بل العلم يكون فى باب الإراده من مقدمات وجود الداعى، حيث إنّّه تتعلّق الإراده بفعل شىء بداعى أنّه الشىء الكذائى،

ص: ٥١

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٣٧.

٢- (٢) «كلتا» صحيحه ظاهراً. م ح - ي.

٣- (٣) ولذا لو قيل لشارب الخمر: «ماذا تفعل» لقال: «أشرب الخمر» ولم يقل: «أشرب الخمر عن اختيار». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائنى رحمه الله.

وهذا الداعى ينشأ عن العلم بأنه الشىء الكذائى.

فدعوى اندراج المتجرى فى الخطابات الأوّليه واضحه الفساد.

مع أنّ هذه الدعوى لا تصلح فى مثل (١) ما إذا علم بوجود الصلاه ولم يصلّ وتخلّف علمه عن الواقع، فإنّ البيان المتقدّم لا يجرى فى هذا القسم من التجزى، كما هو واضح (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله ملخصاً.

كلام المحقق العراقى حول ما أفاده المحقق النائنى رحمهما الله

وناقش المحقق العراقى رحمه الله فيه بوجوه عديده:

أ - أنّ كلماته مختلّه النظام فى أصل تقريب الاستدلال، لأنّه قال بأنّ التكليف الذى اضيف متعلقه إلى موضوع خارجى لا يصير فعلياً ما لم يتحقّق ذلك الموضوع، وهذا يستلزم أن لا يكون التكليف فعلياً فى موارد التجزى، لعدم تحقّق ذلك الموضوع الخارجى فيه، فكيف فسّر «لا تشرب الخمر» ب «لا تختر شرب ما أحرزت أنّه خمر» بحيث يعمّ المتجرى؟!!

ب - أنّ فى جعل الاختيار تحت التكليف مسامحه اخرى، لأنّه باصطلاحه من الطوارئ اللاحقه للتكليف، فيلحق بالانقسامات اللاحقه.

ج - أنّنا لا نسلّم ما ذهب إليه فى الجواب عن المقدمه الأولى من كون الإراده مغفولاً عنها، كيف وكثيراً ما نلتفت إلى إرادتنا حين الامتثال، كما فى العبادات، سيّما على القول بلزوم إخطار التيه بالبال.

والحقّ فى الجواب عنها أن يقال: إنّ الإراده المبحوث عنها هى الإراده

ص: ٥٢

١- (١) وكذلك فى مثل ما إذا صلّى حال كونه قاطعاً بدخول الوقت ثمّ انكشف الخلاف، فإنّها لا تجزى، مع أنّها كانت مجزیه لو كان الوجوب متعلقاً باختيار صلاه أحرز وقوعها فى الوقت. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٣٩.

الناشئ عن التكليف، لا الإرادة الناشئة عن غيره (١)، لكونها أجنبيّة عن التكليف، وحينئذٍ فلا يعقل تعلق التكليف بها أو بما هو مقيد بها (٢)، لأنّ الإرادة الناشئة عن التكليف معلول التكليف، فكيف تكون موضوعه أو قيداً لموضوعه؟!

فلا محيص من تجريد المعروض عن الإرادة رأساً كما لا يخفى على الناظر الدقيق، وحينئذٍ هذا البرهان شاهد خروج الإرادة عن حيز التكليف، لا جهه الغفله كما توهم المحقّق النائيني رحمه الله (٣).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله في المقام.

وبالجملة: لا- يمكن إثبات حرمة التجزّي بالإجماع، ولا- بالملازمة العقليّة بين القبح العقلي والحرمة الشرعيّة، ولا- من طريق الخطابات المتعلّقه بالعناوين الأوّليّه.

القول في إمكان تحريم التجزّي بدليل آخر

ثمّ هاهنا بحث آخر بحسب مقام الثبوت، وهو أنّه هل يمكن تحريم التجزّي بخطاب ثانٍ متوجّه إلى المتجزّي بملا-ك قبحه الفاعلي (٤) المتّفق عليه، أم لا؟

ما قيل أو يمكن أن يقال في ذلك طرق ثلاثه:

ص: ٥٣

- ١- (١) كالإرادة المقابلة للإكراه، كما إذا قيل: «لا تشرب الخمر اختياراً» منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) فلا يصحّ أن يقال: «لا تشرب الخمر عن إرادته ناشئ عن العلم بالخمر وبكون الخمر حراماً» إذا كانت الحرمة التي نشأت الإرادة عنها مستفاده من نفس «لا تشرب الخمر» المذكور في بدايه الدليل، كما هو المفروض. منه مدّ ظلّه.
- ٣- (٣) فوائد الأصول ٣: ٣٨، التعليقه ١.
- ٤- (٤) وإن لم يشتمل الفعل على قبح ومفسده كما تقدّم. م ح - ي.

الأول: توجيه الخطاب إلى عنوان «المتجرى» أو «العالم المخالف علمه للواقع» وأمثال ذلك من العناوين المختصّه بالقبح الفاعلى.

مناقشه المحقق النائنى رحمه الله فى هذا الطريق

واستشكل عليه المحقق النائنى رحمه الله بأنّ الخطاب على هذا الوجه لا يعقل، لأنّ الالتفات إلى العنوان الذى تعلق به الخطاب ممّا لا بدّ منه، والمتجرى لا- يمكن أن يلتفت إلى أنّه متجرّ، لأنّه بمجرد الالتفات يخرج عن كونه متجرّياً، فتوجيه الخطاب على وجه يختصّ بالقبح الفاعلى فقط لا- يمكن، على أنّه لا- موجب لهذا الاختصاص، فإنّ القبح الفاعلى مشترك بين العاصى والمتجرى، لأنّه ناش عن سوء سريره العبد الموجب لهتك حرمة المولى ولو باعتقاده، وهذا الأمر مشترك بينهما، بل هو فى صورته المصادفه أتمّ وأكمل (١).

الثانى: توجيه الخطاب على وجه يعمّ صورته المصادفه والمخالفه، بأن يقال:

«لا تشرب معلوم الخمرية» فإنّ هذا العنوان يعمّ كلتا الصورتين (٢).

نقد هذا الطريق أيضاً من قبل المحقق النائنى رحمه الله

وناقش فيه المحقق النائنى أيضاً بقوله:

ص: ٥٤

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٤٤.

٢- (٢) فللمولى - على هذا - خطابان: أ - «لا تشرب الخمر» ب - «لا تشرب معلوم الخمرية» والخطاب الثانى يعمّ العاصى والمتجرى واقعاً، بخلاف الخطاب الأوّل، فإنّه يختصّ بالعاصى بحسب الواقع، وإن كان يعمّ المتجرى فى نظره واعتقاده. ولا يخفى أنّ التجزى لا يتصور إلّا بالنسبة إلى الخطاب الأوّل، أعنى «لا تشرب الخمر» لأنّ القاطع إذا خالف قطعه كان عاصياً بالنسبة إلى الخطاب الثانى مطلقاً، سواء أصاب قطعه الواقع أو أخطأ، وكذلك بالنسبة إلى الخطاب الأوّل عند الإصابه ويكون متجرّياً بالنسبة إليه عند الخطأ. منه مدّ ظلّه.

ولكنّ الخطاب على هذا الوجه أيضاً لا- يمكن، لا لمكان أنّ العلم لا يكون ملتفتاً إليه غالباً والفاعل لا يشرب الخمر بعنوان أنّه معلوم الخمرية، بل بعنوان أنّه خمر، فإنّ الالتفات إلى العلم من أتمّ الالتفاتات، بل هو عين الالتفات ولا يحتاج إلى التفات آخر، ولو لم يمكن أخذ العلم موضوعاً في المقام فكيف يعقل أخذه موضوعاً لحكم آخر(1)؟ وهل يمكن الفرق بين مواضع أخذ العلم موضوعاً؟ مع أنّ صاحب الدعوى سلّم إمكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر، فهذا لا- يصلح أن يكون مانعاً لتوجيه الخطاب كذلك، كما لا يصلح عدم ثبوت المصلحه والمفسده في المتعلّق في صورته المخالفه لأن يكون مانعاً عن الخطاب، لأنّ صحّه الحكم لا تدور مدار وجودهما في المتعلّق بعدما كان القبح الفاعلي مناطاً للخطاب.

بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المثليين(2) في نظر العالم دائماً، وإن لم يلزم ذلك في الواقع، لأنّ النسبه بين حرمه الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية هي العموم من وجه، وفي مادّه الاجتماع يتأكد الحكمان - كما في مثل «أكرم العالم» و «أكرم الهاشمي» - إلّا أنّه في نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المثليين، لأنّ العالم لا يحتمل المخالفه ودائماً يرى مصادفه علمه للواقع، فدائماً يجتمع في نظره حكمان، ولا يصلح كلّ من هذين الحكمين لأن يكون داعياً ومحزّراً لإرادته العبد بحيال ذاته، ولا معنى لتشريع حكم لا يصلح الانبعاث(3) عنه ولو في مورد، وفي مثل

ص: ٥٥

١- (١) مثل «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة يجب عليك التصدّق». منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أحدهما: حرمه الخمر مثلاً بملاك مسكّرتها، والآخر: حرمه معلوم الخمرية بملاك القبح الفاعلي. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الانبعاث هاهنا ليس في مقابل الانزجار، بل المراد منه هو الانفعال من حكم المولى، فيعمّ الأحكام الوجوبية والتحرّيمية. منه مدّ ظلّه.

«أكرم العالم» و «أكرم الهاشمي» يصلح كل من الحكيم للباعثيه بحيال ذاته ولو في مورد افتراق كل منهما عن الآخر، وفي صوره الاجتماع يلزم التأكد، فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكيم، بخلاف المقام، فإنه لو فرض أن للخمركمًا ولمعلوم الخمرية حكمًا، فبمجرد العلم بخمرية شيء يعلم بوجود الاجتناب عنه الذي فرض أنه رتب على ذات الخمر، فيكون هو المحرك والباعث للاجتناب، والحكم الآخر المترتب على معلوم الخمرية لا يصلح لأن يكون باعثًا ويلزم لغويته، وليس له مورد آخر يمكن استقلاله في الباعثيه، فإن العلم بالخمرية دائماً ملازم للعلم بوجود الاجتناب عنه المترتب على الخمر الواقعي، وذلك واضح بعدما كان العالم لا يحتمل المخالفه، فتوجيه خطاب آخر على معلوم الخمرية لا يمكن.

فظهر أن القبح الفاعلي بوجه من الوجوه لا يستتبع الخطاب (1)، إنتهى كلامه.

وحاصله: أن إصدار خطابين: أحدهما: «لا تشرب الخمر» والآخر: «لا تشرب معلوم الخمرية» يستلزم محذورين:

أ - اجتماع حكيم متماثلين دائماً في نظر القاطع.

ب - لغويته الخطاب الثاني، لعدم كونه دخيلاً في الانبعاث والانفعال مع وجود الخطاب الأول.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله هاهنا

ويرد على الأول: أنه خلط بين مقام الجعل ومقام الامثال، فإن الأحكام تتعلق في مقام الجعل بالطبائع - كما عرفت في مسأله اجتماع الأمر

ص: ٥٦

والنهي (١) - فالنهي في المقام تعلّق بعنوان «الخمير» في دليل، وبمعنوا «معلوم الخمرية» في دليل آخر، وهما عنوانان متغايران بينهما عموم من وجه، فلا- يجتمع في هذا المقام حكمان متماثلان، وأما اجتماعهما بنظر المكلف في مقام الامتثال عندما يريد شرب ما قطع بكونه خمرًا فلا- يرتبط بالمولى، فإنّ ما يرتبط به مقام جعل الحكم وانشائه، لا مقام موافقته وامتناله، وبين المقامين بون بعيد.

على أنّ نفس المتجرى الذى اجتمع المثلان بنظره أيضاً يعترف بأنّ النسبه بين الدليلين - مع قطع النظر عن هذا المورد الخاصّ الذى هو يبتلى به - عموم من وجه، ضروره أنّا لو سألناه عن النسبه بين عنوان «الخمير» وعنوان «معلوم الخمرية» - مع قطع النظر عن هذا المانع الذى يريد شربه - لقال:

النسبه بينهما عموم من وجه.

ويرد على الثانى: أنّا لا- نسلم لغويّه الخطاب الثانى بالنسبه إلى جميع المكلفين، فإنّ بعض العبيد لا ينبعث إلابعثن ولا يمثل التكليف إلاّ عند الخوف من عقوبتين، فيحسب المولى أنّه لو اكتفى بقوله: «أيها العبيد حرّمت عليكم الخمر» لا- يؤثّر إلاّ فى بعضهم، ولو ضمّ إليه قوله: «أيها العبيد حرّمت عليكم معلوم الخمرية» - من دون أن يكون الخطاب الثانى مؤكّداً للأوّل، بل يشتمل كلّ منهما على حكم مستقلّ، ويترتب على عصيان كلّ منهما استحقاق عقوبه مستقلّه - لأثّر فى بعض آخر أيضاً، فيخاطبهم بكلا الخطابين لأجل الوصول إلى هذا الغرض (٢).

ص: ٥٧

١- (١) راجع ص ٨٠ من الجزء الثالث.

٢- (٢) لا- يقال: يتمكّن المولى من الوصول إلى هذا الغرض بتكرار الخطاب الأوّل تأكيداً، كأن يقول: «لا تشرب الخمر»، «لا تشرب الخمر» من دون أن يحتاج إلى خطابين متغايرين مشتملين على حكمين مستقلّين. فإنّه يقال: التأكيد قد لا- يؤثّر الأثر المطلوب، لأنّ الحكم المؤكّد حكم واحد، ولا يترتب على مخالفته إلاّ عقوبه واحده، وبعض العبيد لا يمثلون أمر المولى إلاّ فيما إذا تعدّدت العقوبه. منه مدّ ظلّه.

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى استحاله تحريم التجزى بواسطة توجيه خطاب خاص إلى المتجزى بمثل عنوان كونه متجزياً (١).

وأما إصدار خطاب يعمّ صورته المصادفه والمخالفه، كأن يقال: «لا تشرب معلوم الخمرية» فهو وإن كان ممكناً في نفسه، إلّا أنّ المتجزى لا يقصد الفعل المتجزى به إلّا بما قطع أنّه عليه من عنوانه الواقعي، لا بعنوانه الطارئ، ضروره أنّه يشرب المائع الذي قطع بخمريته بعنوان أنّه «خمر» لا بعنوان أنّه «معلوم الخمرية» بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه (٢).

هذا حاصل ما ذكره في المقام.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله

وإيراد المحقق النائيني رحمه الله عليه بما تقدّم (٣) - من كون الالتفات إلى العلم من أتمّ الالتفاتات، بل هو عين الالتفات، ومن إمكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر - وإن كان تامّاً في الجملة، إلّا أنّ الوجدان حاكم بأنّ القطع - سواء صادف الواقع أو خالفه - ملحوظ آله لا استقلالاً.

ويشهد عليه أنّك لو قلت لمن يشرب المائع الذي قطع بخمريته: «ماذا تشرب؟» لقال: «أشرب الخمر» ولم يقل: «أشرب معلوم الخمرية».

ص: ٥٨

١- (١) لما تقدّم من زوال التجزى بمجرد الالتفات إلى هذا الخطاب. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٩٩.

٣- (٣) راجع ص ٥٤.

لكن يمكن المناقشه فى كلام المحقق الخراسانى رحمه الله بأنّ العناوين المغفول عنها على قسمين: أحدهما: ما لو التفت المكلف إليه لخرج نفسه عن تحته، كعنوان «المتجرى» و «الناسى» ثانيهما: مالا يكون كذلك، كعنوان «معلوم الخمرية» فإنّ من قطع بخمرية مائع وإن لم يلتفت إلى علمه إلابلحاظ آلى، إلّاأنه لو التفت إليه استقلالاً لما خرج عن تحت الخطاب، ضروره أنا لو قلنا لمن يشرب المائع الذى قطع بخمريته: «ماذا تشرب؟» لقال: «أشرب الخمر» ولو سأناه ثانياً بقولنا: «هل أنت عالم بأنّ هذا المائع خمر؟» لأجاب بأنه «نعم، أنا عالم بأنّ هذا المائع خمر» فعلمه بالخمرية وإن كان عند الجواب عن السؤال الأوّل آله ومرآة للعنوان الأوّل، أعنى «الخمر» إلّاأنه ملحوظ استقلالاً عند الجواب عن السؤال الثانى، ومع ذلك يعمّه خطاب «لا تشرب معلوم الخمرية» فى الحاله الثانيه كما يعمّه فى الحاله الأوّل.

الحق فى المسأله

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا يتصوّر تحريم التجرى إلّابأحد طرق ثلاثه بعضها مستحيل، وبعضها لا قائل به:

الأوّل: أن يتعلّق الحرمة بنفس عنوان «التجرى».

وفيه: ما عرفت من أنّ الالتفات إلى هذا العنوان يوجب خروج المتجرى عن كونه كذلك، فلا يمكن أن تتعلّق الحرمة به.

الثانى: أن يؤخذ العلم فى الموضوع، كأن يقال: «لا تشرب معلوم الخمرية» مع بقاء الخطاب المتعلّق بالعنوان الأوّل - وهو «لا تشرب الخمر» - أيضاً على قوّته.

وفيه ثلاثه احتمالات:

أ - أن يكون العلم المأخوذ في الموضوع خصوص ما صادف الواقع.

ب - أن يكون خصوص ما خالفه.

ج - أن يعمّ الصورتين.

أمّا الأول: فلا يجدي المستدلّ، لعدم شموله للتجرّي.

وأما الثاني: فلا يلتفت إليه المخاطب أصلاً، لأنّ المتجرّي حال كونه متجرّياً لا يرى علمه مخالفاً للواقع، بل لا يحتمل ذلك أصلاً.

فلا بدّ من إرادته الاحتمال الثالث (١)، وهو وإن لم يكن مستحيلاً - كما عرفت عند البحث حول كلام العلمين المحقّقين الخراساني والنائيني رحمهما الله - إلّا أنّه يستلزم ما لم يلتزم به أحد، بل لا يمكن الالتزام به، وهو صيروره المعصية الواقعيّة الواحدة (٢) معصيتين واستحقاق من ارتكبتها عقوبتين، لمخالفته خطابين مستقلّين: أحدهما: «لا تشرب الخمر» مثلاً، والآخر: «لا تشرب معلوم الخمرية».

إن قلت: لعلّ الخطابين يتداخلان في المقام.

قلت: التداخل يحتاج إلى الدليل، ولا دليل عليه هاهنا بعد أن كان لنا حكمان تعلق كلّ منهما بعنوان غير ما تعلق به الآخر وكان بينهما عموم وخصوص من وجه، فإنّ المكلف لو خالف كلا الحكّمين بارتكاب مجمع العنوانين لاستحقّق عقوبتين، بسبب ارتكاب معصيتين، وما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

الثالث: أن تتعلّق الحرمة بعنوان «معلوم الحرمة» مع بقاء الخطاب المتعلّق

ص: ٦٠

١- (١) كما صرّح به المحقّق النائيني رحمه الله في فوائد الأصول ٣: ٤٥.

٢- (٢) كما إذا شرب ما قطع بخمريته وصادف قطعه الواقع. منه مدّ ظلّه.

بالعنوان الأوّلى أيضاً على قوّته، فللمولى خطابان: أ - «لا تشرب الخمر» مثلاً، ب - «كلّ معلوم الحرمة حرام».

وفيه: أنّه مستحيل، لاستلزامه التسلسل، لأنّ الخطاب الثانى يكون من القضايا الحقيقيّة التى تعمّ نفسها، فإذا علمت بكون مائع خمرأً علمت بحرّمته بمقتضى قوله: «لا- تشرب الخمر» فيصدق عليه عنوان «معلوم الحرمة» فيصير محرّماً بحرمة ثانية بمقتضى الدليل الثانى، فيصدق عليه عنوان «معلوم الحرمة» مرّة ثانية ويصير حراماً بحرمة ثالثه، وهكذا يتسلسل إلى ما لا نهاية له.

والحاصل: أنّه لا طريق إلى إثبات حرمة التجزّى شرعاً.

٣ - استحقاق العقوبه على التجزّى

اختلفوا فى أنّ المتجرّى هل يستحقّ العقاب أم لا؟

فذهب بعضهم - كالمحقّق الخراسانى فى «كفايته» وتلميذه المحقّق الاصفهانى فى «نهايته» - إلى الأوّل.

وذهب بعض آخر - كالشيخ الأعظم الأنصارى فى «فرائده» والمحقّق النائينى فى «فوائده» - إلى الثانى.

ولا- يخفى عليك أنّ التجزّى لو كان حراماً شرعاً لترتب عليه استحقاق العقوبه قطعاً، لكننا - بعد ما أثبتنا عدم إمكان تحريمه ثبوتاً، وعدم قيام دليل عليه إثباتاً - نضطرّ إلى ملاحظه ما قيل فى المقام.

كلام المحقّقين: الخراسانى والاصفهانى فى المسأله

قال فى الكفايه: قد عرفت أنّه لا- شبهه فى أنّ القطع يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه والمثوبه على الموافقه فى صوره الإصابه، فهل يوجب

استحقاقها في صورته عدم الإصابه على التجزى بمخالفته واستحقاق المثوبه على الانقياد بموافقتة، أو لا يوجب شيئاً؟ الحق أنه يوجب، لأنّ الوجدان كما يحكم بالاستقلال في مثل باب الإطاعة والعصيان باستحقاق النيران أو الجنان، كذلك يشهد بصحة مؤاخذه العبد وذمه على تجزیه وھتک حرمتہ لمولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته ومدحه على إقامته بما هو قضيه عبوديته من العزم على موافقتة والبناء على إطاعته(١)، إنتهى كلامه ملخصاً.

وقال في نهايه الدرايه، توضيحاً لما ذكره المحقق الخراسانى في الكفايه:

لاينبغي الشبهه في حكم العقل باستحقاق العقاب على التجزى، لاتحاد الملاك فيه مع المعصيه الواقعيه، بيانه: أنّ العقاب على المعصيه الواقعيه ليس لأجل ذات المخالفه مع الأمر والنهي، ولا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفه وتفويت، ولا لكونه ارتكاباً لمبغوض المولى بما هو، لوجود الكل في صورته الجهل، بل لكونه هتكاً لحرمة المولى وجرأه عليه، إذ مقتضى رسوم العبوديه إعظام المولى وعدم الخروج معه عن زى الرقيه، فالإقدام على ما أحرز أنه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبوديه ومنافٍ لزى الرقيه، وهو هتك لحرمته، وظلم عليه، وهذا الحكم العقلي من الأحكام العقليه الداخله في القضايا المشهوره المسطوره في علم الميزان في باب الصناعات الخمس، وأمثال هذه القضايا مما تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحتها وحفظ النظام وبقاء النوع بها(٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٦٢

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩٨.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٣: ٢٩.

بيان ما هو الحق في المسأله

ولابدّ لتحقيق الحال من ذكر أمرين:

أ - أنه لا يترتب على المعصيه الواحده إلعقاب واحد ناشٍ عن ملاك واحد، ولا يحتمل كونه ناشياً عن ملاكين متداخلين أو ملاكات كذلك.

فلا بدّ لنا من ملاحظه خصوصيات المعصيه الواقعيه، ليتبين أنّ ملاك استحقاق العقوبه فيها ماهو؟

ب - أنه لا يمكن أن يقال بأنّ ملاك استحقاق العقوبه في باب التجزى - على القول به - غير ما هو الملاك في باب المعصيه.

فإن أحرزنا الملاك في المعصيه، وأحرزنا أنه موجود في التجزى لترتب عليه أيضاً استحقاق العقاب، وإن لم يتبين لنا ما هو الملاك فيها، أو لم نعلم بوجوده فيه، فلا.

ملاك استحقاق العقوبه في المعصيه الواقعيه

إنّ هاهنا اموراً ينبغي البحث عن دخلها في استحقاق العاصي للعقاب:

الأول: بعض مبادئ إرادته الحرام، كـ «تصوّر الحرام» أو «التصديق بفائدته».

ولا يخفى أنّ واحداً منها لا يصلح لأن يكون ملاكاً لاستحقاق العقوبه على المعصيه، ضروره أنّ كثيراً ما تصوّر المحرّمات، وأنّ كثيراً من الناس يصدّقون في أنفسهم بفائده السرقة والالتذاذ بالزنا ونحوهما، فهل يمكن الالتزام بأننا نستحقّ في كلّ يوم عقوبات كثيره لأجل تصوّر محرّمات متعدده والتصديق بما

يترتب عليها من المنافع والتلذذات النفسانيه؟!

الثانى: نفس «إرادته الحرام» التى يعبر عنها فى لسان الروايات بتيه المعصيه، والمراد بها العزم الجازم على ارتكاب المعصيه، بحيث لو لم يمنعه مانع لارتكبتها.

ولا يخفى أنها أيضاً غير دخيله فى استحقاق العقوبه، لشهادته العقل بأن العبد ما لم يرتكب الحرام خارجاً لا يصح عقابه، وإن أراد به إرادته حتميه جازمه.

هذا بحسب حكم العقل.

لكن هاهنا روايات(1): بعضها تدلّ على ترتب العقوبه على مجرد تيه المعصيه، وبعضها الآخر على نفي العقوبه عن العبد ما لم يعص خارجاً.

ولو تمّت هذه الأخبار سنداً ودلالهً لأمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الطائفه الأولى على ترتب استحقاق العقوبه، والثانيه على نفي فعليتها، فإنّ الله تعالى يتفضّل على كثير من المجرمين المستحقين للعقاب ولا يعاقبهم.

وحيث إنّنا نبحت فى ملاك استحقاق عقوبه العاصى لا فى ملاك أصل العقوبه لدلت الأخبار بمقتضى الجمع المذكور على أنّ الملاك هو تيه العصيان المشتركه بينه وبين التجزى.

لكنّ الكلام فى سندها ودالاتها.

على أنه لو فرضنا شخصين أراد كلّ منهما شرب الخمر مثلاً، لكن وصل أحدهما إلى مطلوبه لتوفّر الشرائط، ولم يصل إليه الآخر لحيلولة الموانع، فإن قلنا بتساويهما فى استحقاق العقوبه ولا- يترتب على المعصيه الصادره عن الشخص الأول أثر أصلاً فهو واضح البطلان، وإن قلنا بكون الشخص الأول

ص: ٦٤

١- (١) راجع للاطلاع على هذه الروايات وسائل الشيعة ١: ٤٩-٥٨، كتاب الطهاره، الباب ٦ و ٧ من أبواب مقدّمه العبادات.

مستحقاً لعقاب زائد على العقاب المشترك بينه وبين الثاني فلا محاله كان استحقاق هذا العقاب الزائد ناشئاً عن ملاك آخر غير التيه التي تكون مشتركة بينهما، وقد عرفت أنه ليس للعصيان الواقعي إلا عقوبه واحده ناشئه عن ملاك واحد.

فلا يمكن القول بكون الملاك في المعصيه الواقعيه إرادتها ونيتها باستناد هذه الأخبار المخالفه لهذا الحكم العقلي.

الثالث: أن يكون الموجب لاستحقاق العقوبه «ارتكاب ما فيه مفسده لازمه الاجتناب» وبتعبير آخر: «ارتكاب ما هو مبغوض للمولى».

وفيه: أنه لو كان ملاكاً لكان من خالف التكليف جاهلاً أيضاً مستحقاً للعقاب، سواء كان جهله بسيطاً، كما إذا شك في خمريه مائع فشربه بمقتضى أصله الحليّه، أو مركباً، كما إذا قطع بكونه ماءً، فشربه، وكان خمراً واقعاً في الصورتين، ولا يمكن الالتزام بهذا اللازم، ضروره عدم استحقاق الجاهل للعقوبه.

الرابع: أن يكون الملاك «ارتكاب ما هو مبغوض للمولى مع الالتفات بكونه كذلك».

واعترض عليه سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله بأن باب الثواب والعقاب غير مربوط بالجهات الواقعيه من المصالح والمفاسد والمجوبيه والمبغوضيه، ولذا لو فرض أمر المولى بلا مصلحه ومجوبيه (١) كان مخالفته موجباً للاستحقاق كما لا يخفى (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

ص: ٦٥

١- (١) كالأوامر الامتحتايه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الأصول: ٤١٨.

الخامس: أن يكون الموجب لاستحقاق العقوبه «مخالفه تكليف المولى عن عمد وعلم واختيار».

وهذا هو الذى يشهد به الوجدان ويحكم به العقل ويستقرّ عليه بناء العقلاء فى قوانينهم العامه، فإنهم لا يعاقبون إلا من خالف القانون مع علمه والتفاته إليه.

ولا يخفى أنّ هذا يختصّ بالمعصيه الواقعيه، لعدم صدق مخالفه التكليف على التجزى كما هو واضح.

نعم، لو كان ملاك الاستحقاق هتك العبد لحرمة مولاه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه على العصيان - كما قال به الأعلام الثلاثة (1) - لجرى فى العاصى والمتجزى كليهما.

لكنّه يستلزم أن يترتب على المعصيه الواقعيه استحقاق عقابين، لاشتمالها على ملاكين:

أ- «مخالفه تكليف المولى عن عمد وعلم واختيار» وهذا يختصّ بالمعصيه.

ب- «كون العبد بصدد الطغيان وعزمه على العصيان» وهذا يشترك بينها وبين التجزى.

وحيث إنّ لا يمكن الالتزام به وقع القائلون بترتب العقاب على التجزى فى

ص: ٦٦

١- (١) يعنى المحقق الخراسانى، والاصفهانى، والعراقى رحمهم الله. م ح - ى.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في ذلك ونقده

فذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى أنه لا فرق فيما يوجب استحقاق العقاب بين التجري والعصيان، فإنّ تمام المناط في ذلك إنّما هو عنوان «الطغيان» المنطبق على الإقدام على ما اعتقد كونه مبعوضاً للمولى ومعصيه له الأعمّ من المصادف وغيره، بلا خصوصيته في ذلك لعنوان العصيان موجب لاستحقاق عقاب زائد (١).

وفيه: أنّه خلاف ما يشهد به الوجدان، ضروره أنّه لا يمكن القول باشتراك من شرب خمرًا ومن شرب ماءً باعتقاد كونه خمرًا في استحقاق العقوبة من دون أن يتفاوت عقوبتهما حتّى بالشده والضعف.

ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله ونقده

وذهب صاحب الفصول - على ما نقل عنه - إلى تداخل العقوبتين في المعصيه الواقعيه (٢).

وناقش فيه الشيخ الأعمّ الأنصاري رحمه الله بأنّه إن أراد من التداخل وحده العقوبة فلا- وجه له بعد الالتزام بتحقق مناطين مستقلّين لها، وإن أراد أنّ للعاصي عقاباً زائداً على عقاب المتجرى فهذا لا يسمّى تداخلاً، بل يكون من قبيل ارتكاب معصيتين بالإتيان بعمل جامع لعنوانين محرّمين (٣) يترتب على كلّ منهما استحقاق عقوبه مستقلّه (٤).

ص: ٦٧

١- (١) نهاية الأفكار ٣: ٣١.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٨٧.

٣- (٣) كالإفطار بشرب الخمر ونحوه في شهر رمضان، فإنّه محرّم من وجهين كما هو واضح. م ح - ي.

٤- (٤) فرائد الأصول ١: ٤٥.

والتحقيق في المقام أن يقال: لا يمكن اجتماع المعصيه والتجرى أصلاً، لأنهما متباينان.

توضيح ذلك: أن التجرى بمعناه اللغوى وإن كان يجتمع مع المعصيه، بل هي أوضح مصاديقه، إلا أن البحث إنما هو في التجرى بمعناه الاصطلاحى، وهو مخالفه القطع المخالف للواقع، كالإتيان بالفعل باعتقاد كونه حراماً مبعوضاً للمولى، أو تركه باعتقاد كونه واجباً محبوباً له مع أنه لم يكن كذلك واقعاً، وهذا المعنى لا يمكن أن يجتمع مع المعصيه، لكونها عباره عن مخالفه العلم الموافق للواقع (١).

فلا-ربط بين المسألتين كى يقال: يصدق على من شرب خمراً واقعاً عنوان العاصى والمتجرى، فيتداخل العقوبتان على القول باستحقاق المتجرى للعقوبه كالعاصى.

فإن قلنا بأن ملاك الاستحقاق فى المعصيه الواقعيه هو «مخالفه تكليف المولى عن علم والتفات واختيار» - كما هو الحق - فلا يجرى هذا الملاك فى التجرى، لعدم كونه مصداقاً لمخالفه التكليف أصلاً، فيترتب استحقاق العقوبه على العصيان دون التجرى. ولو قلنا بأن الملاك هو الطغيان على المولى وهتك حرمة والعزم على معصيته - كما ذهب إليه الأعلام الثلاثه - كان مشتركاً بين المعصيه والتجرى من دون أن يجتمع فى المعصيه ملاكان، بل ملاك الاستحقاق فيها عين ملاك

ص: ٦٨

١- (١) فالتجرى بمعناه اللغوى أعم من المعصيه، وبمعناه الاصطلاحى يكون مبايناً لها. م ح - ى.

الاستحقاق فى التجزى - كما صرح به المحقق العراقى رحمه الله - فكل من العاصى والمتجزى يستحق العقوبه بهذا الملاك، وحيثما عرفت أن التجزى مبان للعصيان ولا يمكن أن يجتمعا فلا يشتمل المعصيه الواقعيه على عنوانين محرمين كى يستحق العاصى عقوبتين، فأين تعدد العقوبه فى مورد المعصيه كى يدعى تداخلهما ويناقش فيه بما تقدم عن الشيخ الأنصارى رحمه الله؟!!

هذا تمام الكلام فى المقام الأول الذى عقدناه للبحث عن نفس التجزى.

المقام الثانى: فى الفعل المتجزى به

إشاره

الحق بقاء الفعل المتجزى به على ما هو عليه واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع المخالف للواقع به، فلا يترتب عليه قبح عقلى، ولا حرمة شرعيه، ولا استحقاق العقوبه.

أما عدم القبح العقلى، فلأن شرب الماء باعتقاد كونه خمراً لو كان قبيحاً لكان إما من جهة عنوانه الواقعي الأولى - أعنى «الماء» - وهو ضرورى البطلان، أو من جهة عنوانه الطارئ الثانوى - أعنى «مقطوع الخمرية» - وهو ليس من العناوين المقبحة.

وأما عدم الحرمة الشرعيه، فلأن الأحكام تعلقت بالعناوين الواقعيه، فالشارع أباح الماء وحرم الخمر، وليس لنا دليل على حرمة مقطوع الخمرية.

وأما عدم استحقاق العقوبه، فلأنه بعدما لم يكن قبيحاً عقلاً ولا حراماً شرعاً فلا وجه لمؤاخذه فاعله وعقوبته ولو (1) قيل بأن سوء سريره وخبث طينته، الذى ينكشف بهذا الفعل، يكون مناطاً لاستحقاق العقوبه، فإن الاستحقاق - على فرض تسليمه - يترتب على المنكشف لا الكاشف.

ص: ٦٩

١- (١) «لو» وصلية. م ح - ي.

نقد ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله في ذيل المسأله

والعجب من المحقق الخراساني رحمه الله حيث ذهب - في ذيل كلامه - إلى عدم صدور فعل اختياري من المتجرى في بعض الموارد (١)، كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعاً خمر مع أنه كان ماءً، فإنه قصد شرب الخمر الذي لم يقع، وشرب الماء الذي لم يقصده، فلم يصدر منه فعل اختياري أصلاً (٢).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

وفيه: أنه وإن لم يقع منه شرب الخمر، ولم يقصد شرب الماء، إلا أنه وقع منه شرب المائع الذي هو الجامع بينهما اختياراً، وإلا فلم يبطل الصوم به، لأن بطلانه يتوقف على الإفطار الاختياري، وهل يمكن الالتزام بصحة صوم من شرب الماء باعتقاد كونه خمرًا؟!!

اختياره الإراده وعدمها وكلام صاحب الكفاية فيها

ثم إنَّ المحقق الخراساني رحمه الله ذهب إلى كون المتجرى مستحقاً للعقوبه (٣)، وإلى كون الفعل المتجرى به باقياً على ما هو عليه واقعاً، بدعوى (٤) أنه بما هو مقطوع الحرمة لا يكون اختيارياً، فلا يكون القطع بالحرمة من الجهات

ص: ٧٠

١- (١) وهي موارد القطع المتعلقة بالموضوع، بخلاف موارد القطع المتعلقة بالحكم، كما إذا قطع بحرمة شرب التن ولم يكن حراماً في الواقع، إذ لا يمكن التشكيك في وقوع الفعل في هذه الموارد عن إرادته واختياره. م ح - ي.

٢- (٢) كفاية الأصول: ٣٠٢.

٣- (٣) كفاية الأصول: ٢٩٨.

٤- (٤) هذه الدعوى غير ما تقدّم منه رحمه الله من دعوى عدم صدور فعل اختياري من المتجرى في بعض الموارد كما لا يخفى. م ح - ي.

المقبَّحه عقلاً ومن مناطات الحرمة شرعاً.

وعَلَّل عدم اختيارِيته بأنَّ القاطع لا يقصده إلَّا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي، لا بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممَّا يلتفت إليه (١).

وحيث إنَّه لا- يمكن الجمع بينهما وقع في وادٍ هائل في مسأله الاختيار والإرادة، والسعادة والشقاوه، والكفر والإيمان والإطاعه والعصيان، وينبغي البحث حول كلامه وبيان منشأ خطأه اختصاراً، فإنَّه رحمه الله قال:

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك (٢) فلا- وجه لاستحقاق العقوبه على مخالفه القطع، وهل كان العقاب عليها إلعقاباً على ما ليس بالاختيار.

قلت: العقاب إنَّما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

إن قلت: إنَّ القصد والعزم إنَّما يكون من مبادئ الاختيار وهي ليست اختيارِيه، وإلَّا لتسلسل (٣).

قلت: مضافاً إلى أنَّ الاختيار وإن لم يكن بالاختيار إلَّا أنَّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكُّن من عدمه بالتأمُّل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه واللوم والمذمَّه (٤).

ص: ٧١

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩٩.

٢- (٢) أى إذا لم يكن الفعل المتجرى به بما هو معلوم الحرمة اختيارياً. م ح - ي.

٣- (٣) توضيحه: أنَّ المحقق الخراساني رحمه الله ذهب إلى أنَّ الملاك في اختيارِيه كلِّ عمل - ولو كان من الأعمال النفسائيه - مسبوقتها بالإرادة، فلو كانت نفس الإراده اختيارِيه لتوقفت على إرادته اخرى، وحيث إنَّها أيضاً فرضت اختيارِيه، كانت مسبوقة بإرادته ثالثه، وهكذا إلى ما لا نهايه له. م ح - ي.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٣٠٠.

ويستفاد من قوله رحمه الله: «إلّا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار» أنّ مبادئ الإرادة على قسمين: بعضها يكون اضطرارياً دائماً، وبعضها يكون اختيارياً غالباً، فيكون جميع مبادئها اضطرارياً أحياناً.

ويستفاد أيضاً من قوله: «للممكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه واللوم والمذمّه» أنّ الحدّ الفاصل بين ما يكون بالاختيار غالباً من مبادئ الإرادة وما لا يكون كذلك هو العزم على المراد، فكلّ ما تقدّم عليه - من تصوّر المراد والتصديق بفائدته، وميل النفس وهيجان الرغبه إليه - يتحقّق بلا- اختيار، بخلاف العزم على المراد وما بعده، إذ غالباً يكون وجوده بالاختيار.

وحينئذ يرد عليه أولاً: أنّ الإشكال الأوّل - وهو كون العقاب على مخالفه القطع عقاباً على ما ليس بالاختيار - يرجع بالنسبه إلى الموارد غير (١) الغالبه التي تتحقّق فيها الإراده وجميع مبادئها جبراً، إلّا أنّ يلتزم بالتفصيل بين ما إذا كان بعض المبادئ اختيارية وبين ما إذا كان الجميع اضطراريّ، فيستحقّ المتجرى للعقوبه في الأوّل دون الثاني، ولا يمكن الالتزام بهذا التفصيل أصلاً.

وثانياً: أنّ إشكال التسلسل يرجع بالنسبه إلى ما كان من المبادئ اختيارياً، وهو العزم على المراد وما بعده، فإنّه لا بدّ من أن يكون مسبوقاً بإرادته اخرى (٢)، ولهذه الإراده الثانيه أيضاً مبادئ بعضها اختيارية تتوقّف على إرادته

ص: ٧٢

-
- ١- (١) المستفاده من قوله رحمه الله: «إلّا أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار». منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) للقاعده الكلّيه التي التزم بها صاحب الكفايه رحمه الله من أنّ «كلّ عمل اختياري يكون مسبوقاً بالإرادته» وإن كان من الصفات القائمه بالنفس. م ح - ي.

ثالثه، وهكذا إلى مالا نهايه له.

ما أفاده صدر المتألهين رحمه الله في المقام

قال صدر المتألهين رحمه الله ردّاً على الجبريّه: إنّ الوجدان حاكم بأنّ للإنسان أفعالاً اختياريّه، كحركة اليد السليمه، واضطرابيّه، كحركة اليد المرتعشه.

وللأفعال الاختياريّه بُعد عقلائيّ وبُعد عقليّ، فهي بحسب بعدها العرفي تكون موضوعاً للتكاليف والقوانين وما يترتب عليها من استحقاق المدح والثواب على الموافقه والذمّ والعقاب على المخالفه، بخلاف الأفعال الاضطرابيّه، ضروره أنّه لا يصحّ جعل القانون في موردها لا إثباتاً ولا نفيّاً.

وأما بحسب بعدها الفلسفي فلسنا بصدد أحكامها الفقهيّه وكونها موضوعاً للقوانين العقلانيّه، بل لا بدّ لنا من النظر إلى واقعيتها وحقيقتها، فإنّ الفيلسوف ناظر إلى الواقعيّات، فنقول:

الفعل الإراديّ مسبوق بالإرادة، لكنّ الإراده نفسها ليست مسبوقه بإراده اخرى، بل هي كالحبّ والعلم ونحوهما من سائر الصفات الواقعيّه النفسانيّه ذات الإضافه، فكما أنّ لنا عند تحقّق الحبّ والعلم ثلاثه امور: أ - نفس الحبّ والعلم، ب - المحبّ والعالم، ج - المحبوب والمعلوم، وليس لنا أمر رابع يسمّى ب «حبّ الحبّ» أو «العلم بالعلم» فكذلك الأمر في الإراده، فإنّ لنا عند تحقّقها اموراً ثلاثه: أ - المرید، ب - المراد، ج - نفس الإراده المضافه إليهما، ولا مجال لأنّ نسأل من يريد حركه يده مثلاً: «هل تعلّقت بإرادتك إراده اخرى أم لا؟» (١).

هذا حاصل ما أفاده صدر المتألهين رحمه الله في الأسفار.

وهو وإن كان مفيداً في المقام، إلّا أنّه يحتاج إلى تكميل وتتميم، إذ لقائل أن

ص: ٧٣

١- (١) الحكمة المتعاليه في الأسفار العقليّه الأربعة ٦: ٣٨٨.

يقول: إنَّ الإرادة وإن كانت من الأمور النفسانيَّة ذات الإضافة إلى طرفيها، إلَّا أنَّها أمر حادث مسبوق بالعدم، فلا بدَّ له من أمر دخيل في تحقُّقها، فهل ذلك الأمر اختياري أو اضطراري؟

الحق في المسألة

فالتحقيق يقتضى أن يقال: إنَّ للإنسان أفعالاً جوارحيَّة، كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها، وأفعالاً نفسيَّة، وهي - كما قال صدر المتألِّهين رحمه الله - صفات حقيقيَّة قائمه بنفس الإنسان، كالإرادة ومباديها.

والوجدان حاكم بأنَّ الأعمال الجوارحيَّة بعضها اختياريَّة، وبعضها اضطراريَّة، والفارق بينهما هو المسبوقية بالإرادة وعدمها، فإنَّ اليد السليمة تتحرَّك بإرادة صاحبها، بخلاف اليد المرتعشة.

وأما الإرادة ومباديها فالوجدان حاكم بأنَّ جميعها أمور اختياريَّة - خلافاً لما ذهب إليه المحقِّق الخراساني رحمه الله من التفصيل المتقدِّم - ضروره أنَّ صديقك لو أعطاك ورقه حاويه على موضوعات فقهيَّة مثلاً فأنت مختار في قراءه تلك الورقه وتصور ما فيها من الموضوعات وعدمها.

وكذلك الأمر في التصديق بالفائده، ألا ترى أنَّ الناس بعد بعثه النبي صلى الله عليه وآله كانوا مختلفين، بعضهم كانوا يقطعون مسافهً بعيده لرؤيته صلى الله عليه وآله واستماع كلامه والتصديق بما يشتمل عليه من التبشير والإنذار، وبعضهم - مع كونهم في جواره صلى الله عليه وآله - كانوا يجعلون القطن في آذانهم لئلا يسمعوا كلامه صلى الله عليه وآله؟ وهذا أوضح شاهد على كون التصديق بالفائده أمراً اختياريّاً.

وهكذا الأمر في نفس الإراده التي يتحقَّق عقبيها المراد، ولذا نقول: «أنا أردت أن أفعل كذا» ولو قال أحد: نحن مجبورون في إرادته أفعالنا لضحكك به

فالإرادة وجميع مبادئها امور اختياريه بشهادة الوجدان.

لكنّ المناط فى اختياريتها ليس مسبوقتها بالإرادة ليلزم التسلسل (١)، بل المناط فيها أنّ الله تبارك وتعالى بمقتضى قوله: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (٢) وهب لنفس الإنسان شعبه من الخلقه، فصارت قادره على خلق الإراده ومبادئها.

وأما قاعده «كلّ فعل اختياري لا بدّ وأن يكون مسبوقةً بالإرادة» فهى مختصه بالأفعال الجوارحيه التى هى ظاهره ملموسه، ولا تعم الصفات النفسانيه التى منها الإراده ومبادئها (٣).

ويؤيده ما فى الكفايه من أنّ العناوين المشتقه الجاريه على الله تعالى وعلى غيره - كالعالم والعادل - جاريه عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد (٤)، وإن اختلفا فيما يعتبر فى الجرى من الأتحاد وكيفيه التلبس بالمبدأ، حيث إنه بنحو العيئه فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور فى غيره (٥)، إنتهى كلامه، وهو حقّ متين.

فالإرادة لو كانت صفه مسبوقة بإرادته اخرى لم يصحّ إطلاقها على الله تعالى من وجهين:

ص: ٧٥

١- (١) حيث إنّ التصوّر الذى هو من مبادئ الإراده لو كان مسبوقةً بإرادته اخرى لاحتاج إلى تصوّر آخر، وهكذا إلى ما لا نهايه له، وكذلك الأمر فى نفس الإراده وسائر مبادئها. م - ح - ي.

٢- (٢) الحجر: ٢٩.

٣- (٣) كما أنّ قاعده «كلّ موجود يحتاج إلى علّه موجوده» تختصّ بالموجودات الممكنه المأنوسه لنا، ولا تعمّ واجب الوجود. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) ف «العالم» مثلاً بماله من المعنى، وهو «من ينكشف عنده الشىء» يطلق على الله تعالى وعلينا. منه مدّ ظلّه.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٧٧.

أ - أن الإرادة بهذا المعنى لا تلائم عييتها مع الذات.

ب - أن السبق واللحوق حاكٍ عن قابليته لحوق اللاحق في مرتبه السابق، فلإيراده بهذا المعنى بُعد فعلى وبُعد استعدادى، وإطلاقها عليه سبحانه يستلزم تركبه من هاتين الجهتين، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت: لعل مفهومها لم يتضمّن للمسبوقيه بإرادته اخرى حينما تطلق عليه تعالى، بل اشتمالها عليها تختصّ بما إذا تطلق على الإنسان.

قلت: هذا مغاير لما تقدّم من كون الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد.

والحاصل: أن الإرادة ومبادئها امور اختيارية من دون أن تكون مسبوقة بإرادته اخرى، فإنّ اختياريتها عبارته عن قدره النفس على إيجادها بعنايه الله تعالى، لا عن مسبوقتها بالإرادته.

البحث حول «الذاتى لا يعلل»

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وقع فى ورطه هائله اخرى، وهى أنّ السعاده والشقاوه، وبعبارة اخرى: الكفر والإيمان والإطاعه والعصيان من ذاتيات الإنسان، والذاتيات ضروريّه الثبوت للذات، فلا يصحّ السؤال عنها ب «لم» كأن يقال: «لم جعل السعيد سعيداً والشقى شقيّاً» أو «لم اختار الكافر والعاصى الكفر والعصيان والمطيع والمؤمن الإطاعه والإيمان» فإنّه يساوق السؤال عن أنّ «الحمار لم يكون ناهقاً والإنسان لم يكون ناطقاً».

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان فى القرب منه جلّ شأنه وعظمت كبريائه والبعد عنه سبب لاختلافها فى استحقاق الجنّه ودرجاتها والنار ودرجاتها،

وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدمها، وتفاوتها في ذلك بالأخره يكون ذاتياً، والذاتي لا يعلل (١).

نقد ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله

ولابد من بيان المراد من الذاتي ووجه عدم كونه معللاً وبيان معنى السعاده والشقاوه كى يتضح المناقشه في كلام صاحب الكفايه رحمه الله، فنقول: إن المنطقيين يتكلمون حول الذاتي في موضعين:

أ - باب الكليات الخمس، ويعبر عنه بالذاتي في باب «إيساغوجي» وهو ثلاثه: النوع، والجنس، والفصل.

ب - باب البرهان، ويعبر عنه بالذاتي في باب البرهان، وهو أعم من الأول، لأنه - مضافاً إلى شموله للنوع والجنس والفصل - يعم لوازم ماهيته أيضاً، كزوجيه الأربعة، بل يعم مثل الوجود لواجب الوجود، والامتناع لشريك الباري.

وأريد من «الذاتي» في المقام هذا المعنى الثاني العام، ووجه عدم كونه معللاً أن ذاتي الشيء ضروري الثبوت له، فلا يتصور لثبوته عله كى يعقل السؤال عنها.

توضيح ذلك: أن كلّ محمول إذا قيس إلى موضوعه فلا يخلو إما أن يكون وجوده ضرورياً له، أو عدمه، أو لا يكون شيء منهما ضرورياً، بل يكون نسبه الموضوع إلى وجود هذا المحمول وعدمه على السواء (٢).

ص: ٧٧

١- (١) كفايه الأصول: ٨٩ و ٣٠٠.

٢- (٢) فالقضية الصادقه من بين الموجّهات في الأول: موجهه ضروريه، نحو «الإنسان حيوان بالضروره» وفي الثاني: سالبه ضروريه، نحو «شريك الباري ليس بموجود بالضروره» وفي الثالث: ممكنه عامه، نحو «الإنسان موجود بالإمكان». م ح - ي.

ولا- يعقل السؤال عن العله في القسمين الأولين، بأن يقال: «لم جعل الإنسان إنساناً» أو «لم لا يكون الإنسان فرساً» إذ ليست الإنسانيه مجعوله للإنسان بالجعل التأليفى، ولا الفرسيه مسلوبه عنه بالسلب التأليفى كى يمكن السؤال عن عله ذلك الجعل وهذا السلب.

نعم، يمكن السؤال عن عله جعل الإنسان ووجوده بنحو مفاد «كان التامه» لتساوى نسبه إلى الوجود والعدم، فإنّ «الله تعالى ما جعل المشمش ممشأً، بل أوجده» فيصحّ السؤال عن عله وجود المشمش، لا عن عله جعل المشمشيه له.

ولا فرق فيما تقدّم بين النوع والجنس والفصل وبين لازم الماهيه وسائر ما يسمّى بالذاتى فى باب البرهان، فإنّ جميعها ضرورى الثبوت، فلا يصحّ السؤال عن علتها. فاتّضح لك أنّ قاعده «الذاتى لا يعلل» قاعده فلسفيه لها برهان قاطع.

البحث حول ذاتيه السعاده والشقاوه

إنّ السعاده عباره عن نيل الإنسان إلى جميع آماله، والشقاوه عباره عن حرمانه عنها.

ولا- فرق فى ذلك بين العرف والشرع، وإن كان الآمال تختلف بحسب اختلاف الآراء والأنظار، فبعض ما هو مطلوب فى الشرع لا يكون مطلوباً عند العقلاء وبالعكس، بل بعض ما هو مرغوب إليه عند شخص لا يكون

كذلك عند شخص آخر، فبعض الناس يطلب العلم والاجتهاد، وبعض آخر يحبّ الحكومه والرئاسه، وبعض ثالث يرغب إلى المال والثروه، وهكذا، ولكن هذا الاختلاف يرتبط بالأغراض والآمال، ولا دخل له بمعنى السعاده والشقاوه كما لا يخفى.

السعاده والشقاوه فى قاموس الشرع

لا- يخفى أنّ من أنكر الحياه الأخرويه لا- يهتمّ إلاّ بالأمر الدنيويّه التي هي الغايه القصوى فى نظره، وأمّا الشارع فلا يرى الدنيا إلّا مزرعه الآخره، وغرضه الحقيقى هو نيل الإنسان إلى الحياه الأبدية الخالده، ولأجل ذلك جعل السعاده فى الوصول إلى الجنّه والشقاوه فى دخول النار، حيث قال: «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٍ» (١).

ويبين فى سورة «النازعات» ما هو سبب دخول الجحيم والجنّه بقوله:

«فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى» (٢).

فهذه الآيات تفسّر السعاده والشقاوه المتقدمتين فى تلك الآيات، فكأنّها تقول: إنّ للشقى الذى حكمنا فى سورة «هود» بدخوله النار رذيلتين:

ص: ٧٩

١- (١) هود: ١٠٥-١٠٨.

٢- (٢) النازعات: ٣٧-٤١.

أ - الطغيان، ب - اختيار الحياه الدنيا، وللسعيد الذي حكمنا في تلك السوره بدخوله الجنّه فضيلتين: أ - خوف مقام ربّه، ب - نهى النفس عن الهوى (١).

ولا يخفى أنّ إسناد «الطغيان» و «الإيثار» إلى الإنسان المستحقّ للجحيم، وإسناد «الخوف» و «النهى» إلى الإنسان المستحقّ للجنّه بصيغه الفعل (٢) يشعر بأنّ ارتكاب هذه الأوصاف ناشٍ عن الاختيار والإرادة، سيّما أنّ لفظ «آثر» يكون بمعنى «اختار».

كَيْفِيَّةُ أَنْصَافِ الْإِنْسَانِ بِالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ

إذا عرفت هذا فلا- يخفى عليك أنّه لا- يصحّ دعوى كون السعاده أو الشقاوه أمراً ذاتياً للإنسان بعنوان تمام الماهية أو جزئها، وهذا أمر ضرورى واضح لمن راجع تعريف «الإنسان» فى الكتب المنطقيه والفلسفيه.

وكذلك لا- يصحّ دعوى كونهما من لوازم ماهيته، لأنّ لازم الماهية ما يلزم تصوّره من تصوّر الملزوم (٣) أوّلاً، ولا يتوقّف على وجود الملزوم خارجاً أو ذهنياً ثانياً، فإنّ الزوجيه لازمه للأربعه، ولو لم تتلبس الأربعه بلباس الوجود الذهني ولا الخارجى.

ولا ريب فى أنّه لا يلزم من تصوّر «الإنسان» تصوّر «السعاده» أو «الشقاوه»، بل الشرط الثانى لللازم الماهية أيضاً مفقود فى المقام، إذ لا يصدق «السعيد» و «الشقى» إلّا على الإنسان الموجود فى الخارج، بل لا بدّ فى صدقهما عليه شرعاً من قيود اخر أيضاً، مثل كونه بالغاً عاقلاً عاملاً بالتكاليف

ص: ٨٠

١- (١) ف «إنّ النفس لأماره بالسوء» كما قال فى سوره «يوسف»، الآية ٥٣. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) حيث قال: «طغى، آثر، خاف، نهى» بصيغه الفعل الماضى. م ح - ي.

٣- (٣) أو يلزم من تصوّرهما والنسبه بينهما الجزم باللزوم. م ح - ي.

الشرعيه أو تاركاً لها، ليتحقق ملاك السعاده والشقاوه الشرعيه ويستحقّ المكلف دخول النار أو الجنّه، وهذا ما يقتضيه العقل والكتاب والسنة كما لا يخفى.

فإذا كانت السعاده والشقاوه من عوارض وجود الإنسان صحّ السؤال عن علّه تحقّقهما، كما صحّ السؤال عن علّه وجود نفس الإنسان.

والعجب من المحقّق الخراساني رحمه الله حيث شبّه السعاده والشقاوه بأجزاء الماهية، كناطقية الإنسان، وناهية الحمار(1)، مع أنّك عرفت بطلان القول بكونهما من لوازم ماهية الإنسان فضلاً عن جزئيتهما لها.

البحث حول حديث «السعيد سعيد في بطن أمه»

ولعلّ الذي دعاه إلى هذا الخطأ العظيم ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال:

«السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقى في بطن أمه»(2).

وفيه أولاً: أنّ نفس هذه الرواية تشهد على خلاف ما ذهب إليه صاحب الكفاية، لأنّها أناطت السعاده والشقاوه ببطن الأمّ الذي هو أوّل مراحل الوجود الخارجى للإنسان، مع أنّهما لو كانتا من أجزاء ماهيته أو من لوازمها لثبتتا له وإن لم يوجد في الذهن ولا في الخارج كما عرفت.

وثانياً: أنّ لهذه الرواية معنى آخر، وهو أنّا لو علمنا عاقبه امور الخلائق وتبين لنا مستقبل كلّ شخص من حيث إنه سيصير عالماً نافعاً مطيعاً لله ورسوله مثلاً، أو منافقاً قاتلاً مستهزئاً بالله ورسوله لحكمنا من أوّل أيام

ص: ٨١

١- (١) كفاية الأصول: ٣٠١.

٢- (٢) كنز العمال ١: ١٠٧، الحديث ٤٩١، والتوحيد - للشيخ الصدوق -: ٣٥٦، الباب ٥٨، الحديث ٣.

صباوتهم بسعاده الأول وكونه من أهل الجنه وشقاوه الثاني وكونه من أهل الجحيم، وهذا ما يشهد به العقلاء، وبه يفسر الحديث النبوي المذكور.

ويؤيده أن أهل العراق كانوا ينفرون من عمر بن سعد قبل وقعه كربلاء بسنين كثيره، لعلمهم بأنه يقتل الحسين عليه السلام (١) في المستقبل، كما يستفاد ذلك مما روى عن سالم بن أبي حفصه أنه قال: قال عمر بن سعد للحسين عليه السلام: يا أبا عبد الله إن قبلنا ناساً سفهاء يزعمون أنني أقتلك، فقال له الحسين عليه السلام: «إنهم ليسوا بسفهاء، ولكنهم حلماء (٢)، أما إنه يقرّ عيني ألا تأكل برّ العراق بعدى إلباقليلاً» (٣).

وقد فسّر كون السعاده والشقاوه في بطن الأم بما ذكرناه أيضاً في ما رواه محمد بن أبي عمير عن الإمام الكاظم عليه السلام فإنه قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «الشقي من شقى في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه» فقال: «الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء» (٤).

فهذا الخبر أيضاً فسّر الحديث النبوي بما ذكرناه، فلا يمكن القول بكون السعاده والشقاوه من ذاتيات الإنسان أو من لوازم ذاته باستناد هذا الحديث

ص: ٨٢

- ١- (١) لعلّ علمهم بهذا ناشٍ عمّا روى - في بحار الأنوار ٣١٣:٤١ - وهو قول علي عليه السلام خطاباً لسعد بن أبي وقاص في أيام صباوه ابنه عمر: «وإنّ في بيتك لسخلاً يقتل ابن رسول الله صلى الله عليه وآله». منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) أي إنهم حلماء حيث لا يشتدون عليك ولا يعاقبونك لأجل ما سترتكب من تلك الجنايه الهائله العظيمه. منه مدّ ظلّه.
- ٣- (٣) الإرشاد - للشيخ المفيد - ١٣٢:٢، وكشف الغمّه ٩:٢.
- ٤- (٤) التوحيد - للشيخ الصدوق -: ٣٥٦، الباب ٥٨، الحديث ٣.

بإرادتنا، لكن قوّاتنا المصروفة فيها موهوبه من عند الله تعالى، بحيث لو أمسك عن إعطائها لحظه لما قدرنا على شيء أصلاً «بحول الله وقوّته أقوم وأقعد» (١)، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (٢)، «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (٣).

فنحن نقوم ونقعد، ورسول الله صلى الله عليه وآله رَمَى، ولكن كل ذلك يكون بحول الله وقوّته الموهوبه من عنده سبحانه، ونحن وإن لم نكن نشاء إلا أن يشاء الله، إلا أنه تعالى إذا شاء وأوقد نور القوّه والقدره في وجودنا فنحن نشاء ونختار، لا أن أعمالنا تتحقّق بالجبر والاضطرار، فالله سبحانه وتعالى شاء أن نعمل بالاختيار، فلو كنّا في أفعالنا مضطّرين لكان الأمور حينئذٍ على خلاف مشيّه الله سبحانه، لا- فيما إذا كنّا مختارين، فإنّه تعالى يبيّن لنا طريق الهدايه والضلاله، وأعطانا قوّه السلوك والحركه، وجعلنا حرّاً في اختيار أيهما نشاء «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (٤).

العصمه المنحقّه بإرادته الله تعالى هل تنافى الاختيار أم لا؟

قال الله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (٥).

لا إشكال في أنّ الإراده في هذه الآيه الشريفه هي الإراده التكوينيّه، لأنّ

ص: ٨٤

- ١- (١) وسائل الشيعه ٤٦٥:٥، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ٩.
- ٢- (٢) الأنفال: ١٧.
- ٣- (٣) الإنسان: ٣٠.
- ٤- (٤) الإنسان: ٣.
- ٥- (٥) الأحزاب: ٣٣.

إرادته التطهير وإذهاب الرجس تشريعاً لا- تختصّ بأهل البيت عليهم السلام، بل الله تعالى يريد هما في مقام التشريع من جميع العباد، وما يختصّ بهم عليهم السلام إنما هو إرادته عصمتهم تكويناً.

فهل هذا لا يقتضى كون العصمه أمراً جبرياً اضطرارياً؟

قلت: لا، فإنّ تركهم عليهم السلام المحرّمات جبراً لا يوجب فضيله لهم كى تكون الآيه الشريفه فى مقام بيانها.

بل إنهم عليهم السلام يتركون المحرّمات مع كونهم قادرين عليها.

توضيح ذلك: أنّ العصمه أمر متحقّق فى جميع أفراد الإنسان فى الجملة، ولو بأقلّ مراتبها، فإننا نقطع بأنّ الإنسان العاقل المتشخّص لا يكشف عورته بمراى الناس ومنظرهم، مع أنّه قادر عليه، لوضوح قبحه عنده، وهذه مرتبه نازله من العصمه، وكلّما ازدادت معرفه الناس بحقائق الأمور وقبح المعاصى ازدادت عصمتهم، وحيث إنّ قبح جميع المحرّمات وما يترتب عليها من الآثار والتبعات كان واضحاً عند أهل البيت وسائر المعصومين عليهم السلام لم يحوموا حولها، بل ولا حول المكروهات، مع كونهم قادرين عليها، فتعلّق إرادته الله التكوينيّه بكونهم عليهم السلام معصومين لا يوجب سلب اختيارهم فى باب الإطاعه والعصيان.

والحاصل: أنّ الكتاب والسنة والعقل والوجدان تحكم بأنّ الكفر والإيمان والإطاعه والعصيان تكون تحت حاكميّه الاختيار، فلا يصحّ قياسها بمثل طول القامه وقصرها من الصفات المتحقّقه بالاضطرار، وإن كان كلا الفريقين من عوارض الوجود الخارجى للإنسان، كما لا يصحّ قياسها بأجزاء الماهيّه ولوازمها. فلا يترتب استحقاق العقوبه والمثوبه إلّاعلى ما يصدر عن الإنسان بإرادته واختياره.

هذا تمام الكلام فى الانقياد والتجرى وما يتعلّق بهما.

الأمر الثالث: فى أقسام القطع وقيام الأمارات والأصول مقامه

إشاره

القطع على قسمين:

الأول: ما يكون طريقاً صرفاً إلى الحكم الشرعى، وهو ما لم يؤخذ موضوعاً لحكم أصلاً، بل الحكم تعلق بالعنوان الواقعى، كما إذا قال: «الخمير حرام» ثم نحن قطعنا بحرمة الخمير أو بخرميّه مايع.

الثانى: ما جعل موضوعاً للحكم، وهو على قسمين؛ لأنه تارة: يكون تمام الموضوع، كما إذا قال: «إذا قطعت بخرميّه شىء يجب عليك التصدق» وأخرى:

جزئه، كما إذا قال: «إذا قطعت بخرميّه مايع وكان خمراً فى الواقع يجب عليك التصدق» فوجب التصدق يترتب فى الأول على صرف القطع بالخرميّه، سواء أصاب أو أخطأ، بخلاف الثانى، فإنّ وجوب التصدق فيه يتوقف على اجتماع أمرين:

أ - القطع بخرميّه مايع، ب - كونه خمراً فى الواقع أيضاً، وأما إذا تحققت أحدهما دون الآخر فلا يجب التصدق.

وفى كل من القسمين إما أن يؤخذ القطع فى الموضوع بما هو صفه خاصّه (1) قائمه بنفس القاطع، أو بما هو كاشف عن الواقع، وعلى الثانى، فإما أن يكون

ص: ٨٧

١- (١) فى مقابل سائر الصفات النفسانيّه. م ح - ى.

مأخوذاً فيه بلحاظ كاشفيته التامه أو بلحاظ مطلق الكاشفيته.

فجميع أقسام القطع الموضوعي سته حاصله من ضرب القسمين الحاصلين من التقسيم الأول إلى الأقسام الثلاثة الحاصله من التقسيم الثاني، وبضميمه القطع الطريقي المحض إليها يصير جميع أقسام القطع سبعة.

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام ونقده

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى عدم إمكان أخذ القطع بما هو صفة قائمه بالنفس - بإلغاء جهه كشفه - في موضوع الحكم، لعدم إمكان انفكاك الكاشفيته عن القطع، بل حقيقته عين الكشف، فملاحظه القطع بنفسه - مع قطع النظر عن حيثيه كشفه - قطع النظر عن حقيقته (١).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

وينقدح المناقشه فيه لمن أمعن النظر فيما قدّمناه (٢) في مسأله كاشفيته القطع، من أنّها ليست من لوازم ذاته، فضلاً عن كونها عين حقيقته، فإنّ القطع كثيراً ما يخالف الواقع، مع أنّ الكاشفيته لو كانت عين القطع أو من لوازم ذاته لاستحال انفكاكها عنه، كما يستحيل انفكاك الإنسانيه عن الإنسان، أو الزوجيه عن الأربعة.

سَلّمنا كونها عينه، لكنّه لا يستلزم أن يمتنع أخذه في موضوع الحكم بلحاظ خصوص جهه كونه صفة خاصه قائمه بالنفس.

توضيح ذلك: أنّ الكلّ - حتّى من قال بكونه عين الكشف - يتسالمون على

ص: ٨٨

١- (١) نهايه الدرايه ٣: ٤٦.

٢- (٢) راجع ص ٣٠.

أن للقطع جهتين:

أ - جهه قيامه بنفس القاطع، ب - جهه كشفه عن الواقع، وأخذ القطع فى موضوع الحكم الشرعى مسأله مربوطه باللحاظ والاعتبار، لا- بالحقائق والواقعيّات، فما المانع من أن يأخذه الشارع فى موضوع حكمه بلحاظ جهته الأولى وإلغاء جهه كشفه، فيريد أن الحكم الشرعى لا يترتب إلأعلى هذه الصفه الخاصه من بين الصفات الحقيقيه القائمه بالنفس؟

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المسأله

وذهب المحقق النائنى رحمه الله إلى عدم إمكان أخذ القطع بما أنه كاشف عن الواقع تمام الموضوع لحكم، فإليك عين عبارته:

نعم، فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيه إشكال، بل الظاهر أنه لا- يمكن، من جهه أن أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع وذى الصوره بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقيه يستدعى لحاظ ذى الطريق وذى الصوره ويكون النظر فى الحقيقه إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن فى كلّ طريق، حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقه لحاظاً لذى الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع، فالإنصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن إلأبأخذه على وجه الصفتيه (١)، إنتهى كلامه.

وفيه احتمالان:

الأول: - وهو الظاهر - أن يكون ما ادّعاه من الامتناع مربوطاً بلحاظ المولى الحاكم، لأنّ أخذ القطع تمام الموضوع يستلزم أن يلاحظ نفس القطع

ص: ٨٩

دون الواقع، وأخذه في الموضوع بما أنه كاشف يستلزم أن يلاحظ الواقع المنكشف، فجعل القطع بما هو كاشف تمام الموضوع يستلزم الجمع بين لحاظ الواقع وعدم لحاظه، وهو ممتنع.

الثاني: أن يكون الامتناع مربوطاً بواقعيه المسأله، لا بلحاظ المولى، فإن جعل القطع تمام الموضوع يقتضى أن لا يكون للواقع دخل في ترتب الحكم، ولحاظه بعنوان الكاشفيته يقتضى أن يكون الواقع دخيلاً فيه، فإذا قال: «إذا قطعت بخمريه مايع يجب عليك التصدق» كان معناه أنه لا دخل لواقعيه الخمر في وجوب التصدق، بل تمام الموضوع هو القطع بالخمريه، فلو كان القطع مأخوذاً بعنوان كونه كاشفاً كان واقعيه الخمر دخيلاً في الوجوب، فالتنافي مربوط بأمر واقعي حقيقي، لا بلحاظ الحاكم الذي هو أمر اعتباري.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

ويرد عليه بناءً على الاحتمال الأول - مضافاً إلى عدم اختصاص التنافي، على فرض تسليمه، بالقطع المأخوذ تمام الموضوع، فإن البرهان الذي أقامه على التنافي يعم ما اخذ بعض الموضوع أيضاً (1)، فما هو جوابه في القطع المأخوذ جزء الموضوع فهو جوابنا في القطع المأخوذ تمام الموضوع - أنه رحمه الله خلط بين قطع المولى وقطع العبد، فإن محل الكلام أن يأخذ المولى قطع العبد بلحاظ جهه كشفه موضوعاً لحكمه، فالقطع الكاشف عن الواقع في نظر العبد

ص: ٩٠

١- (١) فإن المولى إذا قال: «إذا قطعت بخمريه مايع وكان خمراً في الواقع يجب عليك التصدق» ولاحظ القطع بما هو كاشف، فمن حيث إنه قطع موضوعي لاحظته بنفسه مع قطع النظر عن الواقع، ومن حيث إنه بلحاظ طريقيته وكاشفيته جعل موضوعاً لاحظ الواقع المنكشف، فأخذ القطع جزء الموضوع أيضاً يستلزم الجمع بين لحاظ الواقع وعدم لحاظه، وهو ممتنع. م ح - ٥.

القاطع اخذ موضوعاً لحكم المولى، فلم تجتمع الكاشفيته والموضوعية في محل واحد؛ لأنّ الكاشفيته ترتبط بالعبد، والموضوعية بالمولى.

والحاصل: أنّ اللهاظين اللذين تخيل المحقّق النائيني رحمه الله بتنافيهما يتقوّمان بشخصين، فإنّ لحاظ الواقع قائم بالعبد القاطع، حيث إنّ يرى الواقع بقطعه الذى يكون آله ومرآة له، ولحاظ القطع قائم بالمولى الحاكم، حيث إنّ لاحظ قطع العبد بما هو كاشف له وجعله موضوعاً لحكمه.

ويؤيّدُهُ أوّلاً: جعل الحجّية للظنّ الحاصل من مثل خبر العادل (١)، حيث إنّ هذا الظنّ أيضاً اخذ بلحاظ طريقته إلى الواقع (٢) موضوعاً للحكم بالحجّية، لكن انقذح جوابه ممّا تقدّم، فإنّ الكاشفيته مربوطه بالمجتهد الظانّ، والموضوعية مربوطه بالشارع الحاكم بحجّية هذا الظنّ الحاصل للمجتهد، فالواقع المنكشف ملحوظ من قبل المجتهد الظانّ، والظنّ الكاشف ملحوظ من قبل الحاكم بحجّية الظنّ، فلم تجتمع لحاظان متنافيان في محلّ واحد.

وثانياً: أخذ القطع موضوعاً لحكم العقل بالحجّية، فإنّ مناسبه الحكم والموضوع تقتضى أن يكون هذا القطع طريقياً، لأنّ «الحجّية» التى هى عبارته عن المنجزية عند الإصابه والمعدّريه عند الخطأ لا تناسب إلّا القطع الطريقى، فإذا قلنا: «القطع حجّيه» جعلنا القطع بلحاظ جهه كشفه تمام الموضوع للحكم بالحجّية، فلا فرق بينه وبين ما أحاله المحقّق النائيني رحمه الله إلّا فى أنّ الحاكم هاهنا هو العقل، وهناك هو الشارع، وهذا الفرق ليس بفارق، فكما أنّ القطع بلحاظ طريقته جعل تمام الموضوع لحكم العقل بالحجّية، يمكن أن يجعل بهذا اللهاظ

ص: ٩١

-
- ١- (١) وكذا جعل الحجّية لسائر الأمارات التى حكم الشارع باعتبارها بلحاظ جهه كشفها عن الواقع. م ح ي.
 - ٢- (٢) فإنّ القطع والظنّ يشتركان فى أصل الكاشفيته عن الواقع، وإن كان الأوّل كاشفاً تاماً، والثانى ناقصاً. منه مدّ ظلّه.

تمام الموضوع لحكم من الأحكام الشرعيه أيضاً.

ووجه الصحه فى كليهما أنّ القطع هو قطع المكلف، والحاكم - سواء كان الشارع أو العقل - يأخذه ويجعله موضوعاً لحكمه.

وأما الاحتمال الثانى الجارى فى كلام المحقق النائى رحمه الله - وهو أنّ أخذ القطع تمام الموضوع يقتضى عدم دخل الواقع فى ترتب الحكم، وكون القطع طريقياً يقتضى دخله فيه - فيرد عليه أنّ كونه تمام الموضوع وإن اقتضى عدم دخل الواقع فيه، لأنّ صرف القطع يوجب ثبوت الحكم، سواء أصاب أو أخطأ، إلا أنّ طريقته لا تقتضى دخله فيه، فإنّ الدخيل هو الطريقه إلى الواقع، لا نفس الواقع، وطريقه القطع لا تتوقف على إصابته، فإنّ القطع الطريقى تارة: يوافق الواقع، وأخرى: يخالفه، ولذا نقول: «القطع حجّه» أى منجز عند الإصابه ومعذر عند الخطأ.

كما أنّ الأمر كذلك أيضاً فى حجّيه الأمارات، فإنّ الحكم بحجّيه خبر العادل بعنوان أنه طريق إلى الواقع لا يقتضى كون الواقع دخيلاً فى حجّيته، بل الدخيل إنّما هو طريقته التى لا تتوقف على إصابته.

والحاصل: أنّ كلام المحقق النائى رحمه الله لا يتم فى المقام، سواء فسّر بالمعنى الأول أو بالمعنى الثانى.

فالقطع بلحاظ طريقته وموضوعيته ينقسم إلى سبعة أقسام كما تقدّم.

تقسيم آخر للقطع الموضوعى

وللقطع الذى اخذ موضوعاً للحكم تقسيم آخر بلحاظ متعلّقه، فإنّ متعلّقه قد يكون حكماً من الأحكام، وقد يكون شيئاً آخر.

لا إشكال ولا خلاف فى جواز الثانى، كما إذا قال: «إذا قطعت بخمريه مايع

يحرّم عليك ذلك المايح».

وأما الأول فهو يتصوّر على أربعة أقسام:

أ - أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر لا يضاؤه ولا يماثله، بل بينهما كمال الملائمة، مثل «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدّق».

ولا إشكال ولا خلاف في جواز هذا القسم أيضاً.

ب - أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم يضاؤه، كما إذا قال: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تحرّم عليك صلاة الجمعة».

ج - أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع حكم يماثله، كما إذا قيل: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة» وأريد أنها تجب بوجوب آخر غير ما تعلق به القطع.

د - أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، كما إذا اريد في المثال السابق أنّ صلاة الجمعة تجب بنفس الوجوب الذي تعلق به القطع.

وهذه الأقسام الثلاثة وقعت محلّاً للبحث.

أخذ القطع بحكم في موضوع ضده

وذكر القائلون باستحاله أخذ القطع بحكم في موضوع ضده وجوهاً لإثباتها:

كلام صاحب الكفاية في ذلك ونقده

منها: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله، من أنّه يستلزم اجتماع الضدين، وهو محال (1).

ص: ٩٣

١- (١) كفاية الأصول: ٣٠٧.

وفيه - مضافاً إلى أنه لا يقتضى اجتماع الضدين بحسب الواقع، لجواز كون القطع خطأ، بل يستلزمه بحسب نظر القاطع، وهو لا يكفى فى الاستحالة، فإنّ الممتنع هو اجتماع الضدين واقعاً -: أنّ ما ذهب إليه فى الكفايه، من القول بتضادّ الأحكام الخمسه التكليفية (١) لا- يتمّ عندنا، فإنّ مقوله التضادّ وكذا سائر المقولات تختصّ بالواقعيّات، ولا- ترتبط بالاعتباريّات، ألا ترى أنّه يستحيل كون جسم واحد معروضاً للبياض والسواد فى زمن واحد، ولو من قبل شخصين، ولا يمتنع تأثير عقد عند قوم وعدم تأثيره عند آخرين، كبعض مصاديق البيع أو النكاح التى يعتبرها العقلاء صحيحه مؤثّره، ويعتبرها الشارع لغواً باطله، وأيضاً لا يمتنع إيجاب شىء من قبل شخص وتحريره من قبل شخص آخر، وهذا أوضح شاهد على عدم جريان التضادّ فى الأمور الاعتبارية التى منها الصّحّه والبطلان، والإيجاب والتحرير، لاستحاله الجمع بين الضدين ولو من قبل شخصين. فما أفاده صاحب الكفايه فى وجه الاستحاله لا يسمن ولا يغنى من جوع.

كلام المحقّق الخوئى رحمه الله فى المقام ونقده

ومنها: ما اختاره بعض الأعلام رحمه الله، من أنّه لا يمكن الجمع بينهما فى مقام الامتثال، إذ الانبعاث نحو عمل والانزجار عنه فى آن واحد محال، وبعد عدم إمكان امتثالهما لا يصحّ تعلّق الجعل بهما من المولى الحكيم من هذه الجهه (٢).

وفيه: أنّ امتناع الجمع بينهما فى مقام الامتثال لا يوجب امتناعه فى مقام

ص: ٩٤

١- (١) كفايه الأصول: ١٩٣.

٢- (٢) مصباح الأصول ٢: ٤٥.

تعلق الحكم، إذ لا- ربط بين المقامين، فإن الأحكام تتعلق بالطبائع وإن كان العبد عاجزاً عن الامتثال أحياناً، كما في باب المتزاحمين، فإن المولى إذا قال:

«أنفذ الغريق» وصادف العبد غريقين لا- يقدر إلّاعلى إنقاذ أحدهما، فلا- ريب في أنّ كلّاً منهما واجب الإنقاذ بحسب حكم المولى، لاشتماله على الملا-ك، ولا- يمنع منه عدم تمكّن العبد على ذلك، غايه الأمر أنّ للعبد أن يتمسك بما يقتضيه حكم العقل، من لزوم الإتيان بالأهمّ إن كان، وإلّا فيتخير.

ولأجل ذلك قلنا بجواز إيجاب الأهمّ والمهمّ، كما إذا أمر المولى بإزاله النجاسه عن المسجد وبالصلاه، وإن تلاقيا في زمن واحد ولم يتمكن المكلف من الجمع بينهما في هذا الزمان.

فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالأهمّ، وهو «الإزاله» في المثال، لفوريّه وجوبها وسعه وقت الصلاه فرضاً.

وبالجملة: لا يسرى امتناع الجمع بين تكليفين في مقام الامتثال إلى مقام تعلق الحكم من قبل المولى.

دليل آخر لإثبات الامتناع ونقده

ومنها: أنّه لا يكون الشىء واجباً إلّا إذا كان ذا مصلحة ملزمه، ولا يكون حراماً إلّا إذا كان ذا مفسده كذلك، فلو كان شىء واحد واجباً وحراماً معاً لكان مجعماً للضدين، لأنّ المصلحه والمفسده أمران حقيقتان متضادّان.

وهاهنا وجه آخر قريب منه، وهو أنّ وجوب الشىء كاشف عن كونه محبوباً للمولى، وحرمة كاشفه عن كونه مبغوضاً له، فلو كان شىء واحد واجباً وحراماً لاستلزم الجمع بين الضدين، لأنّ المحبوبيّه والمبغوضيه أيضاً أمران تكوينيتان متضادّان.

وفيه: أنه لا يمتنع الجمع بين المصلحه والمفسده ولا بين المحبوبيه والمبغوضيه في واحد انطبق عليه عنوانان يكون أحدهما ذا مصلحه ومحبوباً، وبالأخر ذا مفسده ومبغوضاً، فإنه ليس في الواقع من قبيل الاجتماع بينهما، وهذا هو سرّ جواز اجتماع الأمر والنهي، كما عليه جلّ المحققين بعد الآخوند صاحب الكفايه رحمه الله.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ موضوع أحد الحكمين هو نفس الواقع، وموضوع الآخر هو مقطوع الحكم، فإذا قال المولى: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمع تحرم عليك صلاه الجمعه»^(١) فالوجوب قد تعلق بصلاه الجمع بما هي، والحرمة قد تعلق بها بما هي مقطوعه الوجوب، فيكون موضوع الحكمين متعدداً بحسب الجعل، ولا- ضير في أن يكون شيء بعنوانه الأولى واجباً، محبوباً، ذا مصلحه لازمه الاستيفاء، وبمعنا أنّه مقطوع الوجوب حراماً، مبغوضاً، ذا مفسده لازمه الاجتناب.

الحق في المسأله

والحقّ في المقام ما ذكره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من التفصيل بين كون القطع تمام الموضوع للحكم المضادّ، وبين كونه بعض الموضوع، فقال بالجواز في الأوّل، والامتناع في الثاني، لأنّ مصبّ الحكم المضادّ الثانوى إنّما

ص: ٩٦

١- (١) هذا المثال وإن كان يوهّم أنّ الحرمة تعلقت بنفس صلاه الجمع بشرط القطع بوجوبها، إلّا أنّ المراد أنّها بما هي مقطوعه الوجوب محرّمه، فما تعلق به الوجوب غير ما تعلق به الحرمة، وأتمّياً لو كان المراد حرمة نفس صلاه الجمع بشرط القطع بوجوبها - كما هو ظاهر القضية الشرطيّه - فنحن أيضاً نقول بالامتناع، لاستلزامه اجتماع المصلحه والمفسده، والمحبوبيّه والمبغوضيه في شيء واحد بعنوان واحد عند تحقّق الشرط، وهو محال بلا إشكال. منه مدّ ظلّه.

هو عنوان المقطوع بلا- دخاله الواقع فيه (١)، وهو مع عنوان الواقع عموم من وجه، ويتصادقان على الموضوع الخارجى أحياناً، وقد أوضحنا فى مبحث النواهى أنّ اجتماع الحكمين المتضادين - حسب اصطلاح القوم (٢) - فى عنوانين مختلفين متصادقين على مورد واحد، ممّا لا إشكال فيه.

هذا إذا كان القطع تمام الموضوع.

وأما إذا كان جزئه فينقلب النسبه وتصير النسبه بين الموضوعين الحاملين لحكمين متضادين عموماً وخصوصاً مطلقاً، وقد قرّر فى محلّه خروجه عن مصبّ البحث فى مبحث الاجتماع والامتناع، وأنهم تسالموا فيه على الامتناع.

لا يقال: المفروض أنّ العنوانين مختلفان فى هذا القسم أيضاً، فلو كان التغير المفهومى كافياً فى رفع الغائله فليكن مجدداً مطلقاً.

لأننا نقول: فكم فرق بين التغيرين، فإنّ التغير فى العموم من وجه حقيقى، والتقارن مصداقى، وأما الآخر فالمطلق عين المقيّد، متّحد معه اتحاد اللابشرط مع بشرط شىء، كما أنّ المقيّد عين المطلق زيد عليه قيد، فلو قال: «أعتق رقبه» ثمّ قال: «لا تعتق رقبه كافره» فلو لم يحمل المطلق على المقيّد لزم كون الشىء الواحد - وهو عتق الرقبه الكافره - واجباً محبباً ذا مصلحه ملزمه، وحراماً مبغوضاً ذا مفسده ملزمه.

وكذلك الأمر فيما إذا قال: «صلاه الجمع واجب» ثمّ قال: «صلاه الجمع إذا كانت مقطوعه الوجوب وصادف القطع للواقع محرّمه» (٣).

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله فى المقام، وهو دقيق متين.

ص: ٩٧

١- (١) فإنّ القطع إذا كان تمام الموضوع يترتب عليه الحكم، سواء صادف الواقع أو خالفه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وإلّا فالحقّ أنّه لا تضادّ بين الأحكام. م ح - ى.

٣- (٣) تهذيب الأصول ٢: ٣١٥.

وانقذح ممّا سبق، آراء أكابر الفنّ وما يرد عليها من المناقشات فيما إذا أخذ القطع بحكم في موضوع مثله.

فإنّ من استدلّ هناك باستحاله اجتماع الضدّين - كالمحقّق الخراساني رحمه الله - استدلّ هاهنا بامتناع اجتماع المثلين.

وجوابه هاهنا نظير الجواب هناك، فإنّ التماثل وامتناع اجتماع المثلين يختصّ بالأُمور الواقعيّة التكوينيّة، ولا يعمّ الاعتباريّات.

ومن استدلّ هناك بامتناع اجتماع المصلحه والمفسده أو الإراده والكراهه استدلّ هاهنا بعدم إمكان اجتماع المصلحتين (١)، أو الإرادتين، وكذلك اجتماع المفسدتين (٢) أو الكراهِتين.

والجواب كالجواب، لتحقّق عنوانين هاهنا بينهما عموم من وجه، أحدهما:

نفس صلاه الجمعه مثلاً، والثاني: كونها مقطوعه الوجوب، ولا يمتنع أن يكون كلّ منهما متعلّقاً للإراداه ومشمّتلاً على المصلحه، وإن تصادقا في الخارج على صلاه واحده.

نعم، يختصّ هذا القسم ببرهان آخر لا يجري في القسم السابق، وهو لزوم اللغويّه.

لكنّه أيضاً مخدوش بأنّ بعض المكلفين لا ينبعث إلّاعقيب بعثين، ولا ينزجر إلّابواسطه زجرين.

ص: ٩٨

١- (١) كالحكمين الوجوبيين، كقول المولى: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه يجب عليك صلاه الجمعه». م ح - ي.

٢- (٢) كالحكمين التحريميين، كقول المولى: «إذا قطعت بحرمة الخمر يحرم عليك الخمر». م ح - ي.

وهذا وجه صحّح تعلق النذر بالواجبات من دون أن يكون لغواً، فإنّ المكلف حينما يرى نفسه متكاسلاً في الإتيان بالصلوات اليوميّه مثلاً- ربما ينذر فعلها ليكون في معرض توجّه وجوبين، ويفكّر فيما يترتّب على تركها من استحقات عقوبتين، فيقوّى في نفسه الداعي إلى الإتيان بها.

والتحقيق هاهنا أيضاً يقتضى القول بالتفصيل، وهو القول بجواز أخذ القطع بحكم تمام الموضوع للحكم المماثل، وعدم جوازه فيما إذا كان بعض الموضوع، لصحّح تعلق حكمين مستقلّين متماثلين بعنوانين بينهما عموم من وجه، واستحاله تعلقهما بعنوانين بينهما عموم وخصوص مطلق.

أخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم

وذهب جمع من المحقّقين الفحول إلى استحاله أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه، لاستلزامه الدور(1).

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وقال المحقّق النائيني رحمه الله: وأمّا أخذه موضوعاً بالنسبه إلى نفس الحكم الذي تعلق العلم به فهو ممّا لا يمكن إلّابتيجه التقييد.

توضيح ذلك: أنّ الانقسامات المرتبطه بالحكم على قسمين:

أ - ما هو سابق على الحكم، كما في الواجبات المشروطه، مثل مسأله الاستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، فإنّ المكلف ينقسم إلى مستطيع وغير مستطيع، سواء وجب الحجّ أو لم يجب.

ص: ٩٩

ب - ما هو لاحق للحكم، فلم يتحقق إلّا في رتبته متأخره عنه، كالعلم بالجهل والجهل به، فإنّ المكلف لا يسمّى عالماً أو جاهلاً بالحكم إلّا بعد جعله من قبل المولى.

لا إشكال في إمكان التقييد للحاظي (١) والإطلاق في القسم الأوّل، كما قيّد وجوب الحجّ بالاستطاعه في قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (٢)، ولو لم يقيّد لا نعقد الإطلاق.

بخلاف القسم الثاني، فإنّ الانقسامات اللاحقه - كالعلم والجهل بالتكليف - متأخره عن الحكم، فكيف يمكن للمولى لحاظها في مقام الجعل؟!

وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً؛ لأنّ التقابل بينهما من قبيل تقابل العدم والملكه.

إن قلت: لا- يمكن خلوّ الأحكام في مقام الثبوت من التقييد والإطلاق كليهما حتّى بالنسبه إلى الانقسامات اللاحقه، وإن لم يتمكّن المولى من إبلاغه إلى العبد في قالب اللفظ، ضروره أنّ ملاك كلّ حكم في الواقع ومقام الثبوت إمّا مطلق يعمّ العالم والجاهل، أو مختصّ بالعالم، فهل للمولى طريق إلى إبلاغه إلى العبد في الانقسامات اللاحقه، بعد أن امتنع فيها التقييد والإطلاق كلاهما في مقام الجعل؟

قلت: نعم، يمكن بيان الإطلاق أو التقييد في هذا القسم من القيود بدليل آخر - غير ما به جعلت الأحكام - يسمّى متمم الجعل، وينتج نتيجته

ص: ١٠٠

١- (١) أراد ب «التقييد للحاظي» أن يكون القيد ملحوظاً للمولى في مقام جعل الحكم؛ بخلاف «نتيجته التقييد» التي سيجيء توضيحها. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائيني رحمه الله.

٢- (٢) آل عمران: ٩٧.

الإطلاق تارةً ونتيجة التقييد اخرى، كما ادّعى تواتر الروايات على اشتراك الأحكام في حقّ العالم والجاهل، ونحن وإن لم نعثر على تلك الروايات سوى بعض أخبار الآحاد التي ذكرها «صاحب الحدائق» في مقدّمه كتابه، إلّا أنّ الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، ومن هنا كان الجاهل المقصّر معاقباً إجماعاً.

ولكن تلك الأدلّة قابله للتخصيص، وقد خصّصت في غير مورد، كما في مورد الجهر والإخفات (١) والقصر والإتمام (٢)، حيث قام الدليل على اختصاص الحكم في حقّ العالم، فقد اخذ العلم شرطاً في ثبوت الحكم واقعاً.

فمن تلك الأدلّة التي نسمّيها «متّمات الجعل» يستفاد نتيجة الإطلاق، وأنّ الأحكام مطلقه في حقّ العالم والجاهل، إلّا في مثل الجهر والإخفات والقصر والإتمام، حيث إنّ «متّم الجعل» فيها يفيد نتيجة التقييد وأنّ ملاكات وجوبها تختصّ بالعالم بالوجوب.

والحاصل: أنّه يمتنع القطع بحكم في موضوع نفسه بنحو التقييد اللحاظي، كأن يقول: «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك صلاة الجمعة» لكنّه يمكن بنحو «متّم الجعل» كأن يقول: «صلاة الجمعة واجبه» ثمّ يقول:

«وجوب صلاة الجمعة يختصّ بالعالم به» وهذا لا يسمّى التقييد، لكنّه ينتج نتيجته (٣).

هذا حاصل ما ذكره رحمه الله في المقام.

ص: ١٠١

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٨٦:٦، كتب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ٥٠٦:٨، كتاب الصلاة، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣ و ٤.
 - ٣- (٣) فوائد الأصول ١١:٣.

ويرد عليه أنّ ما ذكره من إمكان إبلاغ الواقع إلى المكلف بمتّم الجعل ونتيجته التقييد وإن كان صحيحاً في بعض الانقسامات اللاحقه للحكم، كالإتيان بالواجب بقصد امتثال أمره، إلّا أنّه لا يصحّ فيما نحن فيه، لأنّ متّم الجعل لا يكاد يرفع غائله الدور، فإنّ القطع بالحكم يتوقّف عليه، فلو كان موضوعاً له لكان الحكم أيضاً متوقّفاً عليه، وهو دور مصرّح، ولا فرق في ذلك بين تفهيم أخذه في الموضوع بدليل واحد أو بدليلين.

إن قلت: فكيف اختصّ وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعالم بها؟

قلت: لسان الروايات الواردة في هذين البابين وكذا الفتاوى عدم وجوب الإعادة على الجاهل بالقصر والإتمام أو الجهر والإخفات، لا خروجه عن تحت التكليف بها، فإنّ الشارع المقدّس سهّل الأمر على العباد أحياناً، سيّما في باب الصلاة التي تتكرّر في كلّ يوم خمس مرّات، فرفع الإعادة عنهم إذا أخلّوا ببعض الأجزاء والشرائط نسياناً أو جهلاً.

ويؤيّد حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه: الطهور والوقت والقبله والركوع والسجود»^(١) فإنّه لا يمكن أن يدلّ على انحصار أجزاء الصلاة وشرائطها بهذه الخمسه في صورته الجهل والنسيان، وإلّا لزم تخصيص الأكثر^(٢)، فعدم وجوب الإعادة لا يلزم عدم الجزئيّه والشرطيّه.

ص: ١٠٢

١- (١) وسائل الشيعه ٩١:٦، كتاب الصلاة، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

٢- (٢) لأنّ للصلاه أجزاءً وشرائط كثيرة ثابتة بأدلّه شامله بإطلاقها لصوره العلم والجهل والذكر والنسيان، فالقول بعدم وجوب غير هذه الخمسه على الجاهل والناسي يستلزم تخصيص الأكثر. م - ح - ي.

ثم (١) إنه رحمه الله عبّر عن التقييد بـ «التقييد اللحاظي» (٢). فإن أراد أن في مقابله «الإطلاق اللحاظي» ففيه: أن الإطلاق والسرّيان لا- يكون ملحوظاً للمولى، ولذا قلنا في الفرق بينه وبين العموم بأن العموم يستفاد من الوضع، والإطلاق من طريق مقدّمات الحكمه، فإذا تمّت قرينه الحكمه حكم العقل بأن تمام الموضوع للحكم هو نفس الماهيّة.

ولا يمكن أن تكون الماهيّة حاكيه عن الأفراد، لأنّ الفرد هو الماهيّة الموجوده المتشخصه بالتشخصات الفرديّه، فالفردية متأخره عن الوجود الذي هو متأخر عن الماهيّة، فكيف يمكن أن تكون الماهيّة حاكيه عمّا هو متأخر عنها بمرحلتين؟!

فالتعبير بـ «التقييد اللحاظي» وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه ليس لنا في مقابله ما نسمّيه بـ «الإطلاق اللحاظي».

سَلَمْنَا، لكنّ الإطلاق لو كان بمعنى لحاظ متعلّق الحكم مطلقاً، كما أنّ التقييد يكون بمعنى لحاظه مقيّداً لكان التقابل بينهما تقابل التضادّ، لا تقابل العدم والملكه، لكونهما حينئذٍ أمرين وجوديين.

وأما بناءً على المختار - من أنّ التقييد عبارته عن لحاظ متعلّق الحكم مقيّداً، والإطلاق عبارته عن عدم لحاظ شيء - كان التقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب.

ص: ١٠٣

١- (١) لا- دخل لهذا الإشكال الثاني بالجهه المبحوث عنها في المقام، بل هو تحقيق مستقلّ حول الإطلاق، وكيفيّة التقابل بينه وبين التقييد، والملازمه المدّعاة بين امتناع الوجود وامتناع العدم في جميع موارد العدم والملكه. منه مدّ ظله.

٢- (٢) حيث قال ما ملخصه: إنّ إبلاغ خصوصيات موضوع الحكم يكون بواسطه «التقييد اللحاظي» في الانقسامات السابقه عليه، وبواسطه «متّمّ الجعل» و «نتيجته التقييد» في الانقسامات اللاحقه به. م ح - ي.

نعم، إن كان «الإطلاق» الذى يقابله «التقييد اللحاظى» عبارته عما لم يلاحظ فيه التقييد - بنحو كان عدم لحاظ التقييد قيداً له - كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكه، لكون التقييد حينئذٍ عبارته عن لحاظ القيد، والإطلاق عبارته عن عدم لحاظه فيما كان قابلاً له.

ولكن يرد عليه حينئذٍ أنه لا ملازمه بين امتناع الوجود وامتناع العدم فى جميع موارد العدم والملكه، لكى يقال: إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، بل إن كان استحاله الوجود لأجل عدم قابليته الموضوع له ذاتاً كان العدم أيضاً مستحيلاً، كالبصر والعمى بالنسبه إلى الجدار مثلاً، فإن امتناع كون الجدار بصيراً إنما هو لأجل عدم قابليته ذاته للبصر، فيمتنع أيضاً كونه أعمى.

بخلاف ما إذا كان استحاله الوجود لأجل أمر خارجى، كما فيما نحن فيه، حيث إن امتناع تقييد الحكم بالعلم به إنما هو لأجل استلزامه الدور، لا لأجل ذاته (1)، فالتقييد اللحاظى فى المقام - بأن يقول المولى: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعه تجب عليك صلاه الجمعه» - وإن كان مستحيلاً، إلا أن التمسك بالإطلاق فيما إذا قال: «صلاه الجمعه واجبه» لنفى احتمال تقييد وجوبها بالعلم به بمكان من الإمكان، لعدم كون الإطلاق واستنتاج شمول الحكم للعالم والجاهل مستلزماً للدور الذى كان التقييد ممتنعاً لأجله.

فاشتراك التكليف بين العالم والجاهل لا- يحتاج إلى التماس دليل من الأخبار والإجماع والضروره؛ لإمكان إثباته بالتمسك بإطلاق الكتاب والسنة.

ص: ١٠٤

١- (١) فإن للحكم قابليته تقييده بالعلم به لولا مسأله الدور. م ح - ى.

كلام الإمام رحمه الله في أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه

وفصّل سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بين القطع المأخوذ تمام الموضوع والمأخوذ جزئه، فقال بإمكان الأوّل وامتناع الثاني.

أمّا امتناع الثاني فلأنّ الحكم يتوقّف على موضوعه وبالعكس، أمّا توقّف الحكم على موضوعه فواضح، وأمّا عكسه فلأنّ فرضنا تركّب الموضوع من جزئين: القطع بالحكم، والواقع المقطوع الذى هو عبارته عن نفس هذا الحكم المجعول بنفس هذا الدليل، إذ ليس لنا واقع غير فرضنا، فالموضوع أيضاً يتوقّف على الحكم، وهو دور مصرّح.

وأمّا إمكان الأوّل، فلأنّ القطع بالحكم إذا كان تمام الموضوع كان التوقّف من طرف واحد فقط، لأنّ الحكم موقوف على موضوعه الذى هو القطع به، بخلاف العكس، لأنّ القطع إذا كان تمام الموضوع فلا فرق فيه بين ما وافق الواقع وما خالفه (١). هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله فى المقام.

بيان الحقّ فى المسألة

وفيه: أنّ الواقع خالٍ عن الحكم مع قطع النظر عمّا جعل بواسطه نفس هذا الدليل، فإنّ النزاع إنّما هو فى أخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه، فالحكم الذى اخذ القطع به موضوعاً فى الدليل متّحد مع ما جعل فيه.

وبعبارة اخرى: لو كان لصلاه الجمعة مع قطع النظر عن قوله: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة تجب عليك صلاه الجمعة» حكم فى الواقع لصحّ ما قاله

ص: ١٠٥

الإمام رحمه الله من أنه لا فرق في القطع المأخوذ تمام الموضوع بين ما وافق الواقع وما خالفه.

لكنّ المفروض أنّها خاليه عن الحكم مع قطع النظر عن هذا الدليل، ووقع النزاع في إمكان أخذ القطع بوجوبها في موضوع نفس هذا الوجوب الذي تعلّق به القطع، فلنا حكم واحد تعلّق به القطع أولاً، ثمّ ترتّب على القطع ثانياً، وهل هذا إلّا الدور المستحيل؟!

وهذا بخلاف ما إذا اخذ القطع بحكم في موضوع ضده أو مثله، أو في موضوع حكم آخر لا يضاده ولا يماثله كما هو واضح.

والحاصل: أنه لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفسه، سواء كان تمام الموضوع أو جزئه.

قيام الأمارات والأصول مقام القطع الطريقي

لا- إشكال في قيام الأمارات والأصول بدليل حجّيتهما مقام القطع الطريقي، سواء تعلّقتا بالأحكام أو بالموضوعات، فكما أنّ وجوب صلاه الجمعة يثبت بواسطة القطع، كذلك يثبت بواسطة خبر العادل أو استصحاب الوجوب، وكما تثبت خمريّه ما يع بواسطة القطع كذلك تثبت بواسطة البيّنه أو استصحاب الخمريّه، ويترتّب عليه دليل حرمة الخمر.

ولولذلك لكان جعل الحجّيه للأصول والأمارات لغواً، فإنّ دليل حجّيتهما يدلّ على ثبوت الأحكام وموضوعاتها بهما كما تثبتان بالقطع الذي هو حجّه ذاتاً.

نعم، إنهم اختلفوا في اعتبار بعضهما، كحجّيه قول العدل الواحد في الموضوعات، فالحقّ أنّه ليس بحجّه وأنّ الموضوعات لا تثبت إلّا بالبيّنه، خلافاً للسيد صاحب العروه، وكالاستصحاب الجارى في الشبهات الحكميه،

فالحقّ أنّه حجّه، خلافاً لبعض الأعلام، حيث قال باختصاص حجّيته بالشبهات الموضوعيّة (١).
وأما إذا ثبت اعتبار طريق أو أصل فإنكار قيامه مقام القطع الطريقي يستلزم اللغوّه كما لا يخفى.

قيام الأمارات والأصول مقام القطع الموضوعي

ولا إشكال في عدم قيام الأمارات والأصول بدليل حجّيتهما مقام القطع الذي اخذ في الموضوع بما هو صفه خاصه قائمه بالنفس، سواء كان تمام الموضوع أو جزئه، لأنّ المولى إن قال: «إذا قطعت بخرميه مایع يحرم عليك» وكان معناه أنّ هذه الصفه النفسانيه الخاصه المسماة بالقطع تقتضى حرمة المایع الذي تعلقت به، فلا ريب في عدم قيام شيء آخر مقامه، لدخل القطع في الموضوع بخصوصيه لا- يشتمل عليها الأمارات والأصول، ولا- يقتضى دليل حجّيتهما أيضاً قيامهما مقامه، فإنّ قضيه الحجّيه والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجّه من الآثار، لا له بما هو صفه وموضوع، ضروره أنّه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

نعم، لو كان لنا دليل ثالث (٢) ينزل أماره أو أصلاً منزله القطع الصفتي لقاما مقامه كما لا يخفى.

وقد وقع الخلاف بينهم في قيامهما مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفيه.

ص: ١٠٧

١- (١) مصباح الأصول ٣: ٣٦.

٢- (٢) غير ما دلّ على أخذ القطع الصفتي في موضوع الحكم، وغير ما دلّ على حجّيه الأمارات والأصول. م ح - ي.

ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في المسألة

فذهب شيخنا الأعظم رحمه الله إلى قيامهما مقامه، حيث قال:

ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيه والأصول العمليّه مقامه في العمل، بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعيّة، فإنّه تابع لدليل الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّه للموضوع قامت الأمارات والأصول مقامه (١)، وإن ظهر منه اعتبار صفه القطع في الموضوع من حيث كونها صفه قائمه بالشخص لم يتم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أنّ الشارع اعتبر صفه القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائيّه والثلاثيّه والأوليّن، فإنّ غيره - كالظنّ بأحد الطرفين أو أصاله عدم الزائد - لا يقوم مقامه إلّا بدليل خاصّ خارجي غير أدلّه حجّيه مطلق الظنّ في الصلاه وأصاله عدم الأكثر (٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

كلام صاحب الكفايه في المقام

واعترض عليه المحقّق الخراساني رحمه الله بقوله:

وتوهم كفايه دليل الاعتبار الدالّ على إلغاء احتمال خلافه وجعله بمنزله

ص: ١٠٨

١- (١) إذ لا فرق بين القطع بحسب بعد طريقيّته إلى الواقع وبين مثل البيّنه، فإنّ طريقيّته البيّنه وإن كانت ناقصه، إلّا أنّه ينجبر بدليل حجّيتها الذي يأمرنا بإلغاء احتمال الخلاف، وينزلها منزله القطع في بعد الطريقيّته. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم رحمه الله.

٢- (٢) فرائد الأصول ١: ٣٣.

القطع من جهه كونه موضوعاً (١) ومن جهه كونه طريقاً، فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً، فاسد جداً، فإنّ الدليل الدالّ على إلغاء الاحتمال لا- يكاد يكفي إلّا بأحد التنزيلين، حيث لا بدّ في كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه، ولحاطهما في أحدهما آلى وفي الآخر استقلالي، بداهه أنّ النظر في حجّيته وتنزله منزله القطع في طريقته في الحقيقه إلى الواقع ومؤدى الطريق، وفي كونه بمنزله في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

نعم، لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن أن يكون دليلاً على التنزيلين، والمفروض أنّه ليس، فلا- يكون دليلاً على التنزيل إلّا بذاك اللحاظ الآلى، فيكون حجّه موجه لتنجّز متعلّقه وصحّه العقوبه على مخالفته في صورتى إصابته وخطأه بناءً على استحقاق المتجرى، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع وترتيب ما له عليه من الحكم الشرعى.

لا يقال: على هذا لا يكون دليلاً على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينه في البين.

فإنّه يقال: لا إشكال في كونه دليلاً على حجّيته، فإنّ ظهوره في أنّه بحسب اللحاظ الآلى ممّا لا ريب فيه ولا شبهه تعتريه، وإنّما يحتاج تنزله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام، فإنّه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ١٠٩

١- (١) في ذيل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله قرينه على أنّه أراد من القطع الموضوعى ما اخذ جزء الموضوع، لا تمامه، كما سيأتى نقله. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٠٤.

ويمكن الجواب عنه أولاً: بأنه - على فرض تسليمه - وارد على القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الكاشفيته، حتى مع قطع النظر عن قيام الأمارات والأصول مقامه، ضروره أن القطع بما أنه موضوع قد لوحظ استقلالاً، وبما أنه اخذ في الموضوع بعنوان أنه طريق قد لوحظ آله ومرآه، مع أن ظاهر كلامه رحمه الله إمكان أخذ القطع في الموضوع بجميع أقسامه، ومنها ما إذا اخذ فيه بنحو الطريقيته، بل صرح بذلك بقوله: «كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاكٍ عنه»^(١).

فما كان جوابه عن الجمع بين اللحاظين في القطع الموضوعي الطريقي، كان جوابنا عنه في قيام الأمارات والأصول بدليل حجيتهما مقامه ومقام القطع الطريقي المحض كليهما.

وثانياً: بأن اللحاظين يتقومان بشخصين، كما في حكم العقل بحجتيه القطع.

توضيح ذلك: أن العقل يحكم بأن «القطع حجه» فالقطع الطريقي جعل موضوعاً في هذا الحكم العقلي، فلا محاله لوحظ بلحاظ استقلاله لأجل موضوعيته، وبلحاظ آخر آلي لأجل طريقيته، لكن لا منافاه بينهما، لما عرفت من أن المراد بالقطع هو قطع المكلف^(٢)، فالطريقيته ترتبط بالمكلف القاطع، والموضوعية بالعقل الحاكم، فإن العقل يحكم بأن القطع الذي هو كاشف عن الواقع عند القاطع حجه، أي منجز عند الإصابه ومعدّر عند الخطأ،

ص: ١١٠

١- (١) كفايه الأصول: ٣٠٣.

٢- (٢) راجع ص ٩١.

فالحاظان لا يرتبطان بشخص واحد.

وبه ينحل الإشكال في المقام، فإنّ القاطع أو الظانّ بشيء يكون نظره إلى المقطوع به أو المظنون نظراً استقلالياً، وإلى قطعه وظنّه آلياً، ولا يمكن له الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، لكنّ الناظر إلى هذا القطع والظنّ الآليين إذا كان شخصاً آخر يكون نظره استقلالياً، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الحاكم بحجّيه الأمارات (1) ينظر إليها بنظر استقلالي وقيّمها مقام القطع الذي يلاحظه أيضاً بنحو الاستقلال، فما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله من أنّ النظر إلى الأماره في مقام جعل الحجّيه لها وتنزيلها منزله القطع آلياً طريقى إنّما هو من باب اشتباه اللاحظين، فإنّ آليه اللحاظ ترتبط بمن قامت عنده الأماره لا بالحاكم الذي ينزلها منزله القطع.

والمحقّق الخراسانى رحمه الله سلك طريقاً آخر لدفع غائله لزوم الجمع بين اللحاظين في حاشيه الرسائل، لكنّه ضعّفه في الكفايه.

أمّا الطريق فتوضيحه: أنّه لو ادعى دلالة دليل حجّيه الأماره والاستصحاب بالمطابقه على كلا التنزيّلين - أعنى تنزيلهما منزله القطع في طريقيته، وتنزيلهما منزلته في دخله في الموضوع - لاستلزم المحال، لأجل اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي.

بخلاف ما إذا دلّ دليل الحجّيه بالمطابقه على التنزيل الأوّل - أى على تنزيل المؤدى والمستصحب منزله الواقع، بأن يكون الأماره والاستصحاب ملحوظين باللحاظ الآلي - وبالالتزام على التنزيل الثانى، فحينئذٍ ندعى أنّ تنزيل مشكوك الخمر به مثلاً منزله الخمر الواقعى المدلول عليه بالمطابقه ملازم عرفاً مع تنزيل القطع بالخمر التعبدى منزله القطع بالخمر الواقعى،

ص: ١١١

١- (١) ذكر الأمارات من باب التمثيل، وإلّا فالبحث يعمّ الأصول العمليه أيضاً. م ح - ي.

فيكشف بالدلاله الالتزاميه المستنده إلى الملازمه العرفيه وجود هذا التنزيل (١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الحاشيه.

وذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى أنه يمكن دفع الإشكال بدلاله الاقتضاء الذي هو من أحكام العقل، فضلاً عن الملازمه العرفيه، لأن التنزيل الأول - أعني تنزيل مؤدى الأماره والمستصحب منزله الواقع - لغو لو لم يكن هذا التنزيل الثاني، فلا بد منه صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوئه (٢).

وأما التضعيف فهو قوله رحمه الله في الكفايه:

وما ذكرنا في الحاشيه في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزله الواقع والقطع - وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزله الواقع وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمه بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبيداً منزله القطع بالواقع حقيقه - لا يخلو من تكلف بل تعسف، فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع (٣) أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلفيما كان جزئه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان أو تنزيله في عرضه، فلا يكاد يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزاً حقيقه، وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقه كما فيما نحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الأماره دليلاً عليه أصلاً، فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف

ص: ١١٢

١- (١) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ٨-٩.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٣: ٦٤.

٣- (٣) هذه الفقره من كلام صاحب الكفايه تدلّ على أن كلامه في تنزيل الأماره والاستصحاب منزله القطع المأخوذ جزء الموضوع، لا تمامه. منه مدّ ظلّه.

على دلالاته على تنزيل القطع بالملازمه، ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالاته على تنزيل المؤدى، فإن الملازمه إنما (١) تدعى بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدى منزله الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيّداً فإنه لا يخلو عن دقّه (٢)، إنتهى.

وحاصل هذه العبارة المغلقة: أنّ التنزيل لا يكاد يصحّ إلا إذا كان للمنزل أثر شرعى عملي، وحينئذٍ إذا كان الموضوع مركباً كان الأثر مترتباً على مجموع الجزئين، فلا يصحّ تنزيل الجزء إلا إذا كان الجزء الآخر محرراً بالوجدان أو بتنزيل فى عرض هذا التنزيل، إمّا بشمول دليل واحد لكليهما (٣) أو بدليلين، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان تنزيل الجزء الآخر بكشف الدليل المنزل للجزء الأوّل عنه بالملازمه - كما فى المقام - فلا، للزوم الدور حينئذٍ فى مقام دلالة الدليل، لأنّ دلالاته على تنزيل المشكوك منزله الواقع مطابقه تتوقّف على دلالاته على تنزيل القطع بالواقع التعبدى منزله القطع بالواقع الحقيقى التزاماً، وهذه الدلالة تتوقّف على الأولى؛ لأنّ الدلالة الالتزامية تابعه للدلالة المطابقية كما لا يخفى.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى صحّ قيام الأمارات والأصول التنزيلية مقام

ص: ١١٣

١- (١) اختلفت نسخ الكفايه من هنا إلى آخر العبارة، واخترنا ما فى «حقائق الأصول» لسيدنا الحكيم رحمه الله، لكونه أجود من غيره. م ح - ى.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٠٦.

٣- (٣) كما إذا كان فى الحوض ماء كز، ثم شككنا فى بقاء مائته وكزّيته، فيعمّهما دليل الاستصحاب فى عرض واحد. م ح - ى.

القطع الطريقي مطلقاً، ولو كان مأخوذاً في الموضوع (١)، وعدم صحّته قيامها مقام القطع الصفتي.

وأجاب عن إشكال صاحب الكفايه على قيامها مقام القطع الموضوعي الطريقي بقوله:

فإنّ ما ذكر مانعاً عن قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الطريقيه - من استلزام الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي في لحاظ واحد - ضعيف غاية، فإنّ الاستلزام المذكور مبني على جعل المؤدّي الذي قد تبين فساده.

وأما على المختار: من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات هو نفس الكاشفيته والمحرزيه والوسطيه في الإثبات، فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزاً كما كان في صورته العلم، والمفروض أنّ الأثر مترتب على الواقع المحرز، فإنّ ذلك هو لازم أخذ العلم من حيث الكاشفيته موضوعاً، وبفسد دليل حجّيه الأمارات والأصول يكون الواقع محرزاً، فتقوم مقامه بلا التماس دليل آخر. وتركيب الموضوع من الواقع والإحراز ليس على حدّ الموضوع المركّب من الأجزاء العرضيه كالصلاه، فإنّ الأجزاء العرضيه تحتاج إلى أن تكون كلّ منها محرزه بالوجدان، أو بالتعبّد، أو بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبّد، ولا يكون إحراز أحد الأجزاء إحرازاً للآخر أو التعبّد بأحدهما تعبداً بالآخر، بل يحتاج كلّ منها إلى تعبّد مستقلّ أو إحراز مستقلّ.

وهذا بخلاف التركيب من الشيء وإحرازه، فإنّه بنفس إحراز ذلك الشيء

ص: ١١٤

١- (١) أراد بالقطع المأخوذ في الموضوع ما كان جزء الموضوع، لما عرفت من أنّه ذهب إلى استحاله أخذه تمامه، وفي مطاوى ما أجاب به عن إشكال صاحب الكفايه أيضاً قرينه على ذلك. م ح - ي.

يتحقّق كلا- جزئى الموضوع ولا- يحتاج إلى إحرازين أو تعيدين، بل لا- معنى لذلك، فلو فرض أنّ الشارع جعل الظنّ محرزاً للواقع فبنفس جعله يتحقّق كلا- جزئى الموضوع، ولا- يحتاج إلى جعلين حتّى يقال: إنّه ليس فى البين جعلان والجعل الواحد لا يمكن أن يتكفّل كلا الجزئين لاستلزامه الجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى، حيث إنّ تنزيل الظنّ منزله العلم باعتبار المؤدّى يرجع فى الحقيقة إلى تنزيل المظنون منزله المعلوم، فيكون النظر إلى الظنّ والعلم نظراً مرآتيّاً، وتنزيل الظنّ منزله العلم باعتبار نفسه وبما أنّه جزء الموضوع يرجع فى الحقيقة إلى لحاظ الظنّ والعلم شيئاً بحيال ذاته، ويكون النظر إليهما نظراً استقلالياً، ولا يمكن الجمع بين اللحاظين فى جعل واحد، لا لمكان أنّه ليس هناك مفهوم عامّ يجمعهما، كما يقال: إنّ الجمع بين الشئيين فى استعمال واحد لا يمكن، لعدم الجامع بينهما، بل لمكان عدم إمكان الجمع بين اللحاظين، لتنافيهما ذاتاً.

وهذا الإشكال قد كان دائراً على ألسنة أهل العلم من زمن الشيخ قدس سره إلى زماننا هذا، على ما حكاه شيخنا الأستاذ.

وقد تبين أنّه لا موضوع لهذا الإشكال ولا محمول، فإنّ مبنى الإشكال هو تخيل أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات والأصول هو المؤدّى وتنزله الواقع، والخلط بين الحكومه الواقعيه والحكومه الظاهريه (1)، فيقال: إنّ فى قيام الظنّ مقام العلم المأخوذ موضوعاً يحتاج إلى تنزيلين: تنزيل المظنون منزله المقطوع، وتنزيل الظنّ منزله القطع، وأنت بعدما عرفت حقيقة المجعول فى باب الأمارات والأصول ظهر لك أنّه ليس فى البين تنزيل أصلاً، بل

ص: ١١٥

١- (١) راجع لتوضيح ما أراده من الحكومه الواقعيه والظاهريه إلى فوائد الأصول ٣: ١٩.

الشارع إنّما أعطى صفه المحرزيّه للظنّ، فيرتفع الإشكال من أصله (١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

وفيه: أنه ليس للشارع بالنسبه إلى الأمارات جعل تأسيسى كى يبحث أنّ المجعول هل هو المؤدى وتنزيله منزله الواقع، أو الكاشفيّه والمحرزيّه؟

بل جميع الأمارات المعبره شرعاً طرق عقلائيّه (٢) قد أمضاها الشارع، كما سيأتى توضيحه فى محلّه.

وليس للعقلاء فى باب الأمارات جعل وتنزيل كى يسأل عنهم عن أنّ المجعول فى مثل خبر الثقة هل هو مؤداه أو كاشفيّته ومحرزيّته؟

بل إنهم حينما رأوا أنّ حصر العمل بباب القطع يوجب اختلال النظام بنوا على أن يعملوا بخبر الثقة وظواهر الجمل وغيرهما من الأمارات كما يعملون بالقطع من دون أن يكون فى البين جعل وتنزيل.

وسيجىء أكثر توضيح لذلك فى مبحث حجّيه الظنّ إن شاء الله تعالى.

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله

ويمكن المناقشه فيما ذكره فى الكفايه ردّاً على ما أفاده فى الحاشيه بأنّه لا محذور فى التعيّد بأحد جزئى الموضوع المركّب مقدّمًا على التعيّد بالجزء الآخر، لعدم كونه لغواً إذا كان لغرض ترتّب الأثر عليه بعد إحراز الجزء

ص: ١١٤

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٢١.

٢- (٢) فإنّ بعض الأمارات العقلائيّه وإن كانت مردوده شرعاً، إلّا أنّ كلّ ما اعتبره الشارع منها كان معتبراً عند العقلاء. منه مدّ ظلّه.

الآخر بالتعبّد الثاني، فإنّه نظير إحداث البناء الذي يشتغل البناء ببعض أجزائه مقدّماً على بعض آخر ليرتّب عليه الغرض المقصود بعد إتمامه، ولا- فرق فيما ذكرنا بين أن يكون تنزيل الجزئين بدليلين تقدّم صدور أحدهما على الآخر، كما إذا قال: «ما كان حلالاً طاهراً جاز بيعه» حيث إنّ الحليّه مستفاده من قاعده والطهاره من قاعده اخرى، أو بدليل واحد وكان التقدّم والتأخّر بحسب الرتبة في مقام الدلاله، كما في المقام، حيث إنّ دليل حجّيه خبر الثقه يدلّ على تنزيل مؤداه منزله الواقع بالمطابقه وعلى تنزيل القطع بالواقع التعبّدي منزله القطع بالواقع الحقيقي بالالتزام.

سيّما أنّ في المقام خصوصيّة يندفع بها توهم اللغويّه، وهي أنّ للتعبّد الأول أثراً غير إحراز جزء الموضوع المركّب، إذ لا إشكال في أنّ حجّيه الأماره توجب قيامها مقام القطع الطريقي المحض، وإن لم يؤخذ في موضوع أصلاً، لكننا نريد توسعه دائره الحجّيه وأنّ تنزيل المؤدّي منزله الواقع كما يدلّ على قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض كذلك يدلّ على قيامها مقام القطع الموضوعي، فكما أنّ الحرمة تنتشر بمقتضى حجّيه البينه القائمه على خمريّه مايع فيما إذا قال المولى: «الخمير حرام» كذلك تنتشر بمقتضاها فيما إذا قال: «إذا قطعت بخمريّه مايع وكان خمراً في الواقع يحرم عليك».

نقد كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله

وبه ظهر فساد ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله من لغويّه تنزيل المؤدّي منزله الواقع لولا تنزيل القطع بالواقع التعبّدي منزله القطع بالواقع الحقيقي، لما عرفت من أنّ فائده التنزيل الأوّل لا تنحصر في قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي الطريقي، فإنّ له أثراً تسالموا عليه، وهو قيامها مقام القطع الطريقي

المحض، فكما أنّا إذا قطعنا بخمريه ما يع يثبت خمريته ويترتب عليه الحرمة، كذلك إذا قامت لدينا بينه على خمريته.

وهذا أثر مهمّ مترتب على حجّيه الأمارات ولو لم تتم مقام القطع الموضوعي أصلاً، فلا مجال للقول بلغويّه حجّيتها على فرض إنكار التنزيل الثاني.

هذا كلّه في إمكان وامتناع قيام الأمارات والأصول بدليل حجّيتها مقام القطع بأقسامه ثبوتاً.

البحث حول قيامهما مقامه بحسب مقام الإثبات

وهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: في مفاد ما دلّ على حجّيه الأمارات

إنّهم اتفقوا على أنّ دليل حجّيتها يقتضى قيامها مقام القطع الطريقي المحض، سواء تعلّقت بالأحكام أو بالموضوعات، فكما أنّ وجوب صلاه الجمعه يثبت بالقطع كذلك يثبت بخبر العادل، وكما أنّ الخمريه تثبت بالقطع كذلك تثبت بالبينه.

أقول: لا- إشكال في دلالة ما دلّ على اعتبار الأمارات على ثبوت الأحكام وموضوعاتها بها، كالقطع، إنّما الإشكال في دلالتها على قيامها مقامه وتنزيلها منزلته، فإنّك عرفت أنّها طرق عقلائيّه قد أمضاها الشارع، وبناء العقلاء على العمل بها ليس بعنوان تنزيلها منزله القطع، بل إنّهم لمّا رأوا أنّ موارد القطع قليلة بنوا على العمل بالأمارات الموصلة غالباً إلى الواقع عند فقدان القطع، لئلا يختلّ نظام معاشهم، من دون أن يكون القطع أصلاً والأمارات فرعاً.

ص: ١١٨

واختصاص موردها بما إذا فقد القطع لا يقتضى تفرّعها عليه وقيامها مقامه، وإلّا لكانت الأصول العملّية أيضاً قائمه مقام الأمارات، لاشتراط حجّيتها بعدم وجود أماره في موردها، مع أنّ أحداً لم يتفوّه بتنزيل الأصول منزله الأمارات.

كما أنّ كون حجّية القطع بحكم العقل وحجّية الأمارات ببناء العقلاء أيضاً لا- يوجب الفرق بينهما بالأصالة والفرعيّة وتنزيل الأمارات منزله القطع.

بل لو تمّت مقدّمات دليل الانسداد على تقدير الحكومه لكان حجّية الأمارات أيضاً بحكم العقل.

والحاصل: أنّ دليل حجّية الأمارات يدلّ على ثبوت مؤدّاه في صورته عدم القطع، لكن لا بنحو تفرّعها عليه وقيامها مقامه، بل القطع حجّه والأماره حجّه اخرى مستقلّه، فإذا وجد القطع ينكشف الواقع به، وإذا فقد يقوم مقامه الأمارات، بمعنى أنّ الواقع ينكشف بها كما ينكشف به، لا بمعنى أنّها متفرّعه عليه ومنزّله منزله.

قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى بحسب مقام الإثبات

وأما القطع الموضوعى فاختلّفوا في دلاله دليل الأمارات على قيامها مقامه، وجميع ما يحتمل في المقام ثلاثة أوجه.

أ - أنّ أدلّه الأمارات كما تدلّ على قيامها مقام القطع الطريقي المحض كذلك تدلّ على قيامها مقام القطع الموضوعى بجميع أقسامه حتّى فيما إذا اخذ موضوعاً على نحو الصفّية.

وهذا صرف احتمال لا قائل له.

ب - ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّها لا تدلّ على قيامها مقام ما

اخذ في الموضوع أصلاً (١).

ج - ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصاري وتبعه المحقق النائيني رحمهما الله من التفصيل بين ما اخذ في الموضوع بنحو الكاشفيته وما اخذ بنحو الصفيتيه، فتقوم الأماره بدليل اعتبارها مقام الأول دون الثاني، لأنّ دليل الحجّيه وإن لم ينزلها منزله القطع بما هو صفة نفسائيه، إلّا أنّه يجعلها طريقاً إلى الواقع، فتقوم مقام ما اخذ في الموضوع بنحو الطريقيته، كما تقوم مقام ما هو طريق محض (٢).

هذا حاصل كلام الشيخ الأعظم والمحقق النائيني رحمهما الله.

الحق في المسأله

والتحقيق يقتضى التفصيل بين القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الصفيتيه أو بنحو الكاشفيته التامه وبين ما اخذ فيه بنحو مطلق الكشف، فيدلّ دليل اعتبار الأمارات على قيامها مقام الثالث دون الأول والثاني، لأنّ للقطع بما هو كاشف تامّ أو صفة قائمه بالنفس خصوصيه لا يدلّ دليل حجّيه الأمارات على تنزيلها منزلته مع حفظ هذه الخصوصيه، بخلاف ما إذا لوحظ بعنوان أنّه كاشف مطلق، ضروره أنّ المولى إذا قال مثلاً: «خبر الواحد حجّه» كان مفاده أنّه كاشف عن الواقع منجز عند الإصابه ومعذر عند الخطأ، وهذا المعنى كما يقتضى أن يقوم (٣) خبر الواحد مقام القطع الطريقي المحض كذلك يقتضى أن

ص: ١٢٠

١- (١) قال في الكفايه: فتلخص بما ذكرنا أنّ الأماره لا تقوم بدليل اعتبارها إلّا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً. كفايه الأصول: ٣٠٥.

٢- (٢) فرائد الأصول ١: ٣٣، وفوائد الأصول ٣: ٢١-٢٦.

٣- (٣) المراد ب «قيامه مقام القطع الطريقي المحض ومقام ما اخذ موضوعاً بما هو كاشف مطلق» أنّ الواقع ينكشف به كما ينكشف بالقطع، لا أنّه متفرع عليه ومنزّل منزلته. منه مدّ ظلّه.

يقوم مقام ما اخذ موضوعاً بما هو كاشف مطلق، لأنّ المولى إذا قال: «إذا قطعت بوجوب صلاه الجمعة يجب عليك التصدّق» وفرض أنّ هذا القطع ملحوظ بنحو مطلق الكاشفيّه، فكأنّه قال: «إذا كشفت وجوب صلاه الجمعة يجب عليك التصدّق» والتعبير بالقطع إنّما هو لأجل كونه أوضح مصاديق «الكاشف» الذي هو موضوع الحكم واقعاً، فدلّيل حجّيته خبر الواحد يدلّ على كونه أيضاً كاشفاً ومصدّقاً للموضوع، كالقطع.

وهذا بخلاف القطع الموضوعى الصفّتى أو الطريقي بنحو الكاشفيّه التامّه، فإنّ بين مفاد دليل اعتبار خبر الواحد وبين تنزيله منزله الصفه القائمّه بالنفس المسّمّاه بالقطع أو منزله الكاشف الذي لا يجرى فيه احتمال الخلاف بوناً بعيداً.

ولعلّ الشيخ الأعظم والمحقّق النائيني رحمهما الله أيضاً أرادوا بما ذكرناه قيام الأماره مقام خصوص ما اخذ في الموضوع بنحو مطلق الكشف، لا مطلقاً، ولكنّهما حيث لم يتفطّنا إلى التفصيل الذي ذكرناه لم يصرّحا به.

المقام الثاني: في مفاد أدلّه الأصول العمليّه

إنّ الأصول العمليّه تنقسم إلى قسمين: محرزه وغير محرزه(1)، ولا بدّ من إفراد كلّ منهما ببحث مستقلّ.

أمّا ما لا يكون محرزاً - كأصالة البراءه والحليّه والطهاره والتخيير - فالحقّ

ص: ١٢١

١- (١) الأصول غير المحرزه تبين وظيفه الشاكّ فقط في مقام العمل، من دون أن يكون فيها إثبات وإحراز، كأصالتى البراءه والطهاره، بخلاف الأصول المحرزه، كالاستصحاب وقاعده التجاوز والفراغ، فإنّها وإن لم تكن من الأمارات الكاشفه عن الواقع على التحقيق، إلّا أنّ لها بعداً إثباتياً وإحرازياً، فهى برزخ بين الأمارات وبين الأصول غير المحرزه، ولذا تتقدّم على تلك الأصول عند التعارض، فاستصحاب النجاسه يتقدّم على أصاله الطهاره مثلاً. منه مدّ ظلّه.

أن أدلّه حجّيتها تدلّ على قيامها(١) مقام القطع الطريقي في الحجّية، لكن دائره حجّيتها محدوده بالمعدّريّه فقط، لعدم تصوّر المنجزية في موردها، لأنّ لسان هذه الأصول رفع الحكم الإلزامي لا ثبوتها، فإن البراءة الشرعيّه المستنده إلى حديث الرفع، والعقلية المستنده إلى قاعده قبح العقاب بلا- بيان تقتضي كون المكلف معذوراً لو وقع باستنادها في مخالفه حكم إلزامي، وقاعده الطهاره والحليّه أيضاً تقتضيان كونه معذوراً لو وقع باستنادهما في نجاسه واقعيّه أو حرام واقعي.

وكذلك الأمر في أصاله التخيير، فإنها أصل عملي جارٍ في موارد دوران الأمر بين المحذورين(٢)، ويقتضي أنّ العمل لو كان حراماً واقعاً واختار المكلف جانب الفعل أو كان واجباً واختار جانب الترك لكان معذوراً في مخالفه التكليف الإلزامي الواقعي.

فهذه الأصول حجّه كالقطع، لكن حجّيه القطع تكون في كلا البعدين:

المنجزية والمعدّريّه، وحجّيه هذه الأصول تختصّ بالمعدّريّه فقط.

وأما الاحتياط فالحقّ فيه ما قاله المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ العقلي(٣) منه ليس إلانفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحّه العقوبه على مخالفته، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم، وأما النقلي فالإزام الشارع به وإن كان ممّا يوجب التنجز وصحّه العقوبه على مخالفه كالقطع، إلّا أنّه لا نقول به في الشبهه

ص: ١٢٢

١- (١) المراد بقيامها مقام القطع الطريقي حجّيتها، كالقطع، لا أنّها متفرّعه عليه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فليس التخيير في مسأله اصوليه، بل في مسأله فرعيّه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الاحتياط العقلي يجري في موارد العلم الإجمالي، كالعلم بوجوب صلاه الظهر أو الجمعة في يومها، وفي موارد اقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينيّه، كما إذا علم باشتغال ذمّته بصلاتي الظهر والعصر مثلاً، لكن شكّ في إتيانهما. منه مدّ ظلّه.

البدويّه ولا يكون بنقلى فى المقرونه بالعلم الإجمالى (١).

وبعباره اخرى: أصله الاحتياط ترجع إلى القطع، فإنّ القطع ينقسم إلى تفصيلى وإجمالى، ولا فرق بينهما فى الحجّيه وتنجز التكليف بهما.

والحاصل: أنّ الأصول العمليّيه غير المحرزه تقوم مقام القطع الطريقيّ المحض فى بُعد واحد من الحجّيه، وهو المعذريّه، وأصله الاحتياط عبارة اخرى عن حكم العقل بتنجز التكليف، لا أنّها شىء يقوم مقام القطع فى هذا الحكم.

وأما القطع الموضوعى فلا تقتضى أدلّه حجّيه هذه الأصول العمليّيه قيامها مقامه أصلاً، سواء اخذ القطع فى الموضوع بنحو الصفّيّيه أو الكاشفيّيه التامّه أو أصل الكاشفيّيه، ضروره أنّ أدلّه حجّيه هذه الأصول لا تدلّ على التعبد بقيام صفه القطع بالنفس ولا التعيّد باشمالها لجهه كشف عن الواقع أصلاً، فإنّ الكاشفيّيه من أوصاف الأمارات، وأما الأصول فهى وظائف مقرّره فى مقام العمل للجاهل بالواقع.

فلو قال المولى: «إذا قطعت بحليّيه شىء يجب عليك التصدّق» فلا يحكم بثبوت وجوب التصدّق بصرف جريان أصله الحليّيه فى شىء.

نعم، إن قال: «إذا كان شىء حلالاً طاهراً يجوز أكله» أمكن إثبات حليّيه شىء وطهارته بقاعدتيهما ليرتب الحكم بجواز أكله، لكنّه خارج عن محلّ النزاع، لعدم أخذ القطع فى موضوع الحكم كما لا يخفى.

هذا فى الأصول غير المحرزه.

ص: ١٢٣

١- (١) كفايه الأصول: ٣٠٥.

وأما الاستصحاب (١) من الأصول المحرزه ففي مفاد دليل حجّيته قولان:

أحدهما: أنّ «لا- تنقض اليقين بالشك» يدلّ على التعيّد ببقاء «المتيقّن» في زمن الشكّ. وبعبارة اخرى: يجعل الشارع في موارد استصحاب الحكم حكماً ظاهرياً مماثلاً للمتيقّن كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله.

الثاني: أنّه يدلّ على التعيّد ببقاء نفس «اليقين» في زمن الشكّ، كأنّه قال:

«الشكّ المقرون باليقين بالحاله السابقه يكون يقيناً شرعاً».

وظاهر روايات الاستصحاب هو الأوّل، ومقتضاه أنّه حجّه منجزه عند

ص: ١٢٤

١- (١) قد وقع النزاع في كون الاستصحاب وقاعده التجاوز والفراغ من الأمارات الشرعيه أو من الأصول العمليّه، والحقّ ما ذهب إليه المحقّقون سيّما الشيخ الأعظم وتلاميذه من كون الاستصحاب أصلاً، لأنّ الشكّ لا يمكن أن يكون أماره إلا إذا كان ذاته - مع قطع النظر عن دليل حجّيته - مشتملاً على جهه كشف وحكاية عن الواقع في الجملة، فلا يكون الوهم أو الشكّ أماره، لعدم اشتمالهما على الكشف أصلاً، بخلاف الظنّ الذي له جهه حكاية عن الواقع، فيمكن أن يكون أماره وحجّه شرعيه. ولا كاشفيته في الاستصحاب أصلاً، لكونه متقوماً باليقين والشكّ، وواحد منهما لا يصلح لأنّ يكون حاكياً عن الواقع، أمّا اليقين فلكونه متعلّقاً بالزمن السابق، وأمّا الشكّ فلعدم كشفه عن الواقع ولو بالكشف الناقص، فما الذي يصلح أن يجعله دليل الاستصحاب أماره شرعيه؟! وما قيل من أنّ «ما ثبت يدوم» فلا دليل عليه أوّلاً، ولا يرتبط بالاستصحاب ثانياً؛ لأنّ مفاده «أنّ الشكّ إذا حدث وكان فيه اقتضاء البقاء وقابليته الدوام والاستمرار، يدوم» فدوام ما ثبت مربوط بنفس الشيء الثابت ولا يرتبط بالاستصحاب الدائر مدار اليقين والشكّ، فإنّ الشيء الثابت القابل للاستمرار يدوم - على فرض صحّحه هذا القول - سواء تعلّق به اليقين والشكّ أم لا. وسيجيء مزيد توضيح لكون الاستصحاب من الأصول في باب إن شاء الله تعالى. وهكذا الأمر في قاعده التجاوز والفراغ، فإنّ ما روى - في وسائل الشيعه ١: ٤٧١، كتاب الطهاره، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧ - من قوله عليه السلام في الرجل الذي يشكّ بعدما يتوضّأ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» وإن كان ظاهراً في كونها من الأمارات إلا أنّ سائر رواياتها ظاهره في كونها أصلاً عملياً كالاستصحاب، فيكون قاعده التجاوز والفراغ مخصّيه له لدليل الاستصحاب، إذ يجري في جميع موارد استصحاب عدم إتيان ما شكّ فيه. منه مدّ ظلّه.

الإصابه ومعدّره عند الخطأ كالقطع الطريقي، ولا يقوم مقام القطع الموضوعي أصلاً، لأنّ الشارع إذا قال مثلاً: «إذا قطعت بوجوب صلاحه الجمعه يجب عليك التصدّق» فلا بدّ من إحراز القطع بوجوبها لكي يترتب عليه وجوب التصدّق، ولا- ريب في أنّ الاستصحاب يقتضى التعمّد بأصل الوجوب لا بالقطع به، فليس لنا القطع به تكويناً ولا تعبّداً.

ولا- فرق في ذلك بين ما إذا اخذ القطع في الموضوع بنحو الصفتيه أو الكاشفيه التامه أو المطلقه، ولا- بين ما إذا اخذ تمام الموضوع أو جزئه.

نعم، بناءً على الاحتمال الثاني - أعني دلالة روايات الاستصحاب على التعمّد ببقاء نفس اليقين في زمن الشكّ - يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي بجميع أقسامه السّنه ويترتب عليه آثارها، كما يترتب عليه آثار القطع الطريقي المحض.

لكن هذا الاحتمال خلاف ظاهر أخبار الاستصحاب.

وأما قاعده التجاوز والفراغ (1) فلا يجرى فيها هذا الاحتمال الثاني، لأنّ أدلّتها تدلّ على أنّ المكلف إذا شكّ في إتيان ما يعتبر في الأمور به بعد التجاوز عن محلّه أو بعد الفراغ من العمل فليمض وليبن على إتيانه، وهو معذور لو كان في الواقع فاقداً له، ولا تدلّ على أنّ الشارع يراه متيقناً بإتيانه تعبّداً.

فقاعده التجاوز والفراغ تقوم مقام القطع الطريقي في المعدّريه، ولا تقوم مقام القطع الموضوعي أصلاً.

هذا تمام الكلام في أقسام القطع، وقيام الأمارات والأصول مقامه.

ص: ١٢٥

١- (١) اختلفوا في أنّ قاعده الفراغ هل تكون قاعده مستقلّه أو من مصاديق قاعده التجاوز؟ منه مدّ ظلّه.

الأمر الرابع: فى الموافقه الالزاميه

اشاره

(١)

لا- إشكال فى وجوب موافقه تكاليف المولى عملاً، إنّما الإشكال فى وجوبها التزاماً، بأن يجب على المكلف الاعتقاد بوجوب الواجبات وحرمة المحرّمات.

وفى هذه المسأله ثلاث مراحل من البحث:

المرحله الأولى: فى إمكان لزوم الموافقه الالزاميه

كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى ذلك

ذهب سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره إلى الاستحاله، بدعى أنّ الأفعال النفسائيه ليست اختياريه، بل وجودها يدور مدار مبادئها، فإن تحققت المبادئ تحققت قهراً وإلماً فلا- يمكن تحقّقها أصلاً، مثلاً- العلم بوجود البارى وعظمته وقهّاريته يوجب الخضوع والخشوع لدى حضرته جلّت كبريائه، والخوف من مقامه، والعلم برحمته الواسعه وجوده الشامل وقدرته النافذه يوجب الرجاء والوثوق والتطلّب والتدليل، وكلّما كملت المبادئ كملت النتائج

ص: ١٢٧

١- (١) لا- يخفى أنّ هذه المسأله غير قصد القربه المعتبر فى الواجبات التعبديه، فإنّ الموافقه الالزاميه لو وجبت لوجبت فى جميع الواجبات حتّى فى التوضّليات، بل وجب الالتزام بحرمة المحرّمات أيضاً. م - ح - ي.

فظهر أنّ الأفعال النفسانيّة نتائج قهريّة لوجود مبادئها المقرّرة في محلّه وعند أهله، ولا تتبع إرادته ولا اختياراً.

وعليه فالتسليم القلبي والانقياد الجناني والاعتقاد الجزمي لأمر من الأمور لا تحصل بالإرادة والاختيار من دون حصول مقدماتها ومبادئها، ولو فرضنا حصول عللها وأسبابها لامتنع تخلفها والاعتقاد بأضدادها، فتخلفها عن المبادئ ممتنع، كما أنّ حصولها بدونها أيضاً ممتنع.

وبذلك يظهر أولاً: أنّ المراد بالجحد في قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا (١) وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (٢) الجحد اللساني والإنكار الظاهري، فما يقال من أنّ الكفر الجحودي يرجع إلى الالتزام القلبي على خلاف اليقين الحاصل في نفسه، فاسد جداً.

وثانياً: أنّ ما اشتهر في تعريف التشريع بأنّه «إدخال ما ليس من الدين في الدين» لا بدّ من أن يكون بمعنى أنّ المكلف لو علم أنّ شيئاً ليس من الدين لكنّه أظهر لفظاً أنّه منه كان تشريعاً، وأمّا الالتزام القلبي على كون حكم من الشارع مع العلم بأنّه لم يكن من الشرع أو لم يعلم كونه منه فهو أمر غير معقول لا يتحقّق من القاطع حتّى يتعلّق به النهي.

وثالثاً: ما قيل في توجيه القضايا الكاذبه - من أنّ العلم كما يتحقّق في النفس بوجود أسبابه كذلك قد تخلّق النفس حاله وصفه على نحو العلم حاكيه عن الخارج، فالقضايا الكاذبه وإن كانت فاقده للنسبه واقعاً، إلّا أنّ المخبر الكاذب

١- (١) الضمير راجع إلى «آياتنا». م ح - ي.

٢- (٢) النمل: ١٤.

يخلق في نفسه على خلاف معتقده علماً حاكياً عن تحقّق النسبه في الخارج، فيصدق على كلامه تعريف القضيه بأنها «كلام مشتمل على نسبه يصحّ السكوت عليها» - فاسد(١)، لأنّ العلم ليس من الأمور الجعليه الاختياريه، بل هو من الأمور التكوينيته التي لا- توجد في النفس إلّا بعلاها وبأسبابها التكوينيته، وإلّا لزم جواز العلم والجزم في النفس بأنّ الواحد ليس نصف الإثنين، بل هو نصف الثلاثة، وأنّ النقيضين يجتمعان ويرتفعان!؟

وأما الإخبارات الكاذبه فإنّما تكون بصوره الجزم، وليس في واحد منها حقيقه الجزم الجعلي، بل إظهاره، والمناطق في صحّه السكوت هو الإخبار الجزمي، أي الإخبار الذي بصوره الجزم، ولا ربط للجزم القلبي في صحّه السكوت وعدمه، ولهذا لو أظهر المتكلم ما هو مقطوع به بصوره التردد لا تصير القضيه ممّا يصحّ السكوت عليها.

وبالجملة: الموافقه الالتزاميه أمر غير اختياري، لأنّها توجد قهراً إذا تحققت مبادئها ولا يمكن أن توجد بدونها، فلا يصحّ تعلّق التكليف بها، لأنّ متعلّق التكليف لا بدّ من أن يكون مقدوراً(٢).

هذا حاصل ما أفاده قدس سره.

نقد كلام الإمام رحمه الله

ونحن وإن تلقيناها بالقبول في دوره السابقه، إلّا أنّه يمكن المناقشه فيه أوّلاً:
بالنقض بورود تكاليف كثيره في الشريعه متعلّقه بالإيمان ونحوه من الأفعال

ص: ١٢٩

١- (١) خبر لقولنا: «ما قيل». م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٣٤٣، وأنوار الهدايه ١: ١٤٢.

الإنسانيه. قال الله سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا (١) بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِن قَبْلُ» (٢).

ولا ريب في أنّ الإيمان إمّا صرف الاعتقاد بالجنان أو مركّب منه ومن الإقرار باللسان والعمل بالأركان، فكيف تعلق الأمر بالاعتقاد أو بما هو جزء منه؟

وقال صلى الله عليه وآله لعبد الأوثان: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» (٣).

ولا ريب في أنّ المأمور به هو الاعتقاد القلبي بوحدانيته تعالى، لا صرف إظهارها باللسان، لأنّ أحكام الإسلام وإن كانت تترتب صورةً على من أظهر الإيمان، سواء اعتقد قلباً أو لم يعتقد - كالمنافقين - إلّا أنّ الفلاح لا يمكن أن يترتب إلّا على الإيمان الواقعي القلبي.

وقال الله تعالى: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (٤).

فكيف صار المسلمون مكلفين بالمودّة في القربى التي هي من الأفعال القلبية لو كانت غير اختياريّة؟!

بل قد عرفت مسبوقته الأفعال الاختياريّة بالإرادته، وأنها أمر اختياري مخلوق للنفس الإنسانيّة بما منحها الله شعبه من الخلاقية.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ صحّه التكليف لا تتوقّف على قدره على المكلف به بلا واسطه، بل يكفي فيها قدره على مباديه التي يحصل عقبيها قهراً، وإلّا لا تمتنع إيجاب كلّ ما يتوقّف على شيء آخر، كالكون على السطح الذي

ص: ١٣٠

١- (١) يريد بهذا الأمر إمّا بيان المتعلّق، أو الإيمان بالدرجات العليا. منه مدّ ظله.

٢- (٢) النساء: ١٣٦.

٣- (٣) بحار الأنوار ١٨: ٢٠٢، باب المبعث وإظهار الدعوه وما لقي صلى الله عليه وآله من القوم، ذيل الحديث ٣٢.

٤- (٤) الشورى: ٢٣.

لا يمكن أن يحصل بدون نصب السلم.

فعلى هذا يصح التكليف بالموافقه الالتزاميه للتكاليف الشرعيه، لتمكّن العبد منها بواسطه مقدماتها، وهى درك مقام المولى الحقيقى وأنه عليم بكلّ شىء وبمصالح الأفعال ومفاسدها وأنه لا يأمر بشىء إلّا إذا كان مشتملاً على مصلحه راجعه إلى العبد، ولا- ينهى عن شىء إلّا إذا كان مشتملاً على مفسده راجعه إليه، فإذا كانت هذه الأمور تحت اختيار المكلف كانت الموافقه الالتزاميه الحاصله عقيبتها أيضاً كذلك، فلا يستحيل التكليف بها.

نعم، ما ذكره الإمام رحمه الله حول مسأله الكفر الجودى والتشريع والقضايا الكاذبه صحيح لا غبار عليه، لاستحاله الجمع بين الجحد القلبى بالآيات وبين اليقين بها، وكذلك بين الالتزام النفسانى على كون حكم من الشارع وبين العلم بأنه لم يكن منه، وكذلك لا يمكن خلق العلم فى النفس بتحقيق النسبه (1) بين موضوع القضيه ومحمولها لمن يعتقد بعدمها. لكن لا ملازمه بين امتناع هذه الأمور وامتناع الموافقه الالتزاميه كما لا يخفى.

هذا بحسب مقام الثبوت.

المرحله الثانيه: فى مقام الإنبات ومقتضى الأدله

اشاره

قالوا: لا دليل عقلاً ولا شرعاً على وجوب الموافقه الالتزاميه.

ويشهد عليه أنّ المولى لو أمر عبده بإكرام زيد مثلاً واعتقد العبد أنه أخطأ

ص: ١٣١

١- (١) هذا على فرض اشتمال القضايا الحملية على النسبه وغمض العين عما حققناه من أنّ هذه القضايا تدلّ على الهوهويه والاتحاد بين الموضوع والمحمول، وهو لا يلائم النسبه التى تنادى بالمغايره بينهما. منه مدّ ظله.

فى هذا الحكم وأن إكرام زيد مضر بحال المولى، لكنّه مع ذلك امثّل أمره وأكرم زيدا لاكتفى المولى به وعدّ عنده مؤدياً لما كان واجباً عليه، فإنّ جميع مطلوب المولى تحقّق إكرام زيد فى الخارج، وأما كون العبد ذا حاله تسليميه نفسانيه بالنسبه إلى أمر المولى فلا ملزم عليه من ناحيه العقل أو العقلاء.

ولا فرق فى ذلك بين الأحكام الشرعيه والعقلايه.

بيان الحق فى المسأله

لكن يمكن أن يقال: إنّ الاعتقاد بأصل الدين لا يمكن أن ينفك عن لزوم الموافقه الالتزاميه، فإنّ الإنسان إذا اعتقد بأنّ القوانين الشرعيه صادرة عن الله سبحانه الذى لا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ أصلاً، وأنها تابعه للملاكات الواقعيه، فلا محاله كان معتقداً بكلّ ما أحرز أنّه من الأحكام الشرعيه، ولو لم يكن من الضروريات التى يترتب على إنكارها بعض التبعات.

فإنّا إذا علمنا مثلاً- بأنّ الله تعالى قد حكم بوجوب صلاه الجمعة فى عصر الغيبه كان الالتزام بوجوبها واجباً علينا، لأنّ عدم الاعتقاد به ناشٍ لا محاله عن خلل فى بعض المسائل الاعتقاديّه المربوطه بالله تعالى أو بعض صفاته.

المرحله الثالثه: فيما ذكر من ثمره المسأله

هذا، ولكن هاهنا منظر آخر مذكور فى كلماتهم بعنوان ثمره النزاع، وهو أنّهم اختلفوا فى جريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى، فذهب بعضهم إلى جريانه مطلقاً، وبعض آخر إلى عدم جريانه كذلك، وفصل ثالث بين ما إذا استلزم جريانه مخالفه عمليه للمعلوم بالإجمال وبين ما إذا لم

يستلزم، فيجربى فى الثانى دون الأوّل، مثال الأوّل ما إذا علمنا بوقوع قطره من الدم فى أحد الإنائىن الطاهرىن، فإنّ استصحاب طهاره كلىهما يستلزم ارتكاب النجس المعلوم بالإجمال، ومثال الثانى ما إذا علمنا بصىوره أحد الإنائىن النجسىن طاهراً، فإنّ استصحاب نجاسه كلىهما لا- يستلزم مخالفه عملیه أصلاً، لأنّ استعمال الطاهر جائز لا واجب، وكذلك ما إذا علمنا إجمالاً بوجوب شىء أو حرمة، فإنّ استصحاب عدم وجوبه وعدم حرمة لا يؤثّر فى عمل المكلف، لأنّه لا محاله إمّا فاعل أو تارك، سواء جرى استصحاب عدم الوجوب والحرمة أم لا.

وقال بعضهم: جريان الأصول فى المثالىن الأخيرىن ونحوهما وإن لم يستلزم مخالفه عملیه، إلّا أنّه يوجب الخلل فى الموافقه الائتمایه، فإنّ استصحاب النجاسه فى الإنائىن الذىن علم طهاره أحدهما واستصحاب عدم الوجوب والحرمة فىما علم أنّه إمّا واجب أو حرام ینافى الائتمام بما هو معلوم بالإجمال، فجرىان الأصول وعدمه فى أمثالهما مبّیان على وجوب الموافقه الائتمایه وعدمه.

لكنّ الكلام فى ترتّب هذه الثمره، فإنّ الموافقه الائتمایه الواجبه فرضاً لاترتبط دائماً بالحكم الواقعى التفصیلى، بل هى تابعه لنوع الحكم، فإن كان معلوماً بالتفصیل وجب الاعتقاد به تفصیلاً، وإن كان معلوماً بالإجمال وجب الاعتقاد به إجمالاً، وهكذا الأمر بالنسبه إلى كون الحكم واقعياً أو ظاهرياً.

فإذا ثبتت طهاره شىء بقاعدتها أو بالاستصحاب وجب فرضاً الائتمام بطهارته الظاهريه لا الواقعيه، وإذا علمنا إجمالاً بأنّ أحد هذین الإنائىن خمر كان موافقه الائتمایه بالاعتقاد بوجوب الاجتناب عن أحدهما بحسب

الحكم الإلهى.

وأما لزوم الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى فليس حكماً شرعياً، بل حكم عقلى لأجل الوصول إلى الواقع ورعايه الحكم الإلهى المعلوم بالإجمال.

فإذا كانت الموافقه الالتزاميه تابعه لنوع الحكم من حيث الواقعيه والظاهرية والتفصيليه والإجماليه أمكن الالتزام بطهاره كلا الإنائين المشتبهين بحكم الاستصحاب ظاهراً مع الالتزام بنجاسه أحدهما واقعاً، أو بالعكس، كما سيأتى فى مسأله الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى إن شاء الله تعالى.

فعلى هذا لو كان امتناع جريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى لأجل استلزامه المخالفه العمليه فلا بدّ من التفصيل بين ما إذا كان الإناءان المشتبهان مسبوقين بالطهاره وبين ما إذا كانا مسبوقين بالنجاسه، فيجرى الاستصحاب فى الصوره الثانيه، لعدم استلزامه المخالفه العمليه، دون الصوره الأولى، وأما المخالفه الالتزاميه فمندفعه عن كلتا الصورتين.

ص: ١٣٤

الأمر الخامس: فى حجّيه قطع القطاع

إشاره

نقل عن الشيخ جعفر كاشف الغطاء أنّ قطع القطاع - وهو الذى يحصل له القطع من الطرق غير المتعارفه - ليس بحجّيه.

ونوقش فيه بأنّه إن أراد عدم حجّيه قطعه الطريقى يرد عليه أنّ هذا النوع من القطع موضوع لحكم العقل بالحجّيه، فكّلما صدق عليه عنوان «القطع» حكم العقل بمنجزّيته ومعذّريّته.

وإن أراد القطع الموضوعى فهو تابع لكيفّيه حكم الحاكم، فإن اخذ فى الموضوع خصوص القطع الحاصل من الطرق المتعارفه فلم يثبت الحكم بقطع القطاع، وإن اخذ القطع المطلق - ولو حصل من طريق الرؤيا مثلاً - فلا فرق بين قطع القطاع وغيره.

البحث حول نظريّه الأخباريين فى المقام

ثمّ إنّ نسب إلى بعض الأخباريين التفصيل بين القطع الحاصل من الكتاب والسّنّه، وبين ما نشأ من المقدمّات العقلية، فقالوا بحجّيه الأوّل دون الثانى.

وقد وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله فى صحّحه هذه النسبه، فاعتقد الشيخ رحمه الله بصحّتها وأنّهم نفوا حجّيه القطع الحاصل

لكن أنكر صحتها المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

إلّا أنّ مراجعهم لا تساعد على هذه النسبه، بل تشهد بكذبها، وأنها إنّما تكون إمّا في مقام منع الملازمه بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمه، فراجع، وإمّا في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلّا الظنّ كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الأسترابادي رحمه الله، حيث قال في جملة ما استدللّ به في فوائده على انحصار مدرّك ما ليس من ضروريّات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام:

الرابع: أنّ كلّ مسلّك غير هذا المسلّك - يعني التمسّك بكلامهم «عليهم الصلاه والسلام» - إنّما يعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه تعالى وبنفيها.

وقال في جملتها أيضاً - بعد ذكر ما تفطنّ بزعمه من الدقيقه - ما هذا لفظه:

وإذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقه الشريفه فنقول: إنّ تمسّكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أنّ العصمه من الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً ألا ترى أنّ الإماميه استندوا على وجوب العصمه بأنّه لولا العصمه للزم أمره تعالى عباده بإيقاع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنّه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أنّ مقتضاه أنّه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنّي في أحكامه تعالى،

ص: ١٣٦

إنتهى موضع الحاجة من كلامه (١).

وما مهّده من الدقيقه هو الذى نقله شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» فى رساله وقال فى فهرست فصولها (٢) أيضاً:

الأول: فى إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنّيه فى نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام، إنتهى (٣).

وأنت ترى أنّ محلّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه هو العقلى الغير المفيد للقطع، وإنّما همّه إثبات عدم جواز اتّباع غير النقل فيما لا قطع (٤)، إنتهى.

أقول: بعض كلماتهم وإن كان فى مقام نفى الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، أو فى مقام بيان عدم إفاده المقدمات العقلية إلّا الظنّ كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله، إلّا أنّ بعضها الآخر يدلّ على صحّحه ما نسب إليهم من عدم حجّيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

وكيف كان، فإن كانوا بصدد منع الصغرى فلا- يرتبط كلامهم بالمقام، وأمّا إن كانوا بصدد التفصيل بين القطع الحاصل من الكتاب والسّنّه وما هو ناشٍ من المقدمات العقلية فيرد عليه أنّه لا فرق بينهما بنظر العقل الحاكم بحجّيه القطع.

ص: ١٣٧

١- (١) أى كلام المحدّث الأسترابادى فى إثبات انحصار مدرك ما ليس من ضروريّات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام. م ح - ى.

٢- (٢) يعنى قال الأسترآبادى فى فهرست فصول «الفوائد المدتيه». م ح - ى.

٣- (٣) أى إنتهى كلام المحدّث الأسترآبادى رحمه الله. م ح - ى.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٣١١.

الأمر السادس: فى العلم الإجمالى

أشاره

وفى مقامان من البحث:

أحدهما: فى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى.

ثانيهما: فى سقوطه به.

وفى المقام الأول جهتان من البحث:

الأولى: هل تحرم المخالفه القطعيه للعلم الإجمالى أم لا؟

الثانيه: هل تجب الموافقه القطعيه له أم لا؟

وما هو المبحوث عنه هاهنا إنّما هو الجهه الأولى، وأما الجهه الثانيه فيبحث عنها فى أصاله الاشتغال.

فنعول:

المقام الأول: فى ثبوت التكليف بالعلم الإجمالى

أشاره

وفى هذا المقام احتمالات:

الأول: أن لا يكون العلم الإجمالى مؤثراً فى شىء أصلاً، بل كان وجوده كالعدم، فإذا علمنا بوجوب صلاه وشككنا فى كونها الظهر أو الجمعة فلا مانع من إجراء أصاله البراءه فى كليهما وترك الصلاه رأساً فى ظهر يوم الجمعة، وإذا

علمنا بخمريه أحد المايعين وشككنا في كون الكأس الأبيض خمراً أو الأسود فلا- مانع من إجراء أصاله الحليّه في كليهما وارتكابهما جميعاً.

إن قلت: كيف تجرى أصاله الحليّه بالنسبه إلى كلا الإنائين، مع أنّه يعلم بشرب الخمر الواقعي بعد ارتكابهما؟!!

قلت: إنّّه حينما يشرب الإناء الأوّل يشكّ في خمريته، وحينما يشرب الإناء الثاني أيضاً يشكّ في خمريته، وبعد ارتكاب كليهما وإن كان يعلم بشرب خمر واقعي، إلّا أنّ اليقين المتأخّر عن العمل لا يؤثّر في تحقّق المعصيه.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالي لا يؤثّر في ثبوت الحكم أصلاً، لانبحو العليّه التامه ولا بنحو الاقتضاء، لا في ثبوت الموافقه القطعيّه ولا في حرمه المخالفه القطعيّه.

لكن هذا الاحتمال واضح الفساد، ضروره أنّه لا فرق عند العقل والعقلاء في مبغوضيه الفعل عند المولى بين أن يعلم العبد حين العمل كونه مبغوضاً، وبين أن يعمل عملين يتيقن بعده بتحقّق المبغوض في الخارج، ألا ترى أنّ ابن المولى لو كان مردداً بين شخصين وقتلهما العبد تدريجاً لم يكن معذوراً إذا ادّعى عدم علمه بقتل ابن المولى حين القتل الأوّل ولا الثاني ولكنه علم بتحقّق قتله بعد كلا القتلين، فإنّ العقل والعقلاء لا يعدّانه معذوراً بذلك، بل يريانه مستحقاً للعقوبه.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

الثاني: ما اختاره المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ العلم الإجمالي مقتضٍ لثبوت الحكم مؤثّر فيه لولا- عروض المانع (1) ، فإليك نصّ عبارته:

ص: ١٤٠

١- (١) والفرق بينه وبين الاحتمال الأوّل أنّ التكليف لا- يثبت بالعلم الإجمالي أصلاً بناءً على الاحتمال الأوّل، لكون العلم الإجمالي كالعدم، بخلاف ما اختاره المحقّق الخراساني رحمه الله، فإنّ التكليف - بناءً عليه - يثبت بالعلم الإجمالي لو لم يكن مانع شرعي أو عقلي. منه مدّ ظلّه.

الأمر السابع: أنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي عله تامه لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيًا، فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال، لا يبعد أن يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظه جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً، بل قطعاً.

ومحذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إنما هو محذور مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه الغير المحصوره بل الشبهه البدويّه، ضروره عدم تفاوت في المناقضه بين التكليف الواقعي والإذن في الاقتحام في مخالفته بين الشبهات، فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصوره أيضاً كما لا يخفى، وقد أشرنا إليه سابقاً ويأتي إن شاء الله مفصلاً (١).

نعم، كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء لا- في العليّه التامه، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً كما كان في أطراف كثيره غير محصوره، أو شرعاً، كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» (٢).

ص: ١٤١

-
- ١- (١) قد أشار إلى ما به التفصي عن المحذور في ذيل الأمر الرابع من الأمور التي عقدها لبيان أحكام القطع وأقسامه، ويأتي تفصيله في مسأله التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي، وحاصله: أنه لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي - بمعنى أنه لو قطع به لتنجز عليه واستحقّ على مخالفته العقوبه - مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الأصل أو الأماره. م ح - ي.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

وبالجملة: قضيه صحه المؤاخذه على مخالفته مع القطع به بين أطراف محصوره وعدم صحتها مع عدم حصرها أو مع الإذن في الاقتحام فيها هو كون القطع الإجمالى مقتضياً للتنجز لا عله تامه.

وأما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى لزوم الموافقه القطعيه وبنحو العليه بالنسبه إلى الموافقه الاحتماليه وترك المخالفه القطعيه فضعيف جداً، ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما فى الاستحاله، فلا يكون عدم القطع بذلك معهما (١) موجبا لجواز الإذن فى الاقتحام، بل لو صح معهما (٢) الإذن فى المخالفه الاحتماليه صح فى القطعيه أيضاً، فافهم.

ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب فى باب البراءه والاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره بنحو الاقتضاء لا العليه هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العليه للبحث عنه هناك أصلاً كما لا يخفى (٣)، إنتهى كلامه.

وفيه: أن مفروض البحث هو العلم الإجمالى المتعلق بالتكليف الفعلى - كما صرح به فى عنوان البحث من الكفايه، حيث قال: «قد عرفت كون القطع التفصيلى بالتكليف الفعلى عله تامه لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً، فهل القطع الإجمالى كذلك» - وأما ما تعلق بالحكم الاقتضائى أو الإنشائى (٤) فهو خارج عن محلّ الكلام، لعدم كونه موجبا لتنجز التكليف ولو كان تفصيلياً، كما قال: «ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث

ص: ١٤٢

١- (١) أى مع الموافقه الاحتماليه وترك المخالفه القطعيه. م ح - ى.

٢- (٢) أى مع الموافقه الاحتماليه وترك المخالفه القطعيه. م ح - ى.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣١٣.

٤- (٤) للحكم مراتب أربع عند المحقق الخراسانى رحمه الله: الاقتضاء والإنشاء والفعليه والتنجز. م ح - ى.

والزجر لم يصر فعلياً، وما لم يصر فعلياً لم يكد يبلغ مرتبه التنجيز واستحقاق العقوبه على المخالفه»(١).

ولايبر في أنه لا- يمكن أن يتحقق تكليف فعلى معلوم ومع ذلك أجاز المولى في مخالفته، فلا يمكن الجمع بين تحريم الخمر الواقعه بين الإنائين بحرمه فعليته بالغه مرتبه الزجر بمقتضى الأدله الأوليه وبين تحليلها بمقتضى قاعده الحليته، فإنه جمع بين النقيضين، ولا- فرق في ذلك بين الترخيص في المخالفه القطعيه والاحتماليه، فإن تجويز ارتكاب أحد الإنائين القابل للانطباق على ما هو خمر في الواقع يناقض حرمتها فعليته، كتجويز ارتكاب كليهما.

نظريه الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام

الثالث: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من أنّ العلم الإجمالى عله تامه بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه ومقتضى بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه(٢).

الحق في المسأله

والتحقيق يقتضى اختيار ما عليه المشهور من كونه عله تامه بالنسبه إلى كلتا المرتبتين: حرمه المخالفه القطعيه ووجوب الموافقه القطعيه.

وذلك لحكم العقل والعقلاء بأنّ العبد إذا قطع بصدور تكليف فعلى من قبل المولى متعلق بما بهذا العمل أو بذاك وكان قادراً على موافقه بلا عسر ولا حرج ياتيان كليهما في الشبهات الوجوبيه والاجتناب عنهما في الشبهات

ص: ١٤٣

١- (١) كفايه الأصول: ٢٩٧.

٢- (٢) نسب هذا القول إلى الشيخ الأعظم رحمه الله في حاشيه المشكيني على الكفايه. راجع كفايه الأصول المحشى ٣: ١٢١. م ح - ٥.

التحريميه كانت الموافقه عليه واجبه، ولا- يجوز له المخالفه الاحتماليه، فضلاً عن القطعيه، لأنّ فعليّه التكليف المعلوم بالإجمال تقتضى وجوب الجرى على طبقه على كلّ حال ومع وصف تردّد متعلّقه بين شيئين أو أشياء، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: «أكرم زيداً» وكان زيد مردّداً بين شخصين عاقبه المولى لو ترك إكram كليهما، بل وكذلك إذا أكرم أحدهما وكان الآخر زيدا في الواقع، ولم يقبل عذره بأنّ موضوع التكليف كان مردّداً بين شخصين.

فعلى هذا لا- تكاد تجرى الأصول العمليّه فى بعض أطراف العلم الإجمالى، فضلاً عن جميعها، لعدم جواز ترخيص الشارع فى مخالفه التكليف الفعلى المعلوم بالإجمال.

لا يقال: إنّ المقام نظير مسأله اجتماع الأمر والنهى، لأنّ الشارع حكم بحرمة الخمر مثلاً- بمقتضى الأدلّه الأوليه وحكم بحليّه مشكوك الخمرية بمقتضى الأصول العمليّه، والنسبه بين متعلّقى الحكمين - وهما عنوانا «الخمر» و «مشكوك الخمرية» - هى العموم من وجه، لتصادقهما على الخمر المشكوك خمرية، وتفارقهما فى الخمر المعلومه والماء الذى شكّ فى كونه ماءً أو خمرأ.

فكما أنّ التحقيق كان يقتضى جواز اجتماع الأمر والنهى الفعليين فى الصلاه فى الدار المغصوبه بدعوى أنّ الأمر تعلق بعنوان والنهى بعنوان آخر وكان بين العنوانين عموم من وجه وقد تصادقا على الصلاه فى الدار المغصوبه، فكذلك الأمر فى المقام طابق النعل بالنعل، فيمكن تجويز ارتكاب كلا الإثنيين الذين علم خمرية أحدهما، فضلاً عن تجويز ارتكاب أحدهما، واجتماع الحرمة والحليّه فى الخمر المعلومه بالإجمال نظير اجتماع الوجوب والحرمة فى الصلاه فى الدار المغصوبه.

فإنه يقال: بين المسألتين بون بعيد، فإنَّ الأمر والنهي في مسأله الاجتماع تعلقاً بعنوانين مستقلّين لا يرتبط أحدهما بالآخر ولا يكون حكم أحدهما ناظراً إلى حكم الآخر أصلاً، فإنَّ الصلاة واجبه، سواء حرّم الغصب أو لم يحرم، والغصب حرام، سواء وجبت الصلاة أو لم تجب، بل لو كان المولى من الموالى العرفيه لم يلتفت إلى الغصب حين الأمر بالصلاه ولا إلى الصلاه حين النهى عن الغصب، إلّا أنّهما تصادقا على عمل واحد في الخارج الذى هو ظرف الإطاعه والعصيان وسقوط التكليف لا ظرف تعلق الحكم وثبوته.

بخلاف المقام، فإنَّ الحكم بحلّيه مشكوك الخمرية ناظر إلى الحكم بحرمة الخمر، فهو في مقام رفع هذا الحكم عن بعض مصاديق الخمر، وهو ما شكّ المكلف في خمريته، ولا يمكن الجمع بينه وبين العلم بحرمة الفعلية.

إن قلت: لا ريب في أنّ الحكم بحرمة الخمر كما يعمّ الخمر المعلومه بالتفصيل وبالاجمال كذلك يعمّ الخمر المشكوكه بالشكّ البدوى، ولا ريب أيضاً في أنّ الأصول العمليه تجرى في الشبهات البدويه، فما الفرق بينها وبين الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، حيث يرفع اليد عن الحكم بحرمة الخمر بمثل قاعده الحلّيه في الأولى دون الثانيه؟!

قلت: الفرق بينهما أنّ الحكم الفعلى معلوم في موارد العلم الإجمالى، فلا يمكن جعل حكم مخالف له، بخلاف موارد الشبهه البدويه، فإنَّ الحكم الفعلى مشكوك فيها، والشارع يرفعه على فرض وجوده، وسيجىء مزيد بيان له في مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: كل واحد من الحكمين مستقلّ عن الآخر في مسأله الاجتماع، بخلاف الأصول العمليه التى تكون ناظره إلى أدلّه الأحكام الواقعيه.

على أنّ الحكمين في مسألة الاجتماع كلاهما حكمان واقعيان في عرض واحد، من دون أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الحرمة المتعلقة بأحد الإنائين الذين علم إجمالاً خمريّة أحدهما حرمة واقعيّة، ولكن حلّيّه مشكوك خمريّه المستفاده من قاعده الحلّيّه حكم ظاهري، وكذلك الوجوب الذي علم إجمالاً تعلقه بصلاه الظهر أو الجمعه حكم واقعي، ولكن عدم وجوب مشكوك الوجوب المستفاد من أصاله البراءه حكم ظاهري، ولا ريب في تأخر رتبه الأحكام الظاهريّه عن رتبه الأحكام الواقعيّه، فإذا كان العلم الإجمالي كالتفصيلي طريقاً إلى إثبات الحكم الواقعي وتنجزه فلا مجال لجريان الأصول العمليّه في مواردّه.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالي علّه تامّه لحرمة المخالفه القطعيّه ووجوب الموافقه القطعيّه، فلا تجرى الأصول العمليّه في أطرافه لا في جميع الأطراف ولا في بعضها.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، أعني ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي.

المقام الثاني: في سقوطه بالامتنال العلمي الإجمالي

إشاره

ولابدّ قبل الخوض فيه من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

لا إشكال ولا كلام في كفايه الاحتياط في التوضيحيات، سواء استلزم التكرار أم لا، وسواء تمكّن من الامتنال التفصيلي أم لا، فلو كان عنده ماء ان علم إجمالاً أنّ أحدهما مطلق والآخر مضاف فلو غسل يده المتنجسه بكلّ منهما لصارت طاهره، فإنّ الماء المطلق المعلوم بالإجمال يؤثّر أثره ويقطع الغاسل بطهاره يده بعد غسلها بكلّ المائين، وكذلك لو علم أنّ عليه ألف دينار

إمّا لزيد أو لعمر، فلو أعطى كلّاً منهما هذا المقدار لصار برىء الذمّه بلا إشكال.

ولا إشكال أيضاً في كفايه الاحتياط في باب المعاملات، لوضوح الجواب عن شبهه اعتبار الجزم فيها.

توضيح الشبهه: أنّا إذا شككنا في أنّ السبب المؤثّر في الطلاق مثلاً هل هو الجملة الاسميّه، كقول الزوج: «هي طالق» أو «أنت طالق» أو الفعلية، كقوله:

«طلّقتك» فلو احتاط بالتكلم بكلمة الجملتين لكان عند التكلم بكلّ واحده منهما شاكّاً في وقوع الطلاق بها، وهو ينافي اعتبار الجزم في إنشاء المعاملات.

وجوابها: أنّ الجزم المعتبر فيها إنّما هو في مقابل التعليق، والتعليق عبارته عن إناطة المعامله على أمر لم يعلم حصوله، كما إذا قال: «بعتك داري إن شاء أبي» والمقام ليس من هذا القبيل، فإنّ الزوج في المثال المذكور يقصد الطلاق وحصول الينونه بينه وبين زوجته بنحو الجزم والبتّ، إلّا أنّه لا يعلم أنّ السبب المؤثّر فيه هل هو الجملة الاسميّه أو الفعلية، والشكّ في السبب ليس بمعنى الشكّ في المسبّب.

والحاصل: أنّه لا إشكال في كفايه الاحتياط في التكليف التوصلية والمعاملات (1). إنّما الإشكال في كفايته في العبادات.

وليعلم أنّ الامتثال الإجمالي يتصوّر على أربع صور:

لأنّه تارة يقتضى التكرار (2) في العمل، وأخرى لا يقتضيه (3)، وعلى كلا

ص: ١٤٧

١- (١) إنّ المعاملات خارجه عن باب التكليف. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وهو موارد الدوران بين المتباينين، كما إذا دار أمر الواجب بين صلاة الظهر والجمعه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وهو موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر، كدوران الأمر بين كون السوره جزءاً للصلاه وعدمه. منه مدّ ظلّه.

التقديرين قد يتمكن المكلف من الامتثال التفصيلي وقد لا يتمكن.

لا ريب في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي فيما إذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي، سواء استلزم التكرار أم لا، فإذا علم مثلاً بوجود صلاة الظهر أو الجمعة وانسدَّ عليه طريق تعيين أحد الطرفين بالعلم الوجداني أو بحجّه معتبره فلو أتى بكليتهما لكان مجزياً، لحكم العقل بكفايه الاحتياط، بل بلزومه (١) حينئذٍ، لأنّه أعلى مراتب إطاعه المولى، حيث إنّ الامتثال منحصر به ولا بدليل له.

إنّما الكلام في جواز (٢) الامتثال الإجمالي فيما إذا تمكن من التفصيلي، فإنّهم اختلفوا في كفايته، سيّما فيما إذا استلزم التكرار.

أدله عدم سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي ونقدها

استدلّ القائلون بعدم الكفايه بوجوه:

الأول: ما اشتهر من بطلان عباده تاركى طريقى الاجتهاد والتقليد، فإنّ المجتهد لو تمكن من تعيين وظيفته في يوم الجمعة، ومع ذلك لم يراجع الجوامع الحديثيه لأجله، بل أتى بصلاتي الظهر والجمعه معاً لكان عمله باطلاً، وكذلك الأمر لو احتاط المقلد بإتيانهما من دون أن يرجع إلى رساله من يقلده.

ويمكن المناقشه أولاً: في وجود هذه الشهره.

وثانياً: في حجّيه الشهره الفتوائيه.

وثالثاً: أنّ كلام المشهور هذا يشبه ما نعبر عنه بالحصص الإضافي، فإنّهم

ص: ١٤٨

١- (١) وإن كان البحث فعلاً في الكفايه لا في اللزوم. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الجواز هاهنا يكون بمعنى الكفايه، لا بمعنى الحليّه في مقابل الحرمة. منه مدّ ظلّه.

أرادوا به بطلان عباده من ترك طريقي الاجتهاد والتقليد ومع ذلك أتى بعمل لا- يعلم اشتماله على جميع أجزاء المأمور به وشرائطه، فلا يعم الاحتياط الذي يستلزم العلم بتحقق المأمور به بتمام حدوده وقوده.

الثاني: ما نقل عن السيد الرضوي رحمه الله من دعوى الإجماع على بطلان صلاه من لا- يعلم حكمها، فإن من اختار الامتثال الإجمالي في يوم الجمعة لا يعلم أن صلاه الجمعة واجبه أم لا، وكذلك الأمر بالنسبة إلى صلاه الظهر، فتكون عبادته باطله.

وجوابه نظير ما تقدّم في الوجه السابق.

فإن فيه أولاً: أن الإجماع المنقول ليس بحجّه.

وثانياً: أن المراد من «صلاه من لا- يعلم حكمها» صلاه من تمكّن من تحصيل العلم بأجزاء الصلاه وشرائطها، ولكنه مع ذلك تساهل عن ذلك وأتى بعمل لا يعلم اشتماله على جميع ما يعتبر في الصلاه، فيكون جاهلاً مقصراً وعمله باطلاً.

ولا يعمّ معقد هذا الإجماع المحتاط الذي أتى بصلاتي الظهر والجمعه، فإن هذا الإجماع إما مربوط بأصل الحكم والتكليف أو بالمكلف به، ولا ريب في أن المحتاط عالم بأصل الحكم الذي هو الوجوب المتعلق بإحدى الصلاتين، ويتحقق المكلف به على كلتا الحاليتين.

فلايستفاد من هذا الإجماع - على فرض حجّيته - بطلان صلاه من اختار الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي.

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام ونقده

الثالث: ما ذكر في كلام الشيخ الأعظم رحمه الله من أن الاحتياط بتكرار العباده يستلزم التشريع المحرّم، لأن العباده متقومه بقصد القربه، فلا بد للعبد من أن

يقصد التقرب بكل من العملين، مع أنه يعلم أن أحدهما لا يكون مقرباً إليه تعالى.

وفيه أولاً: أنه لو تمّ لعمّ صورته عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي أيضاً، فإنّ التشريع حرام في جميع مواردّه ولا يقبل التخصيص.

وثانياً: أن الاحتياط في العبادة ليس بمعنى إتيان كلّ واحد من العملين بالخصوص بعنوان أنه عباده ومقرّبه، بل يصدق الاحتياط بإتيان الواجب الواقعي بقصد القرّبه، وإتيان كلّ من صلاتي الظهر والجمعه مثلاً برجاء المقرّبه.

ويؤيّدّه كيفيه الاحتياط في الشبهات البدويّه، فإنّ من احتمل أنه صار جنباً مثلاً - لا - يجب عليه الغسل، لكنّه لو أراد الاحتياط لاغتسل بقصد أنه لو كان جنباً لتقرّب به إليه تعالى (١).

بل المقام أولى بصدق العباده عليه من الشبهات البدويّه، لعلم المكلف هاهنا إجمالاً بتحقيق عباده في الخارج، إمّا بإتيان صلاه الظهر أو بإتيان صلاه الجمعه، بخلاف الشبهات البدويّه.

وثالثاً: سلّمنا وجوب قصد القرّبه عند إتيان كلّ منهما، لكن حرمة التشريع لا تنافي جواز الاحتياط، فإنّ اجتماعهما نظير اجتماع الأمر والنهي، حيث إنّ النسبه بين التشريع والاحتياط عموم من وجه كالنسبه بين الصلاه والغصب.

بل الجواز في المقام ليس بمعنى الحليّه في مقابل الحرمة، بل بمعنى الكفايه - كما أشرنا إليه - فالبحث إنّما هو في كفايه الاحتياط وعدمها في مقام موافقه الأمر بالعباده، والعقل لا يرى نقصاناً في العباده المتحقّقه بصلاه الظهر أو

ص: ١٥٠

١- (١) وكان صحيحاً لو انكشف أنه كان جنباً. م ح - ي.

الجمعه إذا نوى بكلّ منهما القربه لكي يحكم بعدم الكفايه، غايه الأمر وقوع التشريع في جنبها بعمل آخر غير مأمور به، لأنه قصد به القربه أيضاً مع عدم كونه مقرباً، لكنّه لا يضرّ بالمأمور به الواقعي الذي تحقّق بجميع قيوده التي منها قصد القربه.

الرابع: أنّ الامتثال الإجمالي ينافي التميز وقصد الوجه المعبرين في العبادات.

توضيح ذلك: أنّ المأمور به لا بدّ من أن يكون حين الامتثال متميّزاً من غيره عند المكلف، وأيضاً لا بدّ له من قصد الوجه إمّا بنحو الغايه، كأن ينوي إتيان الصلاه لوجوبها أو استحبابها، أو بنحو الوصف، كأن ينوي إتيان الصلاه الواجبه أو المستحبّه، مع أنّ المأمور به لا يتميّز من غيره عند من اختار الامتثال الإجمالي وأتى بصلاتي الظهر والجمعه، وهو لا يتمكّن أيضاً من قصد الوجه حين العمل، فلا بدّ له من الامتثال التفصيلي عند التمكن.

وفيه أولاً: أنّ هذا الدليل - على فرض تماميته - لا ينطبق على محلّ النزاع؛ لأننا نبحت في أنّ المكلف إذا تمكّن من إتيان المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه في ضمن الامتثال الإجمالي فهل يكفي هذا النوع من الامتثال أم لا بدّ له من الإطاعه التفصيليّه، مع أنّ هذا الدليل في مقام نفي إمكان الاحتياط، لكونه مخللاً ببعض حدود المأمور به وقيوده.

وثانياً: أنّه يمكن الجواب عن خصوص قصد الوجه بما تقدّم في مسأله قصد القربه، بأنّ المحتاط يأتي بالعباده الواجبه الواقعيّه بقصد وجوبها، وحيث إنّها محتمله الانطباق على كلّ واحده من صلاتي الظهر والجمعه يأتي بكلّ منهما بقصد احتمال وجوبها بنحو الغايه، كأن ينوي «أصليّ صلاه الجمعه لاحتمال

وجوبها» أو الوصف، كأن ينوى «أصليّ صلاة الجمعة التي يحتمل أن تكون واجبه» وكذلك في صلاة الظهر.

نعم، يبقى الإشكال في مسأله «التمييز» لعدم تمييز الأمور به عن غيره في الامتثال الإجمالي. لكنّ الذي يسهّل الأمر أنّه لا دليل على اعتبار التمييز أو قصد الوجه في العبادات (1).

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

الخامس: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله بقوله:

الأمر الثالث: مراتب الامتثال والإطاعة عند العقل أربعة:

المرتبه الأولى: الامتثال التفصيلي، سواء كان بالعلم الوجداني أو بالطرق والأمارات والأصول المحرزه التي تقوم مقام العلم، فإنّ الامتثال بالظنون الخاصه وبالأصول المحرزه يكون في حكم الامتثال بالعلم الوجداني، بل الامتثال بالظنّ المطلق عند انسداد باب العلم بناءً على الكشف أيضاً يكون حكمه حكم الامتثال بالعلم وفي عرضه، فإنّ حال الظنّ المطلق بناءً على الكشف حال الظنّ الخاصّ، لأنّ معنى الكشف هو أنّ الشارع جعل الظنّ حجّةً مثبتاً للأحكام الواقعيه وطريقاً محرزاً لها، فيكون الامتثال به في عرض الامتثال العلمي.

ص: ١٥٢

١- (١) لا يخفى عليك أنّه بناءً على اعتبارهما في العبادات يجري هاهنا أيضاً المباحث المتقدمه في باب التعبدى والتوصيلي حول قصد القربه بمعنى قصد امتثال الأمر، من أنّه هل يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لدفع اعتبارهما أو لا؟ وعلى الثاني فلا بدّ من التمسك بذيل الإطلاق المقامى لو كان، وإلّا فالمرجع هو الأصول العمليّه، على ما مرّ توضيحه في مبحث التعبدى والتوصلي، الصفحه ١٢١-١٣٨ من الجزء الثانى. منه مدّ ظلّه.

المرتبه الثانيه: الامتثال العلمى الإجمالى، كالاحتياط فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

المرتبه الثالثه: الامتثال الظنى (1)، سواء فى ذلك الظن الذى لم يقد دليل على اعتباره، أو الظن المطلق عند انسداد باب العلم بناءً على الحكومه، فإن معنى الحكومه هو حكم العقل بتعين الامتثال الظنى عند تعذر الامتثال العلمى.

المرتبه الرابعه: الامتثال الاحتمالى، كما فى الشبهات البدويه أو الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى عند تعذر الامتثال الإجمالى أو الظنى.

ولا- إشكال فى أنه لا- تصل النوبه إلى الامتثال الاحتمالى إلا بعد تعذر الامتثال الظنى، ولا تصل النوبه إلى الامتثال الظنى إلا بعد تعذر الامتثال الإجمالى، إنما الإشكال فى المرتبتين الأولتين.

فقال: إنهما فى عرض واحد، وقيل بتقديم رتبه الامتثال التفصيلى مع الإمكان على الامتثال الإجمالى، وعلى ذلك يبنى بطلان عباده تاركى طريق الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط.

وهذا هو الأقوى، ولكن فى خصوص ما إذا استلزم منه تكرار جملة العمل (2)، فإن حقيقه الإطاعه عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون الداعى والمحرّك له نحو العمل هو تعلق الأمر به وانطباق المأمور به

ص: ١٥٣

١- (١) مثال الامتثال الظنى ما إذا كان احتمال وجوب صلاه الجمعه راجحاً عنده برجحان لم يقد دليل على اعتباره واحتمال وجوب صلاه الظهر مرجوحاً، فإنه إذا صلى الجمعه فقط تحقق الامتثال الظنى. منه مدّ ظله.

٢- (٢) الاحتياط بتكرار جملة العمل فى مقابل الاحتياط بتكرار جزء أو شرط منه، كما إذا دار أمر القراءه فى ظهر الجمعه بين الجهر والإخفات، فإن للمكلف الاحتياط بتكرار القراءه بلا تكرار الصلاه على ما ذهب إليه المحقق النائى رحمه الله فى فوائد الأصول ٣: ٧٤. م ح - ٥.

عليه، وهذا المعنى فى الامتثال الإجمالى لا يتحقق، فإنّ الداعى له نحو العمل بكلّ واحد من فردى الترديد ليس إلّا احتمال تعلق الأمر به، فإنّه لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص.

نعم، بعد الإتيان بكلا فردى الترديد يعلم بتحقيق ما ينطبق المأمور به عليه، والذى يعتبر فى حقيقه الطاعه عقلاً هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداعى تعلق الأمر به حتّى يتحقق منه قصد الامتثال التفصيلى فيما بيده من العمل، ومجرد العلم بتحقيق الأمر بأحد فردى الترديد لا يقتضى أن يكون الانبعاث عن البعث المولوى، بل أقصاه أن يكون الانبعاث عن احتمال البعث بالنسبه إلى كلّ واحد من العاملين.

نعم، الانبعاث عن احتمال البعث وإن كان أيضاً نحواً من الطاعه عند العقل، إلّا أنّ رتبته متأخّره عن الامتثال التفصيلى.

فالإنصاف أنّ مدعى القطع بتقديم رتبه الامتثال التفصيلى على الامتثال الإجمالى فى الشبهات الموضوعيّة والحكميّة مع التمكن من إزاله الشبهه لا يكون مجازفاً فى دعواه، مع أنّه لو سلّم الشكّ فى ذلك فقد عرفت أنّ الأصل يقتضى الاشتغال لا البراءه، لأنّ مرجع الشكّ فى ذلك إلى الشكّ فى التخيير بين الامتثال التفصيلى والإجمالى أو تعيّن الامتثال التفصيلى (1)، إنتهى كلامه ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المقام

ويمكن المناقشه فيه أولاً: بأننا لا نسلّم أنّ حقيقه الإطاعه هو الانبعاث عن بعث المولى، إذ لا فرق عند العقل بين الإطاعه فى باب العبادات والتوصّليات

ص: ١٥٤

إلّا في لزوم قصد القربة وعدمه، وأمّا كون الانبعاث ناشئاً عن البعث فهو أجنبي عن الطاعة، فإذا اشتمل المأتيّ به على جميع حدود المأمور به وقوده التي منها قصد القربة فقد تحققت الإطاعة بلا ريب ولا شبهة.

وثانياً: بما ذكره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ الانبعاث لا يكون ناشئاً عن البعث بوجوده الواقعي أصلاً، لا في موارد العلم التفصيلي ولا- في موارد العلم الإجمالي، ولذا لا- يتحقّق الانبعاث فيما إذا لم يعلم العبد بالتكليف لا تفصيلاً ولا إجمالاً، مع أنّ البعث بوجوده الواقعي لو كان علّه للانبعاث لأثر فيه ولو كان العبد جاهلاً به.

بل البعث بوجوده العلمي أيضاً لا- يكون علّه تامّه لتأثر العبد وتحركه نحو إيجاد المأمور به، وإلّا فلم يتحقّق عصيان في العالم أصلاً.

نعم، العلم بالبعث يوجب الانبعاث فيما إذا انضمّ إليه التفكّر فيما يترتب على موافقه من البركات وعلى المخالفه من التبعات(١).

إن قلت: إذا كان البعث بوجوده العلمي مقتضياً للانبعاث فما الداعي إلى إتيان كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي، مع أنّه لا علم للعبد بالبعث إليه؟

قلت: البعث معلوم، وإن كان المبعوث إليه مردّداً بين أمرين أو أكثر، ولا- فرق في ترتّب الانبعاث على البعث المعلوم بين موارد العلم التفصيلي والإجمالي(٢).

ص: ١٥٥

١- (١) نعم، إطاعه أولياء الله ليست ناشئه عن الشوق إلى الثواب أو الخوف من العقاب، بل عن كونه تعالى أهلاً للعبادة كما نصّ عليه أمير المؤمنين عليه السلام، وأمّا عامّة الناس فلا يعبدونه إلّاطمعاً في جنّته أو خوفاً من ناره. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٣٦٠.

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله، وهو كلام متين.

السادس: أنّ تكرار العبادة مع التمكن من الامتثال التفصيلي يستلزم اللعب بأمر المولى، وهو ينافي رعايه مقام العبوديّة والمولويّة، فلا يمكن أن يتحقّق الإطاعه به.

وفيه أولاً: أنّه لا يصدق اللعب على الاحتياط فيما إذا كان لداعٍ عقلائي كما في المقام، فإنّ الاجتهاد وتحصيل العلم التفصيلي بحكم بعض العبادات - كصلاه الجمعة - مشكل يوجب صرف الوقت الكثير، ويمكن التخلّص منه بترك الاستنباط والجمع بين صلاتي الظهر والجمعه.

على أنّ الاجتهاد لا- يوصلنا غالباً إلى العلم الوجداني بالأحكام، بل غايته حصول الظنّ بها من طريق الأمارات المعبره، مع أنّ غرض المكلف قد يتعلّق بتحصيل العلم بتحقّق الأمور به واقعاً، فيحتاط بإتيان كلّ ما يحتمل انطباقه عليه من أطراف العلم الإجمالي حتّى فيما إذا سهل الاجتهاد وانجزّ اجتهاده إلى وجوب واحد منها، ولا يكاد يحكم العقل بعدم جواز الاحتياط بداعي تحصيل ما هو الأمر به واقعاً على كلّ حال، بل يحكم بحسنه ومدح فاعله.

والحاصل: أنّ الاحتياط إذا كان لغرض عقلائي - كالفراغ من صعوبه الاجتهاد أو تحصيل العلم الوجداني بوقوع الأمور به - لا يستلزم اللعب والاستهزاء أصلاً.

وثانياً: أنّ هذا اللعب ليس لعباً بأمر المولى، بل في كفيته إطاعته، ولا ضير فيه، ألا ترى أنّه إذا تحقّق قصد القربه في أصل العباده فلا يضرّ دخل بعض الدواعي النفسانيّه في خصوصياتها، كالتوضّي بالماء البارد في الصيف وبالماء

المسّخن في الشتاء واختيار المكان الملائم للطبع للصلاه؟

والحاصل: أنّ الامتثال العلمى الإجمالى لا يتأخر عن الامتثال التفصيلى، بل كلاهما عند العقل فى رتبه واحده.

هذا تمام الكلام فى العلم الإجمالى، وبه تمّ مباحث القطع.

ص: ١٥٧

فى إمكن التعبء بالظنّ

الظنّ

إشاره

وقء ءان وقت التكلّم فىما هو المهمّ من عقء هذا المقصء، وهو الظنّ.

ولنبءء عنه فى ذبل امور ثلاثه:

الأمر الأوّل: فى إمكن التعبء بالظنّ

إشاره

لا ريب فى أنّ الأماره غير العلميه لىست كالقطع فى الءببئه الذاتيه، فهل يمكن (١) جعل الءببئه لها أم لا؟

ذهب المشهور إلى الأوّل، وابن قبه ومن تبعه إلى الثانى.

ما استءلّ به على الإمكن وكلام الشىء الأنصارى رحمه الله فى ذلك

قال الشىء الأعظم رحمه الله فى رسائله:

استءلّ المشهور على الإمكن بأنّا نقطع بأنّه لا يلزم من التعبء به مءال.

وفى هذا التقرير نظر، إذ القطع بعءم لزوم المءال فى الواقع موقوف على إءاطه العقل بءمىع الءهات المءببئه والمقببئه وعلمه

بانتفائها (٢)، وهو غير

ص: ١٥٩

١- (١) المرء بالإمكن ها هنا هو كون الشىء بءببئه لا- يلزم من فرض وقوعه مءال، وبعبر عنه بالإمكن الوقوعى، ويقابله الاستءاله الوقوعيه التى هى عباره عن كون الشىء غير ممتنع بءسب ذاته وماهئبئه، إلّا أنّه يلزم من فرض وقوعه مءال. منه مءّ ظله.

٢- (٢) أى انتفاء الءهات المقببئه. م ح - ى.

حاصل فيما نحن فيه.

فالأولى أن يقوّر هكذا: إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا (١) طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان (٢)، إنتهى كلامه.

كلام المحقق صاحب الكفايه رحمه الله في المقام

وناقش فيه المحقق الخراساني رحمه الله بثلاثة امور:

أ - منع استقرار سيره العقلاء على الحكم بإمكان الشيء عند احتمال امتناعه.

ب - منع اعتبار هذه السيره؛ لعدم قيام دليل قطعي عليه، والتمسك بالظن لإثبات اعتبارها يستلزم الدور؛ لأنّ الكلام الآن في إمكان وامتناع التعبد بالمظنه التي من مصاديقها هذا الظن.

ج - أنه لا يترتب على النزاع في إمكان التعبد بالظن واستحاله ثمره عمليّه ما لم يثبت وقوعه، وإذا ثبت وقوعه فلم نحتاج لإثبات إمكانه إلى أمر آخر، لأنّ أدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه.

وأما الإمكان في كلام الشيخ الرئيس: «كلما قرع سمعك من الغرائب فذرّه في بقعه الإمكان ما لم يذك (٣) عنه واضح البرهان» فلا يرتبط بالمقام، لأننا نبحت في أنّ التعبد بالظن هل يتّصف واقعاً بالإمكان

ص: ١٦٠

١- (١) هذه الجملة جواب عن سؤال مقدّر، كأنّ قائلاً يقول: عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود، فأجاب عنه: بأنّ العقلاء لا يلتزمون لإثبات إمكان الشيء بلزوم قيام دليل قطعي عليه، بل يحكمون به بمجرد عدم وجدان برهان على امتناعه. منه مدّ ظله.

٢- (٢) فرائد الأصول ١: ١٠٦.

٣- (٣) ذاته: دفعه وطرده. م ح - ي.

الوقوعي، فلا يترتب عليه تالٍ باطل، أو بالاستحالة الوقوعي، فيترتب عليه ذلك.

بخلاف «الإمكان» في كلام الشيخ الرئيس، فإنه بمعنى الاحتمال الذي يكون من الأوصاف القائمة بالذات، يعني: «كلما قرع سمعك من الأمور العجيبه الغريبه فلا- تكذبه، بل احتمال في نفسك صدقه وكذبه، إلّا أن يقوم عندك برهان قاطع على دفعه ومنعه، فلك أن تكذبه حينئذٍ»^(١).

هذا حاصل ما اعترض به المحقق الخراساني رحمه الله على ما استدلل به الشيخ الأعظم لإثبات إمكان التعبد بالظن.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

واعترض عليه المحقق النائيني رحمه الله بإشكال آخر، وهو أنّ مورد بناء العقلاء هو الإمكان التكويني، والمراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي، يعني أنّ من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور في عالم التشريع: من تفويت المصلحه والإلقاء في المفسده واستلزامه الحكم بلا- ملا-ك واجتماع الحكمين المتنافيين، وغير ذلك من التوالى الفاسده المتوهمه في المقام، أو أنه لا يلزم شيء من ذلك؟ وليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الأصل محذور في عالم التكوين، فإنّ الإمكان التكويني لا يتوهم البحث عنه في المقام، وذلك واضح^(٢).

ص: ١٤١

١- (١) كفايه الأصول: ٣١٧.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٨٨.

وفيه: أنّ البحث وإن كان في الإمكان التشريعي، إلّا أنّه ليس نوعاً ثالثاً من الإمكان في مقابل الإمكان الذاتي والوقوعي، بل هو قسم من الإمكان الوقوعي الذي قد عرفت أنّه المبحوث عنه، كما أنّ الإمكان التكويني (1) أيضاً قسم آخر منه.

وكيف كان، فالمهمّ في المقام ما قاله المحقق الخراساني رحمه الله من عدم ترتّب فائده عمليّه على إثبات إمكان التعبد بالمظنّه.

فينبغي التعرّض لما استدلّ به ابن قبه ومن تبعه لإثبات امتناعه، فلو كان تامّاً فلا تصل النوبه إلى البحث في مقام الإثبات، وأمّا إذا كان مخدوشاً فكنا نشكّ في بدايه الأمر في إمكان التعبد بالظنّ وامتناعه، فإن تفحصنا الأدلّه في مقام الإثبات ووجدنا دليلاً قطعياً على اعتبار بعض الظنون كان كاشفاً - بالالترام - عن إمكان التعبد بالظنّ، لأنّ أدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

البحث حول ما استدلّ به لإثبات امتناع التعبد بالظنّ

استدلّ ابن قبه ومن تبعه على الامتناع بوجوه (2):

ص: ١٦٢

١- (١) وتقابله الاستحاله التكوينيّه، كما أنّ الاستحاله التشريعيّه تقابل الإمكان التشريعي، والفرق بينهما أنّ المحال تكويناً أخصّ من المحال تشريعاً، فإنّ المحال في عالم التشريع كما يعمّ اجتماع النقيضين والضدّين والمثلين والدور والتسلسل ونحو ذلك من المحالات التكوينيّه، يعمّ أيضاً كلّ عملٍ قبيح؛ كالظلم وتفويت المصلحه والإلقاء في المفسده، فإنّها وإن لم يمتنع صدورهما من الموالى العاديّه، إلّا أنّها يمتنع أن تصدر من الحكيم على الإطلاق. منه مدّ ظله.

٢- (٢) لا يأتي أكثر من وجهين لإثبات استحاله التعبد بالمظنّه، لكنّ الوجه الثاني يشتمل على وجوه ثلاثه، كما ستعرف. م ح -

٥.

الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الإخبار عن الله سبحانه أيضاً، والتالي باطل إجماعاً، فالمقدم مثله (١).

ويمكن المناقشه فيه أولاً: بمنع الملازمه، فإن الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله يكون إخباراً عن حسّ حتى فيما إذا تعددت الوسائط، فإن كل واسطه يروى ما تحمله حساً عن فوقه إلى أن ينتهي إليه صلى الله عليه وآله، وأمّا الإخبار عن الله سبحانه فبأى نحو يمكن أن يتحقق بعد أن انقطع ما كان مختصياً بالأنبياء عليهم السلام من واسطه جبرئيل التي يعبر عنها بـ «الوحي» والاستماع من الشجره ونحوها؟!!

وبالجملة: قياس الإخبار عن الله تعالى بالإخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله مع الفارق.

وثانياً: سلّمنا الملازمه، لكن بطلان التالي في قول ابن قبه: «والتالي باطل إجماعاً» إن كان بمعنى عدم إمكان التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن الله تعالى فهو من المسائل العقلية التي لا يمكن إثباتها إلباحكم العقل، فكيف تمسك فيه بالإجماع الذي لا يمكن أن يكون مرجعاً في مثل هذه المسائل؟!!

وإن كان بمعنى عدم وقوع التعبد به في مقام الإثبات، فهو مغاير لمدّعا، وهو استحاله وقوع التعبد بخبر الواحد.

وثالثاً: أنّ الإجماع الذي استدلل به على بطلان التالي وإن كان إجماعاً محصياً لا بالنسبه إلى ابن قبه، إلّا أنه منقول بالنسبه إلينا، والإجماع المنقول لو كان حججاً فإنما هو لأجل كونه من مصاديق خبر الواحد، وهل يصح التمسك

ص: ١٤٣

١- (١) هذا الدليل وإن كان - على فرض تماميته - مختصياً بالتعبد بخصوص خبر الواحد، ولا- يعمّ مطلق الظنّ، إلّا أنه ينبغي البحث عنه، لكون الخبر الواحد أهمّ ظنّ يستدلّ به في الفقه. منه مدّ ظله.

بالخبر الواحد لإثبات امتناع التعبد به!؟

الثانى: أنّ فى التعبد بالمظنه (١) عدّه توالٍ فاسده: بعضها يترتب على أصل الخطابات، وبعضها الآخر على أمر متأخر لازم لها، وبعض ثالث يرتبط بما هو متقدّم عليها، وهو أيضاً على نوعين: لأنّ بعضها يترتب على ملاكات الأحكام (٢)، وبعضها الآخر على مبادئها (٣).

التعبد بالأمارات هل يوجب اجتماع المثليين أو الضدين؟

أمّا المحذور الأوّل - أعنى ما يرتبط بأصل الخطاب - فهو أنّ جعل الحجّيه لخبر الواحد (٤) يستلزم اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما أصاب، واجتماع الضدين من إيجاب وتحريم فيما أخطأ.

وفيه أوّلاً: أنّك عرفت فى مبحث اجتماع الأمر والنهى أنّ التضادّ والتماثل يرتبطان بالواقعيّات، فلا يجريان فى الأحكام التى هى من الأمور الاعتباريّة.

وثانياً: أنّ جعل الحجّيه لخبر العادل مثلاً لا يستلزم جعل حكم على طبقه، ليلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين، بل الحجّيه تكون بمعنى المنجزية والمعذريّة، فذلك الحكم الواقعيّ يتنجّز على المكلف فيما أصاب الحجّيه، وهو معذور فى مخالفته فيما أخطأت.

ص: ١٤٤

١- (١) هذا الدليل لو تمّ لعمّ جميع الظنون وإن ذكره ابن قبه فى مقام إثبات امتناع التعبد بخبر الواحد، كالدليل الأوّل. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كاجتماع المصلحه والمفسده. منه مدّ ظله.

٣- (٣) كاجتماع الإراده والكراهه. منه مدّ ظله.

٤- (٤) ذكر الخبر الواحد من باب المثال، إذ قد عرفت شمول البحث لجميع الأمارات الظنيّه. منه مدّ ظله.

التعبّد بالأمارات هل يستلزم تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده؟

وأما المحذور الثانى - أعنى ما يرتبط بلازم الخطاب - فهو أنّ خبر الواحد لو كان حجّه لا نجزّ إلى تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوماً بسائر الأحكام، وإلى ذلك ينظر الاستدلال المحكى عن ابن قبه، من أنّه يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال.

وهذا الدليل يتوقّف على أمرين:

أ - أن تكون الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد فى المتعلّقات، كما هو مذهب الإماميه (1) والمعتزله، خلافاً للأشاعره.

ب - أن يكون جعل الحجّيه للطرق والأمارات لصرف الطريقيه، بمعنى أنّ الشارع حيث رأى خبر الثقة موافقاً للواقع غالباً جعله حجّه منجزه فيما أصاب ومعدّره فيما أخطأ.

وأما لو كان حجّيه الأمارات من باب السببيّه - بمعنى أنّ الحكم الواقعي محفوظ فيما إذا لم يقدّم دليل على خلافه، وإلّا فهو يتبدّل إلى ما هو مؤدّى الأماره - فلا تفويت لمصلحه ولا إلقاء فى مفسده، فلا مجال للقول بامتناع التعبّد بالظنّ باستناده لكونه لذلك.

كما أنّه لا مجال لهذا الدليل لو قلنا بالمصلحه السلوكيه، بمعنى أنّ المصلحه الفائته - على تقدير مخالفه الأماره للواقع - تتدارك بجعل مصلحه اخرى مترتبه على السلوك على طبقها وتطبيق العمل على مؤدّاها، لعدم تحقّق تفويت

ص: ١٦٥

١ - (١) نعم، ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله فى بعض كلماته إلى أنّ المصلحه قد تكون فى نفس الحكم والإيجاب والتحريم، لا أن يكون الواجب مشتملاً على مصلحه والحرام على مفسده. منه مدّ ظلّه.

المصلحه أو الإلقاء فى المفسده بناءً على هذا الفرض أيضاً.

لكنّ الإنصاف - كما تقدّم آنفاً - هو كون حجّيه الأمارات من باب الطريقيه، كما أنّ الحقّ ما ذهب إليه المعتزله والإماميه من أنّ الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه، فتمّ الأمران اللذان يبتنى عليهما دليل ابن قبه لإثبات امتناع التعبد بالأمارات الظنيّه.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله فى المقام

وقال المحقّق النائيني بابتناؤه على أمر ثالث أيضاً، وهو انفتاح باب العلم (١) وإمكان الوصول إلى الواقعيّات، وأمّا فى صورته الانسداد فلا يلزم محذور تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده.

توضيح ذلك: أنّ المكلف يعلم إجمالاً بوجود أحكام واقعيّه تابعه للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها، فإذا انسدّ عليه باب العلم بمواردها - كما فى عصر الغيبه - فلا يتمكّن من استيفاء تمام تلك المصالح والاحتراز عن جميع تلك المفاسد إلّا بالاحتياط التام، بإيجاد كلّ ما يحتمل وجوبه والاجتناب عن جميع ما يحتمل حرّمته، وهذا ما لا يلائمه مبنى الشريعه السمحه السهله.

وحيث إنّ لو لم تكن الأمارات حجّيه لفات عن المكلف جميع المصالح والخيرات، بخلاف ما إذا جعلت حجّيه، فإنّه يستلزم أن يعمل ببعض الأحكام، وهو المقدار الذى تصيب الأماره للواقع، فإنّه خير جاء من قبل التعبد بالأماره، ولو كان مورد الإصابه أقلّ قليل، فإنّ ذلك القليل أيضاً كان يفوت

ص: ١٦٦

١- (١) أى خصوص العلم، لا العلم والعلمى. منه مدّ ظله.

لولا التعبد، فلا يلزم من التعبد إلّا الخير(١).

هذا حاصل كلام المحقق النائيني رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفى هذا الكلام بهذا البيان(٢) نظر، فإنّ المكلف إذا علم إجمالاً بتكاليف واقعيه ذات مصالح لازمه الاستيفاء ومفاسد لازمه الاجتناب وانسدّ عليه باب العلم بها فما الذى دعا الشارع إلى نفي وجوب الاحتياط، مع أنّ العقل يحكم بكون العلم الإجمالى منجزاً للواقع، فيجب الاحتياط فى أطرافه لأجل استيفاء تلك المصالح والاحتراز عن تلك المفاسد؟!

فماذا نقول حول دليل ابن قبه بعد تسلّم ذينك الأمرين الذين يتوقّف عليهما؟

الحقّ فى المسأله

والحقّ عدم امتناع التعبد بالأمارات، لا فى حال الانفتاح ولا فى حال الانسداد.

أمّا فى حال الانفتاح - وبتعبير آخر زمن حضور المعصوم عليه السلام - فلأنّ وجوب رجوع كلّ شخص إليه لأخذ المسائل الشرعيه من فيه عليه السلام مباشرة وعدم حجّيه ما نقله مثل زراره وأبى بصير ومحمّد بن مسلم يستلزم مشكلات عديده:

١ - عدم تمكّن كثير من المسلمين من التشرّف بخدمه الأئمّه عليهم السلام، لُبعد

ص: ١٦٧

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٩٠.

٢- (٢) نعم، سنكمله ونبيّنه بصوره اخرى ونذكره فى جواب ابن قبه. منه مدّ ظلّه.

المسافه، سَيَما بعد دخول البلاد النائيه تحت ظلّ الإسلام وعدم تمكّن البشر في ذلك العصر ممّا يتمكّن اليوم من الطائرات والسيّارات ومن مثل الاتّصالات الهاتفيّه لاستماع كلامهم عليهم السلام بلا واسطه، فمن كان في بلاد مصر والشام والعراق وإيران ولم يتمكّن من السفر إلى المدينه المنوره عند مواجهته لكلّ مسأله شرعيّه فماذا يفعل لو لم يعتبر خبر الثقه الناقل للأحكام؟!

٢ - فرضنا تمكّن جميع المسلمين من الحضور عند الإمام عليه السلام، لكنّه كان يستلزم الزحام الكثير عند بابه عليه السلام بحيث لا يقدر على جواب جميع الأسئلة، ولو كان مشغولاً بذلك في جميع آتات حياته الشريفه.

٣ - فرضنا قدرته عليه السلام على ذلك وإمكان تحمّل تلك المشاقّ من قبل المسلمين، ولكنّ الظروف السياسيّه كانت حائله بينهم وبين الإمام عليه السلام، وهذا واضح لمن تصفّح تاريخ الأئمّه عليهم السلام وكيفيه معامله الظلمه المتقمّصه قميص الحكومه معهم عليهم السلام.

ويؤيّد ما رواه الكشي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال لعبدالله بن زراره: «اقرأ منّي على والدك السلام، وقل له: إنّني إنّما أعييك دفاعاً منّي عنك، فإنّ الناس والعدوّ يسارعون إلى كلّ من قرّبناه وحمدنا مكانه لإدخال الأذى فيمن نجبه ونقرّبه، ويرمونه لمحبتنا له وقربه ودنوّه منّا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كلّ من عبناه نحن، فإنّما أعييك لأنك رجل اشتهرت بنا وبميلك إلينا وأنت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الأثر بمودّتك لنا ولميلك إلينا، فأحببت أن أعييك ليحمدوا أمرك في الدّين بعبيك ونقصك ويكون بذلك منّا دافع شرّهم عنك، يقول الله عزّ وجلّ: «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ

غَضَبًا» (١) هذا التنزيل من عند الله، ألا والله ما عابها إلَّا لكي تسلم من الملك، ولا تعتب على يديه، ولقد كانت صالحه ليس للعب فيها مساغ والحمد لله، فافهم المثل يرحمك الله، فإنك والله أحب الناس إلي وأحب أصحاب أبي حيا وميتا، فإنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، وأن من ورائك ملكاً ظلوماً غصوباً يرقب عبور كل سفينه صالحه ترد من بحر الهدى ليأخذها غصباً ويغصب أهلها، ورحمه الله عليك حياً ورحمته ورضوانه عليك ميتاً» (٢).

ولأجل هذه المشاكل كانوا عليهم السلام يرجعون شيعتهم إلى بعض أصحابهم، كما يدل عليه أخبار كثيره:

منها: ما روى عن علي بن المسيب الهمداني، قال: قلت للرضا عليه السلام: شققتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا» (٣).

وأما في حال الانسداد - مثل هذا الزمان الذي لا طريق للمكلفين إلى حصول العلم التفصيلي الوجداني بالأحكام المعلومه بالإجمال - فلا بد الأمر بين العمل بالاحتياط بإتيان كل ما هو محتمل الوجوب والاجتناب عن جميع ما هو محتمل الحرمة، وبين العمل بالطرق الظنّيه، كخبر الثقة وظواهر الألفاظ بالنسبه إلى المجتهدين وفتاوى الفقهاء بالنسبه إلى المقلّدين.

لكن لا مجال لإيجاب الاحتياط؛ لأنّ العقل وإن كان يحكم به في موارد العلم الإجمالي، وبه ينتفى محذور تفويت المصلحه والإلقاء في المفسده، إلّا أنّ

ص: ١٦٩

١- (١) الكهف: ٧٩.

٢- (٢) اختيار معرفه الرجال ١: ٣٤٩، ومعجم رجال الحديث ٧: ٢٢٦.

٣- (٣) اختيار معرفه الرجال ٢: ٨٥٨، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٤٦، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

الشارع لم يوجبه لأجل مصلحه أهم، وهى أن الاحتياط لو كان واجباً فى كلّ مورد يحتمل فيه ثبوت حكم إلزامى لم يتحمّل كثير من الناس هذه التكاليف الثقيله، وانزجروا عن أصل الإسلام، بخلاف ما إذا كانت الطرق والأمارات ملاكاً لعمل العباد، فإنّه يستلزم أن تكون الشريعة سمحه سهله يرغب فيها الناس.

والأمارات الظنّيه تطابق الواقع غالباً، وتخطئ ويستلزم العمل بها فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده أحياناً، والشارع بعد ملاحظه الاحتياط والأمارات وما يلزمهما من البركات والتبعات رأى المصلحه فى جعل الحجّيه للأمارات، لاشتماله على مصلحه أقوى من مصلحه العمل بالاحتياط.

والعقل وإن كان يحكم بلزوم الاحتياط فيما إذا علم إجمالاً بثبوت حكم من الأحكام (١)، إلما أنّه أيضاً إذا لاحظ جميع جوانب المسأله فى المقام يحكم بجواز جعل الحجّيه للأمارات، لأنّ حفظ أساس الشريعة وانجذاب الناس إليها أهم من التجنّب من تفويت المصلحه والإلقاء فى المفسده أحياناً، والعقل يحكم بلزوم رعايه الأهمّ فيما إذا لم يمكن المحافظه عليه وعلى المهمّ كليهما.

والحاصل: أنّه لا يمكن إثبات امتناع التعبد بالمظنّه من جهه استلزامه تحليل الحرام وتحريم الحلال، لا فى حال انفتاح باب العلم بالأحكام ولا فى حال انسداده.

نقد نظريه الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسأله

والعجب من الشيخ الأعظم رحمه الله حيث التزم بامتناع التعبد بالمظنّه فى حال

ص: ١٧٠

١- (١) لما تقدّم من تنجّز الواقع بالعلم الإجمالى، كالتفصيلى. م ح - ٥.

الانفتاح، فإنه قال: أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول (١) فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام، لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقتها للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيين أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلى الواقع، إلا أن يقال: إن هذا رجوع إلى فرض انسداد باب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً كما تقدّم سابقاً، فالأولى الاعتراف بالقيح مع فرض التمكن عن الواقع (٢).

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وفي آخر كلامه في المسألة أيضاً إشارة إلى ذلك (٣).

وقد عرفت جوابه مما سبق آنفاً.

البحث حول المصلحة السلوكية

وأما في زمن الانسداد فأجاب عما استدّل به ابن قبه لإثبات الاستحالة بأن ما فات على المكلف من مصلحة الواقع بسبب قيام الأماره على خلافه يتدارك بالمصلحة السلوكية.

توضيح ذلك: أن التعبد بالمظنه يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك من باب الطريقيه ومجرد الكشف عن الواقع، من دون أن تكون الأماره سبباً لحدوث مصلحة في مؤداها أو في سلوكها وتطبيق

ص: ١٧١

١- (١) أراد ب «الوجه الأول» كون حجّيه الأماره لصرف الطريقيه من دون أن يحدث في مؤداها بسبب قيامها عليه مصلحة راجحه على المصلحة الواقعيه التي تفوت عند مخالفتها للواقع. م ح - ي.

٢- (٢) فرائد الأصول ١: ١٠٩.

٣- (٣) فرائد الأصول ١: ١٢٣.

العمل عليها.

الثانى: أن يكون من باب السببىه ومدخله سلوك الأماره فى مصلحه العمل وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحه سلوك هذا الطريق وتطبيق العمل عليه، فإنها مساويه لمصلحه الواقع أو أرجح منها، فيتدارك بها ما فات على المكلف من مصلحه الواقع (١).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله فى المقام.

والمحقق النائى رحمه الله قام بتوضيح كلام الشيخ رحمه الله بقوله:

وتفصيل ذلك: هو أن سببه الأماره لحدوث المصلحه تتصور على وجوه ثلاث:

الأول: أن تكون الأماره سبباً لحدوث مصلحه فى المؤدى تستتبع الحكم على طبقها، بحيث لا يكون وراء المؤدى حكم فى حق من قامت عنده الأماره، فتكون الأحكام الواقعيه مختصه فى حق العالم بها ولا يكون فى حق الجاهل بها سوى مؤديات الطرق والأمارات، فتكون الأحكام الواقعيه تابعه لآراء المجتهدين، وهذا هو «التصويب الأشعري» الذى قامت الضروره على خلافه، وقد ادعى تواتر الأخبار على أن الأحكام الواقعيه يشترك فيها العالم والجاهل، أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ.

الثانى: أن تكون الأماره سبباً لحدوث مصلحه فى المؤدى أيضاً أقوى من مصلحه الواقع، بحيث يكون الحكم الفعلى فى حق من قامت عنده الأماره هو المؤدى، وإن كان فى الواقع أحكام ويشترك فيها العالم والجاهل على طبق المصالح والمفاسد النفس الأمريه، إلّا أن قيام الأماره على الخلاف تكون من

ص: ١٧٢

قبيل الطوارئ والعوارض والعناوين الثانويّة اللاحقه للموضوعات الأوّليّة المغيّر له وجهه حسننها وقبحها، نظير الضرر والخرج، ولا بدّ وأن تكون المصلحه الطارئه بسبب قيام الأماره أقوى من مصلحه الواقع، إذ لو كانت مساويه لها كان الحكم هو التخيير بين المؤدّي وبين الواقع، مع أنّ المفروض أنّ الحكم الفعلي ليس إلّا المؤدّي، وهذا الوجه هو «التصويب المعتزلي» ويتلو الوجه السابق في الفساد والبطالان، فإنّ الإجماع انعقد على أنّ الأماره لا تغيّر الواقع ولا تمسّ كرامته بوجه من الوجوه، وسيأتي ما في دعوى أنّ الحكم الفعلي في حقّ من قامت عنده الأماره هو مؤدّي الأماره.

الثالث: أن تكون قيام الأماره سبباً لحدوث مصلحه في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدّي على ما هما عليه من المصلحه والمفسده، من دون أن يحدث في المؤدّي مصلحه بسبب قيام الأماره غير ما كان عليه قبل قيام الأماره، بل المصلحه إنّما تكون في تطرّق الطريق وسلوك الأماره وتطبيق العمل على مؤدّاها والبناء على أنّه هو الواقع بترتيب الآثار المترتبه على الواقع على المؤدّي، وبهذه المصلحه السلوكيه يتدارك ما فات على المكلف من مصلحه الواقع بسبب قيام الأماره على خلافه.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني ممّا لا يكاد يخفى، فإنّ الوجه الثاني كان مبيّناً على سبب الأماره لحدوث مصلحه في المؤدّي غالبه على ما فات من المكلف من مصلحه الواقع على تقدير تخلفها وإدائها إلى غير ما هو الواجب واقعاً، أو غالبه على ما في المؤدّي من المفسده على تقدير إدائها إلى وجوب ما هو حرام واقعاً، وأين هذا من الوجه الثالث؟ فإنّ المؤدّي على الوجه الثالث باقٍ على ما كان عليه، ولا يحدث فيه مصلحه بسبب قيام

الأماره عليه، وإنما المصلحه كانت فى سلوك الأماره وأخذها طريقاً إلى الواقع من دون أن تمس الأماره كرامه المصلحه والحكم الواقعى بوجه من الوجوه، والسببى بهذا المعنى عين الطريقه التى توافق اصول المخطئه، بل ينبغى عدّ هذا الوجه من وجوه الردّ على التصويب، بخلاف الوجه الثانى، فإنه من أحد وجوه التصويب.

وبالجملة: المصلحه فى الوجه الثالث إنّما تكون فى السلوك وتطبيق العمل على مؤدى الأماره، لا فى نفس المؤدى، ولا بدّ وأن تكون مصلحه السلوك بمقدار ما فات من المكلف بسبب قيام الأماره على خلاف الواقع، وهذا يختلف باختلاف مقدار السلوك، فلو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه فى يومها وعمل المكلف على طبقها ثم تبين مخالفه الأماره للواقع وأنّ الواجب هو صلاه الظهر، فإن كان انكشاف الخلاف قبل مضى وقت فضيله الظهر فلا شىء للمكلف، لأنّ قيام الأماره على الخلاف لم توجب إيقاعه على خلاف ما يقتضيه الواقع من المصلحه، لتمكّن المكلف من استيفاء مصلحه الواقع بتمامها وكمالها حتّى الفضيله الوقتيه، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء وقت الفضيله فبمقدار ما فات من المكلف من فضل أول الوقت يجب أن يتدارك، وإن كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء تمام الوقت فاللازم هو تدارك ما فات منه من المصلحه الوقتيه، وإن لم ينكشف الخلاف إلى الأبد فالواجب هو تدارك ما فات منه من مصلحه أصل الصلاه.

والسرّ فى ذلك: هو أنّ التدارك إنّما يكون بمقدار ما اقتضته الأماره من إيقاع المكلف على خلاف الواقع وبالقدر الذى سلكه، ولا موجب لأن يستحقّ المكلف زائداً عمّا سلكه.

فما أفاده الشيخ قدس سره من التبعض في الإجزاء بقدر ما فات من المكلف من المصلحه الواقعيه بسبب سلوك الأماره (١)، هو الحق الذي يقتضيه اصول المخطئه (٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

أقول: هذا الوجه الثالث هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله من المصلحه السلوكيه التي وجه بها تصحيح التعبد بالأمارات غير العلميه.

وأما الوجه الأول الذي هو «التصويب الأشعري» والثاني الذي هو «التصويب المعتزلي» فقد صرح الشيخ رحمه الله بنفيها، لقيام الإجماع والأخبار المتواتره بأن «لله تعالى أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل» والأماره لا تغير الواقع بوجه من الوجوه، ولا يصح القول بأن الحكم الفعلي في حق من قامت عنده الأماره هو مؤداها، بل الحكم الفعلي في حق جميع المكلفين هو الواقع، غايه الأمر أن في سلوك الأماره وتطبيق العمل على طبقها مصلحه يتدارك بها ما فات على المكلف من مصلحه الواقع عند قيام الأماره على خلافه.

نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله

ويمكن المناقشه في كلام الشيخ رحمه الله بأن الأمارات المعبره عند الشارع ليست تأسيسيه، بل هي - كما مرّ مراراً - طرق عقلايئه قد أمضاها الشارع، فإنّ خبر الثقة وظواهر الكلمات ونحوهما امور معتبره - قبل الشرع - عند العقلاء، بل حجّيه قول المفتى في حقّ العامي أيضاً لها أصل عقلائي، فإنّ رجوع الجاهل

ص: ١٧٥

١- (١) فرائد الأصول ١: ١١٨.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٩٥.

إلى العالم - كرجوع المريض إلى الطبيب - أمرٌ رائج بينهم كما لا يخفى.

نعم، قد ردع الشارع عن التمسك ببعض الأمارات العقلانيه - كالقياس والاستحسان - وقيّد بعضها ببعض قيود غير معتبره عندهم، كاشتراط حجّيه الفتوى بعداله المفتى ورجوليته وكونه من الإماميه.

لكن ليس لنا أماره شرعيه تأسيسيه، بل كلّ ما هو معتبر في الشريعه له أساس عقلائي.

ولا- ريب في أنّ العقلاء لا يعتبرونها إلّابملاك الطريقيه الصرفه، فإنّهم حينما انسدّ عليهم باب العلم يعملون بطرق تصيب غالباً إلى الواقع، من دون أن يروا للعمل بهذه الطرق مصلحه يجبر بها ما فات عليهم من مصلحه الواقع في صورته مخالفتها له، بل لو سألناهم عن وجود مصلحه سلوكيه في هذه الصوره لضحكوا علينا.

ونوقش في كلامه رحمه الله أيضاً بوجهين آخرين:

أ - أنّه لا معنى لسلوك الأماره وتطرّق الطريق إلّالعمل على طبق مؤدّاهها، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاه الجمعه فسلوك هذه الأماره وتطرّق هذا الطريق ليس إلّالإتيان بصلاه الجمعه، فلا- معنى لكون مصلحه تطرّق الطريق مصلحه مغايره للإتيان بنفس المؤدى، والإتيان بالمؤدى مع المؤدى غير متغايرين إلّافي عالم الاعتبار، ولا يرفع الإشكال بهذه الاعتبارات والتعبيرات.

ولك أن تقول: إنّ هذه المفاهيم المصدريه النسبيّه لا حقيقه لها إلّافي عالم الاعتبار، ولا تتّصف بالمصالح والمفاسد، فموضوع المصلحه والمفسده نفس العناوين، أى الصلاه والخمر.

ولو قلت: إن شرب الخمر وإتيان الصلاة متعلق الحرمة والوجوب وموضوع المفسده والمصلحه.

قلت: لو سلم فتطبيق العمل فى طبق الأماره وتطرُق الطريق عباره اخرى عن شرب الخمر وإتيان الصلاة(١).

ونحن وإن رأينا هذا الإشكال وارداً على الشيخ الأعظم رحمه الله فى الدوره السابقه، إلّا أنّ مقتضى التحقيق الذى يخطر بالبال الآن خلافه، فإنّ الإتيان بصلاه الجمعه لو لم يكن مستنداً إلى إخبار العادل بوجوبها لم يصدق عليه سلوك الأماره وتطبيق العمل عليها، فلا تشتمل على المصلحه السلوكيه المدّعاة فى كلام الشيخ رحمه الله.

ويمكن توضيح ذلك بملاحظه حقيقه «التقليد» فإنّه عباره عن العمل باستناد فتوى المجتهد، فصلاه الجمعه إذا كانت مستنده إلى فتوى الفقيه بوجوبها تسمى تقليداً، وأمّا إذا تحققت بداعى الاحتياط - كما إذا جمع بينها وبين الظهر ليعلم تحقّق المأمور به المعلوم إجمالاً - فلا.

إن قلت: صلاه الجمعه مثلاً ذات حقيقه واحده لا تتغير بسبب استنادها إلى الفتوى أو إلى الاحتياط، فكيف سمّيتموها فى الصوره الأولى تقليداً دون الثانيه؟!

قلت: السرّ فى ذلك أنّ التقليد ليس اسماً لصرف العمل، بل للعمل المستند إلى الفتوى.

والأمر كذلك فى المصلحه السلوكيه، فإنّ الشيخ رحمه الله يدعى أنّها تقوم بكون العمل ناشئاً عن قيام الأماره، لا بنفس العمل مطلقاً وبأى داعٍ تحقّق.

ص: ١٧٧

ب - أن لازم قيام المصلحه، التي يتدارك بها ما فات من المكلف، في تطرّق الطريق وسلوك الأماره، هو الإجزاء وإن انكشف الخلاف في الوقت، فضلاً عن خارجه، لاستيفاء المصلحه بواسطه سلوك الأماره والعمل على طبقها.

فإذا قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه، وقلنا: إنّ في سلوك الأماره مصلحه يتدارك بها مفسده فوت الظهر مثلاً، فعمل المكلف على طبق الأماره، ثم انكشف الخلاف في الوقت - ولو وقت الفضيله - يكون الإتيان بها مجزياً عن الظهر، لأنّ المصلحه القائمه في تطرّق الطريق غير مقتهه بعدم انكشاف الخلاف.

فما أفاده الشيخ العلّامه الأنصارى قدس سره وتبعه المحقّق المعاصر رحمه الله (١) من التفصيل في الإجزاء، ممّا لا وجه له (٢).

وكيف كان، فأساس الجواب عن الشيخ رحمه الله ما تقدّم من أنّ الأمارات الشرعيّه ليست تأسيسيه، بل هي امور عقلائيّه ممضاه من قبل الشارع، وليس في بناء العقلاء من المصلحه السلوكيه عين ولا أثر.

التعبّد بالأمارات هل يقتضى اجتماع الحبّ والبغض؟

وأما المحذور الثالث - أعنى ما يرتبط بمبادئ الحكم الصادر من قبل المولى - فهو أنّه يلزم من جعل الحجّيه لخبر الواحد اجتماع الضدّين من الإراده والكراهه أو الحبّ والبغض فيما إذا دلّ خبر الواحد على وجوب ما هو حرام واقعاً أو بالعكس.

والجواب عنه يتوقّف على تحقيق حول مراتب الحكم وبيان المراد منها.

ص: ١٧٨

١- (١) المراد به المحقّق النائيني رحمه الله.

٢- (٢) أنوار الهدايه ١: ١٩٥، وتهذيب الأصول ٢: ٣٧٣.

صرّح المحقّق الخراساني رحمه الله في حاشيته على فرائد الأصول بأنّ للحكم مراتب أربع: الاقتضاء، والإنشاء، والفعليّه، والتنجز.

لكن أكثر من تأخّر عنه قال بأنّ له مرتبتين: الإنشاء، والفعليّه.

وفسّر المحقّق الخراساني رحمه الله الاقتضاء بمرتبته من الحكم يكون فيها مناطه ومقتضيه.

والإنشاء بمرتبته جعل صورته الحكم من قبل المولى من دون أن يشتمل على بعث أو زجر.

والفعليّه بما إذا بلغ ذلك الحكم الصوري إلى مرتبه البعث والزجر.

والتنجز بما إذا وصل الحكم الفعلي من طريق العلم أو العلمى إلى المكلف، فاستحقّ العقوبه على مخالفته، بخلاف الحكم

الاقتضائي والإنشائي، إذ الحكم ما لم يصر فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبه التنجز واستحقاق العقوبه على مخالفته.

نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله

وفيه أولاً: أنّه لا يصحّ القول بكون الاقتضاء والتنجز من مراتب الحكم، فإنّ الحكم - سواء كان من الأحكام الشرعيّه أو العقلائيّه

- أمرٌ اعتباري مجعول، والاقتضاء أمرٌ حقيقي تكويني متقدّم عليه ومقتضٍ له، فلا يمكن أن يكون من مراتبه.

كما أنّ التنجز - الذي فسّره باستحقاق العقوبه على مخالفته الحكم - من الأحكام العقليّه المترتبّه على الحكم المتأخّره عنه، فإنّ

العقل هو الذي يحكم بأنّ المكلف يستحقّ العقوبه لو خالف الحكم الفعلي الواصل إليه بالعلم أو

العلمى، فالتنجز ليس حكماً شرعياً، بل حكم عقلى متأخر عنه.

وثانياً: أنّ الحكم الإنشائى لو كان صورياً غير مشتمل على البعث والزجر - كما فسّره به - فلو قلنا بعدم تحقّق الوجوب والحرمة الإنشائيين فى هذه المرتبه فلم يصحّ عدّها من مراتب الحكم، ولو قلنا بتحققهما فلم يصحّ خلوّ الإنشاء عن البعث والزجر، لأنّ الإيجاب والتحرير عبارتان عن البعث والزجر الاعتباريين، كما حقّقناه فى مبحثى مفاد صيغته «افعل» و «لا تفعل» من مباحث الأوامر والنواهى.

وبالجملة: لا يمكن تصوّر حكم وجوبى أو تحريمى خالٍ عن البعث والزجر المقومين للوجوب والحرمة لكى يصحّ القول بالفرق بين الحكم الفعلى والإنشائى ببلوغ الأوّل مرتبه البعث والزجر دون الثانى.

كلام الإمام رحمه الله حول الحكم الإنشائى والفعلى

والحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فى تفسير الحكم الإنشائى والفعلى.

وهو أنّ الشارع حيث سلك طريقه العقلاء فى مقام التقنين جعل ابتداءً أحكاماً كليّة متعلّقه بموضوعات عامّة، ثمّ بين مخصّصاتهما ومقيّداتهما بأدلّه منفصله (1)، والأحكام الإنشائيه هى تلك القوانين الكليّة التى تعلّقت بها الإراده الاستعماليّه، والأحكام الفعلية هى ما بقى تحتها بعد ورود المخصّصات والمقيّدات.

ص: ١٨٠

١- (١) وانفصال القيود فى القوانين العقلانيّه يكون أحياناً لأجل جهلهم حين التقنين بجميع المصالح والمفاسد، وفى القوانين الشرعيّه لأجل مصالح اخر كما تقدّم فى مبحث العامّ والخاصّ. منه مدّ ظلّه.

فحلّيته البيع المستفاده من قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) حكم إنشائي عام يرجع إليه في موارد الشك في التخصيص، وما بقى تحته بعد إخراج البيع الربوي والغرري وغيرهما من موارد الاستثناء يكون حكماً فعلياً مراداً بالإرادة الجدّيه (٢).

هذا حاصل ما أفاده الإمام رحمه الله، وهو كلام متين.

كلام المحقق الخوئي رحمه الله في تفسير الحكم الإنشائي والفعلي

وذهب بعض الأعلام رحمه الله - على ما في تقارير بحثه - إلى أنّ الحكم الإنشائي ما جعل بنحو القضية الحقيقيه التي تشمل الأفراد المحقّقه الوجود والمقدّره الوجود، فما دام الموضوع لم يوجد بتمام قيوده كان الحكم إنشائياً، وإذا وجد يصير فعلياً، فوجوب الحجّ المستفاد من قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (٣) يكون إنشائياً قبل تحقّق الاستطاعه وفعلياً بعده (٤).

هذا حاصل ما أفاده بعض الأعلام رحمه الله، والظاهر أنّه أخذه من بعض مشايخه العظام.

نقد كلام المحقق الخوئي رحمه الله

وفيه أولاً: أنّه خلاف ما تقدّم من سيره العقلاء في التقنين.

ص: ١٨١

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٣٧٧.

٣- (٣) آل عمران: ٩٧.

٤- (٤) راجع محاضرات في اصول الفقه ٢: ٢٦٧، و ٤: ٦.

وثانياً: أن تصوير القضية الحقيقيه يختصّ بمثل آيه الحجّ المتقدّم ذكرها ومثل «أحلّ الله البيعَ وحرمَ الربوا» (١) ونحوهما ممّا لم يشتمل على الخطاب، وأمّا ما اشتمل عليه من أدلّه الأحكام، نحو «أقيموا الصلوة وءاتوا الزكوة» (٢) فلا تتصوّر فيها القضية الحقيقيه إلّابتأويلها إلى جملة خبريه، بأن يقال: يرجع الآيه إلى قولنا: «المكلّف يجب عليه إقامة الصلاة وإيتاء الزكاه» فالحكم قبل صيروره الإنسان واجداً لشرائط التكليف يكون إنشائياً، وبعدها يصير فعلياً.

وأما بناءً على ما اخترناه تبعاً للإمام رحمه الله في تفسير الحكم الإنشائي والفعلى فلا ملزم للالتزام بمثل هذا التأويل والتوجيه في الجمل الإنشائيه المشتمله على الخطاب.

وثالثاً: أن فعليّه الحكم وإنشائيه لو كان أمرهما دائراً مدار وجود الموضوع خارجاً وعدمه لأشكّل الجمع بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد، فإنّ البيع الغررى مثلاً إذا تحقّق في الخارج لا بدّ من أن يكون محكوماً بحليّه فعليّه بمقتضى «أحلّ الله البيع» وأن لا يكون كذلك بمقتضى «نهى النبي عن بيع الغرر» (٣).

وأما إذا فسّرنا الحكم الإنشائي بما اريد بمراد استعمالى وجعل بنحو الضابطه الكليّه التي يرجع إليها عند الشكّ في التخصيص والتقييد، والحكم الفعلى بما تعلق به الإراده الجدّيّه وهو ما بقى تحت تلك الضابطه بعد ورود المخصّصات والمقيّدات فلا تعارض بين العامّ والخاصّ ولا بين المطلق والمقيّد أصلاً.

ص: ١٨٢

١- (١) البقره: ٢٧٥.

٢- (٢) البقره: ٤٣.

٣- (٣) ورد في الحديث: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطرّ وعن بيع الغرر». وسائل الشيعه ١٧: ٤٤٨، كتاب التجاره، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٣.

إذا عرفت هذا فنقول: يمكن الجواب عن محذور لزوم اجتماع الإرادة والكراهة أو الحبّ والبغض على فرض حجّيه خبر الواحد بما يقتضيه التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي، وهو يتّضح بملاحظه ما يجاب به في باب التزاحم. في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

توضيح ذلك: أنّه لا يجوز للمولى إلزام العبد برعايه كلا المتزاحمين، لعدم قدرته على ذلك، بل لا بدّ له من امتثال الأمر بالأهمّ لو كان، وإلّا فهو مخيّر في امتثال أيّهما شاء، والأمر الآخر وإن سقط فعلاً، إلّا أنّ سقوطه ليس لأجل فقد الملاك، فإنّ الملاك موجود فيه، بل لعدم تمكّن العبد من امتثاله بعد صرف قدرته في المزاحم الآخر، فلا يترتب على مخالفته استحقاق العقوبة، لكنّه لو كان متمكناً من امتثال كليهما لوجب عليه؛ لوجود الملاك فيهما.

ويمكن الجواب بمثله عن إشكال الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فإنّ المكلف حينما كان جاهلاً بالأحكام الواقعيّة إلّا في موارد قليلة، وكان الاحتياط التامّ في جميعها شاقاً عليه، بل موجباً للهرج والمرج واختلال النظام وتنفرّ كثير من الناس من أساس الإسلام اضطرّ الشارع إلى جعل مثل خبر الثقة طريقاً إلى الأحكام الواقعيّة، مع العلم بأنّه يخالفها أحياناً، والواقع وإن كان محكوماً بحكم فعلي لا شتماله على الملاك، إلّا أنّ الشارع لم يلزم المكلف برعايته عند خطأ الأماره، بل جعله معذوراً في مخالفته حينئذٍ لأجل تلك المصلحه الأقوى الباعثه له على جعل حجّيتها.

والحاصل: أنّ الشارع كما اضطرّ إلى رفع اليد عن رعايه الحكم الفعلي في أحد المتزاحمين لأجل عدم تمكّن العبد من امتثال كليهما، كذلك اضطرّ إلى رفع

اليد عنها في موارد خطأ الأماره لأجل جهل المكلف بالواقع وكون الاحتياط في جميع الموارد مستلزماً لتلك التبعات.

وبعبارة اخرى: ملاك تقدّم التعبد بالمظنّه على إلزام الاحتياط التام هو عين ملاك تقدّم الأهمّ على المهمّ في باب المتزاحمين، فكما أنّ إزاله النجاسه عن المسجد أهمّ من الصلاه في سعه وقتها فتقدّم عليها، كذلك التعبد بالمظنّه أهمّ من الاحتياط فيتقدّم عليه، فلا فرق بين ما نحن فيه وبين باب التزاحم من جهه ملاك التقدّم، وإن كان مجرى ذلك الباب هو الموارد الجزئيه، بخلاف مسأله التعبد بالمظنّه التي ترتبط بالعناوين الكليه.

وهذا هو ملاك حجّيه بعض الأمارات - كخبر الثقه - عند العقلاء أيضاً، فإنهم يرون أنّ تحقّق العلم الوجداني بالأمر المبتلى بها قليل جدّاً، فلو انحصر الطريق إليها بالعلم بها لاختلّ نظام معاشهم، فالتجأوا إلى التمسك بالأمارات.

هذا هو نخبه القول في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

وها هنا أقوال اخرى:

نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله ونقدها

١ - ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله، من أنّ الحكمين ليسا في مرتبه واحده، بل في مرتبتين، ضروره تأخر الحكم الظاهري - سواء كان مستفاداً من الأمارات أو الأصول - عن الواقعي بمرتبتين، لكونه متأخراً عن الشكّ في الحكم الواقعي، والشكّ فيه متأخر عنه، فلا يجتمع الحكمان (١).

ص: ١٨٤

١- (١) ما وجدنا هذا القول في رسائل الشيخ الأعظم رحمه الله، نعم، قال المحقّق المشكيني رحمه الله في حاشيه الكفايه: هذا هو الجمع المنقول عن السيّد محمّد الاصفهاني «قدّس سرّه الشريف». كفايه الأصول المحشّى ٣: ١٨٣. م ح - ي.

واعترض عليه تلامذته الذين منهم المحقق الخراساني رحمه الله بأنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي إلّا أنّه يكون في مرتبه الحكم الظاهري، لعدم اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به، بل يعمّ الشاكّ فيه أيضاً، فعلى تقدير المنافاه بين الحكمين لزم اجتماع الحكمين في مرتبه الحكم الظاهري(١).

كلام صاحب الكفايه في المقام وردّه

٢ - ما قال به المحقق الخراساني رحمه الله في خصوص الأمارات، من أنّ التعبد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّيه المجمعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجه لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحّح الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجزياً وانقياداً مع عدم إصابته كما هو شأن الحجّه الغير المجمعوله، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدّين ولا طلب الضدّين ولا اجتماع المفسده والمصلحه ولا الكراهه والإراداه كما لا يخفى(٢).

ويرد عليه أنّ حجّيه الأمارات وإن لم تكن بمعنى جعل حكم مماثل أو مضادّ للحكم الواقعي، بل الحكم منحصر فيه والأماره لا تقتضى إلّا تنجزه عند الإصابه ومعدوريه المكلف في مخالفته عند الخطأ، إلّا أنّ محذور المنافاه بين الحكم الواقعي والظاهري لا يختصّ بما إذا جعل حكم شرعي ظاهري مطابق لمؤدّي الأمارات، بل بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه وترخيص الشارع في تركه - كما يقتضيه حجّيه الأماره المخطئه - أمران متنافيان أيضاً.

ص: ١٨٥

١- (١) كفايه الأصول: ٣٢٢.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣١٩.

۳ - ما أفاده السيد المحقق المدقق الفشاركي رحمه الله - على ما نقله تلميذه المحقق الحائري قدس سره - من عدم المنافاه بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشك في الأول، وتوضيحه: أنه لا- إشكال في أن الأحكام لا- تتعلق ابتداءً بالموضوعات الخارجيه، بل إنما تتعلق بالمفاهيم المتصوره في الذهن، لكن لا من حيث كونها موجوده في الذهن، بل من حيث إنها حاكيه عن الخارج، فالشئ ما لم يتصور في الذهن لا يتصف بالمجوبيه والمبغوضيه، وهذا واضح، ثم إن المفهوم المتصور تارة يكون مطلوباً على نحو الإطلاق، وأخرى على نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون لعدم المقتضى في ذلك المقتيد (1)، وقد يكون لوجود المانع، مثلاً قد يكون عتق الرقبه مطلوباً على سبيل الإطلاق، وقد يكون الغرض في عتق الرقبه المؤمنه خاصه، وقد يكون في المطلق، إلّا أن عتق الرقبه الكافره منافٍ لغرضه الآخر، ولكونه منافياً لذلك الغرض لا بد أن يقتيد العتق المطلوب بما إذا تحقّق في الرقبه المؤمنه، فتقييد المطلوب في القسم الأخير إنما هو من جهه الكسر والانكسار، لا لتضييق دائره المقتضى، وذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب أولاً- مع العنوان الآخر المتّحد معه في الوجود المخرج له عن المطلوبيه الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن بحيث يكون المتعقل أحدهما لا- مع الآخر فلا- يعقل تحقّق الكسر والانكسار بين جهتيهما، فاللازم من ذلك أنه متى تصوّر العنوان الذي فيه جهه المطلوبيه يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد، لعدم تعقل منافيه، ومتى تصوّر العنوان الذي فيه جهه المبغوضيه يكون مبغوضاً كذلك؛ لعدم تعقل منافيه، كما هو

والعنوان المتعلق للأحكام الواقعيه مع العنوان المتعلق للأحكام الظاهريه مما لا يجتمعان في الوجود الذهني أبداً، مثلاً إذا تصوّر الأمر صلاحه الجمعه فلا يمكن أن يتصوّر معها إلّا الحالات التي يمكن أن تتّصف بها في هذه الرتبه، مثل كونها في المسجد أو الدار وأمثال ذلك، وأما اتّصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً فليس ممّا يتصوّر في هذه الرتبه، لأنّ هذا الوصف ممّا يعرض الموضوع بعد تحقّق الحكم، والأوصاف المتأخّره عن الحكم لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلو فرضنا أنّ صلاحه الجمعه في كلّ حال أو وصف يتصوّر معها في هذه الرتبه مطلوبه بلا منافٍ ومزاحم، فإنّ المراد بتعلّق بها فعلاً، وبعد تحقّق الإراده بها تتّصف بأوصاف اخر لم تتّصف بها قبل الحكم، مثل أن تصير معلوم الحكم تارةً ومشكوك الحكم اخرى، فلو فرضنا - بعد ملاحظه اتّصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم - تحقّق جهه المبعوضيه فيه يصير مبعوضاً بهذه الملاحظه لا محاله، ولا يزاحمها جهه المطلوبيه الملاحظه في ذاته، لأنّ الموضوع بتلك الملاحظه لا يكون متعلّقاً فعلاً، لأنّ تلك الملاحظه ملاحظه ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه ملاحظته مع الحكم.

فإن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعلّقاً في مرتبه تعقّل الذات، ولكنّ الذات ملحوظه في مرتبه تعقّل العنوان المتأخّر، فعند ملاحظه العنوان المتأخّر يجتمع العنوانان في اللحاظ، فلا يعقل المبعوضيه في الرتبه الثانيه مع محبوبيه الذات.

قلت: تصوّر ما يكون موضوعاً للحكم الواقعي الأولى مبنّى على قطع النظر عن الحكم، لأنّ المفروض كون الموضوع موضوعاً للحكم، فتصوّره

يلزم أن يكون مجرداً عن الحكم، وتصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لا بدّ وأن يكون بلحاظ الحكم.

ولا- يمكن الجمع بين لحاظ التجرد عن الحكم ولحاظ ثبوته. وبعبارة اخرى: صلاح الجمعه التي كانت متصوّره في مرتبه كونها موضوعه للوجوب الواقعي لم تكن مقسماً لمشكوك الحكم ومعلومه، والتي تتصوّر في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما، فتصوّر ما كان موضوعاً للحكم الواقعي والظاهري معاً يتوقف على تصوّر العنوان على نحو لا ينقسم إلى القسمين وعلى نحو ينقسم إليهما، وهذا مستحيل في لحاظ واحد، فحينئذٍ نقول: متى تصوّر الأمر صلاح الجمعه بملاحظه ذاتها تكون مطلوبه، ومتى تصوّرها بملاحظه كونها مشكوك الحكم (١) تكون متعلقه لحكم آخر، فافهم وتدبر فإنه لا يخلو من دقّه (٢) ، إنتهى.

والفرق بينه وبين القول الأوّل أنّ حلّ الإشكال في القول الأوّل يكون مستنداً إلى اختلاف رتبه الحكمين، وهاهنا إلى تغاير الموضوعين.

نقد كلام السيّد الفشاركي رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنّه مبنيّ على امتناع أخذ القيود المتوقّفه على الأمر في موضوعه، فلا يصحّ التمسك بالإطلاق لنفي اعتبارها، لأنّ الإطلاق يتوقف على إمكان التقييد.

وأما بناءً على ما حقّقناه في مبحث التعبدى والتوصلي من إمكان أخذها

ص: ١٨٨

١- (١) «مشكوكه الحكم» صحيحه ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) درر الفوائد: ٣٥١.

فيه فلا يمتنع التمسك بالإطلاق.

توضيح ذلك: أن ما هو متأخر عن الأمر إنما هو وجود هذا النوع من القيود خارجاً، حيث إنَّ المكلف لا يقدر على أن يأتي بالصلاة مثلاً. بداعي أمرها إلا بعد تعلق الأمر بها، لكن الأحكام لا تتعلق بموضوعاتها بوجوداتها الخارجيه، بل بعناوينها التي تصوّرها الحاكم وأوجدها في ذهنه، ولا ريب في إمكان تصوّر الموضوع بجميع أجزائها وشرائطها حتّى القيود المتوقّفه في وجودها الخارجى على الأمر، فإنَّ الحاكم حينما يريد أن يأمر بالصلاة يتمكّن من تصوّر جميع ما له دخل في حصول الغرض منها من الركوع والسجود والتكبيره وسائر أجزائها وشرائطها حتّى قيد «إتيانها بداعي أمرها»، ومن قال بامتناع أخذ هذا النحو من القيود في متعلق الأمر خلط بين وجوده الخارجى والذهنى، فإنَّ الأوّل يتوقّف على الأمر دون الثانى.

وعلى هذا فكما أن الأمر يتمكّن من أن يتصوّر مع صلاه الجمعه حالاتها التي يمكن أن تتّصف بها قبل الحكم - مثل كونها فى المسجد أو الدار - كذلك يتمكّن من أن يتصوّر معها الأوصاف المتأخّره عنه - ككونها معلومه الحكم أو مشكوكته - فكيف يمكن أن تكون صلاه الجمعه فى الواقع واجبه مطلقاً - سواء علم بوجودها أو شكّ فيه - ومع ذلك يرخص الشارع فى تركها بمقتضى الأماره المخطئه؟!

وثانياً: أنا نمنع أن يكون الشكّ فى الحكم متأخراً عن ذلك الحكم المشكوك، ضروره أنه خلاف ما نجده فى أنفسنا، فإننا كثيراً ما نشكّ فى وجوب شيء، مع أنه لم يكن واجباً فى الواقع.

على أن الالتزام بتوقّف الشكّ على ثبوت المشكوك يستلزم انقلابه إلى

اليقين، فإن من شك في وجوب صلاه الجمعه مثلاً لو اعتقد أن الشك لا يتحقق إلا بعد تحقق المشكوك صار عالمًا بوجوبها بصرف الشك فيه (١).

وثالثاً: سلّمنا استحاله أخذ القيود المتأخره عن الحكم في موضوعه في مقام الإثبات ودلاله الدليل، لكنّ الحكم في الواقع ومقام الثبوت لا يخلو إما أن يكون مجعولاً لخصوص العالم به أو يعمّ العالم والجاهل كليهما، إذ لا يتطرّق الإهمال أو الإجمال في مقام الثبوت، وحيث إنّ اختصاصه بالعالم يستلزم التصويب الذي قام الإجماع والأخبار المتواتره على بطلانه فلا بدّ من أن يؤخذ موضوع الحكم في مقام الثبوت لا بشرط، فيعمّ العالم بالحكم والشاكّ فيه، بل والعالم بضدّه، فصلاه الجمعه التي حكم الشارع بوجوبها واقعاً لم تتقيّد بقيد في مقام الثبوت، فهي واجبه سواء كانت معلومه الحكم أو مشكوكته، فإذا قامت الأماره على عدم وجوبها اجتمع حكمان متنافيان في موضوع واحد، وهو صلاه الجمعه المشكوكه الحكم، فأين تغاير موضوع الحكمين الذي ادّعاه هذا السيّد المحقّق الجليل رحمه الله؟!

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله

٤ - ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله لحلّ الإشكال، حيث قال:

والتحقيق في الجواب هو أن يقال: إنّ الموارد التي توهم وقوع التضادّ بين الأحكام الظاهريّه والواقعيّه على أنحاء ثلاثه:

أحدها: موارد قيام الطرق والأمارات المعتره على الخلاف.

ص: ١٩٠

١- (١) وتقدّم نظير هذا الإشكال عند المناقشه في كلام صاحب الكفايه في كتاب القطع، حيث قال: القطع متأخر عن المقطوع متفرّع عليه، فأوردنا عليه بأنّ القطع كثيراً ما يكون جهلاً مركّباً، فكيف يتوقّف وجوده على وجود المقطوع؟ على أنّه يستلزم أن لا يكون لنا قطع مخالف للواقع أصلاً. منه مدّ ظله.

ثانيها: موارد مخالفه الأصول المحرزه (١) للواقع.

ثالثها: موارد تخلف الأصول الغير المحرزه عن الواقع.

والتفصيلى عن الإشكال يختلف بحسب اختلاف المجعول فى هذه الموارد الثلاثة، ويختص كل منها بجواب يخصه، فينبغى إفراد كل منها بالبحث.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى باب الأمارات

ثم قال:

أمّا فى باب الطرق والأمارات فليس المجعول فيها حكماً تكليفيّاً حتّى يتوهم التضادّ بينه وبين الحكم الواقعى، بناءً على ما هو الحقّ عندنا: من أنّ الحجيّه والطريقيّه من الأحكام الوضعيّه المتأصّله بالجعل ومما تنالها يد الوضع والرفع ابتداءً ولو إمضاءً، لما تقدّمت الإشارة إليه: من أنّه ليس فيما بأيدينا من الطرق والأمارات ما لا يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم وإثبات مقاصدهم، بل هى عندهم كالعلم لا يعتنون باحتمال مخالفه الطريق للواقع، وليس اعتمادهم عليها من باب الاحتياط ورجاء إدراك الواقع، لأنّه ربما يكون طرف الاحتمال تلف النفوس والأموال وهتك الأعراض، فلو كان اعتمادهم على الطرق لمحض رجاء إدراك الواقع لكان الاحتياط بعدم الاعتماد عليها فى مثل هذه الموارد ممّا يكون خطر المخالفه عظيمًا، فأقدامهم على العمل بالطرق والأمارات والاعتماد عليها مع هذا الاحتمال ليس إلّا المكان تنزيل احتمال المخالفه منزله العدم وكأنّه لم يكن مع وجوده تكويناً.

فلا يقال: لعلّ اعتمادهم عليها لمكان حصول العلم لهم منها، فإنّ ذلك ممّا

ص: ١٩١

١- (١) سيأتى المراد من الأصول المحرزه وغير المحرزه. م ح - ى.

يكذِّبه الوجدان، لوضوح وجود احتمال مخالفه الطريق للواقع في أنفسهم، ومع ذلك يعتمدون عليها في إثبات مقاصدهم، لمكان أن الطرق عندهم من حيث الإلتقان والاستحكام كالأسباب المفيدة للعلم، وليس عند العقلاء جعل وتعبد وتشريع، حتى يقال: إنَّ المجعول عندهم ما يكون منشأً لانتزاع هذا الاعتبار والحجّيه، بل نفس الحجّيه والوسطيه في الإثبات أمرٌ عقلائي قابل بنفسه للاعتبار من دون أن يكون هناك ما يكون منشأً للانتزاع من حكم تكليفي.

فالأقوى أنّ الحجّيه والوسطيه في الإثبات بنفسها ممّا تنالها يد الجعل بتتيم كشفها، فإنّه لا بدّ في الأماره من أن يكون لها جهه كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً، فللشارع تتيم كشفها ولو إمضاءً بإلغاء احتمال الخلاف في عالم التشريع، كما ألغى احتمال الخلاف في العلم في عالم التكوين، فكأنّ الشارع أوجد في عالم التشريع فرداً من العلم، وجعل الطريق محرزاً للواقع كالعلم بتتيم نقص كشفه وإحرازه، ولذا قامت الطرق والأمارات مقام العلم المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيه، كما تقدّم تفصيله.

وإذ قد عرفت حقيقه المجعول في باب الطرق والأمارات وأنّ المجعول فيها نفس الوسطيه في الإثبات، ظهر لك: أنّه ليس في باب الطرق والأمارات حكم حتى ينافى الواقعي ليقع في إشكال التضادّ أو التصويب، بل ليس حال الأماره المخالفه إلّا كحال العلم المخالف، فلا يكون في البين إلّا الحكم الواقعي فقط مطلقاً، أصاب الطريق الواقع أو أخطأ، فإنّه عند الإصابه يكون المؤدّي هو الحكم الواقعي، كالعلم الموافق، ويوجب تنجيز الواقع وصحّه المؤاخذه عليه، وعند الخطأ وعدم الإصابه يوجب المعدوريه وعدم صحّه المؤاخذه عليه، كالعلم المخالف، من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول(1).

ص: ١٩٢

إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصاً.

وأساسه يرجع إلى الكلام المتقدم من المحقق الخراساني رحمه الله، من أن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجتيه، والحجتيه المجموله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في رفع الغائله عن الأمارات

والجواب الأصلي هو الجواب المتقدم هناك.

لكن ينبغي البحث حول نكات اخر من كلامه: بعضها صحيحه وبعضها باطله.

أما النكات الصحيحه:

فمنها: أن الأمارات المعتره عند الشارع هي الأمارات المعتره عند العقلاء، وليست بتأسيسيه. نعم، بعض الأمارات العقلاييه مردوده شرعاً كما تقدم، بل الظاهر أن بأيدينا أماره شرعيه غير عقلاييه، وهي كون حسن الظاهر أماره على العدله التي هي الملكه الراسخه في نفس الإنسان الباعثه له على إتيان الواجبات وترك المحرمات، كما يدل عليه صحيحه ابن أبي يعفور (1)،

ص: ١٩٣

١- (١) وهي ما روى - في وسائل الشيعه ٣٩١:٢٧، كتاب الشهادات، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١ - عن عبدالله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بيم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتناّب الكبائر التي أوعده الله عزّ وجلّ عليها النار، من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك، والدلاله على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ، وحفظ موافقتهنّ بحضور جماعه من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلّا من عله، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاهم عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاهم، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين». الحديث. فقله عليه السلام: والدلاله على ذلك كله، إلى آخر ما نقلناه بيان امور تدلّ على وجود العدله في صاحبها.

م ح - ٥.

فحسن الظاهر - ولو لم يفد الظنّ - أماره على العدالة شرعاً، من دون أن يكون كذلك عند العقلاء.

فالنسبه بين الأمارات المعتبره الشرعيه والعقلانيه عموم من وجه.

ومنها: أنه ليس للشارع حكم ظاهري مجعول على طبق مؤدى الطرق والأمارات.

وأما المطالب المخدوشه:

فمنها: أنه رحمه الله تخيل أنّ كاشفيّه الأمارات وطريقتيها - وبتعبيره رحمه الله: وسطيتها في الإثبات - أيضاً من الأمور المجعوله، كالحجّيه، ولذا عطفها عليه بقوله: «إنّ الحجّيه والطريقيه من الأحكام الوضعيه المتأصّله بالجعل ومما تنالها يد الوضع والرفع ابتداءً».

وكلامه رحمه الله وإن كان صحيحاً بالنسبه إلى حجّيه الأمارات، فإنّها مجعوله ولو بجعل إمضائي، إلّا أنه مردود بالنسبه إلى طريقيتها، لأنّ الطريقيه والكاشفيه من أوصافها التكوينيّه التي ترتبط به تعالى بما هو خالق، لا بما هو شارع.

ومنها: قياس الأمارات بالقطع، فكما أنّ مخالفه القطع للواقع أحياناً لا تنافي حجّيته، لعدم جعل حكم ظاهري على طبقه كي يلزم منه اجتماع حكمين متضادّين، بل حجّيته تكون بمعنى المنجزيه والمعدّريه، فكذلك الأمارات.

فإنّه قياس مع الفارق، لكون حجّيه القطع أمراً عقلياً، ولا تنالها يد الجعل

إثباتاً ونفيًا، فحجّيته لا تستلزم الترخيص من قبل الشارع في مخالفته الحكم الواقعي، بخلاف الإمارات، فإنّ حجّيتها مجعوله شرعاً، والحجّية فيها وإن كانت بمعنى المنجزية والمعدّريّة - كالقطع - وليست بمعنى جعل حكم ظاهري على طبقها، إلّا أنّ بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه مع ترخيص الشارع في تركه - كما يقتضيه حجّية الأماره المخطئه - أمران متنافيان كما تقدّم في جواب كلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في الأصول المحرزه

(١)

ثمّ قال:

وأما الأصول المحرزه: فالأمر فيها أشكل، وأشكل منها الأصول الغير المحرزه - كأصالة الحلّ والبراءه - فإنّ الأصول بأسرها فاقده للطريقه، لأخذ الشكّ في موضوعها، والشكّ ليس فيه جهه إرائه وكشف عن الواقع، حتّى يقال: إنّ المجعول فيها تميم الكشف، فلا بدّ وأن يكون في مورد الأصول حكم مجعول شرعي، ويلزمه التضادّ بينه وبين الحكم الواقعي عند مخالفه

ص: ١٩٥

١- (١) لا ريب في أنّ جميع الأصول العمليه موردها الشكّ في الحكم الواقعي، وقسمها المحقّق النائيني رحمه الله إلى قسمين: محرزه وغير محرزه، وأراد بالأصول المحرزه التي عبّر عنها ب «الأصول التنزيليه» أيضاً ما كان لسان دليله لزوم البناء عملاً على أحد طرفي الشكّ والمعامله معه معامله الواقع وإلغاء احتمال الخلاف عنه، ك «الاستصحاب» فإنّ مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» يكلفنا بالبناء العملي على المتيقّن السابق فيما إذا شككنا في بقائه وارتفاعه، وك «قاعده التجاوز» بناءً على كونها أصلاً عملياً، فإنّ ما روى - في وسائل الشيعه ٣١٧:٦، كتاب الصلاه، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣ - من قوله عليه السلام في جواب من سأله عن الشكّ في الركوع وقد دخل في الركعه اللاحقه: «بلى قد ركعت» يدلّ على لزوم البناء على تحقّق الركوع في موارد الشكّ فيه بعد التجاوز عن محلّه، وأما الأصول الغير المحرزه فأراد بها ما حكم فيه على نفس الشكّ من دون النظر إلى أحد طرفيه وإلغاء احتمال الخلاف عنه، كأصالة البراءه والحليّه والطهاره. م ح - ي.

هذا، ولكنّ الخطب في الأصول التنزيلية هيّن؛ لأنّ المجموع فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر وجعله كالعدم، ولأجل ذلك قامت مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة، لكونها متكفّله للجبهة الثالثة (1) التي يكون القطع واجداً لها، وهو الجرى على وفق القطع وترتيب آثار المقطوع عملاً كما أنّ الأماره تكون واجده للجبهة الثانية، وهي جبهه الإحراز والكاشفيّه - على ما تقدّم بيانه - فالمجموع في الأصول التنزيلية ليس أمراً مغايراً للواقع، بل الجعل الشرعي إنّما تعلّق بالجرى العملي على المؤدّي على أنّه هو الواقع، كما يرشد إليه قوله عليه السلام في بعض أخبار قاعده التجاوز: «بلى قد ركعت» فإن كان المؤدّي هو الواقع فهو، وإلّا كان الجرى العملي واقعاً في غير محلّه من دون أن يكون قد تعلّق بالمؤدّي حكم على خلاف ما هو عليه.

وبالجملة: ليس في الأصول التنزيلية حكم مخالف لحكم الواقع، بل إذا كان المجموع فيها هو البناء العملي على أنّ المؤدّي هو الواقع، فلا يكون ما وراء الواقع حكم آخر حتّى يناقضه ويضاده (2)، إنتهى كلامه في الأصول المحرزه ملخصاً.

ص: ١٩٤

-
- ١- (١) قال المحقّق النائيني رحمه الله: يجتمع في القطع جهات ثلاث: الجبهه الأولى: جبهه كونه صفه قائمه بنفس العالم... الجبهه الثانيه: جبهه إضافه الصوره لذى الصوره، وهي جبهه كشفه عن المعلوم ومحرزيتته له وإرائته للواقع المنكشف... الجبهه الثالثه: جبهه البناء والجرى العملي على وفق العلم... فوائد الأصول ٣: ١٦. م ح - ي.
- ٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ١١٠.

نقد ما أفاده رحمه الله في رفع الإشكال عن الأصول المحرزه

ويظهر جوابه ممّا تقدّم في باب الأمارات، فإنّ إشكال التنافي والتناقض لا يختصّ بما إذا جعل على وفق مؤدّى الأصول حكم ظاهري شرعي مخالف للحكم الواقعي، فإنّك عرفت أنّ الحكم الواقعي لا يمكن أن يجتمع مع ترخيص الشارع في تركه، فكيف يمكن أن يكون الركوع جزءاً للصلاه مطلقاً حتّى في حال النسيان، ومع ذلك حكم الشارع بقوله: «بلى قد ركعت» بلزوم البناء على تحقّقه عند الشكّ فيه بعد التجاوز عن محلّه؟!!

وبعبارة اخرى: لا يمكن الجمع بين ثبوت الجزئية المطلقة للركوع الشامله لحال الذكر والنسيان وبين التعميد بالبناء على تحقّق الركوع عند الشكّ فيه، لاستلزامه الجمع بين المتنافيين إذا كانت الصلاه في الواقع فاقده للركوع.

رأى المحقّق النائيني رحمه الله في الأصول غير المحرزه

ثمّ قال رحمه الله:

وأما الأصول الغير المحرزه: - كأصالة الاحتياط (١) والحلّ والبراءه - فقد عرفت أنّ الأمر فيها أشكل، فإنّ المجعول فيها ليس الهوهويّه (٢) والجرى العملي على بقاء الواقع، بل مجرد البناء على أحد طرفي الشكّ من دون إلغاء الطرف الآخر والبناء على عدمه، بل مع حفظ الشكّ يحكم على أحد طرفيه بالوضع أو الرفع، فالحرمة المجعوله في أصالة الاحتياط والحليّه المجعوله في

ص: ١٩٧

١- (١) المراد بها أصالة الاحتياط في الشبهات البدويه التي وقع النزاع بين الأصوليين والأخباريين في أنّها هل هي مجرى البراءه أو الاحتياط، وأما أصالة الاحتياط الجاربه في الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي فليست محلّ الكلام في المقام. منه مدّ ظله.

٢- (٢) أي البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع. م ح - ي.

أصالة الحلّ تناقض الحليّيه والحرمة الواقعيّيه على تقدير تخلف الأصل عن الواقع، بدهاه أنّ المنع عن الاقتحام في الشىء، كما هو مفاد أصالة الاحتياط، أو الرخصه فيه، كما هو مفاد أصالة الحلّ، ينافى الجواز في الأوّل، والمنع في الثاني.

وقد تصدّى بعض الأعلام لرفع غائله التضادّ بين الحكمين باختلاف الرتبه، فإنّ رتبه الحكم الظاهري رتبه الشكّ في الحكم الواقعي، والشكّ في الحكم الواقعي متأخر في الرتبه عن نفس وجوده، فيكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، ولا تضادّ بين المختلفين في الرتبه، لأنّ وحده الرتبه من جمله الوحدات الثمان التي تعتبر في التناقض والتضادّ.

هذا، وأنت خبير بفساد هذا التوهّم، فإنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في رتبه الحكم الواقعي، إلّا أنّ الحكم الواقعي يكون في رتبه الحكم الظاهري، لانحفاظ الحكم الواقعي في مرتبه الشكّ فيه، فتأخّر رتبه الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لا يرفع غائله التضادّ بينهما إلّا بضمّ مقدّمه اخرى إلى ذلك.

وتوضيح ذلك: أنّ للشكّ في الحكم الواقعي اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقه للحكم الواقعي أو موضوعه - كحاله العلم والظنّ - وهو بهذا الاعتبار لا يمكن أخذه موضوعاً لحكم يضاّد الحكم الواقعي، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيره في الواقع وعدم كونه موصلاً إليه ومنجزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمماً للجعل (1).

ص: ١٩٨

١- (١) وذكر قبيل هذا أنّ متمم الجعل فيما نحن فيه يتكفل لبيان وجود الحكم في زمان الشكّ فيه، ومراده من المتمم هو أصالة الاحتياط. فوائد الأصول ٣: ١١٤. م ح - ي.

ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه، كما أنه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع - حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمرية ومناطق الأحكام الشرعية - فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة في نظر الشارع كان عليه جعل المتّم - كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه - فإنّه لما كان حفظ نفس المؤمن أولى بالرعايه وأهمّ في نظر الشارع من مفسده حفظ دم الكافر، اقتضى ذلك تشريع حكم ظاهري طريقي بوجوب الاحتياط في موارد الشكّ، حفظاً للحمي وتحزّراً عن الوقوع في مفسده قتل المؤمن، وهذا الحكم الطريقي إنّما يكون في طول الحكم للواقع، نشأ عن أهمّيّه المصلحة الواقعيّه، ولذا كان الخطاب بالاحتياط خطاباً نفسياً وإن كان المقصود منه عدم الوقوع في مخالفه الواقع، إلّا أنّ هذا لا يقتضى أن يكون خطابه مقدّمياً، لأنّ الخطاب المقدّمى هو ما لا- مصلحة فيه أصلاً، والاحتياط ليس كذلك؛ لأنّ أهمّيّه مصلحة الواقع دعت إلى وجوبه، فالاحتياط إنّما يكون واجباً نفسياً للغير، لا- واجباً بالغير، ولذا كان العقاب على مخالفه التكليف بالاحتياط عند تركه وإدائه إلى مخالفه الحكم الواقعي، لا على مخالفه الواقع، لقبح العقاب عليه مع عدم العلم به، كما أوضحناه بما لا مزيد عليه في خاتمه الاشتغال.

فإن قلت: إنّ ذلك يقتضى صحّحه العقوبه على مخالفه الاحتياط، صادف الواقع أو خالفه، لأنّ المفروض كونه واجباً نفسياً، وإن كان الغرض من وجوبه هو الوصوله إلى الأحكام الواقعيّه وعدم الوقوع في مفسده مخالفتها، إلّا أنّ تخلف الغرض لا- يوجب سقوط الخطاب، فلو خالف المكلف الاحتياط وأقدم على قتل المشتبه وصادف كونه مهدور الدم كان اللازم استحقاقه للعقوبه، لأنّه قد خالف تكليفاً نفسياً.

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذي لا يضرّ تخلفه ولا يدور الحكم مداره هو الأوّل، لأنها تكون حكمه لتشريع الأحكام، فيمكن أن يكون تحقّق الحكمه في مورد عله لتشريع حكم كلى، وأما عله الحكم، فالحكم يدور مدارها ولا يمكن أن يتخلف عنها - كما أوضحناه في محلّه - ولا- إشكال أنّ الحكم بوجود حفظ نفس المؤمن عله للحكم بالاحتياط، لأنّ أهمّيّه ذلك أوجب الاحتياط، فلا يمكن أن يبقى وجوب الاحتياط في مورد الشكّ مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه، ولكن لما كان المكلف لم يعلم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه أو لا يجب، كان اللازم عليه هو الاحتياط، تحرّزاً عن أن يكون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه، فيقع في مخالفه الحكم الواقعي.

ومن ذلك يظهر: أنّه لا- مصادّه بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه ممّا يجب حفظ نفسه فلا- يجب الاحتياط، لانتفاء عله، وإنّما المكلف يتخيّل وجوبه، لعدم علمه بحال المشتبه، فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يشبه الوجوب المقدمي، وإن كان من جهة اخرى يغيره.

والحاصل: أنّه لئما كان إيجاب الاحتياط متمماً للجعل الأوّلي من وجوب حفظ نفس المؤمن، فوجوبه يدور مدار الوجوب الواقعي، ولا يعقل بقاء المتمم - بالكسر - مع عدم وجوب المتمم - بالفتح -، فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي فلا يعقل أن يقع بينهما التضادّ، لاتّحادهما في مورد المصادفه، وعدم وجوب الاحتياط في مورد المخالفه، فأين

هذا كله إذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمم: من إيجاب الاحتياط، وإن لم تكن المصلحة الواقعيه تقتضى ذلك ولم تكن بتلك المشابه من الأهميه بحيث يلزم للشارع رعايتها كيفما أتفق، فللشارع جعل المؤمن، كان بلسان الرفع، كقوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون»^(١)، أو بلسان الوضع، كقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال»^(٢)، فإنّ المراد من الرفع فى قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» ليس رفع التكليف عن موطنه حتّى يلزم التناقض، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات وإيجاب الاحتياط، فالرخصه المستفاده من قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» نظير الرخصه المستفاده من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فكما أنّ الرخصه التى تستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا تنافى الحكم الواقعى ولا تضاده، كذلك الرخصه التى تستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون»، والسرّ فى ذلك: هو أنّ هذه الرخصه تكون فى طول الحكم الواقعى ومتأخّر رتبته عنها، لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ فى الحكم من حيث كونه موجباً للحيره فى الواقع وغير موصل إليه ولا منجز له، فقد لوحظ فى الرخصه وجود الحكم الواقعى، ومعها كيف يعقل أن تضادّ الحكم الواقعى.

وبالجملة: الرخصه والحليّه المستفاده من «حديث الرفع» و«أصالة الحلّ» تكون فى عرض المنع والحرمة المستفاده من «إيجاب الاحتياط»، وقد عرفت أنّ إيجاب الاحتياط يكون فى طول الواقع ومتفرّعاً عليه، فما يكون فى عرضه

ص: ٢٠١

١- (١) وسائل الشيعه ٣٦٥:١٥، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨٩:١٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

يكون في طول الواقع أيضاً، وإلا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه (١)، إنتهى كلامه.

نقد كلامه رحمه الله في الأصول غير المحرزه

وفي مواضع من كلامه نظر:

منها: أنه فرّق بين اعتبارى الشكّ في الحكم الواقعي بأنّه لو اعتبر بعنوان أنّه من حالاته وطوارئه اللاحقه له أو لموضوعه - كالعلم والظنّ - لامتنع أن يجعل موضوعاً لحكم يصادّ الحكم الواقعي، لانحفاظ الحكم الواقعي عنده، وإن اعتبر بما أنّه موجب للحيره في الواقع غير موصل إليه فلا يمتنع أن يؤخذ موضوعاً لما يكون متمماً للجعل ومنجزاً للواقع وموصلاً إليه - كأصالة الاحتياط - كما أنّه لا- يمتنع أن يؤخذ موضوعاً لما يكون مؤمناً عن الواقع - كأصالة البراءة والحليّه - وذلك لتأخر الحكم الظاهري عن الواقعي رتبته، لأنّ موضوعه هو الشكّ في الحكم من حيث كونه موجباً للحيره في الواقع، والشكّ في الحكم بهذا الاعتبار متأخر عن نفس ذلك الحكم.

وهذا كلام عجيب، فإنّ الشكّ في الحكم بالاعتبار الأول أيضاً متأخر عنه، ولولا ذلك لما صحّ تعبيره رحمه الله عنه بالحالات والعوارض اللاحقه له، ضروره أنّ العرض يكون متأخراً عن معروضه ولو رتبته.

والحاصل: أنّا لم نفهم الفرق بين اعتبارى الشكّ في الحكم الواقعي بكونه بأحد الاعتبارين متأخراً عنه دون الآخر، فلا يصحّ القول بإمكان جعله بأحد الاعتبارين موضوعاً للحكم الظاهري دون الاعتبار الآخر.

ص: ٢٠٢

ومنها: أنه قال في ذيل كلامه: إن الرخصه والحلّيه المستفاده من حديث الرفع وأصالة الحلّ تكون في عرض المنع والحرمة المستفاده من إيجاب الاحتياط (1)، ولما كان إيجاب الاحتياط في طول الواقع فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً، وإلّا يلزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه.

وهو منظور فيه، إذ ثبت في العلوم العقلية أنّ التقدّم والتأخّر الرتبيين تابعان لوجود الملا-ك في المتقدّم والمتأخّر، فإنّ صرف كون الشيء في عرض المتأخّر رتبه عن الشيء لا-يستلزم تأخّره عنه أيضاً، فإنّ المعلول متأخّر رتبه عن علته، لمكان العلية والمعلوليه، وأمّا ما هو في رتبه المعلول من المقارنات الخارجيه فليس محكوماً بالتأخّر الرتبي عن تلك العله كما هو واضح في محلّه وعند أهله.

فكون الحكم بوجوب الاحتياط متأخراً عن الحكم الواقعي - بملا-ك كونه ناشئاً عن أهميه المصلحه الواقعيه - لا يقتضى أن تكون الرخصه والحلّيه المستفاده من «حديث الرفع» و «أصالة الحلّ» أيضاً متأخّره عنه، لعدم تحقّق ملاك التأخّر فيها، وإن كانت في عرض إيجاب الاحتياط.

ومنها: أنّ ما أفاده في أصل مسأله الاحتياط - من أنه لا مضاده بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، بل الاحتياط شرع لأجل التحفّظ على مصلحه الواقع - كلام دقيق متين، لكن ما ذكره عقيبه - من أنّ المشتبه إن كان

ص: ٢٠٣

١- (١) والشاهد على كونهما في عرض واحد أنّ الشارع كان متمكناً من إيجاب الاحتياط مكان الحكم بالرخصه والحلّيه، ولو حكم بالاحتياط لكان متأخراً عن الحكم الواقعي لا محاله. منه مدّ ظلّه في توضيح كلام المحقّق النائيني رحمه الله.

مِمَّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتحد مع الوجوب الواقعي ويكون هو هو، وإن لم يكن المشتبه ممَّا يجب حفظ نفسه فلا- يجب الاحتياط، لانتفاء علته، وإنما المكلف يتخيّل وجوبه، لعدم علمه بحال المشتبه - كلام فاسد، فإنّ وجوب الاحتياط موضوعه هو الشكّ في كون المشرف على الغرق مثلاً مؤمناً محقون الدم أو كافراً مهدور الدم، فكلمة تحققت هذه الشبهة وجب الاحتياط، ولا- منافاه بينه وبين الحكم الواقعي لنضطرّ إلى رفعها بالقول باتّحادهما فيما إذا كان في الواقع مؤمناً وبعدم وجوب الاحتياط وكونه أمراً تخيّلياً وهميّاً إن كان كافراً، لاختلافهما بحسب الموضوع، فإنّ موضوع الحكم الواقعي هو حفظ النفس المحترمة، وموضوع وجوب الاحتياط هو «المشتبه»، فكلمة تحققت عنوان «المشتبه» وجب الاحتياط، سواء كان في الواقع مؤمناً أو كافراً.

نقد كلام المحقّق النائيني رحمه الله في مثل قاعده الحليّته والطهاره

ثمّ إنّ هذا المحقّق الكبير - مع إطاله الكلام وإتباع نفسه الزكيه في استخدام ألفاظ واصطلاحات عديده - عجز عن حلّ غائله التضادّ في مثل قاعده الطهاره والحليّته، ضروره أنّ شرب التتن مثلاً- لو كان حراماً في الواقع ولكنا شككنا في حليّته وحرمة فأجرينا فيه أصاله الحليّته المستفاده من قوله عليه السلام:

«كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»^(١) لكان من مصاديق اجتماع المتنافين، ولا يمكن رفعه بالبيان المتقدّم في كلام المحقّق النائيني رحمه الله كما لا يخفى، وهكذا الأمر في قاعده الطهاره.

ص: ٢٠٤

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

إذا تبين لك فساد ما ذكره الأعلام في المقام فأتضح لك أنّ مقتضى التحقيق ما تقدّم، من أنّ المسأله نظير باب التزاحم، فإنّ للمولى أحكاماً واقعیه فعلیه كثيره، وإذا كانت تلك الأحكام مجهوله للمكلف فلا بدّ للشارع إمّا من إيجاب الاحتياط الذى يحكم به العقل أيضاً فى جميع الموارد، أو من التعبد بالأمارات العقلانيه والأصول العمليه، وحيث إنّ العمل بالاحتياط يستلزم العسر والخرج وتنفر كثير من الناس من أصل الإسلام، التجأ الشارع إلى الأمارات والأصول العمليه التى منها أصاله الطهاره والحليه، تسهياً للعباد، والأحكام الواقعيه وإن كانت باقيه على فعليتها إلّا أنّ الشارع رفع اليد عنها فيما إذا كانت مخالفه لمقتضى الأمارات والأصول، كما رفع اليد عمّا زاد على قدره المكلف فى باب المتزاحمين، وإن كان رفع اليد فى باب التزاحم ناشئاً عن عدم قدره المكلف على امثال الجميع، وفى المقام عن مصلحه أقوى، وهى كون الإسلام شريعته سمحه سهله يرغب الناس فيها وتبقى خالده إلى يوم القيامه.

وحاصل ما تقدّم من المباحث أمران:

أ - أنّ جميع الأدله التى تمسك بها ابن قبه وأتباعه كانت مخدوشه، ولم يثبت بها استحاله التعبد بالمظنه.

ب - أنّ الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى أمر ممكن ناشٍ عن مصلحه مهمه.

هذا تمام الكلام فى البحث عن إمكان التعبد بالأمارات غير العلميه واستحاله.

الأمر الثانى: فىما يقتضيه الأصل فىما شك فى حجة

أشاره

لا- إشكال ولا- كلام فىما علم اعتباره أو عدم اعتباره، إنما البحث فى الظنون التى لم يقم فىها دليل على أحد الطرفين، فبقيت مشكوكه الحجة.

هاهنا وجوه ذكرها لإثبات عدم حجةها:

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

١ - ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من أن التعبد بالظن الذى لم يدل على التعبد به دليل محرّم بالأدلة الأربعة، ويكفى من الكتاب قوله تعالى: «قُلْ ءَآلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»^(١)، دل على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء^(٢)، ومن السنة قوله عليه السلام فى عداد القضاء من أهل النار: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم»^(٣)، ومن الإجماع ما ادّعاه الفريد

ص: ٢٠٧

١- (١) يونس: ٥٩.

٢- (٢) لا يقال: الأماره المشكوكه الحجة يمكن أن تكون حجة فى الواقع، ولو كانت حجة لكان العمل بها من مصاديق «ما أذن الله تعالى به» ولا- يصدق عليه «الافتراء» المحرّم. فإنه يقال: المراد ب «الإذن» فى الآية الشريفه بحسب المتفاهم العرفى هو الإذن الظاهر الواصل إلى المكلف، لا صرف الإذن الواقعى، ولو لم يتبين للعبد. منه مدّ ظله.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٢، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦.

البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء، ومن العقل تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى، ولو كان عن جهل مع التقصير (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد ما استدَلَّ به الشيخ رحمه الله في المسأله

ويرد عليه أنّ المدعى عدم حجّيه الأماره المشكوكه الاعتبار (٢)، وهذه الأدله ليست بصدد إثبات هذا المطلب، بل تدلّ على حرمة إسناد مفاد هذا النوع من الأمارات إلى الله تعالى.

إن قلت: نعم، ولكن يتم المطلوب بالملازمه بين حرمة الإسناد وعدم الحجّيه.

قلت: ما الدليل على إثبات هذه الملازمه لو ادعى الشكّ فيها؟

بل بعضهم أقاموا البرهان على عدمها بإيراد نقوض عليها:

منها: ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنّ الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومه حجّه، ومع ذلك يحرم إسناد مفاده إلى الله تعالى، لاستقلال العقل بحجّيته من دون أن يكشف حجّيته الشرعيه (٣).

لكن يرد عليه أنّ الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومه لا يتّصف بالحجّيه أصلاً (٤)، فإنّ واقعته هو الحكم بتبويض الاحتياط في موارد احتمال التكليف

ص: ٢٠٨

١- (١) فرائد الأصول: ١: ١٢٥.

٢- (٢) وبتعبير المحقق الخراساني رحمه الله: «الشكّ في الحجّيه يساوق القطع بعدم الحجّيه». منه مدّ ظله.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٣٢٣.

٤- (٤) بخلاف الظنّ الانسدادي على تقدير الكشف، فإنّه حجّه شرعيه منكشفه من طريق العقل. منه مدّ ظله.

الإلزامى، لا الحكم بحجّيته.

توضيح ذلك: أنّ دليل الانسداد يبتنى على مقدمات:

أ - أنّا نعلم إجمالاً بثبوت تكاليف إلزاميه كثيره فعليه فى الشريعه.

ب - أنّه قد انسدّ علينا باب العلم والعلمى إلى كثير منها.

ج - أنّه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرّض لامثالها أصلاً.

د - أنّه لا يجب علينا الاحتياط فى أطراف علمنا، بل لا يجوز فيما إذا كان موجباً لاختلال النظام.

ه - أنّ الإطاعه الوهميه أو الشكّيه مع التمكن عن الظئيه قبيحه، لكونها ترجيحاً للمرجوح على الراجح.

فيستقلّ العقل حينئذٍ بلزوم الإطاعه الظئيه لتلك التكاليف المعلومه.

وهذا عبارته اخرى عن الاحتياط فى بعض موارد احتمال التكليف، فإنّ العقل - بعد أن حكم فى المقدمه الرابعه بعدم وجوب الاحتياط التامّ فى أطراف العلم الإجمالى لسعه دائرتها واستلزام الاحتياط فى جميعها العسر والجرح واختلال النظام - التجأ إلى التبعض فى الاحتياط، فحكم بلزوم العمل بالموارد المظنونه وترك الموارد المشكوكه والموهومه.

فلا يصحّ إطلاق الحجّه على الظنّ المطلق على تقدير الحكمه، لتكون شاهداً على عدم الملازمه بين حرمة إسناد مطلق الظنّ إلى الله تعالى وبين عدم حجّيته.

ومنها: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله من أنّ الشكّ فى الحكم قبل الفحص حجّه، ومع ذلك يحرم إسناد ذلك الحكم المشكوك إلى الله تعالى.

توضيح ذلك: أن جواز التمسك بأصالة البراءة في الشبهات الحكمية مشروط بالفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، لأن من التفت إلى حكم وشك فيه فإن تمسك بأصالة البراءة بلا فحص كان الشك حجه، بمعنى أن ذلك الحكم المشكوك يتنجز عليه إذا كان ثابتاً في الواقع، لكن لا يجوز إسناده إلى الله تعالى، فلا ملازمه بين حرمة التعبد بشيء وعدم حجتيته (١).

ومنها: ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله أيضاً، من أن وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية - لو قلنا به كالأخباريين - كان حجه منجزاً للحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها، ومع ذلك لا يجوز الحكم بأن ما تركناه باستناد أصاله الاحتياط حرام شرعاً (٢).

ويرد عليه أيضاً أن الشك ليس بحجه إلتسامحاً وبعنوان الوصف بحال متعلق الموصوف، فإن الحجه واقعاً هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف لزوميه، فلو لا هذا العلم الإجمالي لما كان الشك حجه منجزاً للواقع، لا قبل الفحص عن الدليل ولا بعده.

إن قلت: هذا يستلزم أن لا يجوز التمسك بالبراءة حتى بعد الفحص، لتنجز الحكم بالعلم الإجمالي من دون فرق بين صورتى الفحص وعدمه.

قلت: نعم، ولكن المؤمن الشرعي من العقوبة بالنسبه إلى ما بعد الفحص موجود لو انجز أصاله البراءة إلى مخالفه الحكم الواقعي.

وهكذا الأمر بالنسبه إلى حجتيه إيجاب الاحتياط (٣).

ص: ٢١٠

١- (١) ما وجدناه في تقارير بحثه الذي ألفه الشيخ محمد تقى البروجردى وسماه «نهاية الأفكار». م ح - ي.

٢- (٢) نهاية الأفكار ٣: ٨٠.

٣- (٣) فإن الاحتياط لا يجب إلا إذا كان الشك في الحكم مسبقاً بالعلم الإجمالي بوجود أحكام إزميه ولم ينحل إلى العلم التفصيلي والشك البدوي بالظفر إلى عدّه منها من طريق العلم والعلمى. م ح - ي.

والحاصل: أنّ هذه النقوض - التي تمسّك بها المحقق الخراساني والعراقي * لإثبات عدم الملازمه بين حرمة إسناد مؤدى الأمارات المشكوكه إلى الله سبحانه وبين عدم حجّيتها - كلّها مخدوشه.

نعم، يكفي في إبطال ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله صرف الشكّ في الملازمه المذكوره كما أشرنا إليه.

البحث حول استصحاب عدم الحجّيه

٢ - أنّ الأصل عدم الحجّيه وعدم وقوع التعبد به وإيجاب العمل به.

ناقش فيه الشيخ الأعظم رحمه الله بقوله:

وفيه: أنّ الأصل وإن كان ذلك إلّا أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء، فإنّ حرمة العمل بالظنّ يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجه إلى إحراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك إلى الأصل ثمّ إثبات الحرمة.

والحاصل: أنّ أصله عدم الحادث إنّما يحتاج إليها في الأحكام المترتبه على عدم ذلك الحادث، وأما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشكّ، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

وهذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجود اليقين بالفراغ، فإنّه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصله عدم فراغ الذمّه، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ (١)، إنتهى كلامه.

ص: ٢١١

١- (١) فرائد الأصول ١: ١٢٧.

وناقش فيه المحقق الخراساني رحمه الله في حاشيته على الرسائل بوجهين، حيث قال:

قلت: الحجية وعدمها وكذا إيجاب التعبد وعدمه بنفسهما مما يتطرق إليه الجعل وتناوله يد التصرف من الشارع، وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جارياً، كان هناك أثر شرعي يترتب على المستصحب أو لا.

وقد أشرنا إلى أنه لا مجال للأصل في المسبب مع جريان الأصل في السبب كما حقق في محله.

هذا مع أنه لو كان الحجية وعدمها من الموضوعات الخارجيه التي لا يصح الاستصحاب فيها إلا بملاحظه ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه فإنما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجية فيما إذا لم يكن حرمه العمل إلا أثراً للشك فيها لا لعدمها واقعاً، وأما إذا كانت أثراً له أيضاً فالمورد وإن كان في نفسه قابلاً لكل من الاستصحاب والقاعده المضروبه لحكم هذا الشك إلا أنه لا يجرى فعلاً إلا الاستصحاب، لحكومته عليها.

والضابط: أنه إذا كان الحكم الشرعي مترتباً على الواقع ليس إلا فلا مورد ولا مجال إلا للاستصحاب، وإذا كان مترتباً على الشك فيه كذلك فلا مورد ولا مجال إلا للقاعده، وإذا كان مترتباً على كليهما كما في حكم الطهاره المترتبه على الواقع وعلى الشك فيه فالمورد وإن كان قابلاً لهما إلا أن الاستصحاب جارٍ دونها، لحكومته عليها، فاستصحاب حكم الطهاره في مسأله الشك في طهاره ما كان طاهراً أو استصحاب موضوعها - لحكومته على قاعدتها - جارٍ

دونها كما حَقَّق في محلّه.

وفيما نحن فيه وإن كان حكم حرمة العمل والتعيّد مترتباً على الشكّ في الحجّية، إلّا أنّه يكون مترتباً أيضاً على عدمها، لمكان ما دلّ على حرمة الحكم بغير ما أنزل الله إليه من العقل والنقل، فيكون المتّبع فيه هو الاستصحاب.

ومن هنا انقدح الحال في استصحاب الاشتغال وقاعدته، وأنّها لا تجرى معه، للورود عليها، وأمّا لزوم الإتيان بالمحتمل فليس إلّا بحكم العقل، لأجل انحصار المفرغ عن هذا التكليف المعلوم شرعاً به، لا بحكم الشرع ليلزم كون الاستصحاب مثبتاً (١)، إنتهى كلامه.

التحقيق في المسألة

والحقّ أنّه يمكن التوفيق بين هذين العَلَمين ورفع الخصومه من البين، فإنّ المورد الذي ذهب الشيخ إلى عدم جريان الاستصحاب فيه غير المورد الذي قال المحقّق الخراساني رحمه الله بجريانه فيه.

توضيح ذلك: أنّ هاهنا عنوانين محرّمين:

أحدهما: عنوان «التشريع» وهو إدخال ما ليس من الدين (٢) فيه، أو إخراج ما يكون من الدين (٣) عنه.

الثاني: عنوان «إسناد ما لا يعلم كونه من الله إليه».

والفرق بينهما أنّ التشريع عنوان واقعي محرّم بحرمة واقعيّه، ولا دخل للعلم

ص: ٢١٣

١- (١) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ٤٣.

٢- (٢) أي ما احرز عدم كونه من الدين، سواء احرز بالقطع، أو بأماره معتبره، أو بأصل محرز كالأستصحاب. م ح - ي.

٣- (٣) أي ما احرز كونه من الدين، سواء احرز بالقطع، أو بأماره معتبره، أو بأصل محرز كالأستصحاب. م ح - ي.

والجهل فيه، غايه الأمر لا يترتب عليه العقوبه إذا صدر عن جهل، كما أن مخالفه سائر الأحكام الواقعيه أيضاً كذلك، فإن الجهل يقتضى أن يكون المكلف معذوراً.

بخلاف العنوان الثانى، فإن عدم العلم مأخوذ فيه كما لا يخفى.

وما استدلل به الشيخ الأعظم رحمه الله وإن كان بعضها ناظراً إلى هذا العنوان الثانى، كقوله عليه السلام: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم» إلماً أن بعضها الآخر منطبق على «التشريع» كقوله تعالى: «قُلْ ءَأَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» فإن الافتراء عباره عن إسناد شىء إلى شخص مع العلم بأنه ليس منه.

نعم، يمكن الاستدلال على حرمه «إسناد ما لا يعلم كونه من الله تعالى إليه» ببعض آيات اخر، كقوله سبحانه: «وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا ءَابَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَيَأْمُرُ بِالْفَحِشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (١).

والقول بحجتيه الأماره المشكوكه الحجتيه يمكن أن يرتبط بالعنوان الثانى، بل هو الظاهر فى بادئ النظر؛ لمكان الشك فى الحجتيه، فيكون من مصاديق «إسناد ما لا يعلم كونه من الله تعالى إليه» فإسناد حجتيها أو مفادها إلى الشارع محرم بمقتضى قوله تعالى: «أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ».

وعلى هذا التقريب لا- حاجه إلى الاستصحاب فى المقام، بل لا مجال له، لأنّ صرف الشك ليس موضوعاً للاستصحاب، بل موضوعه الشك الذى لوحظ

ص: ٢١٤

١- (١) الأعراف: ٢٨. وتوجيه الاستدلال بهذه الآيه أن الهمزه فيها ليست للاستفهام الحقيقى، بل للإنكار التوبيخى، فتقتضى أن ما بعدها واقع وأن فاعله ملوم، فتدل على حرمه هذا النوع من القول. م ح - ى.

معها الحالة السابقه المتيقنه.

فإذا ترتب الحكم على نفس الشكّ فلا مجال للاستصحاب، كما أنّ الأمر كذلك أيضاً في قاعده الاشتغال التي شبه بها ما نحن فيه في كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ استدعاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينيّة يترتب على صرف الشكّ في إتيان الواجب، ولا مجال للقول بعدم جريانها بدعوى جريان استصحاب الاشتغال وتقدّمه عليها.

نعم، إذا نظرنا إلى البحث بعنوان «التشريع» فلا بدّ من إحراز عدم حجّيه الأماره المشكوكه الحجّيه، ليكون إسناد حجّيتها أو مفادها إلى الشارع من مصاديق «إدخال ما ليس من الدين في الدين»، وحيث إنّ عدم حجّيتها ليس محرزاً بالوجدان فلا بدّ من استصحابه، ليدخل تحت عنوان «التشريع» المحرّم.

والحاصل: أنّ البحث في الأماره المشكوكه الحجّيه إن كان متمركزاً على عنوان «إسناد ما لا يعلم كونه من الله تعالى إليه» فهو ينطبق على كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، ولا حاجة إلى الاستصحاب، وإن كان متمركزاً على عنوان «التشريع» كان منطبقاً على نظريّه المحقّق الخراساني رحمه الله، ولا بدّ من إحراز هذا العنوان ببركه الاستصحاب.

الحقّ في الأمارات المشكوكه الحجّيه

٣ - والحقّ في المقام ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله بقوله:

ثالثها: أنّ الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحرز التعيّد به واقعاً عدم حجّيته جزماً، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحجّه عليه قطعاً، فإنّها لا تكاد تترتب إلّاعلى ما اتّصف بالحجّيه فعلاً، ولا يكاد يكون

ص: ٢١٥

الاتّصاف بها إلّا إذا احرز التّعبد به وجعله طريقاً متّبعاً، ضروره أنه بدونه لا يصحّ المؤاخذه على مخالفه التكليف بمجرد إصابته، ولا- يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجزّياً ولا يكون موافقته بما هي موافقه انقياداً، وإن كانت بما هي محتمله لموافقته الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشكّ في التّعبد به يقطع بعدم حجّيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، ولعمري هذا واضح لا- يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

وهو كلام دقيق متين ثبت به عدم حجّيه ما شكّ في اعتباره من الأمارات.

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل في موارد الشكّ في الحجّيه.

ص: ٢١٤

١- (١) كفايه الأصول: ٣٢٢.

الأمر الثالث: فى ما قبل أو صحّ أن يقال باعتباره من الأمارات

إشاره

وبيانه يحتاج إلى ذكر فصول:

الفصل الأوّل: فى حجّيه الظواهر

إشاره

لا- إشكال ولا- كلام فى لزوم اتّباع الظهورات فى تعيين المرادات فى الجملة (1)، ولا فرق فى ذلك بين كلام الشارع وكلام العقلاء.

وذلك لاستقرار طريقه العقلاء على الأخذ بظواهر الكلمات فى جميع شؤون حياتهم الاجتماعيه، فإنّ القضاء مثلاً يحكمون بمقتضى ظواهر كلام المتخاصمين، ولا يقبلون دعوى إرادته خلاف الظاهر ممّن أقرّ بظواهر كلامه على قتل أو مال أو غيرهما.

ولا- طريقه خاصّه للشارع المقدّس فى التفهيم والتفهيم غير طريقه العقلاء، ضروره أنّ الرواه كثيراً ما كانوا يدخلون على المعصومين عليهم السلام ويسألونهم عن حكم مسأله وكانوا عليهم السلام يجيبونهم بالألفاظ والعبارات المتداوله بينهم.

نعم، فى الكتاب العزيز خصوصيه اخرى غير بيان الأحكام، وهى

ص: ٢١٧

١- (١) ذكر هذا القيد إنّما هو لأجل ما سيأتى من القول بالتفصيل فى حجّيه الظواهر بين من قصد إفهامه وغيره، وفى حجّيه كلام الشارع بين ظواهر الكتاب والروايات. منه مدّ ظلّه.

كونه معجزه إلهية باقية إلى يوم القيامة، كما أنه يتحدى بالإعجاز في آيات كثيرة:

منها: قوله تعالى: «قُلْ لَّ - نِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنَّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَآيَأُتُونَ بِمِثْلِهِ يَ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (١).

ومنها: قوله تعالى: «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ يَ وَ ادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢).

ولكنه مع ذلك يتكلم في جميع مقاصده من الأصول والفروع والترغيب والترهيب والإنذار والتبشير وغيرها بما يتكلم به عقلاء العرب، فإنه كتاب منزل بلسان عربي مبين، فلا منافاه بين كونه معجزه خالده وبين تبينه مقاصده بطريقه العقلاء، كما سيأتي إن شاء الله.

كما أن كون كلام المعصومين عليهم السلام في أعلى درجات الاستحكام والفصاحة والبلاغه أيضاً لا يقتضى أن يكون لهم طريقه اخرى غير طريقه العقلاء في مقام الإفاده والاستفاده.

بل كانوا يتكلمون مع الناس بالألفاظ المتعارفه بينهم، ولذا كانوا يستفيدون من كلماتهم كمال الاستفادة وينجذبون إليها كمال الانجذاب، ألا- ترى أن أمير المؤمنين عليه السلام حيث قطع الخطبه الشقشقيه لأجل النظر إلى كتاب بعض أهل السواد، قال له ابن عباس «عليه الرحمه»: يا أمير المؤمنين لو أطردت (٣) خطبتك من حيث أفضيت (٤)، فقال عليه السلام: «هيها يابن عباس، تلك

ص: ٢١٨

١- (١) الإسراء: ٨٨.

٢- (٢) البقره: ٢٣.

٣- (٣) أطرد النهز: تتابع جريه.

٤- (٤) أفضى: خرج إلى الفضاء، والمراد هنا سكوت الإمام عما كان يريد قوله.

شققته (١) هدرت (٢) ثم قرّت (٣) قال ابن عيّاس: فوالله ما أسفت على كلامٍ قطّ كأسفى على هذا الكلام أن لا يكون أمير المؤمنين عليه السلام بلغ منه حيث أراد (٤).

والحاصل: أنه لا شبهه في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة.

نعم، يتوقف حجّته الظاهر على أمور بعضها من خصوصيات كلام الشارع وبعضها تشترك بين كلامه وكلام سائر العقلاء:

الأول: إحراز صدور الكلام.

لا إشكال في ثبوت صدور الكتاب العزيز والسنة المتواترة.

إنما الإشكال فيما بأيدينا من الأخبار الآحاد، فإنّا حيث لم ندرک زمن المعصومين عليهم السلام ولم نأخذ هذه الأخبار من أفواههم الطيبة مباشرة، فبأى طريق نلتزم بصدورها منهم عليهم السلام؟

هذا يتوقف على حجّته خبر الواحد، وسيأتى البحث عنها.

الثاني: أصل ظهور الألفاظ والكلمات في المعاني، وهو الذي يعتبر عنه بالدلالة التصوريّة.

وهذا يتوقف على الوضع أولاً، وعلى العلم بالموضوع له ثانياً (٥)، ضروره أنّ اللفظ لو كان من المهملات التي لم توضع لمعنى، أو كان من الموضوعات

ص: ٢١٩

١- (١) الشققته: بكسر فسكون فكسر: شيء كالرثه يخرج البعير من فيه إذا هاج.

٢- (٢) هدرت: أطلقت صوتاً كصوت البعير عند إخراج الشققته من فيه.

٣- (٣) قرّت: سكنت وهدأت. استخرجت معاني هذه اللغات الخمسة من آخر نهج البلاغه للدكتور صبحي الصالح. م ح - ي.

٤- (٤) نهج البلاغه: ٥٠، ذيل الخطبه ٣.

٥- (٥) وعلى عدم إجمال اللفظ ثالثاً، فإنّ الألفاظ المشتركة لا ظهور لها إذا استعملت بلا قرينه معينه، ولو كان جميع ما وضعت له من المعاني معلومه لنا. م ح - ي.

ولكنّ السامع لم يعلم بما وضع له، لم ينتقل ذهنه عند سماعه إلى شيء أصلاً.

نعم، لا تتوقف هذه الدلالة على كون المتكلم مريداً للمعنى جدياً، فإنّ الذهن ينتقل إلى معنى اللفظ الموضوع، ولو كان لافظه هازلاً أو نائماً، بل ولو سمع من بعض الطيور المعتاده بتلفظ بعض الكلمات الموضوعه.

ولابدّ لإثبات الظهور وتعيين الدلالة التصوريّه من استخدام علائم الحقيقه والمجاز، من التبادر وعدم صحّه السلب ونحوهما.

وأما قول اللغويين فلا- يعتمد عليه، لأنهم يبيّنون نوعاً موارد استعمال الألفاظ من دون تعيين كون الاستعمال بنحو الحقيقه أو المجاز.

الثالث: إحراز استعمال الألفاظ في المعاني، وهو الذي يعبر عنه بالدلالة التصديقيّه الاستعماليّه.

وهذا يتوقف - مضافاً إلى الوضع والعلم بالموضوع له - على أمرين آخرين:

أ - أن يكون اللفظ مسموعاً من لافظ ذي شعور قاصد لتفهيم المراد الاستعمالي، لا من مثل النائم أو الطائر.

نعم، لا منافاه بين الهزل وبين هذه المرحله من الدلالة التصديقيّه، فإنّ الهزل ينافي الإراده الجديّه لا الاستعماليّه، فإنّ من مازح صديقه بقوله: «أنت ضيفي غداً بأكل الحلويّات والأطعمه اللذيذه» استعمل الألفاظ في معانيها وأراد تفهيم تلك المعاني لصديقه، لكنّه هازل مازح به، فالإراداه الاستعماليّه متحقّقه هاهنا دون الإراده الجديّه.

ب - عدم قرينه متّصله على خلاف الموضوع له، فإنّ اللفظ إذا كان مقروناً بما يصرفه إلى المعنى المجازي لم تنعقد له دلالة تصديقيّه استعماليّه على المعنى الحقيقي، ولا فرق في ذلك بين ما ذهب إليه المشهور في باب المجاز من كونه

عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وبين ما اخترناه من كونه عبارة عن استعماله فيما وضع له بادعاء توسعته بحيث يعم المعنى المجازي.

الرابع: إحراز كون المستعمل فيه مراداً للمتكلّم جدّاً، وهذا أعلى مرتبه الدلالة التصديقيّه.

ويتوقّف تحقّق الإرادة الجدّيّه - مضافاً إلى الأمور الأربعة المتوقّفة عليها الإرادة الاستعماليّه - على أمرين آخرين:

أ - أن يكون المتكلّم في مقام الجدّد، لا في مقام الهزل واللعب والمزاح.

ب - أن لا يكون هاهنا قرينه منفصله (1) متقدّمه على الكلام أو متأخّره عنه، وإلّا فلم تطابق الإرادة الجدّيّه مع الاستعماليّه، فإن كان لنا دليل عامّ أو مطلق قد خصّص أو قيد بدليل منفصل كانت الإرادة الاستعماليّه متعلّقه بالعموم والإطلاق، والإرادة الجدّيّه بغير مورد المخصّص والمقيّد.

الخامس: أن يكون الكلام صادراً لبيان الحكم الواقعي، لا للتقيّه، فإنّ الكلام الصادر من الإمام عليه السلام في مقام التقيّه لأجل التحفّظ على نفسه عليه السلام أو على نفوس الشيعة لا يكون حجّه قابله لاستنباط الأحكام به، وإن كانت إرادته الجدّيّه مطابقة للإرادة الاستعماليّه.

والتقيّه أمرٌ رائجٌ بين العقلاء أحياناً، وبين الأئمّه المعصومين عليهم السلام كثيراً، بحيث عدّت مخالفه العامّه من المرجّحات في باب تعارض الخبرين، فإثّته عليه السلام قال - في جواب من سأله عن الخبرين المتعارضين الذين كان أحدهما موافقاً للعامّه والآخر مخالفاً لهم -: «ما خالف العامّه فيه الرشاد» (2).

ص: ٢٢١

١- (١) فالقرينه المتّصله بتغيّر المراد الاستعمالي، والمنفصله بتغيّر المراد الجدّي. م ح - ي.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٠٦: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

ثم إننا لو أحرزنا ما استعمل فيه اللفظ وما اريد منه جداً فلا إشكال ولا كلام. إنما الإشكال فيما إذا شككنا فى الإراده الاستعماليه أو الجدّيّه، فهاهنا مسألتان:

الأولى: أنا إذا لم نعلم أنّ الكلام استعمل فى المعنى الحقيقى أو المجازى فماذا تقتضيه القاعده؟

مثاله ما إذا قال المتكلم: «رأيت أسداً» واحتملنا أنّه أراد الاستعمال المجازى لكأنه نسى أن يوصل بكلامه قرينه صارفه عن المعنى الحقيقى، فشككنا أنّه أراد من كلمه «أسد» الحيوان المفترس، أو الرجل الشجاع.

والحقّ أنّ اللفظ يحمل على المعنى الحقيقى، باستناد أصاله الحقيقه بناءً على المشهور من كون المجاز استعمالاً فى غير ما وضع له.

وأما بناءً على المختار من كونه استعمالاً فيما وضع له - بالتقريب الذى قدّمناه فى محلّه - فلا مجال لأصاله الحقيقه، لكن هاهنا أصل عقلاى آخر يعين المعنى الحقيقى، وهو أصاله عدم الخطأ فيما إذا احتمل أنّه نسى القرينه ولم يذكره خطأً، كما أنّ هذا الأصل محكم فيما إذا احتمل تبديل لفظ بلفظ آخر، مثل أنّه قال: «أكرم زيداً» واحتملنا أنّه أراد إكرام عمرو وأمر ياكرام زيد خطأً.

والحاصل: أنّ اللفظ يحمل على المعنى الحقيقى - عند احتمال نسيان القرينه - بلا خلاف، لكن باستناد «أصاله الحقيقه» بناءً على مذهب المشهور فى باب المجاز، وباستناد «أصاله عدم الخطأ» بناءً على المختار فيه.

وليس لنا أصل آخر باسم «أصالة عدم القرينه» لتشخيص المراد الاستعمالي كما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله (١).

الثانية: أنّ المستعمل فيه إذا كان معلوماً لنا، لكن يحتمل أن يكون المتكلم في مقام الهزل والمزاح (٢) فللعقلاء أصل يسمّى «أصالة التطابق بين الإرادة الجدّيه والاستعماليه».

هذه هي الأصول العقلانيه لتشخيص المراد الاستعمالي والجدّي.

أصالة الظهور

إنّ المحقق الخراساني رحمه الله كثيراً ما تمسك ب «أصالة الظهور».

فإن أراد إثبات المراد الاستعمالي بها، أي «الأصل ظهور هذا الكلام في هذا المعنى» فقد عرفت أنّ الأصل المستخدم لتشخيص الإرادة الاستعماليه هو «أصالة الحقيقه» بناءً على مذهب المشهور في المجاز، و «أصالة عدم الخطأ» بناءً على المختار فيه.

وإن أراد إثبات المراد الجدّي بها، أي «الأصل أنّ هذا المراد الاستعمالي هو مراد جدّاً» فهو عبارته اخرى عن «أصالة التطابق بين الإرادتين».

ص: ٢٢٣

١- (١) قال الشيخ رحمه الله في بيان الأمارات التي خرجت من تحت الأصل وأقيم الدليل على اعتبارها: منها: الأمارات المعموله في استنباط الأحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب والسنة، وهي على قسمين: القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك، كأصالة الحقيقه عند احتمال إرادته المجاز، وأصالة العموم والإطلاق، ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينه الصارفه عن المعنى الذي يقطع بإرادته المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينه. فرائد الأصول ١: ١٣٥.

٢- (٢) أو يحتمل أنّه أقام قرينه منفصله على خلاف الظاهر لكنّها لم تصل إلينا وإن بذلنا جهدنا للحصول عليها في مظانها، كما إذا كان بأيدينا عامّ أو مطلق ولم نجد له مخصّصاً أو مقيداً بعد الفحص التامّ عنهما. م ح - ي.

ثم إن الروايات الصادره من قبل المعصومين عليهم السلام الواصله إلى المسلمين على قسمين: لأن الموصول إليه تارة يكون معاصراً للمصدر الأصلي - وهو النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام - ويأخذ الروايات منه بلا واسطه، كزراره ومحمد بن مسلم وابن أبي عمير ويونس بن عبد الرحمان وأمثالهم، وأخرى لا يدرك المعصوم عليه السلام بل يأخذ الروايات من الوسائط كما في زماننا هذا.

فإن كان الكلام من القسم الأول فلا مجال لجريان أصاله الحقيقه أو أصاله عدم الخطأ، لعدم احتمال نسيان المعصوم عليه السلام القرينه المتصله، لعصمته عليه السلام من الذنب والخطأ كليهما.

وأما إن كان من القسم الثاني فاحتمال الخطأ في الواسطه أمر معقول؛ لأننا نحتمل أن قوله عليه السلام: «أعتق رقبه» مثلاً - الذي وصل إلينا فرضاً بواسطه محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام - كان مقروناً بقيد وقد نسيه أحد هؤلاء الوسائط الخمسه، فنحتاج لرفع هذا الاحتمال إلى أصاله عدم الخطأ والنسيان (1).

نعم، لا فرق بين القسمين في احتمال تخلف الإراده الجدّيه عن الاستعماليه - حتى في الكلام الصادر عن المعصوم عليه السلام - لأجل احتمال التقيّه (2) ونحوها، فلا بد لرفعه من التمسك ب «أصاله التطابق بين الإيرادتين» فلا فرق بين الكلام الصادر عن العقلاء والصادر عن المعصوم فيما هو العمده في مبحث حجّيه الظواهر، وهي طريقه استكشاف المراد الجدّي.

ص: ٢٢٤

١- (١) كما نحتاج لرفع احتمال الزيادة والنقيصه عمداً إلى إحراز وثاقه الراوى أو عدالته. م ح - ي.
٢- (٢) تقدّم منه مدّ ظلّه آنفاً أنّ التقيّه لا تنافي الإراده الجدّيه. م ح - ي.

ثم إنه قد وقع الكلام في امور ثلاثه:

الأول: في أنّ حجّيه الظواهر هل هي مشروطه بالظنّ بالوفاق أو بعدم الظنّ بالخلاف، أم غير مشروطه بشيءٍ منهما؟

الثاني: في أنّها هل تختصّ بمن قصد إفهامه أو تعمّ غيره أيضاً؟

الثالث: في أنّها هل تختصّ بغير ظواهر الكتاب أو تعمها أيضاً؟

البحث حول الأمر الأوّل

أمّا الأمر الأوّل: فالمشهور أنّ الظنّ الشخصي بالخلاف غير قادح في حجّيه الظواهر، فضلاً عن عدم الظنّ بالوفاق.

ولا يصغى إلى كلام من خالفهم، لاستقرار بناء العقلاء على العمل بظاهر الكلمات في جميع الموارد، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده: «أكرم زيداً» كان ظاهره - وهو وجوب إكرام زيد - حجّجاً على العبد، سواء ظنّ بالوجوب أو بعدم الوجوب أو لم يظنّ بشيء أصلاً، فلو لم يمثل الأمر لذمّه العقلاء وعاقبه المولى، ولا يصحّ اعتذاره بأنّ صيغته «افعل» وإن كانت ظاهره في الوجوب، إلّا أنّي لم أظنّ بتعلّق إرادته المولى به جدّاً، أو ظننت أنّ إرادته الجدّيّه تعلّقت بالاستحباب.

والحاصل: أنّ ظاهر الكلام - سواء كان الحقيقيه أو المجاز - حجّج عند العقلاء، ولا فرق في ذلك بين خصوصيّات المخاطب وحالاته الشخصيه.

البحث حول اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامه

وأمّا الأمر الثاني: فلا ينبغي الشكّ في أنّ ظواهر الكلام حجّج في حقّ من لم يقصد إفهامه، بل وفي حقّ من قصد عدم إفهامه، كما أنّها حجّج في حقّ من قصد إفهامه.

خلافاً للمحقق القمي رحمه الله حيث يظهر منه الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حججه بالنسبه إليه من باب الظن الخاص - سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهيه، أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنّفه لرجوع كل من ينظر إليها - وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبه إلى أخبار الأئمه الصادره عنهم عليهم السلام في مقام الجواب عن سؤال السائلين، وبالنسبه إلى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطابه موجّهه إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنّفين، فالظهور اللفظي ليس حججه حينئذٍ لنا إلّا من باب الظن المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم(1).

وغايه ما يمكن أن يقال في تقريب هذا القول أنّ منشأ حجّيه الظواهر هي أصاله عدم الغفله، إذ بعد كون المتكلم في مقام البيان كان احتمال إرادته خلاف الظاهر مستنداً إلى احتمال غفله المتكلم عن نصب القرينه، أو غفله السامع عن الالتفات إليها، والأصل عدم الغفله في كل منهما، وأما احتمال تعيّد المتكلم في عدم نصب القرينه فهو مدفوع بأنّه خلاف الفرض، إذ المفروض كونه في مقام البيان، فلا منشأ لاحتمال إرادته خلاف الظاهر إلّا احتمال الغفله من المتكلم أو من السامع، وهو مدفوع بالأصل المتحقق عليه بناء العقلاء، وهذا الأصل لا- يجرى بالنسبه إلى من لم يكن مقصوداً بالإفهام، لعدم انحصار الوجه لاحتمال إرادته خلاف الظاهر بالنسبه إليه في احتمال الغفله، ليدفع بأصاله عدم الغفله، إذ يحتمل أتكال المتكلم في ذلك على قرينه حالّيه كانت معهوده بينه وبين من قصد إفهامه وقد خفيت على من لم يكن مقصوداً بالإفهام، فلا تجديه أصاله

ص: ٢٢٦

١- (١) قوانين الأصول ١: ٢٢٩، السطر ١٦، و ٣٩٨، السطر ٢٣.

عدم الغفله، ولا يجوز له التمسك بالظواهر.

والحاصل: أنّ ظواهر الكتاب والسنة ليست حجّة بالنسبة إلينا، لاختصاص حجّية الظواهر بمن قصد إفهامه، ونحن لسنا من المقصودين بالإفهام فى الآيات والروايات، لعدم كونهما من قبيل الكتب المصنّفة لرجوع كلّ من ينظر إليها، بل الخطابات الشفاهية والأخبار الصادره عن الأئمّه عليهم السلام فى مقام الجواب عن سؤال السائلين تختصّ بالمشافهين.

فلا يمكن إثبات حجّية ظواهر الكتاب والروايات من باب الظنّ الخاصّ بالنسبه إلى زماننا هذا، فلا بدّ من التمسك بديل دليل الانسداد والقول بحجّية ظواهرهما من باب الظنّ المطلق.

إن قلت: لا حاجة إلى التمسك بديل الانسداد، لقيام الإجماع بل ضروره على اشتراكنا فى الأحكام مع المقصودين بالإفهام.

قلت: نعم، ولكننا لا نتمكّن من تعيين وظائفنا بديل «الاشتراك» إلّا إذا تمكّنا من الوصول إلى تكاليف المشافهين، وحيث إنّ فهم الكتاب والسنة يختصّ بخصوصهم، فلا نقدر على استكشاف أحكامهم لكى نضمّ إليها قاعده «الاشتراك» ونستكشف بها أحكام من تأخّر عنهم.

نقد كلام المحقّق القمى رحمه الله فى المقام

وفيه أولاً: أنّه لا فرق عند العقلاء فى حجّية الظواهر بين من قصد إفهامه وبين غيره، ألا ترى أنّك لو أخبرت زيدا بأنّك تريد قتل عمرو وأطلع عمرو على هذا الخبر، لانفعل منه ورّتب عليه الأثر المطلوب ولم يقل فى نفسه: إنى لم أكن مقصوداً بالإفهام، ولعلّه كان بين المخبر والمخاطب قرينه حالته على إرادته خلاف الظاهر؟

ويؤيدّه الأحكام الفقهيّة أيضاً، فإنّ القاضي يحكم على طبق شهاده البيّنه على الإقرار، مع أنّ ظاهر كلام المقرّ لو لم يكن حجّه فى حقّ من لم يقصد إفهامه به لم يجز الحكم باستناد الشهاده على الإقرار، لأنّ الحاكم ليس من المقصودين بالإفهام، بل ربما قصد عدم إفهامه، فليس كلام المقرّ الثابت له بواسطة البيّنه حجّه له.

وثانياً: سلّمنا أنّ حجّيه الظواهر تختصّ بمن قصد إفهامه، لكنّه لا ينتج عدم حجّيه الكتاب والسّنّه بالنسبه إلينا، ولعلّه رحمه الله خلط بين عنوان «المخاطب» وعنوان «المقصود بالإفهام».

توضيح ذلك: أنّهم اختلفوا فى أنّ الخطابات الشفاهيه هل تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ غيره من الغائبين، بل المعدومين؟ وقد تقدّم البحث عن ذلك فى مبحث العامّ والخاصّ.

وحيث إنّ المحقّق القمى رحمه الله قال بالاختصاص فى تلك المسأله ذهب إلى عدم حجّيه الظواهر بالنسبه إلى غير من قصد إفهامه فى المقام.

مع أنّه لا ملازمه بينهما، فإنّ بين عنواني «من خوطب بالكلام» و «من قصد إفهامه به» عموماً من وجه، ضروره أنّ غرض المتكلم قد يتعلّق بتفهيم المخاطب (١)، وقد يتعلّق بتفهيم غيره (٢)، كما إذا قال الرجل - الذى طغى عليه بعض أولاده - خطاباً إلى زوجته: «من تخلف عن أمرى لعاقبته بكذا وكذا» وهو يريد أن يسمع كلامه ذلك الابن الطاغى، فيرتدع عن

ص: ٢٢٨

١- (١) وهو الغالب. م ح - ي.

٢- (٢) وفى الصوره الأولى تارة يكون المخاطب وحده مقصوداً بالإفهام، كما إذا أمر المولى عبده بشىء، وأخرى يكون غيره أيضاً كذلك، كما إذا كلّف جميع عبيده بتكليف، لكن بتوجيه الخطاب إلى أحدهم. م ح - ي.

التخلف والطغيان(١)، فالمخاطب هاهنا هو الزوجه، والمقصود بالإفهام هو الابن.

وبالجملة: اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين لا يستلزم خروج غيرهم عن تحت عنوان «من قصد إفهامه بها» فإنّ المخاطب يمكن أن يكون خاصياً والمقصود بالإفهام عاماً، فانظر إلى المكالمات الواردة في الأحاديث، مثل ما رواه حريز عن زراره، قال: قلت: أصاب ثوبى دم رعا ف أو شىء من منى، فعلمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبى شيئاً وصليت، ثمّ إنى ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله»(٢). الحديث.

هل المقصود بالإفهام فى هذا الخبر خصوص زراره، فله العمل بظاهره بعنوان الظنّ الخاصّ، وأمّا نحن فنضطرّ إلى التمسكّ بذيل دليل الانسداد وإثبات حجّيته من باب الظنّ المطلق؟! أو الوجدان حاكم بأنّه لا فرق بيننا وبين زراره فى كيفيه استفاده الحكم منه.

بل يمكن أن يدعى أنّ الأحكام الصادره فى جواب الأسئلة ليست جميعها ممّا يتلى بها السائل، بل كان غرض السائل غالباً طرح السؤال ليكتب جوابه لسائر الشيعة فى الأزمنه المتأخره، ولا يبعد أنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا يحرضون أصحابهم على السؤال وكتابه الجواب، ليُدخّر الأحكام فى الكتب والجوامع لمن تأخر من الشيعة.

وكذلك الأمر فى القرآن الكريم، ضروره أنّه لا يمكن الفرق مثلاً بين آيه

ص: ٢٢٩

١- (١) فهو من قبيل المثل المعروف: «إياك أعنى واسمعى يا جاره». م ح - ي.

٢- (٢) الاستبصار ١: ٢٩٢، باب الرجل يصلّى فى ثوب فيه نجاسه قبل أن يعلم، الحديث ١٣.

الصوم (١) وآية الحج (٢) في الحجّيه وعدمها بالنسبه إلى زماننا هذا، لاشتمال الأولى على الخطاب الشفاهى دون الثانيه.

والحاصل: أنّ القرآن العظيم والمجاميع الحديثيه من قبيل الكتب المصنّفه لرجوع كلّ من ينظر إليها، فكلّ مسلم إلى يوم القيامه مقصود بالإفهام منهما، ولا فرق في ذلك بين الآيات المشتمله على الخطاب الشفاهى وغيرها، ولا بين الأحاديث الوارده فى جواب سؤال الرواه وبين ما صدر عنهم عليهم السلام ابتداءً.

البحث حول حجّيه ظواهر الكتاب

وأما الأمر الثالث: فقد فضّل جماعه من الأخباريين بين ظواهر الكتاب وظواهر الأخبار، فقالوا بحجّيه الثاني دون الأوّل.

ويمكن أن يستدلّ على حجّيه ظواهر الكتاب بأمر:

الأوّل: أنا إذا لاحظنا أمرين استنتجنا منهما حجّيتها:

أ - ما تقدّم من أنّ العقلاء يعملون بالظواهر فى التفهيم والتفهّم، وليس للشارع طريقه اخرى فى ذلك.

ب - أنّ القرآن كتاب هدايه يخرج من تمسك به من الفتن والظلمات الاعتقاديّه والعملية إلى السعاده الدنيويّه والأخرويّه، وهذا أمر ضرورى لا يحتاج إلى إقامه برهان (٣).

ص: ٢٣٠

١- (١) وهى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» البقره: ١٨٣.

٢- (٢) وهى قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» آل عمران: ٩٧.

٣- (٣) فلانحتاج لإثبات ذلك إلى ظواهر الآيات الكثيره الوارده فى ذلك كى يناقش فيه الخصم بأنّه مصادره بالمطلوب. م ح -

نعم، فى القرآن آيات محكمه ومتشابهه، كما يشهد عليه نفسه حينما يقول:

«هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (١).

لكن الظواهر من قبيل المحكمات، لأن المتشابه بما له من المعنى لا يعم الظاهر كما سيجىء.

وبالجملة: إذا ثبت أن القرآن لم يكن من قبيل الألغاز والمعميات، بل كان مرجعاً للناس، هادياً لهم، مقرباً إياهم إلى السعادة الأبدية، وكان تفهيم مقاصده فى مقام الهداية بطريقه العقلاء، كانت ظواهره كظواهر كلماتهم معتبره قابله للاحتجاج.

الثانى: أنه لا شبهه فى أن القرآن معجزه خالده لإثبات نبوه سيدنا محمد صلى الله عليه وآله، ومن اللوازم القطعيه للمعجزه أن يتحدى صاحبها بها، ضروره أن الأمور الخارقه للعاده لم تكن معجزه إذا كانت فاقده للتحدى.

والقرآن الكريم قال فى مقام التحدى: «قُلْ لَلَّ - نِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَآيَاتُونَ بِمِثْلِهِ يَ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (٢).

ثم تنزل عن ذلك بقوله: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَل هُ قُلْ فَآتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ يَ مُفْسِرَتِ يَ وَ ادْعُوا مِنْ اسْمِ تَطْعُمْتُمْ مِنْ دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٣).

ثم تنزل عن ذلك أيضاً وارتضى فى مقام التحدى بإتيان من سوى الله تعالى

ص: ٢٣١

١- (١) آل عمران: ٧.

٢- (٢) الإسراء: ٨٨.

٣- (٣) هود: ١٣.

جميعاً سورة واحده مثل القرآن، ولو كانت سورة قصيره كسوره الكوثر، فإنه قال: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ يَ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (١).

ولاريب فى أنّ ظواهر هذه الآيات مراده لله تعالى قطعاً، لما عرفت من أنّ التحدى من لوازم المعجزه، فلا يمكن أن يراد بها غير التحدى الذى هى ظاهره فيه، وحججه ظواهر هذه الآيات تستلزم حججه ظواهر جميعها، إذ لو كان القرآن من قبيل الألغاز التى لا يدركها الناس لأجابوا عن تحدياته بأننا لا نفهم منه شيئاً كى نأتى بمثله.

لا يقال: إنّ أساس هذا الاستدلال هو التمسك بظاهر آيات التحدى، وهو مصادره بالمطلوب.

فإنه يقال: أساس هذا الدليل هو أنّ القرآن حيث يكون معجزه خالده باقيه إلى يوم القيامة فلا بد له من التحدى والدعوه إلى الإتيان بمثله، فكانت الآيات الظاهره فى ذلك حججه لا محاله.

الثالث: حديث الثقلين الذى هو معروف بل متواتر بين الفريقين، وهو أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال فى أواخر عمره الشريف: «إنى تارك فىكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتى» (٢).

وليس فى الاستدلال بالأخبار لإثبات حججه الكتاب شائبه المصادره بالمطلوب، لاعتراف الخصم المنكر لحججه ظواهر الكتاب بحججه ظواهر الأخبار.

ص: ٢٣٢

١- (١) البقره: ٢٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣٣: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.

ولا- يقدح في الاستدلال ما يرى من الاختلاف في متن الحديث، حيث نقل في كلمات بعض المتعصّبين: «كتاب الله وسنتي» مكان «كتاب الله وعترتي» فإنّ مورد الاستدلال هو «كتاب الله» الذي اتّفق عليه الفريقان.

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث أنّ التمسّك بالقرآن والعترة ليس صرف الاعتقاد بكون القرآن كتاباً منزّلاً من عند الله سبحانه ومعجزه خالده للنبيّ صلى الله عليه وآله وكون العترة الطاهرة خلفائه صلى الله عليه وآله، إذ لا ملازمه بين هذا الاعتقاد وبين الصيانه الأبديّه من الضلاله التي تستفاد من كلمه «لن تضلّوا».

بل المراد من التمسّك بهما هو التمسّك من حيث الاعتقاد والعمل كليهما، وحيث إنّ نصوص القرآن قليلة جداً بحيث لا يمكن الاكتفاء بها للوصول إلى السعاده الأبديّه، فلا محاله كان المراد هو التمسّك بنصوصه وظواهره كليهما.

وبالجملة: لا يعقل أن يكون القرآن الكريم حافظاً أبدياً للإنسان من الضلاله - كما هو مضمون الروايه - إلّا بالاعتقاد بكونه كتاباً منزّلاً من عند الله أولاً، والعمل بجميع نصوصه وظواهره ثانياً.

الرابع: الأحاديث الكثيره الأمره بعرض الروايات على الكتاب لتمييز المدسوسات المجعولات من الصحاح المقبولات، مثل قوله عليه السلام: «ما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١)، وقوله عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلّا فالذى جاءكم به أولى به»^(٢)، وقوله عليه السلام: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»^(٣)، وقوله صلى الله عليه وآله: «ما جائكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جائكم يخالف

ص: ٢٣٣

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ١٠٩:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ١١٠:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه ١١٠:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

كتاب الله فلم أقله» (١)، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة بهذا المضمون.

فلو لم تكن ظواهر الكتاب حجّة فلم يقدر المكلف على تمييز ما يوافق الكتاب من الأحاديث عمّا يخالفه.

إن قلت: لعل المراد من هذه الروايات عرض الأخبار على نصوص القرآن، وتمييز صحيحها عن سقيمها بها.

قلت: هذا الاحتمال مردود، لأن نصوص القرآن قليلة جداً، ولا يمكن معرفه جميع الأخبار الموافقه والمخالفه للكتاب بها.

على أنّ جعال الحديث كانوا أفطن من أن يضعوا أحاديث تنافى نصوص القرآن، فإنها - لوضوح كذبها - تفضحهم ولا يقبلها الناس منهم، ولكنهم كانوا يجعلون ما يخالف ظاهر القرآن كي يتمكنوا من توجيهه.

ثم لا يخفى عليك أمران:

أ - أنه لا تعارض بين مثل العام والخاص أو المطلق والمقيد كي نحتاج للجمع بينهما إلى التمسك بالأخبار العلاجيّه.

ب - أنه لا منافاه بين ما تقدّم من عدم اعتبار الروايات المخالفه لظهور القرآن وبين ما ثبت من أنّ الأحاديث الصادره من المعصومين عليهم السلام حجّة حتى في موارد حمل الآيات على خلاف ظاهرها، فإنهم هم المفسّرون للقرآن حقيقه.

وذلك لأنّ الأخبار الدالّه على كون الحديث المخالف لظاهر القرآن مردوداً، زحرفاً، ولم يقله الأئمّه عليهم السلام وردت في مورد الأحاديث التي شكّ (٢) في صدورها

ص: ٢٣٤

١- (١) وسائل الشيعه ١١١: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥.

٢- (٢) ولو كان الشكّ ناشئاً عن التعارض. م ح - ٥.

عنهم عليهم السلام، وأما إذا ثبت أنه قول الإمام عليه السلام - ولو بواسطة خبر الثقة - كان مفسراً للقرآن ودالاً على أن إرادته الله تعالى تعلقت بخلاف الظاهر.

وبالجملة: إذا شككنا في صدور خبر عن المعصوم عليه السلام عرضناه على الكتاب، فإن كان موافقاً له أخذناه وإن كان مخالفاً له رددناه بمقتضى الأخبار المتقدمه.

كما أن الأمر كذلك في مورد الشروط، حيث قال عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم إلا كلف شرط خالف كتاب الله عز وجل، فلا تجوز»^(١).

والحاصل: أن الروايات التي تأمرنا بأخذ الأخبار الموافقه للكتاب ورد ما خالفه، وكذلك الروايات التي تأمرنا بوجوب الوفاء بالشروط إلا ما خالف كتاب الله، تدل على حجته ظواهر الكتاب.

الخامس: استدلال الأئمة عليهم السلام في أبواب الفقه بالقرآن في مقابل علماء العامة والخاصه، كما ورد أن زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثم قال:

«يازراره قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله، لأن الله عز وجل يقول:

«فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال:

«وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» ثم فضّل بين الكلام فقال: «وَأَمْسِ حُوا بِرُءُوسِكُمْ» فعرفنا حين قال: «برؤوسكم» أن المسح ببعض الرأس، لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال: «وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» فعرفنا حين وصلها بالرأس أن المسح على بعضها»^(٢). الحديث.

ص: ٢٣٥

١- (١) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٢، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث ٣٧٦٥.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٠، كتاب الطهارة، باب مسح الرأس والقدمين، الحديث ٤.

فإنّ هذا الجواب المقرون بالاستدلال بالقرآن يدلّ على أنّ مثل زواره أيضاً لو تأمّل في الآيه لاستفاد منها الحكم، لا أنّه جواب تعبدى صرف، فكان حجّيه ظواهر الكتاب أمراً مسلماً معهوداً بين الأئمّه عليهم السلام وأصحابهم.

أدله المنكرين لحجّيه الكتاب العزيز ونقدها

تمسّك الأخباريون بعدّه شبهات: بعضها في مقام منع الكبرى، أى حجّيه ظواهر القرآن بعد الاعتراف بالظهور، وبعضها الآخر في مقام منع الصغرى، أى أصل الظهور.

أما الطائفة الأولى

فمنها: ما يدلّ على حرمة تفسير القرآن بالرأى من الروايات العديده بل المتواتره، مثل النبوى صلى الله عليه وآله: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار»^(١)، وفي روايه اخرى أنّه صلى الله عليه وآله قال: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار»^(٢)، وفي نبوى ثالث: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»^(٣) إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة في هذا المقام.

تقريب الاستدلال بهذه الأخبار أنّها نصّ في منع تفسير مجملات القرآن وظاهر في منع تفسير ظواهره، فإنّ حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه من المعنى يكون من مصاديق التفسير بالرأى المحرّم.

وفيه أولاً: أنّ حمل اللفظ على ظاهره لا يعدّ تفسيراً، فإنّ التفسير عبارته عن

ص: ٢٣٦

١- (١) عوالى اللآلى ١٠٤:٤، الحديث ١٥٤.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٨٩:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٥.

٣- (٣) وسائل الشيعة ١٩٠:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٧.

كشفت القناع وإظهار ما هو مستور، وحمل اللفظ على ظاهره ليس من هذا القبيل.

وثانياً: سلمنا أنه نوع من التفسير، إلا أنه ليس تفسيراً بالرأى، فإن التفسير بالرأى عبارة عن حمل اللفظ على غير ما هو المتفاهم عند العرف، وأما حمله على ظاهره الذى يحمله جميع العقلاء عليه فلا يعد تفسيراً بالرأى وبعقیده شخص خاص.

وثالثاً: أنه لو فرض صدق التفسير بالرأى عليه ودخوله تحت إطلاق الروايات الناهية عنه فلا بد من تقييد هذه الأخبار بما تقدم من الأحاديث الدالة على حجّيه ظواهر الكتاب، لحكومتها عليها، فتخصّص الأخبار الناهية - بحسب الإرادة الجدّيه - بمصادقها المتيقّن، وهو تفسير مجملات القرآن.

ومنها: أن الكتاب نفسه نهى عن اتباع متشابهاته بقوله: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زِينَةٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (١).

والاستدلال بهذه الآيه يتوقّف على أمرين:

أ - أن تكون نصّاً فى حرمه اتباع «المتشابه» وإلا فلو كانت ظاهره فيها لاستلزم الاستدلال بها أن يكون وجود الشىء موجباً لعدمه، وهو محال.

ب - أن يكون للمتشابه مصادقان: أحدهما: المجمل، وهو مصداقه البين الواضح، والآخر: حمل اللفظ على ظاهره، فكما أن اتباع المجملات محرّم بحكم الآيه فكذلك اتباع الظواهر.

ويرد عليه أن الخصم لو أراد أن «المتشابه» نصّ فى المجمل والظاهر كليهما بلا فرق بينهما، ففيه: أنه يستلزم أن يكون قولنا: «رأيت أسداً» مثل قولنا:

ص: ٢٣٧

١- (١) آل عمران: ٧.

«رأيت عيناً» فكما أنّ «رأيت عيناً» يكون من الألفاظ المتشابهة قطعاً ولا نفهم منه شيئاً، فكذلك «رأيت أسداً» وهل يمكن الالتزام بذلك؟! فلو لم يمكن تفهيم المعنى الحقيقي من طريق استعمال اللفظ الموضوع لمعنى واحد فيما وضع له بدون قرينه المجاز فبأى لفظ يمكن تفهيمه إذا أراد المتكلم؟!

ولو أراد أنّه نصّ في شمول المجمل وظاهر في شمول الظاهر، ففيه أولاً: أنّا نمنع ظهوره فيه بالبيان المتقدّم، وثانياً: أنّ إثبات عدم حجّيه ظاهر الكتاب بظاهرة محال، لاستلزامه أن يكون وجود الشيء موجِباً لعدمه كما تقدّم.

ولو أراد احتمال شموله له، ففيه: أنّه كيف يتمكّن من أنكر حجّيه ظواهر الكتاب أن يثبت مدّعاؤه بآيه يحتمل كون الظواهر من مصاديقها (١)؟!

وأما الطائفة الثانية

(٢)

فمنها: أنّ الكتاب العزيز يشتمل على مطالب عاليه غامضه في فنون كثيره، ولا يتمكّن البشر العادي بأفكاره السطحيه من صعود تلك القلل الرفيعه والوصول إلى مضامين القرآن الشامخه.

ويشهد عليه بعض ما ورد في محاورات الأئمّه عليهم السلام مع مخالفهم.

ففي مرسله شيب بن أنس عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال لأبي حنيفه: «أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبمّ تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنّه نبيّه صلى الله عليه وآله، قال:

يا أبا حنيفه تعرف كتاب الله حقّ معرفته؟ وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال:

نعم، قال: يا أبا حنيفه لقد ادّعت علماً، ويلك ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل

ص: ٢٣٨

١- (١) وبعبارة اخرى: إذا امتنع التمسّك بظاهر الكتاب لإثبات عدم حجّيه ظواهره فالتمسّك باحتمالاته لإثبات ذلك ممتنع بطريق أولى. م ح - ي.

٢- (٢) وهى ما كان ناظراً إلى منع أصل الظهور. م ح - ي.

الكتاب الذين انزل عليهم، ويلك، ولا- هو إلّا عند الخاص من ذريته نبينا محمّد صلى الله عليه وآله وما ورثك الله من كتابه حرفاً»(١). الحديث.

وفى روايه زيد الشحام، قال: «دخل قتاده بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: ياقتاده أنت فقيه أهل البصره؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسّر القرآن، فقال له قتاده: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: ... ويحك ياقتاده، إن كنت إنما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرت من الرجال، فقد هلكت وأهلكت، ويحك ياقتاده إنما يعرف القرآن من (٢) خوطب به»(٣).

وفيه: أنا لا ندعى حجّيه جميع القرآن، كيف وهو يشتمل على آيات متشابهات لا نقدر على أن ندرك مطالبها العاليه الشامخه بعقولنا القاصره، بل ندعى حجّيه محكماته التي من مصاديقها الظواهر، فإذا رأينا آيه ظاهره المعنى ولم يرد من قبل أهل البيت عليهم السلام بيان على خلافه، كان ظهورها حجّيه لنا، فانظر إلى وجدانك هل يمكن الالتزام بعدم إمكان استفاده وجوب الصلاه والزكاه والصوم والحجّ من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»(٤) وقوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»(٥) وقوله: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»(٦)!

ص: ٢٣٩

- ١- (١) وسائل الشيعة ٤٧: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.
- ٢- (٢) أراد عليه السلام ب «من خوطب به» الذين انزل القرآن في بيتهم عليهم السلام. منه مدّ ظلّه.
- ٣- (٣) وسائل الشيعة ١٨٥: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٥.
- ٤- (٤) البقره: ٤٣.
- ٥- (٥) البقره: ١٨٣.
- ٦- (٦) آل عمران: ٩٧.

والقرآن نفسه أيضاً لم يمنع عن اتباع محكماته، بل نهى عن اتباع متشابهاته كما تقدّم.

بل القول بقصور أفهامنا عن إدراك ظواهر القرآن - كما تكون قاصره عن إدراك متشابهاته - ينافى كونه معجزه خالده تدعو جميع من سوى الله تعالى إلى الإتيان بمثله، وينافى أيضاً كونه مرجعاً للناس، هادياً لهم، مقرباً إياهم إلى السعادة الدنيويّة والأخرويّة، ضروره أنّه لا يصحّ دعوه الناس إلى الإتيان بمثل كلام مغلق مجمل لا يفهمه أحد منهم، ولا يمكن لهم التمسك به كي يهتدوا وينالوا السعادة الأبدية كما تقدّم.

وأما ما استشهد به من كلام الإمام عليه السلام في جواب أبي حنيفة، ففيه: أنّه عليه السلام لم يرد أنّ أبا حنيفة عاجز عن درك ظواهر القرآن، بل حيث ادّعى أبو حنيفة معرفه جميع كتاب الله حقّ معرفته خطّاه الإمام عليه السلام بقوله: «ما ورثك الله من كتابه حرفاً» يعنى لا تقدر على فهم حرف واحد من حروف القرآن التي يحتاج فهمها إلى الوراثة الإلهية.

وأما حمل اللفظ على ظاهره فلا يحتاج إلى تعليم من الله ووراثه منه، بل يكفي فيه الاطلاع على اللغة وأدبيات العرب، بخلاف ما هو غير ظاهر المعنى من الآيات، فإنّها لا يمكن درك معانيها إلّا بالعباية الإلهية التي لم يشم رائحتها أبو حنيفة وأمثاله.

وأما ما تقدّم من روايه زيد الشحام فلا يرتبط بالمقام؛ لأنّ الإمام عليه السلام خطّاه قتاده في أنّه كان يفسّر القرآن، وحمل اللفظ على ظاهره لا يعدّ تفسيراً، لأنّه عباره عن كشف القناع وإظهار ما هو مستور، والحمل على الظاهر ليس من هذا القبيل كما تقدّم.

وقوله عليه السلام في ذيل الروايه: «إنما يعرف القرآن من خوطب به» يعنى به «تفسير القرآن» بقريته صدرها.

ومنها: أن ظواهر الكتاب وإن لم تكن مجمله ذاتاً إلا أننا نعلم بطرؤ التقييد والتخصيص والتجوز فيها، وذلك مما يسقطها عن الظهور.

ولا يخفى أن لهذه الشبهه احتمالين:

أحدهما: دعوى وجود ما يسقطها عن الظهور في الروايات.

ثانيهما: دعوى أنه كان يتصل بظواهر القرآن ما يخصصها أو يقيدها أو يصرفها إلى المعنى المجازى لكنه لم يصل إلينا، وهذا يبتنى على قبول تحريف القرآن.

أما الاحتمال الأول: ففيه أولاً: النقص بظواهر السنه، فإننا نعلم بطرؤ مخالفه الظاهر فيها إجمالاً.

وثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط عن الظهور، وإنما يوجب الفحص عما يوجب مخالفه الظاهر، فبعد الفحص واليأس عن ذلك يجوز حمل اللفظ على ظاهره من العموم والإطلاق والمعنى الحقيقي، وقبله لا- يجوز، ولا- فرق في ذلك بين ظواهر الكتاب والسنه.

البحث حول تحريف القرآن

وأما الاحتمال الثانى: فورد في بعض الروايات المجعوله أنه حذف من بين الشرط والجزاء في قوله تعالى: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَمَى فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنَّى وَتَلَّثَ وَرُبِعَ» (١) أكثر من ثلث القرآن (٢).

ص: ٢٤١

١- (١) النساء: ٣.

٢- (٢) الاحتجاج: ٢٥٤.

واغترّ بعضهم - كالمحقّق الخراساني رحمه الله - بمثل هذا الحديث وقال:

«ويساعده (١) الاعتبار» (٢). مع أنّه رحمه الله لو راجع التفاسير ولاحظ ما قاله المفسّرون في توجيه المناسبه بين الشرط والجزاء في الآيه لصار مأموناً من هذه الزلّه العظيمه.

والقول بتحريف القرآن ما كان يعيّرنا به علماء أهل السنّه قديماً وحديثاً، مع أنّه يمكن أن يدعى أنّه مذهب أكثر علمائهم، لأنّهم يقولون بنسخ التلاوه بالنسبه إلى بعض ما كان في القرآن، وهو بعينه القول بالتحريف بالنقيصه، وإن غيروا اسمه (٣).

لكنّ المحقّقين وأكابر علماء الشيعة أنكروا تحريف القرآن.

فهذا تفسير «مجمع البيان» ذكر في مقدّمته:

فأمّا الزيادة فيه (٤) فمجمع على بطلانه، وأمّا النقصان فيه فقد روى جماعه من أصحابنا وقوم من حشويّه العائمه أنّ في القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى «قدّس الله روحه» واستوفى الكلام فيه غايه الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع أنّ العلم بصحّه نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهوره وأشعار العرب المسطوره، فإنّ العناية اشتدّت والدواعى توفّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدّ لم يبلغه فيما ذكرناه، لأنّ القرآن معجزه النبوه ومأخذ العلوم الشرعيّه والأحكام الدينيه، وعلماء

ص: ٢٤٢

١- (١) أى يساعد وقوع التحريف في القرآن. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٢٨.

٣- (٣) راجع لتوضيح ذلك: «البيان في تفسير القرآن» للسيد الخوئي رحمه الله، ص ٢٢٤.

٤- (٤) أى في القرآن. م ح - ي.

المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغايه، حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقرائته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيراً أو منقوصاً مع العناية الصادقه والضبط الشديد؟! وقال أيضاً «قدس الله روحه»: إن العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه في صحه نقله كالعلم بجملته، وجرى ذلك مجرى ما علم ضروره من الكتب المصنّفه، ككتاب سيويه والمزني، فإن أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما حتى لو أن مدخلاً أدخل في كتاب سيويه باباً في النحو ليس من الكتاب لعرف وميز وعلم أنه ملحق وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني، ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيويه ودواوين الشعراء. وذكر أيضاً «رضي الله عنه» أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن، واستدل على ذلك بأن القرآن كان يدرّس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتى عيّن على السلام جماعه من الصحابه في حفظهم له وأنه كان يعرض على النبي صلى الله عليه وآله ويؤتى عليه وأن جماعه من الصحابه مثل عبدالله بن مسعود وأبي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي صلى الله عليه وآله وعده ختمات، وكل ذلك يدل بأدنى تأويل على أنه كان مجموعاً مرتباً غير مبتور ولا مبثوث، وذكر أن من خالف في ذلك من الإماميه والحشويه لا يعتد بخلافهم، فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث، نقلوا أخباراً ضعيفه ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته (1)، إنتهى كلامه.

والبحث عن منشأ تحقّق فكره التحريف بين الشيعة يعطى أنها ناشئه عن

ص: ٢٤٣

١- (١) مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ١٥.

تحريك الأجانب لتضعيف التشيع.

ويشهد عليه ما حدث بين المتأخرين، من أنّ بعض جواسيس الأجانب وسوس في صدور بعض الشيعة السذج من المحدثين، فاشتغل ذلك المحدث الشيعي بتأليف كتاب حول تحريف القرآن، وكان يرجع ذلك الجاسوس إليه كلّ اسبوع ويأخذ منه ما كتبه، واستنسخ منه نسخه اخرى، لغرض أنّه لو تغيّر رأيه وندم عن فعله فلم ينفعه الندم.

وبالجملة: كيف يمكن أن يعتقد مسلم بتحريف كتاب يكون معجزه وحيد خالده على إثبات دينه وبقائه إلى يوم القيامة؟!!

اختلاف القراءات

نعم، للقرآن قراءات سبعة أو عشرة، لكنّها ليست متواتره، بل نقلت بأخبار آحاد^(١). على أنّها ليست قراءات المعصومين عليهم السلام كي تكون حجّة لنا، بل هي قراءه مثل «عاصم، حفص، ابن كثير» وسائر القراء.

ودعوى تواتر هذه القراءات عن رسول الله صلى الله عليه وآله ممنوعه، إذ لو كان صلى الله عليه وآله يقرأ آيه «حَيَّتِي يَطْهُرْنَ»^(٢) مثلاً تارةً بالتخفيف وأخرى بالتشديد لنسب اختلاف القراءات إليه صلى الله عليه وآله ولم يقولوا: «هذه قراءه عاصم» و«تلك قراءه حفص» وهكذا.

والحاصل: أنّ هذه القراءات اجتهادات من قبل القراء السبعة أو العشرة، وغايه قيمتها جواز القراءه بها، وأمّا الاحتجاج بها في الفقه لإثبات الأحكام

ص: ٢٤٤

١- (١) ولا تثبت القرآنيه بالخبر الواحد. م ح - ي.

٢- (٢) البقره: ٢٢٢.

ومن أراد تفصيل البحث حول مسألتى تحريف القرآن واختلاف قراءاته فليراجع المباحث التمهيدية لتفسير القرآن (١).

هذا تمام الكلام فى حجّيه ظواهر الكتاب.

حجّيه قول اللغوى

قد أشرنا (٢) إلى عدم اعتبار آراء اللغويين لإثبات ظهور الألفاظ، بل لا بدّ له من استخدام علائم الحقيقة والمجاز، من التبادر وعدم صحّهُ السلب ونحوهما.

واحتجّ من ذهب إلى حجّيتها بأمرين:

الأول: اتّفاق العلماء فى جميع الأعصار والأمصار على الرجوع إلى معاجم اللغة لتشخيص معانى الألفاظ.

وفيه أولاً: أنّ رجوعهم إليها لعلّه كان ناشئاً من بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، فيرجع هذا الدليل إلى الدليل الثانى، وسيجىء.

وثانياً: أنّ القدر المتيقّن هو اتّفاقهم على الرجوع إلى قول اللغوى فيما إذا كان متعدّداً وعادلاً فيختصّ حجّيه قول اللغوى بما إذا كان من مصاديق البيّنه.

الثانى: استقرار سيره العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ومنها الرجوع إلى قول اللغوى، وإذا ثبت بناء العقلاء على أمر ولم يردع عنه الشارع ثبت حجّيته شرعاً أيضاً، لأنّ عدم الردع عنه كاشف عن الرضا به، وبه ثبت حجّيه الفتوى وجواز رجوع العامى إلى المجتهد، لأنّه من مصاديق رجوع

ص: ٢٤٥

١- (١) راجع مجمع البيان فى تفسير القرآن ١: ١١ و ١٥، والبيان فى تفسير القرآن: ١٣٥-١٨٣، و ٢١٣-٢٨٧. م ح - ى.

٢- (٢) راجع ص ٢٢٠.

وفيه أولاً: أنّ معاجم اللغة لم تتعرض لتمييز الحقائق عن المجازات، بل هي في مقام بيان موارد الاستعمال، سواء كان ما استعمل فيه اللفظ معناه الحقيقي أو المجازي كما تقدّم، وربما لم يتمكن اللغوي أيضاً من تمييز ما وضع له اللفظ عن غيره، فالرجوع إليه من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل، لا إلى العالم.

وثانياً: أنّ عدم الردع عن طريقه العقلاء لا يكشف عن رضا الشارع بها إلّا في الأمور الرائجة في تلك الأعصار، والرجوع إلى معاجم اللغة لم يكن أمراً معمولاً به في زمن المعصومين عليهم السلام، بل لم يكن في ذلك الزمان كتاب لغه ليرجع العقلاء إليه وينكشف رضا الشارع به من عدم ردعه عنه.

لا يقال: رجوع العامي إلى المجتهد أيضاً كان في تلك الأعصار كذلك.

فإنّه يقال: كلاً، فإنّ مسألة الاجتهاد والتقليد كانت مسألة رائجة في عصر الأئمّة عليهم السلام أيضاً (١).

ويشهد على وجود المفتي في ذلك الزمان بعض الأسئلة المطروحة، كالسؤال عن كفيته العمل بالخبرين المتعارضين (٢).

فعن الحسن ابن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال: «لا، والله لا يسعكم إلّا التسليم لنا»، فقلت:

فيروي عن أبي عبد الله عليه السلام شيء، ويروي عنه خلافه، فبأيهما نأخذ؟ فقال:

«خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه» (٣).

١- (١) نعم، كان الاجتهاد في تلك الأعصار أمراً سهلاً خفيف المؤمنه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فإنّ هذا النوع من السؤال من شأن الفقهاء كما لا يخفى، ولم يخطئهم الأئمّة عليهم السلام في سؤالهم، بل بينوا لهم مرجحات باب التعارض، ليتمكّنوا من تمييز الحجّة عن اللاجّه. م ح - ي.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١١٨: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١.

وعن الحسن بن الجهم أيضاً عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه، فقال: «ما جائك عننا فقس على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا»، قلت: يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق، قال: «فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت»^(١).

وعن محمّد بن عبدالله قال: قلت للرضا عليه السلام: كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامه فخذوه، وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم، فدعوه»^(٢).

إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا المقام.

ويشهد عليه أيضاً إرجاع الأئمّه عليهم السلام الرواه إلى بعض أصحابهم في أخذ الأحكام الشرعيّه:

ففي روايه شعيب العقرقوفى قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء، فمن نسأل؟ قال: «عليك بالأسدى»، يعنى أبا بصير^(٣).

وفى روايه المسيّب الهمدانى قال: قلت للرضا عليه السلام: شقّتى بعيده ولست أصل إليك فى كلّ وقت، فممن آخذ معالم دينى؟ قال: «من زكريّا بن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا»^(٤).

وفى روايه عبد العزيز بن المهتدى قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك

ص: ٢٤٧

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٢٧:١٢١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧:١١٩، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧:١٤٢، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٥.
 - ٤- (٤) وسائل الشيعه ٢٧:١٤٦، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

فى كل وقت، فممن آخذ معالم دينى؟ فقال: «خذ عن يونس بن عبد الرحمان»^(١).

إلى غير ذلك مما روى بهذا المضمون.

والحاصل: أن رجوع العامى إلى المجتهد كان متداولاً فى عصر الأئمة عليهم السلام فلا يصح قياسه بمسأله الرجوع إلى قول اللغوى التى لم تكن منها فى ذلك الزمان عين ولا أثر.

إن قلت: يجب على الشارع العالم برجوع المسلمين إلى أقوال اللغويين فى عصر الغيبة أن يحذروهم عن ذلك لو لم يكن أقوالهم حججه، بأن يقولوا: «أيها المسلمون سيأتى عليكم زمان يشتهر فيه قومٌ باسم اللغويين، فإياكم والأخذ بقولهم فى استنباط الأحكام الشرعيه».

قلت: هذا^(٢) لا يفيد إلا الظن بحججه اللغه، ولا يمكن إثبات شىء بالظن الذى لم يقم على اعتباره دليل قطعى.

وبالجملة: لا دليل على حججه قول اللغوى فى الشرعيات.

لا يقال: على هذا لا فائده فى الرجوع إلى اللغه.

فإنه يقال: مع هذا لا يكاد تخفى الفائده فى المراجعه إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى بعد الظفر به وبغيره فى اللغه وإن لم يقطع بأنه حقيقه فيه أو مجاز، كما اتفق كثيراً، وهو يكفى فى الفتوى.

هذا تمام الكلام فى حججه الظواهر.

ص: ٢٤٨

١- (١) وسائل الشيعه ١٤٨: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٤.

٢- (٢) أى: هذا الذى ذكر فى «إن قلت»، م ح - ى.

الفصل الثانى: فى الإجماع

إشاره

اختلفوا فى أن أدله اعتبار الخبر الواحد - على فرض تماميتها - هل تدلّ بعمومها أو إطلاقتها على حجّيه الإجماع المنقول به أم لا؟

البحث حول مناط اعتبار الإجماع المحضّ

وينبغى أن نبحت قبل ذلك عن ملاك حجّيه الإجماع المحضّ، فنقول:

إنّ أدله استنباط الأحكام عند الفقهاء أربعة: الكتاب والسنة والعقل والإجماع.

لا- إشكال فى أن الكتاب نفسه حجّه، وكذلك السنة، فإنّ المراد بها هو السنة المحكيه، أعنى قول المعصوم وفعله وتقريره، وكذلك العقل، لأنّه أساس سائر الحجج والأدله.

فهل الإجماع أيضاً كذلك، باعتبار ذكره فى عباراتهم فى مقابل الحجج الثلاثه الأخر أم لا؟

الحقّ أنّ الإجماع بنفسه لا يتّصف بالحجّيه، إذ لا دليل على اعتباره من العقل أو النقل.

فجعلله دليلاً- رابعاً وقسماً للحجج الثلاثه الأخر فى كلمات الإماميه إنّما هو لأجل المماشاه مع العامه الذين قالوا بحجّيه الإجماع بالأصالة، وإلّا فلا اعتبار

له عندنا إلماً إذا كان كاشفاً عن موافقه المعصوم عليه السلام، فهو فى الواقع كاشف عن الحجّه، لا- أنه حجّه رابعه فى مقابل الحجج الثلاثه الأخر.

ما استدلّ به أهل السنّه لإثبات حجّيه الإجماع

تميّك العامّه على اعتبار الإجماع بما هو إجماع بما روى عن النبىّ صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تجتمع امتى على خطأ»^(١) وقال أيضاً: «لا تجتمع امتى على ضلاله»^(٢).

وبنوا عليه أساس مذهبهم، أعنى خلافه أبى بكر.

وفيه: أنّ هذا الخبر على فرض صحّته لا يكون بصدد جعل الحجّيه لرأى الأُمّه فى حاله الاجتماع، بل بصدد الإخبار عن عصمتهم فى هذه الحاله، ولا ريب فى أنّ الأحكام الشرعيّه وإن كانت تثبت بالخبر الواحد على فرض اعتباره، إلأ أنّ الموضوعات الخارجيه التى منها عصمه الأُمّه عن الخطأ فشمول دليل حجّيه الخبر لها يحتاج إلى الدقّه والتأمّل. على أنّ اجتماع الأُمّه لا- تصدق إلأ باجتماع جميعهم^(٣) أولاً، وظاهره هو الاجتماع الاختيارى ثانياً، ولا ريب فى أنّه لم يتحقّق واحد منهما فى مسأله الخلافه التى هى الباعثه لهم فى خلق الإجماع وحجّيته.

فإنّ الأُمّه لم تكن منحصره فى أهل المدينه كى يصدق على اجتماعهم اجتماع الأُمّه.

ص: ٢٥٠

١- (١) شرح نهج البلاغه - لابن أبى الحديد - ٨: ١٢٣.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) وهذا ما يقتضيه مناسبه الحكم والموضوع أيضاً، كأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إذا اجتمعت امتى على أمر صانهم الله بعنايته ولطفه من الخطأ، فيكون اجتماعهم كاشفاً عن كون ذلك الأمر أمراً واقعياً. منه مدّ ظلّه.

على أن أهل المدينة أيضاً لم يجتمعوا على خلافه أبى بكر، فإنّ جمعاً من أكابر الصحابه وفي رأسهم أمير المؤمنين عليه السلام كانوا يخالفونها.

أضف إلى ذلك أنه لا قيمة لتحقق الإجماع إذا كان بالقهر والإجبار كما تحقق في الحوادث الواقعه بعد وفاه النبي صلى الله عليه وآله على ما يحكيه التاريخ والأخبار.

ولأجل ذلك كله وقعوا في حيص وبيص، فالتجأ بعضهم إلى تفسير «اجتماع الأئمه» ب «اجتماع أهل المدينة» وبعض آخر ب «اتفاق أهل الحل والعقد» وبعض ثالث ب «اتفاق المجتهدين والعلماء» وأمثال هذه التوجيهات.

ولا يخفى عليك أنها آراء مضحكه، إذ ليس في الروايه من هذه العناوين المذكوره عينٌ ولا أثر، بل عنوانها «اجتماع الأئمه» الذي يتوقف على اتفاق جميع المسلمين بالإراداه والاختيار.

والحاصل: أنه لا- دليل على حجّيه الإجماع بما هو إجماع، بل لو كان كاشفاً عن موافقه المعصوم أو عن دليل معتبر لكان حجّيه، ولو لم يتحقق الإجماع بمعنى اتفاق جميع العلماء، بل ولا أكثرهم، إذ يكفي العلم بدخول المعصوم عليه السلام في المجمعين ولو كانت عدّتهم قليله.

فالتعبير ب «الإجماع» في كلمات فقهاءنا إنّما هو لأجل المماشاه مع أهل السنّه كما تقدّم.

بماذا ينكشف رأى المعصوم عليه السلام؟

ولا يخفى أنّ علمائنا ذكروا وجوهاً لكشف الإجماع المحصل عن موافقه المعصوم عليه السلام:

منها: العلم الإجمالى بدخول الإمام عليه السلام فى جماعه اتفقوا على مسأله شرعيه.

ولا ريب فى أن مخالفه من كان معلوم النسب من العلماء لا يضرّ بهذا النوع من الإجماع، حتّى لو انعقد مجلس مركّب من عشره: أحدهم الإمام عليه السلام واتفق خمسه منهم على حكم وعلماً إجمالاً بأنّ الإمام عليه السلام فى هؤلاء الخمسه، لكون الباقين معلومى النسب لكان رأيهم حجّه.

وغالب الإجماعات التى كان الفقهاء يستندون إليها فى عصر الحضور إلى زمن السيّد المرتضى رحمه الله كانت من قبيل الإجماع الدخولى، لكونه أمراً عادياً سهل الوصول.

وأما فى عصر الغيبه فهو وإن كان أمراً ممكناً ثبوتاً إلّا أنّه لا أثر له، لأجل بعض المحاذير التى سنشير إليها فى مسأله التشرّف.

الإجماع التشرّفى

ومنها: أنّ بعض الأوحى من العلماء الأتقياء يمكن أن يتشرّف برؤيه الإمام عليه السلام فى عصر الغيبه ويأخذ الحكم الشرعى منه عليه السلام مباشرة، لكنّه ينقله فى قالب الإجماع، وذلك لكون الناس مأمورين بتكذيب مدعى الرؤيه فى زمان الغيبه (1).

فإذا استدلّ على مسأله بالإجماع فى بعض منابع الفقهيّه الاستدلاليّه فلا

ص: ٢٥٢

١- (١) إذ لولا الأمر بالتكذيب لكثرت دعوى الرؤيه من قبل الكاذبين الذين ينتفعون بمثل هذه الدعاوى، فإنّ بعضهم مع ذلك ادّعوا البايّه، بل المهدويّه، وأسّسوا عليهما مذاهب فاسده، فلو لم نؤمر بتكذيب أمثالهم لكانت أمثال هذه الدعاوى والمذاهب الناشئه عنها أضعافاً مضاعفه. م - ح - ي.

يصحّ التمسّك به واستنباط الأحكام على أساسه، إذ لا نعلم أنّ مدّعيه هل تشرّف برؤيه الإمام عليه السلام وأخذ الحكم منه مباشرة أو استكشف رأيه عليه السلام ممّا سيأتى من قاعده اللطف أو الحدس أو نحوهما.

وشهره تشرّف مدّعى الإجماع بخدمته عليه السلام فى الألسنه لا تكفى لإثبات كونه إجماعاً تشرفياً ما لم يبيّن نفسه وجهه.

والحاصل: أنّ هذا النوع من الإجماع، وكذلك الإجماع الدخولى وإن كانا أمرين ممكنين ثبوتاً فى عصر الغيبه، إلّا أنّه لا يترتب عليهما أثر عملى بالنسبه إلى المنقول إليه.

ولا يخفى أنّ وجه حجّيه الإجماع المحضّ فى هذين النوعين هو الحصول على رأى المعصوم عليه السلام حسّاً، إمّا إجمالاً كما فى الإجماع الدخولى، أو تفصيلاً كما فى مسأله التشرف، بخلاف الأنواع الآتية، فإنّها مبتنيه على الحدس كما ستعرف.

البحث حول الإجماع اللطفي

نظريّه الشيخ الطوسى والسيد المرتضى رحمهما الله فى ذلك

ومنها: ما ادّعه الشيخ الطوسى رحمه الله من حكم العقل بوجوب اللطف على الله «عزّ وجلّ» وعلى رسوله صلى الله عليه وآله وعلى الأئمّه من بعده عليهم السلام، واللطف عبارته عن تهيته ما له دخل فى هدايه الناس، فيجب إرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام عليه السلام وكذلك يجب على الإمام عليه السلام - فيما إذا يرى اتفاق جميع العلماء على الخطأ - إمّا أن يظهر نفسه ويبيّن حكم الله الواقعى أو يرسل شخصاً من الفقهاء ويأمره بتبينه، فالحكم المظهر من قبل رسول الإمام عليه السلام وإن كان بصوره

فتوى فقيه عادى إلاً أنه حكم الله الذى أمره الإمام عليه السلام ببثه بين الفقهاء الكرام.

فلو اتفق جميع الفقهاء - ولو فى عصر واحد - على حكم لانكشف به موافقه المعصوم عليه السلام بالملازمه العقلية المستنده إلى قاعده اللطف.

هذا ما أفاده الشيخ الطوسى فى باب الإجماع.

وناقش فيه استاذه السيد المرتضى رحمه الله - على ما فى «عده الأصول» للشيخ رحمه الله - بأن حكم العقل بوجوب اللطف على الإمام عليه السلام يختص بما لو كانت غيبته مستنده إلى نفسه عليه السلام بخلاف ما إذا كان الناس سبباً لها كما فى هذه الأعصار، لأننا إذا كنا نحن السبب فى استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدى إلينا الحق الذى كان عنده، فلا ملازمه بين اتفاق جميع العلماء على الخطأ ولزوم بيان الحق من قبله عليه السلام.

وكأن الشيخ رحمه الله لم يقدر على جواب هذه المناقشه حقيقه، فإنه اکتفى فى مقام الجواب بأن قبول هذه الشبهه يستلزم القول بعدم حجته الإجماع رأساً (١).

ما يقتضيه التحقيق فى الإجماع اللطفي

ويرد عليه أولاً: أن وجه حجته الإجماع المحصل لا ينحصر فى قاعده اللطف كى يلزم من الخدشه فيها عدم حجته رأساً.

وثانياً: أنه لا دليل على وجوب اللطف بهذا المعنى على الإمام عليه السلام فإن منابع الاستنباط - من كتاب الله «عز وجل» و سنن رسول الله صلى الله عليه وآله وأحاديث خلفائه عليهم السلام - تكون بيد المجتهد، فهو يتمكن من استنباط جميع الأحكام

ص: ٢٥٤

الشرعيه أولاً، وكان للمصيب منه أجران وللمخطئ أجرٌ واحد ثانياً، فبأى وجه نلتزم بأنه يجب على الإمام إلقاء الخلاف بين الفقهاء بإظهار حكم الله الواقعي فيما إذا اتفقوا على الخطأ؟!

نعم، من وظائفه بيان حكم الله الواقعي لو سئل عنه ولم يكن في مضيقه التقيّه.

وأما في عصر الغيبه فلا- دليل على وجوب بيان حكم الله من قبل الإمام عليه السلام فيما إذا أجمع فقهاء العصر على حكم مخالف للواقع، سيما أنّ استتاره يستند إلينا.

البحث حول كشف الإجماع عن وجود دليل معتبر

ومنها: أنّ الإجماع لا يكون كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام، لكنّه كاشف عن كون آراء المجمعين مستندهً إلى دليل معتبر لو وصل إلينا لأفتينا نحن أيضاً على طبقه.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يبتنى على أمرين:

أ - اتّفاق جميع الفقهاء ولو في عصر واحد، كقاعده اللطف.

ب - أن لا- يكون الحكم المجمع عليه ممّا يوافق القاعده، كما إذا أفتوا بحرمه شيء في مورد يكون مجرى أصاله البراءه أو الحليّه أو استصحاب عدم الحرمة، فإنّ اتّفاق الجميع على حكم مخالف للقاعده يوجب القطع بكونه ناشئاً عن دليل معتبر لم يصل إلينا.

بخلاف ما إذا كان على وفق القاعده؛ لأنّ الإجماع حينئذٍ يمكن أن يكون مستنداً إليها لا إلى دليل خفى علينا.

وفيه أولاً: أنّ استناد الجميع في فتاواهم إلى دليل معتبر لم يصل إلينا بعيد جداً، إذ كيف يمكن أن يتفق جميع الفقهاء في عصر على حكم مخالف للقاعده ويكون بأيديهم حجّه معتبره ولم يذكرها واحد منهم لتصل إلينا؟!!

وثانياً: سلّمنا، ولكن ما استندوا إليه في فتاواهم يمكن أن يكون تاماً عندهم سنداً ودلاله، ومخدوشاً عندنا لو وصل إلينا، ألا ترى أنّ المتأخرين أفتوا بعصمه ماء البئر باستناد قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغير به»^(١) وهذه الروايه كانت بأيدي القدماء أيضاً، ولكنهم مع ذلك كانوا يفتون بتنجس ماء البئر بصرف ملاقاته للنجاسه؟

والحاصل: أنّ الإجماع لا يكاد يكشف عن وجود حجّه معتبره لو وصلت إلينا لأفتينا نحن أيضاً بالحكم المجمع عليه.

البحث حول الملازمه العاديه بين الإجماع وبين رضا المعصوم عليه السلام

ومنها: الحدس برأى المعصوم عليه السلام ورضاه من طريق اتّفاق العلماء في جميع الأعصار والأمصار على حكم، بدعوى الملازمه العاديه بين اتّفاق المرؤوسين على شيء وبين رضا الرئيس به.

وهو قريب جداً، ضروره أنّ من ورد في مملكه، فرأى في كلّ بلد وقرية وكوره وناحيه منها أمراً رائجاً بين أجزاء الدوله - كقانون النظام^(٢) مثلاً - يحدث بأنّ هذا قانون المملكه ومما يرضى به رئيس الدوله.

ص: ٢٥٦

١- (١) الكافي ٥:٣، كتاب الطهاره، باب البئر وما يقع فيها، الحديث ٢.

٢- (٢) يقال له بالفارسيه: «سربازي». م ح - ي.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه يختصّ بأمرين:

أ - أنّ الملازمه المدّعاة هي الملازمه العاديّه التي لا- تفيد أزيد من الاطمئنان الذي يعامل معه معاملة العلم، بخلاف قاعده اللطف، فإنّها لو تمت لأفادت علماً باتّأ برأى المعصوم عليه السلام.

ب - أنّه لا يكفي في الكشف عن موافقه المعصوم عليه السلام اتّفاق علماء عصر واحد، بل لابدّ من اتّفاقهم في جميع الأعصار من زماننا هذا إلى زمن المعصومين عليهم السلام.

ولاريب في أنّ فقهاء الشيعة - الذين يرتبطون كمال الارتباط بأهل البيت عليهم السلام ورواياتهم وينظرون في حلالهم وحرامهم ويعرفون الأحكام الصادره منهم عليهم السلام(1) ويتحمّلون المشاقّ الكثيره في طريق استنباط أحكام الشريعة - إذا اتّفقوا على مسأله في جميع الأعصار والأمصار، امتنع عادة أنّ يكون رأى رئيسهم وإمامهم عليه السلام على خلافها، وإن لم يمتنع عقلاً. ولعلّه أجد وجه لإثبات حجّيه الإجماع المحصّل وكشف رأى المعصوم عليه السلام به.

إشكال المحقّق النائيني رحمه الله على الملازمه العاديّه

ولكن ناقش فيه المحقّق النائيني رحمه الله بقوله:

وأمرًا مسلّك الملازمه العاديّه: فاتّفاق المرؤوسين على أمر إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهم الملازمه العاديّه بين إجماع المرؤوسين ورضا

ص: ٢٥٧

١- (١) كما ورد بهذا المضمون مقبوله عمر بن حنظله. الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

الرئيس مجال، وأمّا إذا اتّفق الاتّفاق بلا- تواطئ منهم على ذلك، فهو ممّا لا- يلانزم عادةً رضا الرئيس ولا- يمكن دعوى الملازمه(١)، إنتهى كلامه.

نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وهو من الغرائب، ضروره أولويّه إنكار الملازمه في صورته تواطئهم على شيء، لإمكان أن يكون تواطئهم عليه معللاً بأمر غير ما هو واقع، وأمّا مع عدمه فلا احتمال في البين، ويستلزم الاطمئنان برضا الرئيس.

كلام السيّد البروجردى رحمه الله في المسأله

نعم، لقد أجاد سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله، حيث فصّل بين المسائل الكليّه الأصليّه المبتنيه على النقل المحض وبين المسائل العقليّه أو التفريعيّه، فقال بثبوت الملازمه العاديّه بين الإجماع وبين الكشف عن رأى المعصوم عليه السلام في الأولى، دون الثانيه والثالثه، فإنّه رحمه الله بعدما تلقّى الملازمه العاديّه بالقبول، قال ما هذا نصّه:

ولكن يمكن أن يقال: بأننا لا نسلم تماميه هذه الطريقه بنحو الكليّه بحيث يحكم بالملازمه العاديّه بين اتّفاق العلماء على أمر وبين العلم بتلقّيهم ذلك من المعصوم عليه السلام أو وصول دليل معتبر منه إليهم، ألا- ترى أنّ علماء المعقول مع تعمّقهم ودقّه أنظارهم كثيراً ما اتّفقوا على بعض المسائل في أعصار متتاليه، ثمّ ظهر خلافها بالدليل والبرهان؟

نعم، لو كانت المسأله من المسائل النقليه المحضه واتّفق عليها الفقهاء الذين

ص: ٢٥٨

لا- يتعبدون إلا بالنقل طبقه بعد طبقه إلى عصر المعصومين عليهم السلام علم منه قهراً أنهم تلقوها منهم بعد ما أحرزنا أنهم لم يكونوا ممن يفتى بالقياس والاستحسانات العقلية والاعتبارات الظنية.

ولكن هذا الكلام يجرى في المسائل الكلتية الأصلية المبتنية على النقل المحض، نظير بطلان العول والتعصيب (١) في المواريث الذي هو من ضروريات فقه الشيعة بتلقيهم إياه من الأئمة عليهم السلام.

وأما المسائل العقلية المحضه، كالمسائل الكلامية (٢)، وكذا المسائل التفريعية التي استنبطها الفقهاء من المسائل الأصلية والقواعد الكلتية بإعمال النظر والاجتهاد (٣)، فاتفق العلماء فيها لا يكشف عن تلقيها عن المعصومين عليهم السلام،

ص: ٢٥٩

١- (١) العول: «زياده الفريضة لقصورها عن سهام الورثه على وجه يحصل به النقص على الجميع بالنسبه» والتعصيب: «توريث ما فضل عن السهام من كان من العصبه». جواهر الكلام ٩٩:٣٩ و ١٠٦. وقال الإمام الخميني رحمه الله في حكم العول: الثالث: ما إذا كانت التركة أقل من السهام، وذلك بدخول بنت أو بنتين فصاعداً، أو اخت من قبل الأبوين أو الأب، أو اختين كذلك فصاعداً في الورثه، فيرد النقص عليهن، ولا- يعول بوروده على الجميع بالنسبه، فلو كان الوارث بنتاً وزوجاً وأبوين يرد فرض الزوج والأبوين، ويرد النقص - وهو نصف السدس - على البنت، ولو كانت في الفرض بنات متعدده يرد النقص - وهو الربع - عليهن، وكذا في الأمثله الأخر. وقال رحمه الله في حكم التعصيب: الثاني: ما لو كانت التركة أزيد من السهام فترد الزيادة على أرباب الفروض، ولا تعطى لعصبه الميت، وهي كل ذكر ينتسب إليه بلا وسط أو بواسطة الذكور، فلو كان الوارث منحصراً ببنت واحده وأم يعطى النصف البنت فرضاً والسدس الأم فرضاً، ويرد الثلث الباقي عليهما أرباعاً على نسبه سهمهما، ولو انحصر بنات متعدده وأم يعطى الثلثان البنات فرضاً والسدس الأم فرضاً، والسدس الباقي يرد عليهما أخماساً على نسبه السهام، والعصبه في فيها التراب. تحرير الوسيله ٣٥٩:٢ م ح - ٥.

٢- (٢) وكوجوب مقدمه الواجب الذي يتنى على الملازمه العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته. منه مدّ ظله.

٣- (٣) كموارد استنباط الحكم من الإطلاق والعموم ونحوهما، فإن اتفق العلماء فيها لا يكشف عن تلقيها عن المعصوم عليه السلام، لأن بيانها ليس من وظائفه عليه السلام، فإنهم قالوا: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع». وسائل الشيعة ٦٢:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢.

بل يكون من باب التوافق في الفهم والنظر (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو كلام جيد متين.

والحاصل: أن كل الفقهاء في جميع الأعصار والأمصار إذا اتفقوا على مسألة ليست من المسائل العقلية أو التفريعية، بل من المسائل النقلية الأصلية الكليّة كان كاشفاً عن أنّهم تلقّوها عن المعصومين عليهم السلام.

الإجماع المنقول بالخبر الواحد

إذا عرفت هذا، فاعلم أنه لا إشكال في حجّيه الإجماع المنقول بالخبر المتواتر (٢)، لإفاده التواتر العلم، فكأنّ المنقول إليه نفسه حصل الإجماع.

إنّما الإشكال في اعتبار الإجماع المنقول بالخبر الواحد، فإنّهم اختلفوا في أنّ أدلّه حجّيه خبر الثقة أو العادل، على فرض تماميّتها، هل تعمّه أيضاً - باعتبار أنّه أيضاً نقل رأى المعصوم عليه السلام في قالب الإجماع - أم لا (٣)؟

الحق في المسألة

الحق هو الثاني؛ لأنّ عمده الأدلّه في باب حجّيه الخبر هي بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع عنه، وحيث إنّ بناء العقلاء دليل لبي فلا بدّ من الاكتفاء بالقدر المتيقّن منه، وللقدر المتيقّن من الخبر المعمول به عند العقلاء

ص: ٢٦٠

١- (١) نهاية الأصول: ٥٣٤.

٢- (٢) بشرط تساوى المنقول إليه والناقل في وجه حجّيه الإجماع المحض، كما إذا اعتقد كلاهما بأنّه حجّيه من باب الحدس والملازمة العاديّة. م ح - ي.

٣- (٣) وترتيب البحث كان يقتضى تأخر هذه المسألة عن الكلام حول حجّيه الخبر الواحد، لتفرّعها عليه، لكنّ الأصوليين قدّموها. منه مدّ ظلّه.

أ - أن يكون المخبر به أمراً محسوساً وجداناً، كالإخبار بمجىء زيد من السفر، أو قريباً من الحس، كالإخبار بشجاعه عمرو، فإن الشجاعه وإن كانت من الأمور النفسائيه التي لا تُدرك بالحس، إلّا أنّ أثرها محسوس مشاهد بالوجدان، فتكون نفس الشجاعه أمراً قريباً من الحس.

فإذا كان المخبر به كذلك ترتب عليه الأثر عند العقلاء، وذلك لأن احتمال عدم صحه الخبر إمّا ناش عن احتمال كذب المخبر عمداً، وهو يندفع بسبب كون المخبر ثقه فرضاً، أو لاحتمال خطأه، وهو أنّ عمراً جاء من السفر، لكنّه تخيل أنّه كان زيداً، وهذا أيضاً يندفع بأصالة عدم الخطأ التي هي من الأصول العقلائيه.

وبالجملة: الخبر الواحد حجّه فيما إذا كان المخبر به أمراً حسّياً أو قريباً من الحس، وأمّا إذا كان من حدسيّات المخبر فلم يحرز بناء العقلاء على العمل به وإن كان حدسه حدساً قطعياً.

ب - أن لا يكون المخبر به أمراً غريباً غير متعارف، كالإخبار برؤيه شخص طول قامته أربعه أمتار، فإنّ العقلاء لا يقبلون مثل هذه الأخبار وإن كان مخبرها ثقه.

إذا عرفت ذلك فنقول:

نقل الإجماع وإن كان إخباراً برأى المعصوم عليه السلام عندنا، إلّا أنّه ليس من الأخبار المحسوسه المتعارفه، فإنّ ناقل الإجماع إن حصل رأى الإمام عليه السلام بمثل

ص: ٢٤١

١- (١) لو كان الخبر واجداً لكلتا الخصوصيتين لعمل العقلاء به، ولو كان فاقداً لإحدهما لشككنا في بنائهم على العمل به، ولا مجال للتمسك بالأدله اللبئيه في الموارد المشكوكه، بخلاف الأدله اللفظيه، حيث يجوز التمسك بإطلاقها وعمومها ونحوهما في موارد الشك في التخصيص والتقييد. م - ح - ي.

قاعده اللطف أو الملازمه العاديه بين الإجماع وبين موافقته عليه السلام فلم يكن المخبر به - أعنى رأى الإمام عليه السلام - أمراً محسوساً، ولا قريباً من الحسّ، وإن حصّله بمثل مسأله التشرف والدخول فهو وإن كان محسوساً إلا أنه أمرٌ غير متعارف فى عصر الغيبه، وبناء العقلاء على العمل بالأخبار غير المحسوسه أو غير المتعارفه، مشكوكٌ فيه لو لم نقل بأنّه مقطوع العدم.

وهذا بخلاف ما رواه مثل زراره وابن أبى عمير ومحمد بن مسلم عن الإمام عليه السلام فإنهم حيث كانوا يعيشون فى زمن الأئمه عليهم السلام كانوا يأخذون أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم بالحسّ وبنحو عادى، فكان ما أخبروا به عنهم عليهم السلام من الأمور المحسوسه المتعارفه.

والحاصل: أنه لا يصحّ القول بحجّيه الإجماع المنقول بالخبر الواحد بدليل حجّيته بدعوى كونه من مصاديقه.

قيمه الإجماعات المنقوله

نعم، إذا كان نقل الإجماع بمعنى نقل السبب كان حجّه بدليل حجّيه الخبر.

توضيح ذلك: أنّ ناقل الإجماع يكون تارةً: فى مقام نقل ما هو سبب لانكشاف رأى المعصوم عليه السلام فيريد بقوله: «هذه المسأله إجماعيه» بيان آراء الفقهاء، وأخرى: فى مقام نقل خصوص المسبب، فيريد بيان رأى المعصوم عليه السلام، وثالثه: فى مقام نقل كليهما.

فإن كان فى مقام نقل السبب، وكان المنقول إليه موافقاً له فى وجه حجّيه الإجماع، كان حجّه (١)، لكون المخبر به - وهو آراء الفقهاء - أمراً محسوساً

ص: ٢٤٢

١- (١) بخلاف ما إذا كان المنقول إليه مخالفاً للناقل فى وجه اعتبار الإجماع، كأن يرى الناقل أنه من باب اللطف والملازمه العقلية، والمنقول إليه أنه من باب الحدس والملازمه العاديه. م ح - ى.

متعارفاً، فكأنّ المنقول إليه نفسه حصّل الإجماع الذى هو كاشف عنده عن موافقه المعصوم عليه السلام.

نعم، بينهما فرق من جهه أنه لو حصّل الإجماع بنفسه كان سبباً قطعياً لانكشاف رأى الإمام عليه السلام، بخلاف الإجماع المنقول بالخبر الواحد، فإنه لا يفيد القطع، بل ربما لا يفيد الظنّ أيضاً، لكن لا تشترط فى حجّيه الخبر الواحد إفادته الظنّ الشخصى.

ولو توافق الناقل والمنقول إليه فى أصل السبب (١) لكنهما اختلفا فيما يتحقّق به السبب - كما إذا اكتفى الناقل فى سببته السبب بآراء خمسين من الفقهاء والتزم المنقول إليه بلزوم اتفاق مائه منهم مثلاً - فهل هذا الإجماع المنقول أيضاً حجّجه بالنسبه إلى جزء السبب، بحيث إنّ المنقول إليه لو أتمّه بتحصيل فتاوى خمسين آخرين من الفقهاء، لكان كاشفاً عن رأى الإمام عليه السلام، أم لا؟

كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى ذلك

قال المحقّق الاصفهانى رحمه الله:

يمكن أن يناقش فيه بأنّ الخبر لا يكاد يكون حجّجه شرعاً إلّا إذا كان المخبر به حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، والمخبر به فى المقام ليس كذلك، لعدم كون الحكم الشرعى من مدلولاته المطابقية ولا الالتزامية، أمّا الأوّل:

فلأنّ المخبر به المطابقى هو آراء جمع من الفقهاء لا رأى المعصوم عليه السلام، وأمّا الثانى: فلأنّ المفروض أنّ المنقول هو جزء السبب الذى لا يستلزم الكشف عن موافقه المعصوم عليه السلام إلّا إذا صار سبباً تاماً بتحصيل فتاوى عدّه اخرى

ص: ٢٤٣

١- (١) كأن يعتقد كلاهما بانكشاف رأى الإمام عليه السلام بالإجماع من طريق قاعده اللطف. م ح - ي.

من الفقهاء وضمّمها إليه (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وفيه: أنّه يكفي في حجّيه الخبر ترتّب حكم شرعى تعلّقى عليه، والمقام من هذا القبيل، لأنّ جزء السبب المنقول بلفظ «الإجماع» إذا انضمّ إليه الجزء المكمل صار سبباً تامّاً لانكشاف رأى المعصوم عليه السلام ولا يجب في الأحكام المنكشفه بالدلالات الالتزاميه أن تكون أحكاماً تنجيزيه.

هذا كلّ فيما إذا كان ناقل الإجماع في مقام نقل السبب.

وأما إذا كان في مقام نقل المسبّب وحده أو مع السبب فلا يعمّه دليل حجّيه خبر الثقة (٢)، لأنّ الناقل إن استكشف موافقه المعصوم عليه السلام بمثل الحدس وقاعده اللطف ونحوهما لم يكن المخبر به محسوساً، وإن حصّله بمثل مسأله التشرّف والدخول لم يكن متعارفاً، وقد عرفت عدم بناء العقلاء على العمل بالأخبار إلّا إذا كانت محسوسه متعارفه.

والحاصل: أنّ الإجماع المنقول المتضمّن لنقل تمام السبب يكون حجّيه، وكذلك المتضمّن لنقل جزئه بالنسبه إليه، بخلاف ما إذا اريد نقل المسبّب، فإنّه لا يكاد يكون معتبراً بواحد من الوجوه الخمسه التي ذكرناها في ملاك حجّيه الإجماع المحضّل.

ص: ٢٦٤

١- (١) نهاية الدرايه ٣: ١٩٠.

٢- (٢) نعم، يعمّه بالنسبه إلى نقل السبب في الصوره الثانيه، أعنى ما إذا أراد المخبر نقل السبب والمسبّب كليهما. م ح - ي.

الفصل الثالث: فى الشهره الفتوائيه

اشاره

الشهره فى الاصطلاح على ثلاثه أقسام:

أ- «الشهره الروائيه» وهى عبارته عن شيوخ نقل الخبر من قبل الرواه، كأن ينقل فى كثير من المجاميع الروائيه، سواء اشتهر العمل به أيضاً أم لا.

ب- «الشهره العمليه» وهى عبارته عن شيوخ العمل بحديث خاص من قبل الفقهاء، كما إذا أفتى المشهور بحكم خاص واستندوا فيه إلى خبر خاص، سواء اشتهر ذلك الخبر من حيث الروايه أيضاً أم لا.

فالنسبه بين الشهره الروائيه والعمليه عموم من وجه، إذ ربّ حديث كان مشهوراً بحسب الروايه متروكاً من حيث العمل، وربّ حديث لم ينقله إلّا راوٍ واحد واشتهر الفتوى على طبقه، ومادّه الاجتماع بينهما ما إذا شاع نقل الخبر من قبل الرواه واشتهر العمل به أيضاً، كما تحقّق فى كثير من الأحاديث.

ج- «الشهره الفتوائيه» وهى عبارته عن شيوخ الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعى (١) من دون أن يستندوا فى ذلك إلى حديث خاص (٢).

وهذا القسم الثالث هو محلّ الكلام فى المقام، فإنّهم اختلفوا فى أنّ الشهره

ص: ٢٤٥

١- (١) على وجه لا تبلغ الشهره درجه الإجماع الموجب للقطع أو الاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام. م ح - ي.

٢- (٢) سواء لم يكن هناك حديث، أو كان ولكنهم لم يستندوا إليه فيما أفتوا به. م ح - ي.

فى الفتوى هل هى حجّه بالخصوص أم لا؟

وعمده ما استدلّ به المثبتون مقبوله عمر بن حنظله.

وهى ما رواه داود بن الحصين عن عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث... فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإننى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين فى حقّهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم؟

قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضّل واحد منهما على الآخر؟

قال: فقال: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثه: أمرٌ بين رشده فيتبع، وأمرٌ بين غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلالٌ بين وحرامٌ بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم» (١). الحديث.

ص: ٢٤٤

١- (١) الكافى ١: ٤٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

تقريب الاستدلال بها أنّ المراد بـ «المجمع عليه» في الموضوعين هو المشهور، بقرينه إطلاق المشهور عليه في قوله عليه السلام: «ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور»^(١).

إن قلت: إنّ الشهرة في المقبوله هي الشهرة الروائيّه، بقرينه كونها في مقام بيان ترجيح الخبر المشهور على الخبر الشاذّ عند تعارضهما، فلا ترتبط بالشهرة الفتوائيه التي هي المتنازع فيها.

قلت: كلمه «ال» في قوله عليه السلام: «المجمع عليه» وإن كانت تشير إلى الروايه، فالمراد به «الروايه المشهوره» إلّا أنّ في نفس المقبوله قرينتين على عدم إرادته الشهرة من حيث الروايه:

١ - قوله عليه السلام: «فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك» فإنّه يدلّ على أنّ المشهور هو حكمهم عليهم السلام، مع أنّه لا ملازمه بين الشهرة الروائيّه وبين كون الحكم المستفاد من الروايه حكم الله الواقعي، لإمكان أن يكون الروايه المشهوره المذكوره في غالب المجاميع الروائيّه صادرة على وجه التقيّه، لا لبيان الحكم الواقعي.

فيعلم أنّ المسأله لا ترتبط بنقل الروايه، بل ترتبط بمفادها الذي يستند إليه حكم القاضي، فالحكم المستند إلى الروايه المشهوره بحسب المفاد والمضمون راجح على الحكم المستند إلى الروايه الشاذّه بحسبه.

٢ - قوله عليه السلام: «وإنما الأمور ثلاثه: أمرٌ بيّن رشده فيتّبع، وأمرٌ بيّن غيّه فيجتنب، وأمرٌ مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله» فإنّه لا يكاد يرتبط بما قبله إلّا إذا اريد بـ «المجمع عليه» الحديث المشهور من حيث الحكم المستفاد

ص: ٢٤٧

١- (١) ويؤيّدّه أنّ السائل أيضاً فهم أنّ الإجماع في كلام الإمام عليه السلام بمعنى الشهره، ولذا سأله بقوله: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟». م ح - ي.

منه، فإنه هو الذى رشده بين، وأما المشهور من حيث الروايه والنقل فقط فليس من مصاديق بين الرشد كما لا يخفى.

بل رعايه المناسبه بين الحكم والموضوع أيضاً تقتضى أن يكون «نفي الريب» فى قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بلحاظ كون مضمون الحديث حكماً واقعياً لازم الاتباع، لا بلحاظ صدوره، وهذا لا يناسب صرف الشهره فى الروايه والنقل.

والحاصل: أن «المجمع عليه» فى المقبوله عبارته عن الحديث الذى اشتهر حكمه، بأن ينطبق عليه عمل الأصحاب وفتاواهم.

إن قلت: قول السائل: «فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟» لا- يلائم الشهره الفتوائيه، لامتناع كون الخبرين المتعارضين مشهورين من حيث الفتوى، فكيف فرضهما السائل ولم يخطئه الإمام عليه السلام فى فرضه؟!

قلت: هذا الإشكال وارد لو كانت الشهره بمعنى الأ-كثريه، وأما إذا كانت بمعناها اللغوى - أعنى «الوضوح والظهور»(1) - فلا يمتنع تحقق الشهرتين المتخالفتين، ويؤيده أن بعض الفقهاء - كالمحقق والعلامة - ربما كانوا ينسبون حكماً إلى المشهور وضده إلى الأشهر.

نعم، يمكن أن يستشكل على الاستدلال بالمقبوله فى المقام بأن التعليل الذى لابد من تركيز البحث عليه - وهو قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» - يدل على أن الروايه المشهوره من حيث المفاد ومن حيث الفتوى لا ريب فيها

ص: ٢٤٨

١- (١) قال فى «المعجم الوسيط»: الشهره: ظهور الشئ وانتشاره، وقال فى «المصباح المنير»: شهرته بين الناس: أبرزته.

من جهة أنّ مفادها حكم الله تعالى (١)، وهذا لا يرتبط بالشهره المبحوث عن حجّيتها في المقام، فإنّ الكلام - كما عرفت - إنّما هو فيما إذا اشتهر الفتوى على حكم من دون أن يستند إلى دليل ظاهر من آيه أو روايه أو أصل، فإنّ الإجماع المستند إلى مدرك خاص لا قيمه له، فضلاً عن الشهره، بل لا بدّ حينئذٍ من ملاحظه مستند الإجماع أو الشهره لا ملاحظه أنفسهما كما لا يخفى.

تقريب آخر لدلاله المقبوله على حجّيه الشهره الفتوائيه

وهاهنا بيان آخر لاستفاده حجّيه الشهره الفتوائيه من المقبوله، وهو أنّ الحكم المعلق على وصف يشعر بأنّ ذلك الوصف تمام ملاكه، ولا دخل للموصوف فيه، وعلى هذا فتمام الملاك في نفي الريب هاهنا إنّما هو كون الروايه مشهوره من حيث الفتوى، وأمّا نفس الروايه فلا دخل لها فيه، فإذا اشتهر الفتوى على حكم يحكم أيضاً بأنّه لا ريب فيه، ولو لم يكن له مدرك ودليل أصلاً.

بل يمكن دعوى التعميم بإلغاء الخصوصيه أيضاً، فإنّا كما نقول بعدم خصوصيه «الرجل» في الأحاديث المرويّه في الشكّ في ركعات الصلاه (٢)، ونحكم بشمول الحكم الصادر من قبل الإمام عليه السلام لكلّ من شكّ في ركعاتها، سواء كان رجلاً أو امرأة، كذلك نقول بعدم خصوصيه «الروايه» في المقام، فكما أنّ «الحديث المشهور لا ريب فيه» بمقتضى المقبوله، كذلك «الفتوى المشهور» وإن لم يكن مستنداً إلى دليل ظاهر.

ص: ٢٦٩

١- (١) فالشهره في المقبوله تنطبق على «الشهره العمليه» لا على «الشهره الفتوائيه» الاصطلاحيه. م ح - ٥.
٢- (٢) وسائل الشيعه ٨: ٢١٤ و ٢١٦ و ٢١٩، كتاب الصلاه، الباب ٩ و ١٠ و ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه.

لكنّ الإنصاف أنّ إلغاء الخصوصيه لابدّ من أن يكون بنظر العرف وتأييده، ولقائل أن يقول: إنّ نظر العرف وإن كان يساعد الإلغاء في مثل «رجل شكّ بين الثلاث والأربع» إلّا أنّ موافقته له في المقام مشكوكٌ فيها.

كما أنّه يمكن أن يُقال: لا دليل على حجّيه الإشعار ما لم يبلغ إلى حدّ الظهور، فلا يصحّ الاستدلال على حجّيه الشهره الفتوائيه بكون الحكم المعلق على الوصف في قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» مشعراً بعليّته.

حجّيه الشهره الفتوائيه بين القدماء

نعم، إنّ المقبوله لا تقصر عن الدلاله على حجّيه الشهره الفتوائيه عند القدماء، بخلاف الشهره عند المتأخّرين.

والسرّ في ذلك أنّ القدماء كانوا يفتون على طبق الروايات، بل كثيراً ما كانوا ينقلون عين ألفاظها بعنوان الفتوى، ولذا سمّيت كتبهم الفقهيّه بالأصول المتلقّاه عن المعصومين عليهم السلام، وهذه الطريقه كانت تستمرّ إلى زمن الشيخ الطوسي رحمه الله، وكانت العامّه يطعنون على فقهاء الشيعه ويقولون: إنّ الشيعه - لأجل جمودهم على الروايات المأثوره عن أئمّتهم - لا يقدرّون على الاستنباط وبيان أحكام الفروع، وأمّا نحن فنتمكّن ببركه القياس والاستحسان على الاجتهاد والتفريع في جميع الموضوعات حتّى في المسائل المستحدثه.

فالشيخ رحمه الله بعد تأليف كتاب «النهايه» على طريقه القدماء ألف «المبسوط» الذي هو كتاب تفريعي، ليثبت أنّ استنباط الأحكام وبيان الفروع

لا يتوقف على اتباع مثل القياس والاستحسان، بل الشيعة أيضاً تتمكن من الاجتهاد والتفريع.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله في مقدمه «المبسوط»^(١).

ثم تبعه من تأخر عنه في تأليف الكتب التفريعية وأعرضوا عن طريقه القدماء. فالشهره الفتوائيه بين القدماء مستنده إلى الروايات المأثوره عن أهل البيت عليهم السلام، فتندرج تحت التعليل الوارد في المقبوله الدالّ على أنّ «الروايه المشهوره من حيث الفتوى لا ريب فيها».

بخلاف الشهره الفتوائيه بين المتأخرين، لأنّ تأليفاتهم مليئه من الفروع الفقهيه المستنبطه، فإذا أفتى المشهور بحكم، لا نعلم كونه مستنداً إلى حديث ليصدق عليه «الروايه المشهوره من حيث الفتوى».

كأنّ قائلاً يقول: يمكن تقريب دلالة المقبوله على حجّيه الشهره الفتوائيه حتّى بين المتأخرين، وذلك لأنّ لفظ «المجمع عليه» وإن كان بمعنى «الروايه المشهوره» في الفقره الأولى من المقبوله - وهى قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك» - إلّا أنّه يعمّ الشهره الفتوائيه فى الفقره الثانيه - وهى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا- ريب فيه» - لأنّه فى مقام التعليل، والتعليل يكون بمنزله كبرى كليّه، فكلمه «ال» فيه تفيد العموم، فكأنّه عليه السلام قال: «انظر إلى الروايه المشهوره بين أصحابك فخذ بها ودع الشاذّ الذى ليس بمشهور عندهم، لأنّ كلّ مشهور لا ريب فيه».

وبالجملة: التعليل عامّ وإن كان المورد خاصاً.

ص: ٢٧١

١- (١) راجع المبسوط ١: ١٤.

وناقش فيه المحقق النائيني رحمه الله بقوله:

ولا يخفى عليك ضعف الاستدلال؛ لأنّ التعليل ليس من العلّة المنصوصه ليكون من الكبرى الكلّيه التي يتعدّى عن موردها، فإنّ المراد من قوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» إن كان هو الإجماع المصطلح فلا- يعمّ الشهره الفتوائيه، وإن كان المراد منه المشهور فلا- يصحّ حمل قوله عليه السلام: «مّا لا- ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لا بدّ من أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلّيه، لأنّه يعتبر في الكبرى الكلّيه صحّه التكليف بها ابتداءً بلا ضمّ المورد إليها، كما في قوله:

«الخمير حرام لأنّه مسكر» فإنّه يصحّ أن يُقال: «لا تشرب المسكر» بلا ضمّ الخمر إليه، والتعليل الوارد في المقبوله لا ينطبق على ذلك؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: «يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالإضافة إلى ما يقابله» وإلّا لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبه إلى غيره وبأقوى الشهرتين وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالى الفاسده التي لا- يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنبيّ عن أن يكون من الكبرى الكلّيه التي لا(١) يصحّ التعدّي عن مورده(٢)، إنتهى كلامه.

نقد ما أورده المحقق النائيني رحمه الله على التعليل

ويمكن أن يُجاب عنه بأنّ التعليل يفيد الكبرى الكلّيه ويجوز التعدّي عن مورده من دون أن يترتب عليه ما ذكره من التوالى الفاسده، وذلك لأنّنا

ص: ٢٧٢

١- (١) الظاهر زياده كلمه «لا» كما قال المصحح. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ١٥٤.

لا نسلم أن يكون المراد بـ «عدم الريب» فى التعليل عدم الريب الإضافى، بل عدم الريب المطلق.

لكن ليس المراد منه عدم الريب بحسب نظر العقل كى لا يتحمل احتمال الخلاف أصلاً، بل المراد عدم الريب عرفاً بحيث يعدّ طرفه الآخر شاذاً نادراً لا يعبأ به عند العقلاء، فإنّ العرف يعامل مع الاطمئنان معاملة العلم واليقين ويعدّه ممّا لا ريب فيه، ولهذا عدّ مثل تلك الشهره بالمجمع عليه بين الأصحاب، لعدم الاعتداد بالقول المخالف الشاذّ، وهذا غير موجود فى الموارد التى عدّها رحمه الله، فإنّ ما ذكره من الموارد ليس ممّا لا ريب فيه عند العرف بحيث صار الطرف المقابل أمراً غريباً غير معتنى به.

وبالجملة: كلّ ما لا ريب فيه عند العرف، وكان العقلاء لا يعتنون باحتمال خلافه يجب الأخذ به، ولا شبهه فى عدم ورود النقوض والتوالى الفاسده التى ذكرها عليه، فإنّ صرف الرجحان وأقوى الشهرتين وصرف الظنّ لا يعدّ ممّا لا ريب فيه عرفاً ما لم يصل إلى حدّ الاطمئنان.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ لفظ «المجمع عليه» فى التعبير الثانى أيضاً ظاهر فى «الروايه المشهوره» كالتعبير الأوّل، ولو لم يكن ظاهراً فيها فلا يكاد ينبغى إنكار عدم ظهوره فى خلافها، فلا نسلم أن تكون «ال» مشيره إلى الروايه فى الفقره الأولى، ومفیده للعموم فى الفقره الثانيه.

وحاصل جميع ما تقدّم: أنّ الشهره فى المقبوله إن كانت الشهره الروايه فلا تعمّ الشهره الفتوائيه أصلاً، وأمّا بناءً على ما استظهرناه من أنّها هى شهره الروايه من حيث العمل والفتوى فتدلّ على حجّيه الشهره بين القدماء دون المتأخّرين.

هذا تمام الكلام فى مقبوله عمر بن حنظله التى قد عرفت أنّها هى العمده من بين ما استدلّ به فى المسأله.

وأما «مرفوعه زراره» (١) فلا ظهور لها فى اعتبار الشهره فى الفتوى، لكونها فاقده للتعليل.

كما أنّ توهم دلالة أدلّه الخبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظنّ الذى تفيده أقوى ممّا يفيد خبره ما لا يخفى، لما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله (٢) من أنّ أدلّه حجّيه الخبر الواحد لا تدلّ على كون مناط اعتباره إفادته الظنّ، غاية تنقيح ذلك بالظنّ، وهو لا يوجب إلّا الظنّ بأنّ الشهره الفتوائيه أولى بالاعتبار، ولا اعتبار بالظنّ ما لم يقدّم دليل على اعتباره.

ص: ٢٧٤

١- (١) وهى ما رواه العلّامة مرفوعاً إلى زراره بن أعين، قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر». الحديث. مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

٢- (٢) راجع كفايه الأصول: ٣٣٦.

الفصل الرابع: فى الخبر الواحد

اشاره

البحث عن حجّيه الخبر الواحد من أهمّ المسائل الأصوليه، لابتناء كثير من الفروع الفقهيّه عليها.

وقبل الورود فى البحث ينبغى تقديم امور:

الأول: أنّ محلّ النزاع هو الخبر الذى لم يكن محفوظاً بشىء من القرائن الموجهه للقطع.

الثانى: أنّ البحث يعمّ الخبر المستفيض - الذى فسّروه بما كان رواته أكثر من اثنين أو من ثلاثه ولم يبلغوا حدّ التواتر - سواء قلنا بكونه قسماً من الخبر الواحد أو قسيماً له وللمتواتر، إذ لا فرق فى ملاك البحث عن حجّيه الخبر الواحد - وهو عدم إفاده القطع - بين المستفيض وغيره.

كون المسأله اصوليه

الثالث: أنّ البحث عن حجّيه الخبر الواحد مسأله اصوليه، لأنّ الملاك فى كون المسأله اصوليه أن تقع نتيجهها كبرى قياس الاستنباط، والمقام من هذا القبيل، فإنّنا إذا أثبتنا هاهنا حجّيه خبر الثقة ودلّ خبر زواره مثلاً على وجوب صلاه الجمعه نشكّل قياساً يثبت به وجوب صلاه الجمعه.

ولا- يلزم فى اصوليّه المسأله أن يكون موضوعها من مصاديق الأدلّه الأربعة. وأمّا من ذهب إلى أنّ موضوع علم الأصول هو «الأدلّه الأربعة» فاستشكل عليهم بأنّ البحث عن حجّيه الخبر الواحد ليس بحثاً عن عوارض الأدلّه الأربعة، مع أنّ «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه».

فوقعوا فى تكلفات لإدراج البحث عن حجّيه الخبر الواحد فى علم الأصول:

نظريّه صاحب الفصول رحمه الله فى المقام ونقدها

فصاحب الفصول رحمه الله ذهب إلى أنّا نبحت هاهنا عن دليليه «الخبر الواحد»^(١) والبحث عن دليليه الدليل بحث عن أحوال الدليل.

ويرد عليه ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ البحث فى المسأله ليس عن دليليه الأدلّه، بل عن حجّيه الخبر الحاكى عنها^(٢).

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله ونقده

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله:

مرجع هذه المسأله إلى أنّ السنّه - أعنى قول الحجّه أو فعله أو تقريره - هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلّابما يفيد القطع من التواتر والقرينه^(٣)؟ إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٢٧٦

١- (١) فالبحث عن حجّيه «الخبر الواحد» هو البحث عن عوارض السنّه الحاكيه على رأى صاحب الفصول رحمه الله، بخلاف ما سيأتى من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّه جعل البحث فى السنّه المحكيه. م - ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٣٧.

٣- (٣) فرائد الأصول ١: ٢٣٨.

وناقش فيه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله:

إنّ التعيّد بثبوتها مع الشكّ فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى، مع أنّه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجّيه الخبر، والمبحوث عنه في المسائل إنّما هو الملاك في أنّها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح (١)، إنتهى كلامه وهو متين.

وحاصل الإشكال الثاني: أنّه لا ينبغي العدول من العنوان المذكور في كلمات الأصوليين إلى لازمه، بل لابدّ من تركيز البحث على ذلك العنوان، والبحث حول أصوليه المسألة على طبقه.

وحاصل الإشكال الأوّل: أنّ المراد ب «الثبوت» في قوله: «إنّ السنّه هل تثبت بخبر الواحد...» ليس الثبوت التكويني، لعدم كونه محلّاً للنزاع، وأمّا الثبوت التشريعي الذي يكون بمعنى التعيّد من قبل الشارع فلا يمكن أن يكون من عوارض ما احرز أنّه قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره، بل لابدّ من أن يكون من عوارض ما شكّ أنّه قوله عليه السلام أو فعله أو تقريره، فرجع البحث بالأخره إلى السنّه الحاكيه؛ لأنّها هي التي شكّ في مطابقتها لقول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا السنّه المحكيه.

فالحقّ ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنّ كلّ مسألة تقع نتيجهتها في طريق الاستنباط فهي مسألة أصوليه، والبحث عن حجّيه الخبر الواحد يكون كذلك.

وكيف كان، فالمشهور بين الأصحاب حجّيه الخبر الواحد في الجملة بالخصوص، خلافاً لجمع من الأكابر كالسيّد المرتضى والقاضي بن البرّاج وابن زهره صاحب الغنيه وابن إدريس صاحب السرائر والطبرسي صاحب

ص: ٢٧٧

١- (١) كفايه الأصول: ٢٣٧.

فإنهم رحمهم الله قالوا بعدم حجّيه الخبر الواحد بنحو السالبه الكليه.

بل ادعى السيد المرتضى رحمه الله أنّ بطلان العمل بالخبر الواحد واضح عند الإماميه كوضوح بطلان العمل بالقياس وألّف رساله مستقلّه فى إبطال العمل بالخبر الواحد. فى أدلّه المنكرين لحجّيه الخبر الواحد

أدلّه المنكرين لحجّيه الخبر الواحد

ولا يخفى عليك أنّهم لا يحتاجون فى إثبات دعواهم إلى إقامه دليل وبرهان، إذ يكفيهم ما تقدّم من أنّ الأصل حرمة التعبد بالمظنّه، فعلى القائلين بالحجّيه إقامه دليل قطعى بلا واسطه أو مع الواسطه يخرجّه عن تحت الأصل الأولى، فلو استطاع المنكرون ردّ براهين المثبتين فيها ونعم المطلوب لهم.

لكنهم مع ذلك تمسّكوا بالأدلّه الأربعة لإثبات عدم حجّيه الخبر الواحد:

حجّه المانعين من الكتاب العزيز

أمّا الكتاب: فالآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم، كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) و «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (٢) سيّما أنّ تعليق الحكم فى الآيه الثانيه على المفرد المحلّى باللام يفيد النهى عن اتّباع طبيعه «الظن» على أنّ النكره الواقعه فى سياق النفى، وهى كلمه «شيئاً» تفيد أنّ الظن لا يغنى من الحقّ بوجه من الوجوه.

ص: ٢٧٨

١- (١) الإسراء: ٣٦.

٢- (٢) النجم: ٢٨.

وقد أجاب المحقق الخراساني رحمه الله عنها بأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقاديّة، لا ما يعمّ الفروع الشرعيّة(١).

لكن يمكن أن يناقش في هذا الجواب بأن ورود الآية الثانيه عقيب قوله:

«إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيْسَ مُؤْنِ الْمَلَائِكَةِ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ» وإن كان قرينه على أن موردها الأصول الاعتقاديّة، إلّا أنّ قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» - بلحاظ كونه بمنزله التعليل وبيان كبرى كليّه - ينادى بأعلى صوته أن جنس الحقيقه وطبيعتها لا تساخ الظنّ، بل بينهما كمال المفارقة والانفصال، فالآيه ظاهره في العموم الشامل للفروع الفقهيّه وإن كان موردها الأصول الاعتقاديّه.

سلمنا، ولكنّ الآية الأولى تكفي للاستدلال، ولا قرينه لها تخصّيها بالاعتقادات، بل ذيلها قرينه على العموم، حيث قال: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلًا»، فإنّ «الفؤاد» وإن كان مربوطاً بالأمر القلبيّه، إلّا أنّ «السمع» و«البصر» يرتبطان بالأعمال الجوارحيّه.

ويؤيّد استشهاد الإمام عليه السلام بهذه الآية على حرمة إطاله الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء(٢).

والحقّ في الجواب عن الاستدلال بالآيات أن يقال:

ص: ٢٧٩

١- (١) كفايه الأصول: ٣٣٩.

٢- (٢) الكافي ٦: ٤٣٢، كتاب الأشربه، باب الغناء، الحديث ١٠.

إنها عمومات مخصّصة بما سيجيء من أدلّه حجّيه الخبر الواحد، بل وبكلّ ما دلّ على حجّيه ظنّ آخر بالخصوص أيضاً.

إن قلت: لسان هذه الآيات آبه عن التخصيص.

قلت: إبانها عن التخصيص يستلزم بطلان الاستدلال بها رأساً.

توضيح ذلك: أنه لا ريب في أنّ هذه الآيات ليست نصّاً في حرمة العمل بالظنّ، فإنّ غايه ما يدلّ عليه النهي في قوله: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو الظهور في حرمة اتّباع غير العلم، وغايه ما يدلّ عليه تعليق الحكم على طبيعه الظنّ في قوله: «إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» هو الظهور في العموم.

وبالجمله: لا يتمّ الاستدلال بهذه الآيات إلّا بالتمسك بظهورين:

أ - ظهور النهي في الحرمة.

ب - ظهور ما تعلق به النهي، وهو «ماليس لك به علم» في الآية الأولى، و«الظنّ» في الآية الثانية، في العموم.

والظاهر لا يفيد إلّا الظنّ، فالتمسك بظاهر هذه الآيات لإثبات حرمة العمل بالظنّ يقتضى عدم حجّيه الظنّ الحاصل من ظاهرها أيضاً.

فلا محيص عن تخصيصها بأدلّه حجّيه الظواهر والخبر الواحد وسائر الظنون الخاصّه.

هذا جواب متين عن الاستدلال بالآيات اختاره بعض الأكابر في المقام (1).

مزید تحقیق فی المسأله

لكن هاهنا جواب أدقّ وأمتن، وهو أنّ تقدّم أدلّه حجّيه الخبر

ص: ٢٨٠

الواحد على الآيات الناهية عن العمل بالظن على التحقيق يكون بنحو الورد، وإن اختلفوا في وجهه بين التخصيص والتخصيص والحكومته والورد.

توضيح هذه العناوين

فلا بد من تفسير هذه العناوين الأربعة إجمالاً لتتضح الحال في المسألة، فنقول:

أمّا التخصيص: فهو إخراج بعض أفراد العام عن حكمه مع الاعتراف بشمول عنوانه له، كما إذا قال في دليل: «أكرم كل عالم» وفي دليل آخر: «لا يجب إكرام زيد العالم» فالمخصّص يبيّن أنّ الإرادة الجديّة من العام تعلّقت بغير مورد المخصّص وإن كانت الإرادة الاستعماليّة شامله له أيضاً.

وأمّا التخصّص: فهو خروج شيء بنفسه عن تحت عنوان الدليل، كخروج «زيد الجاهل» عن تحت قول المولى: «أكرم العلماء» سواء ورد دليل آخر دالّ على عدم وجوب إكرامه أو لم يرد.

فالتخصيص والتخصّص يشتركان في عدم إعمال التعبد في الموضوع توسعاً وتضييقاً من قبل المولى، بل الموضوع أمر واقعي باقٍ بعد ورود الأدلّة على ما كان عليه قبل ورودها.

بخلاف الورد والحكومته، فإنّهما يوجبان التضييق أو التوسعة في دليل بمعونه التعبد بدليل آخر بحيث لو لم يكن الدليل الثاني لما حصل التضييق أو التوسعة في الدليل الأوّل.

أما الورد: فهو عبارته عن رفع دليل موضوع دليل آخر، كالخبر الواحد المثبت للحكم بالنسبه إلى «حديث الرفع» فإن قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» يدل على رفع الحكم الذى لا دليل على ثبوته، فإذا دل خبر زواره مثلاً على وجوب صلاه الجمعه، ارتفع موضوع «حديث الرفع» ولم تجر أصاله البراءه بالنسبه إلى وجوب صلاه الجمعه، فيتقدم الخبر الواحد المثبت للحكم على «حديث الرفع» بنحو الورد.

وأما الحكومه: فهى عبارته عن تبين الدليل المحكوم وتفسيره بسبب الدليل الحاكم، فالدليل الحاكم لا يرفع موضوع الدليل المحكوم، بل يكون ناظراً مفسراً له ومبيناً لحدود الموضوع وثغوره، بحيث لولاه لما فهمنا ذلك الشرح والتفسير من نفس الدليل المحكوم، كالدليل الوارد بلسان نفي الشك عن كثير الشك بالنسبه إلى أدله الشكوك فى الصلاه، فإن قوله: «لا شك لكثير الشك»^(١) ليس بمعنى عدم كونه شاكاً تكويناً، لأنه يستلزم التناقض بين صدره وذيله كما لا يخفى، بل هو ناظر إلى الأحاديث المرويه فى أحكام الشك فى الصلاه^(٢)، ويبين أن المراد من تلك الأحاديث غير كثير الشك.

وبهذا اتضح أن تقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم إنما هو لأجل الشارحيه والمشروحيه، ضروره أن الشارح مقدم على المشروح،

ص: ٢٨٢

١- (١) ليس لنا دليل بهذا اللفظ ظاهراً، لكن ورد مضمونه فى أحاديث متعدده، فراجع وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاه، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه. م ح - ٥.

٢- (٢) هذه الأحاديث مرويه فى وسائل الشيعه ٨: ١٨٧-٢٥٢، كتاب الصلاه، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

ولأجل ذلك لا يمكن التمسك بإطلاق أدله الشكوك في مقابل دليل نفى الشك عن كثير الشك.

الفرق بين الحكومه والتخصيص

أساس الفرق بين الحكومه والتخصيص أن مورد «الدليل الحاكم» وإن كان داخلاً في «الدليل المحكوم» حقيقةً، إلّا أن «الدليل الحاكم» بعنوان أنه شارح ومفسّر ل «الدليل المحكوم» يبيّن بحسب التبعّد الشرعي أنه لم يكن داخلاً (1) فيه حتّى بلحاظ المراد الاستعمالي.

وهذا بخلاف التخصيص، فإنّ لسانه لسان الإخراج لا لسان النظاره والتفسير، ف «الخاص» يخرج مورده عن تحت «العام» الذي يشملته بحسب المراد الاستعمالي ويحكم بأنّه لم يتعلّق به الإراده الجدّيّه كما تقدّم.

فقوله: «لا- شكّ لكثير الشكّ» يدلّ على أنّ «كثير الشكّ» لم يكن داخلاً في أدله الشكوك من أوّل الأمر، لكنّ قوله: «لا تكرم زيدا العالم» يدلّ على أنّ «زيداً» كان داخلاً في قوله: «أكرم كلّ عالم» بلحاظ المراد الاستعمالي، لكنّه لم يكن مراداً جدّاً.

ورود أدله حجّته الخبر على الآيات الناهيه عن اتّباع الظنّ

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ما دلّ على اعتبار الخبر الواحد وارد على الآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم، لأنّ العلم في نظائر محلّ النزاع من كتاب الله ليس

ص: ٢٨٣

١- (١) هذا فيما إذا كانت الحكومه بلسان التضييق، وأما إذا كانت بلسان التوسعه - كما إذا قال في دليل: «أكرم كلّ عالم» وفي دليل آخر: «زيد عالم» - كان الدليل الثاني حاكماً بدخول مورده في الدليل الأوّل تبعّداً، وإن كان خارجاً عنه حقيقةً. م ح - ي.

عبارة عن القطع واليقين، بل عبارة عن الدليل المعترف، فانظر إلى قوله تعالى:

«قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» (١) فإنّ القطع واليقين القلبي لا يصلح للإخراج والإراءه، بل القابل لذلك إنّما هو المدرك والسند المعترف، فالظنّ المقابل للعلم في الآية أيضاً كان بمعنى ما ليس له سند ودليل.

فإذا كان قوله تعالى: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» نهياً عن اتباع ما ليس له حججه معتبره كانت أدلّه اعتبار الخبر الواحد واردهً عليه، لكون الخبر الواحد حينئذٍ سنداً ودليلاً معتبراً.

وإن أصرت على كون العلم في هذه الآيات بمعنى القطع فالخبر الواحد وإن كان ظنّياً بلحاظ مدلوله، إلّا أنّه قطعي بلحاظ دليله، واعتباره، والعمل بالظنّ الذي دلّ على اعتباره برهان قطعي لا يكاد يصدق عليه اتباع غير العلم لكي يندرج تحت قوله: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وإن كان العلم بمعنى القطع واليقين، لأننا لانتمسك بخبر زراره مثلاً بلحاظ بعد مدلوله الظنّي، بل بلحاظ بعد دليل حجّيته الذي يكون قطعياً.

والحاصل: أنّ التمسك بالخبر الواحد خارج عن تحت قوله تعالى: «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» وحيث إنّ خروجه يكون بإعمال التعبد من قبل الشارع كان من مصاديق الورود لا من مصاديق التخصص الذي يكون الخروج فيه خروجاً تكويئياً.

ص: ٢٨٤

١- (١) الأنعام: ١٤٨.

وفصل المحقق النائيني رحمه الله بين السيره العقلانيه وسائر ما دلّ على حجّيه الخبر الواحد، فقال بالورود بل التخصّص في السيره وبالحوكمه في الباقي، فإليك نصّ كلامه رحمه الله:

نسبه تلك الأدلّه (١) إلى الآيات (٢) ليست نسبه التخصيص، بل نسبه الحكومه، فإنّ تلك الأدلّه تقتضى إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع، فلا يمكن أن تعمّه الأدلّه الناهيه عن العمل بالظنّ لاحتياج إلى التخصيص، لكى يقال: إنّ مفاد الآيات الناهيه آبيه عن التخصيص، هذا في غير السيره العقلانيه القائمه على العمل بالخبر الموثوق به.

وأما السيره العقلانيه: فيمكن بوجه أن تكون نسبتها إلى الآيات الناهيه نسبه الورود بل التخصيص؛ لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظنّ، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفه الخبر للواقع، فالعمل بخبر الثقة خارج بالتخصيص عن العمل بالظنّ، فلا تصلح الآيات الناهيه عن العمل به لأن تكون رادعه عن السيره العقلانيه القائمه على العمل بخبر الثقة، فإنّه - مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات الناهيه - يلزم الدور المحال، لأنّ الردع عن السيره بالآيات الناهيه يتوقّف على أن لا تكون السيره مخصّصه لعمومها، وعدم كونها مخصّصه لها يتوقّف على أن تكون رادعه عنها.

وإن منعت عن ذلك كلّها، فلا أقلّ من أن يكون حال السيره حال سائر

ص: ٢٨٥

١- (١) أى: الأدلّه الدالّاه على جواز العمل بالخبر الواحد. م ح - ي.

٢- (٢) أى: الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ. م ح - ي.

الأدلة الدالة على حجّيه الخبر الواحد، من كونها حاكمه على الآيات الناهيه، والمحكوم لا يصلح لأن يكون رادعاً عن الحاكم، كما لا يخفى (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وفيه: أنّ دلاله ما عدا سيره من أدلّه حجّيه الخبر الواحد على إلغاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرزاً للواقع بحيث كان حاله حال العلم في عالم التشريع ممنوعه، لأنها لا تدلّ على أزيد من حجّيه الخبر الواحد، فإنّ الشارع حينما رأى أنّ الطريق الموصل إلى الأحكام الشرعيه لو اختصّ بالعلم الذي له حجّيه ذاتيه لانجرّ إلى تعطيل كثير من التكاليف الإلهيه جعل بعض الظنون حجّه - كالقطع - وإن لم تكن لها حجّيه ذاتيه.

والحاصل: أنّ أدلّه اعتبار الخبر الواحد لا تقتضى إلّا حجّيته التي تكون بمعنى المنجزيه عند الإصابه والمعدّريه عند الخطأ، وأين هذا من التعبد بإلغاء احتمال الخلاف وجعل من قام عنده الخبر عالماً بالواقع في عالم التشريع؟!

وأما ما ذكره رحمه الله في توجيه التخصيص أو الورود فيما إذا كانت سيره العقلانيه دليلاً على حجّيه خبر الثقة - من أنّ عمل العقل به ليس من العمل بالظنّ، لعدم التفاتهم إلى احتمال مخالفه الخبر للواقع - ففيه: أنا لا نسلم أنّ عمل العقل بخبر الثقة من باب حصول العلم لهم بمضمونه، بل ملاك عملهم أيضاً ما تقدّم من أنّهم كانوا يرون أنّ الاكتفاء بالعمل بالعلم - الذي قلّمَا يتفق - ينجّر إلى مشاكل عديده اجتماعيه، وتعطيل كثير من المعاملات العقلانيه، واختلال الأنظمه الاقتصاديه، فتمسّكوا لرفع ذلك بذيل بعض الأمارات الظنيّه التي

ص: ٢٨٦

فى رأسها خبر الثقة.

وأين هذا من التخصص أو الورود على الآيات الناهية عن العمل بالظن؟!!

وأما ما ذكره من عدم صلاحية الآيات الناهية عن العمل بالظن لأن تكون رادعة عن السير العقلائي القائم على العمل بخبر الثقة، لاستلزامه الدور.

ففيه أولاً: النقص بعكسه، لأن السير لا يصلح لأن تكون مخصصه للآيات الناهية إلبلى وجه دائر، لأن تخصيص الآيات الناهية بالسيره يتوقف على عدم ردع الآيات عن السيره، وعدم ردعها عنها يتوقف على تخصيصها بها.

وثانياً: أن التوقف ليس من الطرفين، فإن مخصصه السيره يتوقف على عدم رادعها الآيات الناهية، ولا عكس.

توضيح ذلك: أن حججه ظواهر الكتاب حججه مطلقه غير متوقفه على عدم سيره عقلائي على خلافها، بخلاف السيره، فإن حججتها معلقه على كونها بمرأى ومنظر من الشارع وعدم ردعها عنها، فلا توقف إلبلى طرف واحد، فلا دور.

وأما قوله رحمه الله فى آخر كلامه: «وإن منعت عن ذلك كله، فلا أقل من أن يكون حال السيره حال سائر الأدله الداله على حججه خبر الواحد، من كونها حاكمه على الآيات الناهية».

فهو كلام عجب، فإن السيره دليل لبى، ولا تتطرق الحكومه فى الأدله اللبى، لأن للحكومه خصوصيه ليست فى التخصص والتخصيص والورود، وهى ما تقدم من أن لسان «الدليل الحاكم» لسان النظاره والشرح والتفسير بالنسبه إلى «الدليل المحكوم» وهذا من شؤون اللفظ، وأما الدليل اللبى الفاقد

للسان فلا- يمكن القول بكونه حاكماً على دليل آخر، ولأجل ذلك لو قام الإجماع مقام قوله: «لا شك لكثير الشك» في خروج «كثير الشك» عن تحت أدلة الشكوك لجعلناه مخصصاً لا حاكماً.

وبالجملة: التخصيص يتحقق بالأدلة اللفظية واللبية، ولكن الحكومه لا تتحقق إلا بالأدلة اللفظية.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الآيات الناهية عن العمل بالظن.

حجّة المانعين من السنّه

وأما السنّه: فتوائف من الأخبار تدلّ بتعابير مختلفه على المنع من العمل بالروايات المخالفه للكتاب والسنّه:

منها: ما عن الصادقين عليهما السلام أنّهما قالوا: «لا تصدّق علينا إلّاما وافق كتاب الله وسنّه نبيّه صلى الله عليه وآله»^(١).

ومنّها: ما عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلّا فقفوا عنده ثم ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم»^(٢).

ومنّها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خطب النبيّ صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: «أئيها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»^(٣).

إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة فيها أمثال هذه التعابير.

ص: ٢٨٨

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١١٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧: ١١١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

وفيه: أنّهم لا بدّ من أن يدّعوا تواتر هذه الروايات، ضروره عدم جواز التمسك بالخبر الواحد لإثبات عدم حجّيته.

ولا يمكن دعوى تواترها لفظاً، لاختلاف تعابيرها، ولا معنّى، لاختلاف مضامينها سعةً وضيقةً.

نعم، تواترها إجمالاً لا يمكن أن يُنكر، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من مجموع هذه المضامين المختلفه، والقول بعدم حجّيته، وهو الخبر المخالف للكتاب.

لكن لا- تعدّ المخالفه بالعموم والخصوص أو بالإطلاق والتقييد ونحوهما مخالفه في مقام التقنين، وإن عدّت مخالفه عند المنطقيين، فإنّ الموجه الكليّ تناقض السالبه الجزئيّ، والسالبه الكليّ تناقض الموجه الجزئيّ عندهم، وأمّا العرف فلا يرى بينهما مناقضه، بل يحمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيد.

فغايه ما يستفاد من الأخبار المذكوره هو عدم جواز العمل بخبر يخالف الكتاب بحيث لا يمكن بينهما الجمع العرفي، وهذا ما لا ينكره أحد من القائلين بحجّيه الخبر الواحد.

وبهذا يندفع ما ربما يقال، من أنّ القول بحجّيه الخبر الواحد يستلزم الأخذ بكلّ واحد من هذه الأخبار التي اقيمت على عدم حجّيه الخبر الواحد، ولا يتوقّف التمسك بها على إثبات التواتر والأخذ بالقدر المتيقّن منها.

وجه الاندفاع أنّ كلّ واحد من هذه الروايات وإن كانت حجّه عندنا، إلّا أنّها - كما عرفت - تختلف سعةً وضيقةً، فلا بدّ من الجمع بينها بتخصيص العامّ بالخاصّ وحمل المطلق على المقيد، ويلزمه أيضاً الأخذ بالقدر المتيقّن منها

والقول بعدم حجّيه خصوص الخبر المخالف للكتاب.

والحاصل: أنّ نتيجة الأخبار المانعه هي عدم جواز الأخذ بالخبر المخالف للكتاب، ومن قال بحجّيه الخبر الواحد لا يقول بها بنحو الموجه الكليّه، بل بنحو الموجه الجزئيه التي لا تنافي عدم حجّيته فيما إذا خالف كتاب الله عزّ وجلّ.

استدلال المانعين بالإجماع ونقده

وأما الإجماع: فقد ادّعاها السيّد المرتضى رحمه الله في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزله القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

وفيه: أنّه لم يتحقّق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد، مع معارضته بدعوى الشيخ الطوسي رحمه الله الإجماع على حجّيه الخبر الواحد في الجملة (١).

استدلال المانعين بدليل العقل وجوابه

وأما العقل: فما تقدّم عن ابن قبه ومن تبعه من الدليلين المتقدّمين في مبحث

ص: ٢٩٠

١- (١) لا يخفى عليك أنّ دعوى الإجماعين المتقابلين من قبل هذين العلمين المعاصرين - الذين تلمّذا عند شيخ واحد، وهو محمّد بن محمّد بن نعمان الملقّب بالمفيد رحمه الله، بل تلمّذ الشيخ الطوسي رحمه الله عند السيد المرتضى رحمه الله برهه من الزمان بعد وفاه الشيخ المفيد رحمه الله - أمر عجيب. لكن حكى عن عدّه الشيخ الطوسي رحمه الله أنّه اعترف بالإجماع على بطلان العمل بخبر الواحد وأنّه عند الفرقة المحقّقه كالعمل بالقياس، إلّا أنّه أوّل معقد الإجماع بإيراده الأخبار التي يرويها المخالفون. راجع فرائد الأصول ١: ٢٤٦ و ٣١٣. وحاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله على ما حكى عن عدّته: أنّ علماء الشيعة أجمعوا على حجّيه الخبر الذي رواه الفرقة المحقّقه، وعلى عدم حجّيه الخبر الذي انفرد بنقله غيرهم، فلا منافاه بين الإجماعين. م ح - ٥.

إمكان التعبد بالمظنه، وقد عرفت المناقشه فيهما. فراجع (١).

والحاصل: أنّ جميع ما استدللّ به المنكرون مخدوش، لكنك قد عرفت أنّهم لا يحتاجون إلى إقامه البرهان لإثبات عدم الاعتبار، بل يكفيهم أنّ الأصل حرمة العمل بالمظنه، فالمهمّ ملاحظه ما تمسك به المثبتون.

براهين القائلين بحجّيه الخبر الواحد

وهي الأدله الأربعة: في براهين القائلين بحجّيه الخبر الواحد

أما الكتاب: فقد استدللّ بآيات منه:

آيه «النبأ»

منها: قوله تعالى في سوره الحجرات: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِبْحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (٢).

قال الطبرسى: قوله: «إن جاءكم فاسق» نزل في الوليد بن عقبه بن أبى معيط، بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله في صدقات بنى المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوه في الجاهليه، فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: إنّهم منعوا صدقتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبى صلى الله عليه وآله وهمّ أن يغزوهم، فنزلت الآيه (٣)، إنتهى.

استدلّ بهذه الآيه من طريق مفهوم الوصف تارة ومن طريق مفهوم الشرط اخرى.

ص: ٢٩١

١- (١) راجع ص ١٦٢.

٢- (٢) الحجرات: ٦.

٣- (٣) مجمع البيان في تفسير القرآن ٩: ١٣٢.

أما الأول: فتقريبه أنّ الحكم في الآيه - أعني وجوب التبيين - علق على وصف «الفاسق» وتعليق حكم على صفه يدل على انتفاء سنخه بانتفائها، فإذا لم يكن المخبر فاسقاً، بل كان عادلاً، أو كان غير عادل ولا فاسق - بناءً على ثبوت الواسطه بينهما - فلم يجب التبيين في خبره، وإذا لم يجب التبيين عن خبر العادل، فإمّا أن يردّ وإمّا أن يقبل، ولا - سبيل إلى الأول، لأنّه يلزم أن يكون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، فيتعين الثاني، وهو المطلوب، لأننا لا نعلم بحجّيه الخبر الواحد إلّا قبوله.

والحاصل: أنّ الآيه تدلّ بمنطوقها على عدم حجّيه خبر الفاسق، وبمفهوم وصفها على حجّيه خبر العادل فقط بناءً على كونهما ضدّين لا ثالث لهما، وعلى حجّيه خبر من ليس بفاسق ولا عادل أيضاً بناءً على ثبوت الواسطه بينهما.

وفيه: أنّك قد عرفت (1) أنّه لا مفهوم للجمله الوصفية، بل أنكر دلالتها على المفهوم كثير ممّن قال بدلاله الجمله الشرطيّه عليه، وذلك لأنّ دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء تبتنى على كون الوصف علّه منحصره للحكم، ولا يمكن الالتزام به، ضروره أنّ الوصف لا يدلّ عليه لا بمادّته ولا بهيئته، ولا دلالة لمجموع الجمله الوصفية أيضاً عليه.

على أنّ المفهوم لا يختصّ بالحكم الإنشائي، فلو كان للوصف مفهوم فلا بدّ من أن يكون الجمله الخبرية أيضاً دالّة عليه، وهو خلاف الوجدان السليم، ضروره أنّك إذا قلت: «جاءني رجل عالم» فلا يفيد أنّ العلّه المنحصره لمجيئه

هي كونه عالماً، فكذلك إذا قلت: «أكرم رجلاً عالماً».

إن قلت: الأصل في القيد أن يكون احترازياً، لا غالبياً (١) أو توضيحياً (٢).

قلت: إن أريد باحترازية القيد ثبوت المفهوم للجمله المشتمله له فهو أول الكلام، وإن أريد كونه دخیلاً في ثبوت الحكم فهو مسلم، لكن دخله فيه ليس بمعنى علتيته المنحصره التي يتوقف ثبوت المفهوم عليها، ضروره أن الحكم يمكن أن يكون له علتان مستقلتان، فحينئذ كل منهما دخیل في الحكم من دون أن يدل دخله فيه على انتفائه عند انتفائه، بل انتفاء الحكم يتوقف على انتفاء كلتا علتين كما لا يخفى.

البحث حول مفهوم الشرط من آيه «النبأ»

وأما الثاني - أعني مفهوم الشرط - فتقريبه أنه لا ريب في كون الآية الشريفه جمله شرطيه، والجمله الشرطيه في رأس الجمل التي ادعى ثبوت المفهوم لها، فهي تدل على أنه «إن لم يجئكم فاسق نبأ - بل جاءكم عادل به - فلا يجب عليكم التبين» فإذا لم يجب التبين عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول، وهو المطلوب، أو الرد، فيكون أسوء حالاً من الفاسق، وهو محال.

وقد اورد عليه إیرادات متعدده:

الأول: أنك قد عرفت في محله عدم ثبوت المفهوم للقضيته الشرطيه (٣).

ص: ٢٩٣

١- (١) كقوله تعالى: «وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» النساء: ٢٣. فإن قيد «اللاتي في حجوركم» لا دخل له في حرمه «الربائب» لكن الربائب يعشن في حجور بعوله امهاتهن غالباً. منه مد ظله.

٢- (٢) كقوله تعالى: «وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» النور: ٣٣. فإن قيد «إن أردن تحصناً» توضيح ل «الإكراه» لأن قوام «الإكراه على البغاء» إرادتهن التحصن. م ح - ي.

٣- (٣) راجع ص ١٧٩-١٩٣ من الجزء الثالث.

البحث حول كون الشرط في آيه «النبأ» لبيان تحقق الموضوع

الثانى: أنّ مفهوم الشرط - على فرض ثبوته - يختصّ بما إذا كان الشرط مغايراً لموضوع الحكم، كى يمكن بقاء الموضوع مع انتفاء الشرط، كما إذا قال:

«إن جاءك زيد فأكرمه» بخلاف المقام، فإنّ الشرط هاهنا - وهو مجيء الفاسق بالنبأ - سيق لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل: «إن رزقت ولداً فأختنه» و «إن ركب زيد فخذ ركابه» و «إن قدم زيد من السفر فاستقبله» و «إن تزوّجت فلا تضيع حقّ زوجتك» و «إذا قرأت الدرس فاحفظه»، قال الله سبحانه: «وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا»^(١)، «وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها»^(٢)، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

وبالجملة: لا نبأ عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ لكى يجب تبيّنه.

نظريّه المحقّق الخراسانى والتائينى رحمهما الله فى المقام

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بأنّ موضوع وجوب التبيّن هو طبيعه النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به، فلا يتحدان، فالآيه تكون بمعنى «النبأ الذى جيىء به إن كان الجائى به فاسقاً يجب التبيّن عنه وليس بحجّه» فينتفى وجوب التبيّن عند انتفاء الشرط كما إذا كان الجائى بالنبأ عادلاً.

وبالجملة: النبأ الذى جيىء به له حالتان:

أ - كون الجائى به فاسقاً، فليس بحجّه بمقتضى منطوق الآيه، ب - كونه

ص: ٢٩٤

١- (١) الأعراف: ٢٠٤.

٢- (٢) النساء: ٨٦.

عادلاً، فهو حجّه بمقتضى مفهومها، فالآيه الشريفه تكون نظير «إن جاءك زيد فأكرمه» لا نظير «إن رزقت ولداً فاختنه»^(١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله.

وارتضاه المحقق النائيني رحمه الله وأيده بأن التأمل في الآيه يعطى أنها في مقام التمييز بين الخبر الذي يجب التبين عنه وليس بحجّه وبين ما لا يجب التبين عنه ويكون حجّه.

وحيث إنّ وجوب التبين مشروط في الآيه بخبر الفاسق نستنتج أنّ الموضوع فيها هو طبيعة النبأ الذي له حالتان: بين إحدى الحالتين في منطوقها، وهو النبأ الذي جاء به الفاسق، والأخرى في مفهومها، وهو النبأ الذي جاء به غير الفاسق^(٢).

هذا حاصل كلام المحقق النائيني في تأييد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله.

نقد كلامهما

ويرد على ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله أنّ الاستدلال بهذه الآيه على حجّيه الخبر الواحد لا يتم إلّا إذا كانت ظاهره فيما ادّعاه رحمه الله من أنّ موضوع وجوب التبين هو طبيعة النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به، لكن ظهورها فيه ممنوع لو لم تكن ظاهره في كون الشرط مسوقاً لبيان تحقق الموضوع.

وأما ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من كون الآيه في مقام بيان ضابطه كليّه بها يتميّز الخبر الذي هو حجّه عن الذي ليس بحجّه، فلا دليل عليه إلّا على القول بدلاله الآيه على المفهوم، وهو أوّل الكلام.

ص: ٢٩٥

١- (١) كفايه الأصول: ٣٤٠.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ١٦٤.

في دلالة مفهوم آية «النبأ» على حجّته خصوص البينة

الثالث: أنّ مفهوم الآيه - على فرض ثبوته - لا يقتضى إلّا أنّ لخبر العادل أثراً، وهو لا يلازم الحجّية، لاحتمال كونه مثبتاً للشئ فيما إذا انضم إليه قول عدل آخر ويحصل عندنا البينه.

توضيح ذلك: أنه لا بدّ من أن يكون بين الشرط والجزاء في القضايا الشرطية ارتباط وسنخيه بنحو العلية والمعلوليه (1)، ولا سنخيه بين الشرط وما وقع بحسب الظاهر جزاءً في الآيه، ضروره أنه لا يمكن الالتزام بوجود التبين والتفحص عن حال الخبر فيما إذا كان المخبر فاسقاً، بحيث لو ترك التبين لأخلّ بواجب شرعى نفسى واستحقّ العقوبه عليه، ولو لم يقصد العمل بذلك الخبر، فلا بدّ من حمل الآيه على كون التبين شرطاً للعمل بخبر الفاسق، فالجزاء فى الواقع هو عدم حجّته خبره، فكأنه قال: «إن جاءكم فاسق نبأ فقولوه ليس بحجّه ولا يترتب عليه أثر» ومقتضى مفهومه - على فرض ثبوته - أنّ نبأ العادل ليس كالعدم كنبأ الفاسق، بل له أثر، وهو كما يحتمل حجّيته منفرداً يحتمل أيضاً حجّيته بشرط انضمام قول عدل آخر إليه لينطبق عليه عنوان «البينه».

الإشكال على مفهوم آية «النبأ» بعموم التعليل فيها

الرابع: أنّ التعليل الوارد فى الآيه الشريفه - وهو قوله: «أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَيَّبُوا بِحُجَّتِهِ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» - يشترك بين المنطوق والمفهوم، لأنّ «الجهاله» فيها بمعنى «عدم العلم» ولا ريب فى أنّ خبر الواحد

ص: ٢٩٦

١- (١) إذ لا إشكال فى أصل علية الشرط للجزاء، إنّما الإشكال فى علية المنحصره. منه مدّ ظله.

لا يفيد العلم، سواء كان المخبر عادلاً أو فاسقاً، فعموم التعليل في الآيه يقتضى أن لا يكون لها مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهره في المفهوم.

وبعبارة اخرى: ظهور التعليل في العموم أقوى من ظهور الجملة الشرطيّه في المفهوم، فيقدّم عليه، بل عموم التعليل في الآيه بمنزله القرينه المتّصله التي تمنع من انعقاد الظهور على خلافها.

إن قلت: فعلى هذا ذكر «الفاسق» في الآيه يكون لغواً، لعدم اختصاص وجوب التبين بخبره، بل يعمّ خبر العادل أيضاً.

قلت: لعلّ ذكر عنوان «الفاسق» في الآيه كان لغرض إفهام أنّ «الوليد» - الذي نزلت الآيه في شأنه - يتّصف بالفسق، لا لكونه دخيلاً في الحكم.

والحاصل: أنّ ظهور التعليل في العموم قرينه على عدم دلالة القضيّه الشرطيّه في الآيه على المفهوم.

هذا إشكال مهمّ في المقام كان مورداً للنقض والإبرام بين العلماء من قديم الأيام حتّى من زمن الشيخ الطوسى رحمه الله إلى الآن.

وقد اجيب عنه بوجه:

منها: أنّ الآيه إن اختصّت منطوقاً ومفهوماً بالنبأ الذى لا يفيد العلم - كما هو ظاهرها - كان التعليل أعمّ من المفهوم، لأنّ المفهوم يدلّ على حجّيه خبر العادل الذى لا يفيد العلم، والتعليل يدلّ على عدم حجّيه الخبر الذى لا يفيد العلم، سواء أخبر به العادل أو الفاسق، وقاعده لزوم تخصيص العامّ بالخاصّ تقتضى حجّيه القضيّه الشرطيّه بالنسبه إلى المنطوق والمفهوم ورفع اليد عن ظهور التعليل في العموم والقول باختصاصه

ولو كان النبأ يعمّ الخبر المفيد للعلم وغير المفيد له (١) كان النسبه بين المفهوم والتعليل عموماً من وجه، ومادّه اجتماعهما هي خبر العادل الذي لا يفيد العلم (٢)، فالمفهوم يدلّ على حجّيته والتعليل على عدمها، ولا يصحّ إخراجها من المفهوم وإبقائه تحت التعليل، لاستلزامه لغويّه المفهوم، ضروره أنّه لا أثر للمفهوم بالنسبه إلى مصداقه الآخر - وهو خبر العادل الذي يفيد العلم - لأنّ العلم حجّه ولو حصل من خبر الفاسق، لأنّ حجّيته ذاتيه، فلا بدّ من إخراج مادّه الاجتماع من التعليل وإبقائه تحت المفهوم، صوتاً للكلام من اللغويّه في ناحيه المفهوم.

لكن هذا الجواب لا يُسمن ولا يُغنى من جوع؛ لأنّ الحكم يدور مدار العلّه نفيّاً وإثباتاً، وسعّه وضيقاً، فالعلّه في الآيه تمنع من انعقاد ظهور الجمله الشرطيّه في المفهوم.

وبالجمله: ظهور الجمله الشرطيّه في المفهوم - على فرض ثبوته - إنّما هو فيما إذا لم تقترن بقربينه أقوى على خلافه، فإذا اقترنت بعلّه مخالفه له فلا- مفهوم في البين كي تلاحظ النسبه بينهما ويقال: لا بدّ من تخصيص العلّه بالمفهوم، رعايه لقاعده العامّ والخاصّ، أو إبقاء مادّه الاجتماع تحت المفهوم، صوتاً للكلام من اللغويّه.

ص: ٢٩٨

١- (١) هذا فرض تخيلى، إذ لا يمكن القول بعدم اعتبار العلم الناشئ من خبر الفاسق، لأنّ حجّيه العلم ذاتيه غير قابله للجعل نفيّاً وإثباتاً كما تقدّم في مبحثه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) ومادّه الافتراق من ناحيه المفهوم هي خبر العادل الذي يفيد العلم، ومادّه الافتراق من ناحيه التعليل هي خبر الفاسق الذي لا يفيد العلم. م ح - ي.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من أنّ عموم التعليل لا يعارض المفهوم، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم، لأنّه يقتضى إلغاء احتمال مخالفته خبر العادل للواقع وجعله محرزاً له وكاشفاً عنه، فلا يشمل عموم التعليل، لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكى يقال: إنّه يأبى عن التخصيص، بل لحكومته المفهوم عليه، فليس خبر العدل من أفراد العموم، لأنّ أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم، والمفهوم يقتضى أن يكون خبر العدل علماً فى عالم التشريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم أو كانت النسبة بينهما العموم من وجه.

والسرّ فى ذلك: هو أنّ الحاكم إنّما يتعرّض لعقد وضع المحكوم، إمّا بتوسعه الموضوع بإدخال ما ليس داخلاً فيه، وإمّا بتضييقه بإخراج ما ليس خارجاً عنه، والمفهوم فى الآيه يوجب تضييق موضوع العام وإخراج خبر العادل عنه موضوعاً بجعله محرزاً للواقع. فإن قلت: إنّ ذلك كلّ فرع ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة، والمدعى هو أنّ عموم التعليل واتّصاله بها يمنع عن ظهور القضيّة فى المفهوم.

قلت: المانع من ثبوت المفهوم ليس إلّا توهم منافاته لعموم التعليل، وعمومه يقتضى عدم كون القضيّة ذات مفهوم، وإلّا فظهورها الأولى فى المفهوم ممّا لا سبيل إلى إنكاره، وبالبيان المتقدّم ظهر: أنّه لا منافاه بين المفهوم وعموم التعليل، لأنّ ثبوت المفهوم للقضيّة لا يقتضى تخصيص عمومه، بل العموم على حاله، والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لا عن

حكمه، ولا- يكاد يمكن أن يتكفّل العامّ بيان موضوعه من وضع أو رفع، بل إنّما يتكفّل حكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عمّا وراء العلم الذى هو الموضوع فى العامّ، فلا- يعقل أن يقع التعارض بينهما، وذلك واضح (١)، إنتهى.

نقد كلام المحقّق النائنى رحمه الله

وفيه أولاً: منع حكومه المفهوم على عموم التعليل، لما تقدّم من أنّ أدلّه اعتبار الخبر الواحد لا تدلّ على أزيد من حجّيته، فأين تنزيل الظنّ الحاصل من خبر العادل منزله العلم فى عالم التشريع كى يكون مفهوم الشرطيّه حاكماً على عموم التعليل فى الآيه؟! وثانياً: أنّ حكومه المفهوم على ظهور التعليل فى العموم لو فرض صحّتها إنّما هى فيما إذا كانا فى دليلين مستقلّين، بخلاف المقام، لما عرفت من أنّ عموم التعليل قرينه متّصله تمنع من ظهور الآيه فى المفهوم، فلا مفهوم هاهنا كى يبحث فى أنّه حاكم على عموم التعليل أم لا؟

كلام المحقّق الاصفهانى فى جواب المحقّق النائنى رحمهما الله

وأجاب المحقّق الاصفهانى رحمه الله عن مسأله الحكومه فى المقام بأنّها تستلزم الدور، لأنّ حكومه المفهوم على عموم التعليل تتوقّف على ثبوت المفهوم للشرطيّه، وثبوت المفهوم لها يتوقّف على حكومته على عموم التعليل، وإلّا فلو لم يكن حاكماً عليه بل وقع التعارض بينهما، لمنع عموم التعليل من انعقاد

ص: ٣٠٠

ظهور الآيه فى المفهوم.

وبالجملة: كل من ثبوت المفهوم وحاكميته على ظهور التعليل فى العموم فى آيه «النبأ» يتوقف على نفسه، فلا يمكن الالتزام بما التزم به المحقق النائنى رحمه الله (١).

هذا توضيح ما أفاده المحقق الاصفهانى رحمه الله فى المقام.

نظريه صاحب الكفايه فى معنى كلمه «الجهاله» من آيه «النبأ»

ومنها: ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله:

ولا يخفى أن الإشكال إنما يبتنى على كون «الجهاله» بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهه وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة (٢)، إنتهى.

وعليه فالتعليل يختص بخبر الفاسق الذى يحتمل تعميد الكذب فى حقه، وأما العمل بخبر العادل الذى لا يحتمل فى حقه ذلك فلا يعد سفاهه عند العقلاء.

البحث حول ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله

وقد نوقش فيه بوجهين:

أ - أنه خلاف ما نجده فى معاجم اللغه، فإن «الجهل» فيها يكون فى مقابل «العلم» ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكه.

ب - أن قوله تعالى: «فَتَبَيَّنُوا» يدل على لزوم التفحص عن النبأ الذى جاء به الفاسق لكى يحصل العلم واليقين بواقعيه المسأله، فكانت «الجهاله»

ص: ٣٠١

١- (١) نهايه الدرايه ٣: ٢١٢.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٤٠.

المذكوره فى التعليل أيضاً ما يقابل العلم واليقين.

ولكن يمكن الجواب عن الأول: بأن «الجهل» استعمل فى لسان الروايات وكثير من الأدعية المأثوره عن أهل البيت عليهم السلام فى مقابل «العقل»، ويشهد له أن محمّد بن يعقوب الكلينى رحمه الله خصّ أحد كتب الكافى بالأحاديث الواردة حول «العقل» و «الجهل» وذكر فى روايه للعقل جنوداً وللجهل جنوداً آخر (١).

بل لا- يبعد دعوى ذلك فى الآيات القرآنيه أيضاً، فإن «الجهاله» فى قوله تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوَاءَ بِجَهَالِهِ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ» (٢) لا بدّ من أن تكون بمعنى «السفاهه»، لعدم صحّته القول باختصاص التوبه بمن عمل السوء بغير علم، بل بابها مفتوح لكلّ من عمل ما لا ينبغى صدوره من العاقل.

وعن الثانى: بأن «التبين» المأمور به لا يختصّ بتحصيل العلم واليقين فى مورد الواقعه التى جاء بها الفاسق، بل لو تفحصنا وقامت البيئه على أحد طرفيها لحصل التبين أيضاً، ولذا لو تفحص المسلمون عن إخبار «الوليد» بارتداد بنى المصطلق وامتناعهم عن أداء الصدقه فقامت البيئه على ذلك فعملوا على مقتضاها لم يكن عملهم بدون التبين، ولم تصدق عليه إصابه قوم بجهاله.

وبالجملة: قيام البيئه إمّا من مصاديق «التبين» المذكور فى الآيه، أو يقوم مقامه، فإذا كان «التبين» يعمّ البيئه عنواناً أو حكماً لم تصدق «الجهاله» المذكوره فى التعليل إلّافىما إذا فقد العلم والبيئه كلاهما.

والحاصل: أن ما أجاب به المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الإشكال صحيح متين.

ص: ٣٠٢

١- (١) الكافى ١: ٢٠، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٤.

٢- (٢) النساء: ١٧.

الإشكال على مفهوم آيه «النبأ» باستلزامه خروج المورد

الخامس: أنّ ثبوت المفهوم للآيه الشريفه يستلزم خروج المورد عن تحت عمومه.

توضيح ذلك: أنّ المشهور الموافق للتحقيق عدم ثبوت الموضوعات الخارجيه بقول عدل واحد، بل لا بدّ له من اليينه، فلو دلّ قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» بمفهومه على حجّيه الخبر الواحد فلا بدّ من تخصيصه في مورد، وهو الإخبار بارتداد بنى المصطلق، لأنّه من الموضوعات الخارجيه التي لا تثبت بقول عدل واحد، كما لا تثبت بخبر الفاسق، وتخصيص العام وإن كان جائزاً إلّا أنّه يختصّ بما إذا لم ينجرّ إلى خروج مورد، فلا- يمكن القول بدلاله آيه «النبأ» على المفهوم، وإن سلّمنا دلاله الجملة الشرطيّه عليه في سائر الموارد.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في الجواب عن هذا الإشكال

وقد أجاب المحقّق النائيني رحمه الله عنه بأنّ المورد إنّما كان إخبار «الوليد الفاسق» بارتداد «بنى المصطلق» والآيه الشريفه إنّما نزلت في شأنه لبيان كبرى كليّه، والمورد داخل في عموم الكبرى، وهي قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، فإنّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا في الموضوعات ولا في الأحكام.

وأما المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضه الوجود والتحقّق، لأنّه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجبهه حكم سائر العمومات الابتدائيه التي لم ترد في مورد خاصّ قابل للتخصيص بأيّ مخصّص.

فلا- مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيه، ولا- فرق بين المفهوم والعام الابتدائي، سوى أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصيته في المنطوق استتبع ثبوت المفهوم، وإلّا فهو كالعامة الابتدائي الذي لم يرد في مورد خاص، ولا ملازمه بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتّى إذا كان المنطوق في مورد خاصّ فالمفهوم أيضاً لا بدّ وأن يكون في ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق عين الموضوع في المفهوم(1)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

البحث حول نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وقد نوقش فيه بأن المورد وإن كان يختصّ بالمنطوق في سائر الموارد، إلّا أنّ في الآيه الشريفه خصوصيه تقتضى دخول المورد في المنطوق والمفهوم كليهما، وهى أنّ الآيه تتضمن التويخ والملازمه على عملهم نبأ الوليد الفاسق وتهيئهم لمقابله بنى المصطلق، ويفهم منه أنّ هذا التهيؤ وهذه المقابله لو كانت ناشئه عن نبأ العادل لم يكونوا ملومين عليها، فيعمّ المفهوم خبر العدل الواحد ولو كان المخبر به من الموضوعات الخارجيه، وحيث إنّه لا- يمكن الالتزام به، فلا بدّ من تخصيصه المستلزم لخروج مورده، وهو مستهجن.

ونحن وإن ارتضينا هذه المناقشه في دوره السابقه، إلّا أنّه يمكن الخدشه فيها عند التأمل الدقيق في أطراف المسأله.

وتوضيحه يتوقّف على أمرين:

أ- أنّ الخبر الواحد الوارد في الموضوعات وإن لم يكن حجّه شرعاً، إلّا أنّه

ص: ٣٠٤

١- (١) فوائد الأصول ٣: ١٧٤.

معتبر عند العقلاء، فإنَّ جَلَّ ما اعتمدوا فيه على خبر العادل بل مطلق الثقه، يكون من الموضوعات الخارجيه، لكنَّ الشارع ردع عن العمل به فيها.

ب - أنه لا- يصحَّ التويخ والملاصه من قبل الشارع على عمل رائج عند العقلاء قبل ردعه عنه، ألا ترى أنَّ الشارع لم يلم ولم يصحَّ أن يلوم في أوائل البعثه على شرب الخمر الذى كان متداولاً بين العقلاء ولم يكن يحزّمه الشارع بعد.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول:

إنَّ خبر العدل الواحد وإن لم يكن حجّه فى الموضوعات عند الشارع، إلّا أنه يبيّن عدم حجّيته بعد نزول آيه «النبأ»، وأمّا فى الأزمنه المتقدمه عليه أو المقارنه له فجميع العقلاء كانوا يعملون به ولم يكن يردع الشارع المقدّس عنه بعد.

وعلى هذا فلا بدّ من أن يرجع التويخ المستفاد من الآيه الشريفه إلى عمل قبيح عند العقلاء، وهو ينحصر فى منطوقها، فكأنّه تعالى يقول: كيف اعتمدتم بلا تبين وتفحص على إخبار الفاسق بارتداد قبيله بنى المصطلق عن الإسلام ومخالفتهم لأوامر رسول الله صلى الله عليه و آله فتهيأت لقتالهم!؟

وهذا بخلاف المفهوم، فإنَّ خبر العادل وإن كان كخبر الفاسق فى عدم حجّيته فى الموضوعات شرعاً، إلّا أنه حجّه عند العقلاء، ولم يكن المسلمون ممنوعين من العمل به فى زمن نزول الآيه، فلا يلائمه اللوم والتويخ إثباتاً ونفيّاً.

وبالجملة: التويخ فى الآيه الشريفه لا يرتبط بجهه شرعيه، بل بجهه عقلاييه جاريه فى خصوص المنطوق، فشأن نزول الآيه - وهو الإخبار

بارتداد بنى المصطلق - يختص بالمنطوق، فلا- مانع من تخصيص المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجيه - كما قال المحقق النائيني رحمه الله - لعدم وروده فى مورد خاص كى يستلزم التخصيص المستهجن.

هل «النبأ» يختص بالأمور الخطيره العظيمة؟

السادس: أنّ «النبأ» لا- يصدق إلّافىما إذا كان المخبر به من الأمور الخطيره العظيمة، ولا فرق بين خبر الفاسق والعاقل فى عدم حجّيته فيها، فلا يمكن أن تدلّ الآيه على المفهوم، وهو عدم وجوب التبين عن النبأ الذى جاء به العاقل.

وفيه أولاً: أنّ لا نسلم أنّ «النبأ» يختص بالأخبار المهمه العظيمة، بل هو مرادف للفظ «الخبر».

نعم، قد يوصف بوصف «العظيم» كما قال تعالى: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبِإِ الْعَظِيمِ» (١) فيستفاد حينئذ الأهميه والعظمه من الوصف، لا من الموصوف.

وثانياً: أنّ لا نسلم عدم حجّيته الخبر الواحد فى الأمور المهمه، فإنّ من قال بحجّيته قال بها فى الأحكام الشرعيه، وهى كلّها امور خطيره، ضروره أنّه لا يمكن الالتزام بعدم أهمّيه الأحكام الإلهيه التى إذا ثبتت وجبت متابعتها فى جميع الأعصار والأمصار.

إلى هنا تمّ ما أوردوه على خصوص آيه «النبأ».

الإشكالات المشتركه بين آيه «النبأ» وسائر الأدلّه

وهاهنا إيرادات اخر لا تختصّ بها، بل تعمّ جميع ما استدلّ به على حجّيته

ص: ٣٠٦

الخبر الواحد، وكان ينبغي ذكرها بعد بيان جميع تلك الأدلة، لكنهم أوردوها أيضاً عقيب البحث عن آية «النبأ».

منها: أن أدله حجّيه الخبر تعارض الآيات الناهية عن أتباع غير العلم، فتساقطان ويرجع إلى أصله حرمة التعبد بالظن.

وفيه: ما تقدّم تفصيله من أن أدله حجّيه الخبر وارده على تلك الآيات.

ومنها: أن حجّيه الخبر الواحد تستلزم عدم حجّيته، لشموله ما أخبر به السيّد المرتضى رحمه الله من الإجماع على عدم حجّيته.

وقد اجيب عنه بوجوه:

أ - ما تقدّم (1) في مبحث الإجماع المنقول من أن أدله حجّيه الخبر الواحد تختصّ بالإخبار عن حسّ، ومدعى الإجماع لم يحصل رأى المعصوم عليه السلام إلّا من طريق الملازمة العقليّة أو العاديّة التي غايتها الحدس برأيه عليه السلام.

ب - أن دعوى الإجماع على عدم حجّيه الخبر الواحد معارضة بدعوى الشيخ الإجماع على حجّيته، فيتعارضان ويتساقطان من دون أن تنتم أدله الحجّيه.

ج - أنه يستحيل أن يندرج خبر السيّد هذا تحت أدله حجّيه الخبر الواحد، لأنه يستلزم عدم حجّيه نفسه أيضاً، لكونه من مصاديق الخبر الواحد، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

د - أنه لا يمكن الجمع بين اعتبار خبر السيّد رحمه الله واعتبار سائر الأخبار الآحاد، فلا بدّ من تخصيص أدله حجّيه الخبر الواحد، إمّا بإخراج خبر السيّد عن تحتها، أو بإخراج سائر الأخبار، ولا يمكن الالتزام بالثاني، لاستلزامه

ص: ٣٠٧

تخصيص العام إلى حدّ لم يبق تحته إلّا فرد واحد، وهو مستهجن غاية الاستهجان، فلا بدّ من الذهاب إلى الأوّل والقول بحجّيته جميع الأخبار إلّا إخبار السيّد رحمه الله بالإجماع على عدم حجّيته الخبر الواحد.

مناقشه المحقق الخراساني رحمه الله في هذا الجواب الرابع

وقد أجاب المحقق الخراساني رحمه الله في «حاشية الرسائل» عن الاستهجان بقوله: من الممكن جدّاً أن يكون المراد من الآيه واقعاً هو حجّيته خبر العادل مطلقاً إلى زمان خبر السيّد بعدم حجّيته، كما هو قضيه ظهورها من دون أن يزاحمه شيء قبله، وعدم حجّيته بعده، كما هو قضيه مزاحمه عمومها لسائر الأفراد وبعد شمول العموم له أيضاً، ومن الواضح أنّ مثل هذا ليس بقبیح أصلاً، فإنّه ليس إلّا من باب بيان إظهار انتهاء حكم العام في زمان بتعميمه بحيث يعمّ فرداً ينافي ويناقض الحكم لسائر الأفراد، ولا يوجد إلّا في ذلك الزمان، حيث إنّه ليس إلّا نحو تقييد (١)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أنّ معقد الإجماع المنقول من قبل السيّد رحمه الله إنّما هو عدم حجّيته الخبر الواحد بنحو السالبة الكلّيه الشامله للأخبار التي قبله وبعده جميعاً، فإنّ دعواه عدم حجّيته الخبر الواحد بطبيعته وبإطلاقه، وهل يمكن الالتزام بأنّه رحمه الله تمسّك لإثبات هذه الدعوى بإجماع لا يثبت إلّا قسماً منها؟!!

ومنها: أنّ أدلّه حجّيته الخبر الواحد تختصّ بالأخبار بلا واسطه، فلا تعمّ الروايات المأثوره عن المعصومين عليهم السلام لاشتمالها على وسائط.

ويمكن تقريب هذا الإشكال بوجوه عديده:

ص: ٣٠٨

الوجه الأول: دعوى انصرافها إلى الخبر بلا واسطه.

وفيه أولاً: أنّ منشأ الانصراف إما كثره الوجود أو كثره الاستعمال (١)، وكلاهما متتفیان فی المقام، لعدم كون الأخبار بلا واسطه أكثر وجوداً من غيرها، كيف وقد تداول نقل الأحاديث مع الواسطه من صدر الإسلام إلى زماننا هذا؟!

وهكذا مسأله كثره الاستعمال، ضروره أنّ استعمال «خبر العادل» في الخبر بلا واسطه لا يكون أكثر من استعماله في غيره، بحيث ينتقل ذهن من سمعه إلى الأول.

وثانياً: أنّ انصرافها عن الأخبار مع الواسطه - على فرض تسليمه - يختصّ بما إذا كثرت الوسائط كثره غير متعارفه، وأما الأخبار المنقوله بوسائط قليله متعارفه فلا نسلم انصراف أدلّه حجّيه الخبر عنها، وأحاديث الكتب الأربعة التي هي أهمّ المنابع الحديثيه عند الإماميه منقوله إلينا بوسائط قليله، وذلك لأنّ هذه الكتب لا تحتاج إلى وسائط بيننا وبين مؤلفيها، لأنّ انتسابها إليهم أمرٌ مقطوع به (٢)، فكأنّه تلقينا أحاديث هذه الكتب من مؤلفيها بلا واسطه، والوسائط الموجوده بينهم وبين أهل البيت عليهم السلام لا تتجاوز عن المتعارف.

وثالثاً: أنّ الانصراف من أوصاف الأدلّه اللفظيه، وأهمّ ما دلّ على حجّيه الخبر الواحد هو بناء العقلاء مع عدم ردع الشارع عنه، ولا يمكن دعوى الانصراف فيه.

ص: ٣٠٩

١- (١) والحقّ هو الثاني، فإنّ كثره الاستعمال هي التي توجب انس الذهن بالمستعمل فيه، بحيث ينتقل إليه حين استعمال اللفظ. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فلا دخل للإجازات الروائيه المنتهيه إلى المشايخ الثلاثه في إثبات انتساب الكتب الأربعة إليهم. منه مدّ ظلّه.

إن قلت: نعم، ولكن بناء العقلاء دليل لبي، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو الأخبار بلا واسطه.

قلت: إن العقلاء يعملون بالأخبار المنقوله إليهم بوسائط قليلة متعارفه، كما يعملون بالأخبار بلا واسطه، فلا نشك في شمول بناء العقلاء لمثل ما بأيدينا من روايات أهل البيت عليهم السلام كى يدعى أن القدر المتيقن منه هو الأخبار بلا واسطه.

والحاصل: أن دعوى عدم شمول أدله حججه الخبر الواحد للخبر مع الواسطه لأجل الانصراف في الأدله اللفظيه والاقتصار على القدر المتيقن في الأدله اللبنيه غير مسموعه.

الوجه الثانى: أن المجعول من قبل الشارع بما هو شارع لا بد من أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى، وهذا الشرط موجود فى الأخبار بلا- واسطه؛ لأن المخبر به فيها هو قول الإمام عليه السلام بوجوب صلاه الجمعه مثلاً، بخلاف الأخبار مع الواسطه، ضروره أن الكلينى مثلاً حينما أخبرنا عن على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال:

«صلاه الجمعه واجبه» كان المخبر به فى خبر الكلينى قول على بن إبراهيم، وهو ليس أثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعى.

ولا فرق فى هذا الإشكال بين قله الواسطه وكثرتها كما لا يخفى.

وجوابه واضح؛ إذ لا- دليل على وجوب كون المجعول حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى إلّا حكمه الشارع التى تمنعه عن صدور اللغو، فتمام الملاك لإمكان جعل الشرعى وعدمه هو لزوم اللغويه وعدمه، والأخبار مع الواسطه إن لم تنته إلى حكم شرعى - كما إذا قال الشيخ رحمه الله: حدّثنا المفيد رحمه الله

عن محمد بن علي بن الحسين أنه قال: مات أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة - فلا يصح جعل الحجية لها، لعدم ارتباط موت الأشخاص بالشارع بما هو شارع، بل لا يصح جعل الحجية لهذا النوع من الخبر ولو كان بلا واسطه؛ لأن جعل الحجية للخبر الذي لا يترتب عليه أثر شرعي يكون لغواً، سواء اشتمل على الواسطه أم لا، بخلاف الأخبار التي تنتهي بالأخره إلى حكم شرعي، كالمثال السابق، فإن جعل الحجية لخبر الكليني رحمه الله بلحاظ ما تنتهي إليه سلسله السند - وهو قول الإمام عليه السلام: «صلاه الجمعة واجبه» - لا يكون لغواً، وإن كان ما أخبر به الكليني بلا واسطه هو قول علي بن إبراهيم رحمه الله.

والحاصل: أنه لا يصح جعل الحجية للخبر الواحد فيما إذا استلزم اللغوي وإن كان الخبر بلا واسطه، ويصح فيما إذا لم يستلزمها وإن كان مع الواسطه.

الوجه الثالث: دعوى أن شمول أدله الحجية للأخبار مع الواسطه يستلزم إثبات الموضوع بالحكم بالنسبه إلى الوسائط.

توضيحه: أن الشيخ رحمه الله إذا أخبر عن المفيد عن الصدوق عن الصفار رحمهم الله عن العسكري عليه السلام، فأخبار «المفيد» للشيخ، وإخبار «الصدوق» للمفيد وإخبار «الصفار» للصدوق ليس محرزاً بالوجدان، بل المحرز بالوجدان هو إخبار «الشيخ» عن «المفيد» بسماع منه أو أخذه من كتابه، وأما الوسائط فليس شيء من أخبارها محرزاً بالوجدان، بل إنما يراد إثباتها بالتعبد والحكم بتصديق العادل، فيلزم أن يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لأصل أخبار الوسائط، مع أن خبر الواسطه يكون موضوعاً لهذا الحكم، فلا بد وأن يكون الخبر في المرتبه السابقه محرزاً إما بالوجدان وإما بالتعبد ليحكم عليه بوجوب

تصديقه؛ لأنَّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة المعروض إلى العرض، فلا يعقل أن يكون الحكم موجدًا لموضوعه، لاستلزامه الدور المحال.

ويمكن أن يُجاب عنه أولًا: بالنقض بنظائره في الفقه، كحجّيه الإقرار على الإقرار والبيّنه على البيّنه، فإنَّ شمول «جواز إقرار العقلاء على أنفسهم» للإقرار على الإقرار، وشمول دليل حجّيه البيّنه للبيّنه على البيّنه يكون نظير ما نحن فيه.

وثانيًا: أنّ الذى لا يعقل هو إثبات الحكم موضوع شخصه، لا إثبات موضوع لحكم آخر، فإنَّ هذا بمكان من الإمكان، والمقام يكون من هذا القبيل، فإنَّ خبر «المفيد» إنّما يثبت بوجوب تصديق «الشيخ» رحمه الله فى إخباره عنه الذى فرضنا أنّه محرز بالوجدان، وإذا ثبت خبر «المفيد» بوجوب تصديق «الشيخ» يعرض عليه وجوب التصديق، ومن وجوب تصديق «المفيد» يثبت خبر «الصدوق» رحمه الله فيعرض عليه وجوب التصديق، وهكذا إلى أن ينتهى إلى أوّل سلسله الوسائط، فكلّ حكم لموضوع مثبت لموضوع آخر يترتب عليه حكم آخر، فتكون موضوعات متعدّده لأحكام متعدّده، غاية أنّ الأحكام تكون من سنخ واحد، وتعدّد الأحكام إنّما ينشأ من انحلال قضيه «صدّق العادل» كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقية، حيث إنّها تنحلّ إلى أحكام متعدّده حسب ما لموضوعها من الأفراد.

والحاصل: أنّ خبر المنقول عنه يثبت بالتعبّد بتصديق الناقل، فلا يلزم إثبات الحكم لموضوع شخصه.

الوجه الرابع: دعوى أنّ شمول أدلّه الحجّيه للأخبار مع الواسطه يستلزم أن يكون الأثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه، من دون أن

يكون في البين أثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه.

وتوضيح ذلك: هو أنّ التعيّد بالأصول والأمارات القائمة على الموضوعات الخارجيه إنّما هو باعتبار ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه، ولا بدّ أن تكون تلك الآثار مترتبه على الموضوعات بأدلتها ليصحّ التعيّد بالأماره بلحاظ تلك الآثار، مثلاً التعبد بخبر العادل القائم على عداله «زيد» ووجوب تصديقه إنّما يكون باعتبار ما يترتب على عدالته من الآثار: من جواز الصلاه خلفه والطلاق عنده، ونحو ذلك من الآثار الشرعيه المترتبه على عداله «زيد» فلا بدّ وأن يكون ترتب الأثر على الموضوع مفروغاً عنه ليصحّ التعبد بالأماره القائم على ذلك الموضوع والحكم بوجوب تصديقها.

فإذا كان الخبر بلا واسطه، كإخبار «زراره» عن الصادق عليه السلام بوجوب شيء أو حرمة، فلا إشكال في صحّح التعبد بقول «زراره» والحكم بوجوب تصديقه؛ لأنّه يترتب على ذلك قول الصادق عليه السلام من وجوب الشيء أو حرمة.

وأما إذا كان الخبر مع الواسطه كإخبار «الشيخ» عن «المفيد» عن «الصدوق» عن «الصفار» عن العسكري عليه السلام فالتعبد بخبر «الشيخ» ووجوب تصديقه في إخباره عن «المفيد» ممّا لا يترتب عليه أثر شرعي سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق، ووجوب التصديق وإن كان من الأحكام والآثار الشرعيه، إلّا أنّه لا بدّ وأن يكون بلحاظ ما يترتب على المخبر به بخبر العادل من الآثار، ولا يعقل أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه.

وبعبارة اخرى: إنّ إخبار «الشيخ» عن «المفيد» وإن كان يترتب عليه أثر شرعي وهو وجوب تصديقه، إلّا أنّ هذا الأثر لم يكن ثابتاً لخبر «الشيخ» مع

قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه، بل جاء من نفس وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس وجوب التصديق، وهو لا يعقل.

وقد ظهر أنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالوسائط، بل يأتي في آخر السلسلة، وهو إخبار «الشيخ» المحرز بالوجدان، بخلاف الإشكال الثالث، فإنه يختصّ بالوسائط ولا يشمل آخر السلسلة.

جواب المحقق النائيني رحمه الله عن هذا الإشكال

وقد أجاب عنه المحقق النائيني رحمه الله بقوله:

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجه بناءً على أن يكون المجعول في باب الأمارات منشأ انتزاع الحجّية، وأمّا بناءً على المختار من أنّ المجعول في باب الطرق والأمارات نفس الكاشفية والوسطية في الإثبات فلا إشكال حتّى نحتاج إلى التفصّي عنه، فإنه لا يلزم شيء ممّا ذكر؛ لأنّ المجعول في جميع السلسلة هو الطريقيّة إلى ما تؤدّي إليه أيّ شيء كان المؤدّي، فقول «الشيخ» طريق إلى قول «المفيد» وقول «المفيد» طريق إلى قول «الصدوق» وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول «زراره» الحاكي لقول الإمام عليه السلام ولا- يحتاج في جعل الطريقيّة إلى أن يكون في نفس مؤدّي الطريق أثر شرعي، بل يكفي الانتهاء إلى الأثر ولو بألف واسطه - كما في المقام - فإنّ جعل الطريقيّة لأقوال السلسلة لمكان أنّها تنتهي إلى قول الإمام عليه السلام، فتكون جميع الأقوال واقعه في طريق إثبات الحكم الشرعي (1)، إنتهى.

ص: ٣١٤

حول كلام المحقق النائيني رحمه الله

أقول: كلامه رحمه الله ذو احتمالين:

أ - أن يكون جعل الطريقيه والكاشفيه لخبر «الشيخ» رحمه الله مثلاً لإثبات خبر «المفيد» رحمه الله به.

وفيه: أن خبر «المفيد» رحمه الله حيث يكون من الموضوعات الخارجيه التي لا- يترتب عليه أثر شرعي سوى طريقيته إلى خبر «الصدوق» رحمه الله بقى الإشكال بحاله، ضروره أنه يلزم أن يكون الأثر الذي بلحاظه جعلت الطريقيه لخبر «الشيخ» رحمه الله نفس جعل الطريقيه، من دون أن يكون في البين أثر آخر كان جعل الطريقيه بلحاظه.

ب - أن يكون جعل الطريقيه والكاشفيه لخبر «الشيخ» رحمه الله بلحاظ ما تنتهي إليه سلسله السند، من قول المعصوم عليه السلام نظير ما تقدم منا في الجواب عن الوجه الثاني.

وهو صحيح لا- غبار عليه، إلما أنه لا- يختص بما اختاره رحمه الله من المبني في باب الطرق والأمارات، من كون المجعول نفس الكاشفيه والوسطيه في الإثبات، بل يجرى بناءً على كون المجعول فيه وجوب تصديق العادل، فإنّ وجوب تصديق العادل يترتب على خبر «الشيخ» رحمه الله بلحاظ ما تنتهي إليه سلسله السند من قول المعصوم عليه السلام، فلا تفاوت بين المبنيين في صحه هذا الجواب عن الإشكال.

كلام الإمام رحمه الله في المقام

ثم إن سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله سلك طريقاً آخر لدفع جميع وجوه

والذى يقتضيه النظر أنّ الإشكالات تندفع بحذافيرها، بمراجعته بناء العرف والعقلاء، فإنّهم لا يفرّقون فى الأخبار بين ذى الواسطه وعدمه، وسيمرّ عليك أنّ الدليل الوحيد هو البناء القطعى من العقلاء على العمل بخبر الثقة، وأما أنّ (١) عدم كون محكّى قول الشيخ ذا أثر فمدفوع، بأنّه لا يلزم فى صحّحه التعبّد أن يكون له أثر عملى، بل الملاك فى صحّته عدم لزوم اللغوئيه فى أعمال التعبّد أو إمضاء بناء العقلاء كما فى المقام، فإنّ جعل الحجّيه لكلّ واحد من الوسائط أو إمضاء بناء العقلاء ليس أمراً لغواً.

ولعلّ السرّ فى عدم تفريقهم بين ذى الواسطه وعدمه، وعدّهم الخبر المعنعن المسلسل خبراً واحداً لا أخباراً؛ لأنّ نظرهم إلى الوسائط طريقي لا موضوعى، وليس هاهنا إخبارات عديده ولكن لا يترتب الأثر العملى إلّا بواحدٍ منها أعنى خبر «الصفّار» بل إخبار واحد وعمل فارد.

ويشهد على ذلك انصراف ما يدلّ على احتياج الموضوعات إلى البيّنه عن المقام أعنى أقوال الوسائط مع كونها موضوعات. نعم، لو كان لبعض الوسائط أثر خاصّ لا يمكن إثباته إلّا بالبيّنه، كما لا يخفى (٢).

إنتهى كلامه قدس سره.

هذا تمام الكلام فى آيه «النبأ» والشبهات المختصّه بها والمشتركة بينها وبين سائر أدلّه حجّيه الخبر الواحد.

وحاصل جميع ما تقدّم: أنّ الشبهات المشتركة جميعها مدفوعه، ولكن مع ذلك لا يتمّ الاستدلال بمفهوم آيه «النبأ» على حجّيه الخبر الواحد، لتماويه بعض الإشكالات المختصّه بها.

ص: ٣١٦

١- (١) كلمه «أنّ» زائده مخلّه. م ح - ى.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٢: ٤٦٢.

ومنها: قوله تعالى في سورة التوبه: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (١).

ويتوقف الاستدلال بهذه الآية على أمرين:

الأول: أن يكون الحذر واجباً على القوم عقيب إنذار المتفقهين.

الثاني: أن يكون للآية إطلاق، بحيث تعمّ صورته عدم حصول العلم من قول المنذرين.

أما الأمر الأول: فقد ذكروا لإثبات دلالة الآية عليه وجهين:

أحدهما: أنّ للترجيّ - مضافاً إلى وجوده الحقيقي القائم بنفس المترجيّ، ووجوده الذهني الذي هو عبارته عن تصوّر مفهومه - وجوداً ثالثاً يعبر عنه بالترجيّ الإيقاعي الإنشائي.

والتحقيق أنّ أداءه الترجيّي - مثل كلمه «لعلّ» - وضعت للأخير، أي لإنشاء الترجيّي، وتستعمل أيضاً فيه حتّى في كلام الله تعالى.

لكنّ الداعي إلى إنشاء الترجيّي بالنسبه إلينا هو الترجيّي الحقيقي، وحيث إنّه يلازم الجهل المستحيل في حقّه سبحانه كان الداعي إليه في كلامه تعالى هو إظهار المحبوبيّه والمطلوبيّه.

فقوله تعالى: «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» يدلّ على محبوبيّه التحذّر ورجحانه عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيّه التحذّر ثبت وجوبه بالملازمه الشرعيّه والعقليّه.

ص: ٣١٧

أمّا الملازمه الشرعيّه فهي أنّ أمر الخبر الواحد دائر بين وجوب العمل به وبين عدم جوازه، فإنّ كلّ من قال بحجّيته ذهب إلى وجوب الأخذ به، وكلّ من قال بعدم حجّيته ذهب إلى عدم جواز العمل به، وأمّا القول بصرف رجحان العمل بخبر الواحد واستحبابه فمردود بعدم القول بالفصل.

وأما الملازمه العقليّه فهي أنّ العقل يحكم بوجوب التحذّر مع وجود ما يقتضيه وبعدم محبوبيّته، بل عدم صدقه بدونه، إذ لا بدّ من أن يكون التحذّر مستنداً إلى شيء يخاف منه، فلا معنى للتحذّر بدون ما يتحذّر منه، فالتحذّر إذا كان محبوباً بمقتضى الآيه الشريفه كان كاشفاً عن وجود ما يقتضيه، فكان واجباً عقلاً.

ثانيهما: أنّ الإنذار واجب، لكونه غايه للنفر الواجب بمقتضى كلمه «لولا» التحضيضيّه، فلا بدّ من القول بوجوب التحذّر أيضاً، وإلّا كان وجوب الإنذار لغواً.

وبعبارة اخرى: إنّ التحذّر جعل غايه للإنذار الواجب، وغايه الواجب واجبه.

وأما الأمر الثاني - وهو أن يكون الحذر عقيب الإنذار واجباً على الإطلاق، سواء كان قول المنذر مفيداً للعلم أو لم يكن - فربما يقال: يمكن إثباته بعدم تقيّد وجوب التحذّر في الآيه بما إذا حصل العلم من الإنذار.

إذا ثبت هذان الأمران ثبت حجّيه قول المنذر وإن لم يكن مفيداً للعلم، وهو المطلوب.

وفيه - مضافاً إلى أنّ المراد - «التحذّر» في الآيه، كما سيجيء، هو التحذّر القلبي، لا ترتيب الأثر على قول المنذرين عملاً، فلا يصحّ أن يتعلّق به

الأحكام التكليفية -: أنه يمكن الخدشه في كلا الأمرين الذين يتوقف الاستدلال عليهما، أعني وجوب التحذّر وإطلاق وجوبه.

أمّا الأمر الأوّل: فلعدم تماميه واحد من الوجهين المذكورين لإثباته.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ إنشاء الترجي في القرآن الكريم وإن كان بداعي المحبوبيه والمطلوبيه، إلّا أنّه لا ملازمه شرعاً ولا عقلاً بين محبوبيه التحذّر ووجوبه.

أمّا نفى الملازمه الشرعيه فلعدم ثبوت الإجماع على عدم الفصل هاهنا، غايته عدم القول بالفصل، وهو ليس بحجّه.

توضيح ذلك: أنّ العلماء إذا اختلفوا في مسأله على قولين، وتفقوا على عدم صحّه قول ثالث كان قولهم حجّه في نفى الثالث، وأمّا إذا اختلفوا على قولين من دون أن يتفقوا على عدم إمكان الثالث فلا، فإذا ذهب جماعه منهم إلى وجوب صلاه الجمعه وجماعه اخرى إلى حرمتها، فإن أجمع الكلّ على أنّ صلاه الجمعه لا تخلو من هذين الحكمين كان دليلاً على نفى الاستحباب؛ لأنّ القول به خرق للإجماع المركّب، وأمّا إذا لم يتفقوا عليه فلا.

وبعبارة اخرى: الإجماع المركّب المعتبر عبارته عن الإجماع على عدم الفصل، لا عدم القول بالفصل.

ومسأله حجّيه الخبر الواحد من قبيل الثاني؛ لأنّ المشهور ذهب إلى وجوب الأخذ به، والسيد المرتضى ومن تبعه إلى عدم جوازه، وليس هاهنا قول باستحباب العمل به، لكنّهم لم يقولوا بعدم إمكان هذا القول، فلو دلّ عليه دليل لم يكن خرقاً للإجماع المركّب.

وأمّا نفى الملازمه العقليّه، فلأنّ عدم وجود ما يقتضى التحذّر وإن كان

يلتزم عدم حسنه، بل عدم إمكانه، إلماً أنّ وجود ما يقتضيه لا يلزم وجوبه، بل يلزم استحبابه أيضاً، وذلك لأنّ المراد من المقتضى في المقام لو كان احتمال العقاب لحكم العقل بوجوب التحذّر؛ لأنّه من موارد القاعده العقلية القاضيه بوجوب دفع الضرر المحتمل، وأمّا إذا كان بمعنى احتمال الحرمة كان التحذّر راجحاً من دون أن يكون واجباً.

ألا- ترى أنّه يحسن الاجتناب في الشبهات البدويّه من دون أن يكون واجباً، أمّا حسنه فوجود ما يقتضيه، وهو احتمال الحرمة، وأمّا عدم وجوبه فلجريان أصله البراءه فيها، فيستحبّ الاجتناب عن شرب التتن المحتمل الحرمة في الشبهات الحكميه، وعن المايح المحتمل الخمرية في الشبهات الموضوعية.

والحاصل: أنّه لا ملازمه بين رجحان التحذّر ووجوبه؛ لأنّ مقتضى التحذّر ربما يؤثّر في صرف رجحانه دون وجوبه.

وأمّا الوجه الثاني: فلأنّ غايه الواجب وإن كانت واجبه، إلماً أنّ تماميه الاستدلال بالآيه تتوقّف على كون التحذّر من الأعمال المربوطه بالأعضاء والجوارح لتدلّ على لزوم العمل بالخبر الواحد، بخلاف ما إذا كان من الأفعال القلبية التي لا تصلح لأن يتعلّق بها التكليف مباشرة؛ لأنّ الأمور النفسانيه تتوقّف على مبادٍ لو حصلت عقيبتها قهراً، ولو لم تحصل لم تحصل أصلاً، فالأفعال النفسانيه مع قطع النظر عن مباديها ليست مقدوره للمكلف لكي يصحّ تعلّق التكليف بها(1).

ص: ٣٢٠

١- (١) وفيه ما تقدّم من الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» في مسأله الموافقه الالتزاميه ص ١٣٠، من أنّ المكلف به لا يجب أن يكون مقدوراً بلا واسطه، بل يكفي في صحّه التكليف القدره على مبادئ المكلف به التي يحصل عقيبتها قهراً. م - ح - ي.

والظاهر أنّ المراد بـ «التحذّر» فى الآيه الشريفه التحذّر القلبي، سيّما أنّه غايه للإنذار الذى هو عبارته عن الخبر المشتمل على التخويف المؤثر فى النفس، فالتحذّر والتخوّف الناشئ عنه أيضاً يكونان انفعالاً قلبياً حاصلًا من الإنذار والتخويف.

ولو لم تكن الآيه ظاهره فى التحذّر القلبي فلاريب فى كونها محتمله لذلك، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فعلى المستدلّ إقامه البرهان على نفي هذا الاحتمال وإثبات أنّه التحذّر العملي، ولا يتمكّن من ذلك.

جوله حول الآيه الشريفه

(١)

ثمّ إنهم اختلفوا فى تفسير الآيه الشريفه على وجوه:

أ - ما ذهب إليه كثير من المتحصّلين وبعض المفسّرين من أنّ المراد بـ «النفر» فى الآيه النفر إلى طلب العلم وأنّ معناها أنّه ليس على المؤمنين أن ينفروا كلّهم من بلادهم إلى النّبى صلى الله عليه وآله ليتعلّموا الدين ويضيّعوا ما ورائهم ويخلّوا ديارهم، ولكن لينفر إليه من كلّ ناحيه طائفه لتسمع كلامه وتعلّم الدين منه ثمّ ترجع إلى قومها فتبيّن لهم ذلك وتذرهم.

فالمراد بـ «النفر» هنا الخروج لطلب العلم، وقال بعضهم: فى هذا دليل على اختصاص الغربه بالتفقه وأنّ الإنسان يتفقه فى الغربه ما لا يمكنه ذلك

ص: ٣٢١

١- (١) قد مرّ أنّ إثبات حجّيه الخبر الواحد بآيه «النفر» يتوقّف على أمرين: أ - أن يكون الحذر واجباً، ب - أن يكون وجوبه مطلقاً بحيث يعمّ صورته عدم حصول العلم من كلام المنذرين، وقد تقدّم البحث حول الأمر الأوّل ولما يبحث عن الأمر الثانى، بل سيجىء الكلام فيه، فالتحقيق فى مفاد الآيه تحت عنوان «جوله حول الآيه الشريفه» كالجمله المعترضه بين ذينك الأمرين. م ح - ٥.

ب - ما نقله الوالىبى وقتاده والضحاك عن ابن عباس، من أنّ المراد هو النفر إلى الجهاد، ومعنى الآية أنه ليس للمؤمنين أن ينفروا ويخرجوا إلى الجهاد بأجمعهم ويتركوا النبى صلى الله عليه وآله فريداً وحيداً(١)، فهلما خرج إلى الغزو من كل قبيله جماعه ويبقى مع النبى صلى الله عليه وآله جماعه ليتفقّوها فى الدين، يعنى الفرقة القاعدين، يتعلمون القرآن والسنة والفرائض والأحكام، فإذا رجعت السرايا وقد نزل بعدهم قرآن وتعلمه القاعدون قالوا لهم إذا رجعوا إليهم: إنّ الله قد أنزل بعدكم على نبىكم قرآناً وقد تعلمناه، فتعلمه السرايا، فذلك قوله: «وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» أى وليعلموهم القرآن ويخوفوهم به إذا رجعوا إليهم «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» فلا يعملون بخلافه.

ج - أنّ الآية مربوطه بالنفر إلى الجهاد كما تقدّم فى الوجه الثانى، لكنّ التفقه والإنذار يرجعان إلى الفرقة النافرة، وحثّها الله تعالى على التفقه، لترجع إلى الفرقة المتخلفه فتحذرها، ومعنى «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»: ليتبصّروا ويتيقنوا بما يريهم الله من الظهور على المشركين ونصره الدين، ولينذروا قومهم من الكفار إذا رجعوا إليهم من الجهاد، فيخبروهم بنصر الله النبى والمؤمنين ويخبروهم أنّهم لا يسمح لهم بقتال النبى والمؤمنين، لعلهم يحذرون أن يقاتلوا النبى صلى الله عليه وآله فينزل بهم ما نزل بأصحابهم من الكفار(٢).

ويرد على القول الأوّل أنّه كلما استعمل كلمه «النفر» فى القرآن الكريم كان بمعنى النفر إلى الجهاد، ويستظهر منه أنّه فى هذه الآية أيضاً يكون بهذا

١- (١) هذا فى السرايا، وأما الغزوات فكان النبى صلى الله عليه وآله يصاحبهم فيها. م ح - ى.

٢- (٢) هذه الأقوال منقوله فى مجمع البيان فى تفسير القرآن ٥: ٨٣.

فالأمر دائر مدار القولين الأخيرين.

لكن التأويل التام في الآيه يرشدنا إلى القول الثالث، لأن القول الثاني خلاف ظاهر الآيه، فإن الظاهر أن ضمير «ليتفقها» في قوله: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» راجع إلى الطائفة النافرة المذكورة في الآيه، وأما الطائفة المتخلفة فلم تذكر فيها ليصح أن يرجع الضمير إليها.

على أن ضمير «لعلهم يحذرون» لا يناسب أن يرجع إلى النافرين المجاهدين في سبيل الله، وذلك لوجهين:

أ - عدم وقوعهم في طريق الغي والضلاله لينذرهم سائر المؤمنين القاعدين بوجاء أن يقع في أنفسهم خوف وحذر ويهتدوا إلى الحق.

ب - أن شأن المجاهدين أجل من أن يعبر في حقهم بكلمه «لعل» الداله على احتمال تحذّرهم عقيب إنذار المنذرين، ضروره أن الذين وصلت درجه إيمانهم وطاعتهم لله وللرسول إلى حدّ هيئوا أنفسهم للشهادة في سبيل الله، انقادوا قطعاً لما أنزل في غيابهم من الآيات القرآنيه والفرائض الدينيه، فوقع التحذّر منهم عقيب إنذار المنذرين أمر قاطعي، لا احتمالي، فلا يصح أن يعبر في حقهم بلفظ «لعلهم يحذرون».

ص: ٣٢٣

١- (١) ويؤيده أولاً: أن الآيه وقعت في سياق آيات الجهاد والقتال، وثانياً: أنه قيل في شأن نزولها: كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا خرج غازياً لم يتخلف عنه إلا المنافقون والمعذّرون، فلمّا أنزل الله تعالى عيوب المنافقين وبين نفاقهم في غزاه تبوك قال المؤمنون: والله لا نتخلف عن غزاه يغزوها رسول الله صلى الله عليه وآله ولا سرّيه أبداً، فلمّا أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بالسرايا إلى الغزو نفر المسلمون جميعاً وتركوا رسول الله صلى الله عليه وآله وحده، فأنزل الله سبحانه: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا» الآيه، عن ابن عباس في روايه الكلبي. مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ٨٣. م ح - ٥.

فالحقّ هو القول الثالث، فالطائفه المتفقّه المنذره هي الطائفه النافره إلى الجهاد، والقوم المرجوّ تحذّرهم هم الكفّار من أقارب النافرين، ولا ريب في صحّحه التعبير في حقّهم بكلمه «لعلّ» الدالّه على صرف احتمال تحذّرهم عقيب إنذار النافرين، كما عبّر بهذه الكلمه في حقّ فرعون في قوله تعالى خطاباً إلى موسى وهارون: «اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (١).

وعلى هذا فلا ترتبط الآيه الشريفه بحجّيه الخبر الواحد أصلاً.

عود إلى أصل البحث

قد عرفت أنّ تماميه الاستدلال بآيه «النفر» على حجّيه الخبر الواحد تتوقّف على أمرين:

أحدهما: كون الحذر واجباً على القوم عقيب إنذار المنذرين.

ثانيهما: ثبوت الإطلاق للآيه، بحيث تعمّ صورته عدم حصول العلم عقيب الإنذار.

وقد عرفت أيضاً عدم تماميه الأمر الأوّل.

وأما الأمر الثاني: فقد تصدّى بعضهم لإقامه الدليل عليه.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

منهم المحقّق النائيني رحمه الله، فإنّه استدلّ لإثبات الإطلاق بأنّ المراد من الجمع في قوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا» وفي قوله: «لِيُنذِرُوا» هو الجمع الاستغراقي

ص: ٣٢٤

الأفرادى، لا المجموعى الارتباطى، كما أنّ الجمع فى قوله: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» يكون استغراقياً، لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كلّ فرد فرد من أفراد الطائفة النافرين أو المتخلفين - على الوجهين فى تفسير الآيه - وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع، كما أنّه ليس المراد إنذار المجموع من حيث المجموع، بل المراد أن يتفقه كلّ واحد من النافرين أو المتخلفين وينذر كلّ واحد منهم.

وبالجمله: كما أنّ المراد من الجمع فى قوله تعالى: «يَحْذَرُونَ» هو الجمع الاستغراقى الأفرادى، كذلك المراد من الجمع فى قوله تعالى:

«لِيَتَفَقَّهُوا» و «لِيُنذِرُوا» هو الجمع الأفرادى.

فإذا كان الجمع فى جميع صيغ الآيه استغراقياً فلا يبقى موقع للإشكال فى إطلاقها واحتمال اختصاصها بصوره حصول العلم من قول المنذر، لدلائلها حينئذ على وجوب التحذّر على كلّ واحد من أفراد القوم عقيب إنذار كلّ واحد من المتفقهين، وأى إطلاق يكون أقوى من هذا الإطلاق بالنسبه إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر وعدمه (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المقام.

أقول: لا- إشكال فى كون الجمع فى جميع صيغ الآيه الشريفه استغراقياً، إلّا أنّ كلام هذا المحقق الكبير ذو احتمالين يتم الاستدلال على أحدهما دون الآخر؛ فإنه إن أراد دلالة نفس العام الاستغراقى فى الآيه على الإطلاق من دون ضمّ مقدمات الحكمه إليه، فلا كلام فيه بناءً على عدم افتقار ألفاظ العموم فى الدلالة على العموم إلى التمسك بالإطلاق (٢).

ص: ٣٢٥

١- (١) فوائد الأصول ٣: ١٨٦.

٢- (٢) كما هو الحق، وتقدّم فى مبحث العام والخاص، ص ٢٦٢-٢٦٥ من الجزء الثالث. م ح - ٥.

وإن أراد دلالته عليه بمعونه أصاله الإطلاق فلا بدّ من إثبات كونه تعالى في مقام البيان من حيث كون قول المنذر مفيداً للعلم وعدمه، ولم يثبت المحقّق النائيني رحمه الله.

كلام المحقّق الخوئي رحمه الله في المقام

ومنهم بعض الأعلام رحمه الله، فإنّه ذهب - تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله (١) - إلى أنّ الأصل في كلّ كلام أن يكون المتكلّم في مقام البيان، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه، كما إذا احرز كونه في مقام الإهمال أو الإجمال، فلانحتاج في المقام إلى إثبات كونه تعالى في مقام البيان من حيث كون قول المنذر مفيداً للعلم وعدمه، بل يكفي الشكّ في ذلك؛ لجريان أصاله كونه في مقام البيان في موارد الشكّ في ذلك (٢).

هذا ما أفاده بعض الأعلام رحمه الله مع توضيحٍ منّا.

نقد كلام المحقّق الخوئي رحمه الله

وفيه: أنّه إن أراد أنّ الأصل كون المتكلّم في مقام البيان من جميع الجهات - بحيث إذا قال المولى: «أعتق رقبة» كان مفاده وجوب عتق مطلق الرقبة، سواء كان مؤمناً أو كافراً، عالماً أو جاهلاً، عادلاً أو فاسقاً، إلى غير ذلك من التقسيمات المتصوّره في الرقبة - فهو غير مقبول، لعدم استقرار بناء العقلاء على ذلك.

وإن أراد أنّ الأصل عدم كونه في مقام الإهمال أو الإجمال، فهو صحيح، إلّا

ص: ٣٢٦

١- (١) كفايه الأصول: ٢٨٨.

٢- (٢) مصباح الأصول ٢: ١٨٤.

أنه غير مفيد؛ لأنَّ التدبّر والتأمّل الدقيق في الآيه الشريفه يعطى أنها ليست في مقام بيان حكم النفر، فإنَّ قوله تعالى في صدر الآيه: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً» في مقام المنع عن النفر العمومى، أى لا يسوغ لهم النفر جميعاً وإبقاء رسول الله صلى الله عليه وآله وحده، كما هو منقول في تفسيرها (١)، وبعد هذا المنع قال: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» فتكون الآيه بصدد المنع عن النفر العمومى، لا إيجاب نفر طائفه من المؤمنين.

فيصير محصّل مفادها أنه لا يسوغ للمؤمنين أن ينفروا جميعاً، فينفرد رسول الله صلى الله عليه وآله، فلم لا يكون نفرهم بطريق التفرقه، وبقاء طائفه، ونفر طائفه اخرى؟

فيتوجّه الحثّ المستفاد من كلمه «لولا» التحضيضيه إلى لزوم التجزئه وعدم النفر العمومى، لا إلى نفر طائفه للتفقه.

وبالجملة: إنَّ التحذّر وإن كان غايةً للإنذار الذى هو غايه للنفر، إلّا أنّ الآيه ليست في مقام بيان وجوب النفر، كى يترتب عليه وجوب الإنذار ويترتب عليه وجوب الحذر ويبحث في كونه واجباً مطلقاً أو في خصوص صورته حصول العلم.

بل حكم النفر سواء كان الوجوب أو الاستحباب كان واضحاً للمسلمين، إلّا أنهم كانوا ينفرون جميعاً ويتركون النبى صلى الله عليه وآله وحده، فنزلت الآيه لتمنعهم عن النفر العمومى.

ويؤيد عدم دلالة الآيه على الإطلاق أولاً: أنّ الحذر إنّما يكون عقيب إنذار المنذر بما تفقهه، والتفقه عبارته عن العلم بأحكام الدين من الواجبات

ص: ٣٢٧

والمحرّمات الواقعيّه، فلا بدّ وأن يكون المنذر - بالفتح - عالماً بأنّ إنذار المنذر - بالكسر - كان بالمحرّمات والواجبات الواقعيّه من دون أن يحتمل كذبه في إنذاره، فيختصّ اعتبار قول المنذر - بالكسر - بما إذا حصل للمنذر - بالفتح - العلم بالحكم الشرعي من قوله.

وثانياً: أنّ الاستفادة من بعض الروايات الواردة في تفسير الآيه (١) تطبيقها على النفس لأجل تحصيل العلم بإمامه بعض الأئمّه عليهم السلام بعد وفاه بعض منهم، وإخبارهم قومهم بها، ومعلوم أنّ خبر الثقة لا يعتمد عليه في الأصول الاعتقاديّه، بل لا بدّ من العلم فيها.

وبالجملة: لا - دلالة للآيه على الإطلاق والشمول لصوره عدم حصول العلم عقيب الإنذار، كما لا دلالة لها على أصل وجوب التحذّر، فلا يتم الاستدلال بها على حجّيته الخبر الواحد.

هذا تمام الكلام في آيه «النفر».

آيه «السؤال»

ومنها: قوله تعالى في سورة النحل: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا (٢) أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٣).

تقريب الاستدلال بها؛ أنّ منكرى نبوّه خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله كانوا يستبعدون نزول الوحي على البشر، فأجاب الله تعالى عنه بأنّ جميع الأنبياء السالفين كانوا رجالاً نزل الوحي إليهم، ثمّ أمر النبي صلى الله عليه وآله بأن يقول لهم: فاسألوا أهل

ص: ٣٢٨

١- (١) الكافي ١: ٣٧٨، باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام.

٢- (٢) أي: قل لهم: «فاسألوا...» منه مدّ ظله.

٣- (٣) النحل: ٤٣.

الذكر والإطلاع عن ذلك إن كنتم لا تعلمون به.

ولا ريب في أنّ وجوب السؤال المستفاد من صيغته الأمر يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لغي وجوب السؤال (١).

نقد الاستدلال بآيه «السؤال»

وفيه أولاً: أنّ مورد الآيه - وهو مسأله النبوه - من الأمور الاعتقاديّه التي لا يمكن إثباتها بخبر الواحد، وإن كان الراوى فى أعلى درجات الوثاقه، بل لا بدّ لها من تحصيل العلم.

اللهمّ إلّا أن يُقال: إنّ مسائل النبوه على قسمين:

أ - ما كان مربوطاً بنبيّ يجب اتّباعه، كنبوه نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله فى عصر الإسلام، فيجب فى هذا القسم تحصيل العلم، ولا يجوز العمل بخبر الثقة فيه.

ب - ما كان مربوطاً بنبيّ انقضى زمانه ونسخت شريعته، فلا يجب ترتيب الأثر على أوامره ونواهيه، كأنبياء السلف بالنسبه إلى زماننا هذا، فلقاتل أن يقول: ثبوت هذا القسم من مسائل النبوه لا يتوقّف على تحصيل العلم بها، بل يكفى فيها الاعتماد على خبر الثقة (٢).

ص: ٣٢٩

١- (١) ودعوى أنّ الآيه لا تدلّ على حجّيه قول أهل الذكر إلّا فى خصوص ما إذا كان مسبقاً بالسؤال، مدفوعه بما أفاده الشيخ رحمه الله من أنّه إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له؛ لأنّ خصوصيه المسبوقيه بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوى الذى هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمام عليه السلام فى خصوص الواقعة، فأجاب بأنّى سمعته يقول كذا، وجب القبول بحكم الآيه، فيجب قبول قوله ابتداءً: إنّي سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا؛ لأنّ حجّيه قوله هو الذى أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفى. فرائد الأصول ١: ٢٨٨. م ح - ى.

٢- (٢) كالاتقاد بأنّ «لقمان» لم يكن نبياً، ولكن كان عبداً كثير التفكير، أو كان «دانيال» من أنبياء بنى إسرائيل، أو كان «نوح» من أنبياء اولى العزم، فلا منع من الاعتقاد بمثل هذه المسائل باستناد الخبر الواحد. م ح - ى.

ومورد الآيه - وهو السؤال عن أهل الذكر لأجل الإطلاع على أن الأنبياء السالفين الذين أوحى الله تعالى إليهم كانوا بشراً - كان من القسم الثاني، فلا يجب تحصيل العلم فيه، بل يجوز الاعتقاد به باستناد الخبر الواحد.

وثانياً: أن الاستدلال بها يتوقف على ثبوت الإطلاق لها بالنسبة إلى صورتى حصول العلم من قول «أهل الذكر» وعدمه، مع أن ظاهرها هو الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإن تقييد قوله: «فاسألوا أهل الذكر» ب «إن كنتم لتعلمون» يدل على أن وجوب السؤال إنما هو لأجل أن يتبدل عدم العلم إلى العلم.

ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات إطلاق الآيه ونقده

لكن المحقق الاصفهاني رحمه الله أجاب عن هذا الإشكال في رساله الاجتهاد والتقليد بأن وجوب السؤال وإن كان لأجل تبدل الجهل إلى العلم، إلا أن المراد بالعلم هو العلم التعبدي لا التكويني الحقيقي، ولا ريب في أن الشارع جعل خبر الواحد علماً تعبدياً. وفيه أولاً: أن الشرط في الآيه الشريفه - أعني «إن كنتم لتعلمون» - ظاهر في عدم العلم التكويني الحقيقي لا التشريعي التعبدي، فيكون ما يقوم مقامه بسبب جواب «أهل الذكر» أيضاً علماً حقيقياً بمقتضى ما يفهمه العرف من ظاهر الآيه الشريفه.

وثانياً: أن التعبدي لا بد من أن يستند إلى أصل مقبول عند المتعبد، والمقام ليس كذلك، ضروره أن من خوطب بقوله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لتعلمون» لم يعتقدوا بنبوّه النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، فلا يعقل أن يقول صلى الله عليه وآله: إن كنتم لا تعلمون بنزول الوحي إلى البشر في الأزمنه الماضيه فاسئلوا أهل الذكر

والاطّلاع عن ذلك، لكي تعلموا، فإنّي جعلت قولهم علماً تعبدًا!

هذا أهمّ ما ذكر من الآيات في المقام، وقد عرفت المناقشه في جميعها، فلم تثبت حجّيه الخبر الواحد بها.

ما استدلّ به من السنّه على حجّيه الخبر الواحد

وأما السنّه: فقد استدلّوا بطوائف منها ذكرها الشيخ في الرسائل (١):

الأولى: الأخبار العلاجيّه الواردة في مورد الخبرين المتعارضين، كمقبوله عمر بن حنظله ومرفوعه زراره وغيرهما (٢)، حيث إنّها تدلّ على أنّ كلّاً منهما حجّه يتعيّن العمل به لولا المعارض.

الثانيه: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الثقات بنحو العموم، فإنّها تدلّ على حجّيه قول الثقة وإن لم يفد العلم، لظهورها في أنّ ملاك الحجّيه هو وثاقه الراوي، فإنّه ورد في بعضها «أنّه لا عذر لأحدٍ من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» (٣).

الثالثه: الأخبار الدالّه على إرجاع الأئمّه عليهم السلام آحاد الرواه إلى آحاد أصحابهم بالخصوص، ويظهر منها عدم الفرق بين فتواهم بالنسبه إلى أهل الاستفتاء، وروايتهم بالنسبه إلى أهل العمل بالروايه.

مثل ما روى عن المفضّل بن عمر أنّ أبا عبدالله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: «إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس» (٤) مشيراً إلى زراره.

ص: ٣٣١

١- (١) راجع فرائد الأصول ١: ٢٩٧.

٢- (٢) راجع وسائل الشيعه ٢٧: ١٠٦-١٢٤، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٩، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٤- (٤) وسائل الشيعه ٢٧: ١٤٣، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

ومثل ما روى عن عليّ بن المسيّب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: «شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا» (١).

وما روى عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن عليّ بن يقطين جميعاً، عن الرضا عليه السلام قال: قلت: «لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمان ثقه أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم» (٢).

إلى غير ذلك ممّا دلّ على لزوم أخذ الأحكام من كلّ من يتّصف بالوثاقه.

الرابعه: الأخبار الكثيره الدالّله على ترغيب الرواه في حفظ الأحاديث وكتابتها ونقلها لتلاميذهم (٣).

البحث حول دلالة الأخبار على حجّته الخبر الواحد

ولا ريب في عدم صحّحه الاستدلال بالأخبار في المقام إلّا إذا كانت متواتره.

والتواتر إمّا لفظي أو معنوي أو إجمالي.

ص: ٣٣٢

١- (١) وسائل الشيعه ١٤٦:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٤٧:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

٣- (٣) منها: ما روى عن النبيّ صلى الله عليه و آله أنّه قال: «من حفظ من امتي أربعين حديثاً ينتفعون بها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالمًا». وسائل الشيعه ٩٣:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٤. ومنها: ما قال أبو عبدالله عليه السلام للمفضّل بن عمر: «اكتب وبتّ علمك في إخوانك، فإنّ من فاورث كتبك بنيك، فإنّه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلّا بكتبهم». وسائل الشيعه ٨١:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٨. ومنها: ما روى عن عمر بن حنظله قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «اعرفوا منازل الناس على قدر رواياتهم عنّا». وسائل الشيعه ١٣٧:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

فالأول: أن يكون الخبر بلفظه منقولاً من قبل جماعه يمتنع تواطئهم على الكذب عادةً.

والثاني: أن يكون معنى واحد منقولاً من قبل جماعه كذلك، بألفاظ وعبارات مختلفة، وربما كانت مربوطه بحوادث متعدده، كشجاعه أمير المؤمنين عليه السلام المنقوله بعبارات مختلفه وارده في وقائع كثيره.

والثالث: أن يكون عندنا أخبار كثيره غير متفقه على لفظ ولا على معنى واحد، إلا أن صدور بعضها مقطوع لنا؛ لامتناع كذب الجميع عادةً.

كلام المحقق النائيني رحمه الله في التواتر الإجمالي

لكنَّ المحقق النائيني رحمه الله أنكر التواتر الإجمالي على ما نسب إليه في «أجود التقريرات» خلافاً لما نسب إليه في «فوائد الأصول»^(١).

ولعلَّ هذا التهافت الظاهر ناشٍ عن العدول في دوره الأخيره عمّا أفاده في دوره السابقه.

وكيف كان، فبعد تقسيم التواتر إلى اللفظي والمعنوي والإجمالي وتعريف كلِّ منها على رأى القوم قال في مقام إنكار القسم الأخير:

ولكنّه لا يخفى أنّ الأخبار إذا بلغت من الكثره ما بلغت فإن كان بينها جامع يكون الكلُّ متفقاً على نقله فهو راجع إلى التواتر المعنوي، وإلا فلا وجه لحصول القطع بصدق واحد منها بعد جواز كذب كلِّ واحد منها في حدِّ نفسه

ص: ٣٣٣

١- (١) فإنه بعد نقل الأخبار الدالّه على حجّيه الخبر الواحد، قال: ولا يتوهم أنّ هذه الأخبار من أخبار الآحاد ولا يصح الاستدلال بها لمثل المسأله، فإنّها لو لم تكن أغلب الطوائف متواتره معنى فلا إشكال في أنّ مجموعها متواتره إجمالاً، للعلم بصدور بعضها عنهم «صلوات الله عليهم أجمعين»، إنتهى كلامه. فوائد الأصول ٣: ١٩١.

وعدم ارتباط بعضه ببعض، فالحق هو انحصار التواتر في القسمين الأولين لا غير (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وفيه: أنه منقوض بموارد العلم الإجمالى، فكما أنّ الشك والترديد في كلّ واحد من طرفيه لا يمنع من حصول العلم الإجمالى بتحقيق أحدهما، كذلك الشك واحتمال الكذب في كلّ واحد من الأخبار لا يمنع من حصول القطع بصدور بعضها إجمالاً بسبب التواتر.

نعم، يمكن توجيه كلامه بأنه لم يكن بصدد إنكار التواتر الإجمالى المفيد لقطعيه الخبر، بل أراد أنه يرجع إلى التواتر المعنوى إن كان بين الأخبار المتواتره جامع يكون الكلّ متفقاً على نقله، وإلا فلا فائده فيه وإن سمّيناه بالتواتر الإجمالى، لعدم ترتب أثر على القطع بصدور واحد من الأخبار التى لا يرتبط بعضها ببعض.

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ التواتر الإجمالى قد يكون ذا أثر حتّى فيما إذا لم يكن قدر جامع فى البين، كما إذا دلّت طائفه من الأخبار على وجوب شىء وطائفه اخرى على حرمة وبلغ مجموع الطائفتين إلى حدّ التواتر، فإننا نعلم حينئذٍ بأنّ هاهنا حكماً إلزامياً متعلقاً بهذا الشىء، وهو إيجاب أو الحرمة، وإن كانت الوظيفة فى مقام العمل هى التخيير، لأجل دوران الأمر بين المحذورين.

ولو دلّت طائفه من الأخبار على وجوب شىء وطائفه اخرى على حرمة

ص: ٣٣٤

شئ آخر وبلغ المجموع إلى حدّ التواتر دون كلّ واحده من الطائفتين، فله أثر عملي أيضاً، وهو وجوب الإتيان بالشئ الأول والاجتناب عن الثاني بمقتضى قاعده الاشتغال الجاربه في موارد العلم الإجمالي، ولو لم يكن هذا التواتر الإجمالي لجرى في كليهما أصاله البراه، لكونهما حينئذٍ من موارد الشكّ في التكليف.

والحاصل: أنّ التواتر الإجمالي أيضاً من أقسام التواتر، وله أثر علمي وعملي.

إذا عرفت هذا فنقول:

للأخبار الوارده في المقام بطوائفها المتعدّده ثلاث خصوصيات:

أ - تختلف بحسب الألفاظ والعبارات.

ب - تتفاوت بحسب المعنى من حيث السعه والضيق.

ج - تتوافق في قدر جامع مشترك بينها كما سيجيء.

وعلى هذا فلا إشكال في عدم كونها متواتره لفظاً.

ولا معنى، إن اريد بالتواتر المعنوي توافق الأخبار المختلفه لفظاً في نقل معنى واحد غير مختلف سعه وضيقاً، كحديث الثقلين الذي نُقل بعباراتٍ متعدّده^(١)، وله في جميع هذه العبارات معنى واحد ومضمون فارد.

ص: ٣٣٥

١- (١) حيث ورد في كثير منها: «إنّي تاركٌ فيكم الثقلين» - وسائل الشيعه ٣٤:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩ - وفي بعضها: «إنّي تاركٌ فيكم أمرين» - الكافي ١:٢٩٤، كتاب الحجّه، باب الإشاره والنصّ على أمير المؤمنين عليه السلام، الحديث ٣ - وفي بعضها: «كتاب الله وعترتي أهل بيتي» - وسائل الشيعه ١٨٩:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٤ - وفي بعض آخر: «ألا- وهو القرآن، والثقل الأصغر أهل بيتي» - بحار الأنوار ٢٢:٤٧٦، باب وصيته صلى الله عليه و آله عند قرب وفاته، الحديث ٢٥ - إلى غير ذلك من التعابير المختلفه الوارده في الحديث الشريف. م ح - ي.

فعلية كانت الأخبار الدالة على حجّيه الخبر الواحد من مصاديق المتواتر الإجمالي، لا المعنوي.

وأما لو قلنا بكفايه القدر الجامع في صدق التواتر المعنوي لكانت الأخبار الواردة في حجّيه الخبر الواحد متواتره معني؛ لأنّ مفاد هذه الطوائف الأربعة وإن كان يختلف سعهً وضيقتاً، إلّا أنّ لجميعها قدراً جامعاً متيقناً.

وبالجملة: لا- ينبغي إنكار تواتر أخبار الباب، سواء سمّي تواتراً معنويّاً كما نسب إلى المحقّق النائيني رحمه الله في «أجود التقريرات»^(١) أو إجماليّاً كما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في «كفايه الأصول»^(٢) ونسب إلى المحقّق النائيني رحمه الله في «فوائد الأصول»^(٣).

ما هو القدر المتيقن المتفق عليه بين أخبار الباب؟

ثمّ إنّه قد وقع الخلاف في القدر الجامع الذي يدلّ على حجّيته جميع طوائف أخبار الباب.

نظريه المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

يستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمه الله أنّه خبر الثقة، وإن لم يكن عادلاً ولا إمامياً، بل ولا مسلماً^(٤).

وأورد عليه بأنّ بعض هذه الأخبار ظاهره في اعتبار التشيع، مثل قوله عليه السلام:

ص: ٣٣٦

١- (١) أجود التقريرات ٣: ١٩٧.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٤٧.

٣- (٣) فوائد الأصول ٣: ١٩١.

٤- (٤) أجود التقريرات ٣: ١٩٩.

«لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»^(١)، وبعضها فى اعتبار العدالة، كقوله عليه السلام فى المقبوله: «الحكم ما حكم به أعدلهما»^(٢) بناءً على كون الترجيح مربوطاً بالروايه^(٣)، فإنّ كون الأعدليّه من المرّجحات عند التعارض يشهد على اعتبار أصل العدالة فى حجّيه الخبر.

وبالجمله: كيف يمكن القول بكفايه وثاقه الراوى فى حجّيه الخبر الواحد، مع أنّ فى أخبار الباب ما يدلّ على خصوصيّتين اخريين: التشيع، والعداله!؟

كلام الإمام الخميني رحمه الله فى ذلك

بل يستفاد من كلام سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله - مضافاً إلى الأمور الثلاثة المتقدّمه - اعتبار أمرين آخرين أيضاً، لما ورد فى بعض أخبار الباب من الإرجاع إلى مثل زراره ومحمّد بن مسلم وأبى بصير الذين كانوا فقهاء أوّلاً، وكان إخبارهم عن الأئمّه عليهم السلام بلا واسطه ثانياً، فالقدر المتيقّن من الأخبار هو الخبر الواحد لهاتين الخصوصيّتين^(٤).

بل يحتمل - مضافاً إلى هذه الأمور الخمسه - دخل قيد آخر أيضاً، وهو كون الراوى كثير الروايه، مثل زراره ومحمّد بن مسلم وأبى بصير.

والحاصل: أنّ القدر المتيقّن من روايات المقام هو حجّيه الخبر المشتمل على كون راويه ثقّه، شيعيّاً، عادلاً، فقيهاً، كثير الروايه، مخبراً عن المعصوم عليه السلام بلا واسطه.

ص: ٣٣٧

١- (١) وسائل الشيعه ١٤٩:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٠٦:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

٣- (٣) لا بالحكم. م ح - ى.

٤- (٤) تهذيب الأصول ٢:٤٦٩.

وهذا لا يفيد في زماننا هذا أصلاً، لعدم اجتماع هذه الأمور الستة حتى في روايه واحده، ضروره أنّ جميع الروايات وصلت إلينا بوسائط متعدده، وإن فرضنا اشتمال بعضها على الشرائط الخمسه الأخر.

نعم، يتم الاستدلال بها من جهه المسأله الأصوليه التي نحن بصددھا، وهي إثبات حجّيه الخبر الواحد بنحو الموجبه الجزئيه، في مقابل مثل السيد المرتضى الذي ينكر حجّيته بنحو السالبه الكلّيه.

فالاستدلال بالأخبار في المقام ينتج بحسب البحث العلمى الأصولى، وإن لم يترتب عليه ثمره عمليّه في زماننا هذا.

ما استدّل به من الإجماع على حجّيه الخبر الواحد

وأما الإجماع فقد قرر بوجوه:

منها: ما فى كلام الشيخ الطوسى رحمه الله من دعوى الإجماع على حجّيه الخبر الواحد.

ويرد عليه أولاً: أنّها معارضه بدعوى السيد المرتضى الإجماع على عدم حجّيته.

وثانياً: أنّه لا يمكن التمسك فى المقام بالإجماع المنقول الذى يتوقّف حجّيته على حجّيه الخبر الواحد.

على أنّك قد عرفت (1) عدم شمول أدلّه حجّيه الخبر الواحد للإجماع المنقول، لاختصاصها بالإخبار عن حسّ، فلا تعمّ الإخبار عن رأى المعصوم عليه السلام ورضاه المنكشف من طريق اتفاق العلماء، كما هو مبنى الإجماع

ص: ٣٣٨

١- (١) راجع ص ٢٦٠-٢٦١.

اللطفي الذي ذهب إليه الشيخ رحمه الله.

ومنها: الإجماع المحض، بدعوى أنا تتبعنا كلمات الفقهاء والأصوليين فرأيانهم يعتقدون بحجّيه الخبر الواحد إلّا السيّد المرتضى وابن إدريس وبعض قليل آخر، ولا يضّر مخالفتهم؛ لمعلوميّه نسبهم.

وفيه أولاً: أنّ الذي لا- تضرّه مخالفه معلوم النسب إنّما هو الإجماع الدخولي الذي لا- يصح الاعتقاد به في زمن الغيبه كما عرفت (١).

وثانياً: أنّ مستند المجمعين هذه الأدلّه التي بأيدينا، فلا قيمه لهذا الإجماع بما هو إجماع، بل لا بدّ من ملاحظه نفس هذه الأدلّه.

ومنها: الإجماع المحض أيضاً، بدعوى أنّ السيّد المرتضى ومن تبعه لم يقولوا بعدم حجّيه الخبر الواحد إلّا لأجل انفتاح باب العلم، بحيث لو كانوا في زمن الانسداد - الذي نحن فيه - لوافقونا في القول بحجّيته.

والحاصل: أنّ حجّيه الخبر الواحد عند انسداد باب العلم أمّ مجمع عليه بين الفقهاء والأصوليين في جميع الأعصار والأمصار من دون تكبير أصلاً.

ويرد عليه أولاً: الإشكال الثاني الذي أوردناه على التقرير السابق، من أنّنا نعلم أو نحتمل أن يكون مستند المجمعين ما بأيدينا من الآيات والروايات، فلا قيمه لهذا الإجماع.

وثانياً: أنّه لا يمكن دعوى كون المنكرين بأجمعهم في عصر انفتاح باب العلم، فإنّ منهم المفسيّر الكبير الشيخ الطبرسي صاحب «مجمع البيان» وهو من المتأخّرين الذين كانوا في عصر انسداد باب العلم.

سألنا أنّ جميع المنكرين قالوا بحجّيه الخبر الواحد على فرض الانسداد،

ص: ٣٣٩

إلّا أنا لا نعلم أنّ حجّيته عندهم كانت من باب الظنّ الخاصّ الذي هو محلّ البحث، فلعلّهم قالوا حينئذٍ بحجّيه الظنّ المطلق الذي من مصاديقه خبر الواحد.

هذا كلّه في الإجماع القولي منقولاً ومحصّلاً.

ومنها: الإجماع العملي، فإنّ جميع العلماء من الأصوليين والأخباريين يستندون في المسائل الفقهيّة المتعدّده إلى الخبر الواحد. وفيه أوّلاً: أنّك قد عرفت مخالفه السيّد المرتضى ومن تبعه للعمل بخبر الواحد، فكيف يمكن دعوى عمل الجميع به لكي ينكشف به رأى المعصوم عليه السلام؟!

وثانياً: أنّ آرائهم في وجه التمسك بالخبر الواحد مختلفه:

فذهب جمع من الأخباريين إلى أنّا نقطع بصدور جميع روايات الكتب الأربعة، وجمع آخر إلى أنّا نطمئنّ بصدورها، وجمع ثالث إلى أنّها محفوفه بقرائن موجهه للاطمئنان به، وذهب أكثر الفقهاء والأصوليين إلى أنّ وجه التمسك بالخبر الواحد هو كونه حجّيه وإن لم يحصل القطع أو الاطمئنان بصدوره.

فلا يمكن أن يكون هذا الإجماع العملي - مع اختلاف مباني المجمعين - كاشفاً عن كون المعصوم موافقاً للعمل بالخبر الواحد الذي لا يقطع ولا يطمئنّ بصدوره.

ومنها: الإجماع العملي من قبل المتشرّعه، لاستقرار سيرتهم على العمل بخبر الثقة في الأمور الدينيّه، ويشهد عليه ما نرى من رجوع العوامّ إلى من يثقون به ممّن ينقل فتوى الفقيه الذي يقلّدونه، لصعوبه الحضور بين يديه

وأخذ الفتوى منه بلا واسطه.

وكان الأمر كذلك أيضاً في زمن الأئمة عليهم السلام، بل كان أخذ الأحكام منهم عليهم السلام مباشرةً أصعب؛ للموانع الطبيعيه والسياسيه في ذلك الزمان، من تباعد البلاد الإسلاميه وصعوبه السفر، وكونهم عليهم السلام في حال التقية.

وبالجملة: لا ريب في استقرار سيره المتشّرع على الأخذ بقول الثقة في الأمور الدينيه من عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام إلى زماننا هذا.

لكن يمكن أن يقال: الظاهر أنّ رجوع المتشّرع إلى خبر الثقة إنّما هو من باب بناء العقلاء، لا أنه سيره جاريه بينهم خاصه، وستعرف أنّ بناء العقلاء أهمّ دليل على حجّيه الخبر الواحد، لكن لا يصحّ تسميته إجماعاً عملياً من قبل المتشّرع.

الوجه العقليه التي اقيمت على حجّيه الخبر الواحد

وأما العقل: فقد قرّر بوجوه:

أحدها: أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام؛ لأنّ اهتمام الرواه بشأن الأحاديث ووسوستهم في من تنقل عنه - بحيث شدّد بعضهم على بعض لأجل نقله عن الضعفاء - يوجب القطع بصدور كثير من الأحاديث التي بأيدينا من المعصومين عليهم السلام.

وحينئذٍ فلا بدّ من العمل بكلّ روايه مشتمله على التكليف، لحكم العقل بأصالة الاشتغال في موارد العلم الإجمالي.

وهذا الدليل وإن كان تاماً في نفسه، إلّا أنه لا ينطبق على المدعى؛ لأنه يقتضى لزوم العمل بالخبر الواحد المثبت للتكليف من باب أصالة الاشتغال، فلا يكاد ينهض على حجّيه الخبر التي قضيتها أن يكون الخبر منجزاً عند

الإصابه ومعذراً عند الخطأ، فلا يمكن تخصيص عمومات الكتاب أو تقييد مطلقاته به؛ لأنّ هذا الدليل لا يقتضى إلزام الاحتياط فى مورد الروايات للعلم الإجمالى بصدور بعضها، وأمّا كونها حجّة منجزه ومعذره ومخصّصه ومقيّده فلا يمكن إثباته بهذا الدليل.

ثانيها: أنّا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيّما الأصول الضروريّه، كالصلاه والزكاه والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحه ونحوها، مع أنّ جلّ أجزائها وشرائطها وموانعها إنّما تثبت بالخبر غير القطعى، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بالخبر الواحد.

ويرد عليه ما أوردناه على التقرير الأوّل، فإنّ الوصول إلى جلّ أجزاء الواجبات الضروريّه وشرائطها وموانعها وإن كان منحصراً فى الأخبار الآحاد، إلّا أنّ لازمه لزوم الاحتياط بالعمل بالأخبار المتضمّنه لتلك الأجزاء والشرائط والموانع، لأجل العلم الإجمالى بكونها فى الأخبار، وهذا لا ينطبق على المدعى، وهو حجّيه الخبر الواحد بحيث يكون منجزاً ومعذراً ومخصّصاً ومقيّداً.

كلام صاحب «هدايه المسترشدين» فى المقام

ثالثها: ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله صاحب الحاشيه النفيسه على المعالم، وحاصله: أنّا نعلم بالأدله القطعيّه - منها حديث الثقلين المتواتر بين الفريقين - أنّا مكلفون بالرجوع إلى السنّه إلى يوم القيامة، كما أنّا مكلفون بالكتاب.

وحينئذٍ فإن تمكّننا من العلم بالسنّه أخذنا بها، وإلّا فلا بدّ من التمسك بما يظنّ كونه سنّه (١). هذا حاصل كلامه رحمه الله.

ص: ٣٤٢

وفيه: أنه إن أراد ب «السنة» التي وجب الرجوع إليها بالأدلة القطعية نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، فلا يرتبط بالمقام؛ لأن وجوب الرجوع إليها لا يثبت حجته الخبر الحاكي عنها التي هي محل النزاع.

وإن أراد بها «السنة الحاكية» فهي خلاف ظاهر ما ادّعاء من الأدلة، فإن المراد من التمسك بالعترة في «حديث الثقلين» هو الرجوع إلى أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم، وأما وجوب العمل بالأخبار الحاكية عنها فلا دلالة له عليه لا بالمطابقه ولا بالالتزام.

اللهم! لأن يُقال برجوع هذا الدليل إلى أحد الدليلين السابقين، من أنا نعلم بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار، أو بأن الوصول إلى جلّ أجزاء الواجبات الضروريّة وشرائطها وموانعها ينحصر في الأخبار الآحاد.

وقد عرفت الجواب عنهما.

نعم، يمكن أن يقال: إنه رحمه الله أراد ب «السنة» نفس قول المعصوم وفعله وتقريره، وإذا وجب علينا التمسك بها بمقتضى «حديث الثقلين» فإن علمنا بها فلا كلام، وإن لم نعلم بها تصل النوبة إلى الظن (1) ويجب التمسك بما يظنّ كونه سنّه.

لكن يرد عليه أيضاً أنه لا دليل على شمول «حديث الثقلين» لما يظنّ كونه من السنّه، إذ من المحتمل اختصاصه بما علم كونه سنّه، كقول المعصوم عليه السلام

ص: ٣٤٣

١- (١) وبعبارة اخرى: يجب التمسك بالسنّه التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره بمقتضى «حديث الثقلين» وكون الشيء قول المعصوم مثلاً- تارة معلوم لنا، كما إذا سمعنا قوله عليه السلام مباشرة، وأخرى مظنوناً، كما إذا أخبر الثقة بأنه عليه السلام قال: كذا. م ح - ي.

المسموع منه بلا واسطه، أو المحكّي بدليل قطعي، كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه القطعيه، وأمّا ما ظنّ كونه سنّه، كما إذا أخبر زرارّه مثلاً بأنّه عليه السلام قال:

«صلاه الجمعّه واجبه» فلا يعمّه «حديث الثقلين» سيّما أنّه جعل العتره قريناً لكتاب الله الذي لا يثبت إلّا بالتواتر.

على أنّ حجّيه الخبر الواحد لا تختصّ بما إذا أفاد الظنّ الشخصى كما هو ظاهر هذا الدليل.

إثبات حجّيه الخبر الواحد ببناء العقلاء

إنّ أهمّ ما يدلّ على حجّيه الخبر الواحد ببناء العقلاء، وهو من الوجوه العقليه؛ لأنّ العقل هو الذى يحكم بموافقه الشارع لبناء العقلاء الذى كان بمرأى ومنظر منه ولم يردع عنه.

ولا يخفى أنّ جواز التمسك ببناء العقلاء لإثبات شيء شرعاً يتوقف على امور:

أ - أن يحرز أصل بنائهم على ذلك الشيء.

ب - أن لا يكون ذلك الشيء من المسائل المستحدثه بعد عصر المعصومين عليهم السلام.

ج - أن يكون بنائهم عليه بمرأى ومنظر من الشارع.

د - أن لا يردع الشارع عنه.

فإذا ثبتت هذه الأمور كشفت عن إمضاء بنائهم من قبل الشارع ورضاه باستخدامه فى الشرعيّات.

ثمّ إنّ لا- إشكال ولا- كلام فى ثبوت غير الأخير من هذه الأمور الأربعة بالنسبه إلى العمل بخبر الثقة، فإنّ العقلاء يرتّبون الأثر دائماً على خبر

من يثقون به في أمورهم الفرديّة والاجتماعيّة، وكان ذلك أمراً مستمراً في جميع الأعصار في زمن المعصومين عليهم السلام وقبله وبعده، وكان من الأمور الرائجة الشائعة التي لا تكاد تخفى على الشارع المقدّس.

إنّما الكلام في الأمر الرابع، وهو أنّ الشارع هل ردع عن العمل بخبر الواحد ولو كان ثقة أم لا؟

الحقّ هو الثاني؛ إذ لا دليل على الردع، ولو كان لوصل إلينا؛ لأنّ العمل بخبر الثقة كان من الأمور المتداوله بين العقلاء كثيراً، فكانت الدواعي على نقل الردع عن مثله كثيره، فلو كان لبان.

إن قلت: نعم، لم يمنع الشارع عن العمل بخبر الثقة بالخصوص، لكن يكفي للردعيّه عمومات النهي عن غير العلم، كقوله تعالى: «وَلَمَّا تَقَفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً» (١)، لما تقدّم من عدم اختصاص الآيه بالمسائل الاعتقاديّه (٢)، وعدم لزوم الدور من رادعيّتها عن السيره العقلائيّه (٣).

قلت: بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة يكون من الأمور المهمّه الرائجة في جميع أبعاد حياتهم الفرديّه والاجتماعيّة، وفي مثله لا يكفي الردع بنحو العموم، بل لابدّ من الردع الخاصّ الصريح، كما في مثل القياس (٤) والربا (٥)، فلو لم

ص: ٣٤٥

١- (١) الإسراء: ٣٦.

٢- (٢) راجع ص ٢٧٩.

٣- (٣) راجع ص ٢٨٧.

٤- (٤) كما روى عن أبان بن تغلب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ السنّه لا تقاس، ألا ترى أنّ امرأه تقضى صومها ولا تقضى صلاتها، يا أبان: إنّ السنّه إذا قيست محقّ الدين». الكافي ١: ٥٧، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ١٥.

٥- (٥) كما قال الله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» البقره: ٢٧٥.

يرتض الشارع بالعمل بخبر الثقة في الشرعيّات لخطأ طريقتهم صريحاً.

إن قلت: سلّمنا عدم تحقّق ردع خاصّ وعدم كفايه العمومات للرادعيّه في المقام، لكنّ الاستدلال ببناء العقلاء يحتاج إلى إمضاءه، كما في مثل «أحلّ الله البيع».

قلت: أولاً: يكفي في الإمضاء سكوت الشارع وعدم ردعه عمّا فعل بحضرته.

وأما مثل «أحلّ الله البيع» فهو إمضاء لفظي مؤكّد للإمضاء السكوتي.

وثانياً: عندنا أخبار كثيرة متواتره معنيّ في تأييد سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة، منها: ما تقدّم (1) من الطوائف الأربع المنقوله عن رسائل الشيخ رحمه الله، ومنها: طائفه اخرى مشتمله على روايات كثيرة أشار إليها بعض الأكابر، وهي ما ورد في مقام تخطئه من ادعى الفقاهه من المخالفين، مثل ما روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال لابن أبي ليلى: «أتقضى بين الناس يا عبد الرحمان؟ قال: نعم يابن رسول الله، قال: تنزع مالاً من يد هذا فتعطيّه هذا وتحلّ هذا وتحبس هذا وتنزع امرأه هذا فتعطيها هذا؟ قال: نعم، قال: بماذا تفعل ذلك كلّ؟ قال: بكتاب الله، قال: أكّل شيء تفعله تجده في كتاب الله؟ قال: لا، قال:

فما لم تجده في كتاب الله فمن أين تأخذه؟ قال: من سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله، قال:

وكلّ شيء تجده في كتاب الله وفي سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: لا، وما لم أجده فيهما أخذته من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: عن أيّهم تأخذ؟ قال: عن أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحه والزبير - وعدّد رجالاً - قال: فكلّ شيء تأخذه عنهم تجدهم قد أجمعوا عليه؟ قال: لا، قال: فإذا اختلفوا فبقول منّ

ص: ٣٤٦

تأخذ منهم؟ قال: بقول من رأيت أن آخذ منهم أخذت، قال: ولا تُبالي أن تخالف الباقيين؟ قال: لا، قال: فهل تخالف علياً عليه السلام فيما بلغك أنه قضى به؟ قال:

ربما خالفته إلى غيره منهم، فسكت أبو عبد الله عليه السلام ساعةً ينكت في الأرض (١)، ثم رفع رأسه فقال: يا عبد الرحمان فما تقول يوم القيامة إذا أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيدك وواقفك بين يدي الله وقال: أى ربّ إن هذا بلغه عنى قول فخالفه؟ قال:

وأين خالفت قوله يا بن رسول الله؟ قال: ألم يبلغك قوله صلى الله عليه وآله لأصحابه: أقضاكم علىّ عليه السلام؟ قال: نعم، قال: فإذا خالفت قوله ألم تخالف قول رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فاصفرّ وجه ابن أبي ليلى حتّى عاد كالأثْرُجَه (٢) ولم يُحِزْ (٣) جواباً (٤).

ولاريب فى أنّ ابن أبي ليلى لم يكن فى عصر النبىّ صلى الله عليه وآله أو فى عصر الصحابه، فأراد من العمل بسنّه رسول الله وأقوال الصحابه، العمل بالروايات الناقله لها، ومع ذلك لم يخطئه الإمام عليه السلام فى هذا المبنى، بل خطّاه لأجل مخالفته علياً عليه السلام فيما بلغه أنه قضى به.

وهل هذا إلّا إمضاء عملى لبناء العقلاء على العمل بالخبر الواحد؟

بل كثير من الأحكام الصادره من الأئمّه عليهم السلام لم تكن ممّا يتلى به الراوى، فلو لم يكن الخبر الواحد حجّه حتّى فيما إذا كان راويه فى أعلى درجات الوثاقه، لكان اهتمام الأئمّه عليهم السلام ببيان هذا النوع من الأحكام واهتمام أصحابهم بثبتها وضبطها أمراً لغواً بلا طائل، إذ قلّمّا يوجد خبر متواتر أو محفوف بقريته قطعياً، بل قلّمّا يوجد خبر منقول إلينا بواسطه البيئه المركّبه من إثنين، فكان

ص: ٣٤٧

- ١- (١) نكت الأرض بقضيب أو ياصبعه: ضربها به حال التفكير فأثر فيها. م ح - ي.
- ٢- (٢) فاكهه معروفه، يُقال لها بالفارسيّه: بالنك. م ح - ي.
- ٣- (٣) أحرار الجواب: ردّه، ومنه «لم يُحِزْ جواباً» أى لم يردّ جواباً. م ح - ي.
- ٤- (٤) مستدرک الوسائل ١٧: ٢٤١، كتاب القضاء، الباب ٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

كثير من أسئلة أصحاب الأئمة وأجوبتهم عليهم السلام لأجل ثبتها في الكتب ونقلها ولو بواسطه راوٍ واحد إلى مسلمى الأعصار المتأخره.

فلأرب في أنّ هذا إمضاء عملي لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، ولا ملزم لأن يكون الإمضاء في قالب اللفظ، بل يكفي فيه العمل الحاكي عنه.

والحاصل: أنّ سيره العقلاء أهمّ دليل على حجّيته خبر الثقة.

كفايه الوثاقه النوعيه في الراوى

ثم هل يعتبر ثبوت وثاقه الراوى عند شخص العامل بالخبر، أو يكفي وثاقته عند العرف وأهل الخبره(١) وإن لم يعلم شخصه بها؟ الظاهر هو الثانى، فإنّ العقلاء يعملون بخبر من أخبر ثقه من أهل الخبره والاطّلاع بوثاقته، وإن لم يعلموا بها، وكذلك الأمر في محيط الشرع، فإنّ سؤال أصحاب الأئمة إياهم عليهم السلام عن وثاقه بعض الرواه(٢) كان بما أنّهم عليهم السلام من أهل الاطّلاع والخبره، لا بما أنّهم عليهم السلام معصومون ويفيد قولهم العلم الشخصى.

نعم، لا أثر لتوثيق أهل الخبره في موارد العلم الشخصى بعدم الوثاقه، فلا يشترط العلم بالوفاق، لكن يشترط عدم العلم بالخلاف.

قيمه التوثيق العامه

ثمّ الظاهر أنّه تثبت الوثاقه بالتوثيق العامه كما تثبت بالتوثيق الخاصه، فلا فرق بين شهاده علماء الرجال - كالجاشى - بوثاقه زراره بن أعين وأبى

ص: ٣٤٨

١- (١) مثل علماء الرجال. م ح - ي.

٢- (٢) كقول عبد العزيز بن المهتدى للرضا عليه السلام: «أفيونس بن عبد الرحمان ثقه آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟». وسائل الشيعه ١٤٧:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

بصير ومحمد بن مسلم وأضرابهم بالخصوص، وبين شهاده جعفر بن قولويه بوثاقه جميع من وقع في أسانيد أحاديث كتابه «كامل الزيارات» أو شهاده علي بن إبراهيم القمي بوثاقه جميع من وقع في أسانيد روايات تفسيره، فيحكم بوثاقه كل من كان في أسانيد أخبار هذين الكتابين، وإن لم يذكر في كتب الرجال بمدح ولا ذم.

والتوثيق الخاص وإن كان أقوى دلالة من التوثيق العام، إلا أنه لا يوجب عدم ترتب الأثر على الثاني، كما أن قول المولى: «أكرم زيدا العالم» يكون أقوى ظهوراً من قوله: «أكرم كل عالم» في دلالة على وجوب إكرام زيد، لكن وجوب إكرامه يثبت بالثاني أيضاً كالأول.

نعم، ثبوت الوثاقه بالتوثيق العام مشروط بعدم الجرح الصريح من قبل علماء الرجال، فإن اشتمل أسانيد تفسير القمي مثلاً على شخص ضعف صريحاً في كتب الرجال يحكم بضعفه لا بوثاقته، كما أنه لا يحكم بوجوب إكرام زيد باستناد قول المولى: «أكرم كل عالم» إذا قال في دليل آخر: «لا تكرم زيدا العالم»، لتقدم الخاص على العام.

عدم حجّيه الخبر الواحد في الموضوعات

ثم لا يخفى عليك أن حجّيه الخبر الواحد تختص بالأحكام ولا تعم الموضوعات، لا لأجل نقص في سيره العقلاء، فإنهم يعملون بخبر الثقة في الموضوعات كما يعملون به في الأحكام، بل لردع الشارع عنه، فإنه جعل البيّنه طريقاً إلى الموضوعات، وهي خبر واحد مشتمل على خصوصيتين:

إحدهما: تعدّد المخبر، الثانيه: عدالته التي هي فوق الوثاقه، فاعتبار البيّنه في الموضوعات يكون بمعنى ردع حجّيه الخبر الواحد فيها، إذ لا معنى لجعل

خصوص البيئه طريقاً إلى الموضوعات لو كان صرف خبر الثقة - وإن لم يكن متعدداً ولا عادلاً - حججه فيها.

نعم، يمكن أن تثبت الموضوعات بأمور اخر أيضاً، كالأستصحاب الذى ليس من سنخ الخبر الواحد، وقول صاحب المنزل، وإخبار ذى اليد.

هذا تمام الكلام فى الخبر الواحد، وحاصله: أنه حججه فى الأحكام دون الموضوعات.

ثم إن الأصوليين أقاموا وجوهاً لإثبات حججه مطلق الظن، ووقع بينهم أبحاث طويله حولها، لكن ينبغى الإضراب عنها؛ لأن أهمها هو الدليل المعروف بدليل الانسداد، وله مقدمات، منها: انسداد باب العلم والعلمى إلى كثير من التكاليف الإلهيه، ولا مجال لهذه المقدمه بعد إثبات حججه الخبر الواحد، لورود أخبار كثيره معتبره مثبتة للتكاليف، فباب العلم إليها وإن كان منسداً، إلا أن باب العلمى مفتوح، فلا يتم دليل الانسداد، فضلاً عن سائر الوجوه التى أقاموها لإثبات حججه مطلق الظن.

هذا تمام الكلام فى مباحث الظن.

ص: ٣٥٠

المقصد السابع: في الأصول العمليّة

إشاره

ص: ٣٥١

بىان ما هو المهم من الأصول العملئه

وهى التى ىنتهى إليها المجهء بعء الفحص والئأس عن الظفر بءلئل مّا ءلّ علله حكم العقل أو عموم النقل.

قال المءقّق الخراسانى رحمه الله: والمهم منها أربعه، فإنّ مءل قاعءه الطهاره فئما اشءبه طهارته بالشبهه الحكمئه وإن كان مّمّا ىنتهى إليها فئما لاءبّه على طهارته ولا على نجاسته، إلّا أنّ البء عنها لئس بمهم، ءئب إنّها ءابته بلا كلام من ءون ءابه إلى نقض وإبرام، بءلاف الأربعه، وهى البرائه والاءءطاء والءءئئر والاءءصءاب، فإنّها مءلّ البءلاف بئب الأءصءاب، وئءءاب ءنقق مءارئها وءوضئح ما هو حكم العقل أو مءقضى عموم النقل فئها إلى مزئء بءء وبئان ومؤنه ءبّه وبرهان، هذا مع ءرئانها فى كلّ الأبواب واءءصاء ءلك القاعءه ببعضها(١)، إنءهى كلامه رحمه الله.

وقء ىءءئل أنّ الوبه فى عءم ءكر أصاله الطهاره فى علم الأصول أنّ الطهاره والنءاسه من الأمور الواقئه، فءائماً بكون الشك فئهما من الشبهه المصءاقئه، إء بعء كونهما من الأمور الواقئه لا- من الأحكام الشرئه كان الشك فئهما شكّاً فى الانءباق، فءكون الشبهه مصءاقئه، ومن الواضء أنّ

ص: ٣٥٣

البحث عن الشبهات الموضوعية لا- يكون من المسائل الأصولية؛ لأن المسألة الأصولية ما تقع نتائجها في طريق استنباط الحكم الكلي.

وأجيب عنه بأن الطهارة والنجاسة - على فرض كونهما من الأمور الواقعية - كانتا من الواقعات التي طريق كشفها ينحصر في بيان الشارع؛ لعدم كون العقل مدركاً لهما، وهذا يكفي في أصوله المسألة (1).

على أن كون الطهارة والنجاسة أمرين واقعيين غير مجعولين لا- ينافي جعل طهاره ظاهرية بمقتضى أصله الطهارة عند الشكّ فيهما، كما أن كون الخمر أمراً واقعياً لا ينافي الحكم بخمريه ماع ظاهراً بمقتضى الاستصحاب عند الشكّ في صيرورته خلاً.

فالحق ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله من أن عدم ذكر أصله الطهارة إنما هو لأجل ثبوتها بلاكلام أولاً، واختصاصها ببعض أبواب الفقه ثانياً.

ص: ٣٥٤

١- (١) وبعبارة اخرى: كما أن الشكّ في الأحكام الكلية الاعتبارية - كالشكّ في وجوب صلاة الجمعة وحرمة شرب التتن - يعدّ من الشبهات الحكمية، كذلك الشكّ فيما هو من الواقعات التي لا يمكن الوصول إليها إلاّ ببيان الشارع، كالشكّ في طهاره عرق البقره الجلاله ونجاسته، بناءً على كون الطهارة والنجاسة من الأمور الواقعية. م ح - ي.

أصله البرائه

أشاره

ص: ٣٥٥

وكيف كان، فأول ما وقع محلاً للنزاع فى الأصول العملئيه هو البرائه، ولا بدّ قبل البحث فيها من تقديم أمرين:

الأول: أنّ الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله - بعد بيان أنّ مجرى البرائه هو الشكّ فى التكليف ومجرى الاشتغال هو الشكّ فى المكلف به - قسّم الشكّ فى التكليف إلى الشبهه الوجوبئيه والتحرئيمئيه، وقسّم كلّاً منهما إلى الشبهه الحكمئيه والموضوعئيه، ثمّ قال: منشأ الشكّ فى الشبهه الموضوعئيه هو اشتباه الأمور الخارجئيه، وفى الشبهه الحكمئيه تارةً يكون منشأه فقد النصّ وأخرى إجماله وثالثه تعارض النصّين(1).

ثمّ جعل لكلّ قسم من الأقسام الثمانيه بحثاً مستقلاً.

و الحقّ ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذلك حيث لم يفرّق بين الأقسام، بل جعل للجميع بحثاً واحداً، وذلك لوحده الملاك فى جميع أقسام الشكّ فى التكليف، فما سلكه الشيخ الأعظم رحمه الله تطويل بلاطائل معتدّبه.

تحرير محلّ النزاع

الثانى: أنّ الأصولئيين قالوا بجريان البرائه فى جميع الشبهات البدوئيه،

وخالفهم الأخباريون في خصوص الشبهات التحريمية الحكمية، فقالوا بوجوب الاحتياط فيها.

والظاهر أنّ النزاع صغروي لا كبروي؛ لأنّ قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليه مسلّمه غير قابله للإنكار، فلا ينبغي إسناد إنكارها إلى الأخباريين، بل إنهم يعتقدون بعدم جريانها في الشبهات التحريمية لأجل وجود البيان فيها، وهو ما دلّ على وجوب الاحتياط في المشتبهات.

وبعبارة اخرى: إنّ العقل يحكم بقبح العقاب على مخالفه تكليف لم يقم عليه بيان ودليل، فلو دلّ عليه دليل لارتفع موضوع حكم العقل وصحّت العقوبه على المخالفه.

هذا ما تسالم عليه الأصوليون والأخباريون.

لكنّ الأخباريين قالوا: ما دلّ على وجوب الاحتياط عند الشبهات بيان رافع لموضوع تلك القاعده العقليه في الشبهات التحريميه الحكميه. بخلاف الأصوليين، فإنّ أدلّه الاحتياط عندهم إمّا مخدوشه سنداً أو دلاله، وإمّا محموله على الشبهات المحصوره من أطراف العلم الإجمالي، وإن كان العقل يحكم بلزوم الاحتياط فيها ولو لم يكن أدلّه الاحتياط، لاستقلال العقل بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال كالمعلوم بالتفصيل.

فإذا عرفت ما ذكرنا من كون البحث مع الأخباريين صغروياً يتبين لك أنّه لا يكون في مقام مناقشه مقالتهم إلّا بعض ما سيأتي من أدلّه البرائه، وهو ما كان بلسانه حاكماً على أدلّه الاحتياط، وأمّا مثل قاعده قبح العقاب بلا بيان فلا ينهض دليلاً عليهم، لعدم إنكارهم له كما عرفت.

فى الآيات التى استدلل بها على البرائه

أدله البرائه

أشاره

استدلوا على جريان البرائه فى الشبهات البدويه - وجوبه كانت أو تحريمه، حكميه كانت أو موضوعيه - بالأدله الأربعة.

الآيات التى استدلل بها فى المقام

أشاره

أما الكتاب:

فمنه قوله تعالى: «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدَى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (١).

فإن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، فذيل الآيه الشريفه يدل على نفى العقوبه على مخالفه تكليف لم يتبين للمكلف، وهو عباره اخرى عن قاعده قبح العقاب بلا بيان التى يحكم بها العقل.

المناقشات الواردة على الآيه الشريفه

و نوقش فى الاستدلال بالآيه بوجوه:

أحدها: ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، وهو أن ظاهره الإخبار

ص: ٣٥٩

بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيوى الواقع فى الأمم السابقة(١).

نقد كلام الشيخ رحمه الله حول الآيه الشريفه

وفيه أولاً: أنه لا وجه لحمل الآيه على تعذيب الأمم السابقة إلقوله تعالى:

«مَآ كُنَّا بِصِغَةِ الْمَاضِي، مع أنه لا- يصلح له، فإنّ هذا التعبير كثيراً ما يراد به نفي الشائئيه، فكأنه تعالى قال: «ليس من شأننا أن نعذب أحداً حتى نبعث رسولاً».

وإرادته هذا المعنى من مثل هذا التعبير متداوله، سيما فى كلمات الله تعالى، كما قال: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»(٢).

وثانياً: أن الآيه السابقه عليها - وهى قوله تعالى: «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا»(٣) - مربوطه بالقيامه، والآيه اللاحقه لها - وهى قوله تعالى: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا»(٤) - مربوطه بالعقاب الدنيوى، فالسياق يقتضى أن يكون التعذيب فى الآيه المبحوث عنها عامّاً للعذاب الأخرى والدنيوى كليهما، لتناسب ما قبلها وما بعدها.

ص: ٣٦٠

١- (١) فرائد الأصول ٢: ٢٣.

٢- (٢) الأنفال: ٣٣.

٣- (٣) الإسراء: ١٣-١٤.

٤- (٤) الإسراء: ١٦.

وثالثاً: سلّمنا اختصاص العذاب في الآيه بالعذاب الدنيوى الواقع على الأمم السابقيه، لكن يمكن الاستدلال في المقام بفحوى الآيه، ضروره أنّ العذاب الدنيوى الضعيف المنقطع إذا كان منفيّاً عند عدم البيان وبعث الرسول فالعذاب الأخرى الشديد الدائم كان منفيّاً عنده بطريق أولى.

ثانيها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ محلّ النزاع في مسأله البرائه هو استحقاق العقوبه وعدمه، والآيه الشريفه إنّما تدلّ على نفي فعليه التعذيب قبل إتمام الحجّه ببعث الرسل، وهو لا يلازم نفي استحقاقه، إذ لعلّ نفي التعذيب كان منّه منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك (١).

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

وفيه: أنّ تعبيرات الأصوليين في مسأله البرائه وإن كانت ظاهره في نفي استحقاق العقوبه، إلّا أنّ البحث في هذه المسأله ليس من شأن الأصولى، لأنّ استحقاق العقوبه وعدمه من المسائل الكلاميه، لارتباطه بالمبدأ والمعاد، لأنّ البحث عن استحقاق العبد للعقوبه وعدمه يرجع إلى أنّ الله تعالى هل يصحّ أن يعاقبه أم لا؟

والذى يصحّ أن يدعى الأصولى في المقام وجود المؤمن من العقاب عند وقوع المكلف في مخالفه التكليف الذى لم يتبين له، سواء تحقّق الاستحقاق للعقاب أم لم يتحقّق، ولا ريب في أنّ الآيه الشريفه مؤمنه من العذاب قبل بعث الرسول، والمحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً يعترف بذلك.

ثالثها: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله بقوله:

ص: ٣٦١

وأنت خير بأن مفادها أجنبي عن البرائه، فإن مفادها الإخبار بنفى التعذيب قبل إتمام الحجّه، كما هو حال الأعم السابقه، فلا دلالة لها على حكم مشتبه الحكم من حيث إنه مشتبه، فهي أجنبيّه عمّا نحن فيه (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

والفرق بينه وبين ما تقدم من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ مصبّ كلام الشيخ هو حمل الآيه على العذاب الدنيوى الواقع على الأعم السابقه مع كون «بعث الرسول» كناية عن بيان التكليف، بخلاف مقاله المحقّق النائنى رحمه الله، فإنّه وإن حمل الآيه على العذاب الدنيوى إلّا أنّ النكته الأصليّه فى كلامه رحمه الله هو تفسير «بعث الرسول» ب «إتمام الحجّه» كما لا يخفى.

نقد ما أفاده المحقّق النائنى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ بعث الرسول ليس بمعنى «إتمام الحجّه» كما ادّعا المحقّق النائنى، بل المتفاهم منه عند العرف أنّه بمعنى بيان التكليف وإعلام الحكم.

فلا إشكال فى دلالة الآيه الشريفه على جريان البرائه فى موارد الشكّ فى التكليف الذى يعبر عنه بالشبهه البدويّه.

نعم، إنّها لا تدلّ على أزيد من قبح العقاب بلا بيان الذى يحكم به العقل أيضاً كما عرفت، فكأنّه تعالى قال: «ليس من شأننا أن نفعل ما يحكم العقل بقبحه، فلانعدّب قبل بيان التكليف، لقبح العقاب بلا بيان عقلاً».

وعليه فلافائده للاستدلال بها لو تمّ ما سيأتى من أدلّه الأخباريين، لأنّ الآيه تدلّ على نفي التعذيب قبل بيان التكليف، وأدلّه الاحتياط - على فرض

ص: ٣٤٢

تماميتها - بيان له.

ومنه قوله تعالى: «لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» (١).

تقريب الاستدلال بها أنّ «ماء» الموصولة في قوله تعالى: «لَمَّا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» تكون بمعنى التكليف، ومفعولاً مطلقاً لقوله «لَمَّا يُكَلِّفُ» وإيتائه النفس عبارته عن إعلامه وبيانه لها، فإنّ إيتاء كلّ شيء بحسبه، فإيتاء الزكاه عبارته عن إعطائها، وإيتاء التكليف عبارته عن إعلامه، فهذه فقره من الآية تدلّ على نفي تكليف لم يصل إلى المكلف ولم يتبين له.

الوجه المحتمل في معنى الآية الشريفه

وفي الآية احتمالات أربعة:

أ - ما تقدّم من كون «ماء» الموصولة بمعنى التكليف و «الإيتاء» بمعنى البيان الواصل إلى المكلف، وعليه يبتنى استدلال القائلين بالبرائه.

ب - أن يكون «ماء» الموصولة بمعنى المال و «الإيتاء» بمعنى التملك والإعطاء بقريته صدر الآية، فكانت الآية من الصدر إلى الذيل بمعنى أنّ «كلّ ذى سعة من حيث المال عليه أن ينفق من سعته، ومن قدر عليه رزقه ولم يتمكّن من مال كثير لينفق من المال اليسير الذى أعطاه الله، إنّ الله لا يكلف نفساً إلّا بما لها من المال الذى أعطاه إياه، ومن ضاقت معيشته إذا أنفق جعل الله له بعد عسر يسراً».

وعلى هذا الاحتمال لاربط للآية بمسأله البرائه كما لا يخفى.

ص: ٣٦٣

ج - أن يكون «الموصول» عبارة عن فعل المكلف الذى تعلق به الأحكام التكليفية، و «الإيتاء» عبارة عن «الإقذار» فكانت فقره المبحوث عنها من الآيه بمعنى «إنه تعالى لا يكلف - بتكليف وجوبى أو تحريمى - نفساً إلا عملاً أقدرها على فعله وتركه».

فكان مفادها موافقاً لحكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور، بناءً على قبحه عقلاً.

وعليه كان «ماء» الموصول مفعولاً به (1).

ولا مجال للاستدلال بهذه الآيه على البرائه بناءً على هذا الوجه أيضاً.

د - أن يكون للموصول ولكلمه «الإيتاء» معنى جامع بين الاحتمالات الثلاثة المتقدمه، كأن يكون «الإيتاء» بمعنى «الإعطاء» ويكون الإعطاء بمعنى «الإعلام» لو تعلق بالتكليف، وبمعنى «التمليك» لو تعلق بالمال، وبمعنى «الإقذار» لو تعلق بالمكلف به. ولا يخفى أن هذا الاحتمال لو كان ممكناً ثبوتاً وكانت الآيه ظاهره فيه إثباتاً لصح الاستدلال بها للبرائه أيضاً كاحتمال الأول؛ لكونها جامعاً بين جميع الوجوه الثلاثة التى منها الاحتمال الأول.

قيمه الوجوه الأربعة

لا- إشكال فى إمكان كل من الوجوه الثلاثة الأولى بحسب مقام الثبوت، إنما الكلام فى أن أياً منها ينطبق عليه ظاهر الآيه الشريفه.

وأما الاحتمال الأخير فقليل بامتناعه ثبوتاً قبل مقام الدلاله والإثبات، لما عرفت من أن «الموصول» على بعض الوجوه يكون مفعولاً مطلقاً، وعلى

ص: ٣٦٤

١- (١) كما أنها كانت كذلك على الوجه الثانى. م ح - ى.

بعض آخر مفعولاً به، ولا يمكن أن يكون له معنى جامع لكليهما، إذ لا بدّ من أن يكون للمفعول به نحو وجود وتحقق في وعائه قبل ورود الفعل عليه، ويكون الفعل موجِباً لإيجاد وصف على ذات المفعول به التي كانت مفروضه التحقق والوجود، كـ «زيد» في قولك: «اضرب زيداً» فإنّ زيداً كان موجوداً قبل وقوع الضرب عليه، وأمّا المفعول المطلق - سواء كان تأكيدياً أو نوعياً أو عددياً - فهو من كميّات الفعل، فلا يمكن أن يكون موجوداً قبله.

وقد أجاب بعض الأكابر عن هذه الشبهة.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

منهم المحقّق النائيني رحمه الله، فإنّه قال:

لكنّ الإنصاف أنّه يمكن أن يراد من «الموصول» الأعمّ من التكليف وموضوعه، ولا يلزم أن يكون المراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به، فإنّ المفعول المطلق النوعي والعددي يصحّ جعله مفعولاً به بنحو من العناية، مثلاً- الوجوب والتحريم وإن كان وجودهما بنفس الإيجاب والإنشاء، وليس لهما نحو تحقق في المرتبة السابقيه، إلّا أنّهما باعتبار ما لهما من المعنى الاسم المصدري(١) يصحّ تعلق التكليف بهما. نعم، هما بمعنى المصدر لا يصحّ تعلق التكليف بهما(٢)، إنتهى ملخصاً.

ص: ٣٦٥

-
- ١- (١) المعنى الاسم المصدري ما يعبر عنه بالفارسيّه بـ «واجب بودن» و «حرام بودن» والمعنى المصدري ما يعبر بـ «واجب كردن» و «حرام كردن» وما لا يصحّ جعله مفعولاً به هو المصدر، بخلاف اسم المصدر، ولذا قد يقال: «كلفته بالوجوب» و «كلفته بالحرمة» وإن كان بنحو من العناية والمسامحه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائيني رحمه الله.
- ٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٣٣٢.

وفيه: أنه لا يمكن دفع الإشكال بهذا البيان، ولو بالعاية والتسامح، لأن المصدر الذي هو أصل للفعل له ربط بالمفعول به وربط آخر بالمفعول المطلق، ولا يمكن الجمع بينهما، وذلك لما أشرنا إليه من أن المصدر صفة للمفعول به، فيكون متأخراً عنه رتبة تأخر الوصف عن موصوفه، ففي مثل «ضربت زيدا» كان زيد مفروض التحقق قبل وقوع الضرب عليه، ثم يصير متصفاً بالمضروبية بعده.

ويعكس الأمر في المفعول المطلق، فإن المفعول المطلق النوعي أو العددي يكون صفة للمصدر، لكون الأول مبيناً لكيفيته والثاني لكميته، فيكون المصدر متقدماً على المفعول المطلق رتبة تقدم الموصوف على صفته.

ولا يمكن أن يكون شيء بالنسبة إلى شيء آخر صفة له متأخراً عنه وموصوفاً له متقدماً عليه ولو بالعاية والتسامح، لامتناع الجمع بين أمرين متباينين ولو تجوّزاً.

فكيف يمكن أن يجعل «الموصول» في الآية الشريفه أعم من التكليف وموضوعه بجعل المفعول المطلق مفعولاً به مسامحة مع أنه يستلزم أن يكون مصدر قوله: «لَا يَكْلَفُ» وصفاً للموصول متأخراً عنه رتبة بلحاظ كون الموصول مفعولاً به، وموصوفاً له متقدماً عليه بلحاظ كونه مفعولاً مطلقاً؟!!

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسألة

و منهم المحقق العراقي رحمه الله، حيث قال في الجواب عن الشبهة:

و أنت خبير بما في هذا الإشكال، فإنه يرد ذلك في فرض إرادته

الخصوصيات المزبوره من شخص الموصول، وإلما فبناءً على استعمال الموصول في معناه الكلي العام (١) وإرادته الخصوصيات المزبوره من دوالٍ اخر خارجيه فلا- يتوجه محذور، لا- من طرف «الموصول»، ولا- في لفظ «الإيتاء» ولا- من جهه تعلق الفعل بالموصول.

وذلك أما من جهه الموصول فظاهر، فإنه لم يستعمل إلفي معناه الكلي العام وأن إفاده الخصوصيات إنما كان بتوسيط دالٍ آخر خارجي.

وكذلك الأمر في لفظ «الإيتاء» فإنه أيضاً مستعمل في معناه، وهو الإعطاء، غير أنه يختلف مصاديقه من كونه تارةً هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم، وأخرى الملكيه أو الإقدار عند إضافته إلى المال أو الفعل.

و هكذا في تعلق الفعل بالموصول، حيث لا يكون له إلأنحو تعلق واحد به، ومجرد تعدده بالتحليل إلى نحو التعلق بالمفعول به والتعلق بالمفعول المطلق لا يقتضى تعدده بالنسبه إلى الجامع الذي هو مفاد الموصول (٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره

واستشكل عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بقوله:

وأنت خير بما فيه، فإنّ مبانيه نحو تعلق الفعل بمفعول به - أي المبعوث إليه - وبمفعول مطلق، بحيث يكون أحدهما مفروض الوجود قبل الفعل، والآخر من كيفيات نفس الفعل، تمنع عن إرادتهما باستعمال واحد، والمراد

ص: ٣٦٧

١- (١) وهو ما يعبر عنه بالفارسيه ب «چیزی كه». منه مدّ ظلّه في توضيح كلام المحقق العراقي رحمه الله.

٢- (٢) نهايه الأفكار ٣: ٢٠٢.

من تعدّد الدالّ والمدلول إن كان دالّين آخرين ومدلولين آخرين غير مفاد الآيه، فهو كما ترى، وإن كان القرينتين الدالّتين على المعنى المراد منها، فمع عدم إمكان إرادتهما منها معاً لا معنى لإقامه القرينه والجامع بينهما مفقود، بل غير ممكن، حتّى تكون الخصوصيات من مصاديقه (١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصله: أنّ كلاً من «الموصول» ولفظ «الإيتاء» وإن أمكن أن يكون بمعناه العام، إلّا أنّ تعلّق الفعل بالموصول لا بدّ من أن يكون إمّا بنحو تعلّقه بالمفعول به أو بنحو تعلّقه بالمفعول المطلق، ولا يمكن الجمع بينهما، لتباين النسبتين، فإنّ نسبة الفعل إلى المفعول به من قبيل نسبة الشىء إلى أمر متقدّم عليه رتباً، وإلى المفعول المطلق من قبيل نسبه إلى أمر متأخّر عنه.

والحقّ أنّ كلام الإمام رحمه الله دقيق متين.

فلا يمكن دفع إشكال الاستحاله عن الوجه الرابع بما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله أيضاً.

البحث بحسب مقام الإثبات

ثمّ إنّ المحقّق العراقي رحمه الله وإن التزم بإمكان الوجه الرابع، إلّا أنّه استشكل فيه بحسب مقام الإثبات، فإنّه قال:

وحينئذٍ بعد إمكان إرادته الأعمّ من الحكم والفعل والمال ولو بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، أمكن التمسك بإطلاق الآيه على مطلوب القائل بالبرائه، من عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ وعدم العلم بالتكليف.

ص: ٣٦٨

ثم قال:

هذا، ويمكن المناقشه فيه بعدم تماميه إطلاق الآيه مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، حيث إنَّ القدر المتيقن منه بقريته السياق إنما هو خصوص المال، ومثله يمنع عن الأخذ بإطلاق الموصول لما يعمّ المال والتكليف (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ويرد عليه أن جريان أصاله الإطلاق لا- يتوقف على انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، كما تقدّم في مبحث المطلق والمقيد (٢).

نعم، يمكن أن يقال: أصاله الإطلاق إنما تجرى لتشخيص المراد الجدّي بعد إحراز المراد الاستعمالي، فإنّ المولى إذا قال: «أعتق رقبه» لانشكّ في أنّ كلمه «رقبه» استعملت في طبيعه الرقبه، لكننا نشكّ في أنّ إرادته الجدّيّه أيضاً تعلّقت بهذه الطبيعه المطلقه أو بعنق الرقبه المؤمنه، فتمسّك بأصاله الإطلاق لرفع الشكّ وتشخيص تطابق الإراده الجدّيّه مع الاستعماليّه، والمقام ليس كذلك، لأننا نشكّ في مرحله الاستعمال، إذ يحتمل أن يكون «الموصول» في الآيه الشريفه مستعملاً في خصوص «المال» أو «الفعل» فلا تصل النوبه إلى إجراء أصاله الإطلاق لتشخيص المراد الجدّي.

والحاصل: أنّ الاحتمال الرابع مردود بحسب مقام الثبوت والإثبات، فلا بدّ من تركيز البحث في الاحتمالات الثلاثه الأخر، وقد عرفت إمكانها بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الدلاله والظهور، فالحقّ أنّه لا ظهور للآيه في الاحتمال

ص: ٣٦٩

١- (١) نهايه الأفكار ٣: ٢٠٣.

٢- (٢) راجع ص ٤٥٤ من الجزء الثالث.

الذى يتوقف عليه الاستدلال، وهو ما إذا اريد من «الموصول» التكليف، ومن «الإيتاء» الإعلام والإيصال.

بل يمكن أن يستظهر منها بقرينه السياق أنّ «الموصول» بمعنى المال، و «الإيتاء» بمعنى التمليك.

فلا يتم الاستدلال بالآيه الشريفه فى المقام؛ لأنّ دلالتها على البرائه بعد سقوط الاحتمال الرابع تبتنى على ظهورها فى الاحتمال الأول، وهو إرادته التكليف من «الموصول» والبيان الواصل إلى المكلف من «الإيتاء».

كيفيه الجمع بين الآيه وأدله الاحتياط

ثمّ لو سلّم دلالة الآيه على البرائه فهل هى متقدّمه على أدله الاحتياط، بناءً على جريانها فى الشبهات البدويّه، أو الأمر بالعكس؟

كلام المحقق العراقى رحمه الله فى ذلك ونقده

ذهب المحقق العراقى رحمه الله إلى حكمه أدله الاحتياط على الآيه الشريفه، كما كانت حاكمه على الآيه السابقه (1)، فإنّه قال:

إنّ غايه ما يستفاد من الآيه إنّما هو نفي الكلفه والمشقّه من قبل التكليف المجهوله غير الواصله إلى المكلف، لا نفي الكلفه مطلقاً ولو من قبل جعل إيجاب الاحتياط، فمفاد الآيه حينئذٍ مساوق لكبرى قبح العقاب بلا بيان، ومن المعلوم عدم كون مثله مضرّاً بالأخبارى القائل بالاحتياط، إذ هو إنّما يدعى إثبات الكلفه والمشقّه على المكلف من جهه جعل إيجاب الاحتياط الواصل

ص: ٣٧٠

١- (١) وهى قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً».

إلى المكلف، بدعوى دلاله الأخبار على وجوب الاحتياط عند الشك وعدم العلم بالتحريم (١).

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أنّ وجوب الاحتياط - على فرض ثبوته - ليس تكليفاً مستقلاً نفسياً، بحيث إذا شككنا في حرمه شرب التتن مثلاً وكان في الواقع حراماً كان مشتملاً على حكّمين واستحقّ المكلف على ارتكابه عقوبتين: إحداهما لأجل مخالفه الحرمة الواقعيه، والأخرى لأجل مخالفه وجوب الاحتياط، بل وجوب الاحتياط حكم طريقي للتحقّظ على الواقع حتّى في الشبهات المحصوره من موارد العلم الإجمالي، فإنّ المكلف إذا شكّ في وجوب الظهر أو الجمعه وصلّى الظهر فقط فإن كان الواجب هو الظهر فلم يتحقّق منه إلّا التجزّي، مع أنّ وجوب الاحتياط لو كان تكليفاً مستقلاً نفسياً لكان حينئذٍ عاصياً مستحقاً للعقاب، ولا يمكن الالتزام بذلك.

فإذا كان وجوب الاحتياط أمراً طريقياً فالموجب للكلفه لا يكون إلّا نفس التكليف الواقعيه، وبعد دلاله الآيه على نفيها من ناحيه التكليف المجهوله فلاجرم يتمّ المطلوب ويصحّ التمسك بها في قبال الأخباريين.

وبعبارة اخرى: إذا انتفى التكليف المجهول باستناد الآيه الشريفه انتفى وجوب التحقّظ على الواقع الذي لأجله شرّع وجوب الاحتياط، فلامجال لأدله الاحتياط، لحكومته الآيه الشريفه عليها.

هذا تمام الكلام في الآيات، وقد عرفت عدم نهوض ما ذكرنا من الآيتين

ص: ٣٧١

ففي مقابل الأخباريين، أمّا الآية الأولى فلا تُنّ مفادها هو قبّح العقاب بلا بيان، والأخباري يدّعي أنّ أدلّه الاحتياط بيان، وأمّا الآية الثانية فلما عرفت من كونها غير ظاهره في نفي التكليف، فلا تدلّ على البرائه أصلاً.

ص: ٣٧٢

فى الروايات التى استدللّ بها على البرائه

الروايات التى استدللّ بها على البرائه

الاستدلال عليها ب «حديث الرفع»

وأما السنّه:

فمنها: ما هو المروى عن النبىّ صلى الله عليه وآله بسند صحيح فى الخصال: «رفع عن أمتى تسعه: الخطأ، والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيره، والتفكر فى الوسوسه فى الخلق (١) ما لم ينطق بشفه» (٢).

هذا أهمّ الأحاديث التى استدللّ بها فى باب البرائه.

ولابدّ من تفصيل البحث حوله، لأنّه مضافاً إلى كونه مستنداً فى الأصول فى باب البرائه بلحاظ فقره «ما لا يعلمون» يكون مستنداً فى أبواب متعدده من الفقه أيضاً، كمسأله نسيان الجزء أو الشرط فى العبادات المركبه بلحاظ اشتمال الحديث على «النسيان» ومسأله المعامله الواقعه عن الإكراه وبدون

ص: ٣٧٣

-
- ١- (١) كالتفكر بأنّه تعالى كيف خلق الأشياء بلا مادّه ولا مثال، أو لأىّ شىء خلق ما يضرّ ولا ينفع بحسب الظاهر، أو لأىّ شىء خلق بعض الأشياء طاهراً وبعضها نجساً، أو لأىّ شىء خلق الإنسان من تفاوت، وأمثال ذلك. كتاب الخصال: ٤١٧، التعليقه ٢.
 - ٢- (٢) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعه، الحديث ٩، والتوحيد - للصدوق -: ٣٥٣، باب الاستطاعه، الحديث ٢٤.

طيب النفس بلحاظ اشتماله على «ما اكرهوا عليه» ومسأله الاضطرار إلى شىء محرّم بلحاظ اشتماله على «ما اضطرّوا إليه» وغيرها من الموضوعات المذكوره فى الحديث.

وقبل بيان مقاصد الحديث لابدّ من تقديم امور:

بيان معنى الرفع، والفرق بينه وبين الدفع

الأول: أنّ للرفع والدفع - بحسب المتفاهم العرفى الذى يوافقه اللغه أيضاً ظاهراً - مفهومين متغايرين غير قابلين للاجتماع.

فإنّ الرفع عبارته عن إزاله الشىء بعد وجوده وتحققه.

ففى متعلّقه خصوصيتان:

أ - أنّه أمر موجود، ب - أنّ هاهنا ما يقتضى بقاءه، بحيث يؤثّر فى استمراره لو لم يعرضه الرفع.

وأما الدفع: فهو عبارته عن المنع من حدوث الشىء عند وجود ما يقتضيه.

ففى متعلّقه أيضاً خصوصيتان:

أ - أنّه لم يوجد بعد، ب - أنّه تحقّق ما يقتضى وجوده، بحيث لو لم يعرضه مانع لأثر فيه.

والظاهر أنّ «الرفع» استعمل فى الحديث الشريف بالمعنى العرفى المتقدّم.

كلام المحقّق النائنى رحمه الله فى ذلك

لكنّ المحقّق النائنى رحمه الله ذهب إلى أنّه استعمل فيه بمعنى «الدفع» بنحو الحقيقه، فإنّه قال بعد بيان الفرق بينهما بما ذكر:

و لكن هذا المقدار من الفرق لا يمنع عن صحّه استعمال «الرفع» بدل

«الدفع» على وجه الحقيقة بلاتصريف وعنايه، فإنّ الرفع في الحقيقة يمنع ويدفع المقتضى عن التأثير في الزمان اللاحق أو المرتبه اللاحقه، لأنّ بقاء الشيء كحدوثه يحتاج إلى علّه البقاء وإفاضه الوجود عليه من المبدء الفياض في كلّ آن، فالرفع في مرتبه وروده على الشيء إنّما يكون دفعاً حقيقه باعتبار علّه البقاء، وإن كان رفعاً باعتبار الوجود السابق، فاستعمال «الرفع» في مقام «الدفع» لا يحتاج إلى علاقته المجاز، بل لا يحتاج إلى عنايه أصلاً، بل لا يكون خلاف ما يقتضيه ظاهر اللفظ، لأنّ غلبه استعمال «الرفع» فيما يكون له وجود سابق لا يقتضى ظهوره في ذلك.

ومما ذكرنا من معنى «الرفع» و «الدفع» يظهر أنّه لا مانع من جعل «الرفع» في الحديث المبارك بمعنى «الدفع» في جميع الأشياء التسعه المرفوعه، و لا يلزم من ذلك مجاز(1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنّ للعناوين المذكوره في كلام الشارع مفاهيمها العرفيه، والعرف لا يجوز استعمال «الرفع» مكان «الدفع» أو بالعكس إلّا بنحو من العنايه والتجوّز.

وثانياً: أنّ بقاء الشيء وإن كان كحدوثه في الاحتياج إلى العلّه وإفاضه الوجود عليه من المبدء الفياض في كلّ آن، إلّا أنّه لا يوجب أن يسمّى إزالته عن صفحه الوجود دفعاً حقيقه.

نعم، لو غفل الإنسان عن وجود شيء في الزمن الأوّل أو قطع النظر عنه

ص: ٣٧٥

وحصر نظره في المنع عن وجوده في الزمن الثاني فلا بأس باستعمال كلمه «الرفع» حقيقةً.

وأما «الرفع» فلا يستعمل إلّا بالنسبه إلى وجود الشيء في الزمن الثاني مع لحاظ وجوده في الزمن الأوّل.

ويشهد عليه أنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا يعتبرون أحياناً ب «الوضع» عند الاستشهاد بحديث الرفع، فيقولون: قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «وضع عن امتي تسعه...» ولا ريب في أنّ «الوضع» إذا تعدّى ب «عن» كان بمعنى إزالة الشيء الموجود (1)، فلا يقال: «وضع الكتاب عن الأرض» إلّا فيما إذا كان الكتاب موجوداً على الأرض.

هل إسناد الرفع إلى الأمور التسعه حقيقى أو مجازى؟

الأمر الثانى: أنّه لا يصحّ حمل الحديث الشريف على الرفع التكوينى، ضروره أنّ الخطأ والنسيان ونحوهما لم يكن مرفوعاً عن أمته صلى الله عليه وآله حقيقةً، فالمراد به هو الرفع التشريعى تسهياً للأئمّه وامتناناً عليهم.

وعليه فهل نلتزم بمجازيّة الإسناد أو يمكن أن يكون إسناد الرفع إلى الأمور المذكوره مع ذلك حقيقياً؟

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك

ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى كون الإسناد حقيقياً وأنا لاحتاج إلى تقدير وإضمار فى الكلام لتصحيح الإسناد.

ص: ٣٧٤

١- (١) ويعكس المعنى فيما إذا تعدّى ب «على» كما إذا قلت: «وضعت جهتي على الأرض». منه مدّ ظلّه.

فإنه قال في موضع من كلامه - بعد دعوى عدم المجازية في الكلمة وفي الإسناد -:

أما عدم المجازية في الإسناد: فلما سيأتي من أنّ إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير ولا إضمار^(١).

وقال في موضع آخر:

قيل: إن دلالة الاقتضاء تقتضى تقديراً في الكلام، لشهادته الوجدان والعيان على وجود الخطأ والنسيان في الخارج، وكذا غير الخطأ والنسيان مما ذكر في الحديث الشريف، فلا بدّ من أن يكون المرفوع أمراً آخر مقدّراً، صوناً لكلام الحكيم عن الكذب واللغو. وقد وقع البحث والكلام في تعيين ما هو المقدّر، فقيل: إنّ المقدّر هو المؤاخذة والعقوبة، وقيل: إنّ عموم الآثار، وقيل: إنّ أظهر الآثار بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من التسعة.

والتحقيق: أنّه لا حاجة إلى التقدير، فإنّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقّف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخباراً عن أمر خارجي، أو كان الرفع رفعاً تكويئياً، فلا بدّ في تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرج عن الكذب، وأما إذا كان الرفع رفعاً تشريعياً فالكلام يصحّ بلا تقدير، فإنّ الرفع التشريعي كالنفي التشريعي ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع والنفي، كقوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢) وكقوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»^(٣) ونحو ذلك ممّا يكون متلوّ النفي أمراً ثابتاً في الخارج.

ص: ٣٧٧

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٣٣٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٥: ٤٢٠، كتاب إحياء الموات، باب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

٣- (٣) راجع وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

وبالجملة: ما ورد في الأخبار ممّا سيق في هذا المساق سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفي إنّما يكون في مقام تشريع الأحكام وإنشاءها، لا- في مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتّى يحتاج إلى التقدير، وسيأتي معنى الرفع التشريعي ونتيجته.

والغرض في المقام مجرّد بيان أنّ دلالة الاقتضاء لا تقتضى تقديراً في الكلام حتّى يبحث عمّا هو المقدر.

لا- أقول: إنّ الرفع التشريعي تعلق بنفس المذكورات، فإنّ المذكورات في الحديث غير «مالايعلمون» لا تقبل الرفع التشريعي، لأنّها من الأمور التكوينيّة الخارجيّة، بل رفع المذكورات تشريعاً إنّما يكون برفع آثارها الشرعيّة - على ما سيأتي بيانه - ولكن ذلك لا ربط له بدلاله الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغو والكذب، بل ذلك لأجل أنّ رفع المذكورات في عالم التشريع هو رفع ما يترتب عليها من الآثار والأحكام الشرعيّة، كما أنّ معنى «نفي الضرر» هو نفي الأحكام الضرريّة، فتأمل جيّداً (1)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله

وفيه أولاً: أنّ الحديث من قبيل الإخبار عن أمر خارجي الذي اعترف بأنّه لو كان كذلك لاحتاج إلى تقدير وإضمار لتصحيح الإسناد، وذلك لأنّ التشريع وإنشاء الحكم بيدالله تعالى، وأما الروايات الصادره عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام إنّما هي في مقام الإخبار عن الأحكام الإلهيّة، لا في مقام التقنين وتشريع الأحكام.

ص: ٣٧٨

نعم، ورد في خصوص الصلوات الرباعية والثلاثية أنّ الركعتين الأوليين فرض الله، وما زاد عليهما فرض النبي صلى الله عليه و آله (١)، وأما سائر الأحاديث المتضمنة للأحكام فليست إلّا في مقام الإخبار عمّا حكم به الله تعالى.

وعليه فالرافع للأمر المذكور في حديث الرفع هو الله تعالى، والنبي صلى الله عليه و آله أخبر عن ذلك بقوله: «رفع عن امتي تسعه...».

وثانياً: سلّمنا أنّه إن شاء للحكم، - وتقريبه أن لا يكون الحديث كلام النبي صلى الله عليه و آله، بل كلام الله الذي وصل إلينا بواسطته صلى الله عليه و آله، فكأنه تعالى قال: «رفعت عن الأئمة الإسلاميه تسعه...» - إلّا أنّنا لا نسلم الفرق بين الإخبار والإنشاء في الاحتياج إلى التقدير وعدمه، بل إسناد الرفع إلى الأمور التسعة يحتاج إلى التقدير، سواء كان إخباراً أو إنشأً.

والحاصل: أنّه لا يمكن الالتزام بأنّ إسناد الرفع إلى المذكورات يكون على وجه الحقيقة بلا تقدير ولا إضمار.

ما هو المقدّر المصحح للإسناد؟

ثمّ إنّ في المضاف المقدّر احتمالات:

١ - أن يقدر «المؤاخذة»، لسنخيتها مع الرفع المتعلّق بالعناوين المذكورة، فإنّ شرب الخمر مثلاً محرّم يستتبع العقوبة والمؤاخذة، وأمّا إذا وقع خطأ

ص: ٣٧٩

١- (١) فروى «أنّ الله عزّ وجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلى الله عليه و آله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت عدل الفريضة، لا- يجوز تركهنّ إلّا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمه في السفر والحضر، فأجاز الله عزّ وجلّ له ذلك كلّ، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة». الكافي ١: ٢٦٦، كتاب الحجّ، باب التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه و آله وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين، الحديث ٤.

أو نسياناً أو إكراهاً ونحوها رفعت مؤاخذته، فكأنه صلى الله عليه و آله قال: «رفع عن امتي تسعه: مؤاخذة الخطأ إلخ».

ويمكن المناقشه في هذا الاحتمال بوجه:

أ - أن ظاهر الرفع في الحديث الشريف هو الرفع التشريعي، والمؤاخذة أمر تكويني، لكونها عبارة عن عمل المولى وعقوبته، ولا يمكن تعلق الرفع التشريعي بأمر تكويني.

بل لا يمكن تقدير «استحقاق المؤاخذة» أيضاً، لكونه ممّا حكم به العقل، فلا يمكن رفعه في جوّ الشرع.

ب - أن الرفع اسند إلى نفس العناوين التسعه ادعاءً، ولا يمكن تصحيح هذا الادعاء بصرف كون المرفوع خصوص «المؤاخذة».

ج - أن تقدير «المؤاخذة» لا يلائم بعض الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، مثل ما روى عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، ثم قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: وضع عن امتي ما اكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا»^(١).

فإنّ الحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك في حال الاختيار وطيب النفس ليس محرّماً مستلزماً لاستحقاق العقوبة لكي ترفع عند الإكراه.

فسؤال الراوى ليس عن وجود المؤاخذة على هذا اليمين، بل عن صحّته وترتب الأثر عليه.

ثمّ إنّ الحديث يحتاج إلى توجيه وتوضيح، فإنّ مثل الطلاق والعتاق

ص: ٣٨٠

١- (١) وسائل الشيعة ٢٣: ٢٣٧، كتاب الأيمان، الباب ١٦ من أبواب الأيمان، الحديث ٦.

والصدقه لا- تكاد تتحقق بصرف الحلف عليها وإن لم يكن الحالف مكرهاً، فالقضيّه فرضيّه، بمعنى أنّ الحلف بهذه الأمور لا يصحّ ولا يؤثّر في حال الإكراه، ولو فرض صحته في حال الاختيار وطيب النفس.

٢- أن يجعل المقدّر في كلّ من هذه الأمور التسعه ما هو المناسب من أثره بلحاظ مصاديقه، فلو اكره على شرب الخمر مثلاً كان المرفوع هو الحدّ، ولو اكره على الطلاق كان المرفوع حصول البينونه بين الزوجين، فإذا رفع الحدّ في المثال الأوّل والبينونه في المثال الثاني فكأنّه لم يتحقّق شرب الخمر أو الطلاق، فأسند الرفع إليهما ادعاءً وتجوّزاً.

وهذا الاحتمال وإن كان أقرب من الاحتمال الأوّل، إلّا أنّه أيضاً لا يخلو من إشكال، لأنّ القول بكون المرفوع الأثر الظاهر يستلزم القول ببقاء غيره من الأثر الشرعي، وهذا يستلزم فرض وجود العناوين المذكوره في الحديث وفرض عدمها شرعاً، فكأنّ الشارع يقول: العمل المكره عليه معدوم وموجود، فإنّه بلحاظ أثره الظاهر معدوم، بحيث اسند الرفع إليه، وبلحاظ غيره من الآثار موجود، وهل يمكن الالتزام بذلك؟!

على أنّه يرد عليه نظير ما أوردناه على الاحتمال الأوّل، وهو أنّه لا يمكن تصحيح إسناد الرفع إلى نفس العناوين التسعه ادعاءً بمجرد كون المرفوع خصوص الأثر الشرعي الظاهر.

الحقّ في المقام

٣- مقتضى التحقيق الذي هو الظاهر عرفاً أن يكون المقدّر جميع الآثار الشرعيّه المترتبه على هذه الأمور التسعه، ولا فرق في ذلك بين الأثر الظاهر وغيره.

ويؤيده أولاً: أنه يلائم إسناد الرفع إلى نفس هذه العناوين، فإن ما رفع جميع آثاره، فكأنه رفع بنفسه.

وثانياً: أنه يناسب الامتنان الذي صدر الحديث في مقامه.

هل الحديث يختص بالأمور الوجودية أو يعم الأمور العدمية؟

الأمر الثالث: ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى اختصاص الحديث بالأمور الوجودية، حيث قال:

وإن اكره المكلف على الترك أو اضطرّ إليه أو نسي الفعل، ففي شمول «حديث الرفع» لذلك إشكال، مثلاً لو نذر أن يشرب من ماء الدجله فأكره على العدم أو اضطرّ إليه أو نسي أن يشرب، فمقتضى القاعدة وجوب الكفاره عليه لو لم تكن أدله وجوب الكفاره مختصه بصوره تعمّد الحنث ومخالفه النذر عن إرادته والتفات (1)، فإن شأن الرفع تنزيل الموجود منزله المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزله الموجود، لأنّ تنزيل المعدوم منزله الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً، والمفروض أنّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه أو نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع، ولا- يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً وجعله كالشرب، حتى يقال: إنه لم يتحقق مخالفه النذر فلاحث ولا كفاره.

والحاصل: أنه فرق بين الوضع والرفع، فإنّ الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل

ص: ٣٨٢

١- (١) نعم، حرمة الحنث ساقطه حينئذٍ لأجل الإكراه أو الاضطرار، ولا منافاه بين سقوط الحرمة وثبوت الكفاره، كما أنه لا منافاه بينهما في بعض محرّمات الإحرام، كما إذا اضطرّ المحرم إلى الاستئذان أو لبس المخيط، فإنّهما لم يكونا محرّمين عليه حينئذٍ، ولكن مع ذلك يجب عليه الكفاره. منه مدّ ظله.

الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعة والامتنان (١)، وأما الفعل الذى لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه، لأن رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، و«حديث الرفع» لا يتكفّل الوضع، بل مفاده الرفع (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وناقش فيه المحقق العراقي رحمه الله بقوله:

فيه: أنّ مرجع رفع الشيء بعد أن كان إلى الرفع بالعنايه الراجع إلى خلوّ صفحه التشريع عن حكمه وعدم أخذه موضوعاً لأحكامه لا- يكاد يفرق بين رفع الفعل أو الترك، إذ كما أنّ معنى رفع الوجود فى عالم التشريع عبارته عن رفع الأثر المترتب عليه وخلوّه عن الحكم فى عالم التشريع، كذلك فى رفع العدم، حيث إنّ مرجع رفعه إلى رفع الأثر المترتب على هذا العدم الراجع إلى عدم أخذه موضوعاً للحكم بالفساد ووجوب الإعادة مثلاً بملاحظه دخل نقيضه وهو الوجود فى الصّحّه، لا أنّ مرجع رفعه إلى قلب العدم بالوجود وتنزيله منزله الموجود، أو تنزيل الموجود منزله المعدوم كى يشكل بأنّ رفع

ص: ٣٨٣

١- (١) وأما إذا كان ورود الرفع على الفعل الصادر عن نسيان أو إكراه أو نحوهما مخالفاً للامتنان فلا يشمل حديث الرفع، كما إذا نذر أن يكرم عالماً فأكرهه على الإكرام أو اضطرّ إليه، فإنّه لا يصحّ أن يكون الإكرام المكروه عليه مشمولاً لحديث الرفع، لأنّ فرض الإكرام كالعدم وجعله كأن لم يكن يقتضى عدم تحقّق الامتنان ووجوب الإكرام عليه ثانياً، وذلك ينافى الامتنان. هذا ما صرّح به المحقق النائيني رحمه الله فى فوائد الأصول ٣: ٣٥٢. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٣: ٣٥٢.

المعدوم لا يكون إلابالوضع وحديث الرفع لا يتكفل الوضع، إذ فرق واضح بين قلب الوجود بعدم ذاته وتنزيله منزلته وبالعكس وبين قلب أخذه موضوعاً للحكم بعدم أخذه في مرحله تشريع الحكم وخلوّ خطابه عنه، والإشكال المزبور إنّما يرد على الأوّل دون الثاني، وما يقتضيه بحديث الرفع إنّما هو الثاني دون الأوّل، وعلى ذلك نقول: إنّهُ لا بأس بالتمسك بحديث الرفع لصحّه العباده الفاقده لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو غيره، فإنّ رفع ترك الجزء عن نسيان إنّما هو بلحاظ الأثر المترتب عليه، وهو الفساد الذى هو نقيض الصحّه المترتبه على وجوده، ومرجهه إلى خلوّ صفحه تشريع الحكم بالفساد عن مثل هذا الترك الراجع إلى رفع جزئيه المنسّى وعدم دخله فى الصحّه، لا- أنّ الرفع بلحاظ الأثر المترتب على الوجود كى يحتاج إلى تنزيل المعدوم منزله الموجود فيشكل بأنّ رفع المعدوم لا يمكن إلابالوضع(١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلاً: أنّ كلامه رحمه الله يشبه التناقض، لأنّه رحمه الله جمع بين كون الرفع فى الحديث رفعاً مجازياً ادّعائياً وبين كون العناوين المذكوره فى الحديث مرفوعه عن موضوعيه الأحكام الشرعيه، مع أنّ رفع الموضوعيه من قبل الشارع كإثباتها أمر حقيقى غير مجازى، فإنّ الموضوعيه إثباتاً ونفيّاً بيد الشارع، فكما أنّه إذا جعل شرب الخمر موضوعاً للحرمة والحدّ لم يكن فيه مسامحه وتجوّز، كذلك إذا رفعه عن كونه موضوعاً لهما فى صورته الإكراه مثلاً.

ص: ٣٨٤

وبالجملة: لو كان الرفع فى الحديث بمعنى رفع موضوعيه الأمور المذكوره للأحكام الشرعيه كان إسناده إليها إسناداً حقيقياً، وهو ينافى كونه ادعاءً مجازياً.

وثانياً: أنّ الحديث ظاهر فى رفع ذات الموضوع، لا- فى رفع موضوعيته للحكم الشرعى، فالمرفوع فى «رفع ما اكرهوا عليه» هو نفس شرب الخمر المكروه عليه مثلاً، لاموضوعيته للحرمه والحدّ.

وبعبارة أوضح: عند شرب الخمر يتحقّق عنوانان:

أ - عنوان ذاتى، وهو نفس شرب الخمر.

ب - عنوان وصفى متأخر عن العنوان الذاتى، وهو كونه موضوعاً للحكم الشرعى، والشىء المكروه عليه الذى تعلق الرفع به هو نفس شرب الخمر، لاموضوعيته للحكم الشرعى.

وهكذا الأمر فى ناحيه العدم، فإنّ المكروه عليه هو نفس ترك شرب ماء الدجله لا كونه موضوعاً للحكم الشرعى.

نقد كلام المحقق النائنى من قبل الإمام الخمينى رحمهما الله

ثمّ استشكل على المحقق النائنى رحمه الله سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بوجه آخر، وهو - على ما أثبتناه من تقارير درسه الشريف - أنّ للأعدام المضافه حظاً من الوجود، والإكراه والاضطرار ونحوهما لا تتعلّق بالعدم المطلق، بل إما أن تتعلّق بالوجود أو بالعدم المضاف، فالمكروه عليه مثلاً إذا كان أمراً عدمياً كان من الأعدام المضافه التى لها حظٌّ من الوجود، كـ «ترك شرب ماء الدجله».

لكن يرد عليه أنّ العدم - على ما هو التحقيق - لا حظّ له من الوجود

أصلاً، ولا فرق في ذلك بين العدم المطلق والمضاف، واعترف به الإمام قدس سره في كلماته الدقيقة الفلسفيّة، وكان من المَهْرَه في هذا الفنّ.

ما هو الحقّ في المسأله

والتحقيق يقتضى أن يقال: لا يختصّ «حديث الرفع» بالأمور الوجوديّة، بل يعمّ العدميّات أيضاً، وذلك يتّضح بملاحظه أمرين:

أ - أن الرفع في الحديث - كما عرفت - رفع ادّعائي لا حقيقي، ودائرته الأمور الادّعائيّه تكون أوسع من دائره الأمور الحقيقيّه.

ب - أن بعض الأحكام الشرعيّه بل والعقليّه تترتب على الأمور العدميّة، فإنّ من نذر أن يشرب من ماء الدجله ثمّ ترك الشرب عمداً بلا عذر وإكراه تجب عليه شرعاً كفّاره مخالفه النذر، مع أنّ مخالفه النذر هاهنا ليست أمراً وجوديّاً، بل هي تتحقّق في ضمن ترك شرب ماء الدجله.

وكذلك من ترك الصلاه مثلاً يستحقّ العقاب عقلاً.

فموضوع الحكم الشرعي في المثال الأوّل والعقلي في المثال الثاني هو أمر عدمي، فلا بدّ من القول بأنّ الأمور العدميّة التي تترتب عليها الأحكام الشرعيّه يكون لها ثبوت في عالم الاعتبار، وإن لم يكن لها حظّ من الوجود بحسب ما ثبت في الفلسفه، إذ ما لا ثبوت له ولو اعتباراً لا يقع تحت دائره الحكم الشرعي، ولا يصير موضوعاً له. فلا يمتنع أن يتعلّق الرفع في الحديث بالأمور العدميّة بعد أن كان الرفع ادّعائياً أولاً، وجعلت الأمور العدميّة موضوعاً للأحكام الشرعيّه ثانياً، لأنّ جعلها موضوعاً حاكك عن نحو ثبوت لها ولو في عالم الاعتبار، فيرفع بحديث الرفع ذلك الوجود الاعتباري ادّعاءً.

الأمر الرابع: أن «حديث الرفع» لا يتكفل لرفع الأمر المترتب على نفس هذه العناوين التسعة في الأدلة الأولى.

توضيح ذلك: أن «حديث الرفع» حاكم على الأدلة المبيّنه للأحكام المترتبة على الأشياء بعناوينها الأولى، فإنّ لشرب الخمر مثلاً آثاراً يدلّ الحديث على رفعها عند الإكراه والاضطرار ونحوهما.

وأما الأحكام المترتبة على نفس هذه العناوين - مثل وجوب الديه المترتب على القتل الخطأى فى قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ» (١) ووجوب سجدتى السهو لنسيان بعض أجزاء الصلاة - فلا يرفعها حديث الرفع.

وذلك لأنّ موضوع كلّ حكم يشتمل على ما يقتضى ذلك الحكم، حتّى بناءً على عدم تبعيته الأحكام للمصالح والمفاسد الموجوده فى متعلقاتها، إذ لا يمكن أن يتعلّق حكم بشيء من دون أن يكون بينهما نسخيه واقتضاء.

وكذلك الأمر فى ناحيه حديث الرفع، فالعناوين التسعه المذكوره فيه مقتضيه لرفع آثارها.

وعلى هذا دليل حرمه شرب الخمر يدلّ على أنّ شرب الخمر مقتضى للحرمه، وحديث الرفع حاكم عليه، لأنّه يضيّق دائره موضوعيه شرب الخمر للحرمه، فتختصّ بموارد عدم الإكراه مثلاً. وهذا لا يمكن بالنسبه إلى قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ».

لأنّ الجمع بين اقتضاء القتل الخطأى ثبوت الديه وبين اقتضاء الخطأ رفعها

على أنّ الحكومه عباره عن توسعه موضوع الدليل المحكوم أو تضييقه بواسطه الدليل الحاكم، والمقام ليس كذلك، لأنّ رفع الديه عن القتل الخطأى لا يوجب تضييق موارد الديه فى قوله تعالى: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبِهِ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مَسْلُومَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ»، بل يوجب تعطيل هذه الآيه بالنسبه إلى الديه وخلوها عن جميع مواردھا.

وكذلك الأمر فى مسأله وجوب سجدتى السهو لنسيان أجزاء الصلاه.

والحاصل: أنّ حديث الرفع لا يكاد يرفع الأحكام المترتبّه على نفس العناوين التسعه المذكوره فيه.

اختصاص «حديث الرفع» بموارد الامتنان

الأمر الخامس: أنّ الحديث يكون فى مقام الامتنان والتفضّل على الأئمه الإسلاميه، فلا يرفع به ما لم يكن رفعه امتناناً.

وعليه بنيت مسأله فقهيته مهمّه، وهى بطلان البيع المكره عليه وصحة البيع المضطرّ إليه، وذلك لأنّ رفع الآثار عن البيع المكره عليه امتنان وتفضّل، بخلاف البيع المضطرّ إليه، فإنّه لو كان باطلاً لكان تضييقاً على البايع المضطرّ، لعدم وصوله إلى رفع حاجته بضمن المبيع.

بل لا- يجرى الحديث فيما إذا كان الرفع امتناناً بالنسبه إلى بعض الأئمه وخلاف الامتنان بالنسبه إلى بعض آخر، كما فى موارد إتلاف مال الغير خطأً، فإنّ رفع الضمان عن المتلف باستناد «رفع الخطأ» وإن كان تفضّلاً عليه إلّا أنّه ضدّ التفضّل بالنسبه إلى صاحب المال المتلف.

والحاصل: أنّ «حديث الرفع» لا يجرى إلّا فى موارد الامتنان الصرف.

كيفيه حكومه «حديث الرفع» على الأدله الأوليه

الأمر السادس: أنه لا يرب في كون كل من «حديث الرفع» وما دل على نفي الضرر والعسر والخرج حاكماً على أدله الأحكام الأوليه، فهل بين الحكومتين فرق أم لا؟

كلام المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى وجود التفاوت بينهما، حيث قال:

لا- فرق بين أدله نفي الضرر والعسر والخرج وبين دليل رفع الاضطرار والإكراه ونحو ذلك، سوى أن الحكومه في أدله نفي الضرر والعسر والخرج إنما تكون باعتبار عقد الحمل، حيث إن الضرر والعسر والخرج من العناوين الطارئة على نفس الأحكام، فإن الحكم قد يكون ضررياً أو حرجياً وقد لا- يكون - كما أوضحناه بما لا- مزيد عليه في محله - وفي دليل رفع الإكراه والاضطرار وغير ذلك إنما تكون باعتبار عقد الوضع، فإنه لا يمكن طرد الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام، بل إنما تعرض موضوعاتها ومتعلقاتها، فحديث الرفع يوجب توضيح دائره موضوعات الأحكام، نظير قوله عليه السلام:

«لا شكّ لكثير الشكّ» (١) و «لا سهو مع حفظ الإمام» (٢) ونحو ذلك ممّا يكون أحد الدليلين متكفلاً لما اريد من عقد وضع الآخر (٣)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

ص: ٣٨٩

-
- ١- (١) راجع وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.
 - ٢- (٢) راجع وسائل الشيعه ٨: ٢٣٩-٢٤٢، كتاب الصلاة، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.
 - ٣- (٣) فوائد الأصول ٣: ٣٤٧.

وفي مواضع من كلامه نظر:

أ - أنّ ظاهره كون الحكومه باعتبار عقد الوضع في جميع فقرات الحديث، ولا يمكن الالتزام به، لأنّ تماميه الاستدلال به في باب البرائه تتوقّف على شموله للشبهات الحكميه، وإلّا فلم تعمّ فقره «ما لا يعلمون» لمثل ما إذا شكّ في حرمه شرب التتن من الموارد التي تعلق الشكّ بنفس حكم الشارع.

ب - أنّا لانسلم أنّ الضرر والعسر والخرج تكون من العناوين الطاريه على نفس الأحكام، فإنّها أوّلاً وبالذات تعرض عمل المكلف، فإنّ من كان مريضاً وكان الموضوع مضرّاً بحاله كان نفس الموضوع بالنسبه إليه ضررياً، وإسناد الضرر إلى وجوبه إنّما يكون بنحو من العناية بلحاظ الوصف بحال المتعلّق.

ج - أنّا لانتزم بقوله: «لا يمكن طرؤ الإكراه والاضطرار والخطأ والنسيان على نفس الأحكام».

فإنّ العناوين الثلاثه الأولى وإن كانت تختصّ بالموضوعات، إلّا أنّ النسيان يعمّها والأحكام، ألا ترى أنّك تارة تنسى حرمه الخمر مثلاً، وأخرى خمريتها؟

البحث حول دلالة «حديث الرفع» على البرائه

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ الاستدلال بالحديث في المقام يتوقّف على شمول فقره «ما لا يعلمون» للشبهات الحكميه والموضوعيه وعدم اختصاصها بالثانيه؛ لأنّ عمده البحث في باب البرائه ترتبط بالشبهات الحكميه، لكونها ناشئه عن امور ثلاثه: عدم النصّ، إجمال النصّ، تعارض النصّين أو النصوص،

بخلاف الشبهات الموضوعية، حيث إنها لا تنشأ إلا عن الاشتباه في الأمور الخارجية، ولا يتعدّد منشأها.

على أنّ الشبهات الحكمية هي عمده ما صار معركة الآراء بين الأخباريين والأصوليين، حيث إنّ الأخباري قال بوجوب الاحتياط، والأصولي بجريان البراهن فيها.

فالاستدلال بحديث الرفع في المقام يبتنى على كون الموصول في «ما لا يعلمون» عامّاً للشبهات الحكمية والموضوعية.

واستشكل على ذلك بطرق عديدة:

١ - أنّ بعض فقرات الحديث - مثل «ما اكرهوا عليه» و «ما اضطرّوا إليه» و «ما لا يطيقون» - تختصّ بالموضوعات، ووحده السياق تقتضى أن يكون «ما لا يعلمون» أيضاً كذلك، فالمراد به هو الفعل الذي اشتبه عنوانه، كالشرب الذي لم يعلم كونه شرب الخمر أو شرب الخلّ.

لكن اجيب عن ذلك بوجوه:

جواب المحقّق العراقي رحمه الله عن الإشكال بوحده السياق

أ و ب - ما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله بقوله:

ولكن لا يخفى ما فيه، لمنع وحده السياق، كيف وإنّ من الفقرات في الحديث «الطيره» و «الحسد» و «الوسوسه» ولا يكون المراد منها الفعل، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في إرادته الموضوع المشتبه.

مع أنّ ذلك يقتضى ارتكاب خلاف ظاهر السياق من جهة اخرى، فإنّ الظاهر من الموصول في «ما لا يعلمون» هو ما كان بنفسه معروض الوصف وهو عدم العلم كما في غيره من العناوين الأخرى، كالأضطرار والإكراه

ونحوهما، حيث كان الموصول فيها معروضاً للأوصاف المزبوره، فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافي هذا الظهور، إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضاً للجهل، وإنما المعروض له هو عنوانه، وحينئذٍ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول في «مالايعلم» على الحكم المشتبه وبين حفظه من جهة أخرى بحمله على إرادته الفعل، ولا ريب في أن العرف يربح الأوّل، فيتعيّن الحمل في «مالايعلمون» على إرادته الحكم (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

ونوقش في الوجه الأوّل منهما بأنّ «الطيره» و «الحسد» و «الوسوسه» أيضاً من الأفعال، لكنّها من الأفعال النفسائيه، و «ما اكرهوا عليه» وأمثاله من الأفعال الجوارحيه، وما يقتضيه وحده السياق إنّما هو تعلق «الرفع» ب «العمل» سواء كان من أعمال النفس أو من أعمال الجوارح.

وأما الوجه الثاني فأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بما حاصله:

إنّ المعروض للجهل في الشبهات الموضوعية هو الفعل بنفسه، لأنّ المايح المرّد بين الخمر والخلّ كان نوعه مجهولاً، ويصدق على الشئ المشكوك نوعه أنّه بنفسه مشكوك حقيقه، ألا ترى أنّك إذا رأيت حيواناً من بعيد مرّداً بين كونه غنماً وبين كونه ذئباً كان نفس ذلك الحيوان مجهولاً- لك، بحيث يصحّ لك أن تقول: «هذا الحيوان الذي يجيئنا غير معلوم» فشرّب المايح الخارجي

ص: ٣٩٢

المعین المرّدّد بین كونه خمراً وخلاً أيضاً مجهول، إذ لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخلّ (١).

الحقّ في الجواب عن الإشكال بوحده السياق

والجواب الصحيح عن مسأله وحده السياق ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله - بعد بيان ما ذكر من الشبهات في المقام - بقوله:

ولكنّ الإنصاف عدم ورود شيء ممّا ذكر:

أمّا قضيه السياق فلأنّ عدم تحقّق الاضطرار في الأحكام، وكذا الإكراه لا يوجب التخصيص في قوله عليه السلام: «ما لا يعلمون» ولا يقتضى السياق ذلك، فإنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظه سعه متعلّقه وضيقه، فقوله صلى الله عليه وآله: «ما اضطرّوا إليه» اريد منه كلّ ما اضطرّ إليه في الخارج، غايه الأمر لم يتحقّق الاضطرار بالنسبه إلى الحكم، فيقتضى اتّحاد السياق أن يراد من قوله صلى الله عليه وآله:

«ما لا يعلمون» أيضاً كلّ فردٍ من أفراد هذا العنوان، ألا ترى أنّه إذا قيل:

«ما يؤكل وما يرى» في قضيه واحده لا- يوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثاني أيضاً بذلك البعض، وهذا واضح جدّاً (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو جيّد متين.

والحاصل: أنّه لا يمكن إخراج الشبهات الحكميه عن تحت «حديث الرفع» من طريق وحده السياق.

ص: ٣٩٣

١- (١) تهذيب الأصول ٣: ٣٢.

٢- (٢) درر الفوائد: ٤٤١.

٢ - أنه لا ريب في دخول الشبهات الموضوعية تحت قوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون» فلو كانت الشبهات الحكمية أيضاً داخله فيه للزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وهو إما ممتنع أو غير جائز.

وبما تقدّم من كلام المحقّق الحائري رحمه الله يمكن الجواب عن هذا الإشكال أيضاً، لأنّ شمول الموصول للفعل والحكم المجهولين كليهما لا يستلزم استعماله في أكثر من معنى، لأنّ الموصول من المبهمات، وسعه دائرته وضيقتها تابعه لمقدار دلالة صلته، فقوله صلى الله عليه وآله: «ما لا يعلمون» عبارته عمّا نعبر عنه بالفارسيّ بـ «آنچه كه نمى دانند» ولا ريب في أنّ هذا المعنى يعمّ الفعل والحكم المجهولين من دون أن يكون اللفظ مستعملاً في خصوص هذين المعنيين.

٣ - أنّ كلمة «الرفع» تشعر بأنّ المرفوع شيء ثقيل رفعه الشارع عن الأئمّه امتناناً وتفضّلاً، والحكم ليس بثقيل، فإنّه لا يرتبط بالمكلف، بل هو عمل المولى، بخلاف ما هو فعل المكلف، فإنّه ثقيل، فكلمه «رفع» لا تتناسب إلّامع الشبهات الموضوعية.

لكنّه في غايه الضعف والبطلان، فإنّ الشبهات الموضوعية - التي وقع الاتفاق على دخولها في الحديث - على قسمين: وجوبية ترتبط بوجود الفعل، وتحريمية ترتبط بعدمه، فالذى ادّعى أنّه ثقيل هل هو وجود الفعل أو عدمه أو كلاهما؟!!

على أنّا نمنع أن يكون الفعل ثقيلاً إلّاباعتبار تعلّق التكليف به، فإنّ الواجب لو لم يكن واجباً لما كان ثقيلاً، وهذا هو وجه تسميه التكليف تكليفاً، فإنّ فيه كلفه ومشقّه، فالتعبير بـ «الرفع» في الحديث وإن كان يشعر بكون المرفوع أمراً ثقيلاً، إلّا أنّه يستدعى دخول الشبهات الحكمية فيه لاخروجها عنه.

٤ - أن شمول «حديث الرفع» للشبهات الحكمية يستلزم أن يكون إسناد «الرفع» إلى العناوين المذكوره سيما فقره «ما لا يعلمون» حقيقياً ومجازياً.

توضيح ذلك: أن «الرفع» بالنسبه إلى الموضوعات لا يمكن أن يكون حقيقياً، ضروره أن شرب الخمر مثلاً لا يكاد يكون مرفوعاً حتى فيما إذا لا يعلم، فإسناد الرفع إليه مجازى بلحاظ رفع آثاره كما تقدم.

بخلاف ما إذا اسند إلى الأحكام، فإن وضع الحكم ورفعه بيد الشارع، فإذا كان مجهولاً كان مرفوعاً حقيقياً لو شمله حديث الرفع.

ولا يخفى عليك أن هذا الإشكال مبنى على كون الموصول مستعملاً في كل من الفعل والحكم، مع أنك عرفت أنه من المبهمات بمعنى «شيء» واستعمل في جميع فقرات الحديث في هذا المعنى المبهم.

نعم، موارد استعماله تختلف سعه وضيقاً بحسب مقدار دلالة صلته، فهو ينطبق في «ما لا يعلمون» على الفعل والحكم كليهما، ولا ينطبق في «ما اكرهوا عليه» إلا على الفعل فقط، لكن الانطباق غير الاستعمال، فإنه استعمل في جميع هذه الموارد في ذلك المعنى المبهم الذى وضع له، وإسناد الرفع إليه في جميعها مجازى؛ لأننا نرى وجود الأشياء غير المعلومه والمكره عليها، فلا يمكن الحكم بأنها مرفوعه غير موجوده، فلامحاله كان إسناد الرفع إليها مجازاً بلحاظ آثارها، فلا يلزم من شمول حديث الرفع للشبهات الحكمية كون الإسناد حقيقياً ومجازياً.

والحاصل: أن الاستدلال بفقره «ما لا يعلمون» من حديث الرفع على البرائه صحيح لا غبار عليه.

ثم إنه لا بأس بالبحث عن سائر فقرات الحديث إجمالاً، فنقول:

عبر في أول الحديث ب «رفع الخطأ والنسيان» ولا يمكن توجيهه بظاهره، لأن الأمر بين إسناد الرفع إلى نفس هذين العنوانين حقيقةً، وبين إسناده إليهما مجازاً بلحاظ آثارهما.

ويرد على الأول أننا نجد الخطأ والنسيان كثيراً في الأئمة الإسلاميه، فكيف يمكن الحكم بأنهما مرفوعان عنهم حقيقة؟!!

وعلى الثاني ما عرفت (١) من عدم شمول حديث الرفع للأثر المترتب على نفس هذه العناوين التسعه، لاستلزامه كونها مقتضيه لثبوت ذلك الأثر ورفع كليهما، وهذا جمع بين المتنافيين.

فعلى هذا ما معنى «رفع الخطأ والنسيان»؟

أقول: المراد به هو «رفع ما أخطأوا وما نسوا».

ويؤيده أنه عبر به في بعض الأحاديث المرويّه عن الأئمة عليهم السلام الناقله لكلام النبي صلى الله عليه وآله (٢)، فإنه يدلّ إمّا على أنّ اللفظ الصادر عن النبي صلى الله عليه وآله كان مشتملاً على الموصول من أول الأمر، أو على أنّ اللفظ وإن كان بدون الموصول كما نقل في كتاب «الخصال» إلّا أنه بمعنى ما اشتمل عليه.

ويؤيده أيضاً استدلال الفقهاء بحديث الرفع على عدم بطلان الصلاه بنسيان سجده واحده أو بنسيان التشهد مثلاً، فإن نسيان مثل التشهد أو السجده الواحده لا يرتبط ب «رفع النسيان» إلّا إذا كان بمعنى «رفع ما نسوا» أي رفع جزئيه التشهد المنسى والسجده المنسيه، فكانت الصلاه الفاقده لهما

ص: ٣٩٤

١- (١) راجع ص ٣٨٧.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ١٢: ٢٤، كتاب الجهاد، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ٢.

صحيحه تامه الأجزاء.

والحاصل: أنّ الرفع اسند في هذه الفقرة من الحديث أيضاً إلى الموصول بلحاظ آثاره وأحكامه.

نسيان الأجزاء والشرائط

ثمّ إنه لا بأس بصرف عنان الكلام إلى حكم نسيان جزء العبادة أو شرطها وأنه هل هو داخل تحت حديث الرفع أم لا؟ فإنه أمر مختلف فيه وله آثار كثيرة في الفقه، فنقول:

لا يخفى عليك أنّ النسيان تارة يتعلّق بالحكم الشرعي، كما إذا نسى حرمة الخمر أو جزئيه التشهد للصلاه، وأخرى بموضوعه، كما إذا نسى كون مايع خمراً وشربه مع العلم والذكر بكون الخمر حراماً، أو نسى الإتيان بالتشهد في الصلاه مع العلم - في خزانه ذاكرته - بجزئيته لها.

لا فرق بين نسيان الحكم والموضوع في جريان حديث الرفع في الأحكام التكليفية، فيجربى في موارد نسيان الخمرية وفي موارد نسيان حرمة الخمر كليهما. وأما الأحكام الوضعيه فلا بدّ من إفراد كلّ من الحكم والموضوع ببحث مستقلّ.

البحث حول نسيان الجزئيه والشرطيه

فنقول:

إذا نسينا جزئيه شىءٍ أو شرطيته لعباده - كما إذا نسينا جزئيه السوره أو شرطيه الطهاره مثلاً للصلاه - كان حديث الرفع حاكماً على إطلاق أدله الجزئيه والشرطيه، كما كان حاكماً على إطلاق أدله الأحكام

ص: ٣٩٧

التكليفية، فيحكم بصحة الصلاة الفاقده للتشهد المنسي جزئيته أو الطهاره عن الخبث المنسي شرطيتها(1)، فلا تجب إعادته أو القضاء إذا تذكر في الوقت أو في خارجه، وذلك لعدم تغاير الأمر المتوجه إلى الناسي مع الأمر المتوجه إلى الذاكر، بل هاهنا أمر واحد شامل لجميع المكلفين، وهو «أقيموا الصلاة» مثلاً، وسائر الأدلة تبين حدود الأمور به وثغوره، فما دل على وجوب أربع ركعات على الحاضر وركعتين على المسافر إنما يدل على حدود الماهية الأمور بها في ذلك الدليل الكلي الشامل لجميع المكلفين، وكذا ما دل على كفيته صلاة القائم، والقاعد العاجز عن القيام، والمضطجع العاجز عنهما، والغريق المشرف على الموت، وصلاه واجد السائر وفاقده، وغيرها من حالات المكلفين المختلفه.

فالأمر بالنسبه إلى جميع هؤلاء الأشخاص واحد، وهو «أقيموا الصلاة» والأدلة الأخرى في مقام بيان مقدار أجزاء الأمور به وشرائطه بالنسبه إلى كل واحد منهم. والأمر هكذا في المقام، فإن ما دل على وجوب الصلاة مثلاً على كل مكلف يعم الذاكر والناسي، وحديث الرفع الذي هو حاكم على إطلاق دليل جزئيه التشهد مثلاً يدل على عدم جزئيته في حق من نسي الجزئيه، فيتحقق الامتثال بالصلاه المأتى بها الفاقده للتشهد، لانطباق الأمور به عليها، فلا تجب إعادته والقضاء إذا تذكر في الوقت أو خارجه.

ص: ٣٩٨

١- (١) ولا يخفى أن حديث «لاتعاد الصلاة إلا من خمسه: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود» - وسائل الشيعه ١: ٣٧١، كتاب الطهاره، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨ - ميز بلحاظ المستثنى والمستثنى منه الأجزاء والشرائط التي تجب إعاده الصلاة الفاقده لها مميّلا لا تجب إعاده منها، لكنّ البحث لا ينحصر في الصلاة، بل يعم جميع العبادات، على أن التمثيل بمثل التشهد والطهاره عن الخبث يكون مع قطع النظر عن حديث «لا تعاد». منه مدّ ظلّه.

وهكذا الأمر في باب نسيان الجزء أو الشرط، فإنّ حديث الرفع كما كان حاكماً على إطلاق أدلّه الجزئيّه والشرطيّه عند نسيانهما، كذلك كان حاكماً عليه في مورد نسيان الجزء أو الشرط.

بل الأمر هاهنا أولى بناءً على ما تقدّم (1) من توهم اختصاص الحديث بالموضوعات وعدم شموله للأحكام بملاحظه وحده السياق مع مثل فقرتي «ما اكرهوا عليه» و «ما اضطروا إليه».

والحاصل: أنّ حديث الرفع بلحاظ فقره «رفع النسيان» يكون حاكماً على إطلاق أدلّه الجزئيّه والشرطيّه في مورد نسيان الحكم والموضوع كليهما، فتكون العباده الفاقده للجزء أو الشرط المنسى تامّه الأجزاء والشرائط.

لكن استشكل شمول حديث الرفع لنسيان الجزء أو الشرط تارةً: بأنّ المكلف إذا كان عالماً ذاكراً بجزئيّه السوره أو شرطيّه الطهاره فلا يمكن الحكم بصحّه صلاته الفاقده لهما.

وأخرى: بأنه لا يمكن الحكم بصحّه صلاه الناسى للجزء أو الشرط إلّا إذا تعلّق الأمر بالنسبه إليه بالصلاه الفاقده لهما، كأن يقول الشارع - فيما إذا كانت الصلاه مركّبه من عشره أجزاء مثلاً - : «أيها الناسى للسوره يكفيك الإتيان بالصلاه الفاقده لها المشتمله على الأجزاء التسعه الباقية» مع أنّ توجيه الخطاب إليه بهذا النحو يستلزم زوال نسيانه.

ويمكن الجواب عن الأوّل بأنه خلط بين التمسك بفقره «رفع ما لا يعلمون» و «رفع النسيان» فإنّا لانتمسك في المقام بفقره «رفع ما لا يعلمون» كى يقال

بأنه لا- يلائم العلم والذكر بالجزئية والشرطية، بل نتمسك بفقره «رفع النسيان» التي تكون بمعنى «رفع ما نساوا» والمكلف وإن كان ذاكراً بجزئية السورة للصلاه مثلاً، بحث لو سئل: «هل السورة جزء لها أم لا؟» يجيب بقوله:

«نعم، هي جزء لها» إلّا أنه نسي الإتيان بها في مقام الامتثال، فيعمّه قوله صلى الله عليه و آله:

«رفع النسيان» ويحكم بعدم جزئيتها.

وعن الثاني بأنّ تكليف كلّ من الذاكر والناسي لا يجب أن يكون مستقلاً عن الآخر، بأن يقول: «أيها الذاكر صلاتك مركّبه من عشره أجزاء، أحدها السوره» و «أيها الناسي صلاتك مركّبه من تسعه أجزاء ولا يجب عليك السوره» بل للمولى طرق اخرى لذلك سليمه عن هذا الإشكال، منها أن يأمر الكلّ بخطاب واحد، ثمّ يأمر الذاكر بخطاب آخر لأجل إيجاب ما زاد على التكليف العامّ عليه، فيقول: «أيها الناس يجب عليكم الصلاه المركّبه من أجزاء تسعه» ثمّ يقول للذاكر: «أيها الذاكر للسوره يجب عليك الإتيان بها أيضاً في صلاتك».

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله

والمحقق النائيني رحمه الله أورد في المقام إشكالات عديده بقوله:

إنّ الوضع يتوجّه على المعدوم، فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجّه على الموجود فيجعله معدوماً، ويلزمه ترتيب آثار العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا- يترتب عليه آثار الوجود إن كان ذلك موافقاً للتوسعه والامتتان، وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محلّ للرفع فيه، لأنّ رفع المعدوم لا يمكن

إلّا بالوضع والجعل، وحديث الرفع لا يتكفّل الوضع، بل مفاده الرفع.

ومن هنا يظهر أنّه لا يمكن تصحيح العباده الفاقده لبعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فإنّه لامحلّ لورود الرفع على السوره المنسيه فى الصلاه مثلاً لخلوّ صفحه الوجود عنها، مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على السوره ليس هو إلّا الأجزاء وصحّه العباده، ومع الغضّ عن أنّ الأجزاء والصحّه ليست من الآثار الشرعيّه التى تقبل الوضع والرفع، لا يمكن أن يكون رفع السوره بلحاظ رفع أثر الأجزاء والصحّه، فإنّ ذلك يقتضى عدم الأجزاء وفساد العباده، وهذا ينافى الامتتان ويتّج عكس المقصود، فإنّ المقصود من التمسك بحديث الرفع تصحيح العباده لافساده، فنفس الجزء أو الشرط المنسى موضوعاً وأثراً لا يشملته حديث الرفع ولا يمكن التشبّث به لتصحيح العباده، بل لابدّ من التماس دليل آخر على الصحّه، وهو فى الصلاه قوله عليه السلام: «لاتعاد الصلاه إلّا عن خمس».

و على ذلك يبتنى جمله من القواعد التى تسالم عليها الأصحاب فى باب الخلل الواقع فى الصلاه، من جملتها: أنّه لو كان المنسى من الأركان فما لم يدخل المصلّى فى ركن آخر يجب عليه العود لتدارك الركن المنسى، ومع الدخول فى ركن آخر تبطل الصلاه، بخلاف ما إذا كان المنسى من غير الأركان، فإنّه لا تبطل الصلاه بنسيانه وإن دخل فى ركن آخر، بل إن كان الجزء من الأجزاء التى يجب قضائها بعد الصلاه يقضى، وإلّا فلا شىء عليه إلّا سجداً سهواً، ونحو ذلك من الفروع والقواعد التى تستفاد من «حديث لا تعاد» وقد استقصينا الكلام فيها فى «رساله الخلل».

ولو كان المدرك فى صحّه الصلاه الفاقده للجزء أو الشرط نسياناً

«حديث الرفع» كان اللازم صحّه الصلاه بمجرد نسيان الجزء أو الشرط مطلقاً، من غير فرق بين الأركان وغيرها، فإنه لا يمكن استفادة التفصيل من «حديث الرفع».

و يؤيد ذلك: أنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحّه الصلاه وغيرها من المركبات (١)، إنتهى كلامه ملخصاً.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

ويمكن المناقشه في جميع هذه الوجوه الخمسه التي أوردتها على التمسك بحديث الرفع في موارد نسيان الجزء أو الشرط.

أما قوله: «لا يمكن تصحيح العباده الفاقد له بعض الأجزاء والشرائط لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فإنه لا محلّ لورود الرفع على السوره المنسيه في الصلاه مثلاً لخلوّ صفحه الوجود عنها».

فيرد عليه أولاً: أنه ينافي ما تقدّم منه رحمه الله من تفسير الرفع بالدفع (٢).

وثانياً: أنك قد عرفت شمول حديث الرفع للأموال العدميه كشموله للأموال الوجوديه، فإنّ المكلف لو نذر أن يشرب من ماء الفرات ثم اجبر على تركه لدلّ قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اكرهوا عليه» على عدم وجوب كفاره مخالفه النذر عليه، مع أنّ مخالفه النذر ليست أمراً وجودياً، بل هي تتحقّق في ضمن ترك شرب ماء الفرات كما تقدّم (٣).

وثالثاً: أنك قد عرفت أنّ قوله صلى الله عليه وآله: «رفع النسيان» يكون بمعنى «رفع

ص: ٤٠٢

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٣٥٣.

٢- (٢) راجع ص ٣٧٤.

٣- (٣) راجع ص ٣٨٦.

ما نسوا»(١) والمراد من الموصول فى المقام هو وجود المنسى لا عدمه وتركه، فإن النسيان إذا تعلّق بوجود الشىء يوجب تركه، لا إذا تعلّق بعدمه، فحديث الرفع يدلّ فى المقام على رفع الجزئيه عن وجود السوره المنسيه، فلا تكون جزءً لصلاه الناسى.

وأما قوله: «مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على السوره ليس هو إلّا الإجزاء وصحّه العباده».

ففيه: أنّا لانسلم ذلك، فإنّ حديث الرفع لا يرتبط مباشرةً بالإجزاء وصحّه العباده، بل يرتبط بالجزئيه التى هى حكم شرعى وضعى، ويكون وضعها ورفعها بيد الشارع، سواء قلنا بكون الأحكام الوضعيه مجعولهً بالاستقلال أو بتبع جعل الأحكام التكليفيه، كأن يتعلّق الأمر بمجموعه أشياء وتنتزع منه الجزئيه لكل واحد منها.

فالرفع يتعلّق بالجزء المنسى بلحاظ أثره الشرعى الذى هو الجزئيه، ورفع الجزئيه يستلزم عقلاً الإجزاء وصحّه العباده الفاقده لذلك الجزء.

و بهذا انقدح الجواب عن الإشكال الثالث، فإنّ أثر الجزء المنسى، المرفوع بحديث الرفع هو الجزئيه لا الإجزاء والصحّه كى يقتضى عدم الإجزاء وفساد العباده وينافى الامتنان وينتج عكس المقصود.

وأما عدم صحّه الصلاه فى موارد نسيان الركن إنّما هو لأجل تخصيص حديث الرفع بمثل حديث «لاتعاد» الذى يدلّ على بطلان الصلاه ولزوم إعادتها فى موارد نسيان الأجزاء الركيته.

نعم، لو لم يكن حديث «لاتعاد» لتمسكنا بحديث الرفع فى جميع أجزاء

ص: ٤٠٣

الصلاه وحكمنا بصحتها فى موارد نسيان الجزء، سواء كان ركناً أو غير ركن.

وأما قوله: «إنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاه وغيرها من سائر المركبات».

ففيه: أن كثيراً من أكابر الفقهاء - كالشيخ الأنصارى والعلامة والمحقق وغيرهم - تمسكوا فى موارد نسيان الجزء والشرط بحديث الرفع، فدعوى عدم كونه معهوداً بينهم غير صحيح.

هل يعمّ الحديث الإكراه على فعل الحرام أو ترك الواجب أم لا؟

هاهنا مقامان من البحث:

الأول: فى الإكراه على ترك الواجب أو فعل الحرام من الأحكام التكليفية.

الثانى: فى الإكراه على إيجاد المانع أو ترك الجزء أو الشرط فى العبادات.

كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام الأول

أما المقام الأول: فقد ذهب المحقق العراقى رحمه الله إلى عدم جريان فقره «ما اكرهوا عليه» فى الأحكام التكليفية، حيث قال:

و الظاهر اختصاص مجرى «الرفع» فى هذا العنوان بباب المعاملات بالمعنى الأخص، بعكس «الرفع» فى عنوان «الاضطرار» فلا يجرى فى التكليفيات من الواجبات والمحرمات، لأن الإكراه على الشئ يصدق بمجرد عدم الرضا وعدم طيب النفس بإيجاده، ولذا يصدق عنوان الإكراه على المعامله بمجرد التوعيد على تركها ولو بأخذ مال يسير لا يكون تحمّله حرجياً عليه، حتى مع إمكان التفصّى بالتوريه ونحوها، كما هو ظاهر النصوص والأصحاب.

ومن المعلوم بداهه عدم كفايه ذلك فى تسويغ ترك الواجبات ما لم ينته إلى

المشقة الشديده الموجه للعسر والخرج فضلاً عن الاقتحام في ارتكاب المحرمات التي لا يسوغها إلا الاضطرار.

ومن هنا لم يلتزم أحد بجواز ترك الواجب بمطلق الإكراه عليه ولو لم يبلغ إلى حدّ الحرج.

نعم، لو بلغ الإكراه إلى حدّ الحرج جاز ذلك، ولكنّه حينئذٍ من جهه «الحرج» لا الإكراه.

بخلاف باب المعاملات، حيث إنّ بنائهم فيها على كفايه مطلق الإكراه على المعامله، ولو بإيعاد ضرر يسير على تركها في فساد المعامله (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ الإكراه على ترك الواجبات قد يبلغ حدّ المشقة الشديده الموجه للعسر والخرج، فيجوز لأجل صدق «الحرج» عليه المنفَى في الشريعة، لا لأجل صدق «الإكراه» المرفوع في الروايه، وقد لا يبلغ ذلك، فلا يكفي صرف الإكراه في تسويغ ترك الواجبات.

وكذلك الأمر في الإكراه على فعل المحرمات، فإنّه قد يبلغ حدّ الاضطرار، فيدخل تحت عنوان «رفع ما اضطرّوا إليه» وقد لا يبلغ ذلك، فلا يكفي مجرّد الإكراه في جوازها.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه أولاً: أنّ في الفتاوى وكذلك في الروايات شواهد على جريان حديث الرفع بلحاظ فقره «ما اكرهوا عليه» في موارد الإكراه على ترك الواجبات

ص: ٤٠٥

أمّا الفتاوى: فمنها: ما جاء فى كلمات الفقهاء من أنّ الزوج إذا أكره زوجته الصائمه فى شهر رمضان على الجماع فلا تجب عليها الكفّاره، مع أنّه لو لا الإكراه لوجبت عليها، لحرمة الجماع على الصائم كما لا يخفى.

ومنها: ما جاء فى كلماتهم من أنّ المرأه العفيفه إذا اكرهت على الزنا فلم يكن فعلها حراماً، ولم يترتب عليه وجوب الحدّ.

وأما الروايات: فقد ورد فى بعضها أنّ قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اكرهوا عليه» ناظر إلى قوله تعالى - فى الآيه ١٠٦ من سوره النحل -: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (١).

واستفاضت الأخبار على أنّ هذه الآيه نزلت فى «عمّار» الذى اكره على سبّ النبى والبرائه منه صلى الله عليه وآله (٢).

ص: ٤٠٦

١- (١) راجع وسائل الشيعه ٢١٨:١٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهى وما يناسبهما، الحديث ١٠.

٢- (٢) فى الدرّ المنثور ٢٤٨:٤: «وأخرج عبد الرزّاق وابن سعد وابن جرير وابن أبى حاتم وابن مردويه والحاكم و صحّحه، والبيهقى فى الدلائل من طريق أبى عبيده بن محمّد بن عمّار، عن أبيه قال: أخذ المشركون عمّار بن ياسر فلم يتركوه حتّى سبّ النبى صلى الله عليه وآله وذكر آلهتهم بخير، ثم تركوه، فلمّا أتى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: شرّ ما تركت حتّى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير، قال: كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئنّ بالإيمان، قال: إن عادوا فعد، فنزلت «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». وفى مجمع البيان ٣٨٧:٦: «قيل: نزلت قوله: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» فى جماعه اكرهوا، وهم عمّار، وياسر أبوه، وأمّه سميه، وصهيب، وبلال، وخبّاب، عدّبو وقتل أبوعمّار وأمّه، وأعطاهم عمّار بلسانه ما أرادوا منه، ثم أخبر سبحانه بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فقال قوم: كفر عمّار، فقال صلى الله عليه وآله: كلاً، إنّ عمّاراً ملئى إيماناً من قرنه إلى قدمه واختلط الإيمان بلحمه ودمه، وجاء عمّار إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يبكى، فقال صلى الله عليه وآله: ما ورائك؟ فقال: شرّ يا رسول الله، ما تركت حتّى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير، فجعل رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح عينيه ويقول: إن عادوا لك فعد لهم بما قلت، فنزلت الآيه، عن ابن عبّاس وقتاده». وفى وسائل الشيعه ٢٣٠:١٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهى وما يناسبهما، الحديث ١٣: «عن عبدالله بن عجلان، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سألته فقلت له: إنّ الضحّاك قد ظهر بالكوفه، و يوشك أن ندعى إلى البرائه من علىّ عليه السلام، فكيف نصنع؟ قال: فابراً منه، قلت: أيهما أحبّ إليك؟ قال: أن تمضوا على ما مضى عليه عمّار بن ياسر، اخذ بمكّه، فقالوا له: ابرأ من رسول الله صلى الله عليه وآله فبرأ منه، فأنزل الله عزّ وجلّ عذره: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». م - ح - ى.

فسبّ النبيّ والتبرّى منه صلى الله عليه و آله يكون من المحرّمات التكليفيّة، ومع ذلك كان مرفوعاً إذا وقع عن إكراه، كما في قصّه عمّار بن ياسر، فكيف يمكن القول بعدم شمول حديث الرفع المحرّمات التكليفيّة؟!

وثانياً: ما الدليل على التفصيل بين الإكراه على المحرّمات وعلى ترك الواجبات، حيث ذهبتم في القسم الأوّل إلى لزوم بلوغ الإكراه حدّ الاضطرار ودخوله تحت عنوان «رفع ما اضطرّوا إليه» وفي القسم الثانی إلى بقائه تحت عنوان «ما اكروهوا إليه» لكن مع تقييده بأن يصدق عليه عنوان «الخرج» بحيث لو لم يكن حديث الرفع لكان الوجوب مرفوعاً أيضاً بقاعده نفى العسر والخرج.

على أنّه لا معنى لدخول الإكراه على ترك الواجب في قاعده نفى الخرج؛ لأنّه إن ارید كون المكروه عليه - وهو ترك الواجب - حرجياً، فلا يعقل أن يكون حرجیه الترك موجه لرفع الوجوب عن الفعل، بل قاعده نفى الخرج تختصّ بموارد حرجیه فعل الواجب، كالوضوء والغسل ونحوهما.

وإن ارید كون الضرر المتوعّد به من قبل المكروه حرجياً لا يتحمّل عادةً - كما إذا أوعده بإحراق بيته أو قتل ولده لو لم يترك الصلاة - فلا ربط له بقاعده نفى الخرج، فإنّ هذه القاعده تختصّ بموارد حرجیه التكليف الإلهی من الوجوب والحرمة، حيث قال تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١).

ص: ٤٠٧

و بالجمله: ماذا يكون حرجياً في المقام؟ هل هو فعل الواجب؟ فهو خلاف الفرض، أو تركه؟ فلا يعقل أن تعمه قاعده نفى الحرج وينتج رفع الوجوب عن الفعل، أو الضرر المتوقع به من قبل الظالم المكروه؟ فهو لا يرتبط بقاعده نفى الحرج التي تختص بموارد التكاليف الإلهية.

والحاصل: أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اكرهوا عليه» يعم الإكراه على المحرمات وترك الواجبات، كما يعم الوضعيات والمعاملات.

تذكرة

نعم، لا بد من ملاحظه مقدار أهميته الواجب الذي اكره على تركه والحرام الذي اكره على فعله، فإن بعض الواجبات والمحرمات تكون من التكاليف المهمه التي لا يجوز مخالفتها بمثل الإكراه، فإن التقيه وإن شرعت وورد في بعض الروايات أنّ «التقيه في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له»^(١) لكن ورد في بعضها الآخر: «إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه»^(٢).

وهذا شاهد على أنّ بعض التكاليف لا يجوز مخالفتها بصرف التقيه والإكراه، أو بمثل الاضطرار أو قاعده نفى العسر والحرج، فلا يجوز قتل نفس محترمه ولو اكره على قتل نفسه في صورته المخالفه، ولا يجوز الزنا ولو كان حرجياً، ولا يسقط اعتبار إذن الجارية أو إذن أبيها في عقد نكاحها ولو كان

ص: ٤٠٨

١- (١) وسائل الشيعه ١٦: ٢١٤، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٦: ٢٣٥، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٢.

مستلزماً للعسر والحرَج والمشقَّة، ولا يمكن التمسك بمثل «رفع ما اكرهوا عليه» و «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و «رفع ما اضطرُّوا إليه» في هذه الموارد وأمثالها.

وبالجملة: لا بدَّ في جريان مثل هذه القواعد وعدم جريانها من ملاحظه الأهمَّ والمهمَّ، فلو كان مصلحه دفع الضرر عن العباد والامتنان عليهم - التي شرَّعت لأجلها هذه القواعد - أقوى من مصلحه فعل الواجب وترك الحرام لكانت حاكمه على دليل وجوب الواجب أو حرمة الحرام، كما إذا اضطرَّ إلى شرب الخمر أو اكره على ترك ردِّ السلام.

وأما إذا كان مصلحه الواجب أو مفسده الحرام أقوى من الامتنان ودفع الضرر فلا.

ومن هنا انقدح لك أنّ بعض الأحكام تختلف بالنسبه إلى أشخاص مختلفه، فلا بدَّ من رعايتها لبعض الأشخاص حتّى في موارد الإكراه والاضطرار والعسر والحرَج وسائر القواعد الامتنائيّه، دون بعضهم، مثلاً يجوز لعوامّ الناس شرب الخمر علناً إذا اكرهوا على ذلك، وأما إذا اكره سراً من كان اسوه للناس وعمله ملاكاً لعملهم على شرب الخمر في المألّ العامّ فلا يجوز له ذلك.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأما المقام الثاني: فلا بدَّ فيه من التفصيل، فإنّ الإكراه على إيجاد المانع مشول لحديث الرفع، دون الإكراه على ترك الجزء أو الشرط، فلو اكره المكلف على الإتيان بالصلاه في ثوب متنجّس لجاز التمسك بقوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اكرهوا عليه» للحكم بعدم مانعيّه النجس المكره عليه لها، فتصحّ الصلاه، وذلك لأنّ الإكراه تعلق بوجود المانع، وله أثر شرعي، وهو المانعيّه، فترفع بحديث الرفع، بخلاف مسأله الجزء أو الشرط، فإنّ الإكراه تعلق بتركهما، وليس له أثر

شرعى، فإنَّ الجزئيه والشرطيّه من آثار وجود الجزء أو الشرط، لا من آثار عدمهما، فلا يمكن رفعهما بفقره «رفع ما اكرهوا عليه». إن قلت: نعم، ولكنَّ البطلان ووجوب الإعادة من آثار عدمهما، فإنَّ الجزء أو الشرط لو ترك اختياراً لبطلت العباده ووجبت الإعادة، فيمكن رفع وجوب إعادته الفاعده للجزء أو الشرط لأجل الإكراه. قلت: كلّمًا، فإنَّ البطلان ووجوب الإعادة من الآثار العقليّه لترك الجزء أو الشرط، لا من آثاره الشرعيّه، فلا يمكن رفعه بحديث الرفع (١).

البحث حول جريان «حديث الرفع» فى الأسباب والمسببات

و هاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فى الأسباب

وليعلم أنّ النسيان والإكراه والاضطرار تارة يرتبط بنفس السبب، وأخرى بخصوصيّته من خصوصيّاته.

لا إشكال فى أنّ نسيان أصل السبب مساوق لعدم تحقّق المعامله، ولا إشكال أيضاً فى بطلان المعامله المكره عليها، فلا يقع البيع أو النكاح أو الطلاق عن إكراه.

نعم، لا- يمكن القول بعدم وقوع المعامله المضطرّ إليها، فإنَّ التمسّك ب «رفع ما اضطرّوا إليه» للحكم ببطلان هذا النوع من المعامله خلاف الامتنان الذى لأجله ورد حديث الرفع، فإنَّ من اضطرّ إلى بيع داره لأجل صرف ثمنها فى معالجه مرضه مثلاً لوقع فى صعوبه ومشقّه شديده لو قلنا ببطلان البيع وعدم

ص: ٤١٠

١- (١) نعم، يمكن التمسّك بحديث «لا تعاد» فى خصوص الصلاه. منه مدّ ظله.

تملكه للثمن.

وأما إذا ارتبط النسيان أو الإكراه أو الاضطرار بإحدى خصوصيات السبب - كما إذا باع داره اختياراً وبطيب نفسه من دون وقوع نسيان أو إكراه أو اضطرار في مورد نفس البيع، إلّا أننا قلنا باعتبار العربيّ في صيغته، والبايع نسي ذلك فأوقعها بالفارسيّ، أو أكره عليه أو لم يتمكّن من التلّفظ بالعربيّ فاضطرّ إلى الفارسيّ - فما هو حكمه؟

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك

ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى عدم اندراجهِ في حديث الرفع حيث قال:

أمّا الأسباب: فمجمّل الكلام فيها، هو أنّ وقوع النسيان والإكراه أو الاضطرار في ناحيه السبب لا تقتضى تأثيرها في المسبّب ولا تندرج في «حديث الرفع» لما تقدّم في باب الأجزاء والشرائط من أنّ حديث الرفع لا يتكفّل تنزيل الفاقد منزله الواحد ولا يثبت أمراً لم يكن، فلو اضطرّ إلى إيقاع العقد بالفارسيّ أو أكره عليه أو نسي العربيّ كان العقد باطلاً - بناءً على اشتراط العربيّ في العقد، فإنّ رفع العقد الفارسي لا يقتضى وقوع العقد العربي، وليس للعقد الفارسي أثر يصحّ رفعه بلحاظ رفع أثره، وشرطيّه العربيّ ليست هي المنسيّه حتّى يكون الرفع بلحاظ رفع الشرطيّه (1)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله

والحقّ هو التفصيل بين الإكراه والاضطرار وبين النسيان.

وذلك لما تقدّم في مسأله أجزاء العبادات وشرائطها، فإنّ المكره عليه

ص: ٤١١

والمضطّر إليه هو ترك العربيّة الذي ليس له أثر شرعى قابل للارتفاع بحديث الرفع كما قال المحقّق النائيني رحمه الله.

بخلاف النسيان، فإنّ المنسىّ هو نفس العربيّة التي لها أثر شرعى، وهو الشرطيّة لصحّه العقد، فيمكن شمول عنوان «رفع ما نسوا» للعربيّة بلحاظ هذا الأثر الشرعى، فيختصّ شرطيتها بحال الذكر ويصحّ العقد الفارسي في حال نسيان العربيّة.

المقام الثاني: في المسبّات

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك:

قال المحقّق النائيني رحمه الله:

وأما المسبّات: فهي على قسمين: فإنّها تارة تكون من الأمور الاعتباريّة ليس لها ما بحذاء في وعاء العين، بل وعائها وعاء الاعتبار - كالملكية والزوجيّة والرقيّة ونحو ذلك من الوضعيات الاعتباريّة التي أمضاها الشارع - وأخرى تكون من الأمور الواقعيّة التي كشف عنها الشارع كالطهاره والنجاسه الخبيثه على احتمال قوّه الشيخ قدس سره وإن ضعّفناه نحن في محلّه، ويأتى بيانه في مبحث الاستصحاب.

أما القسم الأوّل: فهو بنفسه ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، على ما هو الحقّ عندنا من أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيّة يستقلّ بالجعل وليس منتزعاً من الأحكام التكليفيّة، فلو فرض أنّه أمكن أن يقع المسبّب عن إكراه ونحوه كان للتمسك بحديث الرفع مجال، فينزل المسبّب منزله العدم، وكأنّه لم يقع، ويلزمه عدم ترتيب الآثار المترتبه على المسبّب، من حلّيه الأكل وجواز التصرف في باب العقود والإيقاعات.

لا- أقول: إنّ الرفع تعلّق بالآثار، بل تعلّق بنفس المسبّب، لأنّه بنفسه ممّا تناله يد الرفع، ولكن رفعه يقتضى رفع الآثار، لارتفاع العرض بارتفاع موضوعه، ولكن فرض وقوع المسبّب عن إكراه ونحوه فى غايه الإشكال، فإنّ الإكراه إنّما يتعلّق بإيجاد الأسباب، وقد ذكرنا فى كتاب البيع ما قيل وما يمكن أن يقال فى المقام.

وأما القسم الثانى: وهو ما إذا كان المسبّب من الأمور الواقعيّة التى كشف عنها الشارع - كالطهاره والنجاسه - فهو ممّا لا تناله يد الرفع والوضع التشريعى، لأنّه من الأمور التكوينيّة وهى تدور مدار وجودها التكوينى متى تحقّقت ووجدت، لا- تقبل الرفع التشريعى، بل رفعها لا بدّ وأن يكون من سنخ وضعها تكويناً.

نعم، يصحّ أن يتعلّق الرفع التشريعى بها بلحاظ ما ربّ عليها من الآثار الشرعيّة. ولا يتوهم أنّ لازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابه أو عدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسه، بدعوى أنّ الجنابه المكروه عليها وإن لم تقبل الرفع التشريعى، إلّا أنّها باعتبار ما لها من الأثر - وهو الغسل - قابله للرفع، فإنّ الغسل والتطهير أمران وجوديان قد أمر الشارع بهما عقيب الجنابه والنجاسه مطلقاً، من غير فرق بين الجنابه والنجاسه الاختياريّه وغيرها، فتأمل، فإنّ المقام يحتاج إلى بسط من الكلام لا يسعه المجال(1)، إنتهى كلامه.

و يرد على ذيل كلامه أنّ إطلاق أدلّه وجوب الغسل عقيب الجنابه والتطهير عقيب النجاسه لا يقتضى عدم جريان حديث الرفع فى موارد الإكراه

ص: ٤١٣

على الجنابه أو النجاسه، ضروره أنّ أدلّه الأحكام الأوليه فى سائر موارد حديث الرفع أيضاً مطلقه، ومع ذلك حديث الرفع حاكم عليها، ألا ترى أنّ ما دلّ على حرمه شرب الخمر يعمّ الشرب الاختيارى والإكراهى كليهما، وقوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اكرهوا عليه» حاكم عليه ويستنتج من مجموع الدليلين اختصاص الحرمة بحال الاختيار؟

فالمقام أيضاً كذلك، لأنّ ما دلّ فرضاً على وجوب الغسل عقيب الجنابه والتطهير عقيب النجاسه وإن كان مطلقاً، إلّا أنّ «رفع ما اكرهوا عليه» حاكم عليه، فلازم ذلك عدم وجوب الغسل على من اكره على الجنابه وعدم وجوب التطهير على من اكره على النجاسه، وهل يمكن الالتزام بذلك؟!

والجواب الصحيح عن هذا الإشكال: هو أنّا لانسلّم وجوب غسل الجنابه، فإنّه لو كان واجباً لكان وجوبه غيريّاً مقدّمياً، وتقدّم البحث حول وجوب مقدّمه الواجب وثبت هناك عدم وجوبها.

نعم، غسل الجنابه شرط لصحّحه الصلاه بمقتضى قوله عليه السلام: «لا صلاه إلّا بطهور»^(١) إلّا أنّه لا يرتبط بما اكره عليه، وهو الجنابه، لكى يرفع بحديث الرفع.

هذا تمام الكلام فى الروايه الأولى.

الاستدلال على البرائه بحديث «كلّ شىءٍ مطلق...»

ومن الأخبار التى تمسّكوا بها على البرائه ما رواه الصدوق رحمه الله بقوله: قال الصادق عليه السلام: «كلّ شىءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى»^(٢).

ص: ٤١٤

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٣١٥، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٦: ٢٨٩، كتاب الصلاه، الباب ١٩ من أبواب القنوت، الحديث ٣.

وهذا الحديث وإن كان مرسلًا، إلّا أنّ هذا النوع من الإرسال لا يسقطه عن الحجّية، لأنّ ظاهره أنّ الوسائط كانوا في كمال الوثوق عند الصدوق رحمه الله بحيث أسند الحديث إلى المعصوم عليه السلام بنحو الجزم، فعبر بـ «قال الصادق عليه السلام» والذي لا يكون حجّجه من المراسيل هو ما نقل بمثل «عن بعض أصحابنا»، «عن رجل»، «روى أنّه عليه السلام قال كذا» ونحوها، فلامجال للمناقشه في سند الحديث.

فلا بدّ من تركيز البحث على دلالته، ولأبأس بالبحث في الوجوه المحتمله فيه بحسب مقام الثبوت أوّلاً، ثمّ في ما دلّ عليه بحسب مقام الاستظهار والإثبات ثانياً، فنقول:

أمّا بحسب مقام الثبوت، فلا بدّ من ملاحظه معانى الألفاظ المستعمله في الحديث لكي يتّضح الوجوه المحتمله فيه.

فنقول:

ما المراد من كلمه «مطلق»؟

أمّا كلمه «مطلق» فحيث إنّه استعمل هاهنا في مقابل «النهى» فلامحاله كان بمعنى «مباح» وهل اريد به «الإباحه الشرعيه الواقعيه» أو «الظاهريه» أو «الإباحه العقليه (١)»؟ فيه وجوه.

ولا ريب في أنّ الوجه الثاني هو الذي يرتبط بمسأله البرائه، لكونه عبارة عن الإباحه الظاهريه في مورد الشكّ في الحكم الواقعي.

ص: ٤١٥

١- (١) اختلفوا في أنّ الأصل الأوّلي في الأشياء - قبل جعل أحكامها الشرعيه - هل هو الإباحه أو الحظر، بمعنى أنّ العقل هل يحكم بجواز التصرف فيها أو بمنعه؟ واحتمال إرادته الإباحه العقليه من الحديث بعيد، لكنّه صرف احتمال في مقام الثبوت. منه مدّ ظله.

وأما الإباحه الشرعيه الواقعيه - التي موضوعها هو الأشياء بعناوينها الأوليه لا بما هي مشكوكه الحكم - والإباحه العقليه فأجيبان عن المقام، كما لا يخفى.

ما المراد من كلمه «يرد»؟

وللفظ «الورود» هاهنا احتمالان:

أ - أن يكون بمعنى جعل الحكم.

ب - أن يكون بمعنى وصول الحكم إلى المكلف.

و على هذا الاحتمال الثاني لا يصدق «الورود» على جعل الحكم واقعاً ما لم يصل إلى المكلف.

ولا يخفى أن الاستدلال بالحديث لا يتم إلا على هذا الاحتمال، لأن الكلام في باب البرائه إنما هو في أن شرب التتن مثلاً لو كان في الواقع حراماً، لكن المكلف كان شاكاً في حكمه الواقعي، لعدم وصوله إليه، فهل يجوز له التمسك بأصالة البرائه أم لا؟

ما المراد من كلمه «نهى»؟

لا-ريب في أن كل نهى لابد من أن يتعلّق بشيء، والمراد من النهى هاهنا إما النهى المتعلّق بالعناوين الواقعيه أو الأعم منه ومن الظاهري، كالمستفاد من الاحتياط.

ولا يخفى عليك أن النهى لو كان أعم لتقدّم أدلّه الاحتياط - على فرض تماميتها - على هذا الحديث، لأنه يدلّ على كون حليّه الأشياء مشروطه بعدم ورود النهى، وأدلّه الاحتياط وإن لم تكن بلسان النهى، إلا أنّها بمعناه، حيث إنّ

الاحتياط في شرب التتن مثلاً هو الاجتناب عنه.

بخلاف ما إذا اريد منه خصوص النهى المتعلق بالعناوين الواقعيه، فحينئذ يقع التعارض بينه وبين أدله الاحتياط كما لا يخفى.

وقد أشرنا إلى أن الاستدلال بالحديث في مبحث البرائه مبني على ما إذا اريد من «الإطلاق» الإباحه الظاهريه، ومن «الورود» الوصول إلى المكلف.

نعم، لا فرق في ذلك بين كون «النهى» متعلقاً بالعناوين الواقعيه وبين كونه أعم منه وممياً تعلق بالأشياء بعنوان أنها مجهوله الحكم، لكنّه بناءً على الأول يدل على عدم وجوب الاحتياط، فلو تمّت أدله الاحتياط سنداً ودلاله لوقع التعارض بينهما.

وبناءً على الثاني كان مدلوله شبيهه قاعده قبح العقاب بلا بيان، فكان أدله الاحتياط وارده عليه، لكونها بياناً له.

البحث حول ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام

ذهب المحقق الاصفهاني رحمه الله إلى امتناع احتمالين من الاحتمالات المتقدمه:

الأول: أن يراد من «الإطلاق» في قوله: «كلّ شيءٍ مطلق حتى يرد فيه نهى» الإباحه الشرعيه الواقعيه، ومن «الورود» أصل صدور النهى من الشارع، سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل.

وذلك لأنّ الشيء لا يمكن أن يكون مباحاً واقعاً إلا إذا لم يكن فيه اقتضاء المصلحه ولا اقتضاء المفسده، وما كان كذلك لا يمكن أن يتعلّق به النهى، لكونه كاشفاً عن المفسده، فالجمع بين إباحه كلّ شيء واقعاً بمقتضى «كلّ شيءٍ مطلق» وبين تحريم بعضها بمقتضى «حتى يرد فيه نهى» أمر مستحيل، لكونه كاشفاً عن كون ذلك البعض المحرّم مقتضياً للمفسده وغير مقتضى لها،

وهذا ممتنع.

لا- يقال: يمكن أن يكون الشيء بعنوانه الأوّلى مباحاً، وبمعنواً آخر حراماً، كالماء المغصوب، فإنّه بما أنّه ماء يكون مباحاً، وبما أنّه مغصوب يكون حراماً.

فإنّه يقال: هذا خلاف ظاهر الحديث، فإنّه ظاهر في تعلّق الإباحه والنهي بشيء واحد.

هذا إذا اريد ما هو ظاهر الخبر من كون الإباحه معيّاه بورود النهي في موردها. وأمّا إذا اريد بورود النهي تحديد الموضوع وتقييده، بأن يكون المراد أنّ ما لم يرد فيه نهى مباح، وأنّ ما ورد فيه نهى ليس بمباح، فهو إن كان بنحو المعرفيه فلامحاله يكون حمل الخبر عليه حملاً على ما هو كالبديهي الذي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام، وإن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدّين بعدم الضدّ الآخر حدوثاً أو بقاءً فهو غير معقول، لأنّ عدم الضدّ ليس شرطاً لوجود ضده لحدوثاً ولا بقاءً، ولا معنى لتقييد موضوع الإباحه بعدم ورود النهي حقيقة إلّا شرطيته (1).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في أوّل الاحتمالين الذين قال بامتناعهما.

ويمكن أن يناقش فيه بأنّ الأحكام - ومنها الإباحه - وإن كانت تابعه للمصالح والمفاسد، إلّا أنّ هذه المصالح والمفاسد كما تكون في نفس متعلّقات الأحكام يمكن أن تكون خارجة عنها، وكان صدور الأمر أو النهي بلحاظ هذه المصالح أو المفاسد الخارجه.

الآ- ترى أنّ جلّ النجاسات تكون نجاستها لأجل قذاره ذاتيه، بخلاف المشرك أو مطلق الكافر، ضروره أنّا نعلم أنّه بنفسه ليس حاملاً للخبائثه

ص: ٤١٨

والقذاره، ولعلّ الوجه في الحكم بنجاسته أنّ الشارع كره الاختلاط التامّ بينه وبين المسلمين، لأنّ في الاختلاط مظنّه تأثرهم من أفكاره الباطله، فجعله نجساً ليجتنبوا عنه.

فلعلّ بعض الأحكام التكليفيّه أيضاً كانت تابعه لمصلحه أو مفسده خارجه عن ذات متعلقاتها، فيمكن أن يحكم الشارع بإباحه الشئ واقعاً بلحاظ خلوه ذاتاً عن المصلحه والمفسده، ثمّ ينهى عنه لأجل مفسده خارجيه.

وأما ما ذكره رحمه الله - من عدم إمكان تقييد موضوع الإباحه بعدم ورود النهي، لأنّ عدم الضدّ ليس شرطاً لوجود ضده لاحدوثاً ولا بقاءً - فيظهر جوابه ممّا تقدّم في مسأله «اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده» من اختصاص التضادّ بالتكويّنات، فلا تضادّ في الأحكام التي هي من الاعتباريات.

وأما ما أفاده رحمه الله - من عدم إمكان إرادته تحديد الموضوع وتقييده بورود النهي بنحو المعرفيه، لاستلزامه حمل الخبر على ما هو كالبيدهي الذي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام - ففيه: أنّ الأشياء قبل ورود الشرع محكوم به بأصالة الإباحه أو الحظر العقليّه - على اختلاف في ذلك - من دون أن تكون محكوم به بحكم شرعي أصلاً، وأمّا إذا ورد في لسان الشرع: «كلّ شئ مطلق حتّى يرد فيه نهى» يدلّ على أنّ ما لم يرد فيه نهى مباح شرعاً، وما ورد فيه نهى ليس بمباح كذلك، ولا يتمكّن الإنسان من إدراك ما هو مباح أو غير مباح في الشريعة قبل بيان الشارع، فكيف يمكن القول بأنّ مدلول الروايه على هذا الفرض أمر بيدهي لا يناسب شأن الإمام عليه السلام!؟

الثاني من الاحتمالين الذين ذهب المحقّق الاصفهاني رحمه الله إلى امتناعهما: هو أن

يراد من «الإطلاق» الإباحه الشرعيه الظاهريه، ومن «الورود» صدور النهي من الشارع، سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل، وذكر لإثبات امتناع هذا الاحتمال وجوهاً ثلاثة:

أ - أنّ الإباحه الظاهريه التي موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون معنيّه إلّا بالعلم، ولا محدّده إلّا بعدمه، لا بأمر واقعي يجمع الشكّ، وإلّا لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام.

وبعبارة اخرى: كان مفاد الروايه على هذا الاحتمال «كلّ شيء شكّ في أنّه مباح أو حرام واقعاً فهو مباح ظاهراً حتّى يرد فيه نهى من قبل الشارع، سواء وصل هذا النهى إلى المكلف وتبدّل شكّه إلى العلم بالحرمة أم لا؟» وهل هذا إلّا ارتفاع الإباحه الظاهريه مع بقاء موضوعه الذي هو الشكّ في الحكم الواقعي؟!

والحكم يستحيل أن يتخلف عن موضوعه التام، كما يستحيل أن يتخلف المعلول عن علته التامه (1).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الأول.

وفيه أولاً: أنّه مبنيّ على كون «حتّى يرد فيه نهى» غايه للحكم.

وأما لو كان قيداً للموضوع فلا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه.

توضيح ذلك: أنّ الحديث بناءً على القيديه يكون بمعنى «كلّ شيء شكّ في حليّته وحرّمته ولم يرد فيه نهى واقعاً فهو مباح بالإباحه الظاهريه».

فالموضوع مقيّد بقيدين، ويكفي في انتفائه انتفاء أحدهما، لأنّ المقيّد بقيود متعدّده ينتفى بانتفاء أحد تلك القيود، كما أنّ المركّب من أجزاء متعدّده ينتفى

ص: ٤٢٠

بانتفاء أحد تلك الأجزاء.

فالشىء الذى شكَّ فى حليته وحرمة لو ورد فيه نهى واقعاً لانتفى الإباحه الظاهريه لأجل انتفاء موضوعه، فلا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه كما لا يخفى.

وثانياً: أن الحكم يمتنع أن يتخلف عن موضوعه إذا كان الموضوع عله له، وهو مبنى على كون الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد التى فى متعلقاتها، كى تكون المصلحه اللازمه الاستيفاء عله للوجوب والمفسده اللازمه الاجتناب عله للحرمة.

وأما إذا كان الحكم تابعاً لبعض مصالح اجتماعيه اخرى خارجه عما تعلق به - مثل ما عرفت فى مسأله نجاسه المشرك أو مطلق الكافر التى عبّر عنها بعضهم بأنّها نجاسه سياسيه لا أنّها حكم تابع لقذاره فى متعلقه - فلا يمتنع تخلف الحكم عن موضوعه، لعدم كون الموضوع حينئذٍ عله للحكم كى يلزم من تخلف الحكم عنه تخلف المعلول عن علته.

ب - أن الإباحه حيث إنّها مغيايه بصدور النهى واقعاً أو محدده بعدم صدوره واقعاً، والغايه أو القيد مشكوك الحصول فلامحاله يحتاج إلى استصحاب عدم صدوره.

واستصحاب عدم صدور النهى إن كان لغرض إثبات عدم الحرمة ظاهراً فلانحتاج إلى التمسك بالحديث، ضروره أنا إذا شكنا فى حرمة شرب التتن مثلاً وكنا بصدد إثبات عدم حرمة ظاهراً ووصلنا إلى هذا الغرض من طريق استصحاب عدم ورود نهى فيه فلا معنى للتمسك بحديث «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» للوصول إلى ذلك الغرض كما هو واضح.

ص: ٤٢١

وبعبارة اخرى: كان الاستدلال لإثبات المقصد بالأصل لا بالخبر.

وإن كان لغرض إثبات الإباحة التي هي حكم إثباتي فقد عرفت عدم إمكان إرادته الإباحة الواقعيه (١) ولا الظاهريه (٢) من الحديث.

وإن كان الغرض إثبات الإباحة العقليته وعدم الحظر العقلي، ففيه: أنّ الاستصحاب وسائر الأصول العمليته لا يمكن أن تجرى لمثل هذا الغرض، لأنّ المستصحب وما يثبت بواسطه سائر الأصول لا بدّ من أن تكون إما أثراً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي كما ثبت في محلّه (٣).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في الوجه الثاني مع توضيح متّأ.

وفيه: أنّه لا يجوز لمن أقام لإثبات شيء براهين عديده أن يجعل أحد البراهين مبني للبرهان الآخر، بل لا بدّ في كلّ دليل من البحث المستقلّ، بحيث لو لم يكن في المقام دليل غيره لكفى في إثبات المدّعى، وإلا لخرجت الأدلّه عن الاستقلال، مع أنّه رحمه الله بنى هذا الوجه الثاني على ما أثبتته بزعمه في الوجه الأوّل من عدم إمكان إرادته الإباحة الظاهريه.

ويمكن المناقشه في أصل كلامه رحمه الله؛ إذ استفاد منه أنّ ما تقدّم في الوجه الأوّل من امتناع إرادته الإباحة الظاهريه مانع وحيد من دلاله الحديث عليها، بحيث لو قطعنا النظر عنه لجرى استصحاب عدم صدور النهي ودلّ الحديث على الإباحة الظاهريه من دون أن يواجه إشكالاً آخر.

ويرد عليه أنّ هذا الاستصحاب لا يجرى إلّا على القول بحجّيته الأصل

ص: ٤٢٢

١- (١) راجع ص ٤١٧.

٢- (٢) راجع ص ٤١٩-٤٢٠.

٣- (٣) نهاية الدرايه ٧٤:٤.

المثبت، ضروره أنّ الاستصحاب لو جرى لإثبات عدم صدور النهى الذى هو عبارته اخرى عن عدم تحقّق الغايه، لاحتجنا عقبيه إلى حكم العقل بأنّ الغايه إذا لم تكن موجوده بحكم الاستصحاب فالمعنى يكون موجوداً.

والحاصل: أنّه لا يمنع من دلالة الحديث على الإباحه الظاهريّه، لكن لا يمكن الوصول إليها من طريق استصحاب عدم ورود النهى إلّاعلى القول بحجّيه مثبتات الأصول، وهو على خلاف ما عليه المحقّقون من الأصوليين.

ج - أنّ ظاهر الخبر جعل ورود النهى غايه رافعه للإباحه الظاهريّه المفروضه، ومقتضى فرض عدم الحرمة إلّابقاء هو فرض عدم الحرمة حدوثاً، ومقتضاه عدم الشكّ فى الحليّيه والحرمة من أوّل الأمر، فما معنى جعل الإباحه الظاهريّه المتقوّمه بالشكّ فى الحليّيه والحرمة فى فرض عدم الحرمة إلّابقاء؟! (١)

إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

وفيه: أنّا نمنع استلزام عدم الحرمة إلّابعد ورود النهى عدم تحقّق الشكّ، فإنّ تحقّقه ضرورى مع الشكّ فى الورد وعدمه، فإنّ المكلف إذا التفت إلى حرمة شرب التتن وعدمها محتملاً- ورود النهى واقعاً فلامحاله يتحقّق فى نفسه الشكّ، وهو كافٍ فى جعل الحكم الظاهرى.

والحاصل: أنّ ما ذكره هذا المحقّق الكبير - من امتناع كون «الإطلاق» فى الحديث بمعنى الإباحه الشرعيّه الواقعيّه أو الظاهريّه فيما إذا اريد من «الورد» هو الصدور من الشارع - غير صحيح، بل جميع الاحتمالات ممكنه بحسب مقام الثبوت.

ص: ٤٢٣

ولا يخفى أنّ هذا البحث وإن كان مفيداً من ناحيه علميّه، إلّا أنّه لا يرتبط بالاستدلال بالحديث في مسأله البرائنه، لما عرفت من أنّ الاستدلال به لا- يتمّ إلّا إذا اريد من «الورود» وصول النهى إلى المكلف، فما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله على فرض تماميته لا يضرّ بالاستدلال به في المقام.

هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

القول في معنى الحديث بحسب مقام الإثبات

وأما مفاده بحسب مقام الاستظهار والدلاله فلاشكّ في أنّ معنى قوله:

«حتّى يرد فيه نهى» أنّ هذا «الإطلاق» باقٍ إلى ورود النهى، وليس المراد من «الورود» هو الورود من جانب الشرع، لانقطاع الوحي في زمن صدور الروايه، فتعيّن أن يكون المراد من «الورود» هو الوصول إلى المكلف. وإذا كانت الغايه هي وصول النهى إلى المكلف وعلمه به كان المعنى لامحاله هو الإباحه الظاهريه لا الواقعيه.

وأما الإباحه العقليه فلا تناسب كلام المعصوم عليه السلام الذي كان بصدد بيان الحكم الشرعي.

وحيثما عرفت أنّ الإباحه الشرعيه الظاهريه هي التي تناسب الغايه - التي هي علم المكلف بالنهى - تمّ الاستدلال بالحديث على البرائنه، لتحقق ركنيه، وهما كون «الإطلاق» بمعنى الإباحه الظاهريه، وكون «الورود» بمعنى الوصول إلى المكلف، فالمراد بالحديث هو أنّ «كلّ شيء مباح حتّى تعلم أنّه منهيّ عنه» وهو عين ما يدّعيه القائل بالبرائنه.

وهو أنّ الظاهر من «النهي» في الحديث هو النهي المتعلق بالشئ بعنوانه الأوّلي، لا-الأعمّ منه وممّا تعلق بالشئ بعنوان أنّه مجهول الحكم كي تكون أدلّه الاحتياط - على فرض تماميتها سنداً وشمولها للشبهات البدويّه دلالةً - وارده عليه(١).

والحاصل: أنّ حديث «كلّ شئ مطلق حتى يرد فيه نهى» معتبر سنداً وقابل للاستدلال في مسألة البرائه دلالةً، ولا تتقدّم عليه أدلّه الاحتياط، بل يقع التعارض بينهما لو فرض تماميته أدلّه الاحتياط.

الاستدلال على البرائه بحديث «السعه»

ومنها: ما روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «الناس في سعه ما لم يعلموا»(٢).

ولا- ينبغى الإشكال في دلالته الحديث على البرائه في الجملة، سواء جعلنا «ما» موصوله وأضفنا كلمة «سعه» إليها، أو جعلناها مصدريةً زمانيةً وقرأنا كلمة «سعه» بالتنوين.

إنّما الإشكال في أنّه هل يعارض أدلّه الاحتياط - على فرض تماميتها وشمولها للشبهات البدويّه - أو لا يتمكّن من مقابلتها، بل هي متقدّمة عليه؟

ص: ٤٢٥

-
- ١- (١) حيث إنّ غايه الإباحه الظاهريّه في الحديث - على هذا الفرض - هي العلم بالنهي الواقعي أو الظاهري، ووجوب الاجتناب في الشبهات البدويّه التحريميّة - الاستفادة من أدلّه الاحتياط فرضاً - نهى ظاهري تحصل به هذه الغايه. م ح - ي.
- ٢- (٢) مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠، كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٤.

نظريه المحقق النائيني رحمه الله في ذلك

فصل المحقق النائيني رحمه الله بين كون «ما» موصوله وبين كونها مصدرية حيث قال:

فعلى الأول يكون مفاده أنّ الناس من جهه الجهل بالحكم الشرعي يكونون في سعه، فيعارض به أخبار الاحتياط الدالّه على كون الناس في الضيق من جهه الحكم الشرعي المجهول، وعلى الثاني يكون مفاده أنّ الناس مادام لا يعلمون يكونون في سعه، فيكون أخبار الاحتياط حاكمه عليه على تقدير تماميه دلالتها(١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

و القسم الأول من كلامه صحيح متين، لكن يمكن المناقشه في القسم الأخير منه، لأنّ الحديث - بناءً على كون «ما» مصدرية - يدلّ على كون الناس في السعه مادام كونهم غير عالمين، ولا ريب في أنّ أدلّه الاحتياط لا تبدل جهل المكلف إلى العلم. على أنّ أصاله الاحتياط التي مجراها هو الشكّ والجهل لا يعقل أن تكون رافعه لشكّ المكلف وجهله كما لا يخفى.

و بالجملة: حديث «السعه» يكون في عرض أدلّه الاحتياط، من دون أن يكون بينهما تقدّم وتأخر أصلاً، سواء كانت «ما» موصوله أو مصدرية، فيقع بينهما التعارض.

ص: ٤٢٦

إن قلت: فما وجه تقدّم أدلّه الاحتياط على قاعده «قبح العقاب بلا بيان»؟

قلت: ليس المراد بـ «البيان» فى القاعده خصوص بيان التكليف، بل المراد هو البيان المصحح للعقاب على المخالفه، ولا ريب فى أنّ البيان المصحح للعقاب تارة يتحقق فى ضمن بيان التكليف، كما إذا قال: «شرب التتن حرام» وأخرى فى ضمن إيجاب الاحتياط، كما إذا قال: «إذا شككت فى حليّته شرب التتن وحرّمته يجب عليك الاحتياط».

وبالجمله: إيجاب الاحتياط لا يصير غير العالم بالتكليف عالماً به، فلا يتقدّم على قوله صلى الله عليه وآله: «الناس فى سعه ما لم يعلموا» لكنّه بيان مصحح للعقوبه على المخالفه، فيتقدّم على قاعده «قبح العقاب بلا بيان».

كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين كون الاحتياط واجباً طريقيّاً، وبين كونه واجباً نفسياً، فيعارض حديث «السعه» على الأوّل، ويتقدّم عليه على الثانى.

توضيح ذلك: أنّ وجوب الاحتياط لو كان طريقيّاً لما ترتّب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب، بل شرّع لأجل التحفّظ على الواقع المشكوك، فلو كان شرب التتن مثلاً فى الواقع حراماً وارتكبه المكلف كان معاقباً عليه، لا على ترك الاحتياط، ولو لم يكن حراماً لما كان عليه شىء.

وحيث قدّم قوله صلى الله عليه وآله: «الناس فى سعه ما لم يعلموا» يدلّ على كون المكلف فى سعه وعدم كونه فى ضيق لأجل مخالفته التكليف المجهول، ودليل وجوب الاحتياط يدلّ على كونه فى ضيق ومستحقاً للعقوبه عليها، وهذا هو معنى التعارض كما هو واضح.

نعم، لو كان الاحتياط واجباً نفسياً لترتّب على صرف مخالفته استحقاق

العقوبه ولو لم تستلزم مخالفه تكليف واقعى، فيتقدم على حديث «الناس فى سعه ما لم يعلموا» لأن هذا الحديث يدل على عدم كون المكلف فى ضيق مادام لم يكن عالماً بالتكليف، ودليل الاحتياط يدل على التكليف النفسى الذى يترتب عليه المثوبه والعقوبه، فإذا علم به المكلف علم بالتكليف ولم يبق مجال لحديث «السعه» لارتفاع الجهل وتبدله إلى العلم، وهذا معنى تقدم أدله الاحتياط على حديث «السعه» (١).

هذا توضيح ما أفاده رحمه الله فى المقام.

نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله

وهو متين على فرض كون وجوب الاحتياط طريقيًا.

وأما بناءً على كونه نفسيًا فلانسلم تقدمه على حديث «السعه» بل يقع التعارض بينهما فى هذا الفرض أيضًا.

وذلك لأن وجوب الاحتياط - ولو كان نفسيًا - شرع فى مورد الشك فى التكليف، فنفسه وجوب الاحتياط لا توجب أن يخرج شرب التتن المجهول الحكم عما هو عليه ويصير معلوم الحكم، فكأن دليل الاحتياط يقول: «إذا شككت فى حرمه شرب التتن وحليته يجب عليك الاحتياط» وحديث «السعه» يقول: «أنت فى سعه من ناحيه شرب التتن المشكوك الحكم ولا تستحق العقوبه فيما إذا ارتكبته وكان فى الواقع حرامًا».

وبعبارة اخرى: ليس وجوب الاحتياط - حتى فيما إذا كان نفسيًا - حكمًا مستقلًا غير مرتبط بحرمه شرب التتن المشكوكه، بل ورد فى موردها، فحديث

ص: ٤٢٨

«السعه» يدلّ على كون المكلف في سعه من ناحيه هذه الحرمة المشكوكه، ودليل وجوب الاحتياط يدلّ على عدم كونه في سعه وأمن منها، بل عليه الاحتياط والاجتناب عنه، وهل هذا إلّا التعارض.

على أنّ تقدّم أدلّه الاحتياط على الحديث يستلزم حذف الحديث رأساً وعدم بقاء مورد له أصلاً، وهذا لا يلائم الحكومه، بل يناسب التعارض، فإنّ المتعارضين إمّا يتساقطان أو يؤخذ بأحدهما تخييراً أو ترجيحاً، فعلى التساقت يستقطن كلاهما ويصيران كالعدم وبلا مورد، وعلى التخيير أو الترجيح كان غير المختار أو المرجح كذلك.

وهذا بخلاف الحكومه، فإنّ الدليل الحاكم لا يوجب سقوط الدليل المحكوم رأساً، بل يجزّه إلى سائر موارد غير مورد نفسه، ألا ترى أنّ حكومه قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» (١) على أدلّه الشكوك (٢) توجب صرف هذه الأدلّه إلى غير كثير الشكّ من المكلفين، لا جعلها كالعدم وبلا مورد رأساً.

فعلى هذا لا يمكن أن يكون أدلّه الاحتياط حاكمه على حديث «السعه» لاستلزامه صيروره الحديث كالعدم وبلا مورد، مع أنّها من خواصّ باب التعارض لا باب الحكومه.

والحاصل: أنّ حديث «السعه» يدلّ على البرائه ويعارض أدلّه الاحتياط - على فرض تماميتها - سواء جعلت «ما» موصوله أو مصدرية، وسواء كان الاحتياط واجباً طريقيّاً أو نفسياً.

ص: ٤٢٩

١- (١) لم أجد روايه بهذه العبارة، نعم، يستفاد مضمونها من الأحاديث الواردة في وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاه، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه. م ح - ي.

٢- (٢) راجع للاطلاع على هذه الأدلّه وسائل الشيعه ٨: ١٨٧، ١٩٣، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٥، الأبواب ١، ٢، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٣، ١٤ و ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه. م ح - ي.

ومنها: ما روى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(١).

ولا يخفى عليك أنّ هذا الحديث لو تمّ دلالته على البرائه لكان في عرض أدلّه الاحتياط ووقع التعارض بينهما، لا أنّ أدلّه الاحتياط تتقدّم عليه.

وذلك لأنّ مضمونه يساوق مضمون «حديث الرفع»^(٢) ويدلّ على رفع غير المعلوم من التكاليف عن العباد، ووجوب الاحتياط ولو كان نفسياً^(٣) لا يقتضى تبدّل التكليف المجهول معلوماً.

إنّما الكلام في دلالته على البرائه.

فربما يقال: إنّ حديث «الحجب» لا يرتبط بالمقام، فإنّ لله تعالى أحكاماً سكت عنها ولم يبيّن لها للعباد^(٤)، إمّا لأجل التوسعه والتسهيل عليهم، أو لأجل مانع غير معلوم لنا، ولذا ورود في بعض الأخبار: «اسكتوا عمّا سكت الله»^(٥) فقولُه عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد» يكون بمعنى «ما سكت الله عنه ولم يبيّن للعباد».

والكلام في مسألة البرائه إنّما هو في الأحكام التي بيّنها الله للعباد إلّا أنّها لم تصل إلينا وكلمنا فحصرنا عنها في مظانّها ما وجدناها، لأنّ الأعداء وغاصبي

ص: ٤٣٠

١- (١) وسائل الشيعة ١٦٣: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

٢- (٢) لأنّ «الوضع» إذا عدّى ب «عن» كان بمعنى الرفع، فكان معنى الحديث أنّ «ما كان من التكاليف محجوباً عن العباد ولا يعلمونه فهو مرفوع عنهم» وهذا عين مفاد «حديث الرفع». م ح - ي.

٣- (٣) والحقّ أنّ وجوبه طريقى لا نفسى. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) فالأحكام على ثلاثه أقسام: أ - ما سكت الله تعالى عنه ولم يبيّن للعباد، ب - ما بيّنه ولكنّه لم يصل إلينا، ج - ما وصل إلينا وعلمنا به، ومورد أصاله البرائه هو القسم الثانى منها كما لا يخفى. م ح - ي.

٥- (٥) عوالى اللئالى ١٦٦: ٣.

الحكومه أخفوها وحالوا بيننا وبينها.

وبالجملة: بين «حديث الرفع» و «حديث الحجب» فرق، وهو أنّ «الرفع» اسند في «حديث الرفع» إلى «ملايعلمون» من دون أن يكون عدم العلم مسبباً عن سبب خاص، بخلاف «حديث الحجب» فإنّ عدم العلم فيه مسبب عن حجب الله تعالى وعدم تبيينه للأحكام، والأول مورد البرائه دون الثاني.

ويمكن الجواب عن هذه الشبهه بأنّ أفعال العباد الاختياريّه يصحّ نسبتها إلى الله تعالى، لكون قدرتهم بل أصل وجودهم منه تعالى، «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (١)، «بحول الله وقوته أقوم وأقعد» (٢) ولذا ورد في الحديث: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» (٣).

فلامانع من أن يراد ب «ما حجب الله علمه عن العباد» التكليف التي بينها الله في متن الشريعة، ولكن أخفاها وحال بيننا وبينها الأعداء وغاصبوا الحكومه، فإنّها يصحّ نسبه حجبها إليهم، لكونهم مباشرين في ذلك، وإلى الله تعالى، لكون قدره الفاعلين ناشئه منه، بل وجودهم ربط إليه.

ويؤيده التعبير ب «فهو موضوع عنهم» فإنّ المرفوعيّه والموضوعيّه عن العباد تدلّ على أنّ للتكليف المرفوع مرتبه من الثبوت بتبينه من قبل الله سبحانه، إلّا أنّه إذا فحص عنه العباد ولم يعلموا به فهو مرفوع عنهم، ولم يعاقبهم الله على مخالفته، امتناناً لهم وتسهيلاً عليهم.

اللَّهُمَّ إَلَّا أَنْ يُقَالَ: أفعال العباد سواء كانت من الحسنات أو السيئات وإن صحّ إسنادها إليهم وإلى الله تعالى، إلّا أنّه لم يعهد إسناد السيئات إليه سبحانه

ص: ٤٣١

١- (١) الأنفال: ١٧.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٦١، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٣.

٣- (٣) الكافي ١: ١٦٠، كتاب التوحيد، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، الحديث ١٣.

حتى بحسب التعبير، بخلاف الحسنات، فلا يقال: «سرق الله» لكن يقال: «قتل الله المشركين» فكيف نسب عمل أعداء الإسلام وحببهم علم التكاليف عن العباد إلى الله سبحانه وتعالى!؟

الاستدلال على البرائه بحديث «كل شيء لك حلال...»

ومنها: قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»^(١).

لا- إشكال في أن جعل غايه الحليته، المعرفه بالحرمة يدل على أن الشيء المأخوذ في المغيبي هو الشيء الذي شك في حليته وحرمة، فهو بمقتضى الروايه محكوم بالحليته الظاهريه.

إنما الإشكال في أنها هل تعم جميع الشبهات أو تختص بالشبهات الموضوعية؟

كلام صاحب الكفايه في ذلك ونقده

ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى دلالتها على البرائه في الشبهات الموضوعية والحكمية كليهما^(٢).

ولقائل أن يقول: كلمه «بعينه» قرينه على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية، لأن المابع الخارجي الذي شك في كونه خمراً أو خللاً يصح أن يقال فيه: إنه حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه، بخلاف ما إذا شكنا في أن

ص: ٤٣٢

١- (١) ما وجدت روايه بهذا التعبير، لكن روى عن مسعده بن صدقه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» الحديث. راجع وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٣٨٨.

شرب التبن مثلاً- هل هو حرام فى الشريعة أم لا، فإنّ البحث هاهنا إنّما هو فى حكمه الكلّى ويمكن أن لا- يكون له مصداق خارجى كى يصدق عليه كلمه «بعينه».

البحث حول نظريه الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام

لكن سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره قوى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله بدعوى أنّ كلمه «بعينه» ليست قيداً احترازياً، بل تأكيد لقوله: «تعرف» كما يقال: «جاء زيد بعينه» فكأنّه قال: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف بعين المعرفه وباليقين والعلم الكامل أنّه حرام» فهذا القيد وجوده وعدمه سواء، فلا يوجب خروج الشبهات الحكميّة عن تحت الحديث(1).

هذا، ولكنّ الظاهر أنّ هذا القيد يرتبط بالضمير فى «أنّه» لا ب «تعرف» ضروره أنّ ضمير «بعينه» يرجع إلى ما يرجع إليه ضمير «أنّه» فأريد من الروايه أنّ «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّ ذلك الشىء بعينه وبشخصه يكون حراماً» فتخصّ بالشبهات الموضوعيّة.

ثمّ إنّ الإمام رحمه الله بعد القول بعدم اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعيّة ذهب إلى احتمال كونه مربوطاً بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، حيث قال:

نعم، لا يبعد دعوى ظهور قوله: «بعينه» فى مقابل المعلوم بالإجمال، فيكون الحديث بصدد الترخيص فى ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال حتّى يعرف الحرام بعينه، أى تفصيلاً.

ص: ٤٣٣

١- (١) أنوار الهدايه ٧٢:٢. أقول: إنّ الإمام رحمه الله وإن ذهب فى أنوار الهدايه إلى عدم اختصاص هذه الروايه بالشبهات الموضوعيّة، إلّا أنّه ذهب فى تهذيب الأصول إلى اختصاصها بها. راجع تهذيب الأصول ٨٥:٣. م ح - ى.

كما أنّ الظاهر من قوله: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام بعينه» هو ذلك، أى ترخيص فى التصرف بالمال المختلط بالحرام.

فهذان الحديثان يمكن أن يكونا منسلكين فى سلك الأحاديث الواردة فى المال المختلط بالحرام (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصله: أنّ حديث «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» وحديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه» (2) بمعنى واحد ولكليهما وزان وسياق واحد، فلو قلنا فى الثانى باختصاصه بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى لقلنا ذلك فى الأوّل أيضاً.

ويمكن المناقشه فيه بأننا لانسلم أن يكون الحديثان منسلكين فى سلك واحد، إذ اريد من كلمه «شيء» فى الحديث الأوّل «شيء شكّ فى حليّته وحرّمته» كما عرفت آنفاً، بخلاف الحديث الثانى، فإنّ كلمه «شيء» فيه ظاهره فى شيء مشتمل على كلّ من الحلال والحرام قطعاً، فكيف يمكن القول بانسلاهما فى سلك واحد وإفادتهما معنى واحداً؟!

والحاصل: أنّ حديث «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» مربوط بالشبهات البدويّه، فتدلّ على البرائه، لكنّه - بلحاظ كلمه «بعينه» - يختصّ بالشبهات الموضوعيّة ولا يعمّ الشبهات الحكميّة التى هى عمده البحث فى باب البرائه.

ص: ٤٣٤

١- (١) أنوار الهدايه ٢: ٧٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧: ٨٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

ومنها: ما روى عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (١).

اعلم أنّ في هذا الحديث جهتين من البحث:

أ - أنّه هل يختصّ بالشبهات الموضوعيّة، أو يعمّ الشبهات الحكميّة؟

ب - أنّه بناءً على اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة هل يختصّ بموارد العلم الإجمالي أو يعمّ الشبهات البدويّة أيضاً ليكون قابلاً للاستدلال في مسأله البرائه؟

أمّا الجبهه الأولى: فالحقّ فيها أنّ في الحديث قرينتين على اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة:

الأولى: كلمه «بعينه» على ما عرفت في الروايه السابقه.

الثانيه: قوله: «فيه حلال وحرام» فإنّ ظاهره أنّ موضوع الروايه هو شيء فيه حلال بالفعل وحرام بالفعل، لا أنّه شيء فيه احتمال الحليّيه والحرمة، فمورده ما إذا شككنا في حليّيه المايغ المرّد بين الخمر والخلّ مثلاً، إذ يصدق حينئذٍ أنّ المايغ جنس له نوعان: أحدهما حلال وهو الخلّ، والآخر حرام وهو الخمر، ووجود الحلال والحرام الفعليين هو الذي أوجب أن نشكّ في حليّيه المايغ المرّد بين الخمر والخلّ وحرمة، بحيث لو كانت جميع المايغات محلّله أو محرّمه لم نشكّ فيه، وأمّا الشكّ في حليّيه شرب التتن وحرمة فليس ناشئاً عن وجود نوعين مختلفين فيه، بل هو ناشٍ عن عدم النصّ الدالّ على الحليّيه أو الحرمة، أو إجماله، أو تعارض النصّين

ص: ٤٣٥

أو النصوص.

وبالجملة: إنَّ الحديث بظاهره يختصّ بالشبهات الموضوعية.

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

لكن بعض المحققين ذهب إلى عدم الاختصاص حيث قال:

ولكن يمكن أن يقال بشمول الرواية للشبهات الحكمية، نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلي فيها أيضاً، كما في كلى اللحم، فإنَّ فيه قسمين معلومين:

حلال، وهو لحم الغنم، وحرام، وهو لحم الإرنب، وقسم ثالث مشتبه، وهو لحم الحمير لا يدرى بأنَّه محكوم بالحليّة أو الحرمة، ومنشأ الاشتباه فيه هو وجود القسمين المعلومين، فيقال - بمقتضى عموم الرواية -: أنَّه حلال حتّى تعلم حرمة (1)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد نظريّة المحقق العراقي رحمه الله

وفيه: أنّا لانسلّم أنّ منشأ الاشتباه في لحم الحمير وجود القسمين المعلومين في اللحم، بل منشأه هو عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين.

ويشهد عليه أنّا نشكّ في حليّة لحم الحمير وحرمة أيضاً حتّى فيما إذا فرض حليّة جميع اللحوم الأخرى أو حرمتها.

والحاصل: أنّ حديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام...» ظاهر في كون الشكّ في الشيء ناشئاً عن وجود القسمين فيه بالفعل، كالماع الذي شكّ في حليّته وحرمة لكونه مردّداً بين الخلّ الذي هو حلال بالفعل والخمر الذي هو حرام

ص: ٤٣٦

كذلك، وهذا من خواص الشبهات الموضوعية، لأنّ الشكّ في الشبهات الحكمية ناشٍ عن عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصين.

وأما الجبهه الثانيه: فالحقّ فيها هو اختصاص الحديث بموارد العلم الإجمالى (1).

وذلك لأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» هو وجود الحلال والحرام بالفعل فى نفس الحادثه المبتلى بها، لا وجود الحلال والحرام فى محلّه بحسب الواقع، فالحديث لا ينطبق إلّاعلى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، كما إذا علمت إجمالاً بأنّ أحد هذين الإثنين الجزئيين خمر والآخر خلّ لكن لم يتميّز الخلّ من الخمر، فالحديث يدلّ على حلّيه الحرام المشتبه بينهما حتى تعرفه بعينه وشخصه.

نعم، يمكن القول بعدم صحّحه الأخذ بالحديث فى نفس مفاده هذا، لكنّه بحث آخر يأتى فى باب الاشتغال إن شاء الله تعالى.

والحاصل: أنّ حديث «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» قابل للاستدلال فى مسأله البرائه، لكن فى خصوص الشبهات الموضوعية، وأما حديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه» فلا يرتبط ببحث البرائه أصلاً، لكونه مربوطاً بأطراف العلم الإجمالى، وأصالة البرائه لا تجرى إلّافى الشبهات البدويه.

هذا تمام الكلام فى الروايات التى استدلّ بها للبرائه.

ص: ٤٣٧

١- (١) فما ذكرناه فى الجبهه الأولى من التمثيل بما إذا شككنا فى حلّيه المايح المرّدّد بين الخمر والخلّ إنّما هو لأجل التوضيح، وإلّا فذلك المثال خارج عن تحت الحديث، لكونه من مصاديق الشبهه البدويه الخارجه منه. منه مدّ ظلّه.

فى دلالة الإجماع على البرائه

البءء حول الاستدلال بالإجماع عليها

وأما الإجماع: فالتحقق عدم تحققه، كيف وقد ذهب الأخباريون - الذين هم أيضاً عدّه كثيره من المسلمين - إلى وجوب الاحتياط فيها، فلا يصحّ دعوى احتمال الاتفاق على البرائه فضلاً عن القطع به.

على أنّ الإجماع - على فرض تحققه فى المقام - لا يكون دليلاً مستقلاً، لأننا نحتمل قوياً أن يكون مستند المجمعين هو الآيات والروايات الواردة فى المسأله وما سياتى من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وبعباره اخرى: هذا الإجماع مدركى، والإجماع المدركى لا يمكن أن يكون كاشفاً عن رأى المعصوم، فلا يكون حجّه.

وبالجملة: دعوى الإجماع على البرائه باطله موضوعاً وحكماً.

كما أنّ الأخباريين أيضاً لو أرادوا التمسك بالإجماع على وجوب الاحتياط لكانت دعواهم فاسده، لعدم تحقق الإجماع عليه أولاً، وعدم حجّيته على فرض ثبوته ثانياً، لعين ما ذكرناه آنفاً.

ص: ٤٣٩

الاستدلال بحكم العقل على البرائه

اشاره

وأما العقل:

فهى قاعده «قبح العقاب بلا بيان».

ولابد من ملاحظه جهات ثلاث حول هذه القاعده ليوضح الأمر:

أ - أنها هل تكون قاعده مستقله عقليه أو من توابع مسأله «قبح الظلم»؟

ب - أن هذه القاعده هل هى متعارضه مع قاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» أو هما تختلفان بحسب المورد؟

ج - أن أدله الاحتياط - على فرض تماميتها سنداً وجريانها فى الشبهات البدويه التى هى مجرى البرائه دلالة - هل تتقدم على قاعده «قبح العقاب بلا بيان» أو يقع التعارض بينهما؟

البحث حول كون «قبح العقاب بلا بيان» قاعده عقليه مستقله

أمّا الجبهه الأولى: فلا إشكال ولا كلام فى أن المكلف لو وقع فى مخالفه تكليف لم يصل إليه سواء لم يبينه المولى أو يبينه ولم يصل بيانه إلى المكلف بعد الفحص التام عنه فى مظانها لقبح على المولى عقابه، فالمراد من القاعده هو «قبح العقاب بلا بيان واصل» وهذه قاعده عقليه مسلمه اتفق عليها الأصوليون والأخباريون، وذلك لعدم كون العبد مقصراً فى عدم حصول

غرض المولى إذا فحص عن التكليف فى جميع مظانّه ولم يطلع عليه. إنّما الكلام أولاً: فى أنّ حكم العقل ب «قبح العقاب بلايان» هل هو قاعده مستقلّه أو من شئون مسأله «قبح الظلم»، وثانياً: أنّ ما هو المهمّ من البحث فى مسأله البرائنه هل يرتبط بقاعده «قبح العقاب بلايان» أو بقاعده عقليّه اخرى؟

كلام المحقق الاصفهانى رحمه الله فى ذلك

قال المحقق الاصفهانى رحمه الله فى حاشيته الدقيقه على الكفايه:

توضيح المقام: أنّ هذا الحكم العقلى حكم عقلى عملى بملاك التحسين والتقييح العقليين، وقد بينا فى مباحث القطع والظنّ مراراً أنّ مثله مأخوذ من الأحكام العقلانيه التى حقيقتها ماتطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهى المسماة بالقضايا المشهوره المعدوده فى الصناعات الخمس من علم الميزان، ومن الواضح أنّ حكم العقل ب «قبح العقاب بلايان» ليس حكماً عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الأحكام العقليّه العمليّه، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، نظراً إلى أنّ مخالفه ما قامت عليه الحجّه خروج عن زى الرقيّه ورسم العبوديه، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب، كما أنّ مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زى الرقيّه أن لا يخالف العبد مولاه فى الواقع وفى نفس الأمر، فليس مخالفه ما لم تقم عليه الحجّه خروجاً عن زى الرقيّه حتى يكون ظلماً، وحينئذٍ فالعقوبه عليه ظلم من المولى على عبده، إذ الذمّ على ما لا يذمّ عليه والعقوبه على ما لا يوجب العقوبه عدوان محض وإيذاء بحت بلاموجب عقلايى، فهو ظلم، والظلم بنوعه يؤدى إلى فساد النوع واختلال النظام، وهو قبيح من كلّ أحد بالإضافه إلى كلّ أحد ولو من المولى إلى عبده،

لكن لا- يخفى أن المهم هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلاً- ما لم تقم عليه حجّه منجزه لها، وحيث إن موضوع الاستحقاق بالآخره هو الظلم على المولى فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، وضمّ قبح العقاب من المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا، وإن كان صحيحاً في نفسه(١)، إنتهى كلامه.

و حاصله - بعد التأمل الدقيق فيه من الصدر إلى الذيل - أمران:

أ - أن قبح العقاب من المولى بلا بيان وإن كان صحيحاً في نفسه، إلما أنه أجنبي عن محلّ النزاع في باب البرائه، فإنّ المهمّ المبحوث عنه هاهنا هو أمر يرتبط بالعبد لا بالمولى، وهو دفع استحقاق العقاب على مخالفه تكليف لم تقم عليه حجّه(٢)، وحيث إنّ موضوع الاستحقاق هو الظلم على المولى فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، ولا- ريب في أنّ مخالفه تكليف لم تقم عليه الحجّه ليست من مصاديق الظلم على المولى، إذ ليس مخالفته خروجاً عن زى الرقيّه حتّى يكون ظلماً.

وبالجملة: لا يحتاج الأصولى إلى قاعده «قبح العقاب بلا بيان» بعد حكم العقل بعدم استحقاق العقوبه، لأجل عدم تحقّق الظلم على المولى.

ب - أن حكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» ليس حكماً عقلياً مستقلاً، بل هو من مصاديق قبح الظلم الذى هو من الأحكام العقلية العمليه المسلّمه بين العقلاء(٣)، سواء وقع الظلم من قبل العبد بالنسبه إلى مولاه، كالخروج عن زى

ص: ٤٤٣

١- (١) نهاية الدرايه ٨٤:٤.

٢- (٢) وعدم استحقاق العبد العقوبه وإن كان يلزم قبح العقاب من قبل المولى، إلّا أنّ ما ينطبق على المدعى بنحو المطابقه هو نفس عدم استحقاق العقوبه لا ما يلزمه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

٣- (٣) لا يخفى عليك أنّ قبح الظلم عند المحقّق الاصفهانى رحمه الله حكم عقلى لا عقلانى، لأنّه أراد من «العقلاء» هاهنا من كان تحت حكمه العقل ونظم أعماله على طبق الأحكام العقلية، لا- «العرف» الذى هو المراد من «العقلاء» فى سائر عبارات الأصوليين والفقهاء. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

الرقيته بمخالفه تكليف قامت عليه الحجّه، أو من قبل المولى بالنسبه إلى العبد، كالعقوبه على مخالفه تكليف لم تقم عليه الحجّه، أو من قبل بعض العبيد بالنسبه إلى بعض آخر، فإنّ العقل يحكم بقبح جميع ذلك عند العقلاء.

نقد كلام المحقق الاصفهاني من قبل الإمام الخميني رحمهما الله

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

أقول: إنّ العقل مستقلّ بوجوب إطاعه المنعم، وقبح مخالفته، واستحقاق المتخلّف للعقوبه، وهذا الحكم - استحقاقه للعقوبه - ليس بمناط انطباق عنوان الظلم عليه، بل العقل يستقلّ بهذا مع الغفله عن الظلم.

على أنّ كون مطلق المخالفه ظلماً للمولى محلّ بحث وإشكال.

هذا أولاً.

وأما ثانياً: فلأنّ المرمى في المقام هو تحصيل المؤمن عن العقاب حتّى يتسنّى (١) له الارتكاب، وهو لا يحصل إلّا بالتمسك بهذه الكبرى التي مآلها إلى قبح صدور العقاب من المولى الحكيم العادل.

وأما مجرد دفع الاستحقاق بمناط أنّ الارتكاب ليس بظلم فلا - يكفي في ذلك، لأنّ دفع الاستحقاق عن ناحيه الظلم وحصول الطمأنينه من تلك الناحيه لا يصير مؤمناً عن عامه الجهات ما لم ينضمّ إليه الكبرى المذكوره (٢).

إنتهى كلامه قدس سره.

ثمّ إنّ الأخباريين تمسّكوا لإثبات وجوب الاحتياط بقاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» فلا بدّ من ملاحظه حدودها وثغورها، ثمّ كيفيه التوفيق بينها

ص: ٤٤٤

١- (١) تسنّى الأمر: تهياً، والرجل: تيسر وتسهّل في اموره، والرجل: ترصّاه، والقفل: انفتح. م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٣: ٨٦.

وبين قاعده «قبح العقاب بلا بيان» وسيجيء هذا البحث عند بيان أدلّه الأخباريين (1)، وهذا هو الوجه الثاني من الجهات الثلاثه التي أردنا التكلم فيها هاهنا.

ما هو النسبه بين قاعده «قبح العقاب بلا بيان» وأدلّه الاحتياط؟

وأما الوجه الثالثه: فالإنصاف أنّ أدلّه الاحتياط لو تمّت سندا وعمّت الشبهات البدويّه دلالةً لكانت حاكمه على قاعده «قبح العقاب بلا بيان» كما ذهب إليه الأخباريون، إنّما النزاع بيننا وبينهم في جريانها في الشبهات البدويّه التي هي مجرى قاعده «قبح العقاب بلا بيان».

هذا تمام الكلام في أدلّه القائلين بالبرائه.

ص: ٤٤٥

١- (١) سيجيء في ص ٤٦٦.

فى أدله القول بالاحتياط

أدله القول بالاحتياط

إشاره

استدلّ الأخباريون لوجوب الاحتياط بالكتاب والسنة ودليل العقل:

آيات التى استدلتوا بها لإثبات الاحتياط

إشاره

أما الكتاب فطوائف منه:

منها: ما امر فيها بالتقوى، سيما مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ» (١) حيث إنه يأمر المؤمنين بالدرجة العاليه من التقوى، فلا بدّ لهم من الاجتناب عن الشبهات وما يحتمل الحرمة كى يصدق وصولهم إلى هذه الدرجة من التقوى.

وفيه أولاً: أنّ ارتكاب ما يحتمل الحرمة باستناد الأدله المجوّزه المتقدّمه لا ينافى التقوى، بل زجر النفس وإبعادها عن كلّ ما يحتمل الحرمة أمر مرجوح ومذموم، قال الله تعالى: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (٢).

وبالجملة: التقوى هى رعايه الحدود الإلهيه بالاجتناب عن المحرّمات وتجويز المحللات، ولا يعدّ تحريم قسم من المحللات مرتبه من مراتب التقوى،

ص: ٤٤٧

١- (١) آل عمران: ١٠٢.

٢- (٢) الأعراف: ٣٢.

بل التقوى الكامله تقتضى القول بإباحتها وجواز ارتكابها.

وثانياً: أنّ الأوامر المتعلقة بالتقوى إرشاديّة، كالأوامر المتعلقة بإطاعة الله تعالى.

توضيح ذلك: أنّ «التقوى» عباره عن الاجتناب عمّا علم حرّمته تفصيلاً أو إجمالاً (1)، فإذا ورد فى دليل: «لا تشرب الخمر» كان قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ» أمراً بالاجتناب عن الخمر التى حرّم شربها فى الدليل الأوّل، وهذا الأمر لا يمكن أن يكون مولويّاً، لاستلزامه استحقاق مثوبتين عند الإطاعه، وعقوبتين عند العصيان، ولا يمكن الالتزام بذلك.

ولو قيل بشمول التقوى لموارد رجحان الاجتناب - كالاجتناب عن محتمل الحرمة - لكان الأمر بالتقوى إرشادياً أيضاً، لأنّ الأمر المولوى إنّما هو الأمر الندبى المتعلّق بنفس الاجتناب عن محتمل الحرمة، لا الأمر المتعلّق بالتقوى.

فقوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ» أمر إرشادى فى موارد المحرّمات والمستحبات كليهما.

كما أنّ الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» إرشادى، سواء كان ناظراً إلى الواجبات، كالصلوات اليوميه، أو المستحبات، كصلاه الليل.

تذكره

ولا يخفى عليك أنّ الأمر بإطاعه الله فى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

ص: ٤٤٨

١- (١) و «التقوى» وإن لم تختص بالمحرّمات، بل الإتيان بالواجبات أيضاً من مصاديق التقوى، إلّا أنّ البحث هاهنا فى المحرّمات. منه مدّ ظلّه.

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (١) وإن كان إرشادياً، إلّا أنّ الأمر بإطاعه الرسول وأولى الأمر يكون مولوياً، ولعلّ تكرار لفظ «أَطِيعُوا» كان لأجل اختلافهما في الإرشاديه والمولويه، ولذا لم يكرّر عند إسناده إلى «أُولِي الْأَمْرِ» إذ لا فرق بين الأمر بإطاعتهم وإطاعه الرسول في المولويه.

وثالثاً: أنّ الأخباريين لا يقولون بوجود الاحتياط إلما في الشبهات الحكميّه التحريميه، وأمّا الشبهات الوجوبيّه - سواء كانت حكميه أو موضوعيه - والشبهات التحريميه الموضوعيه فوافق الأخباريون للأصوليين في جريان أصاله البرائه فيها.

وهذا لا يلائم الاستدلال لوجوب الاحتياط بالآيات الأمره بالتقوى، لأنها لو جرت في الشبهات البدويه لعمّت جميعها، من دون فرق بين التحريميه والوجوبيّه، ولا بين الحكميه والموضوعيه، فلما وجه للقول بوجوب الاحتياط في خصوص الشبهات الحكميّه التحريميه.

إن قلت: نعم، ولكن سائر الشبهات خرجت عن تحت الآيات بالتخصيص.

قلت: أولاً: لسان هذا النوع من الآيات آب عن التخصيص.

وثانياً: إخراج ثلاثه أقسام من الشبهات عن تحتها وإبقاء قسم واحد فيها يستلزم التخصيص الأكثر، وهو مستهجن.

فلا بدّ من القول بعدم ارتباط هذا النوع من الآيات بالشبهات البدويه، بل مجراها هو ما إذا حرز التكليف من طريق العلم التفصيلي أو الإجمالي، فلا يصحّ الاستدلال بها في مسأله البرائه.

ومنها: الآيات الناهيه عن اتّباع غير العلم، مثل قوله تعالى: «لَا تَقْفُ مَا

ص: ٤٤٩

لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١).

والمراد بـ «العلم» فى الآيه هو الحججه الشرعيه.

والحكم بترخيص الشارع لمحمتم الحرمة هو اتباع غير العلم وافتراء على الشارع حيث إنه لم يؤذن له.

وفيه: أن الأصوليين لا يقولون فى محتمل الحرمة بالإباحه الواقعيه، بل يقولون بالإباحه الظاهريه، مع الاعتراف بكون الحكم الواقعي مجهولاً، وحيثما عرفت أن المراد بـ «العلم» فى الآيه الشريفه هو الحججه الشرعيه فالقول بإباحه محتمل الحرمة ظاهراً باستناد ما عرفت من أدله الأصوليين على البرائه ليس قولاً بغير علم.

ولو كان القول بالإباحه الظاهريه مصداقاً للقول بغير العلم، فالقول بالاحتياط أيضاً كان كذلك، لأن الحكم الواقعي مجهول عند الأخباريين أيضاً، وقولهم بوجوب الاحتياط فى مورد الجهل بالحكم الواقعي قول بغير علم، وهو منهي عنه بقوله تعالى: «لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ».

إن قلت: بين الأصوليين والأخباريين فرق من حيث العمل، فإن الأخبارى - الذى يجتنب باستناد أصاله الاحتياط عن مثل شرب التتن الذى هو محتمل الحرمة والإباحه - لم يسئل عنه بـ «لم تركت شرب التتن؟» لأند غايته أن يكون بحسب الواقع مباحاً، والعمل بالمباح لا يكون واجباً لكى يقع تاركه مورداً للسؤال.

بخلاف الأصولى - الذى يرتكبه باستناد أصاله البرائه - فإنه يسئل عنه بأتك «لم ارتكبت شرب التتن مع أنه محتمل الحرمة عندك؟».

ص: ٤٥٠

قلت: نعم، ولكن لافرق بينهما بحسب الفتوى، فإن الأخبارى يفتى بوجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه التحريميه، والأصولى يفتى بعدم وجوب الاحتياط فيها، وعلى كل منهما إقامه الدليل على فتواه، وإلا كان مورداً لخطاب «لَاتَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» فإن كان الأصولى مورداً لهذا الخطاب كان الأخبارى أيضاً كذلك، وإن كان فتوى الأخبارى مستنده إلى حجه شرعيه وعقليه، ولم يصدق عليها القول بغير علم كان فتوى الأصولى أيضاً كذلك من دون فرق بينهما.

ومنها: ما نهانا عن الإلقاء فى التهلكه، كقوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (١).

فإن من التفت إلى أن للمشتبه - مثل شرب التن - حكماً واقعياً واحتمل أنه كان حراماً واقعاً ومع ذلك ارتكبه فهو ممن ألقى نفسه بأيديه إلى التهلكه، وقد نهى الله تعالى عنه فى الآيه الشريفه.

وفيه أولاً: أن ارتكاب محتمل الحرمه باستناد المجوزات الشرعيه والعقليه - مثل حديث الرفع وحديث السعه وحديث «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» وقاعده «قبح العقاب بلا بيان» - لم يصدق عليه الإلقاء فى التهلكه، لأن ترخيص الشرع والعقل فى الارتكاب مؤمن من المؤاخذة والعقاب.

بل موضوع الآيه الشريفه هو أطراف العلم الإجمالى، لتحقق احتمال العقوبه الناشئ من احتمال الحرمه فيها والعلم بالتكليف إجمالاً وعدم الترخيص من ناحيه الشارع، لا الشبهات البدويه التى ورد فيها مؤمنات ومرخصات كثيره.

وثانياً: أن النهى فى الآيه الشريفه نهى إرشادى، ولا يمكن أن يكون

ص: ٤٥١

١- (١) البقره: ١٩٥.

مولوياً. وذلك لأنَّ تحقُّق مادّه هذا النهى - وهو الإلقاء فى التهلكه - يتوقّف على أمر أو نهى مولوى منجّز معلوم، مثل الأمر بالصلاه والنهى عن شرب الخمر(1)، كى تكون مخالفته مستلزمه لاستحقاق العقوبه والإلقاء فى التهلكه، فلو كان النهى عن الإلقاء فى التهلكه أيضاً مولوياً لكان فى إطاعه ذلك الأمر أو النهى استحقاق مثنويتين، وفى مخالفته استحقاق عقوبتين، أحدهما: بلحاظ ذلك الأمر أو النهى، والآخر: بلحاظ قوله تعالى: «لَاتُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» ولا يمكن الالتزام بذلك كما تقدّم.

فإذا كان النهى عن الإلقاء فى التهلكه إرشادياً فلم يكن قابلاً للاستدلال فى المقام، لأنَّ النهى الإرشادى تابع لما يرشد إليه، سواء كان محرّماً أو مرجوحاً.

وثالثاً: أنّ الآيه الشريفه لا- ترتبط بمسأله العقوبه الأخرويه المترتبه على مخالفه التكاليف الإلهيه، فإنّها نزلت فى سياق آيات الجهاد والقتال، فكان مضمون قوله تعالى: «لَاتُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» أنّ عليكم القتال والجهاد ضدّ أعداء الإسلام، لأنكم لو وهنتم فى ذلك لتسلّط عليكم الأعداء وكان ذلك سبباً لوقوعكم إلى التهلكه، فاستعدّوا للقتال ضدّ أعداء الإسلام ولا تمتنعوا من الجهاد وبذل الأنفس والأموال فى هذا الطريق ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه.

هذا تمام الكلام فى الآيات التى استدلّ بها على وجوب الاحتياط، وقد عرفت عدم تماميتها فى ذلك.

ص: ٤٥٢

١- (١) كما أنّ تحقُّق مادّه الأمر فى قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ» و «اتَّقُوا اللَّهَ» أيضاً يتوقّف على أمر أو نهى مولوى منجّز معلوم كى يكون موافقته مصداقاً لتلك المادّه أعنى «إطاعه الله» و «التقوى» ولذلك قلنا بكون الأمر فى مثل هاتين الآيتين أيضاً إرشادياً كما تقدّم. منه مدّ ظله.

الأولى: ما دلّ على وجوب الكفّ والسكوت عمياً لا- يعلم وردّ علمه إلى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وعدم جواز القول فيه بالآراء(١).

ص: ٤٥٣

١- (١) من هذه الأخبار: ما روى عن حمزة بن الطيار، أنّه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتّى إذا بلغ موضعاً منها، قال: كفّ واسكت، ثمّ قال: إنّ لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبت والردّ إلى أئمة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد ويجلو عنكم فيه العمى، قال الله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». النحل: ٤٣. ومنها: ما روى عن أحمد بن الحسن الميثمى، عن الرضا عليه السلام فى حديث اختلاف الأحاديث قال: «وما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتىكم البيان من عندنا». ومنها: رواه سليم بن قيس الهلالي فى كتابه، أنّ عليّ بن الحسين عليهما السلام قال لأبان بن أبي عبيّاش: «يا أخا عبد قيس إن وضع بك أمر فاقبله، وإلما فاسكت تسلّم، وردّ علمه إلى الله، فإنّك أوسع ممّا بين السماء والأرض». ومنها: ما روى عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام فى وصيّته له لأصحابه، قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا». ومنها: رواه عبد الله بن جندب عن الرضا عليه السلام فى حديث قال: «إنّ هؤلاء القوم سنع لهم شيطان اغترهم بالشبهه ولبس عليهم أمر دينهم، وأرادوا الهدى من تلقاء أنفسهم، فقالوا: لِم ومتى وكيف، فأتاهم الهلك من مأمن احتياطهم، وذلك بما كسبت أيديهم، وما ربك بظلام للعبيد، ولم يكن ذلك لهم ولا عليهم، بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير وردّ ما جهلوه من ذلك إلى عالمه ومستنبطه، لأنّ الله يقول فى كتابه: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» يعنى آل محمّد، وهم الذين يستنبطون منهم القرآن، ويعرفون الحلال والحرام، وهم الحجّة لله على خلقه». راجع للاطلاع على هذه الأحاديث: وسائل الشيعة ٢٧: ٢٥، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٤، وأيضاً ٢٧: ١٦٥، ١٦٦، ١٦٨ و ١٧١، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الأحاديث ٣٦، ٤٠، ٤٨ و ٥٦. م ح - ى.

وفيه: أن الأصوليين لا يفتون بالإباحة الواقعيّة في الشبهات التحريميّة البدويّة، بل هم يعترفون بكون حكمه الواقعي مجهولاً ولكنهم يقولون بإباحتها الظاهريّة باستناد الآيات والروايات، فلا يمكن دعوى أنّهم أفتوا في ذلك بآرائهم من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة.

الطائفة الثانية: الروايات الأمره بالتوقّف عند الشبهه، وهي على قسمين:

أ - ما ذكر فيه صرف الوقوف، بدون ذكر علته.

ب - ما ذكر فيه علّة الوقوف أيضاً.

أمّا القسم الأوّل: فلا دلالة له على مراد الأخباريين، لأنّ بعضها لا يدلّ على وجوب الوقوف، بل يدلّ على صرف رجحانه، مثل قوله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهه»^(١) وقوله عليه السلام: «لاورع كالوقوف عند الشبهه»^(٢) فإنهما يدلّان على أنّ للورع مراتب عديدة وأعلى مراتبه هو الوقوف عند الشبهه، وأصل الورع - وهو الاجتناب عن محارم الله والإتيان بواجباته - وإن كان واجباً، إلّا أنّ تحصيل هذه المرتبة العاليه يكون من الأمور الراجحه، لا الواجبه.

ص: ٤٥٤

١- (١) وسائل الشيعة ١٦٢:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٦١:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

وكذلك ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك بن الحارث الأشر:

«ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك... وأوقفهم في الشبهات»^(١).

فإنه أولاً: مربوط باختيار القاضي^(٢)، وثانياً ليس حكماً لزومياً، بل يكون من الآداب والمستحبات^(٣)، سيما أنه عليه السلام عبر بـ «الأوقفية» لا بأصل «الوقوف» فمفاده أنه لو كان عندك رجلان واجدان لأصل شرائط القضاء، وكلاهما يقفان عند الشبهه إلّا أنّ أحدهما أوقف من الآخر، فاختر الأوقف منهما، ولا ريب في أنّ الأوقفية في الشبهات لا يتوقف عليها أصل مسأله القضاء، كالاتجاه والعدالة ونحوهما، بل هي من الأمور الراجحة فيها، فأين هذا ممّا يدعيه الخصم من لزوم الاحتياط والوقوف عند الشبهات الحكمية التحريمية؟!؟

ومن الأخبار الآمره بالوقوف عند الشبهه من دون ذكر علته ما يختص بالشبهات الموضوعية^(٤) التي ليست محللاً للنزاع.

ومنها: ما ورد في المسائل الاعتقادية ولا ربط لها بالفروع الفقهيّة، مثل ما روى عن زراره عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^(٥).

ص: ٤٥٥

١- (١) نهج البلاغه: ٤٣٤، الكتاب ٥٣.

٢- (٢) لا بمسأله الافتاء والاستفتاء. م ح - ي.

٣- (٣) نعم، يمكن أن يقال: وقوف القاضي عند الشبهات في المرافعات يكون من الواجبات، لكنّه مربوط بمسأله القضاء لا الإفتاء، على أنّه من الشبهات الموضوعية الخارجة عن محلّ النزاع. م ح - ي.

٤- (٤) مثل ما ورد في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى عثمان بن حنيف من قوله عليه السلام: «فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه». نهج البلاغه: ٤١٦، الكتاب ٤٥. م ح - ي.

٥- (٥) وسائل الشيعة ١٥٨: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

والحاصل: أنه ليس لنا في هذا القسم من الأخبار الآمره بالوقوف عند الشبهه روايه واحده دالّه على وجوب الوقوف فى الشبهات الحكميه التحريميه من الفروع الفقهيّه، فإنّ بعضها لا يدلّ على الوجوب، بل يدلّ على الرجحان، وبعضها الآخر يختصّ بالشبهات الموضوعيه، وبعضها الثالث ورد فى الأصول الاعتقاديّه.

وأما القسم الثانى - أعنى ما أمر بالتوقّف مع بيان علّته - فمثل روايه أبى سعيد الزهرى عن أبى جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»^(١).

وتقريب الاستدلال بمثل هذا الحديث أنّ كلمه «خير» للتعين، لا للأفضليّه، والمراد ب«الهلكه» هو العقاب الأخرى، فالحديث يدلّ على أنّ الأمر بين الوقوف عند الشبهه وبين الاستحقاق للعذاب الأخرى، والوقوف عند الشبهه لأجل التحذّر والتجنّب من العقوبه الأخرى أمر متعين.

وفيه: أنّ ارتكاب الشبهه لا يستلزم الهلكه والعقوبه إلّا فى الشبهات المحصوره من أطراف العلم الإجمالى، أو البدويّه قبل الفحص، وأما الشبهات البدويّه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، فارتكابها باستناد ما تقدّم من الترخيص فى الكتاب والسّنّه ودليل العقل لا يستلزم عقوبه أصلاً.

فمورد الحديث ما إذا دار الأمر بين الوقوف عند الشبهه وبين الاقتحام فى الهلكه، وهو ينحصر فى تينك الصورتين، ولا يعمّ الشكّ فى التكليف بعد الفحص واليأس عن الدليل.

ص: ٤٥٦

١- (١) وسائل الشيعه ١٥٤:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

هذا، وسيأتي (١) في ذيل الطائفة الثالثه من الأخبار بعض المناقشات العامه الوارده على الاستدلال بها وبهذه الطائفة الثانيه، فانتظر.

الطائفة الثالثه: الروايات الأمره بالاحتياط:

منها: روايه أبى هاشم داود بن القاسم الجعفرى، عن الرضا عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت» (٢).

وفيه: أنّ إيكال الاحتياط بمشيئه المكلف قرينه على كونه أمراً راجحاً، لا واجباً، إذ لا يصح إيكال الواجبات - كالصلوات اليوميّه وصيام شهر رمضان - بمشيئه المكلف.

ومنها: روايه سليمان بن داود، عن عبدالله بن وضّاح أنّه كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار، فكتب إليه: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدينك» (٣).

وفيه: أنّه لا يليق بالإمام المعصوم العالم بالأحكام الواقعيّه أن يجيب بالاحتياط، فلا بدّ من حمل الحديث على التقيّه، فإنّ العامه يقولون بدخول وقت المغرب والإفطار باستتار قرص الشمس، والإمام عليه السلام لم يتمكّن من بيان الحكم الواقعي - وهو دخول الوقت بذهاب الحمرة المشرقيه، كما عليه مشهور فقهاء الشيعة - بنحو البتّ والجزم، سيّما في الجواب الكتبي الذي يمكن أن يطّلع عليه غير الشيعة، فالتجأ الإمام عليه السلام إلى بيان الحكم الواقعي في قالب الاحتياط، فإنّ الاحتياط أمر مطلوب على كلّ حال عند الشيعة والعامه.

ص: ٤٥٧

١- (١) سيأتي في ص ٤٥٩.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٦٧:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

٣- (٣) وسائل الشيعة ١٦٦:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

ف قوله عليه السلام: «تأخذ بالحائظه لدينك» قالب صوري لبيان الحكم الواقعي، وليس حكماً ظاهرياً مجعولاً في مورد الشك في الحكم الواقعي.

ومنها: روايه عبدالرحمان بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحدٍ منهما جزاء؟ قال: «لا، بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد» قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»^(١).

وفيه أولاً: أن ظاهر الروايه هو كون المكلف متمكناً من تحصيل العلم بحكم الواقعه، ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يتمكن من ذلك، فلا يصح التمسك بهذا الحديث لمورد البحث.

وثانياً: أن المشار إليه في قوله عليه السلام: «مثل هذا» إما صدر الروايه، وهو نفس واقعه الصيد، أو ذيلها، وهو السؤال عن حكم الواقعه^(٢).

ويمكن الجواب عنه على الأوّل بأن الواقعه التي سئل عنها من مصاديق الشبهه الوجوبيه أولاً، ومن موارد العلم الإجمالي الدائر بين الأقل والأكثر، ثانياً، مع أن البحث إنما هو في الشبهات التحريميه البدويه.

إن قلت: أصل الواقعه وإن كانت من الشبهات الوجوبيه، إلّا أن قوله عليه السلام:

«إذا أصبتم مثل هذا...» يمكن أن يكون عاماً بدعوى أنه لوحظ المماثله في

ص: ٤٥٨

١- (١) وسائل الشيعه ١٥٤:٢٧، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٢- (٢) فعلى الأوّل كان معنى الروايه: «إذا اتفق لكم مثل هذه الواقعه فلم تدرؤا حكمها فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»، وعلى الثاني كان معناها: «إذا سئلكم سائل مثل هذا السؤال الذي سألك بعض أصحابك، فلم تدرؤا جوابه فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» فالاحتياط على الأوّل هو الاحتياط في مقام العمل، وعلى الثاني في مقام الفتوى. م ح - ي.

صرف الشبهه من دون أن يلاحظ كونها وجوبيه، فيعمّ الشبهات التحريميه.

قلت: على كلّ حال(1) لا- يمكن القول بوجوب الاحتياط في الشبهه الوجوبيه، لعدم لزوم الاحتياط فيها بالاتفاق، ودعوى تخصيص الروايه بالنسبه إليها تستلزم القول بخروج المورد، وهو مستهجن.

وأما إن كان المشار إليه ب «هذا» هو السؤال عن حكم الواقعه - كما هو الثاني من شقّي الترديد - فالظاهر أنّ المراد بالاحتياط هو الاحتياط في الفتوى، أى السكوت والاحتراز عن الفتوى بغير العلم، وهذا لا- يضرّ الأصوليين، لأنّ قولهم بالإباحه الظاهريه مستند إلى الحجّج الشرعيه والعقليه كما عرفت، فلا يصدق عليه الفتوى بغير العلم.

هذا، ويمكن المناقشه في دلاله جميع أخبار هذه الطائفه والطائفه السابقه بوجهين كليين:

أحدهما: أنّه لو فرض سلامه الأخبار الدالّه على التوقّف أو الاحتياط عمّا تقدّم من المناقشات فلا بدّ من حملها على الإرشاد بحكم العقل.

توضيح ذلك: أنّ الاحتياط والوقوف عند الشبهات موضوعان لحكم العقل مع قطع النظر عن الشرع، لكنّه يحكم بوجوبهما في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى والبدويّه قبل الفحص عن الدليل، وبرجحانهما في الشبهه البدويّه بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، والظاهر أنّ الأخبار الدالّه على التوقّف والاحتياط ليست في مقام بيان حكم تعيّد، بل في مقام الإرشاد إلى هذين الحكمين العقليين، فلا تدلّ على ما يدّعيه الأخبارى من وجوب التوقف

ص: ٤٥٩

١- (١) أى سواء كان مفاد الروايه هو وجوب الاحتياط في خصوص الشبهات الوجوبيه أو في الأعمّ منها ومن التحريميه. م ح -

والاحتياط فى الشبهات البدويّه حتّى بعد الفحص والياس عن الظفر بالدليل.

ثانيهما: أنّك لو أبيت عن إرشاديه الأمر فى هاتين الطائفتين من الروايات وادّعت أنّها خلاف الظاهر، فلا بدّ من القول بكون الأمر فيها مولويّاً استحبابياً، وذلك لأنّها تعمّ الشبهات الحكميه والموضوعيه، سواء كانت تحريميه أو وجوبيه، ولا يلتزم أحد - حتّى الأخبارى - بوجوب الاحتياط فى جميعها، لأنّه ذهب إلى وجوبه فى خصوص الشبهات الحكميه التحريميه، ولا يمكن القول بتخصيص هذه الروايات، لأنّ لسانها أب عن ذلك، فلا بدّ من حملها على الاستحباب، وحينئذ لا تنفع القائل بالاحتياط، لأنّ رجحان الاحتياط ممّا التزم به الأصوليون أيضاً.

الطائفة الرابعه: الروايات الدالّه على تثليث الأمور:

منها: ما رواه الصدوق من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس، فقال فى كلام ذكره: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» (١).

ومنها: رواه سلام بن المستنير، عن أبى جعفر الباقر عليه السلام قال: قال جدّى رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيّها الناس حلالى حلال إلى يوم القيامة وحرامى حرام إلى يوم القيامة، ألا- وقد بينهما الله عزّ وجلّ فى الكتاب، وبينتهما لكم فى سنّتى وسيرتى، وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدى، من تركها صلح له أمر دينه وصلحت له مروّته وعرضه، ومن تلبس بها ووقع فيها واتّبعتها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن

ص: ٤٦٠

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧:١٦١، كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

يرعاها في الحمى، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله عز وجل محارمه، فتوقوا حمى الله ومحارمه» (١).

تقريب الاستدلال بهاتين الروايتين ونظائرها أن موردها هو الشبهات التحريمية، فلا بد من الاحتياط فيها.

وفيه: أن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من استحباب الاحتياط، فإن مفادها هو أن من ترك المشتبهات سهل عليه ترك ما علم من المحرمات، ولا ريب في أن تسهيل ترك المحرمات ليس من الواجبات.

وبعبارة أخرى: هذا النوع من الأحاديث لا ينطبق على ما يدعيه الأخباريون؛ لأن غرضهم من الاحتياط هو التحفظ على الواقع في نفس المورد المشتبه، بمعنى أن محتمل الحرمة لو كان حراماً في الواقع لتنجزت حرمة واستحققت تركه العقوبة على ذلك الحرام الواقعي، وأما لو كان مباحاً لما كان على مرتكبه شيء غير ما على المتجرى، فيجب الاحتياط على المكلف بترك محتمل الحرمة، حذراً من أن يكون في الواقع حراماً ويستحق العقوبة بارتكابه.

و بالجمله: شرع وجوب الاحتياط عند الأخباريين لأجل التحفظ على الواقع في نفس المورد المشتبه، لا لأجل تسهيل الأمر على ترك المحرمات المعلومه.

و منها: مقبوله عمر بن حنظله الوارده في الخبرين المتعارضين، فإن الإمام الصادق عليه السلام - بعد الحكم بوجوب الأخذ بالمجمع عليه وترك الشاذ الذي ليس بمشهور معللاً بأن المجمع عليه لا ريب فيه - قال: «وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين

ص: ٤٦١

رشدہ فیّتب، وأمر بّین غیّہ فیجتنب، وأمر مشكل یردّ علمہ إلى اللّٰہ وإلی رسولہ، قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و آلہ: حلال بّین و حرام بّین وشبهات بین ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

ثمّ بّین علیہ السلام مرّجات باب تعارض الخبرین، وإذا فرض عمر بن حنظله تساویهما من جمیع الجهات قال علیہ السلام: «إذا كان ذلك فأرجه (۱) حتّی تلقی إمامک، فإنّ الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» (۲).

وهذه الروایه مشتمله علی فقرات ثلاث یمکن أن یتمسک الأخباری بكلّ منها علی وجوب الاحتیاط.

أ - قوله علیہ السلام: «إنّما الأمور ثلاثه: أمر بّین رشدہ فیّتب، وأمر بّین غیّہ فیجتنب، وأمر مشكل یردّ علمہ إلى اللّٰہ وإلی رسولہ».

وانقذ جوابه ممّا سبق فی جواب الطائفه الأولى من الأخبار، فإنّ الأصولی لا یقول بالإباحه الواقعیه فی الشبهات التحریمیّہ البدویّہ، بل یقول بإباحتها الظاهریّہ باستناد الحجّہ الشرعیّہ، فلا یصدق علیها «الأمر المشكل».

ب - ما نقله علیہ السلام عن النبی صلی اللّٰہ علیہ و آلہ بقوله: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و آلہ: «حلال بّین و حرام بّین وشبهات بین ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم».

وظهر جوابه أيضاً ممّا تقدّم آنفاً فی جواب خبری الصدوق وسلام بن المستنیر، من أنّ هذا النوع من الأحادیث یأمرنا بترك الشبهات لأجل

ص: ۴۶۲

۱- (۱) أی: قف، وأرجه الأمر: أخره عن وقته. م ح - ی.

۲- (۲) الکافی ۱: ۶۷، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۱۰، ووسائل الشیعه ۲۷: ۱۵۷، کتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۹.

التسهيل على ترك المحرّمات المعلومه، فلا بدّ من حملة على الاستحباب، لعدم وجوب تحصيل التسهيل عليه، ضروره أنّه لا يمكن الالتزام بتوجه حكّمين إلزاميين على المكلف: أحدهما يقتضى ترك الحرام الواقعي، والآخر يقتضى سهوله تركه.

ج - ما ورد في ذيل الحديث من قوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

ومورد هذه الفقرة من الحديث صورته تمكّن المكلف من التشرّف بحضور الإمام المعصوم عليه السلام وحصول العلم بحكم الواقعه، مع أنّ النزاع إنّما هو في الشبهات الحكميّة التحريميّة التي لا يتمكن المكلف من تحصيل العلم في موردها.

على أنّ هذه المقبولة مبتلاة بالمعارض، حيث إنّها تدلّ في مورد تساوى الخبرين من جميع الجهات على لزوم الإرجاء والتأخير إلى لقاء الإمام عليه السلام وبعض الروايات تدلّ على أنّ علاجهما هو التخيير.

هذا تمام الكلام في أحاديث الاحتياط، وقد عرفت المناقشه في جميعها.

ومما استدللّ به الأخباريون في المقام هو دليل العقل، ويمكن تقريبه بوجوه:

الأول: «أصالة الحظر»:

وهي أنّ العقل يحكم بكون الأشياء غير الضرورية على الحظر ما لم يأذن الشارع في التصرف فيها^(١)، فإنّ الإنسان عبد مملوك على الإطلاق، وقال الله تعالى: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ»^(٢) فإذا اقتضت الملكية الاعتبارية أن لا يقدر المملوك على التصرف في شيء حتى في نفسه بدون إذن مالكة، فالملكية الحقيقية كانت مقتضية لذلك بطريق أولى، فلا يجوز شرب التن مثلاً ما لم يحرز إذن الشارع فيه، لأنّه تصرف في ملكه، ولا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلّا بإذنه^(٣).

ص: ٤٦٥

١- (١) وأمّا الأشياء الضرورية فلا يحتاج الحكم بإباحتها إلى إذن الشارع، كالتنفس وأكل الطعام وشرب الماء ونحوها. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام الأخباريين.

٢- (٢) النحل: ٧٥.

٣- (٣) كما هو مفاد بعض الأخبار. فراجع وسائل الشيعه ٩: ٥٤٠، كتاب الخمس، الباب ٣ من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، الحديث ٧.

وفيه أولاً: أنه مسأله خلافية، فإن جماعه من العقلاء يعتقدون بأصالة الإباحه العقلية، بتقريب أن الله تعالى إذا خلق الإنسان كان جميع أفعاله وحركاته وسكناته حلالاً إلا ما قام الدليل على حرمة، فالذى يحتاج إلى البيان هو الحرمة لا الجواز.

وثانياً: أن القائل بالبرائه يدعى ورود الدليل على الترخيص فى موارد الشبهه، وهو ما تقدم من الآيات والروايات الداله على الإباحه الظاهريه.

الثانى: «لزوم دفع الضرر المحتمل»:

توضيحه: أن المراد ب «الضرر» فى هذه القاعده هو خصوص العقوبه الأخرى، لأنه لو اريد منه خصوص الضرر الدنيوى أو الأعم منه ومن العقاب الأخرى لأنكرنا القاعده من الأساس، إذ لا دليل على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل الدنيوى(1).

فتقريب هذا الوجه من الدليل العقلى أن العقل يحكم بلزوم دفع العقاب المحتمل.

إن قلت: هاهنا قاعده اخرى، وهى حكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» فكيف التوفيق بينهما؟

قلت: حكم العقل ب «لزوم دفع الضرر المحتمل» وارد على هذه القاعده، لأن المراد ب «البيان» فيها أعم من البيان الشرعى والعقلى، وقاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» بيان عقلى رافع لموضوع قاعده «قبح العقاب بلا بيان».

ص: ٤٤٤

١- (١) بل الضرر المتيقن الدنيوى لا يجب دفعه، فضلاً عما إذا كان محتملاً، ولذلك لانحكم بوجوب الاجتناب عن التدخين، مع أن فيه ضرراً مالياً مقطوعاً، وجسمياً محتملاً. منه مدّ ظله.

رد الاستدلال بقاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» على الاحتياط

والأصوليون ذهبوا إلى عكس ما ادّعاه الأخباريون، لأنّهم يحكمون - بمعونه حكم العقل ب «قبح العقاب بلا بيان» - بعدم احتمال العقوبه في موارد الشبهه الحكميه التحريميه، فلا تجرى قاعده «لزوم دفع الضرر المحتمل» في المقام.

وحاصل ما تقدّم: أنّ الأصولى والأخبارى تسالما على وجود تينك القاعدتين العقليتين، إلّا أنّهما اختلفا فيما هو المتقدّم منهما، فادّعى كلّ منهما عكس ما ادّعاه الآخر، وكلام كلّ منهما بلا دليل، فماذا نفعل في المقام؟

الحق في الجمع بين القاعدتين

أقول: بيان الحقّ في المسأله يتوقّف على أمرين:

أ - لا- يمكن وقوع التعارض بين هاتين القاعدتين، لأنّ الحاكم بهما هو العقل القطعى، ويستحيل تحقّق التعارض بين حكيمين قطعيتين من جميع الجهات، سواء كانا عقليتين أو شرعيتين.

ب - كلّ واحده من هاتين القاعدتين وإن كانت كبرى كليّه قطعيه، إلّا أنّها لا تنتج إلّا إذا انضمّ إليها صغريها، فلا بدّ للأصولى من إثبات عدم ورود بيان من قبل الشارع فى مورد شرب التّن مثلاً كى ينضمّ إليه قاعده «قبح العقاب بلا بيان» وينتج أنّ شربه جائز، لأنّه لا يقتضى استحقاق العقوبه، ولا بدّ للأخبارى من إحراز أنّ فى شربه احتمال العقوبه كى ينضمّ إليه قاعده «لزوم دفع العقاب المحتمل» وينتج أنّ الاحتياط بالاجتناب عنه واجب كى لا يقع المكلف فى العقوبه المحتمله.

فكلّ من الأصولي والأخباري تمسّك في الواقع بقياس ينتج عكس ما ينتجه قياس خصمه، فالتعارض إنّما هو بين القياسين لا بين القاعدتين، إذ كلّ منهما تكون كبرى لواحد من القياسين المتعارضين.

وإذا كان التعارض بين القياسين فلا بدّ من ملاحظه أنّ أيّهما يكون ناقصاً، وبعبارة أخرى متأخراً عن الآخر، فنقول:

لا يمكن المناقشه في قياس الأصوليين، وهو أنّ «العقاب على شرب التتن عقاب بلايان، وهو قبيح» أمّا الصغرى فهو أمر وجداني، لأنّ المكلف إذا فحص في مظانّ ورود حكم شرب التتن فحصاً تاماً ويئس عن الظفر بدليل على حرمة - كما هو المفروض - فقد أحرز عدم البيان الواصل، وأمّا الكبرى فقد عرفت أنّه حكم عقلي قطعي.

وأمّا قياس الأخباريين - وهو أنّ «في شرب التتن احتمال الضرر، ودفع الضرر المحتمل لازم» - فكبراه وإن كانت حكماً عقلياً مسلماً، إلّا أنّ صغراه مخدوشه.

توضيح ذلك: أنّه لا يمكن إنكار احتمال العقوبة في موارد من ارتكاب الشبهه التحريمية: ١ - إذا كانت الشبهه مقرونه بالعلم الإجمالي، ٢ - إذا كان الارتكاب بدون الفحص، ٣ - إذا كان الفحص ناقصاً، ٤ - لو لم يحكم العقل ب «قبح العقاب بلايان» حتّى فيما إذا كان الفحص تاماً، ٥ - لو لم يتمتع على الله سبحانه ارتكاب القبيح.

وأمّا إذا كانت الشبهه بدويّه أوّلاً وفحص المكلف عن الدليل فحصاً تاماً موجباً لليأس عن الظفر به ثانياً، وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ثالثاً، وامتنع ارتكاب القبيح عليه تعالى رابعاً، فلامجال للقول بأنّ في ارتكابها

احتمال العقوبه كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى: احتمال العقوبه - مثل نفس العقوبه - يحتاج إلى ملا-ك، ولا-ملا-ك له فى الشبهات البدويّه الواجده للقيود المتقدّمه.

لا يقال: احتمال العقوبه ملازم لاحتمال الحرمة.

فإنّه يقال: هذا أوّل الكلام، فإنّ الأصولى يدعى عدم الملازمه بينهما، فلا بدّ للأخبارى من إقامة برهان على ثبوتها.

والحاصل: أنّ الأخبارى عاجز عن إثبات صغرى قياسه، بخلاف الأصولى، فإنّ صغرى قياسه أمر محرز بالوجدان، وينتج نفي احتمال العقوبه، وبه يرتفع موضوع حكم العقل ب «لزوم دفع الضرر المحتمل».

استدلال الأخباريين بالعلم الإجمالى لإثبات وجوب الاحتياط

الثالث: أنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف لزوميه كثيره فى الشريعه الإسلاميه، فلا بدّ من الاجتناب عن كلّ ما احتمل حرمة، لكونه من أطراف العلم الإجمالى، والعقل يحكم بتنجز التكليف به كما ينتج بالعلم التفصيلى.

وبعبارة اخرى: الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، فلا بدّ من الاجتناب عن كلّ ما احتمل حرمة، لنعلم موافقه تلك التكاليف المعلومه بالإجمال.

نقد الاستدلال بالعلم الإجمالى لإثبات وجوب الاحتياط

وفيه أولاً: أنّه لو تمّ لاقتضى وجوب الاحتياط حتّى فى الشبهات الوجوبيه والموضوعيه من التحريميه، لكونهما أيضاً من أطراف العلم الإجمالى، فلم ذهب الأخبارى بجريان البرائه فيهما؟!

ص: ٤٦٩

فما كان وجه جريانها فيهما عنده فهو وجه جريانها في الشبهات الحكمية التحريمية عند الأصولي طابق النعل بالنعل.

البحث حول انحلال العلم الإجمالي حقيقه وحكماً

وثانياً: أنّ هذا العلم الإجمالي ينحلّ إلى علم إجمالي صغير وشكّ بدوي، ولا بدّ لنا من إيراد بحث كلّى حول الانحلال ثمّ تطبيقه على محلّ النزاع، فنقول:

انحلال العلم الإجمالي تارة يكون حقيقياً وأخرى حكماً.

والمراد بالانحلال الحقيقي زوال العلم الإجمالي عن صفحه نفس الإنسان واقعاً، وبالانحلال الحكمي أن لا يزول العلم الإجمالي، لكنّه صار بلا أثر ولم يكن منجزاً للتكليف.

ومن أمثله الانحلال الحقيقي أن يعلم الإنسان إجمالاً بخمريّه أحد الإنائين الواقع أحدهما في يمينه والآخر في يساره، ثمّ يعلم بأنّ تلك الخمر المعلومه بالإجمال تكون في الإناء الواقع في طرف اليمين، فحينئذ انحلّ العلم الإجمالي حقيقه إلى العلم التفصيلي، فلا دليل على لزوم الاجتناب عن الإناء الآخر، سواء علم بعدم خمريّته أو شكّ فيها.

ومن أمثله انحلال العلم الإجمالي الواسع إلى الضيق، كما إذا علم إجمالاً بغصبيّه خمسة رؤوس من قطيع غنم، ثمّ علم بأنّ تلك الأغنام الخمسة المغصوبه تكون بين الصنف الأبيض من القطيع، فإن حلّ العلم الإجمالي الكبير إلى الصغير حقيقه، فلا بدّ من الاجتناب من أطراف هذا العلم الإجمالي الصغير، وهي جميع الأغنام البيضاء، وأمّا الأغنام السوداء فلا يجب الاجتناب عنها، سواء علم بعدم غصبيّه جميعها أو شكّ في غصبيّه بعضها.

وهاهنا مورد آخر اختلفوا في كونه انحلالاً حقيقياً أو حكماً، وهو ما إذا

احتمل مغايره المعلوم بالتفصيل أو بالعلم الإجمالي الصغير مع المعلوم بالإجمال، كما إذا علمنا بخمريه أحد المايعين، ثم علمنا بخمريه أحدهما بالخصوص، لكن نحتمل أن تكون غير تلك الخمر المعلومه بالإجمال(١).

وكما إذا علمنا بوجوب صلاه الظهر أو الجمعة في يومها ثم دلت أماره معتبره أو أصل عملي معتبر على وجوب صلاه الجمعة، لكننا نحتمل أن تكون الأماره أو الأصل مخالفاً للواقع وكان الواجب هو صلاه الظهر، فلانعلم أنّ مؤدى الأماره أو الأصل هو نفس تلك الصلاه المعلومه بالإجمال.

وكما إذا حصل لنا علم إجمالي صغير عقيب العلم الإجمالي الكبير، لكن احتملنا المغايره بين معلوميهما، كما إذا احتملنا في المثال السابق أن يكون الأغنام المغصوبه الموجوده في الصنف الأبيض مغايره لما علم بالعلم الإجمالي الكبير.

لا- خلاف ظاهراً بين الأكابر من الأصوليين في انحلال العلم الإجمالي في هذا المورد أيضاً، إنّما الإشكال والخلاف في أنه انحلال حقيقي أو حكمي؟

كلام المحقق العراقي رحمه الله في المسأله

ذهب المحقق العراقي رحمه الله إلى كون الانحلال في هذا القسم حكماً، ويستفاد من مطاوى كلامه ما يمكن أن يجعل مقدمه لأصل مرامه:

وهو أنّ الحكم إذا تنجز - أي صار بحيث يترتب على مخالفته استحقاق العقوبه - لا يكاد يتنجز مرّه اخرى(٢).

ص: ٤٧١

-
- ١- (١) لأنّ المعلوم بالإجمال هو خمريه أحدهما، لكنّ الآخر كان مشكوك الخمريه لا معلوم العدم. م ح - ي.
 - ٢- (٢) وأسباب تنجز الحكم ثلاثه: أ - العلم، سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً، ب - الأماره المعتبره، ج - الأصل العملي. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقق العراقي رحمه الله.

وكما ينتج الحكم بالعلم التفصيلي، كذلك ينتج بالعلم الإجمالي، ومعنى تنجزه بالعلم التفصيلي واضح، وأمّا المراد به في موارد العلم الإجمالي فهو أنّ المعلوم بالإجمال يترتب على مخالفته استحقاق العقوبه على أي حال، وبعبارة اخرى: يؤثر العلم الإجمالي تأثيراً تاماً في إثبات متعلقه على عهده المكلف في أي طرف كان.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّك إذا علمت إجمالاً بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة، لكن قامت أماره معتبره أو أصل عملي على وجوب أحدهما بالخصوص فلم يؤثر العلم الإجمالي في مؤداهما، لكون الأماره والأصل حجّه شرعيّه، فلا معنى لتأثير العلم الإجمالي فيما ثبت بهما، لما تقدم من عدم تحمّل تكليف واحد للتنجيزين.

وإذا لم يؤثر العلم الإجمالي في أحد طرفيه فلا يصلح أن يؤثر في الطرف الآخر أيضاً، لكونه كالمشكوك بالشك البدوي، فلو قام الخبر الواحد في المثال على وجوب صلاة الجمعة لثبت وجوبها به وجرى في صلاة الظهر الأصول النافيه للتكليف، كاستصحاب عدم الوجوب أو أصاله البرائه منه. فالعلم الإجمالي مع كونه موجوداً هاهنا يكون بلا-أثر، وهذا معنى الانحلال الحكمي (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله حول الانحلال

وفيه: أنّ العلم الإجمالي لا يكون منجزاً إلا إذا تعلق بتكليف فعلي من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته بوجه من الوجوه، والحاكم بتنجزه

ص: ٤٧٢

حينئذ هو العقل.

فإذا علم المكلف إجمالاً بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه وحكم العقل بتنجز التكليف عليه على أى تقدير ثم قامت حججه شرعيه على وجوب الجمعه فلو انحل العلم الإجمالى وزال عن صفحه نفس المكلف حقيقه فلا بأس بعدم تنجز التكليف على تقدير تعلقه بصلاه الظهر، لزوال سبب التنجز، فيجرى الأصول النافيه فى ناحيتها، وأما إذا لم ينحل كذلك، بل كان باقياً فى صفحه نفس المكلف - كما هو المفروض فى كلام هذا المحقق الكبير - فلماذا لم يكن مؤثراً؟!

هل يمكن الالتزام بأن قيام الحججه المعتبره على وجوب صلاه الجمعه يوجب زوال تأثير العلم الإجمالى حتى بالنسبه إلى صلاه الظهر مع أن المعلوم بالإجمال تكليف فعلى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته، سواء كان متعلقاً بالظهر أو الجمعه؟!

وبالجملة: وجود العلم الإجمالى يقتضى أن يحكم العقل بلزوم الإتيان بكلتا الصلاتين، والحججه الشرعيه إنما تقتضى أقربيه وجوب صلاه الجمعه، وأما زوال الوجوب عن صلاه الظهر فلا.

كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام

والمحقق الاصفهاني رحمه الله أيضاً ذهب إلى كون الانحلال فى هذا القسم حكماً، لكن بتقريب آخر، فإنه قال:

إن العلم الإجمالى يتعلق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين، لا بأحدهما المردد، فلا ينجز إلا بمقداره، وتنجز الخصوصيه المرده كنتنجز كلتا الخصوصيتين به محال، لكن حيث إن كلاً من الطرفين يحتمل أن يكون واقعاً طرف ذلك الوجوب الواحد المنجز بالعلم فيحتمل فيه العقاب، وهو الحامل

بالجبله والطبع على فعل كل من المحتملين، ففي كل طرف يحتمل الحكم المنجز، لا أنه منجز، وأما الحجّه القائمه على وجوب الظهر بخصوصها فهي منجزه للخاص بما هو خاص، فليس لها في تنجيز الخاص مزاحم في تأثيرها، فلامحاله تستقلّ الحجّه بالتأثير في تنجيز الخاص بما هو خاص، سواء كان مقارناً للعلم الإجمالي أو متقدماً أو متأخراً، كما لافرق بين أن تكون هذه الحجّه شرعيّه، أو عقليّه كقاعده الاشتغال.

ولا ريب في أن تنجيز الخاص بما هو خاص الذي لامزاحم له يمنع عن تنجيز الوجوب الواحد المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين، إذ ليس للواحد إلّا تنجز واحد، فلا- يعقل بقاء العلم الإجمالي على تنجيزه الذي فرض أنه عند تعلقه به لامانع عن تنجزه، فيتبع ذات الخاص للخاص بما هو خاص في التنجز بمنجز لامزاحم له، وإذا دار الأمر بين منجزين، أحدهما يزاحم الآخر في تنجيزه ولو بقاءً، والآخر لا يزاحمه في تنجيزه ولو بقاءً، لعدم تعلقه بالخاص حتى ينجزه، فلامحاله يكون التأثير للأول الذي لامزاحم له بقاءً^(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد نظريّه المحقق الاصفهاني رحمه الله في الانحلال

وفيه أولاً: أن مبني كلامه فاسد، لأنّ القول بأنّ العلم قد تعلق بوجوب ما لا- يخرج عن الطرفين لا- بأحدهما المرّدّد، خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان أقوى شاهد على أنّ العلم متعلق بوجوب أحدهما، بمعنى أنّ الشخص واقف على أنّ الواجب هو الجمعه بمالها من الخصوصيّة أو الظهر كذلك.

ص: ٤٧٤

وثانياً: أنه رحمه الله فرّق بين العلم الإجمالي والحجّه القائمه على أحد طرفيه، بأنّ في كلّ طرف من أطراف العلم احتمال الحكم المنجز، لا أنه منجز، وأما الحجّه القائمه على وجوب الظهر بخصوصها مثلاً فهي منجزه للخاصّ بما هو خاصّ قطعاً.

وكأنّه رحمه الله خلط بين الحجّيّه والمنجزّيّه، فإنّ الحجّه سواء كانت عقليّه، كالقطع، أو شرعيّه، كالأمارات، حجّيّتها قطعّيّه، وأما منجزّيّتها محتمله، فإنّها منجزه على تقدير مصادفتها للواقع، ومعدّره على تقدير مخالفتها له، فكيف يمكن القول بتقدّم الأماره القائمه على وجوب صلاه الظهر على العلم الإجمالي بوجوبها أو وجوب صلاه الجمععه، بدعوى أنّ منجزّيّه الأماره بالنسبه إلى خصوص وجوب صلاه الظهر قطعّيّه ومنجزّيّه العلم الإجمالي بالنسبه إلى كلّ من طرفيه احتماليّه؟!!

ولسيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله هاهنا إشكال ثالث، وهو أنّنا سلّمنا أنّ متعلّق العلم إنّما هو وجوب ما لا يخرج عن الطرفين، ولكنّه يستلزم تنجيز ما هو المنطبق - بالفتح - لهذا العنوان أعنى نفس التكليف الواقعي، وعلى هذا فلو فرض صحّه الأماره وتطابقها للواقع يكون مؤدّاهما نفس التكليف الواقعي، فلامحاله يقع التنجيز على شيء واحد معيّن واقعي، ويكون التنجيز مستنداً إلى العلم الإجمالي والأماره، لا إلى الأماره فقط، لو لم نقل باستناده إلى العلم الإجمالي فقط، لسبقه وتقدّمه (١).

وعليه فما أفاد من أنّ الأماره في تنجيزها بلامزاحم غير صحيح (٢).

والحاصل: أنه لا يمكن الالتزام بالانحلال الحكمي، مع حفظ العلم الإجمالي،

ص: ٤٧٥

١- (١) فيما إذا كان متقدّماً على الأماره. م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ٣: ١٢٠.

لا بتقريب المحقق العراقي ولا بتقريب المحقق الاصفهاني رحمهما الله.

و للانحلال الحقيقي في المقام توجيهان:

تقريب الانحلال الحقيقي في «نهايه الدرايه»

الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله (١) بقوله:

ربما يدعى انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل قهراً، إذ لم يتنجز بالعلم الإجمالي إلّا عدد خاصّ مثلاً بلاعنوان، والمفروض تنجز واقعيّات قامت عليها الأمارات بذلك المقدار، فلو لم ينطبق عليها الواقعيّات المعلومه بالإجمال قهراً، لكان إمّا من جهه زياده الواقعيّات المعلومه بالإجمال على الواقعيّات المنجزه بالأمارات، أو من جهه تعيّن الواقعيّات المعلومه بالإجمال بنحو تأبى عن الانطباق على الواقعيّات المنجزه بالأمارات، أو تنجز غير الواقعيّات بالأمارات، والكلّ خلف وخلاف الواقع (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

وحاصله: أنّ المعلوم بالإجمال ليس له عنوان خاصّ، بخلاف المعلوم بالتفصيل بمقتضى الأماره، وغير المتعيّن في العنوان الخاصّ ينطبق قهراً على المتعيّن فيه، فينحلّ العلم الإجمالي حقيقةً.

وفيه: أنّ الانطباق القهري يتوقف على إحراز اتّحاد المعلوم بالتفصيل بالعلم الوجداني أو بالأماره مع المعلوم بالإجمال، كما إذا علمنا إجمالاً بخمريّه أحد الإنائين الواقع أحدهما في اليمين والآخر في اليسار، ثم علمنا تفصيلاً أنّ إناء

ص: ٤٧٦

١- (١) ذكر التقريب لا- يلزم اختياره، فلا يستشكل عليه رحمه الله بامتناع الجمع بين ما ذكره هنا وبين ما تقدّم من قوله رحمه الله بالانحلال الحكمي. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٤: ١١٤.

اليمين خمر والإناء الآخر ليس بخمر، وهذه الصورة لا إشكال في كون الانحلال فيها حقيقياً كما تقدم.

وأما محلّ النزاع هو ما إذا احتملنا المغايره بين المعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال، كما إذا احتملنا أن يكون الإناء الآخر أيضاً خمرًا، ولا مجال حينئذٍ للقول بالانطباق القهري.

كلام الإمام الخميني رحمه الله في الانحلال الحقيقي

الثاني: ما اختاره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بقوله:

قد يتوهم أنّ ميزان الانحلال الحقيقي أن يتعلّق العلم بأنّ ما علم إجمالاً من التكليف هو هذا المعلوم بالتفصيل، فإذا علم بموطئيّه غنم بين قطيعه لابدّ في الانحلال أن يتعلّق العلم بأنّ هذه الغنم هي الغنم التي تعلّق بها العلم الإجمالي.

وبعبارة اخرى: يحتاج في الانحلال إلى أمرين: أحدهما: العلم التفصيلي بمقدار المعلوم بالإجمال. والثاني: العلم بانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل، وعلى هذا قلّمَا ينحلّ علم إجمالي، خصوصاً في الشبهات الحكميّة، بل يمكن دعوى عدم مورد فيها كذلك.

هذا، ولكنّ هذا خلاف التحقيق، لعدم تقوّم الانحلال بالعلم بالانطباق، بل احتماله كافٍ فيه، وذلك لأنّ العلم الإجمالي إنّما يكون منجزاً للأطراف إذا بقيت الأطراف على طرفيّته، وإنّما تبقى عليها فيما إذا كان الإجمال باقياً في النفس، وإنّما يبقى الإجمال إذا كان كلّ طرف طرفاً للاحتمال بنحو القضيه الحقيقيّه، أو مانعه الخلوّ، فيصدق عليه: إمّا هو واجب أو الطرف الآخر، ومع العلم التفصيلي بوجود طرف لا يبقى التردد، ضروره خروج الطرف المعلوم بالتفصيل عن طرفيه العلم الإجمالي، لمناقضه مفاديهما، فينحلّ العلم الإجمالي،

ولا يبقى إجمال في النفس، فيصير أحد الأطراف معلوماً بالتفصيل، والبقية محتملة.

وبالجملة: تنحل القضية الحقيقيه أو مانعه الخلو إلى قضيه حمليه بتيه، وإلى قضيه اخرى كذلك، أو قضيه مشكوك فيها، من غير بقاء العلم الإجمالي.

إن قلت: لو خرج أحد الطرفين عن طرفيه العلم بالسبب الحادث لانحلت القضية المنفصله إلى قضيه بتيه ومشكوك فيها مع بقاء أثر العلم الإجمالي بلا إشكال، كما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الإنائين في أول النهار، ثم وقعت نجاسه في أحدهما المعين في آخر النهار، فإن إحداهما تصير معلومه تفصيلاً، والأخرى مشكوك فيها، مع بقاء أثر العلم الإجمالي، ووجوب الاجتناب عن الأخرى.

قلت: يشترط في بقاء أثر العلم الإجمالي أن يكون باقياً بالنسبه إلى الزمان الأول، أي يكون المكلف عالماً في الزمان الثاني بوجود التكليف في الزمان الأول، وبهذا يفرق بين صيروره بعض الأطراف مفصلاً بالسبب الحادث وبين احتمال الانطباق من أول الأمر، فإن الثاني يوجب الانحلال دون الأول، كما أن هذا وجه الافتراق بين ما نحن فيه وبين الخروج عن محلّ الابتلاء، أو إتيان بعض الأطراف.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ ميزان الانحلال الحقيقي هو صيروره القضيه المنفصله قضيتين: حمليه بتيه موجب، وحمليه بتيه سالبه إن كانت المنفصله حقيقيه، وقضيه مشكوكاً فيها إن كانت مانعه الخلو (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

ص: ٤٧٨

١- (١) أنوار الهدايه ٨٩:٢، وتهذيب الأصول ٣: ١٢١.

أقول: ما أفاده رحمه الله فى ميزان الانحلال الحقيقى دقيق متين، وهو يكفى فى جواب استدلال الأخباريين بالعلم الإجمالى كما سيأتى (١).

لكنه لا يعم جميع فروض المسأله، فإن العلم الإجمالى تاره ينحلّ بالعلم التفصيلى (٢) وأخرى بالعلم الإجمالى الصغير (٣)، وثالثه تقوم الأماره المعتره على أحد طرفيه، سواء كان فى الشبهات الموضوعيه، كما إذا علمنا إجمالاً بخمريه أحد المايعين، ثم قامت البيئه على خمريه ما فى اليمين بالخصوص، أو الحكميه، كما إذا علمنا إجمالاً بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه، ثم قامت أماره معتره أو أصل عملى كذلك على وجوب خصوص الجمعه، وجميعها محلّ الكلام فى المقام، لكن ما أفاده الإمام رحمه الله من ملاك الانحلال إنما يجرى فى الصورتين الأوليين، لزوال العلم الإجمالى فيهما وجداناً، وأما الصوره الثالثه فلا، لأن حجّيه الأماره - كالبينه والخبر الواحد - لا تتوقف على حصول الظن بمضمونه فضلاً عن العلم به، فلا تقتضى زوال العلم الإجمالى عن صفحه نفس الإنسان لكى ينحلّ حقيقه.

فلا مجال لإجراء البرائه بالنسبه إلى غير ما قام عليه الأصل أو الأماره، بل لابدّ من الاجتناب عن المايع الواقع فى اليمين بملاك قيام البيئه على خمريته، وعمياً وقع فى اليسار بملاك العلم الإجمالى، ولابدّ من الإتيان بصلاه الجمعه بملاك قيام الأماره أو الأصل على وجوبه، وبصلاه الظهر بملاك العلم الإجمالى.

ص: ٤٧٩

١- (١) سيأتى فى ص ٤٨٠.

٢- (٢) سواء علم اتحاد المعلوم تفصيلاً مع المعلوم إجمالاً أم لا. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) سواء علم اتحاد المعلوم بالعلم الإجمالى الصغير مع المعلوم بالعلم الإجمالى الكبير أم لا. منه مدّ ظلّه.

إن قلت: إنَّ الأصل النافى وإن لم يجر فيما قامت الحجّة عليه من طرفى العلم الإجمالى، إلماً أنه لا- منع من جريانه فى الطرف الآخر.

قلت: جريان الأصل النافى وعدم جريانه فى بعض أطراف العلم الإجمالى يدور مدار انحلاله وعدمه، فلو انحلّ بحيث كان غير المعلوم بالتفصيل مشكوكاً فقط من دون أن يكون طرفاً للعلم الإجمالى لجرى فيه أصاله البرائه وسائر الأصول النافيه، وأما إذا لم ينحلّ، بل كان غير المعلوم بالتفصيل - مع كونه مشكوكاً - طرفاً للعلم الإجمالى فواجه لجريان الأصول النافيه فيه.

والحاصل: أن العلم الإجمالى لا ينحلّ فى موارد قيام الحجّه غير العلميه على أحد أطرافه، لاحقيقه ولا حكماً، أما عدم الانحلال الحقيقى فلشهاده الوجدان بعدم زواله عن صفحه النفس، وأما عدم الانحلال الحكمى فلما عرفت من جواب أدله القائلين به وأنه لا يصحّ القول بعدم تأثير العلم الإجمالى مع بقائه حقيقه.

الرجوع إلى أصل البحث

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى جواب ما استدللّ به الأخباريون لإثبات وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويه الحكميه التحريميه، من أننا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف لزوميه كثيره فى الشريعة الإسلاميه، فلا بدّ من الاجتناب عن كلّ ما احتمل حرمة، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وقد عرفت النقض فيه بالشبهات الوجوبيه والموضوعيه من التحريميه.

وأما الحلّ فهو أنّ هذا العلم الإجمالى ينحلّ إلى علم إجمالى صغير وشكّ بدوى بالملاك الذى ذكره الإمام رحمه الله للانحلال الحقيقى.

توضيح ذلك: أننا نعلم - بالعلم الوجدانى - بوجود تكاليف واقعيه فى مؤدى

الطرق والأمارات والأصول المعتمده بالمقدار المعلوم بالإجمال (1)، ومعه ينحل العلم الإجمالى الكبير فى دائره العلم الإجمالى الصغير المحدود أطرافه فى مؤداهها ويصير ما بقى منها مشكوكاً بشك بدوى.

واحتمال كون التكليف الواقعيه أكثر من المقدار المعلوم بالإجمال، أو كون بعض ما علم فى دائره الأمارات والأصول مغايراً للمعلوم بالعلم الإجمالى الكبير لا- ينافى الانحلال، لتحقق ملاك الانحلال المتقدم فى كلام الإمام رحمه الله - وهو زوال العلم عن صفحه النفس - حتى مع هذين الاحتمالين.

فعلى هذا لابد من العمل بالطرق والأمارات والأصول المعتمده، وأمياً الشبهات البدويه التى لم تقم حججه شرعيه معتمده عليها فلاوجه لوجوب الاحتياط فيها، بل هى مجرى أصاله البرائه وسائر الأصول النافيه للتكليف، لخروجها عن دائره العلم الإجمالى بعد تحقق العلم الإجمالى الصغير.

هذا تمام الكلام فى أدله الأخباريين لإثبات وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويه الحكميه التحريميه، وقد عرفت المناقشه فى جميعها وأن الحق فى ناحيه القائلين بالبرائه.

ص: ٤٨١

١- (١) وإن لانعلم ما هو المطابق للواقع مشخصاً. منه مدّ ظلّه.

فى جريان أصله البرائه فى الشبهات الموضوعيه

تنبيهات البرائه

اشاره

وينبغى التنبيه على امور:

الأول: فى جريان أصله البرائه فى الشبهات الموضوعيه

اشاره

اتفقوا على جريانها فى الشبهات الوجوبيه من الحكميه، ووقع الخلاف بين الأصوليين والأخباريين فى التحريميه منها كما تقدم.

وأما الشبهات الموضوعيه فلا بد من ملاحظه أقسام تعلق التكليف - وجوبياً وتحريمياً - بالطبيعه كى يتضح الحق فى المسأله.

فنقول: كيفيه تعلق الحكم بالطبيعه على أقسام:

أ - أن يكون بنحو العموم الاستغراقى، فيتعدّد الحكم بتعدد أفراد الطبيعه، ولكلّ واحد منها إطاعه ومعصيه مستقلّه.

كما إذا قال - فى الحكم الوجوبى -: «أكرم كلّ عالم» و - فى الحكم التحريمى -: «لا تشرب الخمر»^(١).

ب - أن يكون بنحو العموم المجموعى الذى لا يتعدّد فيه الحكم، بل له إطاعه واحده لا تتحقّق إلّابالموافقه بالنسبه إلى جميع الأفراد، فلولم يوافق فى

ص: ٤٨٣

١- (١) اعلم أنّ المراد بالعموم الاستغراقى فى المقام أعتم من العموم الاصطلاحى والإطلاق، فيعمّ مثل «لا تشرب الخمر» الذى لكلّ واحد من أفراد الخمر إطاعه ومعصيه مستقلّه. منه مدّ ظلّه.

جميعها لكان عاصياً رأساً، سواء أخلّ ببعضها أو بتمامها.

وذلك كما إذا قال - فى الحكم الوجوبى -: «أكرم مجموع العلماء» وأراد أنّ للمجموع امثالاً واحداً، وكما إذا نهى - فى الحكم التحريمى - عن طبيعه، وكان له غرض واحد متعلق بترك مجموع أفرادها، بحيث لو أتى بواحد منها لما امتثل أصلاً.

ج - أن يتعلّق الحكم بصرف وجود الطبيعه.

والفرق بين الفرد وصرف الوجود هو أنّ الطبيعه إذا وجدت بوجود أفراد متعدّده فى زمان واحد، فكلّ واحد من هذه الأفراد المتقارنه الوجود يعدّ فرداً للطبيعه، بخلاف صرف الوجود، فإنّه لا يطلق إلّاعلى مجموعها معاً.

وأما إذا كان بين الأفراد تقدّم وتأخّر فكان صرف الوجود هو الفرد المتقدّم، لأنّه هو ناقض للعدم، لا الأفراد المتأخّره.

ولا- يخفى عليك أنّ الحكم إذا تعلّق بصرف وجود الطبيعه كان الوجود الأوّل - سواء تحقّق فى ضمن فرد واحد أو فى ضمن أفراد متعدّده - محبوباً فى الأحكام الوجوبيّه، ومبغوضاً فى الأحكام التحريميه، وأمّا ما يتحقّق من الأفراد بعده فلا دخل له فى المحبوبيّه أو المبغوضيه أصلاً، ولا- يتعدّد المحبوب أو المبغوض فيما إذا تحقّق الوجود الأوّل فى قالب فردين أو أفراد، لأنّ للمولى محبوباً أو مبغوضاً واحداً، وهو صرف الوجود الذى هو أوّل الوجود، سواء تحقّق فى قالب فرد واحد، أو أكثر.

د - أن يتعلّق بنفس الطبيعه من دون دخل الأفراد فى ذلك، وحينئذٍ يتحقّق موافقه الحكم الوجوبى بإيجاد فرد واحد من الطبيعه ومخالفتها بترك جميعها، وينعكس الأمر فى الحكم التحريمى، فيتحقّق امتثاله بترك جميع الأفراد

ومخالفته حتى ييجاد فرد واحد.

إن قلت: هذا خلاف ما اخترتم من أنّ الطبيعه توجد بوجود كل فرد منها، وتنعدم بانعدامه، والطبيعه فى زمان واحد تكون موجوده بلحاظ أفرادها الموجوده ومعدومه بلحاظ أفرادها المعدومه.

قلت: هذا الذى اخترناه تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله (١)، وخلافاً للمحقق الخراسانى رحمه الله - حيث قال: الطبيعه توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد (٢) - وإن كان صحيحاً دقيقاً بحسب حكم العقل، إلا أنّ العقلاء يحكمون بأنّ الحكم التحريمى إذا تعلق بطبيعه كان موافقه بترك جميع أفرادها فى الخارج.

وبعبارة اخرى: لا يمكن الشكّ فى حكم العرف بتوقف الامتثال فى الحكم التحريمى المتعلق بالطبيعه على ترك جميع أفرادها، وأمّا جعله تحت ضابطه فلسفيته - كما فعل المحقق الخراسانى رحمه الله حيث قال: «الطبيعه توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلا بانعدام جميع الأفراد» - فلا يمكن الالتزام به كما تقدّم (٣).

هذه أقسام تعلق التكليف بالطبيعه.

حكم الشبهات الموضوعيه من القسم الأول

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فى جريان البرائه فى الشبهات الموضوعيه من القسم الأول الذى يبدو أنّه أهمّ هذه الشبهات.

واستدل المنكرون بأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» أو «لا تشرب

ص: ٤٨٥

١- (١) تهذيب الأصول ٢: ١١.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٨٢.

٣- (٣) راجع ص ١١ من الجزء الثالث.

الخمير» كان البيان تاماً من قبل المولى، وواصلًا إلى العبد فرضاً، إلا أنه شكك لأجل أمور خارجيه في عالميه شخص أو في خمريه مايع، فلاوجه لجريان البرائه العقليه ولا النقليه.

أما العقليه: فلعدم كون العقاب حينئذٍ بلابيان كما لا يخفى.

بخلاف الشبهات الحكميه التي كان منشأها عدم النص أو إجماله أو تعارض النصين أو النصوص، فإنّ البيان من قبل المولى لم يتم فيها، وكان العقاب عليها عقاباً بلابيان ومؤاخذه بلابرهان.

وأما النقليه: فلأنه لا يرفع بمثل «حديث الرفع» إلا ما كان وضعه بيد الشارع، والموضوعات - مثل عالميه زيد وخمريه المايح الفلاني - ليس وضعها على عهده الشارع بما هو شارع كى يكون رفعها بيده، فلا يعمها «حديث الرفع» وسائر ما كان يدلّ على البرائه النقليه.

وفيه: أنّ العقل يحكم ب «قبح العقاب بلابيان» فى جميع الموارد التي لم يتنجز التكليف، وتنجز التكليف يتوقف على قياس متشكّل من صغرى وكبرى، مثل «هذا خمير، وكلّ خمير يجب الاجتناب عنه».

فصرف العلم بالكبرى الكليه لا يكفى فى تنجز التكليف ما لم يحرز الصغرى.

ولذا لو قطع المكلف بعدم خمريه مايع كان فى الواقع خمراً وشربه فلم يكن للشارع عقوبته ومؤاخذته، مع أنّ بيان الكبرى الكليه من قبل الشارع - وهو قوله: «كلّ خمير حرام» - يكون تاماً وواصلًا إلى المكلف.

وحيئنذٍ فإذا شككنا فى خمريه مايع فلانتمكّن من تشكيل قياس صحيح منتج، إذ لا يصحّ أن نقول: «هذا خمير» أو «هذا ليس بخمير» كى يترتب عليه

وجوب الاجتناب أو عدم وجوبه، بل الصحيح هو أن نقول: «هذا مشكوك (1) الخمرية» وليس لنا كبرى كليله مترتبة على «مشكوك الخمرية» بل الدليل الواصل من قبل الشارع هو قوله: «كلّ خمر يجب الاجتناب عنه» فما لم يحرز خمرية مابع لم ينطبق عليه هذه الكبرى الكليله.

ومن هنا علم أنه لا يكفي لتنجز التكليف وترتب العقوبه على مخالفته صدور البيان من قبل المولى ووصوله إلى العبد، بل لابد من قيام حجه مركبه من صغرى وكبرى على ذلك التكليف.

فإذا لم يكن حجه على التكليف - كما فى الشبهات الموضوعيه المتنازع فيها - يحكم العقل ب «قبح العقاب بلايان» أى بلاقياس وحجه منطقيه.

وأما مثل «حديث الرفع» فلاضير فى عدم شموله للشبهات الموضوعيه، فإنه لا يدلّ حينئذ على الرفع فيها، لا أنه يدلّ على عدم الرفع كى يكون مناقضاً لقاعده «قبح العقاب بلايان» فتكفى هذه القاعده العقلية لإثبات البرائه فى الشبهات الموضوعيه.

وبالجملة: تجرى قاعده «قبح العقاب بلايان» فى الشبهات البدويه الحكميه والموضوعيه من موارد العمومات الاستغراقيه، سواء كانت وجوبيه أو تحريميه، إلا أن نقصان البيان والحجه مستند إلى كبرى القياس فى الشبهات الحكميه، وإلى صغراه فى الشبهات الموضوعيه، ولا فرق بين استناد النقص إلى الصغرى أو الكبرى فى عدم إنتاج القياس.

ص: ٤٨٧

١- (١) لم نأخذ عنوان «القطع» فى القضيّه فى موارد القطع بالخمرية أو عدمها، بل عبّرنا فيهما ب «هذا خمر» و «هذا ليس بخمر» لكون «القطع» هاهنا طريقيّاً، بخلاف الشكّ الذى لا يتصوّر كونه طريقيّاً، ولا يصحّ أن نعبر فى مورده ب «هذا خمر» أو «ليس بخمر» بل لابد من التعبير ب «هذا مشكوك الخمرية». منه مدّ ظله.

وأما الشبهات الموضوعية من القسم الثاني - أعني ما إذا تعلق الحكم بالطبيعة بنحو العموم المجموعي - فلا تجرى أصالة البراهن في الشبهات الوجودية منها، لأن المولى إذا قال: «أكرم مجموع العلماء» وكان له غرض واحد متعلق بإكرام المجموع - بحيث لو لم يكرم العبد واحداً منهم لما امتثل أصلاً - كان ترك إكرام مشكوك العالميه مستلزماً للشك في المحصل، مع أن الاشتغال اليقيني يقتضى البراهن اليقينية، فلا بد من إحراز تحقق الأمور به في الخارج.

وليعلم أن المقام من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، لأننا نشك في أن الواجب هل هو إكرام مجموع مركب من خصوص الأشخاص المعلوم عالميتهم، أو منهم ومن الفرد المشكوك.

نعم، الشبهه المعروفة بالأقل والأكثر الارتباطيين هي الشبهه الحكميه (1)، ولأجل ذلك ذهب بعض الأكابر والمحققين - بلحاظ بعض الموازين المقبولة عندهم - إلى جريان البراهن هناك، بخلاف المقام الذي يكون الشبهه فيه موضوعيه، ولا مجال للقول بجريان البراهن فيها.

وأما الشبهه الموضوعيه التحريميه من العموم المجموعي فله تصويران:

أ - التصوير المتقدم، وهو أن ينهى المولى عن طبيعه وكان له غرض واحد متعلق بترك مجموع أفرادها، بحيث لو أتى العبد بواحد منها لما امتثل أصلاً.

وهذا حكمه حكم الشبهه الوجوديه، فلا يجوز للعبد ارتكاب ما هو مشكوك الفرديه للعنوان المحرّم، لكونه شاكاً حينئذ في الخروج عن عهده

ص: ٤٨٨

١- (١) كالشك في كون السوره جزءاً للصلاه. منه مدّ ظله.

التكليف التحريمى المتيقن.

ب - أن يتعلّق النهى بالطبيعه وأريد أنّ مجموع أفرادها مبعوض للمولى، بمعنى أنّ العبد لو لم يأت بالمجموع لكان ممثلاً، سواء اجتنب عن جميع الأفراد، أو عن بعضها وارتكب البعض الآخر.

وعلى هذا فلامنع من ارتكاب الفرد المشكوك، لأنّ ارتكاب معلوم الفرديّه لا يضرّ بالامثال، فضلاً عن ارتكاب مشكوكها، فإذا قال المولى: «لا تكرم مجموع الفساق» كان العبد ممثلاً فيما إذا اجتنب عن إكرام زيد الفاسق مثلاً، وإن أكرم سائر الفساق، لأنّه لم يكرم مجموعهم، فلا إشكال حينئذٍ في جواز إكرام مشكوك الفسق، لأنّه لو كان معلوم الفسق لكان إكرامه جائزاً، فضلاً عمّا إذا شكّ في فسقه.

نعم، لو أكرم جميع الأفراد المعلومه الفسق لوجب عليه الاجتناب عن إكرام مشكوك الفسق، لأنّ العلم بموافقته التكليف يتوقف حينئذٍ على الاجتناب عنه (1).

حكم الشبهات الموضوعية من القسم الثالث

وأما الشبهات الموضوعية من القسم الثالث فتصويرها في التكليف الوجوبية أن يتعلّق التكليف بصرف الوجود من طبيعه ويريد العبد امتثاله

ص: ٤٨٩

١- (١) لا يخفى أنّ الاجتناب عن إكرام خصوص مشكوك الفسق فقط لا يقتضى العلم بالامثال، بل يقتضى احتمال الامثال، وهو لا يكفى في الخروج عن عهده التكليف المتيقن، فلا بدّ للعبد من الاجتناب عن إكرام الأفراد المعلومه الفسق كلّاً أو بعضاً، ولو فرداً واحداً، ليحصل له العلم بامثال التكليف المعلوم. نعم، يمكن القول بعدم جواز إكرام مشكوك الفسق بعد إكرام جميع الأفراد المعلومه، لاستلزامه حينئذٍ القطع بمخالفه التكليف. م - ح - ي.

بإتيان ما هو مشكوك الفردية.

والحق أنه لا يصح، لأن الشك في مصداقيه هذا الفرد يلزم الشك في تحقق صرف الوجود من طبيعه، الذي اشتغل ذمه العبد به قطعاً، ولا بد له من الخروج عنه يقيناً.

وبالجملة: يجب على العبد الاحتياط هاهنا، بأن لا يكتفى في مقام الامتثال بما هو مشكوك الفردية للطبيعه التي تعلق التكليف بصرف الوجود منها.

وأما إذا كان صرف الوجود منهياً عنه فتجرى البرائه فيما هو مشكوك الفردية ويجوز ارتكابه، مثل موارد العموم الاستغراقى، فإذا قال المولى: «لا- تشرب الخمر» وعلمنا أن أول الوجود من شرب الخمر الذى (1) نعتبر عنه بصرف الوجود يكون مبغوضاً له، وشككنا فى مايع أنه خمر أو خلّ فلا مانع من ارتكابه، للشك في تحقق صرف الوجود من طبيعه به، فتجرى أصاله البرائه من حرمة.

حكم الشبهات الموضوعية من القسم الرابع

ونظيره القسم الرابع، وهو ما إذا تعلق التكليف بنفس الطبيعه من دون وساطه الأفراد والوجودات.

فإن المولى إذا قال: «أقيموا الصلاة» فلا يجوز للعبد الاكتفاء بما هو مشكوك الفردية للصلاه فى مقام الامتثال، فإن الاشتغال اليقيني يقتضى البرائه اليقيني، فلا بد له من الاحتياط بإتيان ما قطع بكونه محققاً لطبيعه الصلاه.

وأما إذا كان التكليف تحريمياً فلا إشكال فى جريان البرائه فى الفرد

ص: ٤٩٠

١- (١) «الذى» صفه ل «أول الوجود». م ح - ي.

المشكوك، فإنّ قوله: «لا- تشرب الخمر» لا- يدلّ إلّاعلى حرمه شرب ما احرز كونه خمراً، فلا منع من إجراء البرائه فى المايح المرّدّد بين كونه خمراً أو خلاّ.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ موارد الشبهه الموضوعيّه مختلفه، ففى بعضها يمكن التمسك بأصالة البرائه، وفى بعضها الآخر يجب الاحتياط.

ص: ٤٩١

فى حسن الاحتياط على كل حال

التنبه الثانى: فى حسن الاحتياط على كل حال

اشاره

لا- إشكال فى حسن الاحتياط ورجحان رعايه التكليف المحتمل عقلاً، سواء كان التكليف المحتمل تعديدياً أو توصلياً، وسواء كانت الشبهه وجوبيه أو تحريميه، حكميه أو موضوعيه.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى ذلك

وهذا مما اتفق عليه الكل إلا المحقق النائنى رحمه الله فى بعض الموارد، حيث قال:

يعتبر فى حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجه شرعيه أن يعمل المكلف أولاً بمؤدى الحجه ثم يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجه إحراراً للواقع، وليس للمكلف العمل بما يخالف الحجه أولاً- ثم العمل بمؤدى الحجه، إلما إذا لم يستلزم رعايه احتمال مخالفه الحجه للواقع استيناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجه عدم وجوب السوره فى الصلاه، فإن رعايه احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاه مع السوره ولا يتوقف على تكرار الصلاه، وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجه وجوب خصوص صلاه الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاه الظهر، فإن رعايه احتمال مخالفه الحجه للواقع لا يحصل إلبتكرار العمل، وفى هذا القسم لا يحسن الاحتياط

ص: ٤٩٣

إلّا بعد العمل بما يوافق الحجّه، ولا يجوز العكس.

والسرّ في ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق: إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملاً - وعدم الاعتناء به، والعمل أولاً برعايه احتمال مخالفه الطريق للواقع ينافي إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، وهذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّي الطريق، فإنّه حيث قد أدى المكلف ما هو الوظيفة وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع.

هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر في حسن الطاعة الاحتماليه عدم التمكن من الطاعة التفصيليه - كما سيأتى بيانه (١) - وبعد قيام الطريق المعتر على وجوب صلاه الجمعه يكون المكلف متمكناً من الطاعة والامثال التفصيلي بمؤدّي الطريق، فلا يحسن منه الامثال الاحتمالي لصلاه الظهر (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله

ويرد على الوجه الأوّل أولاً: أنّه مبنيّ على كون الحجّيه في الأمارات بمعنى إلقاء احتمال الخلاف وتنزيلها منزله العلم تعديداً (٣)، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، فإنّ الحجّيه، سواء كانت في القطع أو في الأمارات أو في الأصول، تكون بمعنى المنجزيه والمعدريه، غايه الأمر أنّ حجّيه القطع ذاتيه و حجّيه الأمارات والأصول مجعوله.

ص: ٤٩٤

١- (١) راجع فوائد الأصول ٤: ٢٦٩.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٢٦٥.

٣- (٣) فكما أنّه لا يجوز للعالم بوجوب صلاه الجمعه أن يأتي بصلاه الظهر قبلها، كذلك لا يجوز ذلك لمن قامت عنده الأماره على وجوب صلاه الجمعه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائيني رحمه الله.

وبالجملة: لم تجعل الأمارات علماً تعديلاً، بل تجعل كالعلم من حيث الحجّيه، أعني المنجزية والمعدريه فقط.

وثانياً: لو فرض التعيد بكون من قامت عنده الأماره عالماً بمؤداها فلا فرق في عدم جواز العمل على خلاف ماقتضته الحجّه بين كونه متقدماً على العمل بمؤداها وبين كونه متأخراً عنه، كما لا يجوز للعالم الحقيقي العمل على خلاف مقتضى علمه مطلقاً، فما اختاره من التفصيل بين ما إذا قدّم العمل بمؤدى الطريق على العمل بما يخالفه وبين العكس باطل جزماً.

وثالثاً: أنّ ما ذكره يستلزم التفصيل بين ما إذا كان العبد بانياً على العمل بالاحتياط من أوّل الأمر وبين ما إذا لم يكن بانياً عليه ابتداءً بل بدا له ذلك بعد الإتيان بمؤدى الأماره، فيجوز الثانى، دون الأوّل، لأنّه إذا كان حين الاشتغال بصلاه الجمعة - التى قامت الأماره على وجوبها فرضاً - بانياً على الاحتياط بإتيان الظهر أيضاً بعدها، كان هذا البناء خلاف مقتضى الأماره التى فرض إلقاء احتمال مخالفتها للواقع.

وأما الوجه الثانى: فيرد عليه أنّا لانسلّم تقدّم الامتثال التفصيلى على الإجمالى، فللمكلف الجمع بين صلاتى الظهر والجمعه، حتّى فيما إذا تمكّن من تحصيل العلم التفصيلى، لأنّ الذى يحكم به العقل هو لزوم الإتيان بالمأمور به بجميع خصوصياته المعبره، والمكلف إذا أتى بكلتا الصلاتين علم بوقوع المأمور به بجميع خصوصياته فى الخارج.

إن قلت: تكرار العمل فى العبادات يوجب الإخلال ببعض خصوصياتها، كقصد القربه المعبر فيها.

قلت: هذا - مضافاً إلى عدم صحته (١) - خلاف الفرض، لأنّ الكلام إنّما هو فيما إذا تمكّن المكلف من الإتيان بالمأمور به بجميع ما هو معتبر فيه في قالب الامتثال الإجمالي الذي نعبر عنه بالاحتياط.

البحث حول اشتراط حسن الاحتياط بعدم اقتضائه لاختلال النظام

ذهب بعضهم إلى أنّ رجحان الاحتياط مشروط بعدم كونه مقتضياً لاختلال النظام.

أقول: لا- ريب في أنّ الإخلال بالنظام مبغوض للشارع المقدّس، ولأجل ذلك شرّع التسهيلات الكثيره في الأبواب المختلفه، كبابي الطهاره والنجاسه، والحلّيه والحرمه، وغيرهما.

لكنّه لا- يوجب تقييد حسن الاحتياط، لتغاير متعلّقيهما، فإنّ الحسن تعلق ب «الاحتياط» والمبغوضيّة ب «اختلال النظام» واجتماع هذين العنوانين وجوداً لا- يوجب أن يصير الاحتياط مبغوضاً أو اختلال النظام راجحاً، فإنّ الأتّحاد بحسب الوجود لا يوجب التلاقي في مقام تعلق الحكم، كما عرفت تفصيله في مبحث اجتماع الأمر والنهي (٢).

والحاصل: أنّ «الاحتياط» بما هو احتياط يكون راجحاً على كلّ حال بلا قيد وشرط.

ص: ٤٩٤

-
- ١- (١) تقدّم في مسأله سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي من مباحث القطع أنّ تكرار العمل في العبادات لا يخلّ بقصد القربه. راجع ص ١٤٧-١٥٧. م ح - ي.
- ٢- (٢) راجع ص ٨٢ من الجزء الثالث.

فى توقّف جريان أصاله البرائه على عدم أصل حاكم

التنبه الثالث: فى توقّف جريان أصاله البرائه على عدم أصل حاكم

أشاره

لا تجرى أصاله البرائه العقليه ولا النقليه فيما إذا كان هناك أصل حاكم موضوعى أو حكمى.

أمّا العقليه: فلأنّ موضوعها هو العقاب بلا بيان، فلو كان هناك حجّه وبيان على ثبوت الحكم أو عدمه لما جرت أصاله البرائه، لزوال موضوعه.

ولا فرق فى ذلك بين كون البيان علماً تفصيلاً أو إجمالياً، أو أماره معتبره، أو أصلاً شرعياً.

وأما النقليه: فلأنّ المراد من «ما لا يعلمون» فى «حديث الرفع» هو عدم قيام الحجّه، لا خصوص العلم الوجدانى، فلو قامت الحجّه على حكم - ولو كان أصلاً عملياً، كالأصحاب الذى دلّ على اعتباره قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» - لزال موضوع «حديث الرفع».

ولا- فرق فى ذلك بين الشبهات الموضوعيه والحكميه، فلو شكّ فى خمريه مايع كان خمراً سابقاً لما جرت فيه أصاله البرائه، لوجود أصل حاكم عليها، وهو أصحاب الخمريه.

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً، وهو أنّ الموارد التى لم يكن فيها أصل حاكم قليله جداً، بل لا يبعد دعوى عدم وجودها رأساً، إذ ليس لنا مورد شكّ فيه بحسب

الحكم أو الموضوع إلّا أنه مسبوق بالوجود أو العدم، فالاستصحابات الوجوديّة أو العدميّة حاكمه على أصاله البرائه دائماً.

فإنّا إذا شككنا فى حرمه شرب التتن مثلاً، فإن كان له حكم معلوم - من الحرمة أو الحليّة - فى الشريعة السابقه، يستصحب، وإن لم يتبين لنا حكمه فى تلك الشريعة ولم يكن لنا طريق إلى استكشافه، نشكّ حينئذٍ فى جعل الحرمة له إمضاءً أو تأسيساً فى الشريعة الإسلاميه، فيستصحب عدمه، ولا تصل النوبه إلى أصاله البرائه والحليّة.

اللَّهُمَّ إلمّا أن يكون الموضوع من الأمور المستحدثه، كما إذا فرض حدوث التتن بعد الشرائع السابقه، فلم يكن له حكم قبل الإسلام.

لكنّه أيضاً محلّ إشكال، لأنّ الإسلام - بلحاظ أبعديته واستمراره - عيّن أحكام جميع الموضوعات إلى يوم القيامة، وإن كانت من الموضوعات التى لم تكن فى صدر الإسلام، بل حدثت بعد نزول القرآن، وعلى هذا يمكن استصحاب عدم جعل الحرمة لشرب التتن.

اللَّهُمَّ إلمّا أن يقال بعدم جريان الاستصحابات العدميّة، كما عليه بعض المحقّقين، وأقرباً بناءً على المشهور - من جريانها كالأستصحابات الوجوديّة - فلم يبق لنا مورد لا يجرى فيه استصحاب موافق أو مخالف لأصاله البرائه.

البحث حول أصاله عدم قابليته التذكيه

ثمّ لو شككنا فى قابليته حيوان للتذكيه بنحو الشبهه الحكميّة - كما إذا تولّد من حيوانين أحدهما قابل لها دون الآخر، حيوان ثالث لا يدخل تحت عنوان أحدهما - فهل تجرى أصاله الحليّة فى لحمه وأصاله الطهاره فى أجزاء بدنه إذا ذبح مع الشرائط المعبره فى الذبح الشرعى، أم لا؟

ربما يقال: لا، وذلك لأنّ الشكّ في الحليّة والطهاره وعدمهما هاهنا مسبّب عن الشكّ في كونه قابلاً للتذكيه وعدمه، فيستصحب عدم قابليّته لها(1) ويحكم بحرمة لحمه ونجاسه أجزائه بعد إجراء صورته التذكيه عليه.

ولا يخفى عليك أنّ صحّه الاستصحاب تتوقّف على أركان ثلاثه تستفاد من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»:

أ - أن يكون للمستصحب حاله سابقه متيقّنه، ب - أن يكون له حاله لاحقه مشكوكه، ج - أن تتحد القضيتان من غير جهه الزمان.

فهل هذه الأركان موجوده في المقام أم لا؟

كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المسأله

لقد أصرّ المحقّق الحائري رحمه الله على جريان هذا الاستصحاب، لتماميه أركانه، وحاصل مراده: أنّ المحقّقين قد قسّموا العرض إلى عارض الوجود وعارض الماهيه، وكلّاً منهما إلى اللازم والمفارق، فصارت الأقسام أربعه، وإليك توضيحها بالمثل، فنقول: الزوجيه عارضه لماهيه الأربعه على وجه اللزوم، كما أنّ عروض الوجود للماهيه يعدّ من الأعارض المفارقه لها، وأمّا القسمان الآخران أعنى عارض الوجود اللازم، كموجوديه الوجود بالمعنى المصدري ونورانيته ومنشأيته للآثار، وعارضه المفارق كالسواد والبياض بالنسبه إلى الجسم.

ص: ٤٩٩

١- (١) ونظيره استصحاب عدم قرشيّه المرأه، فيحكم بصيرورتها يائسه عند بلوغها خمسين سنه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام هذا القائل. لكن بين المثاليين فرق، وهو أنّ الشكّ في المثال السابق من مصاديق الشبهه الحكميه، وفي قرشيّه المرأه من قبيل الشبهه الموضوعيه، لكنّ الظاهر عدم تنظير الأستاذ «مدّ ظلّه» من جميع الجهات. م ح - ي.

وأما «القابلية» فلا شكّ في أنّها من العوارض اللازمه للوجود أو الموجود، وليست من العوارض اللازمه للماهية، نعم، يمكن أن يقال: إنّها من العوارض المفارقة بالنسبة إلى الماهية لكن بتبع الوجود، حيث إنّه يفارق عن الماهية، فتفارقها، كما هو الشأن في عامّة العوارض الوجودية.

إذا عرفت هذا فيمكن أن يقرّر الأصل هكذا: إنّ القابلية، كالقرشية، من عوارض الوجود، فإنّ القرشية عبارة عن الانتساب في الوجود الخارجى إلى القریش، كما أنّ القابلية عبارة عن خصوصية في الحيوان بها يصلح لورود التذكية عليه، وبها يترتب الحلية والطهارة.

وعليه فلنا أن نشير إلى ماهية المرأه المشكوك فيها، ونقول: إنّ ماهية تلك المرأه قبل وجودها لم تكن متّصفه بالقرشية، ولكن علمنا انتقاض اليقين بعدم وجودها إلى العلم بوجودها، ولكن نشكّ في انتقاض العدم في ناحيه «القرشية».

وهكذا يمكن أن يقال في ناحيه «القابلية» فنقول: إنّ الحيوان الكذائى - مشيراً إلى ماهيته - لم يكن قابلاً للتذكية قبل وجوده، ونشكّ في أنّه حين تلبس بالوجود هل عرض له «القابلية» أو لا؟ فالأصل عدم عروضها.

نعم، لو كان الموضوع هو الوجود أو كانت «القابلية» من لوازم الماهية، لم يكن وجه لهذا الاستصحاب، لعدم الحاله السابقه، لكنّ الموضوع هو الماهية، والقابلية عارضه لها بعد وجودها، فهذه الماهية قبل تحقّقها لم تكن متّصفه ب «القابلية» بنحو السالبه المحصّله، والأصل بقائها على ما هي عليه، ولو صحّ جريانه لأغنانا عن استصحاب عدم التذكية، لحكومته عليه حكومه الأصل السببى على المسببى، ويكون حاكماً على الأصول

هذا ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله لإثبات جريان استصحاب عدم قابليته التذكية وعدم قرشيته المرأه.

نقد كلام المحقق الحائري رحمه الله

ويرد عليه أولاً: أنه فاقد للحاله السابقه المتيقنه.

وثانياً: أنه - على فرض تسليم ما أفاده هذا المحقق الكبير لإثبات الحاله السابقه - أصل مثبت في مسأله استصحاب عدم قابليته التذكية.

أمّا كونه مثبتاً (٢): فلأنّ من شرائط جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، والمستصحب في ما نحن فيه ليس كذلك، أمّا عدم كونه حكماً شرعياً فواضح، وأمّا عدم كونه موضوعاً ذا أثر شرعي، فلأنّ الأثر الشرعي - كالحرمه والنجاسه - ترتب في الشريعة على «غير المذكي» لا على «غير القابل للتذكية» كما أنّ «الميته» في قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ» (٣) فسرت في كلام بعضهم ب «غير المذكي» و «غير المذكي» هو الحيوان الذي لم يجتمع فيه الخصوصيات المعبره في التذكية: من فرى الأوداج الأربعة، وكون الذابح مسلماً، والتسميه حين الذبح، وكون الحيوان ممّا يقبل التذكية، وغيرها.

ص: ٥٠١

١- (١) لم نعثر عليه في «درر الفوائد». نعم، نقله الإمام رحمه الله في تهذيب الأصول ٣: ١٢٨، وفي أنوار الهدايه ٢: ١٠٠. م ح -

ى.

٢- (٢) قدّمه «مدّ ظلّه» في مقام التوضيح، لأجل اختصار بحثه، وإلّا كان الإشكال الأوّل - لأجل ردّه أحد أركان الاستصحاب - أهمّ منه. م ح - ى.

٣- (٣) المائده: ٣.

فلا ريب في دخل «القابليّه» في التذكيه، إمّا بدخولها في ماهيتها، كسائر الأمور التي تعتبر فيها، وتكون التذكيه مركبه أو متحصّله أو منتزعه عنها، أو بكونها أمراً خارجاً عنها، مؤثراً في تأثيرها، بحيث لو لم تكن «القابليّه» لم تتحقّق التذكيه، وإن اجتمعت سائر خصوصياتها المعبره.

ف «القابليّه» جزء (١) للتذكيه، والتعبّد بانتفاء الجزء يلازمه عقلاً انتفاء الكلّ، والميزان في حكمه الأصل السببي على المسببي كون الأصل في ناحيه السبب منقّحاً للموضوع بالنسبه إلى الكبرى الشرعيه، ولا يتمّ ذلك إلّا إذا كان الترتب بينهما شرعياً لا عقلياً. فظهر أنّ استصحاب العدم الأزلي لا يجري في المقام، ولو فرض صحته في حدّ نفسه.

فلا- مانع من إجراء أصالتي الحليّه والطهاره في لحم الحيوان الذي شكّ في قابليته وعدم قابليته للتذكيه، لعدم أصل حاكم عليهما.

وأما عدم كونه ذا حاله سابقه متيقّنه: فيتوقّف إثباته على بيان ما يتعلّق من صور أخذ الأمر العدمي في موضوع الدليل الشرعي (٢) ، فنقول:

الوجه المتصوّر في القيد العدمي المأخوذ في الدليل الشرعي ستّه:

١- أن يكون بنحو السالبه المحصّله البسيطه التي يعبر عنها ب «ليس التامه» مثل «ليس زيد» أو «زيد ليس بموجود» فمفادها سلب الموضوع وعدمه رأساً.

ص: ٥٠٢

١- (١) هذا مبني على دخلها في ماهية التذكيه بأحد الأنحاء الثلاثه المتقدمه، وأمّا بناءً على كونها أمراً خارجاً عنها، مؤثراً في تأثيرها، فهي شرط لها، لكن لا فرق بينهما في كون الأصل مثبتاً، لأنّ التعبّد بانتفاء الشرط أيضاً يلازمه عقلاً انتفاء المشروط. م ح - ي.

٢- (٢) كما إذا دلّ الدليل الشرعي على أنّ «غير المذكي» أو «غير القابل للتذكيه» من الحيوان حرام ونجس، وكما إذا دلّ على أنّ «غير القرشيّه» من المرأه ترى الحمره إلى خمسين سنه. م ح - ي.

٢ - أن يكون بصوره السالبه المحصله المرکبه التي يعبر عنها ب «ليس الناقصه» وهي على نوعين:

أحدهما: أن يكون الموضوع أمراً محققاً يسلب عنه المحمول، مثل «زيد ليس بقائم» و «هذا الحيوان ليس قابلاً للتذكيه» و «هذه المرأه ليست قرشيّه».

ثانيهما: أن يكون السلب بسلب الموضوع، وفي هذا النوع لا يدخل حرف السلب على خصوص المحمول، بل يدخل على أصل القضيه، فلا- يقال: «زيد ليس بقائم» لعدم صدقه إلامع فرض وجود الموضوع، بل يقال: «ليس زيد بقائم» فإنه يدل على عدم تحقّق قضيه «زيد قائم» وعدم تحقّق هذه القضيه يصدق مع عدم «زيد» ومع وجوده وعدم اتّصافه بالقيام.

٣ - أن يؤخذ بنحو الموجه المعدوله (١)، بأن يجعل حرف السلب جزءً من المحمول، كما إذا قيل: «زيد غير عالم» و «هذا الحيوان غير قابل للتذكيه» و «هذه المرأه غير قرشيّه».

والفرق بينها وبين السالبه المحصله - مضافاً إلى الجبهه اللفظيه - أنّ الموجه المعدوله آكد في إفاده المعنى من السالبه المحصله، فإنّ قولنا: «زيد غير عالم» يدل على الاتحاد والهوهويه بين «زيد» و «غير عالم» بخلاف ما إذا قلنا: «زيد ليس بعالم».

٤ - أن يكون من قبيل الموجه السالبه المحمول، وهي القضيه التي كان محمولها قضيه سالبه، مثل «زيد هو الذي ليس بقائم» و «هذا الحيوان هو الذي ليس بقابل للتذكيه» و «هذه المرأه هي التي ليست بقرشيّه».

ص: ٥٠٣

١- (١) والميزان في اعتبارها - كما قال الإمام الخميني قدس سره - أن يكون المعنى العدمي كأعدام الملكات، نحو «زيد لا بصير» المساوق لقولنا: «زيد أعمى» فيخرج مثل قولنا: «زيد لا عمرو» و «الجدار غير بصير». م ح - ي.

٥ - أن يؤخذ القيد العدمي صفة للموضوع، مثل «زيد الغير (١) العالم» و «الحيوان الغير القابل للتذكية» و «المرأه الغير القرشيه».

ولا بد من كون الموضوع موجوداً في هذه الصور الثلاث، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» فلا يمكن الحمل في الموجبه المعدوله والموجهه السالبه المحمول بدون الموضوع، وكذلك لا يمكن الاتصاف في القيد العدمي المأخوذ وصفاً بدون الموصوف.

٦ - أن يكون الموضوع مركباً من جزئين: أحدهما أمر عدمي، والآخر وجودي (٢).

لا ريب في عدم إمكان أخذ الصورة الأولى في موضوع دليل شرعى أصلاً، لأنّ ما هو معدوم رأساً - كما هو قضيه ليس التامه - لا يمكن أن يترتب عليه حكم من الأحكام الشرعيه، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له».

وكذلك النوع الثانى من الصوره الثانيه، لأنّ السالبه المحصّيه المرّكبه إذا كان انتفاء المحمول فيها لأجل انتفاء الموضوع فلم يصلح أن تجعل موضوعاً للحكم الشرعى، لاختلال قاعده «الفرعيه» كالصوره الأولى، فإذا انتفت قابليه التذكيه لأجل عدم وجود الحيوان فلم يعقل ترتّب الحرمة والنجاسه، وإذا انتفت القرشيه لأجل عدم وجود المرأه فلم يتصوّر ترتّب رؤيه الدم إلى خمسين سنه. وأما الصور الأربعة (٣) الأخيره والنوع

ص: ٥٠٤

١- (١) كلمه «ال» وإن لم تدخل على لفظ «غير» إلّا أنّها دخلت عليه هنا للدلاله على شدّه الارتباط بينه وبين موصوفه. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كما إذا كان الموضوع الذى يترتب عليه الحرمة والنجاسه مركباً من «الحيوان» و «غير القابل للتذكيه» والموضوع الذى يترتب عليه رؤيه الحمره إلى خمسين سنه مركباً من «المرأه» و «غير القرشيه». م ح - ى.

٣- (٣) وهى الموجهه المعدوله، والموجهه السالبه المحمول، وما كان القيد العدمي فيه صفة للموضوع، وما إذا كان موضوع الحكم الشرعى مركباً من أمر وجودى وقيد عدمي.

الأول(١) من الصورة الثانية فلا إشكال في إمكان جعل كل منها موضوعاً للحكم الشرعي فيما إذا كان الموضوع(٢) أو الموصوف(٣) أو الجزء الوجودي(٤) محرز الثبوت.

إنّما الإشكال في إثباتها بالاستصحاب في المقام، لأنّ من أركان الاستصحاب اتّحاد القضيتين المتيقّنه والمشكوكه في جميع الجهات إلّا من حيث الزمان، مع أنّ القضيه المتيقّنه في استصحاب «عدم قابليته التذكيه» و «عدم قرشيّه المرأه» كانت سالبه بانتفاء الموضوع، بخلاف القضيه المشكوكه، فإنّ ثبوت الموضوع فيها مفروغ عنه، فإنّا وإن كنّا نعبر بما يوهّم الاتّحاد بين القضيتين، حيث نقول: «هذا الحيوان لم يكن قابلاً للتذكيه» و «هذه المرأه لم تكن قرشيّه» والآن نشكّ في ذلك، إلّا أنّ واقعه هكذا: «هذا الحيوان قبل انعقاد نطفته لم يكن قابلاً للتذكيه» لأنّه لم يكن موجوداً كي يكون قابلاً لها، و «هذه المرأه قبل انعقاد نطفتها لم تكن قرشيّه» لأنّها لم تكن موجوده كي تكون قرشيّه، والآن بعد تحقّقهما نشكّ في ذلك، فالموضوع في القضيه المتيقّنه مفروض الانتفاء وفي القضيه المشكوكه مفروض الثبوت، فأين الاتّحاد بينهما كي يجرى الاستصحاب وثبت به عدم قابليته تذكّيه الحيوان المشار إليه وعدم قرشيّه المرأه المشار إليها!؟

وأما ما أفاده المحقّق الحائري رحمه الله - من أنّا نشير إلى ماهيّة المرأه المشكوكه فيها ونقول: إنّ ماهيّة تلك المرأه قبل وجودها لم تكن متّصفه بالقرشيّه، ولكن

ص: ٥٥٥

١- (١) وهو القضيه السالبه المحصّله المركّبه التي فرض وجود الموضوع فيها.

٢- (٢) في الصورة الثالثه والرابعه والنوع الأول من الصورة الثانيه.

٣- (٣) في الصورة الخامسه.

٤- (٤) في الصورة السادسه.

علمنا انتقاض اليقين بعدم وجودها إلى العلم بوجودها، ولكن نشك في انتقاض العدم في ناحيه القرشيّه، وهكذا يمكن أن يقال في ناحيه «القابليّه» فنقول: إنّ الحيوان الكذائي، مشيراً إلى ماهيته، لم يكن قابلاً للتذكيه قبل وجوده، ونشك في أنّه حين تلبس بالوجود هل عرض له القابليّه أو لا؟ فالأصل عدم عروضها -.

ففيه: أنّه لا- يلائم ما ذهب إليه المحققون من الفلاسفه من كون الوجود أصيلاً والماهيه أمراً اعتبارياً، إذ لا ثبوت للماهيه قبل وجودها كي يصح قولنا - مشيراً إلى ماهيه المرأه والحيوان -: «هذه المرأه لم تكن قرشيّه» أو «هذا الحيوان لم يكن قابلاً للتذكيه».

بل لا- يلائم ما أفاده نفسه رحمه الله أيضاً من كون «القابليّه» و «القرشيّه» من عوارض الوجود الخارجى للحيوان والمرأه، لا من عوارض ماهيتهما، فإنّ الالتزام بكون الاتّصاف بالقرشيّه وغير القرشيّه، وبالقابليّه وغير القابليّه مختصاً بالوجود الخارجى للحيوان والمرأه ينافى القول بصحّه أن يقال: «ماهيه هذه المرأه غير قرشيّه» و «ماهيه هذا الحيوان غير قابل للتذكيه».

وبالجملة: ما كان من عوارض وجود شيء كان انتفائه قبل وجود ذلك الشيء من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع.

لا يقال: ما ذكرت لا يفيد المنع عن جريان الاستصحاب في الصورة الأخيره، وهى ما إذا كان موضوع الحكم الشرعى مركباً من جزءين: أحدهما وجودى والآخر عدمى من دون أن يكونا بصورة القضيه أو الوصف والموصوف، لأنّ الموضوع إذا كان مركباً من جزئين لا يرتبط أحدهما بالآخر يمكن إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل كما هو المعروف

المشهور، فلو كانت «الميته» التي جعلت موضوعاً للحرمه فى قوله تعالى:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْيَتُهُ» مركبه من «الحيوان» و «عدم التذكيه» لأجرينا استصحاب عدم قابليته التذكيه (١) ، ليثبت (٢) به «عدم التذكيه» ويكمل موضوع الحرمه.

فإنه يقال: استقلال جزئى المركب وعدم ارتباط أحدهما بالآخر وإن كان قابلاً للتصوّر فى بعض الموضوعات المركبه، إلا أنه غير متصوّر فى المقام، فإنّ القول بأنّ «عدم التذكيه» لا يرتبط بحيوان أصلاً، أو يرتبط بحيوان آخر غير ما جعل جزءاً آخر للموضوع ضرورى البطلان، فلا بدّ من إثبات عدم تذكيه هذا الحيوان من طريق استصحاب عدم قابليته تذكيته، ويعود حينئذٍ إشكال عدم الاتّحاد بين القضيّه المتيقّنه والمشكوكه.

والحاصل: أنا إذا شككنا فى قابليته حيوان للتذكيه فلا منع من إجراء أصاله البرائه من حرمه لحمه وأصاله الطهاره فى أجزاء بدنه إذا ذبح مع الشرائط المعبره فى التذكيه الشرعيّه، لعدم وجود أصل حاكم عليهما.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الثالث.

ص: ٥٠٧

١- (١) لا استصحاب عدم قابليته هذا الحيوان الكذائى للتذكيه كى يرتبط بالجزء الآخر من موضوع الحرمه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا مع قطع النظر عن الإشكال الأوّل، وهو كون هذا الأصل مثبتاً. منه مدّ ظلّه.

التنبیه الرابع: فى أخبار «من بلغ»

إشاره

(١)

إنّ من الروایات ما یدلّ على أنّ من بلغه خبر دالّ على ترتّب ثواب على فعل، فعمله، كان له أجر ذلك، وإن كان ذلك الخبر مخالفاً للواقع، ولم يقله المعصوم عليه السلام.

وهذا ما اشتهر فى الألسن ب «قاعده التسامح فى أدلّه السنن».

من تلك الأخبار: صحیحه هشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبىّ صلى الله عليه وآله شىء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» (٢).

ومنها: ما عن محمّد بن مروان، قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه، وإن

ص: ٥٠٩

١- (١) ینبغى توضیح وجه ارتباط هذه الروایات بمسأله البرائه، فنقول: قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً فى جميع الشبهات، سواء كانت تحريمیه أو وجوبیه. واستشكل ذلك فى الشبهات الوجوبیه العبادیه التى یدور أمرها بین الوجوب وغير الاستحباب، بأنّ العباده لا بدّ فیها من یتبه التقرب المتوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً، ولا علم به فى الشبهات البدویّه كما هو واضح. وقد اجیب عنه فى الموارد التى كان احتمال الوجوب فیها ناشئاً عن خبر ضعيف، بورود بعض الأخبار - يعنى أخبار من بلغ - باستحباب فعل كلّ ما یمحتمل فيه الثواب. فرائد الأصول ٢: ١٥٣. م ح - ى.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٨١، كتاب الطهاره، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣.

لم يكن الحديث كما بلغه»(١).

ومنها: ما روى عن الكليني بطرقه إلى الأئمة عليهم السلام أنّ «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه، وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه»(٢).

إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة بهذا المضمون(٣).

ولا ينبغي الإشكال في سند هذه الأحاديث، فإن بعضها من الصحاح وبعضها من الحسان.

إنما الإشكال والكلام في مدلولها.

ما أفاده صاحب الكفاية في مفاد أخبار «من بلغ»

فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنه لا يبعد دلاله بعضها على استحباب ما بلغ عليه الثواب بعنوانه الأولي، فإن صحاحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب، فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» ظاهره في أنّ الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه وآله أنه ذو ثواب، وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونها(٤) الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا اتى بجزاء أنه مأمور به وبمعنوا الاحتياط، بداهه أنّ الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان، وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله، كما قيد به في بعض

ص: ٥١٠

١- (١) وسائل الشيعة ١: ٨٢، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١: ٨٢، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٨.

٣- (٣) راجع وسائل الشيعة ١: ٨٠-٨٢، كتاب الطهارة، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات.

٤- (٤) «كونه» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

الأخبار، وإن كان انقياداً، إلّا أنّ الثواب فى الصحيحه إنّما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاه بينهما، بل لو اتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود، كما قيد به فى بعضها الآخر، لأوتى الأجر والثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط وانقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعه، فيكون وزانه وزان من سرح لحيته أو من صلى أو صام فله كذا، ولعلّه لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمل (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ هذه الأخبار تدلّ على استحباب نفس العمل الذى بلغ أنّه ذو ثواب، لا بعنوان أنّه احتياط وانقياد، أو بعنوان أنّه بلغ عليه الثواب، فإنّ بلوغ الثواب حيث تعليل لا تقييدى، فكما أنّ النجاسه تترتب على نفس الماء، والتغير فى «الكز» و «الجارى» أو الملاقاه فى «القليل» سبب لعروض النجاسه عليه بعنوانه الأولى، كذلك بلوغ الثواب على عمل سبب لعروض الاستحباب على نفس ذلك العمل بعنوانه الأولى، فلا فرق بين هذه الأخبار وبين ما دلّ على استحباب صلاه الليل مثلاً إلفى الكليه والجزئيه، فإنّ أخبار «من بلغ» تدلّ على استحباب كل عمل بلغ عن المعصوم عليه السلام أنّه ذو ثواب، وما دلّ على استحباب صلاه الليل يدلّ على استحبابها بالخصوص.

والتعبير فى بعضها ب «ففعّل ذلك طلب قول النبى صلى الله عليه وآله» (٢) وفى بعضها الآخر ب «فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب» (٣) لا يوجب أن يترتب الاستحباب على العمل المعنون بهذين العنوانين، فإنّ الاستحباب وترتب الثواب يعرض

ص: ٥١١

١- (١) كفايه الأصول: ٤٠١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٨١، كتاب الطهاره، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١: ٨٢، كتاب الطهاره، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

على نفس العمل بعنوانه الأوّلى، لكن فيما إذا كان الداعى عليه طلب قول النبىّ صلى الله عليه وآله أو التماس الثواب الموعود، لابعض الأغراض النفسانيه.

نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله

وفيه: أنه ليس فى هذه الروايات من الاستحباب عين ولا أثر، بل مفادها ترتّب الثواب، ولا ملازمه بينهما، لأنّ إعطاء الثواب أعمّ من الحكم بالاستحباب فإنّ كل مستحبّ يترتّب عليه الثواب، وبعض ما يترتّب عليه الثواب ليس بمستحبّ، كما فى بعض الاحتياطات، مثل من كان على طهاره، ثم شكّ فى أنّه صار جنباً أم لا، فيغتسل احتياطاً، ليقطع بعدم كونه جنباً، فإنّ هذا الغسل حسن عقلاً- ويعطى الله عليه الثواب من دون أن يكون مستحباً شرعاً، فليس كلّما اتى به بقصد الرجاء وترتّب عليه الثواب كان مستحباً، بل لابدّ لثبوت الاستحباب من ورود الأمر أو التعبير ب «يستحبّ» ونحوه.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى مفاد أخبار «من بلغ»

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّ هذه الأخبار مسوقه لبيان اعتبار قول المبلّغ وحجّيته، سواء كان واجداً لشرائط الحجّيه أو لم يكن (1) - كما هو ظاهر الإطلاق - فيكون مفاد الأخبار مسأله اصوليه، فإنّه يرجع مفادها إلى حجّيه

ص: ٥١٢

١- (١) فيثبت استحباب العمل بقول المبلّغ، لأنّ الجملة الخبريه فى أخبار «من بلغ» تكون بمعنى الإنشاء، ويكون مفاد قوله عليه السلام: «فعمله» أو «ففعله» الأمر بالفعل والعمل، كما هو الشأن فى غالب الجمل الخبريه الوارده فى بيان الأحكام، سواء كانت بصيغه الماضى، كقوله عليه السلام: «من سرّح لحيته فله كذا» أو بصيغه المضارع، كقوله: «تسجد سجدتى السهو» وغير ذلك من الجمل الخبريه التى وردت فى مقام الحثّ والبعث نحو الفعل، فيكون المعنى: «إذا بلغ الشخص شىء من الثواب على عمل فليعمله». هذا ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائد الأصول ٣: ٤١٢.

الخبر الضعيف الذي لا يكون واجداً لشرائط الحجّية، وفي الحقيقة تكون أخبار «من بلغ» مخصّصة له لما دلّ على اعتبار الوثاقه أو العدالة في الخبر وأنها تختصّ بالخبر القائم على وجوب الشيء (١)، وأمّا الخبر القائم على الاستحباب فلا يعتبر فيه ذلك.

وظاهر كلمات القوم ينطبق على هذا الوجه، فإنّ الظاهر من قولهم: «يتسامح في أدلّه السنن» هو أنّه لا يعتبر في أدلّه السنن ما يعتبر في أدلّه الواجبات.

فإن قلت: كيف تكون أخبار «من بلغ» مخصّصة لما دلّ على اعتبار الشرائط في حجّية الخبر، مع أنّ النسبة بينهما العموم من وجه؟ حيث إنّ مادلاً على اعتبار الشرائط يعمّ الخبر القائم على الوجوب وعلى الاستحباب، وأخبار «من بلغ» وإن كانت تختصّ بالخبر القائم على الاستحباب، إلّا أنّه أعمّ من أن يكون واجداً للشرائط أو فاقداً لها، ففي الخبر القائم على الاستحباب الفاقد للشرائط يقع التعارض، فلا وجه لتقديم أخبار «من بلغ» على ما دلّ على اعتبار الشرائط في الخبر.

قلت: - مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ أخبار «من بلغ» ناظرة إلى إلقاء الشرائط في الأخبار القائمة على المستحبات، فتكون حاكمه على مادلاً على اعتبار الشرائط في أخبار الآحاد، وفي الحكومه لا تلاحظ النسبة - أنّ الترجيح لأخبار «من بلغ» لعمل المشهور بها، مع أنّه لو قدّم ما دلّ على اعتبار الشرائط في مطلق الأخبار لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد، بخلاف ما لو قدّمت أخبار «من بلغ» على تلك الأدلّه، فإنّ الواجبات والمحرمات تبقى

ص: ٥١٣

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله(٢).

نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في مفاد أخبار «من بلغ»

ويرد عليه أولاً: أنّ كون أخبار «من بلغ» دالّة على حجّيته الخبر في باب المستحبات ولو كان ضعيفاً ينافي ما اختاره رحمه الله من كون الحجّية عبارة عن لزوم إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ أخبار «من بلغ» تدلّ على ترتّب الثواب البالغ إلى المكلف، وإن كان الخبر مخالفاً للواقع، فليس مفاد هذه الأخبار إلقاء احتمال الكذب والخلاف، بل مع لحاظ هذا الاحتمال تحكّم بترتّب الثواب، فكيف يمكن القول بأنّها تدلّ على الحجّية التي هي عبارة عن إلقاء احتمال الخلاف؟!

وكذلك ينافي ما اخترناه أيضاً، من أنّ الحجّية عبارة عن المنجزية والمعذريّة، لأنّ المعذريّة عبارة عن كون العبد معذوراً في مخالفته الواقع فيما إذا أخطأت الأماره، من دون أن يترتّب على عمله أجر وثواب، مع أنّ أخبار «من بلغ» تدلّ على ترتّب الثواب على العمل المطابق للخبر المخالف للواقع.

وبالجملة: كون أخبار «من بلغ» دالّة على حجّيته الخبر الضعيف في المستحبات ينافي مفاد هذه الأخبار، سواء كانت الحجّية عبارة عن إلقاء احتمال الخلاف، كما اختاره رحمه الله، أو عبارة عن المنجزية والمعذريّة، كما هو

ص: ٥١٤

١- (١) فوائد الأصول ٣: ٤١٣.

٢- (٢) والفرق بينه وبين ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله أنّ أخبار «من بلغ» على رأى المحقق الخراساني تدلّ على قاعده فقهيته، وهي استحباب كل عمل بلغ عليه الثواب، وعلى رأى المحقق النائيني تدلّ على قاعده اصوليه، وهي حجّية كلّ خبر دلّ على استحباب شيء وإن كان ضعيفاً، فالدليل على الاستحباب على رأى المحقق النائيني نفس هذا الخبر الضعيف لأخبار «من بلغ». م ح - ي.

هذا هو الإشكال الأساسي على المحقق النائيني رحمه الله.

وثانياً: سلّمنا كون هذه الروايات في مقام جعل حجّيته للخبر الضعيف في باب المستحبات، لكن لا يمكن القول بتخصيصها لأدله حجّيته الخبر الواحد، لأنّ مورد التخصيص إنّما هو ما إذا كان العامّ والخاصّ متنافيين، مثل «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم العالم الفاسق» وأمّا إذا لم يكونا كذلك، كما إذا كانا مثبتين، مثل «أكرم كلّ عالم» و «أكرم زيداً العالم» فلا وجه للقول بالتخصيص، وما نحن فيه من قبيل الثاني، لأنّ أدله حجّيته الخبر الواحد تدلّ على حجّيته خبر الثقة، وأخبار «من بلغ» تدلّ على حجّيته الخبر ولو كان ضعيفاً في مورد المستحبات، فكلّما الدليلين مثبتان لا تنافي بينهما كي نقول بالتخصيص.

نعم، لو كان الدليل على حجّيته الخبر الواحد آية «النبأ» لوقع التنافي بينهما، حيث إنّها بلحاظ المنطوق والمفهوم شتمله على النفي والإثبات، فتدلّ بمفهومها على حجّيته خبر العادل، وبمنطوقها على عدم حجّيته خبر الفاسق الذي تدلّ أخبار «من بلغ» على حجّيته في المستحبات.

لكنّك عرفت عدم تماميته آية «النبأ» لإثبات حجّيته الخبر الواحد (1)، وأنّ أهمّ الدليل في تلك المسألة هو بناء العقلاء (2).

ولو سلّمنا دلالة الآية على حجّيته الخبر الواحد لكان المنافي لأخبار «من بلغ» هو منطوق الآية، لا مفهومها الذي هو الدليل على حجّيته خبر العادل، فلا يصحّ القول بتخصيص دليل الحجّيته بأخبار «من بلغ».

ص: ٥١٥

١- (١) راجع ص ٢٩١-٣١٦.

٢- (٢) راجع ص ٣٤٤-٣٤٨.

ثم إنه لا- يمكن الالتزام بما أفاده رحمه الله في الجواب الأول عن الإشكال، من حكمه أخبار «من بلغ» على أدله حججه الخبر الواحد، لأن من شرائط الحكمه أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم ومفسيراً له، كما في «لاشك لكثير الشك» بالنسبه إلى أدله الشكوك، مع أن أخبار «من بلغ» ليست كذلك، ولأجل ذلك لا ينتقل الذهن منها إلى أدله حججه الخبر الواحد أصلاً.

وكذلك لا يصح جوابه الثاني عنه، وهو أنه لو قدم أدله حججه الخبر الواحد على أخبار «من بلغ» في مادّه الاجتماع لم يبق لأخبار «من بلغ» مورد.

وذلك لأن لهذه الأخبار - مضافاً إلى مادّه الاجتماع - مادّه افتراق أيضاً، وهي خبر الثقة الدالّ على الاستحباب، فكيف تبقى بلا مورد لو قدم أدله حججه الخبر الواحد في مادّه الاجتماع؟!

إن قلت: نعم، ولكن خبر الثقة مطلقاً - سواء ورد في باب المستحبات أو في غيرها - داخل تحت أدله حججه الخبر الواحد، فلانحتاج إلى أخبار «من بلغ» في مادّه افتراقها، فلو أدخلنا مادّه الاجتماع في أدله حججه الخبر الواحد لكان أخبار «من بلغ» لغواً.

قلت: بناءً على ما ذهبتم إليه من كون هذه الأخبار في مقام جعل الحججه للروايات الواردة في باب المستحبات، كانت في عرض أدله حججه الخبر الواحد، لا- في الرتبة المتأخره عنها، غاية الأمر أنها تختصّ بباب المستحبات، وسائر الأدله تعمّ جميع الأبواب، فلا يلزم اللغويه لو قلنا باختصاصها بمادّه الافتراق.

ولسيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله هاهنا كلام أقرب إلى الذهن من كلام المحقّقين: الخراساني والنائيني رحمهما الله.

وهو أنّ غرض الشارع لما تعلّق على التحفّظ بعامّه السنن والمستحبات ويرى أنّ الاكتفاء في طريق تحصيلها على الطرق المألوفه، ربما يوجب تفويت بعضها (١)، فلأجل ذلك توصل إلى مراده بالحثّ والترغيب إلى إتيان كلّ ما سمع عن الغير الذي يحتمل كونه ممّا أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله، وأردف حثّه باستحقاق الثواب وترتب المثوبه على نفس العمل، حتّى يحدث في نفس المكلف شوقاً إلى الإتيان، لعلمه بأنّه يثاب بعمله، طابق الواقع أو خالف، فهذا الخطاب والترغيب وجعل الثواب على مطلق العمل، خالف أو وافق، ليس إلّا لأجل التحفّظ على المستحبات الواقعيه.

وبعبارة اخرى: إنّما جعل الثواب على مطلق العمل، حثّاً على إتيان كلّ مؤدّيات الأخبار الدالّه على السنن، لعلم الشارع بأنّ فيها كثيراً من السنن الواقعيه، فلأجل التحفّظ عليها جعل الثواب على مطلق ما بلغ عنه صلى الله عليه وآله، نظير قوله تعالى: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا» (٢) حيث جعل تضاعف الأجر للحثّ على الإتيان بالحسنات، فلأدله الباب إطلاق بالنسبه إلى كلّ ما بلغ بسند معتبر أو غيره.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ استفاده الاستحباب الشرعي منها مشكل غايته،

ص: ٥١٧

١- (١) لعدم توفّر الدواعي على أخذ المستحبات من الأئمّه عليهم السلام ونقلها إلى أهالي العصور المتأخّره بقدر الواجبات والمحرمات. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الأنعام: ١٦٠.

للفرق الواضح بين ترتب الثواب على عمل له خصوصيته ورجحان ذاتي فيه كما في المستحبات، وبين ترتب الثواب على الشيء تفضلاً، لأجل إدراك المكلف ماهو الواقع المجهول، كما في المقام، كما أن جعل الثواب على المقدمات العلميّة لأجل إدراك الواقع لا- يلازم كونها اموراً استحيائيّة، وكما أن جعل الثواب على المشى في طريق الوفود إلى الله أو إلى زياره الإمام الطاهر، الحسين بن عليّ عليهما السلام لأجل الحثّ إلى زياره بيته أو إمامه، لا يلازم كون المشى مستحباً نفسياً، وقس عليه كلّ ما يقع في ذهنك من أمثال ذلك(١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه ملخصاً.

ويبدو أنّه خير ما قيل في المقام.

والحاصل: أنّه لا يستفاد من أخبار «من بلغ» استحباب العمل البالغ عليه الثواب، لا مباشرة - كما قال المحقق الخراساني رحمه الله - ولا بواسطة جعل الحجّيه للخبر الدالّ على الاستحباب - كما قال المحقق النائيني رحمه الله - بل غرض الشارع تعلق بالتحفظ على المستحبات الواقعيّة، ولأجل ذلك توصل إلى مراده بترتيب المثوبه على كلّ عمل بلغ عليه الثواب، ولو كان مخالفاً للواقع، ليرغب المسلمون في العمل ويصلوا إلى مصالح المستحبات الواقعيّة، من دون أن يصير نفس العمل مستحباً.

هذا تمام الكلام في أخبار «من بلغ» وبه تمت مباحث البراءه.

ص: ٥١٨

١- (١) تهذيب الأصول ٣: ١٥٣، وأنوار الهدايه ٢: ١٣٢.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

