



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

عَمَلَةُ الْأَصْحَابِ

تَأَلَّفَتْ

لِلْإِمَامِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ زَيْدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ

الْمَجْلَدُ الْخَامِسُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عمده الاصول (آية الله السيد محسن الخرازي)

کاتب:

محسن خرازی

نشرت في الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحريات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١٤	عمده الاصول (آيه الله السيد محسن الخرازى) المجلد ٥
١٤	اشاره
١٤	اشاره
٢٢	تممه المقصد السادس فى الامارات و الحجج المعتمبره شرعا او عقلا
٢٢	الباب الثانى: فى الظن
٢٢	الفصل الخامس: فى الأمارات التى ثبتت حجيتها بالأدله أو قيل بثبوتها
٢٢	اشاره
٢٢	١- الظهورات اللفظيه
٢٢	اشاره
٢٥	الأمر الأول:
٢٧	و الجواب عنه واضح:
٣١	الأمر الثانى: أن المناط فى حجته الكلام و اعتباره...
٣٨	الأمر الثالث: أنه لا فرق فى حجته الظهورات بين المحاورات العرفيه و بين النقليه الشرعيه...
٤٨	و منها: الروايات الوارده فى ممنوعيه التفسير و هذه الأخبار على طوائف:
٤٨	الطائفه الاولى: الأخبار الداله على اختصاص التفسير بالائمه عليهم السلام
٥٠	الطائفه الثانيه: الأخبار الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السلام:
٥١	الطائفه الثالثه: الأخبار الداله على المنع عن ضرب القرآن بعبضه ببعض
٥٨	التنبيهات
٥٨	التنبيه الأول: البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى،
٦٠	التنبيه الثانى: إحراز كون الظاهر من الكتاب
٦٧	التنبيه الثالث: أنه قد يتوهم وقوع التحريف فى الكتاب حسب ما ورد فى بعض الأخبار
٨٤	التنبيه الرابع: حجته الظهورات فى تعيين المرادات...
٨٧	الخلاصه

١٠٨	حجته قول اللغويين
١١٦	الخلاصه
١١٨	٢-الإجماع
١١٨	اشاره
١١٨	الأمر الأول: في المراد من الإجماع عند العامة
١١٩	الأمر الثاني: في المراد من الإجماع عند الخاصه
١١٩	الأمر الثالث: في وجوه استكشاف رأى المعصوم
١٢٦	الأمر الرابع: في الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت
١٢٩	الأمر الخامس: في كيفية الإجماعات المنقوله بحسب مقام الإثبات
١٣٢	الخلاصه
١٣٨	التنبيهات
١٣٨	التنبيه الأول: أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر في سماع قوله عليه السلام
١٤١	التنبيه الثاني: لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء
١٤٣	التنبيه الثالث: الإجماعات المنقوله تكون متعارضه،
١٤٤	التنبيه الرابع: أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء
١٤٤	التنبيه الخامس: ربّما يتمسك بفهم الأصحاب في بعض المسائل
١٤٥	التنبيه السادس: في التواتر المنقول
١٤٩	الخلاصه
١٥٥	٣-الشهره
١٥٥	اشاره
١٥٥	الجهه الاولى:
١٥٥	القسم الأول: الشهره الروائيه
١٥٥	القسم الثاني: الشهره العمليه
١٥٥	القسم الثالث: الشهره الفتوائيه
١٥٥	الجهه الثانيه: أنّ الشهره الفتوائيه إمّا ملحوظه بما هي تكون كاشفه كشافا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم عليه السلام....
١٥٧	الجهه الثالثه:

- ١٥٩ الجبهه الرابعه: فى الاستدلال على الشهره الفتوائيه بما هى تفيد الظن
- ١٦٠ الوجه الأول: أنّ مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله تدلّان على حجّيه الشهره
- ١٦٧ الوجه الثانى: أنّه يظهر من بعض الكلمات أنّ أدله حجّيه خبر الواحد تدلّ على حجّيه الشهره
- ١٦٩ الخلاصه
- ١٧٤-٤ العرف
- ١٧٤ اشاره
- ١٧٤ المقام الأول: العرف على قسمين: العرف العامّ و العرف الخاصّ
- ١٧٤ المقام الثانى: لا إشكال فى ثبوت مرجعيه العرف العامّ فى ناحيه الموضوعات
- ١٧٥ المقام الثالث: العرف العامّ مرجع فى الموارد المذكوره و نحوها
- ١٧٥ المقام الرابع: يجوز تخطئه الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه
- ١٧٦ المقام الخامس: هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطات الظنيه لكشف الأحكام
- ١٨١ الخلاصه
- ١٨٥-٥ السيره القطعيه العقلائيّه
- ١٨٥ اشاره
- ١٨٧ الخلاصه
- ١٨٨-٦ السيره المتشرعه
- ١٨٨ اشاره
- ١٨٩ الخلاصه
- ١٩٠-٧ الخبر الواحد
- ١٩٠ اشاره
- ١٩٠ الجبهه الأولى: عدم حجّيه الخبر الواحد
- ١٩٠ أدلّه المانعين
- ١٩٣ الطائفه الأولى: الروايات الوارده فى لزوم الموافقه مع الكتاب و السنه
- ١٩٤ الطائفه الثانيه:
- ١٩٥ الطائفه الثالثه: قول النبى صلّى الله عليه و آله: ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله
- ١٩٦ الطائفه الرابعه:

أدله المثبتين:	١٩٨
١-أما الكتاب فبآيات:	١٩٨
الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط	١٩٨
الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الوصف	٢١٣
مانعيه التعليل عن انعقاد المفهوم	٢١٥
الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى	٢٢٢
الوجه الثاني: أن كلمه «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى تدل على محبوبيه التحذر	٢٢٣
الوجه الثالث: أن التحذر غايه للانذار الواجب	٢٢٥
٢- واما الأخبار فبطوائف:	٢٤٥
الطائفة الاولى: التى وردت فى الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالاعدل و الاصدق	٢٤٥
الطائفة الثانية: هى التى تدل على ارجاع أحاد الرواه الى اشخاص معينين من ثقات الرواه	٢٤٩
الطائفة الثالثة: الأخبار الداله على وجوب الرجوع الى الرواه و الثقات و العلماء	٢٥١
الطائفة الرابعة: الأخبار الداله على جواز العمل بخبر الواحد	٢٥٤
تواتر ادله اعتبار الخبر الواحد	٢٤٢
كلام المحقق النائينى قدس سره	٢٤٣
كلام الشهيد السيد الصدر قدس سره	٢٤٥
الخلاصه	٢٧٨
١-أما الكتاب فبآيات:	٢٨٠
و أما الأخبار فبطوائف	٢٩٧
التنبيهات	٣٠٧
التنبيه الأول: ارجاع الأخبار الى الارشاد	٣٠٧
التنبيه الثانى: مما استدل به الشيخ الأعظم قدس سره لحجيه أخبار الثقات	٣٠٩
التنبيه الثالث: لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد	٣١١
التنبيه الرابع: الوثوق الفعلى بالصدور بمنزله العلم بالصدور	٣١٣
التنبيه الخامس: لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج	٣١٤
التنبيه السادس:	٣١٧

- التنبیه السابع: الأخبار المنقولہ بالواسطه أو الوسائط كالأخبار المنقولہ ٣٢١
- الناحيه الاولى: أن فعلیه كل حكم متوقفه على فعلیه موضوعه ٣٢٤
- الناحيه الثانيه: أن الحكم بوجوب ترتيب أثر شرعی على المخبر به ٣٢٥
- الناحيه الثالثه: أن التعبد بحجیه الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا ٣٢٦
- التنبیه الثامن: يستدل على حجیه الأخبار بالوجه العقليه ٣٣١
- التنبیه التاسع: أن الأدله الشرعيه الداله على حجیه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه الى الموضوعات ٣٣٦
- التنبیه العاشر: أن حجیه الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد ٣٤٠
- الخلاصه ٣٤١
- ٨-الظن المطلق ٣٥٥
- اشاره ٣٥٥
- المقام الأول: في الوجهه التي ذكرها لحجیه الظن المطلق ٣٥٥
- الوجه الأول: في مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبی أو التحريمی ٣٥٥
- كلام حول حق الطاعه ٣٥٧
- الوجه الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح ٣٦٥
- المقام الثاني: في دليل الانسداد ٣٦٧
- ملاحظات حول دليل الانسداد ٣٦٨
- الخلاصه ٣٨٢
- التنبیهات ٣٩١
- التنبیه الأول: أنه لا مجال لحجیه الظن المطلق ٣٩١
- التنبیه الثاني: أن دليل الانسداد على تقدير تماميه مقدماته مختص بالفروع ٣٩٥
- التنبیه الثالث: أنه لا اشكال في النهی عن القياس ٣٩٧
- التنبیه الرابع: أن ظهور الألفاظ حجه عند العقلاء ٣٩٨
- التنبیه الخامس: أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها ٣٩٩
- التنبیه السادس: أنه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الاحكام الكليه بالظن الانسدادي ٣٩٩
- الخلاصه ٤٠١
- المقصد السابع: في الأصول العمليه ٤٠٧

٤٠٧	إشاره
٤١٠	و خلاصه القول:
٤١١	أقسام الشك في التكليف
٤١٢	أصالة البراءه
٤١٣	أدله الفائلين بالبراءه في الشك في التكليف
٤٢٣	الخلاصه
٤٢٧	حديث الرفع
٤٢٧	إشاره
٤٢٨	الأمر الأول: أن قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام الشرعيه من ضروريات مذهب الإماميه
٤٢٩	الأمر الثاني: صحه إسناد الرفع إلى نفس الحكم
٤٢٩	الأمر الثالث: المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجهول
٤٣٥	تنبيهات حديث الرفع
٤٣٥	التنبيه الأول: حديث الرفع رفع الثقل عن الامه
٤٣٧	التنبيه الثاني: حديث الرفع إزالة الشيء عن الوجود
٤٣٩	التنبيه الثالث: لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و...
٤٣٩	التنبيه الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك
٤٤٥	التنبيه الخامس: لو نسى شرطاً أو جزءاً من المأمور به
٤٤٧	التنبيه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفيه
٤٥١	التنبيه السابع: جواز التمسك بالاكراه لرفع مانعيه المانع
٤٥٢	التنبيه الثامن: المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع
٤٥٦	التنبيه التاسع: إذا شك في مانعيه شيء للصلاه إلى التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه
٤٥٨	الخلاصه
٤٦٩	حديث الحجب
٤٦٩	إشاره
٤٧١	الخلاصه
٤٧٧	حديث السعه

- ٤٧٧ اشاره
- ٤٧٩ الخلاصه
- ٤٨٥ حديث الحليه
- ٤٨٥ اشاره
- ٤٨٧ التنبيه
- ٤٨٩ الخلاصه
- ٥١٠ حديث احدى الجهالتين اهون
- ٥١٠ اشاره
- ٥١٤ الخلاصه
- ٥١٧ حديث كل شىء مطلق
- ٥١٧ اشاره
- ٥٢٧ الخلاصه
- ٥٢٩ حديث أى رجل ركب أمرا بجهاله
- ٥٢٩ اشاره
- ٥٣١ الخلاصه
- ٥٣٣ الاستدلال بالإجماع
- ٥٣٣ اشاره
- ٥٣٥ الخلاصه
- ٥٣٦ الاستدلال بالسيره
- ٥٣٦ اشاره
- ٥٣٨ الخلاصه
- ٥٣٩ الاستدلال بالاستصحاب
- ٥٣٩ اشاره
- ٥٣٩ المرتبه الأولى: مرتبه الجعل و التشريع و الحكم الشرعى...
- ٥٤١ المرتبه الثانيه: المرتبه الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متمم بتحقق الموضوع
- ٥٤٥ الخلاصه

- الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان ٥٤٨
- اشاره ٥٤٨
- الخلاصه ٥٦٥
- ادله القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف ٥٧٢
- و أما الأخبار فبطوائف: ٥٧٣
- الطائفة الأولى: الأخبار الأمره بالتوقف عند الشبهه ٥٧٣
- الطائفة الثانيه:الأخبار الأمره بالاحتياط و هى كثيره ٥٧٩
- الطائفة الثالثه: أخبار التثليث ٥٨٤
- الخلاصه ٥٩٠
- و أما العقل فتقريره بوجهين ٥٩٥
- الوجه الأول: اشتغال اليقيني يستدعى البراهه اليقنيه ٥٩٥
- الوجه الثانى: الأصل فى الأفعال الغير الضروريه الحظر ٦٠٠
- الوجه الثالث: حق الطاعه تحققت من جهه خالقيته و منعميته ٦٠٣
- الوجه الرابع: الاحتمال كالعلم منجز ٦٠٧
- الخلاصه ٦٠٩
- التنبيهات ٦١٤
- التنبيه الأول: جريان أصله البراهه و الإباحه فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم ٦١٤
- التنبيه الثانى: فى رجحان الاحتياط ٦٢١
- اشاره ٦٢١
- المقام الأول: فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه ٦٢١
- المقام الثانى: فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتمله ٦٢٣
- التنبيه الثالث: ٦٢٨
- اشاره ٦٢٨
- الأمر الأول:أنّ موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع ٦٣٠
- الأمر الثانى: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل ٦٣٠
- الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجيه الخير ٦٣٤

- الأمر الرابع: أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل ٦٣٦
- الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثانى قدس سزه أنه نسب إلى الأكثر التسامح فى أدله السنن ٦٣٦
- الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيهه ٦٣٨
- الأمر السابع: الروايات الداله على ترتب الثواب ٦٣٨
- الأمر الثامن: هل تكون الكراهه ملحقه بالاستحباب ٦٣٩
- الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ ٦٤٠
- التنبیه الرابع: ربما يتوهم عدم جریان البراءه فى الشبهه التحريميه الموضوعيه ٦٤٢
- التنبیه الخامس: ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه هو إدراك الواقع ٦٥١
- التنبیه السادس: جریان البراءه مشروط بأن يكون رفع الشىء فى عالم التشريع ٦٥٢
- التنبیه السابع: إذا شك فى كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفائياً أو نفسياً ٦٥٣
- التنبیه الثامن: جواز الأخذ بالإباحه فى الشبهات الموضوعيه التحريميه ٦٥٨
- الخلاصه: ٦٦٦
- فهرس محتويات الكتاب ٦٨٣
- تعريف مركز ٦٩٧

اشاره

سرشناسه: خرازی، سید محسن، ۱۳۱۵ -

عنوان و نام پدید آور: عمده الاصول / تالیف محسن الخرازی؛ تصحیح علی رضا الجعفری

مشخصات نشر: قم: موسسه در راه حق، ۱۴۱۵ق. = ۱۳۷۶

مشخصات ظاهری: ۷ج.

وضعیت فهرست نویسی: برونسپاری

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۲۲ق. = ۱۳۸۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۲۷ق. = ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: جعفری، علیرضا، مصحح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/خ ع۴ ۱۳۷۶ ۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۷۸-۲۹۹۴

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

عمده الاصول

ص: ٤

تالیف محسن الخرازی

تصحیح علی رضا الجعفری

ص: ۶

الباب الثانى: فى الظن

الفصل الخامس: فى الامارات التى ثبتت حجيتها بالأدله أو قيل بثبوتها

اشاره

فى الامارات التى ثبتت حجيتها بالأدله أو قيل بثبوتها

و اعلم أنّ مقتضى الأصل هو عدم طريقه الظن و عدم حجّيته و حرمة اسناده الى المولى و التعبد به و لكن يخرج عن هذا الأصل ظنون من جهه قيام الأدله على حجيتها و هى:

١- الظهورات اللفظيه

اشاره

و لا يخفى أنّ الظهورات الكلاميه المراده حجّه عند العقلاء، و لذا يحكمون بوجوب اتباعها فى تعيين مراداتهم، و يحتج بها كل متكلم و سامع على الآخر فإذا كان شىء مستفادا من الكلام أخذ به المتكلم و جعله حججه على مراده و تمسك به السامع و جعله حجّه على مراد المتكلم.

و هذا هو معنى الحجّه، فالظهورات حجّه المتكلم و حجّه السامع عند العقلاء

و استقر بناؤهم على العمل بها فى جميع مخاطباتهم من الدعاوى و الأقارير و الوصايا و الشهادات و المكاتبات و الإنشاءات و الإخبارات و غيرها. و لا اشكال و لا خلاف فى ذلك، نعم سيأتى الخلاف فى اعتبار بعض القيود و عدمه فى الحجّيه ان شاء الله تعالى.

ثم إنّ طريقه الشارع فى إفاده مراداته ليست مغايره لطريقه العقلاء فى محاوراتهم؛ لأنّ الشارع لم يخترع طريقه أخرى، بل كان يتكلم مع الناس بلسانهم و طريقتهم و هذا

واضح لا- ستره فيه،و يشهد له إرجاعات الشارع إلى الظهورات و الاحتجاجات بها،قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه:و من المعلوم بديهه أنّ طريق محاورات الشارع فى تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللسان فى تفهيم مقاصدهم. (١)

ثم إنّ الظهورات الكلاميه تتحقق من ظهور المفردات و الهيئات التركيبه فى معانيها سواء كان ذلك بالوضع أو بالقرائن المتصله المذكوره فى الكلام أو بالقرائن الحاليه المقرونه مع الكلام،فكلّ مورد يعلم ذلك فلا كلام.

و لو شك فى أنّ كلمه مستعمله فى معناها الوضعى أم لا فمقتضى أصاله الحقيقه هو استعمالها فيه،فيتحقق الظهور فى المعنى الموضوع له بأصاله الحقيقه.و لو شك فى وجود القرينه على خلافه و عدمه،فمقتضى أصاله عدم القرينه هو العدم،فهنا يتحقق الظهور فى المعنى الموضوع بأصاله عدم وجود القرينه على إرادته الخلاف.

و لو شك فى حدود المعانى المفرده و المركبه من تخصيصها أو تقييدها فمقتضى أصاله العموم أو الاطلاق أو أصاله عدم التخصيص و التقييد هو العموم و الاطلاق فيتحقق الظهور فى العموم و الاطلاق بتلك الاصول.

و لو احتمل الخطأ و الاشتباه و السهو و النسيان فمقتضى أصاله عدم هذه الامور هو تحقق الظهور.

و لكن بعد وجود هذه الظهورات سواء حصلت بالقرائن أو الاصول المذكوره و كونها مراده بالإرادته الاستعماليه يقع السؤال عن كونها مراده بالإرادته الجدّيه و عدمه؟و مقتضى أصاله تطابق الإراده الاستعماليه مع الإراده الجدّيه هى إرادتها جدا،و هى أصل عقلائى يعتمد عليه العقلاء فى محاوراتهم.

فتحصّل: أنّ أصاله الحقيقه و أصاله عدم القرينه و أصاله الإطلاق و العموم و أصاله

ص: ١٠

عدم السهو و النسيان و الخطأ و الاشتباه كلها من محققات الظهورات فى الموارد المشكوكه. و هذه الظهورات الحاصله بالاصول المذكوره أو الظهورات الحاصله بالقرائن بضميمه أصاله التطابق تكون مراده بالإراداه الجديّه و حجّه؛ إذا العقلاء بنوا على العمل بالظهورات المراده بالإراداه الجديّه و الاحتجاج بها. و هذا هو معنى حجيه الظهورات الكلاميه المراده.

و مما ذكرنا يظهر أنّ إسناد الحجيه إلى أصاله الحقيقه أو أصاله القرينه أو أصاله عدم الكذب أو أصاله عدم التخصيص أو أصاله عدم التقييد أو أصاله عدم السهو و النسيان و الاشتباه و الخطأ أو أصاله تطابق الإراده الاستعماليه مع الإراده الجديّه مسامحه؛ لأنّ هذه الاصول من محققات الظهورات المراده، و موضوع الحجّه هو الظهورات المحقّقه المراده سواء كانت حاصله بالاصول المذكوره أو بقيام القرائن المتصله أو المنفصله، فما هو الحجّه هو الظهورات المذكوره نعم مباني تلك الظهورات هى القرائن أو الاصول المذكوره. اللهمّ إلا أن يقال: إنّ بعض الاصول المذكوره لا يفيد الظن و الظهور كأصاله عدم التخصيص لأنّ ما من عام إلا و قد خصّ فالحجيه فى مثله تكون راجعه إلى حجّيه بناء العقلاء على عدم التخصيص فلا تغفل، ثم لا يخفى أنّه لا تختص الحجّيه بالمعاني الحقيقيه، بل المعاني المجازيه التى تدلّ عليها الكلام بالقرائن أيضا حجّه، كما لا يخفى.

ثم لا- يخفى عليك أنّه لا- فرق فى حجّيه الظهورات الكلاميه بين من قصد إفهامه و غيره ما لم يقدّم قرينه على اختصاص الحكم بمن قصد إفهامه.

و هكذا لا- فرق فى حجّيه الظهورات الكلاميه بين أن يحصل الظن الشخصى بالوفاق و بين أن لا يحصل ذلك أو يحصل الظن الشخصى بالخلاف ما دام الكلام أفاد ظنا نوعيا؛ و ذلك لوجود بناء العقلاء على حجّيه الظهورات الكلاميه من دون فرق بين الموارد المذكوره.

و ايضا لا تفاوت فى حجّيه الظهورات الكلاميه بين أن تكون من المحاورات العرفيه أو النصوص الشرعيّه.

كما لا فرق فى النصوص الشرعيّه بين أن تكون من الروايات أو القرآن الكريم؛ لما عرفت

من أن الشارع اكتفى في إفاده مراداته بما اكتفى العقلاء به من الظهورات الكلاميه و لم يخترع طريقا آخر.

و لكن مع ذلك و قد وقع الخلاف في بعض الامور المذكوره، فالأولى أن نذكر كلماتهم و الجواب عنها و نقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في امور:

الأمر الأول:

أن المحكى عن المحقق القمي قدس سره هو اختصاص حجيه الظهورات الكلاميه بمن قصد

إفهامه،

و هذه الظهورات على قسمين:

أحدهما الخطابات الشفاهيه التي كان المقصود منها إفهام المخاطبين بها.

و ثانيهما الكتب المصنفة لرجوع كل ناظر.

و أما غيرهما من الروايات الواردة في مقام الجواب عن الأسئلة و الكتاب العزيز بناء على أنه خطاب للنبي و الائمه عليهم السلام فليس على حجتيه دليل إلا- دليل الانسداد و ذلك للفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجه بالنسبه إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهيه أم لا كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها و بين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثلنا بالنسبه إلى أخبار الائمه الصادره عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين و بالنسبه إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطابه موجهه إلينا و عدم كونه من باب التأليف للمصنفين، فالظهور اللفظي ليس حجه لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حجتيه عند انسداد باب العلم.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: في تقريب كلام المحقق القمي قدس سره: و بالجمله فظواهر الألفاظ حجه بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادته خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفله المتكلم في كيفية الإفاده أو المخاطب في كيفية الاستفاده؛ لأن احتمال الغفله مما هو مرجوح في نفسه و متفق على عدم الاعتناء به في جميع الامور دون ما كان الاحتمال مسببا عن اختفاء امور لم يجر العاده القطعيه أو الظنيه بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

ص: ١٢

و من هنا ظهر أنّ ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء و العلماء على العمل بظواهر الكلام فى الدعوى و الأقارير و الشهادات و الوصايا و المكاتبات لا ينفذ فى ردّ هذا التفصيل، إلا أن يثبت كون أصاله عدم القرينه حجه من باب التعبد، و دون إثباتها خرط القتاد.

و دعوى: أنّ الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينه المنفصله مرجوح لندرته.

مردوده: بأنّ من المشاهد المحسوس تطرق التقييد و التخصيص إلى أكثر العمومات و الإطلاقات مع عدم وجوده فى الكلام، و ليس إلا لكون الاعتماد فى ذلك كله على القرائن المنفصله سواء كانت منفصله عند الاعتماد كالقرائن العقلية و النقلية الخارجيه أم كانت مقالیه متصله لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار و حصول التفاوت من جهه النقل بالمعنى أو غير ذلك فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بأنّها لو كانت لوصلت البناء، مع إمكان أن يقال: إنّّه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص، نعم الظن الحاصل فى مقابل احتمال الغفله الحاصله للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء فى جميع أقوالهم و أفعالهم. (١)

و الحاصل: أنّ المحقق القمى قدّس سرّه ادعى أمرين: أحدهما أنّ الأخبار الداله على الأسئلة و الأجوبه الواصله إلينا عن النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه الأطهار عليهم السّلام و هكذا الكتاب العزيز ليست كالكاتب المؤلفه و إلاّ فكنا من المقصودين بالفهام،

و ثانيهما عدم جريان الاصول العقلانيه فى الظواهر بالنسبه إلى غير من قصد إفهامه لاختصاص تلك الاصول بأمر جرت العاده بأنّها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها مما لم يكن كذلك. و عليه فلا دليل على عدم الاعتناء باحتمال إرادته الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسببا عن اختفاء أمور لم تصل إلينا؛ لعدم بناء من العقلاء على جريان أصاله عدم القرينه فى مثل ذلك، و لعدم ورود دليل شرعى عليه.

ص: ١٣

أمّا أولاً: فلأننا نمنع عدم كون الأخبار الواصلة إلينا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَالْكَتَبِ الْمُؤَلَّفَةِ؛ فَإِنَّهَا وَإِنْ صَدَرَتْ بِعنوان الأُجوبه عن الأُسْئله و لكن تكون فى مقام بيان وظيفه الناس من دون خصوصيه للسائلين و لا لعصر دون عصر، لا سيما فيما إذا كان السؤال من مثل زراره و محمّد بن مسلم فإنّ أمثالهما فى مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو القوانين الكليه و لقد أفاد و أجاد سيدنا الامام قدس سرّه حيث قال: إنّ الخطاب فى الأخبار و إن كان متوجّها إلى مخاطب خاص كزاره و محمّد بن مسلم و أمثالهما إلّا أنّ الاحكام لما كانت مشتركه و شأن الاثمه عليهم السّلام ليس إلّا بثّ الاحكام بين الناس، فلا جرم يجرى الخطاب الخاص مجرى الخطاب العام فى أنّ الغرض نفس مفاد الكلام من غير دخاله إفهام متكلم خاص. (١)

و أولى بذلك الكتاب العزيز فإنه يجرى كمجرى الشمس و لا يختص بقوم دون قوم و عصر دون عصر و يدعو الناس فى جميع الأزمنه إلى التدبّر فى آياته و التذكر من موعظاته، و إنكار كون خطابه موجه إلينا يخالف شأن القرآن كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبه إلى الصغرى، و هى الدعوى الاولى و هى إنكار كوننا مقصودين بالإفهام و قد عرفت أنّ الأخبار و الآيات القرآنيه كالكاتب المؤلفه فى أنّ المقصودين بالإفهام منها لا ينحصر فى المخاطبين فى عصر النزول و الصدور، فإنكار الصغرى فى مثل الأخبار الصادره عن ائمتنا الابرار عليهم السّلام و الآيات النازله مما لا وقع له.

و اما ثانياً: فلأننا ننكر عدم حجّيه الظهورات اللفظيه بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام ما لم يحرز أنّ بناء المتكلم على إلقاء الرموز و الاكتفاء بالقرائن الخفيّه المعلومه بين المتكلم و السامع؛ فإنّ أصاله عدم القرينه جاريه بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام أيضاً.

و الفرق فى حجّيه أصاله عدم القرينه بين المخاطب و غيره مخالف لبناء العقلاء و السيره القطعيه من العلماء و أصحاب الأئمه عليهم السّلام، فالكبرى المذكوره فى الدعوى الثانيه محل منع.

و توضيح ذلك- كما افاد شيخنا الأعظم قدس سره- أنّ الانصاف أنّه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي و أصاله عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد؛ فإنّ جميع ما دل من اجماع العلماء و أهل اللسان على حجيه الظواهر بالنسبه إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد؛ لأنّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب يحكمون بإراداه ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينه صارفه بعد الفحص في مظانّ وجودها، و لا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالمخاطب و عدمه، فإذا وقع المكتوب الموجّه إلى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، و هذا واضح.

و لا- خلاف بين العلماء أيضا في الرجوع إلى أصاله الحقيقه في الألفاظ المجرده عن القرائن الموجّهه من متكلم إلى مخاطب سواء كان ذلك في الأحكام الجزئيه كالوصايا الصادره عن الموصى المعين إلى شخص معين ثم مست الحاجه إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه. فإنّ العلماء لا يتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجّه إلى الموصى إليه المفقود، و كذا في الأقارير، أم كان في الأحكام الكليه كالأخبار الصادره من الأئمه عليهم السّلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير... إلى أن قال: و الحاصل: أنّ القطع حاصل لكل متبع في طريقه فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجيه الظن المطلق الثابته بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعى الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد مدعيا كون معظم الفقه بالإجماع و الأخبار المتواتره و يدل على ذلك أيضا سيره أصحاب الأئمه عليهم السّلام فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الوارده إليهم كما يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم عليهم السّلام، و لا- يفرقون بينهما إلّا- بالفحص و عدمه.

و الحاصل: أنّ الفرق في حجيه أصاله الحقيقه و عدم القرينه بين المخاطب و غيره مخالف للسيره القطعيه من العلماء و أصحاب الأئمه عليهم السّلام (1)

ص: ١٥

و إليه يؤول ما في الكفايه حيث قال: إنَّ الظاهر عدم اختصاص حجّيه الظواهر بمن قصد إفهامها، و لذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمّنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمّه او يخصّه، و يصح به الاحتجاج لدى المخاصمه و اللجاج، كما تشهد به صحه الشهاده بالإقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه فضلا عمّا (١) إذا لم يكن بصدد إفهامه.

و عليه فكما أنّ احتمال الغفله مندفع بأصالة عدم الغفله بين المتكلم و السامع، فكذلك احتمال وجود قرائن منفصله أو متصله بعد الفحص عنها مندفع بأصالة عدمها لمن قصد إفهامه و غيره؛ لما عرفت من أنّ العقلاء و العلماء يأخذون بالظهورات و لو كان السامع غير مقصود بالإفهام.

و دعوى: ان عاده الأئمه عليهم السلام على الاتكال على القرائن المنفصله.

مندفعه: بما أفاده السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه من أنّها و إن كانت صحيحه إلاّ أنّه لا يقتضى اختصاص حجّيه الظهور بمن قصد إفهامه، بل مقتضاه الفحص عن القرائن، و مع عدم الظفر بها يؤخذ بالظهور.

و أمّا ما ذكره من أنّ التقطيع مانع عن انعقاد الظهور ففيه أنّ ذلك يتم فيما إذا كان المقطّع غير عارف بأسلوب الكلام العربى أو غير ورع فى الدين؛ إذ يحتمل حينئذ كون التقطيع موجبا لانفصال القرينه عن ذبيها، لعدم معرفه المقطّع أو لتسامحه فى التقطيع، و كلا- هذين الأمرين منفيان فى حق الكلينى و أمثاله من اصحاب الجوامع، فإذا نقلوا روايه بلا- قرينه نظمن بعدمها، بل لا يبعد دعوى القطع به؛ إذا التقطيع إنّما هو لإرجاع المسائل إلى أبوابها المناسبه لها مع عدم الارتباط بينها، لأنّ الرواه، عند تشرفهم بحضره الإمام عليه السّلام كانوا يسألون عن عدّه مسائل لا- ربط لأحدها بالأخرى كما هو المتعارف فى زماننا هذا فى الاستفتاءات و هذا النحو من التقطيع غير قادح فى انعقاد الظهور. (٢)

ص: ١٦

١-١) الكفايه ٥٩:٢.

٢-٢) مصباح الاصول ١٢٠:٢-١٢٢.

و دعوى: أنه لا- يمتنع أن ينصب المتكلم قرينه لا- يعرفها سوى من قصد إفهامه، و عليه فلا يمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتج بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعله نصب قرينه خفيه عليه علمها المخاطب فقط، فالتفصيل بين من قصد افهامه و بين من لم يقصد إفهامه متين. (١)

مندفعه: بأن محل الكلام ليس فيما إذا كان مقصود المتكلم إلقاء رموز لا- يعلمها إلا المخاطب حتى لا يتمكن غير من قصد إفهامه من أن يتمسك بظاهر الكلام من دون إحراز الرموز التي بين المتكلم و المخاطب، بل محل الكلام فيما إذا صدر من المتكلم كلام متوجه إلى مخاطب لا- بما هو مخاطب خاص؛ إذ غرض الشارع ليس إلا بث الأحكام بين الناس، و من المعلوم أن احتمال الرموز حينئذ في مثل تلك الأحكام الصادره لا- مجال له و خروج عن محل الكلام. هذا مضافا إلى أن المفروض أن غرض الرواه من نقل الروايات و الآثار أو غرض الناقلين من نقل القوانين المسموعه من المقنين للناس هو أخذ الناس بها و العمل بها و عليه فلو كانت قرائن خفيه خاصه بهم بين المتكلم و المخاطب لزم عليهم أن يذكروها و إلا نقضوا غرضهم إذ لم يتمكن غيرهم منها و حيث إنهم لم ينقلوا قرائن خاصه فيمكن لغيرهم أن يأخذوا بظواهر ما سمعوا منهم و عليه فلا- وجه للتفصيل المذكور كما لا يخفى. ثم إن الظاهر من سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره هو التفصيل حيث قال في محكي كلامه و الذي يختلج بالبال الإشكال في تحقق هذا البناء إلا إذا حصل الاطمئنان عاده بعدم وجود القرينه فإن هذا في الحقيقه خارج عن مورد البحث و يكون بحكم القطع و الكلام واقع في مورد الشك و الاحتمال العقلائي و الذي أراده عدم جريان أصاله عدم القرينه هنا إذا ليس أصلا متبعا عند العقلاء في هذا المورد و لعل هذا مراد المحقق القمي قدس سره حيث خص الكلام بالمقصود بالإفهام فإن الظاهر أو المحتمل أن يكون نظره إلى ما حققناه من عدم تبين الظهور الصادر من المتكلم إذا لم يكن الشخص مقصودا بالإفهام و كلامه و ان كان مطلقا لكن الظاهر تقييده بما إذا لم

ص: ١٧

يحصل الاطمينان بالظهور و لا أظن إرادته الإطلاق إلى أن قال و بالجمله إذا تبين الظهور الصادر بالعلم أو بحجّه اخرى كان بناء العقلاء على اتباعه فى كشف المراد و تطابقه مع الإراده الواقعيه من دون أن يكون ذلك مرهونا بحصول الظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف و لا يكون الشخص مقصودا بالافهام و حينئذ لا يسمع الاعتذار بحال و أمّا إذا لم يتبين الظهور الصادر من أصل كما فى مورد الكلام فلا يصح المؤاخذه بحال فتدبر (١) و لقائل أن يقول لا- يلزم الاطمئنان بعدم وجود القرينه بل اللازم هو الاطمئنان بكون الكلام متوجها إلى المخاطب لا بما هو مخاطب خاص ففى هذه الصوره لو شككنا فى وجود القرينه يجرى فيه أصاله عدم القرينه كسائر الموارد فتدبر جيدا.

الأمر الثانى: أن المناط فى حجّيه الكلام و اعتباره...

أنّ المناط فى حجّيه الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفا فى المراد الاستعمالى و الجدى و لو كان الظهور المذكور مسيئا عن القرائن الموجوده فى الكلام، و قد جرى بناء العقلاء على الأخذ بالظهور المذكور فى إفاده المراد بين الموالى و العبيد و غيرهم من أفراد الانسان، و لا يشترط فى حجّيه الظهور المذكور حصول الظنّ الشخصىّ بالوفاق أو عدم قيام الظنّ غير المعتر على الخلاف، بل هو حجّيه و لو مع قيام الظنّ غير المعتر على الخلاف؛ و لذا لا يعذرون من خالف ظاهر كلام المولى بعدم حصول الظنّ بالوفاق و لا بحصول الظنّ على الخلاف.

و لقد أفاد و أجاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه حيث قال: ربما يجرى على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجّيه الظواهر إذا لم تفد الظنّ (الشخصىّ) أو إذا حصل الظنّ الغير المعتر على خلافها، لكن الانصاف أنّه مخالف لطريقه أرباب اللسان و العلماء فى كلّ زمان. (٢)

و دعوى: أنّ الظاهر من كلمات بعض العلماء أنّهم توقفوا فى العمل بالخبر الصحيح

ص: ١٨

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد م ٢ ٩٦-٩٧

٢- (٢) فرائد الاصول: ٤٤.

المخالف لفتوى المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجّيه الشهره، وهذا يكفى شاهدا على أنّ حجّيه الظهورات متوقفه على عدم قيام الظنّ غير المعترف على خلافها.

مندفعه: بأنّ وجه التوقف أو الطرح هو مزاحمه الشهره للخبر من حيث الصدور؛ إذا لا يحصل الوثوق بالصدور مع مخالفه المشهور بناء على أنّ ما دل من الدليل على حجّيه الخبر الواحد من حيث السند مختص بما إذا حصل الوثوق بالصدور، لا من جهه مزاحمه الشهره للخبر من جهه ظهوره فى عموم أو إطلاق حتى يكون شاهدا على عدم اعتبار الظهور فيما إذا كان الظنّ غير المعترف على الخلاف، فتدبر جيدا.

هذا مضافا إلى أنّه لو كان المزاحمه من جهه ظهور الخبر كانت الشهره كاشفه عن وجود قرينه فى الروايه لم تصل إلينا و معه لم يتحقق ظهور فى الروايه فى غير ما ذهب إليه المشهور كقاعده القرعه لكل أمر مشكل فإنّ إطلاقها مقتيد بالمشهور لكشف الشهره عن قيد فيها لعدم التزامهم بإطلاقها و مع عدم تحقق الظهور فى الروايه مع مخالفه المشهور خرج عن محل الكلام فإنّ محل الكلام هو ما إذا تحقق الظهور و خالفه الظنّ غير المعترف.

و بالجملة فالظنّ النوعى المستفاد من الكلام حجه عقلاييه على مرادات المتكلم، و لا يصح العدول عنه بمجرد عدم حصول الظنّ الشخصى بالوفاق أو بقيام الظنّ غير المعترف على الخلاف؛ لعدم دخاله لهما فى حجّيه الظهورات و إن كان لعدم قيام الظنّ غير المعترف على الخلاف دخاله فى حجّيه إسناد الروايات بناء على قصور الأدله عن شموله، فالظنّ النوعى حجّه، و لا يشترط بوجود الظنّ الشخصى على الوفاق، و لا يمنع عنه الظنّ غير المعترف على الخلاف.

هذا كله واضح بالنسبه إلى ما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجه و الأمن من العقوبه و الخروج عن عهده التكليف؛ لوجود بناء العقلاء على كفايه العمل بالظواهر مطلقا و لو مع الظنّ بالخلاف فضلا عن عدم الظنّ بالوفاق فى مقام الاحتجاج.

و أمّا إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا الاحتجاج كما إذا احتمل إرادته خلاف

الظاهر فى كلام الطيب، فالعقلاء لا يعملون بمجرد الظهور ما لم يحصل لهم الاطمئنان بالواقع، إلا أن ذلك خارج عن محل الكلام؛ إذا الكلام فيما إذا كان المطلوب هو الخروج من عهدته التكليف و تحصيل الأمن من العقاب، و فى مثله تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً. (١)

و يؤيد ما ذكرناه ما أفادوه فى حجته الأخبار من عدم شمول أدله اعتبار حجته خبر الواحد فى الأحكام بمجرد الوثوق النوعى بالصدور للخبر الواحد فى غير الأحكام؛ لأن المعيار فى الأحكام هو تحصيل الحجة، بخلاف غيرها فإن المعيار هو الوثوق و الاطمئنان الشخصى بالأمور الواقعية و هو لا يحصل بالوثوق النوعى.

و عليه فالظهورات الواردة فى الأحكام حجة فيما إذا أفادت ظناً نوعياً و لو لم يحصل الظن الشخصى، بخلاف الظهورات الواردة فى غيرها، فإن اللازم فيها هو حصول الاطمئنان الشخصى لاختصاص أدله اعتبار الظهورات بموارد الأحكام، إذ لا معنى للتعبد فى غير موارد الأحكام، إلا بما لحظه إدراجه بنحو فى موضوع الأحكام كالخبر به عن الله سبحانه و تعالى فى يوم الصيام فيصح حينئذ التعبد به بهذا الاعتبار فلا تغفل.

ثم إن محل الكلام فيما إذا انعقد الظهور فاعتباره لا يتوقف على وفاق الظن الشخصى و لا على عدم قيام الظن غير المعتمد على الخلاف، و أما إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفاً قد احتمل أن المتكلم اعتمد عليه فى إرادته خلاف الظهور فلا ينعقد الظهور، بل هو مجمل و خارج عن محل الكلام؛ إذا الكلام فيما إذا انعقد الظهور، فاعتبار خلو الكلام عن قرينه حاله أو مقالته تصلح لأن تكون صارفة، يرجع إلى شرط تحقق الظهور لا شرط حجته الظهور؛ فإن مع الاقتران بها يخرج الكلام عن الظهور إلى الإجمال بشهادته العرف، بخلاف ما إذا لم تكن قرينه متصله بالكلام فإن الظهور منعقد فيه، و لم يتوقف حينئذ أحد بمجرد احتمال وجود دليل منفصل مجمل يحتمل أن يعتمد المتكلم عليه.

ص: ٢٠

قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: لم يتوقف أحد في عامّ بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل أن يكون مخصصا له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفى ذلك الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل ظهور العام، و لذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى: انه لا تكرم زيدا و اشترك زيد بين عالم و جاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطه العموم، فيحكمون بإرادته زيد الجاهل من النهي. (١)

ثم إنّ الظهورات الكلاميه و إن كانت من الظنون و لكن حجيتها من الضروريات؛ إذا الطريق الشائع في تفهيم المقاصد و المرادات منحصر في الألفاظ، و العقلاء بنوا عليها بلا- كلام و احتجوا بها لهم و عليهم، و الشارع لم يخترع طريقا آخر لتفهم مراداته، فاعتبار الظنون الكلاميه من اليقينيّات و الضروريات.

و عليه فظنّيه الظهورات لا- تنافى قطعيه اعتبارها، و مع كونها قطعيه الاعتبار لا مجال لدعوى كونها مشموله للآيات الناهيه عن العمل بالظن؛ لانصراف الأدلّه الناهيه عن العمل بالظن عن مثلها، لأن الأخذ بالظنون الكلاميه يرجع في الحقيقه إلى الأخذ بالقطع القائم على اعتبارها، فمثل قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا لا يشمل المقام.

و لقد أفاد و أجاد الشيخ الأعظم قدّس سرّه حيث قال: فرض وجود الدليل على حجّيه الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهيه في حرمة العمل بالظواهر. (٢)

و مما تقدم يظهر أنّ الاستظهار المعتبر في الالفاظ و الكلمات هو الذى يكون ظاهرا بحسب المتفاهم العرفى في مرادات المتكلم، فإذا كان لفظ ظاهرا عرفا في المعنى المراد، و ادعى شخص ظهوره في معنى آخر فلا مجال للأخذ بظنه الشخصى في تعيين مراد المتكلم، و لا- يكفى الإتيان به في مقام الامتثال: إذا الظن الشخصى لا دليل على حجّيته، لما عرفت من أنّ الحججه هو الظهور العرفى، و الظهور العرفى لا يتعدد بتعدد الآحاد و الاشخاص، بل هو قائم بالاستظهار النوعى.

ص: ٢١

١-١) فرائد الاصول: ٤٥.

٢-٢) فرائد الاصول: ٤٠.

نعم يمكن الاختلاف بين الآحاد في كون شيء ظهورا عرفيا و عدمه بأن يدعى كل فرد منهم أنّ ما أقول هو الظاهر عرفا، فيمكن تعدّد دعوى الظهور العرفي، ولكن الظهور العرفي بحسب واقع العرف واحد و ليس بمتعدد، و الحجّيه مخصوصه به.

و عليه فلا مجال لدعوى حجّيه الظن الشخصىّ فى الألفاظ و العبارات بدعوى أنّ لكل شخص استظهارا و هو له حجه؛ لضروره ما عرفت من اختصاص أدله الاعتبار بما إذا كانت الظهورات مفهوما عرفيا و المفروض أنّ دليل الاعتبار لئبى.

هذا، مضافا إلى أنّ للاستظهار من الكلام فى كل قوم و مله ضوابط خاصه و ملاحظتها تنجرّ إلى الظهور النوعى، و الاستظهار من دون ضوابط و قاعده مقرّره شك فى شك، و لا اعتبار له عند العقلاء فى جميع الأعصار، بل عند المتشرعه، كما لا يخفى.

ربما يتوهم أنّ التفسيرات المختلفه من القرآن الكريم تؤيد القول بصحة الظهورات الشخصيه.

و فيه: أنّ التفسيرات المختلفه إن لم تكن بينها مخالفه و تباين رجعت إلى معنى جامع عرفي، و إن كانت بينها مخالفه و تباين لم يكن جميعها صحيحه، بل الصحيح واحد منها، هذا مضافا إلى أنّ التفسيرات المذكوره لو كانت من الظنون الشخصيه فكلها تفسير بالرأى، و هو منهى عنه فى لسان الروايات، كما لا يخفى.

و ربما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصيه بجواز الأخذ بالقراءات المختلفه للقرآن الكريم.

و فيه: أنّ القياس مع الفارق؛ فإنّ القراءات المختلفه و إن لم يكن جميعها صحيحه و مطابقه للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، و لكن قام الدليل على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهيلا للأمر، و هذا بخلاف المقام؛ إذ لا دليل على جواز الاكتفاء بالظن الشخصى، بل ضروره على ثبوت الواقع للعالم و الجاهل.

و عليه لا- يكون كلّ ظنّ شخصىّ صحيح، و القول بأنّ الواقع فى كل مورد هو المظنون بالظنّ الشخصىّ تصويب لا- يقول به الإماميه كما لا يخفى.

لا- يقال: إنَّ اختلاف العلماء فى الآراء مما يشهد على أنَّ اختلاف الفهم من الكلام أمر جائز بل واقع، فالظنون الشخصيه حجه كالقراءات المختلفه.

لأننا نقول: ليس اختلاف العلماء فى الآراء اختلافاً فى الظنون الشخصيه، بل هو اختلاف فى دعوى الظنون النوعيه، و يكون مبنيًا على رعايه الضوابط و القواعد الكليه التى لها مدخلية فى الاستظهار و الاستنباط و الفرق بين هذا الاختلاف و الظنون الشخصيه التى لا تكون مبتنيه على رعايه الضوابط و القواعد المدونه واضح.

ثم لا- يخفى أنه لا- ممانعه من إعمال التعمق الزائد فى النصوص و الظواهر العرفيه لكشف المطالب و استنباط ما يحتاج اليه فى كل عصر و زمان، و إنما الممانعه من ترتيب الأثر على الظنون الشخصيه التى لا تكون مبنيه على القواعد و الاصول العقلانيه؛ إذا لا حجيّه لتلك الظنون، بل تحميل هذه الظنون الشخصيه على النصوص و الظواهر الدينيه هو التفسير بالرأى الذى نهى عنه اكيدا فى الشرع الانور كما لا يخفى، مع أنَّ اللازم فى فهم المعانى هو تخليه الذهن لا مدخلية الذهن، و كم من فرق بينهما؟!

و لعل المنشأ فى ذهاب بعض تبعاً لجمع من الاوربيين إلى اعتبار الظنون الشخصيه فى زماننا هذا هو التمايل إلى نسيه الحقائق و إنكار ثبوتها و دوامها حيث قالوا: إنَّ فهم الإنسان بالنسبه إلى المتون و تفسيرها أو بالنسبه إلى جميع الحقائق فهم نسبي، و معنى ذلك أنه ليس لنا فهم قطعى ثابت؛ لأن الثبوت ينافى النسبيه و هو خلاف البدايه و الضروره؛ إذ لنا معلومات يقينيه و ضروريه من العقلانيات و الشرعيّات.

نعم لا- يخلو فهم الإنسان عن التكاملى، و لكنه لا ينافى ثبوت أصل الفهم فى الجملة؛ لأن التكاملى يحتوى ثبوت أصل الشىء، و إنما زادت مراتبه بسبب الشواهد و التعمق فيه و النقص و الإبرام. هذا مضافاً إلى أنه لا يخرج الكلام التكاملى عن الظنون النوعيه كما لا يخفى.

على أنه لو لم يكن فهم الحقائق أمراً ثابتاً فلا يمكن الاعتماد على شىء من المطالب حتى الادعاء المذكور، و لا مجال للبحث و للاحتجاج؛ فإنَّ هذه الأمور متوقفه على ثبوت الحقائق.

و بالجمله فللمعاني فى اللغة و العرف مع قطع النظر عن فهم المخاطب ثبوت مستقل، و اللازم على المخاطب أن يفهمها من خلال معرفه معانى الألفاظ بحسب القواعد المذكوره فى اللغة و العرف. و لا تختلف المعانى المقصوده بالنسبه إلى الآحاد و الأشخاص بعد اعتبار الظنون العرفيه فى حجيه الألفاظ. نعم قد لا يفهمها بعض الناس من جهه التقصير أو القصور فى مقدمات فهمها فحينئذ يختلف الأفهام بالنسبه إلى المقاصد و المرادات، و لكن بعضها صحيح و بعضها باطل، و لا يتصف جميعها بالصحة و الحجية، كما لا يخفى.

و لذلك لا يكون الذين لم يدركوا مرادات المتكلم من جهه تقصيرهم معذورين؛ لأنهم اكتفوا بما ليس بحجّه، و مجرد الفهم الناقص لا يعطى الحجية للألفاظ، و لا يوجب رفع العقوبه عن مخالفه الواقع و مرادات المتكلم، كما لا يخفى.

على أنه لو لم يكن فهم الحقائق أمراً ثابتاً فلا يمكن الاعتماد على شىء من المطالب حتى الادعاء المذكور، و لا مجال للبحث و لا للاحتجاج؛ فإنّ هذه الامور متوقفه على ثبوت الحقائق.

ثم إننا لا نخالف مع لزوم السعى فى فهم المرادات، بل نؤكد على ذلك، و لا نقول بأنّ ما نفهمه بعد السعى إذا كان غير ما فهمه الأصحاب قبلاً. ليس بحجّه، بل نقول بأنّه حجه لو لم يخرج الاستنباط الجديد عن الظهورات النوعية و الضوابط و القواعد الأدبية، و لذا ذهب الفقهاء إلى الأخذ بالفهم الجديد المبني على الاصول و الضوابط إذا كان تاماً كما فى منزوات البشر.

و لا- يقاس الفهم غير المبني على الاصول و الضوابط بالفهم المبني عليها؛ لفقدان الحجية فى الأول دون الثانى. و عليه فدعوى صحه كل فهم و لو كان مبنياً على الظن الشخصى و تسميته بقراءه جديده من المعانى خاليه عن التحقيق، بل هى مغالطه و سفسطه أعادنا الله منها.

و لا ندعى أنّ كل فهم من المعانى و الحقائق يكون ثابتاً غير متغير لظهور ضعفه أو بطلانه، و لكن نمنع أن يكون جميعها كذلك، فالتغير و التبدل مقبول بنحو الموجه الجزئيه

لا- الموجه الكليه إلا- أنّ تغيّر ذلك البعض من ناحيه عدم تماميه المقدمات المقرره لكشف المراد، لا- من ناحيه دخاله ذهنيه المخاطب، فتدبر جيدا.

ثم ربما يقال: إنّ المقصود مما ذكره من أنّ القراءات مختلفه ليس أنّها كلها صحيحه، بل بعضها صحيح و بعضها باطل، إلا أنّ اللّازم في تعيين الصحيح عن غيره هو تجريد المخاطب ذهنه عما يحوطه من المناسبات و المأنوسات حتى يصل إلى المعنى الصحيح من الكلام، و إلاّ فحمل الكلام على ما يعرفه من المناسبات كما ترى.

قلت: هو كذلك، و لكن لا زمه هو الاجتناب عن الظنون الشخصيه لا- الأخذ بها؛ إذا التخليه عن المناسبات و الظنون الشخصيه توجب الأخذ بالظنون النوعيه لتحصيل مرادات المتكلم، فإن كان مرادهم مما ذكره هو ذلك فهو أمر بنى عليه العقلاء و العلماء في استظهاراتهم في جميع الأزمنه، و ليس أمرا خفيا حتى يحتاج إلى التذكار.

ثم لا يذهب عليك أنّا لا ننكر اختلاف المشارب و المذاهب و تمسكهم مع ذلك بالآيات الكريمه و النصوص الشرعيه، و لكن نقول: كل مشرب و مذهب و إن تمسك بالنصوص و الآيات من جهه إثبات مرامه غير أنّ هذا التمسك و الاستدلال لا يكون صحيحا إلاّ إذا كان التمسك بظهورات نوعيه و مستفاده منها، و إلاّ فهو تفسير بالرأى و أخذ بالظن الشخصى، و لا حجيه له، بل هو منهي عنه كما سيأتى إن شاء الله تعالى. و بقيه الكلام في محله.

الأمر الثالث: أنه لا فرق في حجّيه الظهورات بين المحاورات العرفيه و بين النقليه الشرعيه،...

أنّه لا فرق في حجّيه الظهورات بين المحاورات العرفيه و بين النقليه الشرعيه، و لا فرق في النقليه الشرعيه بين الظهورات القرآنيه و بين الأحاديث المرويّه عن سيد المرسلين أو الأئمه الطاهرين عليهم الصلاه و السلام، لعموم دليل الحجّيه، و هو بناء العقلاء، و عدم اختراع الشارع طريقا آخر، فلا- وجه للتفرقه بينهما، فالظهورات الكلاميه كما تكون حاكيه عن المرادات في المحاورات العرفيه، فكذلك تكون في كلام الله سبحانه و تعالى و رسوله و أوصيائه عليهم الصلاه و السلام من دون فرق بين الكتاب و غيره.

و لكن ذهب جماعه من الأخباريين فى الأعصار الأخيره إلى عدم جواز الأخذ بظواهر الكتاب إذا لم يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم و استدلوا عليه بوجه:

منها: الأخبار الداله على اختصاص فهم القرآن بالنبى و الأئمه عليهم الصلاه و السلام:

كما فى خبر إسماعيل بن مخلد السراج عن أبى عبد الله عليه السلام فى رساله طويله له إلى أصحابه أمرهم بالنظر فيها و تعاهدها و العمل بها، و من جملتها: قد أنزل الله القرآن، و جعل فيه تبيان كل شىء و جعل للقرآن و تعلم أهلا لا يسع أهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه أن يأخذوا فى دينهم بهوى و لا رأى و لا مقاييس... و هم أهل الذكر الذين أمر الله الامه بسؤالهم. (١)

و كما فى خبر شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبى عبد الله عليه السلام فى حديث أن أبى عبد الله عليه السلام قال لأبى حنيفه: أنت فقيه العراق؟ قال نعم. قال: فبم تفتيهم؟ قال بكتاب الله و سنه نبيه صلى الله عليه و آله قال: يا أبى حنيفه تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: نعم. قال: يا أبى حنيفه لقد ادّعت علما، و يلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، و يلك و لا- هو إلا- عند الخاص من ذريه نبينا محمدا صلى الله عليه و آله، و ما ورثك الله من كتابه حرفا... الحديث. (٢)

و كما فى خبر الاحتجاج عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال لأبى حنيفه فى احتجاجه عليه:

تزعم أنك تفتى بكتاب الله و لست ممن ورثه. (٣)

و كخبر فضيل عن أبى عبد الله عليه السلام فى قول الله عزّ و جلّ و إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكُمْ وَ لِقَوْمِكُمْ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ: قال الذكر القرآن؛ و نحن قومه، و نحن المسئولون. (٤)

و كصحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال: إن من عندنا يزعمون أن قول الله

ص: ٢٤

١- (١) روضه الكافى: ٥-٦.

٢- (٢) الوسائل الباب ٦ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٧.

٣- (٣) الوسائل الباب ٦ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٨.

٤- (٤) الوسائل الباب ٧ من ابواب صفات القاضى، ح ٢.

عَزَّ وَجَلَّ فَسَيُتْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ أَنَّهُمْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ: إِذَنْ يَدْعُوكُمْ إِلَى دِينِهِمْ قَالَ: ثُمَّ قَالَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ: نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ، وَنَحْنُ الْمَسْئُولُونَ. (١)

و كخبر عبد الحميد بن أبي الديلم عن أبي عبد الله عليه السَّلام في حديث طويل قال: قال الله عزَّ و جلَّ فَسَيُتْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ قَالَ: الْكِتَابُ الذِّكْرُ، وَأَهْلُهُ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَمْرُ اللَّهِ بِسْؤَالِهِمْ وَ لَمْ يُؤْمَرُوا بِسْؤَالِ الْجَهَالِ، وَ سَمَّى اللَّهُ الْقُرْآنَ ذِكْرًا فَقَالَ تَبَارَكَ وَ إِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ الْحَدِيثَ. (٢)

و كخبر يونس بن زبيان عن الصادق عليه السَّلام في حديث قال: لا- تغزَّ نك صلاتهم و صومهم و كلامهم و رواياتهم و علومهم، فإنهم حمر مستنفره، ثم قال: يا يونس إن أردت العلم الصحيح فعندنا أهل البيت، فإننا ورثنا و أوتينا شرع الحكمة و فصل الخطاب، فقلت: يا ابن رسول الله عليه و آله كل من كان من أهل البيت ورث ما ورث من كان من ولد علي و فاطمه عليهما السلام فقال ما ورثه إلا الأئمة الاثنا عشر. (٣)

و كخبر الزَّيَّان بن الصلت عن الرضا عليه السَّلام في حديث أنه قال للعلماء في مجلس المأمون:

أخبروني عن هذه الآية ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَقَالَتِ الْعُلَمَاءُ:

أَرَادَ اللَّهُ بِذَلِكَ الْأُمَّةَ كُلَّهَا. فَقَالَ الرضا عليه السَّلام، بل أراد الله العتره الطاهره، الحديث. (٤)

و كصحيحه ابى الصباح قال: و اللَّهُ لَقَدْ قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلام: إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ نَبِيَّهَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ التَّنْزِيلَ وَ التَّأْوِيلَ، قَالَ: فَعَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ عَلِيًّا، قَالَ: وَ عَلَّمَنَا وَ اللَّهُ... الْحَدِيثَ. (٥)

و كخبر يعقوب بن جعفر قال: كنت مع أبي الحسن عليه السَّلام بمكة فقال له رجل: إنَّكَ لتفسر من كتاب الله ما لم نسمع به فقال ابو الحسن عليه السَّلام علينا نزل قبل الناس، و لنا فسر قبل أن

ص: ٢٧

١- ١) الوسائل الباب ٧ من ابواب صفات القاضى، ح ٣.

٢- ٢) الوسائل الباب ٧ من ابواب صفات القاضى، ح ١٣.

٣- ٣) الوسائل الباب ٧ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٩.

٤- ٤) الوسائل الباب ٧ من ابواب صفات القاضى، ح ٣١.

٥- ٥) البرهان: الفصل الخامس من المقدمات: ١٥.

يفسر فى الناس،فنحن نعرف حلاله و حرامه و ناسخه و منسوخه و سفرىه و حضرىه و فى أى ليله نزلت من آيه و فىمن نزلت و فيما نزلت...الخبر. (١)

و كخبر جمع من الثقات من اصحاب الصادق عليه السّلام انه قال بعد أن أوماً بيده إلى صدره:

علم الكتاب كله و الله عندنا ثلثا. (٢)

و كما روى عن ابى جعفر عليه السّلام أنّه قال: ما ادعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كله كما أنزل إلاّ كذاب، و ما جمعه و حفظه كما أنزل إلاّ على بن ابى طالب عليه السّلام و الأئمه: من بعده. (٣)

و كخبر زيد الشحام عن أبى جعفر أنّه قال فى حديث له مع قتاده المفسر: ويحك يا قتاده إنّما يعرف القرآن من خوطب به. (٤)

و كما روى فى تفسير العياشى عن الصادق عليه السّلام قال: إنّنا أهل بيت لم يزل الله يبعث فىنا من يعلم كتابه من أوله إلى آخره. (٥)

و كخبر الأصبغ بن نباته قال: لثما بويح أمير المؤمنين عليه السّلام بالخلافه خرج إلى المسجد فقال:

سلونى قبل أن تفقدونى، فو الله إنى لا علم بالقرآن و تأويله من كل مدع علمه، فو الذى فلق الحبه و برىء النسمه لو سألتمونى عن آيه آيه لا خبرتكم بوقف نزولها و فىم نزلت...الخبر إلى أن قال البحرانى: أقول: و الأخبار فى هذا الباب أكثر من أن تحصى. (٦)

و بالجملة: فالمستدل بهذه الأخبار يقول مع اختصاص فهم القرآن بالنبى و آله عليهم الصلوات و السلام لا يمكن الاستظهار من الآيات الكريمة لغيرهم، و مع فرض الإمكان لا حجيه له كما لا يخفى.

ص: ٢٨

١-١ البرهان: ١٥.

٢-٢ البرهان: ١٥.

٣-٣ البرهان: ١٥.

٤-٤ روضه الكافى: ٣١٢.

٥-٥ البرهان: ١٦.

٦-٦ البرهان: ١٦.

و يمكن الجواب عنه: أولاً: بأن اختصاص علم القرآن بتمامه و كماله بهم عليهم السّلام لا ينافى إمكان الاستظهار من جملة من الآيات و حجيتها مع مراعاة شرائطها من التفحص عما ورد حولها عن اهل البيت عليهم السّلام، قال صاحب الكفاية إنّ المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله هو اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته بداهه أنّ فيه ما لا يختص به كما لا يخفى.

و ردع أبي حنيفة و قتاده عن الفتوى به إنّما هو لأجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعته أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً و لو مع الرجوع إلى رواياتهم و الفحص عمياً ينافيه و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به، و كيف و قد وقع فى غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آياته. (١)

و ثانياً: بأن لازم الاختصاص بأهل البيت مطلقاً هو أن يكون القرآن لغزاً أو معمى مع أنّه ليس كذلك.

قال فى نهايه الاصول: إنّ القرآن لم ينزل بنحو المعمى بل، نزل لبيان طرق صلاح الناس، و هو بنفسه يدعو الناس إلى التأمل فيه و التدبر فى آياته، و قد اثار آثاراً عجيبة فى المسلمين فى صدر الإسلام، و كان العمل به و الاستدلال به ممّا جرت عليه سيره المسلمين، فإذا سمعوا مثلاً- قوله تعالى: **لَهُ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ الْآيَةِ** فهموا المقصود من هذه الآية من دون أن يحتاجوا إلى مراجعته النبى صلى الله عليه و آله، كيف و ربما استدلوا بما هو أخفى من هذه الآية من دون أن يردعهم النبى صلى الله عليه و آله أو الائمه عليهم السّلام؟! و قد روى: أنّ علياً عليه السّلام لمّا خرج إلى صفين رأى جماعه من المسلمين قد ضربوا الفسطاط خارجاً من العسكرين فسئل عن حالهم فقبل له هؤلاء يقولون إنّنا لا نقاتل أهل القبلة حتى يثبت لنا بغى أحدهما على الآخر: إذ لم يثبت لنا جواز قتالهم إلّا- حينئذ حيث قال الله تعالى **وَ إِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْتَلُوا فَأَضَيْتُمَا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغْت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ** (٢) فلما سمع

ص: ٢٩

١- (١) الكفاية ٢: ٦١.

٢- (٢) الحجرات ٩/.

على عليه السّلام هذه مقاله قال: هذا هو الفقه، و لم يردع مقالتهم فهؤلاء و إن قصّروا في باب الإمامه إلّا أنهم حسب اعتقادهم في الامامه من عدم وجوب إطاعه الإمام إلّا فيما يوافق الكتاب و السنه انزلوا عنه، فإن نظرهم إلى الامام كالنظر إلى الخلفاء و السلاطين.

فالتفصيل المذكور في حجه الظواهر هو الذي ظهر في الأعصار الأخيره عن بعض الإماميه من التشكيك في حجه ظواهر الكتاب المجيد بعد ما لم يكن خلاف بين المسلمين من العامه و الخاصه في حجته بداهه أنّه لم ينزل للإلغاز و التعميه، بل نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، و قد أخرجهم عنها، كما يظهر بمراجعه التواريخ، و كان الأعراب يفهمونه بمجرد قراءه النبي صلّى الله عليه و آله، و كان يؤثر في أنفسهم أشدّ التأثير، كما روى أنّ رئيس بني مخزوم أتى النبي صلّى الله عليه و آله فقرأ عليه سوره «حم سجده» حتى وصل إلى قوله تعالى فإنّ أعرضوا فقلّ أنذرتكم صاعقه مثل صاعقه عادٍ و ثمودَ فجعل أصابعه في أذنيه و خرج من عنده، فلما سأله قومه عما رآه قال: لقد سمعت بكلام لم أسمع بمثله.

و قد نقل أيضا قصه مصعب بن عمير حيث أرسله النبي صلّى الله عليه و آله إلى يثرب فوجه الناس إلى الاسلام بقراءه القرآن. فأمثال هذه القضايا تشهد بأنهم كانوا يفهمون القرآن، كيف و قد قال الله تعالى في شأنه نذيراً للبشر (١) و قال لأنذركم به و من بلغ

و بالجملة فالقرآن نزل بلسان قوم النبي صلّى الله عليه و آله مبيناً لمقاصده بنحو يخرج عن طاقه البشر. (٢)

فالحاصل: أنّ دعوى اختصاص القرآن بالنبي و أهل بيته عليهم السّلام صحيح بالنسبه إلى تمام علوم القرآن ظاهرها و باطنها لا بالنسبه إلى ظواهرها، فإنّها لا تختص بهم بعد ما عرفت من أنّ القرآن كسائر الكتب لها ظواهر، و لذا لم يرد السؤال عن النبي صلّى الله عليه و آله أو الأئمه المعصومين عليهم السّلام عن الآيات الظاهره بنفسها، بل السؤال عن مقيداتها و نواسخها و

ص: ٣٠

١-١) المدثر: ٣٦.

٢-٢) نهايه الاصول: ٤٤٧-٤٨٠.

شروطها، فكما أنّ القيود و الشروط من نفس الكتاب مقدمه على إطلاق الآيات الظاهره، فكذلك القيود و الشروط الآتية فى سنه النبىّ صَلَّى الله عليه و آله أو روايات اهل البيت عليهم السّلام بعد حجّيه كلامهم بنص قوله صَلَّى الله عليه و آله: «إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا ابدا»

و مما ذكر ينقدح أنّ الظهورات القرآنيّه كسائر الظهورات فى الحجّيه بعد ملاحظه ما ورد فى نفس الكتاب أو السنه أو الأحاديث فى بيان المراد الجدى منها.

و من هذه الجبهه لا- فرق بين ظهورات الكتاب و غيرها. و الشاهد على ذلك هو الإرجاع إلى الكتاب فى غير واحد من هذه الأخبار.

و منها الأخبار الداله على أنّ القرآن يحتوى على مضامين شامخه و مطالب غامضه عاليه لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار اولى الانظار غير الراسخين العالمين بتأويله.

ففى خطبه مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام: أنّ علم القرآن ليس يعلم ما هو إلاّ من ذاق طعمه، فعلم بالعلم جهله و بصر به عماه و سمع به صممه و أدرك به ما قد فات و حىّ به بعد إذ مات، فاطلبوا ذلك من عند أهله و خاصّيته، فإنّهم خاصّه نور يستضاء به و أنّهم تقتدى بهم، هم عيش العلم و موت الجهل، و هم الذين يخبركم حلمهم عن علمهم و صمتهم عن منطقتهم و ظاهرهم عن باطنهم، لا يخالفون الحق، و لا يختلفون فيه. (١)

و فى خبر ابن عباس قال: قال رسول صَلَّى الله عليه و آله فى خطبه: إنّ عليا هو أخى و وزيرى و هو خليفتى و هو المبلغ عنيّ، إن استرشدتموه أرشدكم، و إن اتبعتموه نجوتهم، و إن خالفتموه ضللتهم، إنّ الله انزل علىّ القرآن و هو الذى و من خالفه ضلّ و من يبتغى علمه عند غير على هلك. (٢)

و فى خبر المعلّى بن خنيس قال: أبو عبد الله عليه السّلام فى رساله: فأما ما سألت عن القرآن فذلك

ص: ٣١

١- ١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٦.

٢- ٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٩.

أيضا من خطراتك المتفاوتة المختلفه، لأنّ القرآن ليس على ما ذكرت، و كل ما سمعت فمعناه على غير ما ذهب إليه، وإنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم و لقوم يتلونه حق تلاوته و هم الذين يؤمنون به و يعرفونه، و أمّا غيرهم فما أشدّ إشكاله عليهم و أبعد من مذاهب قلوبهم، و لذلك قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله إنّهُ ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، و في ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلّا- من شاء الله. و إنّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه و صراطه و أن يعبدوه و ينتهوا في قوله إلى طاعه القوام بكتابه و الناطقين عن أمره و أن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا- عن انفسهم، ثم قال وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ فَأَمَّا عَنْ غَيْرِهِمْ فَلَيْسَ يَعْلَمُ ذَلِكَ أَبَدًا وَ لا- يوجد، و قد علمت أنّه لا يستقيم أن يكون الخلق كلهم و لاه الأمر؛ لأنّهم لا يجدون من يأتمرون عليه و من يبلغونه أمر الله و نهيه، فجعل الله الولاة خواص ليقتدى بهم، فافهم ذلك إن شاء الله، و إِيَّاكَ و إِيَّاكَ و تلاوه القرآن برأيك فإنّ الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الامور و لا قادرين على تأويله إلّا من حدّه و بابه الذي جعله الله له، فافهم إن شاء الله و اطلب الأمر من مكانه تجده إن شاء الله. (١)

و في خبر جابر بن يزيد قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عن شيء من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانيه فأجابني بجواب آخر، فقلت: كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا؟! فقال:

يا جابر إنّ للقرآن بطنا و له ظهر و للظهر ظهر، يا جابر و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآيه يكون أولها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متصل متصرف على وجوه. (٢)

و في خبر إسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: إنّ للقرآن تأويلا، فمنه ما قد جاء، و منه ما لم يجيء، فإذا وقع التأويل في زمان امام من الأئمة عرفه إمام ذلك الزمان. (٣)

ص: ٣٢

١- ١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٣٨.

٢- ٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤١.

٣- ٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٧.

و فى خبر أبى بصير قال: قال أبو جعفر عليه السّلام نحن الراسخون فى العلم، و نحن نعلم تأويله. (١)

و فى خبر عبد الرحيم عن أبى جعفر عليه السّلام قال: إنّ هذا العلم انتهى إلىّ فى القرآن، ثم جمع أصابعه، ثم قال: بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم. (٢)

إلى غير ذلك من الروايات الداله على أنّ المعانى الشامخه التى للقرآن تكون عند النبى و أهل بيته عليهم السّلام، و لا يمكن تناولها إلاّ بهم.

و يمكن الجواب عنه بأنّ اشتمال القرآن على المضامين العالیه الغامضه و اختصاص علمها بالراسخين فى العلم و لزوم الرجوع إليهم فى التفسير و التأويل لا ينافى وجود ظواهر فيه بالنسبه إلى الأحكام و غيرها و حجيتها، هذا مضافا إلى أنّ علو المضامين لا ينافى فهم بعض مراتبها للعموم و إن اختص فهم كنهها بهم عليهم السّلام.

قال السيد المحقق البروجردى قدّس سرّه: إنّ القرآن و إن اشتمل على المطالب العالیه و لكنه لمّا كان منزلا لهدايه الناس و إرشادهم إلى ما فيه صلاحهم نزل على أسلوب عجيب، فيفيد هذه المطالب العالیه كل من عرف اللغه العربيه. و هذا أحد وجوه إعجازه، و قياسه بكلمات الأوائل و الفلاسفه قياس مع الفارق؛ فإنّ الفلاسفه لم يصنّفوا كتبهم لعامة الناس يستفيد منها كل أحد، و لم يكونوا بصدد إصلاح عامّه الناس و هدايتهم و إرشادهم، بل قصدوا بذلك بيان ما وصل إليه افكارهم حتى يطلع عليها العارف باصطلاحاتهم. (٣)

على أنّ الإرجاعات الوارده فى الروايات إلى ظواهر القرآن مما يشهد على أنّ ظواهر القرآن حجه و إن كان القرآن مشتملا على الحقائق الغامضه التى لا يصل فهم الناس إليها من دون أخذ علمها من الأئمه الطاهرين عليهم السّلام.

و ايضا جعل تمام القرآن غامضا و مشكلا لا يساعد كون القرآن عربيا مبينا مع أنّ القرآن

ص: ٣٣

١-١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٥٣.

٢-٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٥٦.

٣-٣) نهايه الاصول: ٤٨.

نص في غير مورد بأنه عربي مسين و آيات بينات، و دعا الناس إلى التأمل و التدبّر فيه. و هذا يقضى بوجود الظهورات فيه و حجيتها.

بل دعوى الإبهام المطلق في القرآن مما لا يساعدها الروايات أيضا:

أحدها: ما عن الهجرى عن أبى جعفر عليه السّلام: أنّ رجلا- قال له: أنت الذى تقول ليس شىء من كتاب اللّٰه إلّا معروف؟! قال: ليس هكذا قلت، إنّما قلت: ليس شىء من كتاب اللّٰه، إلّا عليه دليل ناطق عن اللّٰه فى كتابه مما لا يعلمه الناس.. إلى أن قال: إنّ للقرآن ظاهرا و باطنا و معاينا و ناسخا و منسوخا و محكما و متشابها و سننا و امثالا- و فصلا و وصلا و احرفا و تصريفا، فمن زعم أنّ الكتاب مبهم فقد هلك و أهلك. (١)

و حملة على أنّ المراد أنّه ليس بمبهم على كل أحد بل يعلمه الإمام و من علمه إياه و إلّا لناقض آخره أوّله، كما ترى؛ إذ الرواية تدلّ فى الذيل على عدم الإبهام، و هو يساعده صدره الدال على وجود الظاهر فيه مع كونه واجدا للامور المذكورة.

و ثانيها: ما عن مولانا امير المؤمنين عليه السّلام فى ضمن احتجاجه على زنديق: ثم إنّ اللّٰه قسّم كلامه ثلاثة أقسام، فجعل قسما منه يعرفه العالم و الجاهل، و قسما لا يعرفه إلّا من صفا ذهنه و لطف حسّه و صحّ تمييزه ممن شرح اللّٰه صدره للإسلام، و قسما لا يعلمه إلّا اللّٰه و ملائكته و الراسخون فى العلم. (٢)

و ثالثها: ما روى من أنّ اللّٰه لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون. (٣)

بدعوى أنّ جعل المراد من المخاطب بالقرآن خصوصا أهل العصمة عليهم السّلام و هم يعلمون القرآن أو جميع المكلفين بدعوى كفايه تعليم بعضهم؛ لا- يخلو عن تكلف، بل المراد أنّ القرآن عربى مبين يفهمه الخلق، و لا- ينافى ذلك كون معناه ذا مراتب و درجات يختص علمها بنحو كامل بأهل البيت عليهم السّلام.

ص: ٣٤

١- ١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٣٩.

٢- ٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٤٤.

٣- ٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٨١.

و منها:شمول القرآن للمتشابه،و قد منع عن اتباع المتشابه قال تعالى: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ المتشابه يشمل الظواهر ايضا،و لا أقل من احتمال شموله لها لتشابه المتشابه و احتمال كون المراد منه معنى يشمل الظواهر ايضا.

و يمكن الجواب عنه بالمنع عن كون الظاهر من مصاديق المتشابه،فان المتشابه هو خصوص المجمل،و ليس المتشابه متشابها و مجملا فى مفهومه او فى مصداقه.و عليه فلا يشمل الظاهر الذى ليس له عرفا احتمالان،كما لا يخفى. (١)

و منها:دعوى العلم الإجمالى بطرؤ تخصيصات و تقييدات و تجوزات فى ظواهر الكتاب،فلا يجوز العمل بالاصول اللفظية فيها مع كونها من أطراف العلم الإجمالى لتعارضها و سقوطها.

و يمكن الجواب عنه بأن العلم الاجمالي يوجب المنع عن العمل بالظواهر فيما إذا لم ينحل بالظفر فى الروايات بموارد إرادته خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال،و إلا فلا يبقى بالنسبة إلى غير هذه الموارد علم إجمالى،بل يكون مجرد احتمال.

مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة،فتأمل جيدا.

و عليه فبعد الفحص يحصل العلم التفصيلي بالمخصصات و المقييدات،و لا يحتمل التخصيص أو التقييد فى غير هذه الموارد. (٢)

و منها:الروايات الواردة فى ممنوعيه التفسير و هذه الأخبار على طوائف:

الطائفة الاولى: الأخبار الدالة على اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام

الأخبار الدالة على اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام:كخبر سلمه بن محرز قال:سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:إن من علم ما اوتينا تفسير القرآن و أحكامه الحديث. (٣)

ص:٣٥

١-١) راجع الكفاية ٢:٦١.

٢-٢) الكفاية ٢:٦٢.

٣-٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ١٣.

و كخبر جابر بن يزيد قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن شيء من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: كنت أجبتي في هذه المسألة بجواب غير هذا؟ فقال:

يا جابر إنّ للقرآن بطنا و له ظهر و للظهر ظهر يا جابر، و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآيه يكون أولها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متصل متصل على وجوه. (١)

و كخبر الاحتجاج عن النبي صلّى الله عليه و آله في احتجاجه يوم الغدير على تفسير كتاب الله و الداعي إليه إلى أن قال: معاشر الناس تدبروا و افهموا آياته و انظروا في محكماته، و لا- تتبعوا متشابهه، فو الله لن يبين لكم زواجه و لا- يوضح لكم عن تفسيره: إلا الذي أنا آخذ بيده. (٢)

و كخبر موسى بن عقبة: أنّ معاوية أمر الحسين عليه السّلام أن يصعد المنبر فيخطب: فحمد الله و أثنى عليه، ثم قال: نحن حزب الله الغالبون و عتره نبيّ الأقرّبون و أحد الثقلين اللذين جعلنا رسول الله صلّى الله عليه و آله ثاني كتاب الله فيه تفصيل كل شيء لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، و المعول علينا في تفسيره لا نتظنى تأويله، بل نتبع حقائقه، فأطيعونا فان طاعتنا مفروضه إذ كانت بطاعه الله و رسوله مقرونه، قال الله: أطيعوا الله و أطيعوا الرّسولَ و أولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئٍ فردّوه إلى الله و الرّسول؟ و قال: و لو ردّوه إلى الرّسول و إلى أولى الأمر منهم لعلّمه الذين يستنبطونه منهم (٣)

و كخبر زراره عن ابي جعفر عليه السّلام قال: تفسير القرآن على سبعة اوجه منه ما كان و منه ما لم يكن بعد، تعرفه الاثمه عليهم السّلام (٤)

و كخبر يعقوب بن جعفر قال: كنت مع أبي الحسن عليه السّلام بمكة فقال له قائل: إنك لتفسر من كتاب الله ما لم تسمع به؟! فقال ابو الحسن عليه السّلام: علينا نزل قبل الناس و لنا فسّر قبل أن

ص: ٣٦

١- ١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤١.

٢- ٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٥.

٣- ٣) نفس المصدر

٤- ٤) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٥٠.

يفسّر في الناس، فنحن نعرف (نعلم) حلاله و حرامه و ناسخه و منسوخه و سفرّيه و حضرّيه، و في أيّ ليله نزلت كم من آيه و فيمن نزلت و فيما نزلت، فنحن حكماء الله في أرضه و شهداؤه على خلقه الحديث. (١)

قال البحراني بعد نقل جمله من الروايات المذكوره و غيرها: و أمّا غيرهم عليهم السّلام فلا- شبهه في قصور علومهم و عجز أفهامهم عن الوصول إلى ساحه إدراك كثير من تفسير الظواهر و التنزيل فضلا عن البواطن و التأويل بلا- إرشاد من الائمة العالمين و عنايه من الله رب العالمين. (٢)

الطائفة الثانيه: الأخبار الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السّلام:

الأخبار الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السّلام:

ففي موثقه الريان بن الصلت عن الرضا عليه السّلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السّلام: قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: قال الله جل جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي الحديث. (٣)

و في خبر عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السّلام في حديث: و من فسّر برأيه من كتاب الله فقد كفر. (٤)

و في خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام: من فسّر القرآن برأيه إن اصاب لم يؤجر و إن أخطأ خرّ أبعد من السماء. (٥)

و في خبر عبد الرحمن بن سمره قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: لعن الله المجادلين في دين الله على لسان سبعين نبيا، و من جادل (٦) في آيات الله كفر قال الله ما يُجادل في آيات الله إلاّ

ص: ٣٧

١-١) بصائر الدرجات الجزء الرابع ١٩٨، الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٥١.

٢-٢) البرهان: ١٦.

٣-٣) الوسائل الباب ٦ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٢.

٤-٤) الوسائل الباب ٦ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٥.

٥-٥) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٦٦.

٦-٦) جادل مجادله اذا خاصم بما يشغل عن ظهور الحق و وضوح الصواب، هذا أصله، ثم استعمل على لسان حمله الشرع في مقابله الادله لظهور ارجحها و هو محمود ان كان للوقوف على الحق، و إلاّ فمذموم (مصباح اللغه) و الظاهر ان المراد من المجادله في الحديث هو المعنى الاول.

الَّذِينَ كَفَرُوا، و من فسّر القرآن برأيه فقد افتري على الله الكذب الحديث. (١)

و فى خبر زيد الشحام قال: دخل قتاده بن دعامة على أبى جعفر عليه السّلام فقال: يا قتاده أنت فقيه اهل البصره؟ فقال: هكذا يزعمون. فقال أبو جعفر عليه السّلام بلغنى أنّك تفسر القرآن. فقال له قتاده: نعم. فقال له أبو جعفر عليه السّلام: فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت، و أنا أسألك... إلى أن قال أبو جعفر عليه السّلام: ويحك يا قتاده إن كنت إنّما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسرتة من الرجال فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسرتة من الرجال فقد هلكت و أهلكت ويحك يا قتاده إنّما يعرف القرآن من خوطب به. (٢)

و فى مجمع البيان عن ابن عباس عن رسول الله صلّى الله عليه و آله قال: من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار. (٣)

و فيه أيضا: و صحّ عن النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام: أنّ تفسير القرآن لا يجوز إلاّ بالأثر الصحيح و النصّ الصريح. (٤)

و فيه أيضا: و روى العامه عن النبي صلّى الله عليه و آله قال: من فسّر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ. (٥)

و فى تفسير البرهان: و عن النبي صلّى الله عليه و آله: من فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار. (٦)

إلى غير ذلك من الأخبار الظاهره فى النهى عن التفسير بغير ما ورد عن المعصومين عليهم السّلام.

الطائفة الثالثه: الأخبار الدّاله على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض

الأخبار الدّاله على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض فى خبر القاسم بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قال أبى: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الاّ كفر.

ص: ٣٨

١- ١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٣٧.

٢- ٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٥.

٣- ٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٧٦.

٤- ٤) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٧٨.

٥- ٥) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٧٩.

٦- ٦) البرهان: ١٦.

قال الصدوق: سألت محمد بن الحسن عن معنى الحديث فقال: هو أن يجيب الرجل في تفسير آيه بتفسير آيه اخرى. (١)

وقال في تفسير البرهان: والظاهر أنّ المراد تأويل بعض متشابهاته إلى بعض بمقتضى الرأى والهوى من دون سماع من أهله و نور هدى من الله. (٢)

و فى خبر اسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قال: إنّ الله بعث محمّداً فحتم به الأنبياء فلا نبى بعده، وأنزل عليه كتاباً فحتم به الكتب فلا كتاب بعده.. إلى أن قال: فجعله النبى صلّى الله عليه وآله علماً باقياً فى أوصيائه، فتركهم الناس و هم الشهداء على أهل كل زمان حتى عاندوا من أظهر ولايه و لاه الأمر و طلب علومهم، و ذلك أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، و احتجوا بالمنسوخ و هم يظنون أنّه الناسخ، و احتجوا بالخاصّ و هم يقدرون أنّه العامّ، و احتجوا بأول الآيه و تركوا السنّه فى تأويلها، و لم ينظروا إلى ما يفتح الكلام و إلى ما يختمه، و لم يعرفوا موارد و مصادره؛ إذ لم يأخذوه من أهله، فضلّوا و أضلّوا.

ثم ذكر كلاماً طويلاً فى تقسيم القرآن إلى أقسام و فنون و وجوه تزيد على مائه و عشر... إلى أن قال: و هذا دليل واضح على أنّ كلام البارى سبحانه لا يشبه كلام الخلق كما لا تشبه أفعاله أفعالهم، و لهذه العلّه و أشباهها لا يبلغ أحد كنه معنى حقيقه تفسير كتاب الله تعالى إلاّ نبيّه و أوصياؤه... إلى أن قال: ثم سأله عليه السلام عن تفسير المحكم من كتاب الله فقال:

أمّا المحكم الذى لم ينسخه شىء فقولهُ عزّ و جلّ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحكماتٌ هُنَّ أمُّ الكتاب و آخرُ مُتّشابهاتٍ الآيه؛ و إنّما هلك الناس فى المتشابه؛ لأنّهم لم يقفوا على معناه، و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، و استغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء، و نبذوا قول رسول الله صلّى الله عليه وآله وراء ظهورهم الحديث. (٣)

إلى غير ذلك من الروايات و بالجملة: فحاصل الاستدلال بالطوائف المذكوره أنّ

ص: ٣٩

١- ١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٢٢.

٢- ٢) البرهان ١٦.

٣- ٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٦٢.

مقصود الله سبحانه و تعالى من القرآن الكريم ليس هو تفهيم مطالبه بلا واسطه تبين المعصومين و تفسيرهم عليهم السّلام: و عليه فالأخذ بظاهره و العمل به من مصاديق تفسير القرآن الذي كان منهيًا عنه بحسب الاخبار، و معه لا حجّيه لظواهره.

و يمكن الجواب عنه:

أولاً: بأنّ الاخبار المذكوره دلّت على ممنوعيه التفسير لا العمل بالظواهر الواضحه المعنى بعد الفحص عن النسخ و التخصيص و التقييد؛ فإنّ هذا لا يسمّى تفسيراً، إذا التفسير مختص بما له إبهام و إجمال و تشابه و خفاء بحيث لا يمكن رفعه إلا بالتفسير و كشف القناع و من المعلوم أنّه لا إجمال و لا إبهام فى الأخذ بالظواهر أو فى ضرب بعضها ببعض.

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّ أحداً من العقلاء إذا رأى فى كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف فى مخاطبته عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به و امتثله لم يعدّ هذا تفسيراً إذ التفسير كشف القناع، و لا قناع للظاهر. (1)

هذا، مضافاً إلى ما ورد من الروايات فى معنى التفسير من أنّ المراد منه هو تفسير البطون كروايه زيد الشحام قال: دخل قتاده بن دعامة على أبى جعفر عليه السّلام فقال: يا قتاده أنت فقيه أهل البصره، فقال: هكذا يزعمون فقال أبو جعفر عليه السّلام: بلغنى أنّك تفسّر القرآن فقال له قتاده: نعم فقال أبو جعفر عليه السّلام: بعلم تفسره أن بجهل قال: لا، بعلم فقال له ابو جعفر عليه السّلام: فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت، و أنا أسألك قال: قتاده سل. قال: أخبرنى عن قول الله عزّ و جلّ فى سبأ وَ قَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيَّرُوا فِيهَا لِيَالِي وَ أَيَّاماً آمَنِينَ فسّر قتاده آمنين فقال قتاده: ذلك من خرج من بيته بزاد حلال و كراء حلال يريد هذا البيت كان آمناً حتى يرجع إلى أهله.

فقال أبو جعفر عليه السّلام: نشدتك الله يا قتاده هل تعلم أنّه قد يخرج الرجل من بيته بزاد حلال و راحله و كراء حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته و يضرب

ص: ٤٠

مع ذلك ضربه فيها اجتياحه؟ اقال قتاده: اللهم نعم. فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتاده إن كنت إنما فسررت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت، وأهلكت وإن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتاده ذلك من خرج من بيته بزاد وراحله وكرأ حلال يروم هذا البيت عارفاً بحقنا يهوانا قلبه كما قال الله عزّ وجلّ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ و لم يعن البيت فيقول: إليه، فنحن والله دعوه إبراهيم عليه السلام التي من هو انا قلبه قبلت حجته، وإلا فلا. يا قتاده، فإذا كان كذلك كان آمنة من عذاب جهنم يوم القيامة.

قال قتاده لا جرم والله لا فسررتها إلا هكذا. فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتاده إنما يعرف القرآن من خوطب به الاجتياح الإهلاك. (1)

فإن هذه الرواية المباركة تدلّ على أنّ محل الكلام بين الإمام عليه السلام وبين قتاده هو تفسير البطون؛ لوضوح أنّ الآيات المذكورة غير مرتبطة بمسألة الحجّ، بل هي شارحة لقصه سباً، فقتاده ادعى العلم بتفسير البطون، وفسرها بعنوان البطن بمن يريد بيت الله الحرام، فأورد عليه الإمام عليه السلام بأنّ «كان آمناً» لا يساعد مع حدوث الحوادث في الطرق، ثم فسرها الإمام بمن يريد الذهاب إلى أهل البيت وأنّ المراد من قوله «كان آمناً» هو الأمان من عذاب جهنم يوم القيامة، واستشهد في ذلك بظهور كلمه إليهم في قول فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ في أنّ المقصود من دعاء إبراهيم هو أهل البيت لا بيت الله، وإلا فيقول إليه مكان إليهم. فاتضح من هذه الآية أنّ معنى التفسير هو تفسير البطون لا الأخذ بالظهور، فمنعه الإمام عن هذا النوع من التفسير وارجعه إلى الأخذ بالظهور بقوله: «و لم يعن البيت فيقول إليه»

و كروايه جابر حيث قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني ثم سألته عنه ثانياً: فأجابني بجواب آخر فقلت: كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا فقال: يا

ص: ٤١

جابر إنَّ للقرآن بطناً و له (أي للبطن) ظهر و للظهر ظهر، يا جابر و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن الحديث.

(١)

فإنَّ الأجوبه المختلفه و صحه جميعها لا تكون إلا بعنوان تفسير البطون، و إلا فاللازم هو الاقتصار على ما يساعده الظهور.

و

كروايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: تفسير القرآن على سبعة أوجه: منه ما كان، و منه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمه عليهم السلام (٢)

فإنَّ ذكر الوجوه المختلفه أو ذكر المصاديق الخفيه ليس إلا من باب تفسير البطون لا الأخذ بالظهور، و إلا لزم الاقتصار على ما يساعده الظهور، لا التعدى منه إلى الوجوه الأخرى أو المصاديق الخفيه.

فانقدح من ذلك أنَّ موضوع الأخبار الناهيه هو التفسير، و المراد منه هو ذكر البطون أو ذكر المصاديق الخفيه، و هو أجنبي عن الأخذ بظهورات الكتاب.

و ثانياً: بأنَّه لو سلّم أنَّ العمل بالظواهر تفسير و الأخبار تدلّ على النهى عن التفسير، فلا يخفى أنَّ الممنوع هو التفسير بالرأى، و الرأى على ما أفاده الشيخ هو الاعتبار العقلى الظننى الراجع إلى الاستحسان الذى لا اعتبار به، كحمل اللفظ على خلاف ظاهره لمجرد رجحانه بنظره أو حمل المجمال على بعض محتملاته لرجحان ذلك فى نظره من دون مساعده دليل عليه و من دون فحص عما ورد عن الأوصياء المعصومين عليهم السلام.

و من المعلوم أنَّ ذلك لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويه و العرفيه بعد الفحص عما ورد عن الأوصياء عليهم السلام و العمل بها و الاجتناب عن الاعتبارات الظنيه التى لا دليل عليها. و يرشد إليه المروى عن إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام حيث قال فى حديث طويل: إنَّما هلك الناس فى المتشابه؛ لأنَّهم لم يفقهوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته،

ص: ٤٢

١-١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٤١.

٢-٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٥٠.

فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء. (١)

او أنّ الممنوع هو التفسير من دون فحص كامل عن القرائن العقلية و النقلية كما هو دأب المخالفين في الاكتفاء بنفس الكتاب، قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: يرشدك إلى هذا ما تقدم في ردّ الإمام على أبي حنيفة حيث إنّه يعمل كتاب الله، و من المعلوم أنّه إنّما كان يعمل بطواهره لا أنّه كان يؤوّله بالرأى؛ إذ لا عبره بالرأى عندهم مع الكتاب و السنه. و يرشد إلى هذا قول ابي عبد الله عليه السّلام في ذمّ المخالفين أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، و احتجّوا بالمنسوخ و هم يظنّون أنّه الناسخ، و احتجّوا بالخاص و هم يظنّون أنّه العامّ، و احتجّوا بأول الآيه و تركوا السّنّه في تأويلها و لم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام و إلى ما يختمه، و لم يعرفوا موارده و مصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلّوا و أضلّوا. (٢)

فتحصّل: أنّه يجوز التفسير بعد الفحص و الاجتناب عن الاعتبارات التي لا دليل عليها.

و لا- ينافيه ما ورد في اختصاص التفسير بالائمه عليهم السّلام؛ لأنّ المراد منه هو التفسير الكامل لا تفسير بعض القرآن بحمل ظواهره على معانيها اللغويه و العرفيه بعد الفحص عن الروايات الواردة حوله مع الاجتناب عن الآراء الشخصيه، و لذلك قال الشيخ قدس سرّه: و بالجمله فالانصاف يقتضى عدم الحكم بظهور الأخبار المذكوره في النهى عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التتبع في سائر الأدله خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين. (٣)

و ثالثاً: بأنّه لو سلّمنا دلالة الأخبار المذكوره على المنع عن الأخذ بظهور الآيات القرآنيه، فلا بدّ من حملها على ما ذكر؛ لتعارضها مع أكثر الأخبار الدالّه على جواز التمسك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين، و الأخبار الدالّه على الأمر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه، و الروايات الدالّه على عرض الأخبار المتعارضه على القرآن و الأخذ بالموافق و طرح المخالف، و الأخبار الدالّه على ردّ الشروط المخالفه للكتاب في أبواب المعاملات، و

ص: ٤٣

١-١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى، ح ٦٢.

٢-٢) فرائد الاصول: ٣٦.

٣-٣) فرائد الاصول: ٣٦.

الروايات الداله على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب مثل قوله عليه السّلام لما قال له زرارته من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس فقال: لمكان الباء. فعرفه مورد استفاده الحكم من ظاهر الكتاب، وإلى غير ذلك من الموارد الكثيره التي أشار إليها الشيخ الأعظم قدس سرّه. (١)

فحينئذ يكون مقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار الناهيه على النهي عن التفسير بالرأى أو التفسير من دون فحص و تتبع؛ لأنّ جواز التمسك بظواهر القرآن عرض الأخبار المتعارضه على ظاهر القرآن و ردّ الشروط المخالفه لظاهر القرآن و الإرجاعات إلى ظواهر القرآن و غير ذلك من المسلّمات، و هو قرينه على أنّ المقصود من الأخبار الناهيه غير صورته الأخذ بالظهورات مع مراعاة الفحص و التتبع و الاجتناب عن الرأى الشخصى، فتدبر جيّداً.

و لذلك قال المحقق الخراسانى قدس سرّه: لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهيه عن التفسير به على ذلك، و لو سلّم شمولها لحمل اللفظ على ظاهر ضروره أنّه قضيه التوفيق بينها و بين ما دلّ على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين و ما دلّ على التمسك به و العمل بما فيه و عرض الأخبار المتعارضه عليه و ردّ الشروط المخالفه له و غير ذلك مما لا محيص عن إرادته الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه؛ ضروره أنّ الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها ليست إلّا ظاهره في معانيها، و ليس فيها ما كان نصّاً كما لا يخفى. (٢)

لا يقال: إنّ الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار ليس من باب حجّيه الكتاب، بل من جهه مرجحيّته كما يرجع إلى آراء العامه من جهه المرجحيه لا الحجّيه لأننا نقول: لحن الأخبار يخالف ذلك التوهم:

فإنّ منها ما يجعل الموافقه للقرآن معياراً للأخذ به و عدم الموافقه معياراً للردّ حيث

ص: ٤٤

١-١) راجع فرائد الاصول: ٣٦-٣٧.

٢-٢) الكفايه ٢: ٦٢-٦٣.

قال عليه السلام في حديث جابر: انظروا أمرنا و ما جاءكم عنا، فإن وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقا فردوه. (١) و من المعلوم أنّ هذا التعبير ظاهر في حجّيه الكتاب.

و أيضا من الأخبار ما يجعل القرآن شاهد صدق حيث قال عليه السلام: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم. (٢) و من المعلوم أنّ الشهاده من الحجج، فالتعبير عن القرآن بالشاهد ظاهر في كونه حجّيه.

و أيضا من الأخبار ما يجعل القرآن مرجعا للصحة حيث قال عليه السلام: كل شيء مردود إلى الكتاب و السنه، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (٣) و من المعلوم أنّ المرجحيه لا تتصور بدون الحجّيه.

هذا، مضافا إلى أنّ التعبير عن الكتاب بالنور و الهدايه و فصل الخطاب و المصباح و نحوها لا يساعد أن يكون الرجوع إلى الكتاب من باب المرجحيه لا الحجّيه، فلا تغفل. و مما ذكر ينقذ ما في المحكى عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سرّه حيث قال إنّ كون الظاهر مرجّحا و موجبا لتقديم أحد الخبرين لا يلازم حجّيته ذاتا و في نفسه (٤)

و ذلك لما عرفت من شهاده لحن الأخبار المذكوره على أنّ المقصود هو الحجّيه لا مجرد المرجحيه فلا تغفل.

التنبهات

التنبه الأول: البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى،

أنّه ربّما يتوهم أنّ البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، لأنّه ما من آيه من

ص: ٤٥

- ١- ١) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ٣٧.
- ٢- ٢) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١٨.
- ٣- ٣) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١٤.
- ٤- ٤) المحاضرات ١٠١/٢.

الآيات الواردة في الفروع و الاصول إلا- ورد فيها خبر موافق أو أخبار موافقه لها، فلو لم يكن ظواهر الكتاب حججه كفت الأخبار الموافقه لها. هذا مضافا إلى أن جل الآيات الواردة في الاصول و الفروع مجمله، فلا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار.

و يمكن الجواب عنه بما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره من أن المتوهم قصر نظره إلى الآيات الواردة في العبادات؛ فإن أغلبها من قبيل ما ذكره، و إلا- فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصه أو المنصوصه بالنصوص المتكافئه كثيره جدا، مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وَ أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ وَ فَرِهَانَ مَشْتَرَكٍ وَ لَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ وَ لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ وَ أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ... إلى أن قال: و بل في العبادات أيضا كثيره مثل قوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسَاجِدَ الْحَرَامَ وَ آيَاتِ التَّيْمَمِ وَ الْوُضُوءِ وَ الْغَسْلِ. و هذه العمومات و إن ورد فيها أخبار في الجملة إلا أنه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآيه ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ و تتبع. (1)

و كلامه متين، و لكن الأخذ بالإطلاق في الاختراعات فرع إحراز كون المتكلم في مقام بيان تفصيل الأحكام لا في مقام بيان أصل التشريع، و إحراز ذلك في الموضوعات الاختراعيه العباديه كالصلاه محل تأمل، و إن كان إحراز ذلك في الإيضائيات أو التأسيسيات التي كان موضوعها من الموضوعات اللغويه كالجهاد و الدفاع و الإحسان و الإصلاح و التعاون و العدل و غير ذلك ممكنا؛ لمعالميه الموضوع عند العقلاء و العرف و لا حاجه إلى بيانه، فإذا أمضاه الشارع أو أسسه و لم يقيد بقيد و شرط كشف عن أن إطلاقه مقبول عنده؛ إذ لو كان مقيدا عنده لزم عليه أن يبينه. و لا مورد لدعوى كونه في مقام بيان أصل المشروعيه بعد وضوح الموضوع عندهم، كما لا يخفى.

نعم لا- بأس بالأخذ بالإطلاق المقامي في العباديات أيضا في العباديات أيضا فيما إذا كشف كون المتكلم في مقام الإطلاق من جهة إحراز اكتفاء الشارع بها مع عدم ورود خبر و

ص: ٤٤

روايه فى بيان تفصيلها؛ فإنّ الاكتفاء بالآيه فى هذا المقام مع حلول وقت العمل يكشف عن إرادته إطلاقها، وإلاّ لاتخذ سبيلا آخر لبيان مراده، كما لا يخفى.

التنبیه الثانی: إحرار كون الظاهر من الكتاب

أنّ اللازم بعد حجّیه ظهورات الكتاب هو إحرار كون الظاهر من الكتاب، فما اشبه أنّه من الكتاب أو غيره فليس بحجّه. و عليه فلو اختلفت قراءة القرآن بحيث يوجب الاختلاف فى الظهور و الأحكام، مثل: يطهرن بالتشديد و التخفيف، فإنّ قراءة التشديد ظاهره فى لزوم الاغتسال فى جواز المعاشرة، و قراءة التخفيف ظاهره فى كفايه النقاء عن الحيض فى ذلك، فلا يجوز التمسك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهرا فيه بعد عدم إحرار كونه من ظاهر القرآن و الكتاب، فاللازم فى حجّیه ظاهر المعرفين، فإنّ كانت قراءاتهم متواتره فالقرآن متواتر، وإلاّ فلا و إذن فلا محيص من القول بتواتر القراءات.

غير سديد؛ لأنّ تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات، إذ الاختلاف فى كيفية الكلمه لا ينافى الاتفاق على أصلها، و لهذا نجد أنّ اختلاف الرواه فى بعض ألفاظ قصائد المبني مثلا لا يصادم تواتر القصيده عنه و ثبوتها له.

على أنّ الواصل إلينا بتوسط القراء إنّما هو خصوصيات قراءاتهم، و أمّا أصل القرآن فهو و اصل إلينا بالتواتر بين المسلمين و بنقل الخلف عن السلف و حفظهم لذلك فى صدورهم و فى كتاباتهم، و لا دخل للقراء فى ذلك أصلا، و لذلك كان القرآن ثابت التواتر حتى لو فرضنا أنّ هؤلاء القراء السبعه أو العشره لم يكونوا: موجودين أصلا، عظمه القرآن أرقى من أن يتوقف على نقل اولئك نفر المحصورين... إلى أن قال: فالمادّه متواتره و إن اختلف فى هيئتها أو فى إعرابها، و احدى الكيفيات من القرآن قطعا و إن لم تعلم بخصوصها.

و على الجملة تواتر القرآن لا- يستلزم تواتر القراءات و قد اعترف بذلك الزرقانى حيث قال: يبالغ بعضهم فى الإشاده (١) بالقراءات السبع، و يقول من زعم أنّ القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر فقله كفر لأنّه يؤدى إلى عدم تواتر القرآن جملة.

ص: ٤٧

(١- ١) الاشاده لعله من اشاد بذكره أى رفعه بالثناء عليه.

و يعزى هذا الرأى إلى مفتى البلاد الأندلسيه الأستاذ أبى سعيد فرج بن لب، و قد الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب.

و دعوى تواتر القراءات كلها مندفعه بما فى الكفايه من أنّها مما لا أصل له، و إنّما الثابت جواز القراءه بها، و لا ملازمه بين جواز القراءه و تواترها، كما لا ملازمه بين جواز القراءه تعبدا و جواز الاستدلال بها.

و إليك تفصيل ذلك: و لقد أفاد و اجاد السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه حيث قال-بعد نقل تصريحات عدّه من علماء أهل السنّه بعدم تواتر القراءات- تأمل برّبك هل تبقى قيمه لدعوى التواتر فى القراءات بعد شهاده هؤلاء الأعلام كلّهم بعدمه؟! و هل يمكن إثبات التواتر بالتقليد و باتباع بعض من ذهب إلى تحقّقه من غير أن يطالب بدليل!؟

ثم أورد على استدلالاتهم للتواتر بما حاصله:

و الاستدلال على تواتر القراءات السبع بقيام الإجماع عليه من السلف إلى الخلف فاسد؛ لأنّ الإجماع لا يتحقق باتّفاق أهل مذهب واحد عند مخالفه الآخرين.

كما أنّ الاستدلال عليه باهتمام الصحابه و التابعين بالقرآن يقضى بتواتر قراءاته غير صحيح؛ لأنّ هذا الدليل إنّما يثبت تواتر نفس القرآن لا تواتر كيفية قراءته. هذا مضافا إلى أنّه لو كان هذا الدليل كافيا لتواتر القراءات فلا وجه لتخصيصه بالسبع أو العشر، بل لازمه هو الالتزام بتواتر جميع القراءات من غير تفرقه بينها.

و القول: بأنّ القراءات السبع لو لم تكن متواتره لم يكن القرآن متواترا، و التالى باطل بالضروره فالمقدّم مثله. و وجه التلازم: أنّ القرآن إنّما وصل إلينا بتوسط حفاظه و القراء تحمّس (1) لرأيه كثيرا و ألف رساله كبيره فى تأييد مذهبه و الردّ على من رد عليه و لكن دليله الذى استند اليه لا يسلم له؛ فإنّ القول بعدم تواتر القراءات السبع لا يستلزم القول بعدم تواتر القرآن، كيف و هناك فرق بين القرآن و القراءات السبع بحيث يصح أن يكون

ص: ٤٨

القرآن متواترا في غير القراءات السبع أو في القدر الذي اتفق عليه القراء جميعا أو في القدر الذي اتفق عليه عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب قرآء كانوا أو غير قرآء. (١)

ثم حكى السيد المحقق الخوئي قدس سره عن بعض علماء العامه أنّ تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات، وأنه لم يقع لأحد من أئمة الاصولين تصريح بتواتر القراءات و توقف تواتر القرآن على تواترها، كما وقع لابن الحاجب. (٢)

قال الزركشى في البرهان: القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه و آله للبيان و الإعجاز، و القراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف و كفيّتها من تخفيف و تشديد و غيرهما، و القراءات السبع متواتره عند الجمهور، و قيل بل هي مشهوره، و قال أيضا: و التحقيق أنّها متواتره عن الأئمة السبعة، أمّا تواترها عن النبي صلى الله عليه و آله ففيه نظر؛ فإنّ اسنادهم بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات، و هي نقل الواحد عن الواحد. (٣)

مسألة نزول القرآن على الاحرف: قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: قد يتخيل أنّ الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي القراءات السبع، فيتمسك لإثبات كونها من القرآن بالروايات التي دلت على

أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف... إلى أن قال: منها ما أخرجه القرطبي عن أبي داود عن أبيّ قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله يا أبى إني قرأت القرآن فقليل لي على حرف أو حرفين فقال الملك الذي معي قل: على حرفين فقليل لي: على حرفين أو ثلاثة فقال الملك الذي معي. قل على ثلاثة حتى بلغ سبع أحرف... الحديث.

ثم قال السيد الخوئي قدس سره: هذه أهم الروايات الواردة في هذا المعنى، و كلّها من طرق اهل السنه، و هي مخالفه لصحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، و لكن الاختلاف يجيء من قبل الرواه. و أيضا أنّ الصادق عليه السلام حكم بكذب الروايه

ص: ٤٩

١-١) مناهل العرفان، ص ٤٢٨.

٢-٢) البيان: ص ١٠٥.

٣-٣) الاتقان النوع، ٢٢-٢٧، ج ١، ص ١٣٨.

(نزل القرآن على سبعة احرف) وقال: و لكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد. (١)

و قد تقدم إجمالاً أنّ المرجع بعد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي أُمُورِ الدِّينِ إنّما هو كتاب الله و أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيراً و لا قيمة للروايات إذا كانت مخالفة لما يصحّ عنهم، و لذلك لا يهمنّا أن نتكلم في أسانيد هذه الروايات. و هذا أوّل شيء تسقط بها روايته عن الاعتبار و الحجّيه، و يضاف إلى ذلك ما بين هذه الروايات من التخالّف و التناقض و ما في بعضها من عدم التناسب بين السؤال و الجواب. ثمّ أورد تلك الموارد و جعلها موهنه لهذه الروايات. ثمّ ذكر توجيهات ذكرها العامّة لمعنى هذه الروايه، ثمّ أشكل عليها. و لقد أفاد و أجاد و قال في نهايه الأمر: و حاصل ما قدّمناه أنّ نزول القرآن على سبعة أحرف لا- يرجع إلى معنى صحيح، فلا- بدّ من طرح الروايات الدالّة عليه، و لا- سيما بعد أن دلّت أحاديث الصادقين عليهم السّلام على تكذيبها و أنّ القرآن أنّما نزل على حرف واحد و أنّ الاختلاف قد جاء من قبل الرواه. (٢)

و الحاصل: أنّ دعوى تواتر القراءات مما لا- أصل له، فإذا لم يثبت تواترها ظهر أنّه لا يجوز الاستدلال بكلّ قراءه لخصوص ما تكون ظاهره فيه؛ لعدم إحراز كونه من ظاهر القرآن و مع التخالّف يكون من موارد اشتباه الحجّه بغير الحجّه إن قلنا بوجود قراءه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ إجمالاً و مقتضى القاعده هو التساقط و الرجوع إلى العموم أو الأصل الموافق لأحد مما ليس إلّا كما هو المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد (٣) و لو سلّمنا تواترها فلا بدّ من الجمع بينها بحمل الظاهر على الأظهر، و مع عدم الأظهر يحكم بالتوقف و الرجوع إلى الأدلّه الأخرى أو الأصول الموجوده في المسأله.

ثم يقع الكلام في أنّه هل يجوز الإتيان بكل قراءه من القراءات في الصلاه أو لا يجوز؟ قال

ص: ٥٠

١-١) الوافي ٥ باب اختلاف القراءات، ص ٢٧٢.

٢-٢) البيان: ١١٢ و ١١٩-١٣٥.

٣-٣) المحاضرات ٢-١٠٤

السيد المحقق الخوئي قدس سره: في وجه الثاني أنّ الذي تقتضيه القاعده الأوليه هو عدم جواز القراءة في الصلاه بكلّ قراءه لم تثبت القراءة بها من النبي صلى الله عليه وآله أو من أحد أوصيائه المعصومين عليهم السلام لأنّ الواجب في الصلاه هو قراءه القرآن، فلا يكفي قراءه شيء لم يحرز كونه قرآناً، وقد استقل العقل بوجود إحراز الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمه، وعلى ذلك فلا بدّ من تكرار الصلاه بعدد القراءات المختلفه أو تكرار مورد الاختلاف في الصلاه الواحده لإحراز الامتثال القطعي.

ولكنّ الذي يقتضيه التحقيق أنّه ثبت قطعاً تقرير الأئمه عليهم السلام شيعتهم على القراءة بأيه واحد من القراءات المعروفه في زمانهم، فلا شك في كفايه كلّ واحد منها، فقد كانت هذه القراءات معروفه في زمانهم، ولم يرد عنهم أنّهم ردعوا عن بعضها، ولو ثبت الردع لوصل إلينا بالتواتر، ولا أقلّ من نقله بالآحاد، بل ورد عنهم عليهم السلام إمضاء هذه القراءات بقولهم:

«اقرأ كما يقرأ الناس» وقولهم: «اقرأوا كما تعلّمتم». (١)

وعلى ذلك فلا معنى لتخصيص الجواز بالقراءات السبعه أو العشره. نعم يعتبر في الجواز أن لا تكون القراءه شاذه ثابتة بنقل الثقات عند علماء أهل السنه ولا موضوعه؛ أمّا الشاذه فمثالها قراءه (ملك يوم الدين) بصيغه الماضي و نصب يوم. و أمّا الموضوعه فمثالها قراءه (إنما يخشى الله من عباده العلماء) برفع كلمه الله و نصب كلمه العلماء على قراءه الخزاعي عن ابى حنيفه.

و صفوه القول: أنّه تجوز القراءة في الصلاه بكل قراءه كانت متعارفه في زمان أهل البيت. (٢)

وهنا إشكال يمكن طرحه، وهو أنّ الروايات الداله على جواز القراءة بما كان يقرأ الناس ضعيفه، ومع ضعفها كيف يمكن الاكتفاء بالقراءات المعروفه.

ص: ٥١

١-١) الوسائل الباب ٧٤، من ابواب القراءه في الصلاه.

٢-٢) البيان: ١١٧-١١٨.

و يمكن الجواب عنه بأنَّ القراءات الشائعة تكون في مرأى و منظر الأئمة عليهم السَّلام و حيث أنَّهم لم يردعوا عنها- إذ لو ردعوا عنها لوصل الردع إلينا-جاز الاكتفاء بالقراءات الشائعة المعروفة في عهد الأئمة عليهم السَّلام.

ثم لا- وجه لتخصيص القراءات المعروفة بالقراءات الشائعة في زمان الإمام الصادق عليه السَّلام حتى يشكل في قراءه غير هؤلاء أعنى ابن كثير المتوفى في سنة ١٢٠ و ابن عامر المتوفى في سنة ١١٨ و عاصم المتوفى في سنة ١٢٨ او ١٢٩ و نافع المتوفى في سنة ١٦٩ و ابن العلاء المتوفى في سنة ١٥٤ و ١٥٥ و حمزه المتوفى في سنة ١٥٨ و ١٥٤ و الكسائي المتوفى في سنة ١٨٩؛ لعدم ثبوت كون قراءه غير هؤلاء شائعة في زمان الإمام الصادق عليه السَّلام المتوفى في سنة ١٤٨. لكفايه شيوعها في عهد سائر الأئمة عليهم السَّلام، مع عدم ردعهم عنها. هذا مضافا إلى دعوى الإجماع عن التبيان و مجمع البيان، بل السيره القطعيه على القراءات المعروفة المتداوله، و اعتبار بعض الأخبار كخبر سفيان بن السمط قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ترتيل القرآن فقال: اقرءوا كما علمتم (١)؛ إذ سفيان بن السمط ممن روى عنه ابن أبي عمير و السؤال عن الترتيل لا ينافى عموم الجواب، كما لا يخفى.

لا يقال: يكفى في الردع موثقه داود بن فرقد المرويه عن الكافي عن عدّه من أصحابنا عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن داود بن فرقد و المعلّى بن خنيس جميعا قالوا: كنا عند أبي عبد الله عليه السَّلام فقال: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضال، ثم قال: أمّا نحن فنقرؤه على قراءه أبي (٢)؛ لدلالته على تخطئه غير قراءتهم، و هي قراءه أبي بضم الهمزة او بفتح الهمزة و المراد قراءه ابيه.

لأننا نقول: إنّ هذه الروايه محموله على أنّ عندهم في الواقع، و هي القراءه الصحيحه، و لكنّها غير مذكوره للناس، و إلاّ لكانت شائعة. و لا تنافي هذه الروايه مع ما عرفت من تقرير القراءات المعروفة لمصلحه من المصالح و جريان السيره عليها.

ص: ٥٢

١- ١) الوسائل الباب ٧٤ من ابواب القراءه فى الصلاه ح ٣.

٢- ٢) الوسائل الباب ٧٤ من ابواب القراءه فى الصلاه، ح ٤.

و مما ذكر يظهر ما فى تنقيح الاصول من أنّ الحق أنّه يتعين القراءه بما فى أيدينا من القرآن الذى أخذه المسلمون يدا بيد و صدرا بصدر عن آباؤهم خلفا عن سلف، و هو الذى قامت عليه الضروره القطيعه، مثل ضروره كون صلاه المغرب ثلاث ركعات؛ و لذا ترى أنّ الموجود منه فى جميع الأعصار و الأمصار هو هذا القرآن بعينه إلى زمان النبى الأكرم صلى الله عليه و آله حتى من كانت قراءته عنده على خلافه.

فالدليل على تعيين القراءه بهذا القرآن هو ما ذكرناه من الضروره، و التى يتحقق التواتر من أحد أعشارها، و أنّه لا يجوز القراءه بغير ذلك من القراءات فإنّه لا يعبأ بها؛ لاعتمادهم فيها على الاستحسانات أو الاجتهادات اللغويه و النحويه مع أنّ اختلافهم فيها قد يؤدى إلى الاختلاف فى المعنى، مثل يطهرن بالتخفيف مع يطهرن بالتشديد.

و ليس الدليل على ما ذكرنا الروايات كى يقال بتجويز القراءه بمالك و ملك أو كفوا بالهمزه و الواو، فإنّه لا يجوز القراءه بملك أو بالهمزه فى كفوا؛ لأنّهما ليسا فى القرآن. (١)

و ذلك لما عرفت من تجويز القراءات الشائعه فى عصر الأئمه عليهم السلام بالتقرير و قيام السيره و دلاله بعض الروايات عليه و إن لم يكن جميعها من القرآن.

ثم مع جواز القراءه بكلّ واحده من القراءات الشائعه لا حاجه إلى الاحتياط بتكرار الصلاه مع كل قراءه أو بالجمع بين القراءات فى صلاه واحده بنيه القراءه فى واحده منها بحسب الواقع و بنيه الثناء فى غيرها حتى لا يلزم الزيادة فى الصلاه، كما حكى ذلك عن المحقق اليزدى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائرى قدّس سرّه فى الجمع بين مالك و ملك فى قراءه مالك يوم الدين .

ثم إنك عرفت أنّ جواز القراءه بكل واحده من القراءات لا يستلزم جواز الاستدلال بها. و لو سلّمنا جواز الاستدلال بكلّ واحده منها أيضا ففى موارد التعارض يحمل الظاهر على الأظهر، و مع التكافؤ لا بدّ من الحكم بسقوطهما عن الحجّيه فى مورد التعارض و الرجوع إلى غيرهما من الأدلّه و الأصول بحسب اختلاف المقامات.

ص: ٥٣

ولا مجال لملاحظه المرجحات الوارده فى الأخبار العلاجه؛ لا اختصاصها بالأخبار المتعارضه. نعم يؤخذ بالقدر المتيقن من القراءات أو القراءتين لو كان كما يؤخذ بها أو بهما فى نفي الثالث، كما لا يخفى.

التنبیه الثالث: أنه قد يتوهم وقوع التحريف فى الكتاب حسب ما ورد فى بعض الأخبار

أنه قد يتوهم وقوع التحريف فى الكتاب حسب ما ورد فى بعض الأخبار، و معه يحتمل وجود القرينه على إرادته خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف، و هو يوجب عروض الإجمال المانع من التمسك به؛ لأنه يكون من باب احتمال قرينته الموجود، لا من باب احتمال وجود القرينه ليدفع بأصالة عدم وجود القرينه.

و اجيب عن ذلك أولاً: بأنّ تلك المزعمه أمر موهوم لا حقيقه له، بل هو محال وقوعاً؛ إذ القرآن قد بلغ من الأهميه عند المسلمين فى زمان النبى صلى الله عليه و آله و بعده إلى مرتبه حفظته الصدور زائده على الكتابه بحيث لا يمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظه له.

و لقد أفاد و أجاد فى آلاء الرحمن حيث قال: لم يزل القرآن الكريم بحسب حكمه الوحي و التشريع و المصالح المقتضيات المتجدده آناً فآناً يتدرج فى نزوله نجوم الآيه و الآيات و الأكثر و السوره، و كلّما نزل هفت إليه قلوب المسلمين و انشروا له صدورهم و ذهبوا إلى حفظه بأحسن الرغبه و الشوق و أكمل الإقبال و أشدّ الارتياح، فتلقوه بالابتهاج و تلقوه بالاعتناء من تلاوه الرسول العظيم الصادع بأمر الله و المسارع إلى التبليغ و الدعوه إلى الله و قرآنه، و تناوله حفظهم؛ بما امتازت به العرب و عرفوا به من قوه الحافظه الفطريه و أثبتوه فى قلوبهم كالنقش فى الحجر، و كان شعار الإسلام و سمة المسلم حينئذ هو التجمّل و التكمّل بحفظ ما ينزل من القرآن الكريم لكى يتبصّر بحججه و يتنور بمعارفه و شرائعه و أخلاقه الفاضله و تاريخه المجيد و حكمته الباهره و أدبه العربى الفائق المعجز، فاتخذ المسلمون تلاوته لهم حجه الدعوه و معجز البلاغه و لسان العباده لله و لهجه ذكره و ترجمان مناجاته و أنيس الخلوه و ترويح النفس و درسا للكمال و تمرينا فى التهذيب و سلماً للترقى و تدربا فى

التمدن و آيه الموعظه و شعار الإسلام و سام الايمان و التقدم فى الفضيله، و استمر المسلمون على ذلك حتى صاروا فى زمان الرسول يعدّون بالألوف و عشراتها و مئاتها، و كلهم من حمله القرآن و حفاظها و إن تفاوتوا فى ذلك بحسب السابقيه و الفضيله... (١)

فاستمرّ القرآن الكريم على هذا الاحتفاء العظيم بين المسلمين جيلا بعد جيل، ترى له فى كل آن الوفاء مؤلفه من المصاحف و الوفاء من الحفاظ، و لا تزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض، و المسلمون يقرأ بعضهم على بعض، و يسمع بعضهم من بعض، تكون الوف المصاحف رقيه على الحفاظ، و الوف الحفاظ رقباء على المصاحف، و تكون الالوف من كلا القسمين رقيه على المتجدد منهما، نقول الألوف و لكنّها مئات الألوف و الوف الالوف، فلم يتفق لأمر تاريخى من التواتر و بداهه البقاء مثل ما اتفق للقرآن الكريم كما وعد الله جلّت آلاؤه بقوله فى سورة الحجر إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون و قوله فى سورة القيامه إنا علينا جمعه و قرآنه و لئن سمعت فى الروايات الشاذه شيئا فى تحريف القرآن و ضياع بعضه فلا تقم لتلك الروايات و زنا، و قل ما يشاء العلم فى اضطرابها و وهنها و ضعف روايتها و مخالفتها للمسلمين و فيما جاءت به فى مروياتها الواهيه من الوهن الخ. (٢)

و قال الفاضل الشعرانى قدس سرّه فى كتابه (طريق السعاده) المطبوع بالفارسيه: أنّ القرآن الكريم نزل على النبى فى غضون و أثناء ٢٣ عاما، و كان كلّما نزل شىء منه قام النبى صلّى الله عليه و آله بقراءته على المؤمنين، و كانت تلك هى طريقته لدعوه الناس إلى الإسلام، و لم يكن أبدا ليخفيه فى الزوايا و الخبايا و إذا سمعه منه المسلمون و كتبوه أو حفظوه عن ظهر قلب حملوا

ص: ٥٥

١-١) و زاد البلاغى قدس سرّه فى ذيل الصفحه بقوله: أخرج ابن سعد و ابن عساكر و الطبرانى و غيرهم أنّه ممن جمع القرآن اى حفظا فى زمان النبى صلّى الله عليه و آله معاذ بن جبل و عباده بن الصامت و أبى بن كعب و أبو ايوب الانصارى و أبو الدرداء و زيد بن ثابت و سعد بن عبيد و أبو زيد و ممن ختم القرآن و رسول الله حى عثمان بن عفان و على بن ابى طالب و عبد الله بن مسعود و قرأ القرآن على عهد رسول الله معاذ و أبى و سعد و أبو زيد، و أخرج الحاكم عن زيد بن ثابت قال: كنّا عند رسول الله نؤلف القرآن من الرقاع.

٢-٢) آلاء الرحمن ١٧: ١-١٨.

معهم بضع سور من القرآن و ذهبوا بها إلى قبائل المشركين ليدعوهم، و عند ما هاجر المسلمون إلى الحبشه أخذوا معهم السور القرآنيه التي كانت قد نزلت إلى ذلك الحين، و منها سوره مريم التي تلوها على مسامع النجاشي ملك الحبشه، و على هذا المنوال انتشرت سور القرآن الكريم في جزيره العرب في عهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَانْتَشَرَ الْإِسْلَامُ وَ الْقُرْآنُ فِي تِلْكَ الْمَنْطِقَةِ (السعوديه اليوم) خلال حياه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَقَدْ كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَقْرَأَ فِي الصَّلَاةِ سَوْرَةَ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ بِالْإِضَافَةِ إِلَى سَوْرَةِ أُخْرَى عَنْ ظَهْرِ قَلْبٍ، وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (لِيُؤْمَكُمُ أَقْرَأَكُمُ) وَ مَعْنَاهُ أَنَّ إِمَامَ كُلِّ قَوْمٍ هِيَ الَّتِي يَحْفَظُ مِنَ الْقُرْآنِ أَكْثَرَ مِنَ الْبَاقِينَ، وَ بِهَذَا الْأَسْلُوبِ كَانَ النَّبِيُّ يَشْجَعُ النَّاسَ عَلَى حِفْظِ الْقُرْآنِ، وَ نَتِيجَةُ لِذَلِكَ فَإِنَّ أَى سَوْرَةٍ فِي سُورِ الْقُرْآنِ كَانَ يَحْفَظُهَا أَوْ يَدُونُهَا عِدَدٌ غَيْرُ مَحْصُورٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْجَزِيرَةِ، مِثْلًا- سَوْرَةُ يَسٍ يَحْفَظُهَا عَشْرَةَ آلَافٍ وَ سَوْرَةُ الرَّحْمَنِ عَشْرُونَ أَلْفًا وَ سَوْرَةُ الْحَمْدِ بَضْعَةَ مَلَائِينَ كَمَا أَنَّ السُّورَ الْكَبِيرَةَ كَالْبَقْرَةِ كَانَ لَهَا حِفَاظٌ أَيْضًا وَ لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ سَوْرَةٌ إِلَّا وَ يَحْفَظُهَا عِدَدٌ غَيْرُ قَلِيلٍ مِنَ النَّاسِ وَ قَدْ تَوَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِنَفْسِهِ وَ بِأَمْرٍ عَنِ جَانِبِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَهْمَةً تَشْخِصُ الْآيَاتِ الَّتِي تَتْرَكُ مِنْهَا السُّورُ وَ أَنَّ السُّورَةَ تَتَأَلَّفُ مِنْ كَمِّ آيَةٍ، وَ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ أَوْ تِلْكَ تَابِعَهُ لِأَيِّهِ سَوْرَةٌ، وَ كَانَ لِكُلِّ سَوْرَةٍ اسْمٌ خَاصٌ فِي زَمَانِ النَّبِيِّ تَعْرِفُ بِهِ، وَ عِنْدَ مَا كَانَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ سَوْرَةَ طه أَوْ سَوْرَةَ مَرْيَمَ أَوْ سَوْرَةَ هُودٍ فَإِنَّ النَّاسَ كَانُوا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَعْرِفُونَ أَيُّهُ سَوْرَةٌ يَقْصِدُ، مِثْلًا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ شَيْئِينَ سَوْرَةَ هُودٍ) وَ كَانَ النَّاسُ يَعْلَمُونَ عَنِ أَى سَوْرَةٍ يَتَحَدَّثُ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ آلَافَ الْأَشْخَاصِ كَانُوا قَدْ حَفَظُوا هَذِهِ السُّورَةَ أَوْ كَتَبُوهَا فِي الرَّقَاعِ الَّتِي عِنْدَهُمْ.

كل هذه الامور ثابتة بالتواتر و لا مجال للشك فيها.

و حينما كان المسلمون يحفظون القرآن على عهد الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَا كَانُوا يَتَسَامَحُونَ فِي أَلْفَاظِهِ، مِثْلًا لَمْ يَكُونُوا يَجُوزُونَ لِأَنْفُسِهِمُ الْإِتْيَانَ بِكَلِمَةٍ دُونَ بَدَلٍ مِنْ كَلِمَةٍ (اقتربت) لمكان الترادف بين اللفظين، و قد ظهر علم النحو إلى الوجود في القرن الأول الهجري من أجل ضبط حركات القرآن، و أنّ الدقه التي تميز بها الصحابه و التابعون و القراء السبعه في أداء

الكلمات لم تكن وليده ساعتها بل هي استمرار لذاك المنهج الذي كان الرسول صَلَّى اللهُ عليه وآله يُتبعه في التدقيق بضبط الحروف، والدليل الواضح على هذا المطلب هو الحروف المقطّعة أوائل السور، مثلاً توجد (الر) في عدة مكانات و(الم) في مكان و(المص) في مكان و طس في مكان و(طسم) في مكان و(حم) في عدة أماكن و(حمعسق) في مكان، وهو ممّا يدلّ على عنايه فائقه بالحروف بحيث لم يكونوا يجوزون تغييرها ولا حتى تقديمها وتأخيرها... لقد حفظوا إلينا القرآن حرفاً بحرف و كلمه بكلمه إلى عهدنا هذا وقد حتم الباري تبارك و تعالی حفظ كتابه على نفسه (و إنّ علينا جمعه و قرآنه) وقد أنجز الله وعده. وقد بلغ حرص المسلمين على توفّي الدقه في ضبط القرآن أنّهم إذا عثروا في المصاحف القديمه للمصدر الأوّل على كلمه مكتوبه على خلاف القواعد المعروفه للإملاء فإنّهم يبقونها على حالها في المصاحف الجديده و لا يتجرّءون على تغييرها، مثلاً تكتب و او الجماعه بزياده ألف بعدها و قد روعيت هذه القاعده الاجلائيّه حتى في مصاحف عصر الصحابه فيما عدا كلمه (جاؤ) و (فاؤ) و (باؤ) و (سعو في آياتنا) في سوره سبأ (عتو عتوا) في الفرقان و (الذين تبوءوا الدار) في سوره الحشر حيث لم ترد فيها ألف بعد الواو، و قد أبقاها المتأخرون على حالها و لم يضيفوا لها ألفاً لكي يتبين لنا مدى أمانتهم و دقتهم في ضبط القرآن و الخوف من تحريفه، و مثل ذلك أنّهم كتبوا بالواو ما حقّه -حسب القواعد- أن يكتب بالألف مثل (بلاء مبین) في سوره الدخان، كما أنّ التاء في آخر الكلمه تكتب عادة على هيئته (هاء) نظير (سنه) و (رحمه) و لكن في مصاحف عهد الصحابه كتبت بعض التاءات من هذا القبيل على هيئته (ت) طويله خلافا للمعهود و مع ذلك أبقى عليها كما هي في المصاحف المتأخره ذلك مثل كلمه (رحمت) بالتاء الطويله في سوره البقره و الأعراف و هود و مريم و الروم و الزخرف و كلمه (نعمت) في البقره و آل عمران و المائده و ابراهيم و النحل و لقمان و فاطر و الطور و كلمه (سنت) في الأنفال و فاطر و غافر، بينما كتبت على هيئته (ه) في سائر الأماكن. و كذلك (كلمت ربك بالحسنى) و (فنجعل لعنت الله) و (الخامسه أن لعنت الله) و (شجرت الزقوم) و (قرت عين) و

(جنت نعيم) و(بقيت الله خير) و(امرات) كلما جاءت مع زوج مثل (و امرأت فرعون) و (معصيت الرسول) الواردة في قد سمع (سوره المجادله) حيث كتبت بالتاء الطويله ايضا.

و مثل ذلك كلمه شىء كتبت بشين بعدها ياء في جميع الموارد ما عدا سوره الكهف في قوله تعالى (وَ لَا تَقُولَنَّ لَشَيْءٍ) حيث توسطت الالف بين الشين و الياء، و قد حافظوا على هيئتها ايضا و كذلك كلمه لا- في (لأما ذبحنه) و(و لا- واضعوا) و(لا الى الجحيم) حيث زيدت ألف بدون ضروره إلا- لمتابعه الأولين و أيضا أوردت (ياء) زائده في قوله (نباى المرسلين) و في (آناى الليل) في سوره طه و (تلقاى نفسى) في سوره يونس و (من وراى حجاب) في الشورى و (ايتاى ذى القربى) في النحل و (بلقاى ربهم و لقاى الآخره) في سوره الروم، في حين أن (الياء) هذه لم ترد في نظائر هذه العبارات و من المدهش أن عبارتى (بأبيكم المفتون) و (بيناها بأبيد) كتبت فيها الياء بر كزتين بدلا في ركزه واحده و مع ذلك فقد حافظوا عليها في النسخ الجديده من المصاحف على حد ما كانت عليه في المصاحف القديمه و موارد ذلك كثيره جدا ليس هنا محل تفصيلها.

و من المؤسف جدا أن جملة من المصاحف المطبوعه في إيران لا- تراعى فيها هذه النكات جهلا- أو مسامحه، غير أن سائر المسلمين يحملون ذلك على العمد و العناد-نعوذ بالله- ثم إن هنا الضبط و الدقه لم تكن مقتصره على الكلمات بل تشمل ايضا أداء الحروف و الحركات فمثلا قرأ حفص قوله تعالى (وَ يَخْلُبُ فِيهِ مُهَانًا) من سوره الفرقان بإشباع الهاء المسكوره في (فيه) في حين لم يشبع في أمثالها، بينما قرأها ابن كثير بالإشباع جميعا و في مقابل ذلك قرأ (عليه الله) في سوره الفتح و (انسانيه الشيطان) في سوره الكهف بضم الهاء فيما كان من حقهما الكسر كنظائرهما، و الحاصل أن هذه الموارد كثيره في علم القراءه مما يدل على مدى عنايه الناس بضبط القرآن الكريم من زمان النبی صلی الله عليه و آله إلى يومنا هذا، فيكون من المحال احتمال أن يقترف إليه التغيير أو التحريف أو الزيادة و النقصان. (١)

ص: ٥٨

وقال السيد المحقق البروجردى قدس سره: من الواضحات أنّ المسلمين كانوا يهتمون بحفظ القرآن و كان من أهمّ الامور عندهم حفظه و تلاوته. وقد ورد عن النبي صلى الله عليه و آله أخبار في ثواب تلاوه جميعه أو بعض سوره و في بيان خواصها. و قد روى حكايه قراءه «معاذ» حين إمامته سوره البقره في صلاته فيظهر من ذلك أنّه كان في زمان الرسول صلى الله عليه و آله مننّمه مسوره محفوظه للمسلمين فكيف يمكن وقوع التحريف فيه بمرآهم و منظرهم مع كمال عنايتهم به بكثرتهم.

نعم لو كان القرآن مكتوبا في أوراق خاصه من دون أن يكون للمسلمين اطلاع تفصيلي عليه لأمكن تضييعه. هذا مع أنّه ورد في الخطب و الروايات لا- سيّما خطب نهج البلاغه التحريص و الترغيب على العمل بالقرآن و حفظه و تعظيمه و بيان شأنه فلو كان محرّفا لما صدرت عنهم هذه الأخبار الكثيره في شأنه. (1)

و لذلك صرح أعظم الأصحاب من السلف إلى الخلف بأنّ القرآن محفوظ من دون نقص و زياده.

منهم الصدوق شيخ المحدثين المعتنى بالروايات حيث قال في كتاب الاعتقاد، اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله الله على نبيه صلى الله عليه و آله هو ما بين الدفتين و ليس بأكثر من ذلك و من نسب إلينا أنّا نقول إنّ أكثر من ذلك فهو كاذب.

و منهم السيد المرتضى حيث قال إنّ من خالف في ذلك من الإماميه و الحشويه لا يعتد بخلافهم فإنّ الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من اصحاب الحديث نقلوا أخبارا ضعيفه ظنّوا صحتها.

و منهم الشيخ الطوسي قدس سره حيث قال في أول التبيان أمّا الكلام في زيادته و نقصه فمما لا يليق به أيضا لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها و النقصان فالظاهر أيضا من مذهب المسلمين خلافه و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا و هو المذى نصره المرتضى و هو الظاهر

ص: ٥٩

فى الروايات غير أنه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصه و العامه بنقصان كثير من آى القرآن و نقل شىء منه من موضع إلى موضع طريقها الآحاد التى لا توجب علما و لا عملا و الأولى و الأعراض عنها.

و منهم الطبرسى فى مجمع البيان.

و منهم السيد القاضى نور الله فى كتابه مصائب النواصب حيث قال ما نسب إلى الشيعة الإماميه من وقوع التغيير فى القرآن ليس مما قال به جمهور الإماميه إنما قال به شردمه قليله منهم لا اعتداد بهم فيما بينهم إلى غير ذلك من التصريحات. (١)

ثانيا: بأن الأخبار المرويه المستدل بها لتلك المزعمه لا- اعتبار بها إعراض الأصحاب عنها و ضعفها سندا و دلالة و تناقض مضمونها و لقد أفاد و أجاد الشيخ البلاغى قدس سره حيث قال حول تلك الروايات التى استدلت بها على النقيصه كثر أعداد مسانيدها بأعداد المراسيل عن الأئمه صلّى الله عليه و آله فى الكتب كمراسيل العياشى و فرات و غيرها مع أنّ المتتبع المحقق يجزم بأن هذه المراسيل مأخوذه من تلك المسانيد و فى جملة من الروايات ما لا يتيسر احتمال صدقها.

و منها ما هو مختلف باختلاف يثول به إلى التنافى و التعارض و هذا المختصر لا يسع بيان النحويين الأخيرين. هذا مع أنّ القسم الوافر من الروايات ترجع أسانيدته إلى بضعة أنفار و قد وصف علماء الرجال كلاً منهم إمّا بأنه ضعيف الحديث فاسد المذهب مجفو (٢) الروايه و إمّا بأنه مضطرب الحديث و المذهب يعرف حديثه و ينكر و يروى عن الضعفاء و إمّا بأنه كذاب متهم لا استحلال أن اروى من تفسيره حديثا واحدا و أنّه معروف بالوقف و أشدّ الناس عداوه، للرضا عليه السلام و إمّا بأنه كان غالبا كذابا و إمّا بأنه ضعيف لا يلتفت اليه و لا يعول عليه و من الكذابين و إمّا بأنه فاسد الروايه يرمى بالغلوّ و من الواضع أنّ أمثال هؤلاء لا تجدى كثرتهم شيئا.

ص: ٦٠

١-١ (١) آلاء الرحمن: ٢٦، ١-٢٥.

٢-٢ (٢) اى مطرود

و لو تسامحنا بالاعتناء برواياتهم فى مثل هذا المقام الكبير لوجب من دلالة الروايات المتعدده أن تنزلها على أن مضامينها تفسير للآيات أو تاويل أو بيان لما يعلم يقينا شمول عموماتها له لأنه أظهر الأفراد و أحقها بحكم العام أو ما كان مرادا بخصوصه و بالنص عليه فى ضمن العموم عند التنزيل أو ما كان هو المورد للنزول أو ما كان هو المراد من اللفظ المبهم.

و على أحد الوجوه الثلاثة الأخيره يحمل ما ورد فيها أنه تنزيل و أنه نزل به جبرئيل كما يشهد به نفس الجمع بين الروايات.

كما يحمل التحريف فيها على تحريف المعنى و يشهد لذلك مكاتبه أبى جعفر عليه السلام لسعد الخير كما فى روضه الكافى فيها و كان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حروفه حدوده و كما يحمل ما فيها من أنه كان فى مصحف امير المؤمنين عليه السلام أو ابن مسعود و ينزل على أنه كان فيه بعنوان التفسير و التاويل.

و مما يشهد لذلك قول امير المؤمنين عليه السلام للزنديق كما فى نهج البلاغه و غيره و لقد جئتهم بالكتاب كملا مشتملا على التنزيل و التاويل إلى آخر ما ذكره من الشواهد و القرائن. (١)

و قال السيد المحقق البروجردى قدس سره: و أمّا الأخبار الواردة فى التحريف فهى و إن كانت كثيره من قبل الفريقين و لكنه يظهر للمتبع أن أكثرها بحيث يقرب ثلثها مرويه عن كتاب أحمد بن محمد السيارى من كتاب آل طاهر و ضعف مذهبه و فساد عقيدته معلوم عند من كان مطلعاً على أحوال الرجال.

و كثير منها يقرب الربع مروى عن تفسير فرات بن ابراهيم الكوفى و هو أيضا مثل السيارى فى فساد العقيدة هذا مع أن أكثرها محذوف الواسطه او مبهمها.

و كثير منها معلوم الكذب مثل ما ورد من كون اسم على عليه السلام مصرّحاً به فى آيه التبليغ و غيرها إذ لو كان مصرّحاً به لكان يحتج به على عليه السلام فى احتجاجاته مع غيره فى باب الإمامه

ص: ٦١

و مثل ما ورد فى قوله (يا لَيْتَنى كُنْتُ تُراباً) أنه كان فى الأصل (ترابيا) و نحو ذلك مما يعلم بكذبها إلى أن قال و بالجمله فوقوع التحريف مما لا يمكن أن يلتزم به. (١)

و ثالثا: بأن الآيات و الروايات الداله على مصويته عن التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل تعارض الأخبار الداله على التحريف منها قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون (٢) بتقريب أن الآية الكريمة تدل مع التأكيدات المتعدده على أن الأيادى الجائره لن تتمكن من تحريف الذكر و هو القرآن و معنى الآية أنا بقدرتنا الكامله نحفظه عن الضياع و التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل. و القول بأن المراد من الذكر هو الرسول لا القرآن كما ورد استعمال الذكر فيه فى قوله تعالى: قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ. (٣)

غير سديد بما أفاده السيد المحقق البروجردى قدس سره من أنه لا يناسب لفظ التنزيل لأن المراد منه هو الإنزال التدريجى و الإنزال التدريجى يناسب القرآن لا الرسول. (٤)

هذا مضافا إلى ما أفاده السيد الخويى قدس سره أن هذه الآية مسبوقة بقوله تعالى و قالوا يا أيها الذى نزل عليه الذكر إنك لمجنون (٦) لو ما تأتينا بالملائكه إن كنت من الصادقين (٧) ما ننزل الملائكه إلا بالحق و ما كانوا إذا منظرين (٨) إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون (٩) و لا شبهه فى أن المراد بالذكر فى هذه الآية أعنى قوله «يا أيها الذى نزل عليه الذكر» هو القرآن فيكون ذلك قرينه على أن المراد من الذكر فى آيه الحفظ هو القرآن أيضا. (٥)

و دعوى أن المراد من الحفظ هو حفظه عن تطرق الشبهات مندفعه بأن التحريف مضيع

ص: ٦٢

١-١) نهاية الاصول: ٤٨٤/١-٤٨٣.

٢-٢) الحجر/٩

٣-٣) طلاق ١١-١٠.

٤-٤) نهاية الاصول: ٤٨٤/١.

٥-٥) البيان: ١٤٤.

لاصله فهو كما أفاد السيد المحقق البروجردى قدس سرّه أسوأ حالا من تشكيك المشككين و تطرق الشبهات إليه. (١)

فتحصّل أنّ الآيه الكريمة تدلّ على أنّ المحكى بهذا القرآن الملفوظ أو المكتوب الذى هو منزل على النبي صلى الله عليه وآله ليكون تذكارا للناس مصون عن التحريف و التضييع و محفوظ عند الناس بحيث يمكن لهم أن يصلوا إليه فى كل عصر و زمن و لا مجال للإشكال على الاستدلال بالآيه المذكوره بأنّ احتمال وجود التحريف فى هذه الآيه نفسها يمنع عن الاستدلال بها إذ لو اريد أن يثبت عدم التحريف بنفس الآيه كان من الدور الباطل و ذلك لأنّ احتمال التحريف بالزيادة منفي بإجماع المسلمين و إنّما الكلام فى التحريف بالنقصان و عليه فالآيه الكريمة التى يكون مصونه عن التحريف بالزيادة تدلّ على عدم وقوع التحريف بالنقصان كما لا يخفى.

و عليه فكلّ روايه تدلّ على التحريف بالنقصان مخالف للآيه الكريمة و مردود بها.

و منها قوله تعالى، و إنّّه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. (٢)

بتقريب أنّ الآيه تدلّ على نفى طبيعه الباطل بجميع أقسامه عن الكتاب و لا شبهه فى أنّ التحريف من أوضح أفراد الباطل فإنّ ما نقص يبطل بفصله من الكتاب كما يبطل الكتاب بالزيادة فيه و يخرج عن محض الوحي فيجب أن لا يتطرق التحريف إلى الكتاب العزيز.

هذا مضافا إلى أنّ توصيف الكتاب بالعزه كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سرّه يقتضى المحافظه عليه من التغيير و الضياع (٣)

إذ العزيز هو القادر الذى لا يغلب عليه. و احتمال إرادته حفظه من خصوص التناقض و الكذب من لفظ الباطل لا يناسبه عموم نفى الباطل هذا مع أنّ توصيف الكتاب العزه بما له

ص: ٦٣

١- ١) نهايه الاصول: ٤٨٥/١.

٢- ٢) فصلت ٤٢-٤١.

٣- ٣) البيان: ١٤٦.

من الامتيازات الداخليه و الخارجيه تمنع عن غلبه الأيدى الجائره بمثل التحريف عليه.

و منها قوله تعالى فى سورة القيامه لا تُحَرِّكْ به لسانَكَ لِتُعْجَلَ به (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩)

تدل هذه الآيات على أن الله تعالى جعل جمع القرآن و قراءته حتما على نفسه و وعده لنبى صلى الله عليه و آله ليضمن بحفظه و منعه عن التعجيل فى قراءته لغرض الحفظ و الجمع و من المعلوم أن وعده تعالى لا يتخلف إذا التخلّف ناش إمّا من جهه عروض العوارض كالنسيان أو من جهه العجز و كلاهما محالان فى الله تعالى.

قال فى الميزان الذى يعطيه سياق الآيات الأربع بما يحفظها من الآيات المتقدمه و المتأخره الواصفه ليوم القيامه أنّها معترضه متضمنه أدبا إليها كلف النبى صلى الله عليه و آله أن يتأدب به حينما يتلقى ما يوحى إليه من القرآن الكريم فلا يبادر إلى قراءه ما لم يقرأ بعد و لا يحرك به لسانه و ينصت حتى يتم الوحي فالآيات الأربع فى معنى قوله تعالى و لا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه . (١)

و المعنى لا تعجل به إذ علينا أن نجمع ما نوحى إليك بضمّ بعض أجزائه إلى بعض و قراءته عليك فلا يفوتنا شيء منه حتى يحتاج إلى أن تسبقنا إلى قراءه ما لم نوحه بعد.

و دعوى أن معنى هذه الآيات أن النبى كان يحرك لسانه عند الوحي بما ألقى إليه من القرآن مخافه أن ينساه فهى عنه بالآيات و أمر بالانصات حتى يتم الوحي فضمير «لا تحرك به» للقرآن أو الوحي باعتبار ما قرء عليه منه لا باعتبار ما لم يقرأ بعد.

مندفعه بأنه لا يلائم سياق الآيات تلك الملاءمه نظر إلى ما فيها من النهى عن العجل و الأمر باتّباع قرآنه تعالى بعد ما قرء و كذا إنّ علينا جمعه و قرآنه فذلك كله أظهر فيما تقدم منها فى هذا المعنى . (٢)

ص: ٦٤

١- ١) طه ١١٤.

٢- ٢) الميزان: ٢٠/١٩٦-١٩٥.

وأيّد الاستاذ الشهيد المطهري الاحتمال الثاني بقوله سنقرئك فلا تنسى و لكن جوابه هو أظهره الآيات المذكوره فى الاحتمال الاول و وجه الاظهره أنّ الأمر باتباع قراءته تعالى ناظر إلى عدم التقدم لا الى التكرار خوفا من النسيان إذ لو ارید التكرار بالنسبه إلى ما قرأه الله تعالى لا مجال للأمر بالاتباع عن قراءته فإنّ الاتباع حاصل بل التكرار مؤكّد للاتباع هذا مضافا إلى أنه لا معنى للنهى عن التعجيل حينئذ. و دعوى أنّ المراد من الآيات المذكوره هو قراءه العباد لكتبهم يوم القيامه كما يدلّ عليه سياق الآيات المتقدمه و المتأخره و المقصود منها هو تفریح و تويخ له حين لا تنفعه العجله يقول لا تحرّك لسانك بما قرأه من صحيفتك التى فيها أعمالك يعنى اقرأ كتابك و لا تعجل فإنّ هذا الذى هو على نفسه بصيره إذا رأى سيئاته ضجر و استعجل فيقال له تويخا لا تعجل و تثبت لتعلم الحجه عليك فإنّا نجمعها لك فإذا جمعناه فاتبع ما جمع عليك بالانقياد لحكمه و الاستسلام للتبعه فيه فإنّ لا يمكنك إنكاره ثم إنّ علينا بيانه لو أنكرت.

مندفعه بأنّ المعترضه لا- تحتاج فى تمام معناها إلى دلالة مما قبلها و ما بعدها عليه على أنّ مشاكله قوله و لا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه فى سياقه لهذه الآيات تؤيد مشاكلتها له فى المعنى. (1)

هذا مع أنّ كتاب العمل قرأه المكلف لا أنّ الله تعالى قرأه و لزم عليه المتابعه. و عليه فلا يساعد قوله إنّ علينا جمعه و قرآنه كما لا- مجال لقوله فاتبع قرآنه بعد قراءته تعالى و هكذا لا يساعد حمل الآيات منه على أنّ المراد هو النهى عن التفوه بالسؤال عن وقت القيامه أصلا و لو كنت غير مكذب و لا مستهزئ «لتعجل به» أى بالعلم به «إنّ علينا جمعه و قرآنه» أى من الواجب فى الحكمه أن نجمع من نجمع فيه و نوحى شرح وصفه اليك فى القرآن فإذا قرأناه فاتبع قرآنه أى إذا قرأنا ما يتعلق به فاتبع ذلك بالعمل بما يقتضيه من الاستعداد له.

ثم إنّ علينا بيانه أى إظهار ذلك بالنفخ فى الصور و عدم المساعدة لأنّه يحتاج إلى تقديرات و هى لا تخلوا عن التكلّف و تعسّف، كما لا يخفى.

ص: ٦٥

و منها أخبار الثقلين الدالّ على أنّهما باقيا بين الأُمّة غير مفترقا و أنّ التمسك بهما يوجب الهدايه و ينفي الضلاله و مقتضى عموميه ذلك لجميع الآحاد و الأزمان هو صيانتهما عن التحريف و عروض الخطأ و الاشتباه إذ مع نفوذ الخطأ و التحريف لا يكون الكتاب متروكا عندهم.

هذا مضافا إلى أنّه لا يصلح المحرّف لتضمين الهدايه و نفي الضلاله. و لا مجال لاحتمال كفايه وجود القرآن واقعا عند المعصوم لأنّه حينئذ لا يكون متروكا بين ايديهم و المفروض أنّ مفاد الحديث هو ترك القرآن فى جامعه المسلمين هذا مضافا إلى أنّ التمسك الذى أمر به لا- يمكن إلا- بإمكان الوصول إليه و عليه فلا بد من أن يكون القرآن موجودا بين الأُمّة فى زمان حياته و بعد مماته حتى يمكن لهم أن يتمسكوا به و يحفظوا بالتمسك به عن الضلال.

و أيضا تدلّ هذه الأخبار على وجود العتره و اقترانهم مع الكتاب و كونهما باقيا بين الأُمّة لرفع الضلاله إذا التمسك بالعتره يتحقق بوجود العتره العالمه بأوامر الله و نواهيه بين الأُمّة مع إمكان أخذ أوامرهم و نواهيهم.

نعم الأخذ المذكور لا يتوقف على الاتصال المباشر بالإمام و المخاطبه معه شفاها فإنّ ذلك لا يتيّسّر لجميع المكلفين حتى فى زمان الحضور فضلا عن الغيبه بل ذلك يحصل بوسيله الرواه و الفقهاء الناقلين لكلماتهم الذين أمروا بالرجوع إليهم فى الحوادث الواقعه لأخذ الأوامر و التكاليف المأتيه من ناحيتهم عليهم السّلام فالقرآن و مكتب أهل البيت موجودان بين الأُمّة و يصلحان للهدايه و نفي الضلاله لمن أراد من دون اختصاص بزمان أو مكان.

ثم إنّ قوله صلّى الله عليه و آله إنى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى لا- يساعد مع تضييع بعض القرآن فى عصره فإنّ المتروك حينئذ هو بعض الكتاب لا جميعه مع أنّ الظاهر من الكلام المذكور هو ترك الكتاب بجميعة بين الأُمّة فى زمان حياته و بعد مماته بل هذه الروايات كما أفاد السيد الخوئى قدّس سرّه تدلّ بالصراحه على تدوين القرآن و جمعه فى زمان النبى صلّى الله عليه و آله لأنّ الكتاب لا يصدق على مجموع المتفرّقات إلاّ على نحو المجاز و العنايه و المجاز لا يحمل اللفظ

عليه من غير قرينه فإن لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعي و لا يطلق على المكتوب إذا كان مجزئا غير مجتمع فضلا عما إذا لم يكتب و كان محفوظا في الصدور. (١)

و الحاصل أنّ حديث الثقلين يدلّ على تدوين القرآن و جمعه في عصر النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ تَرَكه بين الأمه إلى التالي لتمسك الناس بهما و ذلك يدلّ على بقاءه على ما هو عليه في عصر النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله من دون تحريف و نقصان و حيث إنّ حديث الثقلين متواتر و قطعي يقدم على كل خبر و روايه يدلّ على التحريف بنحو من الأنحاء كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر أن إسناد جمع القرآن إلى الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنه و الإجماع و العقل و عليه فليس معنى جمع القرآن في عصر عثمان هو جمع الآيات و السور في مصحف بل المقصود من جمعه كما أفاد السيد الخوئي قدس سرّه هو أنه جمع المسلمين على قراءه واحده و أحرق المصاحف الأخرى التي تخالف ذلك المصحف و كتب إلى البلدان أن يحرقوا ما عندهم منها و نهى المسلمين عن الاختلاف في القراءه و قد صرح بهذا كثير من أعلام اهل السنه قال الحارث المحاسبى المشهور عند الناس إنّ جامع القرآن عثمان و ليس كذلك إنّما حمل عثمان الناس على القراءه بوجه واحد على اختيار وقع بينه و بين من شهده من المهاجرين و الأنصار لما خشى الفتنة عند اختلاف أهل العراق و الشام في حروف القراءات. (٢)

و لم ينتقد على عثمان أحد من المسلمين و ذلك لأنّ الاختلاف في القراءه كان يؤدى إلى الاختلاف بين المسلمين و تخريق صفوفهم و تفریق وحدتهم بل كان يؤدى إلى تكفير بعضهم بعضا و لكن الأمر الذى انتقد عليه هو إحراقه لبقية المصاحف و أمره أهالى الأمصار بإحراق ما عندهم من المصاحف و قد اعترض على عثمان في ذلك جماعه من المسلمين حتى سمّوه بحرق المصاحف. (٣)

و أيضا ينقدح مما تقدّم ضعف الاستدلال على التحريف بما ورد من أنّ عليا عليه السّلام كان له

ص: ٦٧

١-١) البيان: ١٦٧-١٥٢.

٢-٢) الاتقان: ١٠٣/١.

٣-٣) البيان: ١٧٢-١٧١.

مصحف مشتمل على التأويل و التنزيل و هو غير المصحف الموجود و قد أتى به إلى القوم فلم يقبلوا منه. (١)

و فيه أولاً: أنه لا يقاوم ما عرفت من الأدله الداله على عدم التحريف.

و ثانياً: أن اشتغال مصحفه عليه السّلام على التأويل و التنزيل لا يدلّ على زيادات آياته على المصحف الموجود لإمكان أن يكون مصحفه مشتمل على متن القرآن و شرحه من ناحيه وقت نزولها و مورده و تأويل الآيات و مرجعها و غير ذلك و من المعلوم أن القرآن المشتمل على المتن و الشرح غير المصحف الموجود.

قال السيد الخوئي قدس سرّه إنّ اشتغال قرانه عليه السّلام على زيادات ليست في القرآن الموجود و إن كان صحيحاً إلاّ أنّه لا دلالة في ذلك على أنّ هذه الزيادات كانت من القرآن و قد أسقطت منه بالتحريف بل الصحيح أنّ تلك الزيادات كانت تفسيراً بعنوان التأويل أو بعنوان التنزيل شرحاً للمراد و أنّ هذه الشبهه مبتنيه على أن يراد من لفظي التأويل و التنزيل ما اصطاح عليه المتأخرون من إطلاق لفظ التنزيل على ما نزل قرآناً و إطلاق لفظ التأويل على بيان المراد من اللفظ حملاً له على خلاف ظاهره إلاّ أنّ هذين الإطلاحين من الاصطلاحات المحدثه و ليس لهما في اللغه عين و لا أثر ليحمل عليها هذا اللفظان (التأويل و التأويل) الواردان في الروايات الماثوره عن أهل البيت عليهم السّلام و إنّما التأويل في اللغه مصدر مزيد فيه و أصله الأول بمعنى الرجوع و منه قولهم أوّل الحكم إلى أهله أي رده اليهم) و قد يستعمل التأويل و يراد منه العاقبه و ما يؤول إليه الأمر و منه قوله تعالى (وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ) و قوله تعالى (هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ) و قوله تعالى (ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَشِطَّ عَلَيْهِ صَبْرًا) و غير ذلك من موارد استعمال هذا اللفظ في القرآن الكريم و على ذلك فالمراد بتأويل القرآن ما يرجع إليه الكلام و ما هو عاقبته سواء كان ذلك ظاهراً يفهمه العارف باللغه العربيه أم كان خفياً لا يعرفه إلاّ الراسخون في العلم.

ص: ٦٨

و أما التنزيل، فهو أيضا مصدر مزيد فيه و أصله النزول و قد يستعمل و يراد به ما نزل و من هذا القبيل إطلاقه على القرآن في آيات كثيرة منها قوله تعالى (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ) .

و على ما ذكرناه فليس كل ما نزل من الله و حيا يلزم أن يكون من القرآن، فالذي يستفاد من الروايات في هذا المقام أن مصحف على عليه السلام كان مشتملا على زيادات تنزيلا أو تأويلا و لا دلالة في شيء من هذه الروايات على أن تلك الزيادات هي من القرآن إلى أن قال الالتزام بزيادة مصحفه بهذا النوع من الزيادة أي الزيادة في القرآن قول بلا دليل مضافا إلى أنه باطل قطعاً و يدل على بطلانه جميع ما تقدم من الأدلة القاطعه على عدم التحريف في القرآن. (١)

و لا يخفى عليك أن التنزيل و إن كان اصطلاحاً فيما نزل من القرآن لا يدل الخبر المذكور على الزيادة لما عرفت من إمكان أن يكون المراد أن مصحفه مشتمل على المتن و الشرح و المتن منه هو التنزيل و الشرح منه هو التفسير و التأويل، و بالجمله هذا الخبر لا يدل على التحريف أصلاً.

رابعاً: بما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره من أن وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهه الغير المحصوره مع أنه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره أمكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعيه العمليه التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب فافهم. (٢) و تبعه المحقق الخراساني في الكفايه (٣)

و قوله فافهم لعله إشارة إلى المناقشات التي تكون حول المسألة و قد أوردها المحقق الأصفهاني قدس سره مع الجواب عنها في نهايه الدرايه:

ص: ٦٩

١-١ (١) البيان: ١٧٤-١٧٢.

٢-٢ (٢) فرائد الاصول: ٤٠.

٣-٣ (٣) كفايه: ٦٤/٢-٦٣.

منها أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا يجدى في رفع الإجمال عن بعض أطراف العلم و إن كان مجدياً في عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر.

اجاب عنه المحقّق الأصفهاني قدس سرّه بأنّ الظهور الذاتي محفوظ في الجميع و إنّما المعلوم بالإجمال أنّ بعضها غير حجه لا لارتفاع ظهوره حيث لا يرتفع الظهور بعد انعقاده. اذ الواقع لا ينقلب عما هو عليه و لا يرتفع كشفه عن المراد الجديّ الذي هو ملاك الحجّيه أيضاً بل حجّيته لحجّه أقوى و إذا كان بعض الأطراف بنفسه غير حجّه (من جهة خروجه عن محلّ الابتلاء) فلا جرم لا. علم إجمالي بورود الحجّه على خلاف الحجّه هذا في القرينه المنفصله... و أمّا في المتصله فربّما يتوهم الفرق بين المجمع و غيره نظراً إلى سرايه إجماله إلى الظاهر فلا ظهور كي يكون حجّه بخلاف غيره...

و فيه أنّ الظهور الذاتي محفوظ حتى في المجمع و الظهور الفعلي مرتفع حتى في المبيّن و الفرق بينهما بانعقاد الظهور الفعلي في غير الموضوع له إذا كان المتصل مبيّناً دون ما إذا كان مجملاً. و الميزان في اتباع الظهور هو الفعلي و هو مشكوك في كليهما فلا بدّ من دعوى بناء العقلاء على المعامله مع هذا العلم الإجمالي معامله الشكّ البدوي نظراً إلى خروج أحد الظاهرين عن محلّ الابتلاء فالقرينه المحتمله هنا يبنى على عدمها فيتم الظهور الفعلي كما مرّ في غير ما نحن فيه. (١)

حاصله أنّ الظهور في آيات الأحكام التي تكون مورد الابتلاء منعقد و لا دليل على ارتفاعه بعد انعقاده و هكذا لا يرتفع كشفه عن المراد الجديّ بل تقديم المخالف عند ثبوته من باب تقديم أقوى الحجّتين و إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن الابتلاء فلا علم بوجود المخالف الأقوى حتى يتقدم على الظاهر بالفعل و لا فرق في ذلك بين أن يكون احتمال المخالف احتمال المنفصل أو احتمال المتصل لبناء العقلاء على المعامله مع هذا العلم الإجمالي معامله الشكّ البدوي و عليه فالعلم الاجمالي بوجوده مع كون أحد الظاهرين خارجاً عن محلّ

ص: ٧٠

الابتلاء لا يؤثر في حدوث الإجمال في الظاهر الذي يكون مورداً للابتلاء و الاحتمال يبني على عدمه.

فتحصّل أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء يجدى في رفع الإجمال عن بعض أطراف العلم الإجمالي كما يجدى في عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر الذي يكون مورد الابتلاء.

و لكن يمكن أن يقال إنّ البناء دليل لثبوت ثبوتها في مورد الكلام يحتاج إلى الإحراز.

نعم يمكن أن يقال بقيام الدليل التعبدى على الحجّيه و هى الروايات الدالّه على وجوب عرض الأخبار المتعارضه بل مطلق الأخبار على كتاب الله و على ردّ الشروط المخالفه للكتاب و السنه فإنّ هذه الروايات قد صدرت عن الصادقين عليهما السّلام بعد التحريف على تقدير تسليم وقوعه. فيعلم من هذه الروايات أنّ التحريف على تقدير وقوعه غير قادح في الظهور. (١) و قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه و بالجمله قد وقع التعبد بالأخذ بظاهر الكتاب و هذا يكفى في جواز الأخذ و لو احتمل وقوع التحريف واقعا نظير التعبد بسائر الحجج الشرعيه في الظاهر مع احتمال كون الواقع على خلافها و لعل المصلحه فيه غلبه مصادفه هذه الظواهر مع الواقع فتأمل جيّدا. (٢)

التنبیه الرابع: حجّيه الظهورات في تعيين المرادات...

أنّه قد عرفت حجّيه الظهورات في تعيين المرادات من دون تفاوت بين مواردّها و عليه فمع العلم بالظهورات و إرادتها فلا إشكال و أمّا مع عدم العلم بهما فإن كان لأجل احتمال وجود القرينه معه بحيث لو كان الكلام مقترنا مع القرينه فلا ظهور للكلام، فحينئذ ربّما يقال بأنّ المقام يقتضى التمسك بأصالة الظهور لا بأصالة عدم وجود القرينه بدعوى أنّ العقلاء لا اعتناء لهم باحتمال وجود القرينه بل يأخذون بأصالة الظهور.

يمكن أن يقال: لا مجال للأخذ بأصالة الظهور مع احتمال اقتران الكلام مع وجود القرينه إذ

ص: ٧١

١-١) مصباح الاصول: ١٢٤/٢.

٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٠٣/٢.

مع احتمال الاقتران لا علم بالظهور فاللازم فيه هو أن يرجع أصالة الظهور إلى أصاله عدم وجود القرينه و الاقتران المذكور فمع البناء على عدم وجود الاقتران المذكور يتحقق الظهور فيؤخذ به ففي مثله يرجع الأصاله الوجوديه إلى الأصاله العدميه و مما ذكر يظهر ما في الكفايه من أنّ الظاهر أنّه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى، فافهم. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ مع عدم جريان أصاله عدم وجود الاقتران المذكور لا مجال لانعقاد الظهور حتى يؤخذ به كما لا مجال للأخذ بأصاله الظهور مع احتمال غفله المتكلم عن مراده بل اللازم هو الرجوع إلى أصاله عدم الغفله قبل الأخذ بأصاله الظهور كما لا يخفى.

و إن كان عدم العلم بالظهور و إرادته من جهه احتمال وجود القرينه منفصلا عن الكلام فالحق هو انعقاد الظهور إذ المانع المنفصل لا- يمنع عن الظهور بل الحق أنّه لا- يمنع عن كشفه عن المراد إذ المانع عن إرادته ليس بوجوده الواقعى بل بوجوده الواصل و المفروض أنّه لم يصل ففي هذه الصوره يؤخذ بأصاله الظهور و لا حاجه إلى رجوعها إلى أصاله عدم وجود المانع لأنّ المانع عند العقلاء هو الكاشف الأقوى الواصل فمع عدم وصوله الوجدانى لا مانع قطعاً فيؤخذ بأصاله الظهور و لو فيما لا تجرى فيه أصاله عدم القرينه كما إذا كان الشك في قرينه المنفصل.

و إن كان عدم العلم بالظهور و الإبراده من جهه احتمال قرينته الموجود فى الكلام فلا- أصل فى المقام إذ مع احتمال قرينته الموجود لا- ينعقد الظهور فلا- مجال للأخذ بأصاله الظهور كما لا مجال لأصاله عدم قرينته الموجود إذ لا حاله سابقه لها بل يعامل معه العقلاء معاملة المجمل و إن أمكن التعبد بأصاله الظهور و لكنه لم يثبت.

فتحصّل أنّ إطلاق القول برجوع الاصول الوجوديه إلى الاصول العدميه أو إطلاق القول بعدم الرجوع إليها لا يخلو عن النظر بل الصحيح هو التفصيل بحسب الموارد كما عرفت.

ص: ٧٢

و إن كان عدم العلم بالظهور ناشئاً عن الشك في الموضوع له لغه أو الشك في المفهوم من اللفظ عرفاً فلا دليل على تعيين شيء بمجرد الظن فإن الأصل يقتضى عدم حجيه الظنون خرج منه الظنون المتيقنه استفادتها من الألفاظ و أما الظنون غير المتيقنه استفادتها فلا دليل على اعتبارها.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: و الأوفق بالقواعد عدم حجيه الظن هنا لأنّ الثابت المتيقن هي حجيه الظواهر و أمّا حجيه الظن في أنّ هذا ظاهر فلا دليل عليه. (١)

و ذلك واضح فإنّ مع عدم العلم بالظهورات فلا يجوز التمسك بما دلّ على حجيه الظواهر فإنّه تمسك بالعام في الشبهات الموضوعيه كما لا يخفى.

هذا بناء على ما ذهب إليه المحققون كالشيخ الأعظم و المحقق الخراساني من وجود بناء العقلاء على عدم وجود القرينه فيما إذا شك في وجود القرينه مطلقاً و لكن استشكل سيدنا الاستاذ المحقق الداماد في محكي كلامه في تحقق بناء العقلاء اذا وصل إلى غير المقصود بالإفهام كلام المتكلم و لو كان بألفاظه كما إذا كان بالكتابه في قرطاس و احتمال وجود القرينه بينه و بين المقصود بالإفهام و لم يكن في البين ما يوجب الاطمئنان بعدمها كما في المكاتبات و المكالمات الرمزيه السريه التي كان البناء فيها على إخفاء المطالب الواقعيه إذ ليس أصله عدم وجود القرينه أصلاً متبعاً عند العقلاء في هذا المورد. (٢)

و يمكن أن يقال إنّ الإشكال المذكور فيما إذا لم يكن المقصود بالإفهام ناقلاً لغيره بعنوان الوظيفه العامه و إلا فلا مجال للإشكال في وجود البناء كما لا يخفى.

ص: ٧٣

١-١) فرائد الاصول: ٤٥.

٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٩٥/٢-٩٦.

الظهورات اللفظية

فى الأمارات التى ثبتت حجيتها بالأدله أو قيل بثبوتها.

و أعلم أنّ الأصل، هو عدم حجّيه الظنّ و حرمة التعيّد به، و لكن يخرج عن هذا الأصل عدّه من الظنون من جهة قيام الأدله على حجّيتها، و هى كما تلى:

و لا يخفى أنّ الظهورات الكلاميه حجّه عند العقلاء، و لذا يحكمون بوجوب اتباعها فى تعيين المرادات و استقرّ بنائهم عليها فى جميع مخاطباتهم من الدعاوى و الأقارير و الوصايا و الشّهادات و الإنشاءات و الإخبارات.

و ليست طريقه الشّارع فى إفاده مراداته مغايره لطريقه العقلاء فى محاوراتهم، بل هى هى لأنّه يتكلّم مع الناس بلسانهم و يشهد له إرجاعات الشّارع إلى الظهورات و احتجاجاته بها ثمّ إنّ الظهورات الكلاميه تتحقّق من ظهور المفردات و الهيئات التركيبيه فى معانيها من دون فرق بين كون ذلك بالوضع أو القرائن المتّصله المذكوره فى الكلام أو بالقرائن الحاليه المقرونه و غير ذلك.

و لو شكّ فى استعمال كلمه فى معناها الوضعى أم لا فمقتضى أصاله الحقيقه هو استعمالها فيه فيتحقّق ظهور الكلمه فيه بأصاله الحقيقه.

و لو شكّ فى وجود القرينه على خلاف المعنى الموضوع له و عدمه فمقتضى أصاله القرينه هو العدم، فيتحقّق الظهور بأصاله عدم القرينه.

و لو شكّ فى التخصيص أو التقييد فمقتضى أصاله العموم أو الاطلاق هو ظهور الكلام فى العموم و الاطلاق بتلك الاصول.

و لو شكّ فى الخطأ و السهو و النسيان فمقتضى أصاله العدم هو الظهور و عدم حدوث هذه الامور.

و لو شكّ فى أنّ هذه الظهورات مراده بالاراده الجديّه أو لا، فمقتضى أصاله التطابق بين الاراده الاستعماليه و الجديّه هى ارادتها جدّاً.

ثم لا يخفى عليك أنّ الحجّية لا تختص بالمعاني الحقيقيّة بل المعاني المجازيّة التي تستفاد من الكلام بالقرينه تكون حجّه أيضا لأنّ الملاك في الحجّية هو الظهورات و هي موجوده فيها.

ثم لا فرق في الحجّية في الظهورات بين من قصد افهامه و غيره ما لم يقم قرينه على اختصاص الحكم بمن قصد افهامه.

كما لا تفاوت في الحجّية بين أن تكون النصوص شرعيه أو عرفيه، ولا بين الشرعيه أن تكون النصوص قرآنيه أو رواثيه.

و لكن مع ذلك اختلف في بعض الأمور المذكوره، فالأولى هو أن نذكر بعض تلك الموارد مع الجواب عنه و نقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل:

أنّ المحكى عن المحقق القمي قدس سرّه هو اختصاص حجّية الظهورات الكلاميّة بمن قصد إفهامه و هذه الظهورات المقصوده بالافهام على قسمين أحدهما الخطابات الشّفاهيه التي كان المقصود منها افهام المخاطبين بها، و ثانيهما الكتب المصنفة لرجوع كل ناظر إليها و أما الأخبار الواصلة من النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمّه الأطهار عليهم السّلام بعنوان الجواب عن الأسئلة أو الكتاب العزيز فالظهور اللفظي الحاصل منهما ليس حجّه لنا إلا من باب الظنّ المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم لعدم كوننا مقصودين بالافهام فيهما فان المقصودين من الافهام في القرآن أهل البيت عليهم السّلام و هكذا المقصودين من الافهام في الاجوبه المذكوره هم الذين سألوا و عباره اخرى ادعى المحقق القمي امرين، أحدهما أنّ الأخبار الواصلة عن النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمّه الأطهار عليهم السّلام بعنوان السؤال و الجواب و هكذا الكتاب العزيز ليست كالمؤلفات حتى نكون من المقصودين بالافهام فيها.

و ثانيهما أنّه لا تجرى الأصول العقلائيّه كأصالة عدم القرينه في ظواهر الكلمات و الجملات بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام لاختصاص تلك الاصول بامور جرت العادّه بأنّها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها ممّا لم يكن كذلك و عليه فلا دليل على عدم

ص: ٧٥

الاعتناء باحتمال إرادته الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسببا عن اختفاء أمور لم يجر العاده القطعيه أو الظنيه بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

يمكن أن يقال أولا: إننا نمنع عدم كون الأخبار الواصلة كالكتب المؤلفه فإنها و إن كانت كثيرا ما بعنوان الأجوبه عن الأسئلة و لكن تكون في مقام بيان وظائف الناس من دون دخاله لخصوصيه السائلين و لا لعصر دون عصر سيما إذا كان السؤال من مثل زراره و محمّد بن مسلم فأنهما في مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو يكون من القوانين الكليه و أيضا نمنع اختصاص الظهورات القرآنيه لقوم دون قوم بعد جريان القرآن كمجرى الشمس و يشهد لذلك دعوته جميع الناس في كل عصر إلى التدبر في آياته و الاتعاظ بمواعظه فكما تكون في الكتب المؤلفه من المقصودين بالافهام فكذلك بالنسبه إلى الأخبار المذكوره و القرآن الكريم.

و ثانياً: إننا ننكر عدم حجّيه الظهورات اللفظيه بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام ما لم يحرز أنّ بناء المتكلم على القاء الرموز و الاكتفاء بالقرائن الخفيه المعلومه بين المتكلم و السامع لجريان أصاله عدم القرينه بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام أيضا عند العقلاء و يشهد لذلك سيره أصحاب الأئمه عليهم السّلام فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الوارده إليهم كما يعملون بما يسمعون من أئمتهم عليهم السّلام.

فما ذهب إليه المحقق القمي محل منع صغرى و كبرى، أما الصغرى فلما عرفت من أنّا من المقصودين بالافهام و أما الكبرى فلما ذكرنا من جريان أصاله عدم القرينه بالنسبه إلى غير المقصودين بالافهام عند العقلاء فلو سلمنا أنّا غير مقصودين بالافهام لكانت الظهورات حجه لنا أيضا.

و دعوى اتكال الأئمه عليهم السّلام على القرائن المنفصله مندفعه بآئه و إن كانت صحيحه إلا أنّه لا يقتضى اختصاص حجّيه الظهورات بمن قصد افهامها بل مقتضاه هو الفحص عن القرائن و مع عدم الظفر يؤخذ بالظهورات.

و احتمال التقطع لا يمنع عن انعقاد الظهور بعد كون المقطعين عارفين بأسلوب الكلام العربى و ملتزمين برعايه الأمانه.

لا يقال لا يمتنع أن ينصب المتكلم قرينه لا يعرفها سوى من قصد افهامه و عليه فلا يمكن لمن لم يقصد افهامه ان يحتج بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعله نصب قرينه خفيه عليه علمها المخاطب فقط لأننا نقول إن محل الكلام فيما إذا صدر من المتكلم كلام متوجه إلى مخاطب لا- بما هو مخاطب خاص كما هو المفروض فإن غرض الشارع ليس إلا بث الأحكام بين الناس فلا مجال لاحتمال الرموز المانع من النشر و البث كما لا يخفى.

و فى مثل هذا المورد لا يبعد دعوى البناء على عدم القرينه بعد الفحص و لا حاجه إلى حصول الاطمئنان بعدم وجود القرينه كما يظهر من سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره فلا تغفل.

الأمر الثانى:

أن المناطق فى حجته الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفا فى المراد الاستعمالى و الجدى و لو كان هذا الظهور مسببا عن القرائن الموجوده فى الكلام و هذا هو الذى بنى عليه العقلاء فى إفاده المرادات بين الموالى و العبيد و غيرهم من أفراد الإنسان.

و لا يشترط فى حجته الظهور المذكور حصول الظن الشخصى بالوفاق أو عدم قيام الظن غير المعتر على الخلاف بل هو حجه و لو مع قيام الظن غير المعتر على الخلاف أو عدم حصول الظن بالوفاق و لذا لا يعذر عند العقلاء من خالف ظاهر الكلام من المولى بأحد الأمرين.

و دعوى أن توقف الأصحاب فى العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرح الخبر المذكور مع اعترافهم بعدم حجته الشهره يشهد على أن حجته الظهورات متوقفه على عدم قيام الظن غير المعتر على خلافها.

مندفعه بأن وجه التوقف أو الطرح مزاحمه الشهره للخبر من حيث الصدور إذ

لا- يحصل الوثوق بالصدور مع مخالفه المشهور مع أنّ الوثوق بالصدور لازم في حجّيه الخبر لا مزاحمه الشهره للخبر من جهه الظهور كما هو محل الكلام.

و هذا واضح فيما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجّه و الأمن من العقوبه لوجود بناء العقلاء على كفايه العمل بالظواهر مطلقا.

و أمّا إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا- الاحتجاج كما إذا احتمل المريض إرادته خلاف الظاهر من كلام الطبيب لا يعمل بمجرّد الظهور ما لم يحصل الاطمئنان الشخصى بالواقع و لكنّه خارج عن محل الكلام.

و هكذا الظهورات الوارده فى غير الأحكام الشرعيه كالامور الواقعيه يكون اللّازم فى اعتبارها هو حصول الاطمئنان الشخصى بالامور المذكوره إذ لا معنى للتعيّد بالنسبه إليها إلاّ إذا أدرجت فى موضوع الأحكام كالإخبار بها عن الله سبحانه و تعالى فى يوم القيامه فحينئذ يصحّ التعبد بها بهذا الاعتبار كما لا يخفى.

ثمّ إنّ محلّ الكلام فيما إذا انعقد الظهور فلا يتوقّف اعتباره على وفاق الظنّ الشخصى و لا على عدم قيام الظنّ غير المعبر على خلافه.

و أمّا إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفا عن الظهور فلا ظهور حتّى يكون حجّه نعم لو لم يكتنف ما يصلح أن يكون صارفا بالكلام انعقد الظهور و يحكمون بنفى احتمال الانصراف و ارتفاع الإجمال كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ ورد قول آخر من المولى لا تكرم زيدا و اشترك الزيد بين العالم و الجاهل فلا يرفع اليد عن ظهور العام فى العموم و شموله لزيد العالم بمجرد صدور لا تكرم زيدا بل يرفعون الإجمال بواسطه العموم و يحكمون بأنّ المراد من قوله لا تكرم زيدا هو الجاهل منهما.

ثمّ إنّ الظهورات الكلاميه و إن كانت من الظنون و لكن حجّيتها شرعا من الضروريات إذ لا طريق للشارع فى إفادات مراده إلاّ ما بنى عليه العقلاء فى تفهيم مقاصدهم من الظهورات و عليه فظّئيه الظهورات لا تنافى قطعيه اعتبارها.

و إذا اتّضح ذلك فالآيات الناهيه عن العمل بالظنّ منصرفه عن العمل بالظهورات المذكوره لأنّ الأخذ بها أخذ في الحقيقه بالقطع و الضروره.

ثمّ لا يذهب عليك بعد ما عرفت من حجّيه الظهور العرفي أنّ الظهور العرفي لا يتعدّد بتعدّد الآحاد و الأشخاص لتقوم الظهور العرفي باستظهار نوع الأفراد و هو غير قابل للتعدّد نعم يمكن الاختلاف بين الآحاد في كون شيء أنّه ظاهر في ذلك عرفاً أو غير ظاهر.

بأن يدعى كلّ واحد من طرفي الاختلاف ظهور الكلام عرفاً فيما ادّعاه و حينئذ يمكن تعدّد دعوى الظهور العرفي و لكنّ الظهور العرفي بحسب واقع العرف واحد و الحجّيه مخصوصه به.

و ممّا ذكر يظهر عدم صحّته ما يتوهم في زماننا هذا من حجّيه الظنّ الشخصى في الألفاظ و العبارات و لو مع عدم مراعاة القواعد الأدبيه و العقلايه بدعوى أنّ لكلّ شخص استظهاراً. و هو حجّه له ضروره اختصاص أدلّه اعتبار الظهورات بالظهورات العرفيه لا الشخصيه و للظهورات العرفيه قواعد و ضوابط ينتهى ملاحظتها و إعمالها إلى الظهور النوعي.

و دعوى أنّ التفسيرات المختلفه من القرآن الكريم تؤيّد حجّيه الظهورات الشخصيه مندفعه، بأنّ التفسيرات المختلفه إن أمكن إرجاعها إلى معنى جامع فهو ظهور عرفي و إن لم يمكن ذلك فليس كلّها بصحيح بل الصحيح هو واحد منها و هو ما يستظهر بالاستظهار العرفي و البقيه من التفسير بالرأى و هو منهى عنه بالأخبار القطعيه.

ربما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصيه بجواز الأخذ بالقراءات المختلفه للقرآن الكريم و لكنّه مع الفارق فإنّ القراءات المختلفه و إن لم تكن جميعها بصحيحه و مطابقه للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد و لكن قامت الأدله الخاصه على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهيلاً للأمر هذا بخلاف المقام فإنّه لا دليل على جواز الاكتفاء بالظنّ الشخصى.

و في الختام أقول و ليس المدعى عدم لزوم التعمّق الزائد حول النصوص و الظواهر

العرفيه لكشف المطالب و الاستنباط بل هو لازم بتأكيد و لكن الواجب هو مراعاة القواعد الأدبيّه و الاصول العقلانيّه و إلا فمع عدم مراعاتها لا حجّيه لتلك الظنون كما لا يخفى.

الأمر الثالث:

أنّه لا- فرق في حجّيه الظهورات بين المحاورات العرفيه و بين النقليه الشرعيه كما لا تفاوت في النقليه بين الظهورات القرآنيه و بين الظهورات الحديثيه.

و ذلك لعموم دليل حجّيه الظهورات و هو بناء العقلاء و المفروض أنّ الشارح لم يخترع طريقا آخر لإفاده مراداته.

و لكن ذهب جماعه من الأخباريين في الأعصار الأخيره إلى عدم جواز الأخذ بظهورات الكتاب العزيز فيما إذا لم يرد التفسير عن الأئمه المعصومين عليهم السلام و استدّلوا لذلك بوجوه:

منها: الأخبار الدالّه على اختصاص فهم القرآن بالنبيّ و الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم، و من جمله هذه الأخبار خبر زيد الشحام عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في حديث له مع قتاده المفسّر ويحك يا قتاده إنّما يعرف القرآن من خوطب به. (١)

بدعوى أنّ مع اختصاص فهم القرآن بهم عليهم السلام لا- مجال للاستظهار من الآيات الكريمه لغيرهم و مع فرض الإمكان لا حجّيه له.

و يمكن الجواب أوّلا- بأنّ المراد من الاختصاص المذكور هو اختصاص فهم القرآن و هو لا ينافي إمكان الاستظهار من جمله من الآيات و حجّيتها بعد الاستظهار مع مراعاة شرائط الحجّيه كالفحص عن القيود و ملاحظه القرائن المتّصله و المنفصله.

و ردع الإمام عليه السلام لمثل أبي حنيفه و قتاده عن الفتوى بظاهر القرآن يرجع إلى رده عن الاستقلال في الفتوى من دون مراجعه إلى أهل البيت عليهم السلام أو من دون ملاحظه القرائن المتّصله و المنفصله.

ص: ٨٠

و ثانيا: بأن لازم الاختصاص هو أن يكون القرآن لغزا أو معمى مع أنه ليس كذلك لأن القرآن نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور و كانت الأعراب يفهمونه بمجرد قراءه القرآن و تلاوته و أثر في نفوسهم أشد التأثير.

و الشاهد على حجّيه ظواهر الآيات هو إرجاع الناس إلى الكتاب في غير واحد من الأخبار إذ لا- يمكن ذلك بدون حجّيه الظهورات القرآنيه.

و منها الأخبار الداله على أنّ القرآن الكريم يحتوى على مضامين شامخه و مطالب غامضه عاليه لا تكاد تصل إليها أيدي أفكار اولي الأنظار غير الرّاسخين العالمين بتأويله.

و من تلك الأخبار ما رواه المعلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم إنّه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن و فى ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلّا من شاء الله و إنّما أراد الله بتعميته فى ذلك أن ينتهوا إلى بابيه و صراطه و أن يعبدوه و ينتهوا فى قوله إلى طاعه القوام بكتابه و الناطقين عن أمره و أن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم لا عن أنفسهم. (١)

و يمكن الجواب بأن اشتمال القرآن على المضامين العاليه الغامضه و اختصاص علمها بالرّاسخين فى العلم و لزوم الرجوع اليهم فى التفسير و التأويل لا ينافى وجود ظواهر فيه بالنسبه إلى الأحكام و غيرها و حجّيتها لغيرهم.

هذا مضافا إلى أنّ جعل تمام القرآن غامضا لا يساعد مع تصريح القرآن بكونه عربيا مبينا بل دعوى إبهام تمام القرآن ينافى قول أبى جعفر عليه السّلام فمن زعم أنّ الكتاب مبهم فقد هلك و أهلك. (٢)

و هكذا ينافى قول مولى الموحّدين فى ضمن احتجاجه على زنديق: ثمّ إنّ الله قسّم كلامه ثلاثه أقسام فجعل قسما يعرفه العالم و الجاهل و قسما لا يعرفه إلّا من صفا ذهنه و لطف حسّه

ص: ٨١

١- ١) الوسائل الباب: ١٣ من أبواب صفات القاضى ح ٣٨.

٢- ٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى ح ٣٩.

و صحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام و قسما لا يعلمه إلا الله و ملائكته و الرّاسخون في العلم. (١)

و منها: أنّ القرآن يشتمل على المتشابهات و المتشابه يشمل الظواهر و لا أقلّ من احتمال ذلك لتشابه معنى المتشابه.

و الجواب عنه واضح لمنع كون الظاهر من مصاديق المتشابه بل هو خصوص المجمل الذي ليس له ظهور في معنى من المعاني هذا مضافا إلى أنّ التمسّك بما يمنع عن الأخذ بالمتشابه في مورد يحتمل أن يكون متشابهها يرجع إلى التمسّك بالدليل في الشبهات الموضوعيّة و هو كما ترى.

و منها دعوى العلم الإجمالي بطرّو تخصيصات و تقييدات و تجوّزات في ظواهر الكتاب و عليه فلا يجوز العمل بالأصول اللفظية في أطراف المعلوم بالإجمال لتعارضها و سقوطها.

و فيه أنّ العلم الإجمالي يمنع عن العمل بالظواهر فيما إذا لم ينحل بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال و إلا فلا يبقى علم إجمالي بالنسبة إلى غير الموارد التي ظفرنا فيه بمقدار المعلوم بالإجمال.

و منها: الروايات النّاهية عن التفسير و هذه الأخبار على طوائف:

الطّائفة الاولى:

هي التي تدلّ على اختصاص التفسير بالأئمّة عليهم السّلام

كقوله عليه السّلام إنّ من علم ما اوتينا تفسير القرآن و أحكامه. (٢)

و كقوله عليه السّلام تفسير القرآن على سبعة أوجه منه ما كان و منه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمّة عليهم السّلام. (٣)

الطّائفة الثّانية:

هي التي نهت عن تفسير القرآن بالرأى

كموتّقاه الرّيان عن الرضا عليه السّلام عن أبيه عن آباءه

ص: ٨٢

١- (١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٤٤.

٢- (٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ١٣.

٣- (٣) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٥٠.

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ اللهُ جَلَّ جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي. (١)

الطائفه الثالثه:

هى التى تدلّ على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض فى التفسير

كقول أبى عبد الله عليه السلام قال أبى: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر. (٢)

و الجواب عنه:

أولاً: بأنّ الأخبار المذكوره دلت على ممنوعيه خصوص التفسير و لا نظر لها بالنسبه إلى الأخذ و العمل بظواهر الكتاب إذ ذلك لا يكون تفسيراً لاخصاص موضوع التفسير بما له إجمال و خفاء بحيث يحتاج إلى كشف القناع الذى هو حقيقه التفسير و الظواهر لا تحتاج إلى التفسير و كشف القناع كما لا يخفى.

و يشهد لما ذكر تطبيق التفسير المنهى فى الزوايات على تفسير البطون و ذكر المصاديق الخفيه التى لم تسبق إلى الأذهان.

و ثانياً: بأنّ لو سلّمنا أنّ العمل بالظواهر من التفسير فالمنع عنه محمول على التفسير بالرأى و هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره بمجرد رجحانه بنظره أو حمل المجمل على بعض الاحتمالات بمجرد رجحانه بنظره من دون إقامه دليل أو فحص لازم.

و من المعلوم أنّ ذلك لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويه و العرفيه بعد الفحص اللازم عن القرائن المتصله و المنفصله و العقلية و النقلية من دون إعمال رأى.

و ثالثاً: بأنّ لو سلّمنا دلالة الأخبار المذكوره على المنع عن الأخذ بظهورات القرآنيه فلا بدّ من حملها على ما ذكر لتعارضها مع الأخبار الدالّه على جواز التمسّك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين و الزوايات الدالّه على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب و التدبّر فيها و جعلها معيار الصّحة الأخبار و عدمها و غير ذلك.

ص: ٨٣

١-١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضى ح ٢٢.

٢-٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى ح ٢٢.

و مقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار النَّاهية على النهى عن التفسير بالرأى أو التفسير من دون الفحص اللازم لأن جواز التمسك بظواهر القرآن و عرض الأخبار المتعارضة على تلك الظواهر و ردّ الشروط المخالفه لظاهر القرآن و الإرجاعات إلى ظواهر الكتاب و غير ذلك من المسلّمات.

و دعوى أنّ الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار أو تعيين الشروط الصّحيحة عن غيرها ليس من باب حجّيه ظواهر الكتاب بل لعله من جهه المرجّحيه.

مندفعه بأنّه لا- يساعد مع التعبيرات الوارده فى الأخبار من أنّ القرآن شاهد صدق و نور و هدايه و فصل الخطاب و غيره ممّا يكون من خصائص الحجّيه كما لا يخفى.

التنبيهات

التنبيه الأول:

أنّه ربّما يتوهم أنّ البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى إذ ما من آيه من الآيات إلّا ورد فيها خبر أو أخبار فلو لم يكن ظواهر الآيات حجّه كفى الأخذ بالأخبار الوارده حول الآيات.

و أجيب عنه:

أولاً: بأنّ الآيات الوارده فى العبادات و إن كانت أغلبها كذلك و لكن غيرها من إطلاقات المعاملات ممّا يتمسك بها فى الفروع غير المنصوصه أو المنصوصه بالتصوّص المتكافئه كثيره مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ» و «فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ» و «لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ» و «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ» و غير ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الأخبار الوارده حول الآيات فى العبادات ربّما تكون متعارضة أو ضعافاً فى هذه الموارد يؤخذ بظهور الآيات.

نعم يمكن أن يقال حيث لا يحرز كون المتكلم فى مقام البيان لا أصل التشريع فى الآيات

ص: ٨٤

واضح الفساد وقد اعترف جمع كثير من العلماء بعدم الملازمه بين تواتر القرآن و تواتر القراءات.

قال الزركشى فى البرهان القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان إلى أن قال و القراءات السبع متواتره عند الجمهور إلى أن قال و التحقيق أنها متواتره عن الأئمة السبعه أما تواترها عن النبى ففيه نظر فإن اسنادهم بهذه القراءات السبع موجود فى كتب القراءات و ممّا نقل الواحد عن الواحد.

ص: ٨٤

مسأله نزول القرآن على الأحرف

قال السيد المحقق الخوئي قدس سره قد يتخيل أنّ الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي القراءات السبع فيتمسك لإثبات كونها من القرآن بالزوايات الداله على أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف.

أجاب عنه السيد المحقق الخوئي قدس سره بأنّ الزوايات الواردة في هذا المعنى كلّها من طرق أهل السنّه و هي معارضه مع ما صحّ عندنا عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال: إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد و لكن الاختلاف يجيء من قبل الرواه و كذب الإمام الصادق ما روى من نزول القرآن على سبعة أحرف و قال: و لكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد.

و قد تقدّم أنّ المرجع بعد النبي صلّى الله عليه و آله في أمور الدّين إنّما هو كتاب الله و أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرّجس و طهّهم تطهيرا.

و عليه فلا قيمه للزوايات إذا كانت مخالفه لما يصحّ عنهم.

هذا مضافا إلى التخالّف الموجود بين الزوايات المذكوره و من المعلوم أنّه من الموهنات لتلك الزوايات.

فتحصّل أنّ بعد عدم تواتر القراءات لا يجوز الاستدلال بكلّ قراءه لخصوص ما تكون ظاهره فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر القرآن و مع التخالّف يكون من موارد اشتباه الحجّه إن قلنا بوجود قراءه النبي في أحد الطرفين إجمالا و مقتضى القاعده هو التساقت و الرجوع إلى العموم أو الأصل الموافق لأحدهما.

و لو سلّمنا تواتر القراءات فاللّازم هو الجمع بينها بحمل الظاهر على الأظهر عند التخالّف و مع عدم إمكان ذلك يحكم بالتوقّف و الرجوع إلى الأدله اللفظيه أو الأصول العمليه و التحقيق هو القطع بتقرير الأئمّه عليهم السّلام القراءه بآيه واحده من القراءات المعروفه في زمانهم كما ورد عنهم اقرأ كما يقرأ الناس و عليه فيجوز الاكتفاء بكلّ واحده منها و لا حاجه إلى الاحتياط بالتكرار.

و ينقدح ممّا ذكرناه أنّ بعد تقرير المعروفه لا وجه لتخصيص جواز القراءة بالقراءات السّبعة أو العشره نعم يعتبر فى الجواز أن تكون القراءة شاذّه إذ مع الشذوذ لا علم بكونها فى المرأى و منظر الأئمه عليهم السّلام حتّى يؤخذ بتقريرهم إياها بل اللازم هو شيوع القراءة و يكفى شيوعها فى عهد كلّ إمام و عدم ردعه عنه كما لا يخفى.

لا يقال يكفى فى الردع ما ورد عن أبى عبد الله عليه السّلام أنّه قال: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضالّ ثمّ قال أمّا نحن فنقرؤه على قراءه أبى. (١) لدلالته على تخطئه غير قراءتهم.

لأننا نقول وجود قراءه صحيحه عندهم لا ينافى تقريرهم القراءات المعروفه لبعض المصالح و جرت السيره عليها و قراءه الأئمه لم تذكر للناس و إلّا لكانت شائعه.

و دعوى عدم جواز القراءة بغير القراءه التى يكون القرآن عليها لأنّها هى التى تواترت نسلا بعد نسل و قامت الضروره القطعيه عليها.

مندفعه، بأنّ الأئمه عليهم السلام جوّزوا قراءه القرآن بالقراءات الشائعه فى أعصارهم و مع تجويزهم و تقريرهم لا مجال للإشكال فى الجواز.

و إذا عرفت جواز القراءة لكلّ واحده من القراءات الشائعه فلا- حاجه إلى الاحتياط بتكرار الصّلاه مع كلّ قراءه أو بالجمع بين القراءات فى صلاه واحده بتيه القراءه فى واحده منها و تيه الشاء فى غيرها حتّى لا يلزم الزيادة لكفايه القراءه الشائعه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ جواز القراءة لكلّ واحده من القراءات لا يلزم جواز الاستدلال بها و لو سلّمنا جواز الاستدلال أيضا فى موارد تعارض القراءات لزم حمل الظاهر على الأظهر و مع التكافؤ حكم بسقوطهما عن الحجّيه فى مورد التعارض و رجع إلى غيرهما من الأدله أو الاصول بحسب اختلاف المقامات و لا- مجال للأخذ بالمرجّحات المذكوره فى الأخبار العلاجيّه لاخصاصها بالأخبار المتعارضه نعم يؤخذ بمفادهما فى غير مورد التعارض.

التّنبیه الثالث:

ص: ٨٨

أنه قد يتوهم وقوع التحريف في الكتاب العزيز حسب ما ورد في بعض الأخبار و معه يحتمل وجود القرينه على إرادته خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف و هو يوجب عروض الإجمال المانع من التمسك به لأنه يكون من باب احتمال قرينته الموجود لا من باب احتمال وجود القرينه ليدفع بأصالة عدم وجود القرينه و أجيب عنه أولاً: بأن هذا التوهم لا وقع له إذ احتمال التحريف لا مجال له بعد كون القرآن في رتبة من الأهميه عند المسلمين في عصر النبي صلى الله عليه و آله حفظته الصدور زائده على الكتابه بحيث لا يمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظه له هذا مضافا إلى أن شعار الإسلام و سمه المسلم كان هو التجمل و التكميل بحفظ القرآن و استمر المسلمون على ذلك حتى صاروا في زمان الرسول صلى الله عليه و آله يعدون بالالوف و عشراتها و مئاتها و كلهم من حملة القرآن و حفاظها و إن تفاوتوا في ذلك بحسب السابقيه و الفضيله فاستمر القرآن الكريم على هذا الاحتفاء العظيم بين المسلمين جيل بعد جيل ترى له في كل آن ألوفا مؤلفه من المصاحف و ألوفا مؤلفه من المصاحف و ألوفا من الحفاظ و لا تزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض و المسلمون يقرأ بعضهم على بعض و يسمع بعضهم من بعض تكون ألوفا المصاحف رقيه على الحفاظ و الوفا الحفاظ رقباء على المصاحف و تكون الالوف من كلا القسمين رقيه على المتجدد منهما لقول الالوف و لكنها مئات الالوف و الوفا الالوف فلم يتفق لأمر تاريخي من التواتر مثل ما اتفق للقرآن الكريم كما وعد الله جلّ جلاله بقوله: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ .**

و قد بلغ حرص المسلمين على توفى الدقه في ضبط القرآن إلى أنهم إذا عثروا في المصاحف القديمه للمصدر الأول على كلمه مكتوبه على خلاف القواعد المعروفة للإملاء يقونها و لا يتجرءون على تغييرها و موارد متعده ليس هنا محل تفصيلها.

و ثانيا: بأن الأخبار التي يستشّم منها وقوع التحريف لا اعتبار بها بعد إعراض الأصحاب عنها هذا مضافا إلى ضعفها سندا و دلالة و تناقض مضمونها مع رجوع قسم وافر منها إلى وصفهم علماء الرجال بضعف الحديث و فساد المذهب و الكذب.

أضف إلى ذلك أنّ مضامين كثير منها ليست هي التحريف بل هي تفسير للآيات أو تأويل لها أو أظهر الأفراد وأكملها أو ما كان مراداً بخصوصه وبالنص عليه في ضمن العموم عند التنزيل أو ما كان هو المورد للنزول أو ما كان هو المراد من اللفظ المبهم و على أحد الوجوه الثلاثة الأخيره يحمل ما ورد بعنوان التنزيل أو نزل به جبرئيل.

كما أنّه ربّما يكون المراد من التحريف هو التحريف المعنوي و عليه يحمل ما ورد في المراد من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده.

قال السيد المحقق البروجردى قدس سرّه: و أنّ الأخبار الواردة في التحريف فهي و إن كانت كثيره من قبل الفريقين و لكنّه يظهر للمتتبع أنّ أكثرها بحيث يقرب ثلثيها مرويه عن كتاب أحمد بن محمّد السّيارى من كتاب آل طاهر و ضعف مذهبه و فساد عقيدته معلوم عند من كان مطلعاً على أحوال الرجال.

و كثير منها يقرب الرّبع مروى عن تفسير فرات بن إبراهيم و هو أيضا مثل السّيارى في فساد العقيدة.

هذا مع أنّ أكثرها محذوف الواسطه أو مبهما و كثير منها معلوم الكذب مثل ما ورد من كون اسم على عليه السّلام مصرّحاً به في آيه التبليغ و غيرها إذ لو كان مصرّحاً به لكان يحتجّ به على عليه السّلام في احتجاجاته مع غيره في باب الإمامه إلى أن قال و بالجمله فوقع التحريف ممّا لا يمكن الالتزام به.

و ثالثاً: بأنّ الآيات و الرّوايات الداله على مصونه القرآن عن التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل تعارض الأخبار الداله على التحريف:

منها قوله تعالى: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ بتقريب أنّ الآيه الكريمة تدلّ مع التأكيدات المتعدّده على أنّ الأيادي الجائره لن تتمكّن من تحريف الذكر و هو القرآن كما يدلّ عليه الآيه السابقه: وَ قَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ و من المعلوم أنّ المراد من الذكر في الآيه السابقه هو القرآن و بهذه القرينه يكون المراد من الذكر في آيه الحفظ أيضا هو القرآن كما لا يخفى.

و عليه فكلّ خبر يدلّ على التحريف مخالف لهذه الآيه و مردود بها.

و منها قوله تعالى: وَ إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ .

بتقريب: أنّ الآيه الكريمة تنفى طبيعه عروض الباطل بالنسبه إلى القرآن و من المعلوم أنّ التحريف من أوضح أفراد الباطل.

و منها أخبار الثقلين الدالّه على أنّهما باقياں بين الأمّه غير مفترقان و أنّ التمسك بهما يوجب الهدايه و نفى الضلاله و مقتضى عموميه ذلك لجميع الأزمان و الأعصار هو لزوم صيانتها عن التحريف و عروض الخطأ و الاشتباه إذ مع عروض الخطأ و التحريف لا يبقى الكتاب متروكا بينهم هذا مضافا إلى عدم صلاحيته حينئذ لتضمين الهدايه و نفى الضلاله.

و دعوى كفايه وجود القرآن واقعا عند المعصوم مندفعه، بأنه لا- يكون حينئذ متروكا بين الأمّه و المفروض أنّ مفاد حديث الثقلين هو بقاء القرآن في مجتمع المسلمين هذا مضافا إلى التمسك بالقرآن المأمور به لا يمكن إلاّ بوصول القرآن إليهم.

ثمّ إنّ قوله صَلَّى الله عليه و آله و سلم: إنّى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى لا يساعد مع تضييع بعض القرآن في عصره صَلَّى الله عليه و آله فإنّ المتروك حينئذ هو بعض الكتاب لا جميعه مع أنّ الظاهر من حديث الثقلين هو ترك الكتاب بجميعة بين الأمّه في زمان حياته و مماته بل هذا الخبر المتواتر يدلّ بالصراحه على أنّ تدوين القرآن و جمعه كان في زمان النبي صَلَّى الله عليه و آله إذ الكتاب لا يصدق على مجموع المتفرقات إلاّ على نحو المجاز بالأول و المشارفه و لا يحمل اللفظ على المجاز دون قرينه و عليه فحديث الثقلين يدلّ على كون تدوين القرآن و جمعه في النبي صَلَّى الله عليه و آله فتركه بين الأمّه للتالى لأنّ يتمسك الناس به.

و ممّا ذكر يظهر أنّ إسناد جمع القرآن إلى بعض الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنه و الاعتبار و أمّا ما قالوا من أنّ القرآن جمع في عصر عثمان فليس المقصود منه هو جمع القرآن في عصر عثمان في مصحف بل المقصود هو جمع المسلمين على قراءه واحده و قد صرح به كثير من أعلام أهل السنه.

و هذا ينقدح ممّا ذكر أنّ المراد و ممّا ورد من أنّ عليا عليه السّلام كان له مصحف مشتمل على التّأويل و التّنزيل ليس هو اشتمال مصحفه لآيات زائده بل المراد أنّ مصحفه مشتمل على زيادات تفسيريه و تأويليه و لا دلاله فى شىء من هذه الرّوايات على أنّ تلك الزيادات من القرآن كما لا يخفى و رابعا بأنّ التحريف على فرض التسليم لا يمنع من التمسك بظواهر الكتاب لعدم العلم الإجمالى باختلال الظواهر بذلك مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشّبهه الغير المحصوره و حينئذ يكون المعلوم بالاجمال بنفسه غير حجّه لخروجه عن محل الابتلاء فلا مجال لرفع اليد عن ظواهر الكتاب بما ليس بمعلوم الحجّيه فيعامل مع هذا العلم الإجمالى معاملة الشكّ البدوى و عليه فالعلم الاجمالي فى الظواهر التى تكون مورد الابتلاء و الاحتمال هنا يبنى على العدم إلاّ أنّ ذلك محرز فى القيد المنفصل و أمّا فيما إذا كان المعلوم بالاجمال هو القيد المتّصل فأحراز البناء فيه غير ثابت و سيأتى تفصيل ذلك فى التّنبيه التّالى إن شاء الله تعالى.

نعم يمكن أن يقال بقيام الدليل التّعبدى على الحجّيه و هى الرّوايات الدالّه على وجوب عرض الأخبار على كتاب الله أو على ردّ الشروط المخالفه للكتاب و السنّه فيعلم من هذه الرّوايات حجّيه الكتاب حتّى على تقدير التحريف تعبدا فلا تغفل.

و قد وقع التمسك بظواهر الكتاب من أهل بيت العصمه عليهم السّلام فى مقامات كثيره و أرجعوا عليهم السّلام الأصحاب إلى ظواهر القرآن و علّموهم طريق الاستدلال بالآيات و هذا دليل على حجّيه ظواهر الكتاب كما لا يخفى.

قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد و بالجمله قد وقع التّعبد بظاهر الكتاب و هذا يكفى فى جواز الأخذ و لو احتمل وقوع التحريف واقعا نظير التّعبد بسائر الحجج الشرعيه فى الظاهر مع احتمال كون الواقع على خلافها و لعلّ المصلحه فيه غلبه مصادفه هذه الظواهر مع الواقع فتأمل جيّدا.

التّنبيه الرّابع:

أنّ مع العلم بالظهورات و إرادتها فلا إشكال فى حجّيتها من دون فرق بين مواردّها.

و أما إذا لم يحصل العلم بالظهورات و إرادتها فإن كان ذلك لأجل احتمال وجود القرينه متصلا بها بحيث لو كان الكلام مقترنا مع القرينه المحتمل فلا- يحصل له الظهور فيرجع فيه إلى أصاله عدم وجود القرينه و مع جريان أصاله عدم وجود القرينه و مع جريان أصاله عدم وجود الاقتران المذكور يحصل الظهور و يؤخذ به.

و دعوى أن المرجح في مثله هو أصاله الظهور لا- أصاله عدم وجود القرينه قائلا بأن العقلاء لا يعتنون باحتمال وجود القرينه و يأخذون بأصاله الظهور مندفعه، بأن تحقق الظهور منوط بجريان أصاله عدم وجود القرينه على الفرض و إلا فلا ظهور حتى يجرى فيه أصاله الظهور.

و مما ذكر يتقدح ما في الكفايه من أن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها.

و ذلك لأن مع عدم جريان أصاله عدم وجود القرينه لا ينعقد الظهور حتى يؤخذ به بمقتضى اصاله الظهور كما لا مجال للأخذ بهذه الأصاله مع احتمال غفله المتكلم عن مراده بل اللازم هو الرجوع إلى أصاله عدم الغفله قبل الأخذ بأصاله الظهور هذا كله فيما إذا كان عله عدم العلم بالظهورات احتمال وجود القرينه متصلا بالكلام.

و إن كان عدم العلم بالظهورات و إرادتها من جهة احتمال وجود القرينه منفصلا عن الكلام فالحق هو أن يقال بانعقاد الظهور إذ المانع المنفصل لا- يمنع عن تحقق الظهور بل لا يمنع عن كشفه عن المراد بعد كون المانع هو الوجود الواصل منه لا الوجود الواقعى منه و المفروض أنه لم يصل ففى هذه الصوره يتحقق الظهور و يؤخذ بأصاله الظهور و لا حاجه إلى أصاله عدم وجود المانع لعدم دخالته بوجوده الواقعى منه و المفروض أنه لم يصل ففى هذه الصوره يتحقق الظهور و يؤخذ بأصاله الظهور و لا حاجه إلى أصاله عدم وجود المانع لعدم دخالته بوجوده الواقعى و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون الشك فى وجود القرينه المنفصله أو الشك فى قرينته المنفصل إذ فى كلتا الصورتين ينعقد الظهور و لا حاجه إلى أصاله عدم وجود المانع لما ذكر.

و إن كان عدم العلم بالظهورات من جهة احتمال قرينته الموجود في الكلام فلا- أصل حتى يؤخذ به إذ مع احتمال قرينته الموجود في الكلام لا ينعقد الظهور فلا ظهور حتى يؤخذ بأصالة الظهور كما لا مجال للأخذ بأصالة عدم قرينته الموجود لعدم الحالة السابقة له حتى يرجع إليها لتحقق الظهور كالصوره الأولى فحينئذ يعامل مع هذا اللفظ عند العقلاء معاملة المجمل.

و إن كان عدم العمل بالظهور ناشئاً عن الشك في الموضوع له لغه أو الشك في المفهوم من اللفظ عرفاً فلا دليل على تعيين شيء بمجرد الظن و الأصل عدم حجيه الظن خرج منه الظنون المتيقنه استفادتها من الالفاظ و أمّا الظنون غير المتيقنه استفادتها فلا دليل على اعتبارها و لذا قال الشيخ الأعظم قدس سره و الأوفق بالقواعد عدم حجيه الظن هنا لأنّ الثابت المتيقن هي حجيه الظواهر و أما حجيه الظن في أنّ هذا ظاهر فلا- دليل عليه ففي الصوره الأولى يؤخذ بأصالة عدم وجود القرينه المتصله و مع جريانها يتحقق الظهور و يؤخذ به و في الصوره الثانيه يؤخذ بأصالة الظهور و لا حاجة إلى عدم وجود القرينه المنفصله لأنّ عدم وصولها يكفي في عدم المانعيه من غير توقّف على جريان أصالة عدمها.

و في الصوره الثالثه لا- أصل حتى يدفع به احتمال قرينته الموجود في الكلام و مع عدم هذا الأصل لا ينعقد ظهور في الكلام فحينئذ يعامل مع الكلام المذكور معاملة المجمل.

و في الصوره الرابعه فلا حجيه للظهور لعدم العلم به و الظن بالظهور لا حجيه له و التمسك بأدله اعتبار الظهور فيه مع عدم العلم بالظهور تمسك بالعام في الشبهات الموضوعيه و هو كما ترى.

فالظهور في الأولى و الثانيه متحققه و حجه يؤخذ به بخلاف الثالثه و الرابعه فإنّ الظهور ليس فيهما متحققه حتى يؤخذ به.

نسب إلى المشهور حجته قول اللغويين بالخصوص في تعيين الأوضاع و تشخيص الحقائق عن المجازات و تعيين الظهورات مع أنّ آرائهم تفيد الظنّ بالأوضاع أو الظهورات و استدلل له باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و أورد عليه بأنّ المتيقّن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العدالة و نحو ذلك لا مطلقا.

ألا ترى أنّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة في أهل الخبره في مسأله التقويم و غيرها. (١)

و يمكن أن يقال: الانصاف أنّ رجوع العقلاء إليهم من دون اعتبار التعدد و الإخبار عن حسّ يدل على أنّ الرجوع إليهم من باب أنّهم مهرة الفنّ و الخبره لا من باب الشهاده و دعوى اعتبار العدالة في بعض موارد الرجوع إلى الخبره كمسأله التقويم أو مسأله التقليد لا تدلّ على أنّ الرجوع إليهم من باب الشهاده بل هو شرط شرعى في بعض الموارد و يقتصر بمورده.

هذا مضافا إلى ما في الوقايه من أنّ اعتبار التعدد و العدالة في مسأله التقويم فلعله من جهه كون اعتمادهم فيها من باب الشهاده و هى أمر ربّما يتصرف فيها الشارع بتصرفات مختلفه و لا ارتباط بالمقام فإنّه لم يتصرف فيه الشارع إلاّ بالإمضاء. (٢)

و عليه فلا- يعتبر في الرجوع إلى أهل اللغه في موارد الاستعمال التعدد أو العدالة، بل لو ثبت أنّ اللغويين خبره تشخيص موارد الحقيقه عن المجاز أو موارد الظهورات فلا إشكال أيضا في الرجوع إليهم لحجته قول أهل الخبره في جميع العلوم و الصنائع و غيرهما لأنّه أمر جرى عليه العقلاء كافه في جميع البلدان و الأزمان كما لا يخفى.

ص: ٩٥

١-١) فرائد الاصول: ٤٦، كفايه الاصول: ٧/٢.

٢-٢) الوقايه: ٥١٠.

و دعوى أنّ موارد التمسك ببناء العقلاء إنّما هو فيما إذا أحرز كون بناء العقلاء بمرأى و مسمع من المعصومين عليهم السّلام و لم يحرز رجوع الناس إلى صناعه اللغه فى زمن الأئمه عليهم السّلام بحيث كان الرجوع إليهم كالرجوع إلى الطبيب. (1)

مندفعه أوّلاً: بمنع لزوم إحراز كون جميع الموارد و المصاديق من البناء بمرأى و مسمع من المعصومين عليهم السّلام بعد إحراز البناء الكلى من العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم فى الامور من دون فرق بينها فإنّ عدم الردع عن هذا الكلى المستفاد من بنائهم فى الموارد المختلفه يكفى فى جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً و إلّا- فلا- يجوز الاعتماد إلى الخبراء فى كثير من الصنائع الحديثه و هو كما ترى. و دعوى أنّ القدر المتيقن صورته حصول الوثوق الشخصى أو كون الامور من الامور الحسيه كما فى تحريرات فى الاصول (2) ممنوعه اذ البناء ثابت على رجوع الجاهل إلى العالم و لو لم يوجب قوله وثوقاً شخصياً أو لم يكن رأيه مبنيًا على الامور الحسيه.

و ثانياً: بمنع عدم ثبوت رجوع الناس إلى مهرة اللغه فى صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللغويه و تبادل الأدبيات بين الجوامع و وجود الحاجه فى فهم اللغات و التراكيب المختلفه و إن لم تكن كتب اللغه مدوّنه إلّا- فى زمن الإمام الصادق عليه السّلام ككتاب خليل بن احمد الفراهى الذى عدّه الشيخ من اصحاب الامام الصادق عليه السّلام و الإمام الجواد عليه السّلام و كتاب جمهره الذى ألفه ابن دريد و هو كان من اصحاب الإمام الجواد عليه السّلام هذا.

و ثالثاً: بأن الرجوع إلى الكتب المؤلفه فى اللغه فى زمان بعض الأئمه عليهم السّلام يكفى فى إحراز رجوع الناس إلى صناعه اللغه.

فتحصل أنّ الرجوع إلى اللغويين من باب الرجوع إلى الخبراء و عليه فيمكن الاعتماد على قولهم فى تعيين موارد الاستعمال بل لا يبعد القول بجواز الاعتماد عليهم فى بيان المعانى

ص: ٩٦

١-١) تهذيب الاصول: ٩٧/٢.

٢-٢) تحريرات فى الاصول: ٣٤٧/٦.

الظاهره بل ذهب بعض الأعلام إلى أنّهم مهرة لتشخيص الحقائق عن المجازات أيضا.

قال في الوقايه: لا طريق اطلاع اللغويين على المعنى الموضوع له واضح لا أرى سببا لخفائه على هؤلاء الأعلام إلا شدة وضوحه لأنه بعينه الطريق الذي تعلّموا وتعلّم جميع الناس من أهل جميع اللغات معاني الألفاظ الأصلية في زمن الطفوليّه.

إذ الطفل لا يزال يسمع الألفاظ مستعمله في معاني يعرفها بالقرائن وربما احتمل المجاز في استعمالين أو ثلاثه فيحتاج إلى ما رسمه الأستاذ من أعمال العلام و لكن بتكرّر الاستعمال يزول ذلك الاحتمال و يقطع بالوضع كما يحتمل الخطأ و الغلط في استعمال و استعمالين ثم يزول ذلك بالتكرار فيكون في غنى عن العلام إلى أن قال و ما حال أئمه اللغه مع فصحاء العرب إلا كهذا الحال فهم (لله درهم)... عاشروا زمنا طويلا- و تكرر على مسامعهم الألفاظ حتى حصل لهم القطع بمعانيها و أصبحوا في غنى كلّفهم هذا الأستاذ من أعمال العلام استغناء الأطفال بتكرّر سماعهم الألفاظ من آبائهم إلى أن قال و ما ذكرناه من حال عالم اللغه كالتجربه بل هو ضرب منها و على التجربه يدور رحي كثير من الحرف و العلوم.

و أمّا علامه الفرق بين المعاني الحقيقيه و بين المجازيه فإنّ عالم الفن في غنى عنه بماله من التدرب في الصناعه و الخبره بمجاري الكلام فكثيرا ما ينظر إلى كلمه في كتب أئمه اللغه كتهذيب الأزهرى و غيره و يظهر له أصلها و تحوّلها عن معنى إلى كلمه في كتب أئمه اللغه كتهذيب الأزهرى و غيره و يظهر له أصلها و تحوّلها عن معنى إلى معنى آخر و تطوّراتها الطارئه عليها مدى الأجيال الى ان قال و أمّا غيره فيكفيه التصريح في مثل أساس اللغه فإنّ دأبه أن يقول بعد الفراغ عن ذكر المعاني الحقيقيه إنّ من المجاز كذا أو التلويح بعبارات يعرف منها ذلك، راجع مفردات القرآن و غيره...

ثم على تسليم الأمرين معا فإنّ معرفه الظواهر لا تتوقف على معرفه الحقائق من المجازات إذ من الواضح لدى أهل الفن أنّهم الأئمه المصنّفين في علم اللغه بيان الظاهر من كل كلمه في التراكيب المختلفه و ضبط المعاني الظاهره منها باختلاف النسب و الحروف و

غيرهما فتراهم يذكرون شام البرق و شام السيف و رفّ الطائر و رفّ الظليم و رفّ لونه و رفّ زيدا أو رفّ هنداً و يفسرون ذلك بقولهم أبصره و أغمده و بسط جناحه و أسرع في عدوه و برق وجهه و أكرمه و قبلها و مثل ذلك الفرق بين عقلته و عقلت عنه و شكرته و شكرت له و بين المسهب في الكلام بفتح الهاء و كسرهما فلكل كلمه وقعت في كلام ظهور غير ظهوره في غيره و معرفه ذلك هي التي يحتاجها أهل العلم.

و من العبث تطلب المعنى الأولى الذي وضع له اللفظ و من فضول البحث الاهتمام في معرفه ما بين هذه الألفاظ من نسبه المجاز أو الاشتراك إلى أن قال إنّ الظهور الذي عرفت حجّيته هو الذي يفهمه أهل تلك اللغه من اللفظ أو من زاولها خبراً حتى عاد كأحدهم بل كاد أن يعدّ منهم فلا بدّ لمن يروم استنباط الأحكام من الكتاب و السنه من ممارسه هذه اللغه الشريفه و معرفه عوائد أهلها و درس أخلاقها و طبائعها و الاطلاع على أيامها و مذاهبها في جاهليتها و إسلامها. (١)

و التحقيق أنّهم أكثر اللغويين بيان الظواهر من كل كلمه في التراكيب المختلفه مثل كلمه رغب فيه و رغب عنه و قلّ من كان بصدد بيان الحقيقه و المجاز و الذي يحتاج إليه الفقيه و المفسر و المحدث و نحوهم في غالب الأوقات هو تعيين الظهورات لا تعيين الحقائق عن المجازات و اللغوى يكون خبيراً بذلك لكثرة مزاولته للاستعمالات من أهل اللسان فإذا أخبر أنّ معنى رغب عنه مثلاً هو الإعراض عنه و معنى رغب فيه هو التمايل فيه جاز الاعتماد عليه لأنّه خبر الخبره...

و هذا الاعتماد اعتماد على الخبره كسائر موارد الاعتماد على الخبراء و لا حاجه إلى التعدد و لا إلى العداله بل اللازم فيه هو الوثوق و الاعتماد النوعى و عليه فيثبت بقول اللغوى ظهور اللفظ و يترتب عليه الحجّيه بعد ثبوت الظهور.

فإسقاط قول اللغوى عن الحجّيه فيما إذا أفاد المعانى الظاهره من دون حاجه إلى قرينه

ص: ٩٨

خاصّه لا يساعده التحقيق. و لعلّ الوجه في إنكار حجّيه قول اللغوى مطلقا هو ملاحظه المفردات و أنّ معانيها مختلفه و حيث إنّ اللغوى لم يعيّن الحقيقه عن المجاز لا يحصل العلم بظهور اللفظ في أى معنى من معانيه و لكن مقتضى الإمعان أنّ اللغوى ذكر في أكثر الموارد القرائن العامه للمعاني مثل كلمه عنه و فيه بعد كلمه رغب و مع ملاحظه القرائن العامه صار اللفظ المفرد في التركيب ظاهر المعنى و لا- حاجه إلى معرفه الحقيقه و المجاز و أنّ أيهما سابق أو لاحق بل اللازم هو إحراز الظهور للكلمه عند الصدور و هو حاصل بإخبار اللغوى الماهر.

و لذا ذكر أهل اللغه تفاوت المعاني باختلاف أبواب الأفعال و اللزوم و التعدى و المجرد و المزيد فيه مثلا- قالوا في كلمه «عرف» بضم الراء أى أكثر الطيب و «عرف» بكسر الراء أى ترك الطيب و «عرفه» بفتح الراء و التعدى أى علمه بحاسه من الحواس الخمس فهو عارف و «عرّفه الأمر» بفتح الراء و تشديده أى أعلمه إياه و «أعرف فلان فلانا» من باب الافعال أى وقّفه على ذنبه ثم عفا عنه و غير ذلك من الموارد و من المعلوم أنّ المعاني في هذه الموارد و نظائرها ظاهره و لا إجمال فيها. نعم إنّنا لا ننكر الإجمال في بعض الموارد و لكن ذلك لا- يوجب إسقاط قول اللغوى عن الحجّيه في الموارد الظاهره و العجب أنّ المنكرين أخذوا بأقوال اللغويين في المعاني الظاهره بارتكازهم و مع ذلك أنكروا حجّيه قول اللغوى و دعوى حصول القطع بكون اللفظ ظاهرا في المعنى عند المراجعه و عليه فهم اعتمدوا على قطعهم لا على قول اللغويين كما ترى و يخالفه الوجدان.

فتحصّل أنّ ما ذهب إليه صاحب الوقايه من حجّيه قول اللغوى في تعيين المعاني الظاهره مما لا مجال لإنكاره و إن كان ذهابه إلى أنّ اللغوى خبره لتشخيص موارد الحقيقه عن المجاز محل تأمل لعدم وضوح ذلك في أكثر كتب اللغه. نعم من اطمأن بذلك بالنسبه إلى كتاب لغه من اللغات فلا مانع من الاعتماد عليه أيضا من باب أنّه خبره ذلك فلا تغفل.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد في محكى كلامه أقول التحقيق الذى يساعده النظر الدقيق حجّيه قول اللغوى و بيانه يستدعى رسم مقدمتين الأولى استقرار بناء العقلاء على

الرجوع إلى أهل الخبره من كل صنعه مطلقا و لو لم يحصل من قوله الاطمئنان بإصابه رأيه للواقع نعم لا- بدّ من حصول الاطمئنان بأنّ ما يخبر به مطابق لرأيه و الدليل على ذلك ما يرى من استشهادهم في مقام الاحتجاج و المخاصمه و اللجاج بقوله إلى أن قال الثانيه إنّ اللغوى خبير بالأوضاع و ليس خبرويته مخصوصه بمجرد موارد الاستعمالات و ذلك لأنّه إذا راجع كلمات العرف و أهل المحاوره ربّما يحصل له العلم.

بأنّ اللفظ الكذائي يتبادر منه عند أهل العرف المعنى الكذائي بلا قرينه و إلى أن قال فإذا قال إنّ اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني أو أخبر بهذا التبادر فقال المتبادر عند أهل اللسان من هذا اللفظ هذا المعنى كان ذلك بمنزله ما لو علمت بنفسك لتبادر و بالجملة اللغوى المتتبع في موارد الاستعمالات كثيرا ما يحصل له العلم بأنّ هذا اللفظ يتبادر منه هذا المعنى بلا قرينه و بذلك يستكشف وضعه له و كونه حقيقه فيه و يصير خبيرا بذلك إذا جدّ جهده و بالغ سعيه و استفرغ وسعه فكيف القول بأنّه ليس خبيرا بالأوضاع و إذا ثبت كونه خبيرا كان قوله حجه من باب حجّيه قول أهل الخبره إلى أن قال و يمكن إثبات حجّيه قوله بطريق آخر إلى أن قال أى الاخذ بإخباره بإدخال قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمه أصاله عدم الغفله (١)

و ربّما يشكل الرجوع إلى أهل اللغه من باب الخبرويه من جهه أنّ الرجوع إلى أهل الخبره إنّما هو في الامور الحدسيه التى تحتاج إلى إعمال النظر و الرأى لا- فى الامور الحسيه التى لا- دخل للنظر و الرأى فيها و تعيين معانى الألفاظ من قبيل الامور الحسيه لأنّ اللغوى ينقلها على ما وجدته فى الاستعمالات و المحاورات و ليس له إعمال النظر و الرأى فيها فيكون إخبار اللغوى عن معانى الألفاظ داخلا فى الشهاده المعتمده فيها العداله بل التعدد فى مورد القضاء و أمّا فى غيره ففى اعتباره خلاف مذكور فى محله. (٢)

ص: ١٠٠

١-١) المحاضرات ١٠٧/٢-١٠٩.

٢-٢) مصباح الاصول: ١٣١/٢.

و فيه ما لا- يخفى فإنّ تخصيص الخبره بالامور الحدسيه كما ترى لأنّ الطبايه مبتنيه على التجربه و الحسيّيات و لها خبراء يعتمد عليهم. و هكذا علم الرجال يبتنى على ما رآه الرجالي من أحوال الأشخاص أو ما سمعه في هذه الناحيه و من المعلوم أنّ المرئيات و المسموعات من الحسيّيات و مع ذلك له خبراء يمكن الاعتماد على أقوالهم، هذا مضافا إلى أنّ علم اللغه لا يخلو عن حدس أيضا إذ اللغوى إذا رأى الاستعمالات المتكرره فى مثل رغب عنه فى الإعراض و رغب فيه فى التمايل حصل له الحدس بأنّ كلمه عنه بعد فعل رغب قرينه عامه على إرادته الإعراض. و هكذا كلمه فيه بعد الفعل المذكور قرينه عامه على إرادته التمايل. قال الشهيد الصدر قدّس سرّه إنّ خبره اللغوى كثيرا ما يكون على أساس الحدس و أعمال النظر، فأنته و إن كان رأس ما له السماع و تتبّع موارد الاستعمالات إلاّ أنّه لا بدّ له أيضا أن يقارن بين موارد الاستعمالات و يجتهد فى تخريج و تجريد المعانى التى يستعمل فيها اللفظ و التى تستفاد من مجموع تلك المسموعات (١)

فتحصّل من ذلك جوا الرجوع إلى قول اللغوى فيما يكون خبره فيه كموارد الاستعمال فإذا أخبر بأنّ المعنى الفلانى لا يكون شائعا أمكن الاعتماد عليه.

قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه فلو شككنا من جهه موارد الاستعمال كان للرجوع إليهم وجه لانهم خبره هذا المقام. (٢)

و هكذا يجوز الاعتماد عليه فى تعيين المعانى الظاهره من جهه القيود المختلفه كقيد عنه و فيه فى فعل رغب و من جهات اختلاف الهيئه و اللزوم و التعدى و المجرد و المزيد فيه و غيرها و عليه فيجوز الاعتماد على قول اللغوى فيما كان خبره فيه.

و أيضا يجوز الرجوع الى قول اللغوى فى تعيين الحقيقه و المجاز فيما اذا تصدى لذلك و اخبر به لما عرفت من توجيه ذلك و امكانه فلا تغفل.

ص: ١٠١

١-١) مباحث الحجج و الاصول العمليه: ٢٩٦/١.

٢-٢) اصول الفقه: ٥٠٨/١.

نعم من كان خبره في اللغة كبعض الفقهاء لا- يجوز له ان يراجع إلى قول اللغوى إلا- فيما إذا لم يعمل خبره و إلاً فهو رجوع الخبره إلى الخبره و لا- حجتيه لقول الخبره على الخبره بل يشكل الرجوع إلى قول اللغوى ممن يريد من المراجعه أن يفتى للآخرين فإنه حينئذ بالنسبه إلى اللغه جاهل و المقلد يرجع إلى العالم لا إلى الجاهل و التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم لا رجوع الجاهل إلى الجاهل و هذا الإشكال يسرى أيضا إلى علم الرجال و سائر مقدمات الاجتهاد فاللازم لمن أراد أن يفتى للآخرين أن يجتهد في مقدمات الاجتهاد. نعم لا مانع من الرجوع إلى قول اللغوى أو الرجالى و غيرهما فى عمل نفسه فلا تغفل.

اللهم إلا- أن يقال: كثيرا ما يحصل الوثوق الشخصى من مراجعه الكتب اللغويه بالموضوع له أو المعانى الظاهره و هكذا فى علم الرجال و غيره من المقدمات و مع حصول الوثوق فلا مانع من الإفتاء للآخرين و حينئذ يجوز تقليد من حصل له الوثوق بالنسبه إلى معانى الكلمات أو أحوال الرجال. هذا مضافا إلى أنّ كثيرا ما يكون اللغوى أو الرجالى متعددا فمع شهادتهما فى المحسوسات أو ما يقرب منها أمكن اعتماد المفتى على البيئه الشرعيه و عليه فيجوز تقليد من اعتمد على البيئه الشرعيه، فتدبر.

حجته قول اللغويين

نسب إلى المشهور حجته قول اللغويين في تعيين الأوضاع و تشخيص الحقائق عن المجازات و تعيين الظهورات المفردة و التركيبه و استدلاله بقيام بناء العقلاء على الرجوع إليهم في استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاجات و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و دعوى أن القدر المتيقن من الرجوع إليهم هو ما إذا اجتمع شرائط الشهاده من العدد و العداله لا مطلقا.

مندفعه، بمنع اشتراط ذلك في الرجوع إليهم لوضوح رجوعهم إليهم من دون اعتبار التعدد أو اعتبار الإخبار عن حس و هذا يكشف عن كون الرجوع إليهم من باب أنهم مهرة الفن و أهل خبره لا من باب الشهاده.

و القول بأن هذا البناء لم يحرز وجوده في زمان الأئمة عليهم السلام حتى يكون حججه بعدم الردع عنه و لا كتاب لغه في ذلك العصر حتى يرجع إليه.

ممنوع أولاً: بأن عدم الردع عن الكل المعمول به و هو رجوع الجاهل إلى العالم في الامور يكفى في إمضاء آحاد الكل المذكور و لا حاجه إلى إحراز كون كل فرد موجودا في عصر الإمام عليه السلام.

و ثانياً: يمنع عدم ثبوت رجوع الناس إلى مهرة اللغه في صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللغويه و تبادل الأدبيات بين الجوامع و وجود الحاجه في فهم اللغات و التراكيب المعموله إلى ذلك.

و ثالثاً: بأن بعض الكتب اللغويه مدون في زمن الإمام الصادق عليه السلام ككتاب خليل و في زمن الإمام الجواد عليه السلام ككتاب جمهره و يرجع إليه و لم يردع عنه.

فيتحصّل أن الرجوع إلى قول اللغويين من باب أنهم خبراء و مهرة و عليه فقولهم حججه

فيما أخبروا به ممّا كانوا فيه خبراء من دون فرق بين كون ذلك من موارد الاستعمال أو الحقيقه و المجاز أو الظهورات المفرده أو التركيبه هذا مضافا إلى إمكان إدراج قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمه أصاله عدم الغفله.

لا يقال إنّ الرجوع إلى أهل اللغه ليس من باب الخبرويه لأنّ الرجوع إلى أهل الخبره إنما هو في الأمور الحدسيه التي تحتاج إلى إعمال النظر و الرأي لا في الامور الحسيه التي لا دخل للنظر و الرأي فيها.

و تعيين معانى الألفاظ من قبيل الامور الحسيه لأنّ اللغوى ينقلها على ما وجدته في الاستعمالات و المحاورات و عليه فيدخل إخبار اللغوى في الشهاده التي اعتبر فيها العداله و التعدد في مورد القضاء لأنّنا نقول إنّ تخصيص الخبره بالامور الحدسيه كما ترى لأنّ الطبايه مبتنيه على الحسّ و التجربه و مع ذلك لها خبراء و مهرة يعتمد عليهم و هكذا علم الرجال بيتنى على ما رآه و سمع الرجالى من أحوال الأشخاص و هما من حسيات و مع ذلك له خبراء يعتمد عليهم.

هذا مضافا إلى أنّ علم اللغه لا يخلو عن حدس أيضا إذ اللغوى إذا رأى الاستعمالات المتكرّره في مثل رغب عنه في معنى الإعراض و رغب فيه في معنى التمايل حصل له الحدس بأنّ كلمه عنه بعد فعل رغب قرينه عامّه على إرادته الإعراض و هكذا في كلمه فيه بعد فعل رغب قرينه عامّه على إرادته التمايل.

بل رأى اللغوى كثيرا ما يكون على أساس الحدس و إعمال النظر فإنّه و إن كان رأس ماله السّماع و تتبع موارد الاستعمالات إلّا أنّه لا بدّ له أيضا أن يقارن بين موارد الاستعمالات و يجتهد في تخريج و تجريد المعانى التي يستعمل فيها اللفظ و التي تستفاد من مجموع تلك المسموعات.

و بالجملة يجوز الرجوع إلى قول اللغوى فيما يكون فيه ماهرا و خبيرا من دون فرق بين موارد الاستعمالات و تعيين الظهورات و الحقيقه و المجاز.

و الإجماع إمّا منقول و هو داخل فى الأمارات الظنيّه، و إمّا محصّل و هو من مصاديق القطع بالحكم، و ذكره فى المقام لتوقف اعتبار الإجماع المنقول على معرفه الإجماع المحصّل، و إلّا- لكان المناسب هو ذكر الإجماع المحصّل فى القطع و كيف كان فتحقيق الحال يتوقف على ذكر امور:

الأمر الأوّل: فى المراد من الإجماع عند العامه

و اعلم أنّ الإجماع عند العامه هو اتفاق الكلّ، و المراد من الكلّ إما اتفاق الأمّه أو اتفاق أهل الحلّ و العقد أو المجتهدين فى عصر واحد. على أمر من الامور. و الإجماع على كلّ تقدير عندهم حجّه بنفسه و دليل فى مقابل الكتاب و السنّه، و استدلوا له بما روى عن النبي صلّى الله عليه و آله:

أنّ أمّتى لا- تجتمع على ضلاله، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم (١) و نحوه ما روى عنه صلّى الله عليه و آله أنّ الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا... و أن لا تجتمعوا على ضلاله. (٢)

أورد عليه بأنّه لا- دليل على حجّيه الإجماع بنفسه؛ إذ المروى المذكور عن النبي صلّى الله عليه و آله ضعيف و مرسل؛ لشهاده جملة من علمائهم بضعف أبى خلف الأعمى فى الطريق الأوّل و إرسال الثانى. هذا مضافاً إلى أنّ الامّه لا- تناسب إلّا اتفاق الأمّه، فالدليل مختص بالشق الأوّل من معنى الاتفاق، و لا- يشمل غيره من الشقوق، فتأمّل على أنّ الضلاله تستبطن الإثم و الانحراف و هو أخص من الخطأ و عدم الحجّيه. (٣)

ثم لا مجال للتمسك بقوله عليه السّلام فى أخبار الخاصه: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. (٤) فإنّه فى مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، و المقصود أنّ الخبر الذى يكون مجمعا عليه لا ريب فيه، و لا نظر فيه إلى نفس الإجماع فى قبال الكتاب و السنّه.

ص: ١٠٥

١- (١) سنن ابن ماجه ١٢٠٣: ٢

٢- (٢) سنن ابى داود ٩٨: ٤.

٣- (٣) مباحث الحجج ٣٠٨: ١.

٤- (٤) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١.

الأمر الثاني: في المراد من الإجماع عند الخاصه

و لا- يخفى عليك أنّ الإجماع عند الخاصه قد يطلق على اتفاق علمائنا من القدماء و المتأخرين، و قد يطلق على اتفاق جماعه منهم كالقدماء أو المتأخرين أو علماء عصر واحد، و الإجماع بأى معنى كان ليس حججه بنفسه عند الخاصه، بل حججه لأجل كشفه عن قول المعصوم أو تقريره، و كلّ واحد منهما يكون من مصاديق السنّه، و عليه فلا يكون الإجماع عندنا فى مقابل الكتاب و السنّه، بل هو من مصاديق السنّه.

الأمر الثالث: فى وجوه استكشاف رأى المعصوم

الوجه الأوّل:

الحسّ، كما إذا سمع الحكم من الإمام فى جملة جماعه لا- يعرف أعيانهم، و هو الذى يسمّى بالإجماع الدخولى و التشرفى، فىحصل له العلم بقول الإمام، و هذا الفرض نادر جدّاً و على فرض وجوده لا إشكال فى حججه؛ لأنّ المعرفه الإجماليه بوجود الإمام تكفى فى الحججه، و لا يلزم فى الحججه أن تكون المعرفه تفصيليه، كما لا يخفى.

الوجه الثانى:

قاعده اللطف، و هذه هى التى ذهب إليها الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى العده حيث قال فى حكم ما إذا اختلفت الإماميه (الأمه خ ل) على قولين يكون أحد القولين قول الإمام على وجه لا- يعرف بنفسه و الباقر كلهم على خلافه: إنّه متى اتفق ذلك؛ فإن كان على القول الذى انفرد به الإمام دليل من كتاب أو سنه مقطوع بها لم يجب عليه الظهور و لا الدلاله على ذلك؛ لأنّ الموجود من الدليل كاف فى ازاحه التكليف، و متى لم يكن عليه دليل، و جب عليه الظهور أو إظهار من تبين الحق فى تلك المسأله إلى... أن قال: و ذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام و الأقوال الأخر كلها باطله، و لا يجب عليه الظهور؛ لأننا إذا كنا نحن السبب فى استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدّى إلينا الحق الذى كان عنده.

ص: ١٠٦

قال الشيخ الطوسي: وهذا عندي غير صحيح؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً.

وتبعه فخر الدين والشهيد والمحقق الثاني على المحكى حيث اشترطوا في تحقق الإجماع عدم مخالفه أحد من علماء العصر، و حيث صرحوا بعدم مانعيه قول الميت لانعقاد الإجماع، وقالوا بأنه لا قول للميت بالإجماع، على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتداداً بقوله واعتباراً بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد و صار قوله غير منظور إليه ولا يعتد به.

و عليه فالإجماع الاصطلاحي عندهم هو اتفاق علماء الإمامية في عصر واحد على أمر، و أنهم يدعون كما في المحكى عن المحقق الداماد قدس سره أن من الرحمة الواجبه في الحكمة الإلهيه أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسأله المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأى إمام عصره و صاحب أمره عليه السلام.

أورد على الشيخ و من تبعه بأن قاعده اللطف ليست تامه في باب النبوه و لا في باب الإمامه.

و يمكن أن يقال: إن قاعده اللطف و الحكمة الالهيه تامه، و التخلف فيها يوجب نقض الغرض و الخلف في الحكمة الإلهيه مع أن هدايه العباد مما تعلقت به الإراده الحتميه الإلهيه، و موارد الهدايه الإلهيه لا تقاس بالموارد التي يصل إليها الإنسان بالتجارب في أموره و معيشته طيله حياته. و قد ذكرنا تفصيل الكلام حولها في رساله منفرده مطبوعه بمناسبه ذكرى الشيخ الانصارى فراجع.

و لكن تماميه القاعده في البابين لا تستلزم جواز الاستدلال بها في المقام؛ لما أشار إليه السيد المرتضى قدس سره في المقام من أن السبب لاستتار الإمام و ذهاب الآثار هو نفس المكلفين، فاللطف محقق في المقام و لكن هم أنفسهم يمنعون عن انجازه و تحققه و إدامته و إيصاله بالنسبه إليهم: إذ الأئمه عليهم السلام قد بينوا الأحكام للرواه المعاصرين بالنحو المتعارف، فلو لم

تصل إلى الطبقة اللاحقه بسبب تقصيرهم ليس على الإمام رفع الموانع التي تحققت بفعل العباد و عصيانهم أنفسهم و لا إيصال الأحكام إليهم بطريق متعارف فضلا عن غير متعارف بعد كون الضياع بفعلهم أنفسهم.

و ما ذكره الشيخ من أنّ عدم حجيه الإجماع يؤدي إلى عدم صحه الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلا منظور فيه، كما سيأتي بيانه، قال في الدرر: و ليس هذا الطريق صحيحا؛ لعدم تماميه البرهان الذي أقيم عليه، فانه بعد غيبه الإمام عليه السلام بتقصير منا كل ما يفوتنا من الانتفاع بوجوده الشريف و بما يكون عنده من الأحكام الواقعيه قد فاتنا من قبل أنفسنا فلا يجب عليه عقلا أن يظهر المخالفه عند اتفاق العلماء إذا كان اتفاهم على خلاف حكم الله الواقعي. (1)

الوجه الثالث:

تقرير المعصوم كما ذهب إليه بعض الأعلام، و بيان ذلك: أنّ الإجماع إذا كان في غير المسائل التفريعيه من الاصول المتلقاه و اتصل إلى زمان المعصوم و كان في مرأى و منظر الإمام و لم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبه إلى ما اتفقوا عليه، و إلاّ- لزم عليه مع حضوره و شهوده أن يبين خطئهم، و لا- فرق في ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله و بين أن لا يكون، بل لا فرق بين أن يكون مدركهم صحيحا أو غير صحيح؛ نعم اللزم ان يكون المسأله من الاصول المتلقاه لا المسأله التفريعيه الفرضيه التي لا يكون مع قطع النظر عن الامامه في المرأى و منظر الامام و ان يكون المسأله مورد الابتلاء و شايعه بحيث لو ردّ الامام لبان و وصل اليها لا المسأله النادره التي لورد الامام فيها لم يصل اليها.

و عليه فالإجماع الاصطلاحي هو إجماع القدماء المتصل بإجماع أصحاب الأئمه عليهم السلام، و لا يضر به اختلاف المتأخرين أو إجماعهم على الخلاف بعد ما عرفت من كشف تقرير الإمام

ص: ١٠٨

لما ذهب إليه أصحابنا المتقدمون و إن لم يكن ما استدلووا به تامًا من جهة السند أو الدلالة، و عليه فيشكل الحكم بخلاف رأى المتقدمين فى الصورة المذكوره بل لا يضّرّ به مخالفه نادر فى زمان القدماء مع الإجماع المذكور فإنّ ارجاع الناس نحو ما ذهب إليه الجلّ و الاكتفاء بالنادر يعدّ تقريراً للخطأ كما لا يخفى.

و بالجمله لا- اشكال فيه بحسب مقام الثبوت، و إنّما الإشكال فى كيفية إحراز ذلك؛ إذ لا- وسيله لإحراز آراء الاصحاب إلاّ بالحدس، كما إذا رأينا القدماء أجمعوا على خلاف العامه فحصل الحدس حينئذ بتوافق آراء الأصحاب و عليه فيؤول هذا الوجه إلى الوجه الرابع فى النهايه كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

نعم الحدس هنا تعلق بإجماع الأصحاب، بخلاف الوجه الرابع فإنّ الحدس هناك تعلق بالنص، إلاّ أن يكتفى بشهاده بعض القدماء على الإجماع المحضّل بينهم فتدبر جيدا.

الوجه الرابع:

هو الحدس كما ذهب إليه جماعه من المتأخرين، و هو على أقسام: أحدها: أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الضرورى الحاصل من مبادئ محسوسه بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ فى الحس، و المراد من المبادئ المحسوسه هى رؤيه الفتاوى أو استماع الأقوال.

و ثانيها: أن يحصل لنا العلم المذكور بالحدس الاتفاقى من فتوى جماعه و إن لم تكن كذلك بحسب العاده، كما حكى ذلك عن بعض الفحول بالنسبه إلى اتفاق الشيخين و الفاضلين و المحققين فى الفتاوى مع عدم استنادهم إلى دليل، للعلم بعدم اجتماعهم على الخطأ.

و ثالثها: أن يحصل لنا العلم المذكور بالحدس من مقدمات نظريه و عقليه، كما إذا رأينا اتفاقهم فى بعض المسائل الأصوليه أو القواعد الفقهيّه و زعمنا أنّ مورد الكلام و البحث من موارد هذه المسائل و القواعد حصل لنا الحدس بأنّ رأى الآخرين فى هذا المورد يكون كذا و كذا مع أنّا لم نر آراءهم و لم نسمع اقوالهم.

ص: ١٠٩

ثم لا- يخفى عليك أنه لا- مجال للأخير من أقسام الحدس؛ لعدم صحه نسبه الآراء و الأقوال إليهم بمجرد اتفاقهم على بعض القواعد و الاصول مع احتمال الخطأ فى التطبيق و عدم كون المورد من مواردهما هذا مضافا إلى احتمال كون رأيهم على خلافها من جهه احتمال ورود دليل خاص فيه.

كما أنه لا مجال للقسم الثانى؛ لندره حصول العلم بدليل تام من رأى جماعه معدوده من العلماء.

فانحصر الأمر فى القسم الأوّل، و له تقاريب:

منها: ما مرّ فى ثالث الوجوه من أنّ أجماع القدماء إذا كان متصلا بإجماع أصحاب الأئمه عليهم السّلام حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبه إلى آرائهم، و لعلّ ذلك يحرز فى موارد كان رأى علماء الإماميه على خلاف العامّه و لا يرد على هذا التقريب الإشكالات الوارده على التقريب الآتى.

و منها: أنّ الإجماع المحصل سواء كان من القدماء أو المتأخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الاجماع مخالفا للقواعد و الاصول و لم يستندوا إلى دليل؛ لأنّ العلماء مع كثره اختلافاتهم و اختلاف مبانيهم و مشاربهم إذا فرض اتفاقهم فى مسأله من المسائل، فلا محاله يحصل بذلك الحدس القطعى أو الاطمئنانى بتلقيهم ذلك ممن يكون قوله حجه عند الجميع، كما فى نهايه الاصول. (1)

و بعبارة أخرى: أنّ الإجماع حجه؛ لرجوعه إلى وجود السنه بينهم، و هى غير واصله إلى المتأخرين عنهم و كأن ذلك الدليل نقى الدلاله و السند و تاما من جهه الصدور بحيث إذا وصل إلى المتأخرين عنهم لنا لو انه ما نالوا منه. (2) و لعلّ هذا الحدس لا يتوقف على الاتفاق، بل يحصل بإجماع جلّ الأصحاب.

ص: ١١٠

١- ١) نهايه الاصول: ٥٣٣.

٢- ٢) فوائد الاصول ١٥٣:٣- نهايه الافكار ٩٨:٣.

و لكن يرد على التقريب الأخير:

أولاً- أنه ليس تاماً بنحو الكليه؛ لعدم العلم بالملازمه العاديه بين إجماع العلماء على أمر و بين العلم بتلقيهم ذلك من المعصوم عليه السلام مع وجود الأدله العقلية فى المسأله أو مع كون المسأله من المسائل التفرعيه التى استنبطها الفقهاء من الاصول المتلقاه و القواعد الكليه باعمال النظر و الاجتهاد، فإجماع العلماء فى أمثالها لا يكشف عن تلقيهم عن المعصومين عليهم السلام بل غايته أنه يكون من باب التوافق فى الفهم و النظر. نعم لو كانت المسأله من المسائل النقليه المحضه و اتفق عليها الفقهاء الذين لا- يتعبدون إلا- بالنقل طبقه بعد طبقه إلى عصر المعصومين علم منه قهراً أنهم تلقوها منهم بعد ما أحرزنا أنهم لم يكونوا ممن يفتى بالقياس و الاستحسانات العقلية و الاعتبارات الظنيه. (١)

و يمكن أن يقال: إنَّ مورد كلام القائلين بالحدس بالتقريب الثانى هو ما إذا كانت المسأله من المسائل النقليه المحضه و كانت خلاف القاعده فاتفقهم حينئذ يكشف عن وجود النصّ بينهم و إن لم يصل إلينا، و لكن لا يلزم من التقريب المذكور أن يتصل الاجماع إلى عصر المعصومين، بل يكون إجماع المتأخرين أيضاً كذلك.

و ثانياً: أن هذه الطريقه موهونه بدعوى أن من البعيد جداً أن يقف الكلينى أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على روايه متقنه داله على المقصود و مع ذلك تركوا نقلها و هى تصوير مكشوفه بالإجماع فى عصر الكلينى أو الصدوق أو الشيخ او بعده.

و يمكن أن يقال ربّما لم يكن مورد فتاوى القدماء مروياً بالأسناد بل كان من المسلمات بينهم و لعله لذا لم يرووها فى كتبهم و عليه فيصح أن يقال: إنَّ الشهره الفتوائيه بشىء عند قدماء الأصحاب يكشف عن كون الحكم مشهوراً فى زمن الأئمه بحيث صار الحكم فى الاشتهار بمنزله أوجب عدم الاحتياج إلى السؤال عنهم، كما نشاهده فى بعض المسائل الفقيهه. و بالجملة ان اشتهار حكم بين الأصحاب يكشف عن ثبوت الحكم فى الشريعه المطهره و معروفته من لدن عصر الأئمه عليهم السلام. (٢)

ص: ١١١

١-١) نهاية الاصول: ٥٣٤.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٠٠: ٢.

و ثالثاً: أنّ دعوى الملازمه العاديه بين الاجماع و قول المعصوم عليه السّلام بدعوى أنّ العاده تحكم بأنّ اتفاق المرءوسين على أمر لا ينفك عن رأى الرئيس إنّما تتم فيما إذا كان المرءوسون ملازمين لمحضر رئيسهم، و أنّى ذلك فى زمان الغيبه؟!

نعم الملازمه الاتفاقيه بمعنى كون الاتفاق كاشفا عن قول المعصوم أحيانا من باب الاتفاق مما لا سبيل إلى إنكارها، إلاّ أنّه لا يثبت بها حجّيه الإجماع بنحو الإطلاق. (١)

و يمكن الجواب عنه بأنّ إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبه الصغرى بل بعدها بقليل مما يوجب الكشف عن كون الحكم إجماعيا عند أصحاب الأئمه عليهم السّلام أيضا، فالملازمه المذكوره حاصله فى هذا الفرض، و أمّا فى فرض عدم اتصال إجماع العلماء بإجماع الاصحاب فالإجماع يكشف عن النص فيما إذا كان الحكم مخالفا للقواعد و الاصول، و لا موجب لاعتبار ملازمه المرءوسين للحضور عند الرئيس فى هذا الفرض، كما لا يخفى.

و رابعاً: أنّ غايه ما يقتضيه الإجماع على التقريب المذكور أنّ الفقهاء لعدالتهم لا يفتون بدون المستند، و أمّا أنّه تامّ سندا و دلالة فلا دليل له، بل يمكن أن يكون عندنا غير تام من جهتين. (٢)

و اجيب عنه بأنّ اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفى فى إحراز أنّ السند تام و الدلاله ظاهره، قال فى تحريرات فى الاصول: فالمناقشه فى هذا المسلك تاره باختلاف نظر المجمعين مع غيرهم فى حجّيه السند، و أخرى بأن من المحتمل كون الخبر غير تام الدلاله، قابله للدفع؛ ضروره أنّ من اتفقهم فى الحكم يتبين أنّ السند مورد وثاقتهم الخاصه، و من اتفاق القدماء و أرباب الحديث الأوّلين الذين هم لا يعملون الاجتهادات الدقيقه فى فتاويهم يحصل الوثوق و الاطمينان بأنّ الخبر الموجود عندهم ظاهر (٣) و لكن الانصاف: أنّ حصول الاطمينان بتماميه الدليل سندا و دلالة عندنا مشكل بعد ما رأينا من وقوع الخلاف بين المتأخرين و المتقدمين فى مسأله منزوحات البئر.

ص: ١١٢

١-١) راجع مصباح الاصول ١٤٠:٢.

٢-٢) نهايه الدرايه ٦٨:٢.

٣-٣) تحريرات فى الاصول ٣٦٠:٦.

ربّما يقال فى الجواب عن هذا الاشكال: إنّ المأخذ ليس هو استكشاف مدرّك روائى وصلهم و لم يصلنا ليلاحظ عليه بالملاحظتين، بل استكشاف ما هو أقوى من الروايه، و هو الارتكاز الكاشف تكوينا و قطعاً عن رأى المعصوم بالنحو المتقدم شرحه. (١)

و لا يخفى ما فيه: فإنّ الكلام فى الإجماعات لا السيره و الارتكازات الشرعيه، و لعله خلط بين الإجماع و السيره، هذا مضافاً إلى أنّ هذا الجواب لا يدفع الإشكال عن الإجماعات غير المتصله.

و كيف كان فالإجماع المحضّ المبتنى على مباد محسوسه يكشف عن وجود النصّ عند تماميه الخصوصيات اللازمه للكشف المذكور، و لكن تماميه الدليل من جهه الدلاله و السند عندنا غير محرزه، فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السابق من أنّ الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب حيث كان فى مرأى و مسمع الإمام و لم يردع عنه يكشف عن كون ما ذهب إليه الأصحاب مرضياً عنده عليه السلام، و لا فرق فى ذلك التقريب بين أن يكون له المستند أو لا يكون، و بين أن يكون المستند تامّ الدلاله أو لا- يكون، و بين أن يكون المسأله موافقه للقاعده أو لا تكون إذ الإجماع المحضّ فى هذا التقريب يكشف على جميع التقادير عن تقرير الإمام المعصوم عليه السّلام نعم اللازم ان تكون المسأله من الاصول المتلقاه لا التفرعيه الفرضيه و ان تكون من المسائل الشائعه لا النادره كما اشرنا إليه آنفاً.

و ما اشتهر من أنّ الإجماع المعلوم المدرّك أو محتمله لا يكشف عن شىء لا يجرى فى هذا التقريب، بل هو مربوط بالإجماع غير المتصل إلى زمان المعصوم كإجماع المتأخرين، و يلحق بذلك أيضاً حجّيه فهم الأصحاب لأنّه هم الاتصال إلى زمان المعصوم كان حجّيه لتقرير الإمام المعصوم ذلك الفهم فلا تغفل.

الأمر الزابع: فى الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت

و اعلم أنّ الإجماع المنقول إمّا إخبار عن السبب و هى الفتاوى، فإن كان إخبار الناقل

ص: ١١٣

بها اخبارا عن الحسن كما إذا رأى الناقل فتاويهم في كتبهم أو استمع منهم أو بواسطه المشايخ فلا إشكال في حجّته قضاء لأدله حجيه الخبر الواحد؛ لأنّ الخبر حسّي، والخبر الحسّي حجه بيناء العقلاء و إمضاء الشارع، فحينئذ إن كان المقدار الذي أخبر به الناقل كافيا عند المنقول إليه للكشف عن رأى المعصوم أو تقريره فهو كالمحصّل، ولا يضر بذلك كون الكشف المذكور حدسيا بعد كونه من لوازم الإخبار الحسّي؛ فإنّ لوازم الأمارات و لو كانت برهانيه أو حدسيه تثبت بثبوت الأمارات، و المفروض أنّ الإخبار عن الامر الحسى أماره على الفتاوى بمقدار يلزم منه الحدس، فكما أنّ الأماره حجه بالنسبه إلى السبب و هو نفس الفتاوى فكذلك تكون حجه بالنسبه إلى لوازمها من الحدس و الكشف عن قول الإمام أو تقريره عليه السلام. نعم لا يحرز كون الإخبار عن الحسن و رؤيه الكلمات أو استماع الأقوال إلّا إذا كان الناقل ممن يكون مشرفا على الأقوال و الآراء و مطلعا عليها كصاحب مفتاح الكرامه و العلامه في المتأخرين و كالشيخين في المتقدمين فيما إذا نقل رأى الأصحاب بالحسن؛ فإنّ الفتاوى تكون عند أمثالهم محسوسه أو قريبه من الحسن، كما لا يخفى.

و لو شك في كون الإخبار عن حسّ أو حدس، فإن قامت قرينه على أحدهما فهو، و إلّا فقد يقال: إنّ بناء العقلاء على حمله على الإخبار عن الحسن كما إذا شك في الشهاده كذلك يحمل عليه:

و لكن لا يبعد أن يكون ذلك فيما إذا لا يكون النقل باعتقاد الملازمه عقلا كما هو المفروض و إلّا فلا بناء للعقلاء، لأنهم لا يرون بينهما ملازمه فلا تغفل. و ايضا لا يكون هذا البناء فيما إذا كان الاحتمال المذكور أى الإخبار عن الحسن احتمالا بعيدا في حق الناقل.

و إن كان المقدار الذي أخبر به الناقل عن الحسن غير كاف للحدس المذكور و لكن يوجب الحدس بضميمه أقوال أو أمارات اخرى فهو أيضا حجه فيما إذا أمكن تحصيل الضميمه؛ فان الإخبار بالمقدار المذكور ينتهي بالآخره إلى حكم شرعى أو موضوع شرعى فيكون مرتبطا به، و هو يكفى في شمول أدله اعتبار الخبر الواحد؛ و لذلك قال في الكفايه: و

لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمام السبب أو ما للمخبر به دخل في السبب و به قوام السبب، كما يشهد به حجيه الخبر بلا- ريب في تعيين حال السائل أو خصوصيه القضية الواقعه المسئول عنها، و غير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه. (١)

اورد عليه بأن في موارد نقل جزء السبب إن اريد اثبات الحجيه له بلحاظ الحكم الشرعى أو موضوع شرعى يكون مدلولاً التزامياً له، فالمفروض هو عدم ملازمه المقدار المذكور لذلك ليكون له مدلولاً التزامياً، و إن اريد ذلك بلحاظ مدلوله المطابقى فليس حكماً شرعياً و لا موضوعاً له أيضاً.

و يمكن أن يقال: يكفى في الاعتبار أن ينتهى الإخبار المذكور إلى حكم أو موضوع شرعى و لو بالوسائط و الضمائم، و لا موجب لاعتبار الأثر لنفس المنقول، و حينئذ إن لم يصدق العادل دار الامر بين تكذيب العادل و هو ينافى أدلّه الاعتبار، و بين عدم القول بالملازمه بعد ضم الضميمة و هو خلف في اعتقاد المنقول إليه بالملازمه بين السبب التام و لو بضم الضميمة و بين رأى المعصوم أو تقريره عليه السلام.

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن في مثله أيضاً يوجد مدلول التزامى، و هو قضيه شرطيه أنه إذا ما توفر الجزء الآخر- المفروض توفره- كان ذلك مطابقاً مع قول المعصوم، و حجيه هذا المدلول الالتزامى كاف لنا، كما لا يخفى. (٢)

و إن كان إخبار الناقل عن الحدس كأن يرى المورد من موارد قاعده أو أصل أجمع عليها كما لعله كثير في الاجتماعات المنقوله فلا دليل على حجتيه؛ لاختصاص أدله حجيه الإخبار بالأمر الحسيه أو القريبه بها لا الحدسيه، كما لا يخفى.

هذا كله بالنسبه إلى الإخبار عن السبب و هو فتاوى العلماء و الأصحاب، و قد عرفت حجتيه إذا كان الإخبار مستنداً إلى الحس أو ما يقرب منه و هكذا يكون حجه إذا كان نقله

ص: ١١٥

١-١) الكفايه ٧٤: ٢.

٢-٢) مباحث الحجج ٣١٨: ١.

متضمنًا لنقل السبب أو المسبب مستندا إلى الحسّ بخلاف ما إذا لم يكن مستندا إلى الحسّ بل إلى الحدس؛ فإنه لا يكون حجّه هذا كله بحسب مقام الثبوت.

الأمر الخامس: في كيفية الإجماعات المنقوله بحسب مقام الإثبات

ولا يخفى عليك أنّ الاجماعيات المنقوله بحسب مقام الإثبات قد تكون مستنده إلى الحس أو ما يقرب منه، وتكون حينئذ كاشفه عن رأى الإمام أو تقريره عليه السّلام، ولا كلام فيها عند إحرازها، ولكنها نادره وقد تكون مبتنيه على الحدس ولى الغالب قال فى الكفايه:

الإجماعات المنقوله فى ألسنه الأصحاب غالبا مبنيه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلا، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف أنّ نقل السبب كان مستندا إلى الحس. (١)

و عليه فلا فائده لنقل هذا الغالب و لو مع انضمام الأمارات الاخرى، نعم جمله من الإجماعات تكون مبتنيه على الحسّ و لكن تحتاج إلى ضمّ الضمائم فى الاستكشاف و الاستلزام المذكور، و لا إشكال فى حجيتها عند انضمامها مع ما يتم الكشف المذكور عن النص التام الدلاله أو تقرير الإمام عليه السّلام، قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّ الناقل للاجماع إن احتمل فى حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام الذى هو داخل فى المجمعين فلا إشكال فى حجّيته و فى الحاقه بالخبر الواحد؛ إذ لا يشترط فى حجّيته معرفه الامام عليه السّلام تفصيلا حين السماع منه، لكن هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه و أنّ المدعى للاجماع لا يدّعيه على هذا الوجه.

و بعد هذا، فإن احتمل فى حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين، و المفروض أنّ الظاهر من كلامه هو اتفاق الكلّ المستلزم عادة لموافقته قول الإمام فالظاهر حجّيته خبره للمنقول إليه سواء جعلنا المناط فى حجّيته تعلق خبره بنفس الكاشف الذى هو من الامور المحسوسه المستلزمه ضروره لأمر حدسى و هو قول الإمام عليه السّلام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف و هو قول الإمام عليه السّلام؛ لما عرفت من أنّ الخبر الحدسى المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسيّ فى وجوب القبول. إلى أن قال: لكنك خير بأن هذه

ص: ١١٦

الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومه؛ لأنّ القدر الثابت من الاتفاق ياخبار الناقل المستند إلى حسّه... ليس مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة إلينا، لأنّ استناد كل بعض منهم إلى ما لا- نراه دليلا ليس أمرا مخالفا للعادة، ألا ترى أنّه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسه البئر بعضهم قد استند إلى دلاله الأخبار الظاهره فى ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، و بعضهم قد ظفر بالمعارض و لم يعمل به لقصور سنده أو لكونه من الآحاد عنده أو لقصور دلالاته أو لمعارضته لأخبار النجاسه و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح فى نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهاره فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسه المستند إلى الامور المختلفه المذكوره.

و بالجمله فالانصاف بعد التأمل... إلى أن قال: إنّ اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على أمر كما لا يستلزم عادة موافقه الإمام عليه السّلام كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهه أو جهات شتى، فلم يبق فى المقام إلّا أن يحصل المجتهد أمارات آخر من أقوال باقى العلماء و غيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصّل له و المنقول إليه الذى فرض بحكم المحصّل من حيث وجوب العمل به تعبدا القطع فى مرحله الظاهر باللازم و هو قول الإمام عليه السّلام أو وجود دليل معتبر الذى هو أيضا يرجع إلى حكم الإمام عليه السّلام بهذا الحكم الظاهرى و المضمون لذلك الدليل.

و لكنّه أيضا مبنّى على كون مجموع المنقول من الأقوال و المحصّل من الأمارات ملزوما عاديا لقول الإمام أو وجود الدليل المعتبر، و إلّا فلا معنى لتزليل المنقول منزله المحصّل بأدله حجّيه خبر الواحد (1).

حاصله: هو منع الإجماع المنقول المبتنى على الحسّ و دخول الإمام فى المجمعين؛ لندرتة، بل العلم بعدمه، و منع استلزام الإجماع المنقول على الحسّ للنصّ الدلاله عندنا بحسب العاده، و هو صحيح و إن كان التعليل لعدم الاستلزام بقوله (لأنّ استناد كل بعض منهم إلى

ص: ١١٧

ما لا- نراه دليلا- ليس أمرا مخالفا للعاده أ لا- ترى الخ)لا- يخلو عن النظر؛ لأن الكلام فى الاجماعات التى لم تكن مستنده إلى مدرك و مستند، فالإجماع المدعى فى نجاسه البئر معلوم المدرك و خارج عن محل البحث؛ لأنه لا يكشف عن نص آخر.

اللهم إلا أن يكون مقصوده بيان ما يكون فى الواقع مدركا للمجمعين و إن لم يكن الإجماع مدركيا عندنا؛ إذ من المحتمل أنهم استندوا فى آرائهم فى الواقع بما لا نراه دليلا لو وصل إلينا، و التنظير بمنزوحات البئر من هذه الناحية، و هذا الاحتمال لا يكون أمر مخالفا للعاده.

و عليه تسقط الإجماعات سواء كانت محصّيه أو منقوله عن الحجّيه؛ لعدم كشفها عن الدليل التام عندنا، و مع عدم كشفها عن الدليل التام لا تكون مشموله لأدله حجّيه الأخبار، و لا فرق فى الإجماعات بين أن تكون بمقدار يكفى للكشف عن النص و بين أن لا- تكون كذلك؛ لعدم كونها سببا للنص التام عندنا. نعم تتم الإجماعات المنقوله فى المسائل الاصلية المبتنيه على الحس المتصله بإجماعات أصحاب الأئمه عليهم السّلام؛ فإنّها تكشف كما عرفت عن تقرير المعصوم عليه السّلام و إن علمنا بكونها مستنده إلى المدارك التى لا تكون تامه عندنا، و ذلك لتقرير الامام عليه السّلام بالنسبه إلى ما ذهبوا إليه، فلا يمكن التقرير مع خطئهم فى ذلك، فلا تغفل.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: عدم حجّيه الإجماع إلا الإجماع المتّصل بإجماع الاصحاب الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصّيل و المنقول إذا كان المنقول عن حسّ؛ لكونه مشمولاً لأدله حجّيه الخبر الواحد و لا- تفاوت أيضا فى كون المنقول تمام السبب أو جزء السبب فيما إذا أمكن تميمه بسائر الآراء و الأمارات بحيث يتّصل بإجماع أصحاب الأئمه عليهم السّلام و يكشف عن تقرير المعصوم عليه السّلام.

٢-الإجماع

و الإجماع إما منقول و هو داخل فى الأمارات الظنیه و إما محصل و هو لهذا السبب من مصاديق القطع هو ذكره فى القطع لا فى المقام و لعل ذكره من باب توقف معرفه المنقول عليه و كيف كان فتحقيق الحال فى الإجماع يتوقف على ذكر امور.

الأمر الأول:

فى المراد من الإجماع عند العامه.

و اعلم أنّ المراد منه عندهم هو اتفاق الكلّ و يقصدون منه إما اتفاق الأئمّه أو اتفاق أهل الحلّ و العقد أو اتفاق المجتهدين فى عصر واحد على أمر من الامور.

و على كلّ تقدير يكون الإجماع عندهم حجّه بنفسه و دليل فى قبال الكتاب و السنه.

و استدّلوا له بالنبوىّ صلى الله عليه و آله أنّ أمتى لا تجتمع على ضلاله فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم.

أو أنّ الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا...و أن لا تجتمعوا على ضلاله.

اورد عليه بضعف السند و الإرسال و اختصاص الدليل بالشقّ الأول من معنى الاتفاق هذا مضافاً إلى أنّ الضلاله تستبطن الإثم و الانحراف و هو أخصّ من الخطأ و عدم الحجّيه.

الأمر الثانى:

فى المراد من الإجماع عند الخاصه.

و لا يخفى أنّ الإجماع عندهم قد يطلق على اتفاق العلماء من القدماء و المتأخرين و قد يطلق على جماعه من العلماء كالقدماء أو المتأخرين أو علماء عصر واحد.

و الإجماع بأى معنى كان لا- يكون حجّه بنفسه و إنما حجّيته من ناحيه كشفه عن قول المعصوم أو تقريره و من المعلوم أنّ المكشوف من مصاديق السنّه و عليه فلا يكون الإجماع عند الخاصه شيئاً مستقلاً فى قبال الكتاب و السنّه.

فى وجوه الكشف

الوجه الأول: الحس كما إذا سمع الحكم من الإمام فى جملة جماعه لا يعرف أعيانهم و هو الذى يسمّى بالإجماع الدخولى و التشرّفى و هذا نادر و على فرض وجوده لا إشكال فى حجّيته.

الوجه الثانى: قاعده اللطف ذهب جماعه إلى أنّ الإجماع الاصطلاحى و هو اتفاق علماء الإماميّة فى عصر واحد على أمر حجّه و كاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام إذ من الرحمه الواجبه فى الحكمه الإلهيه أن يكون فى المجتهدين من علماء العصر من يكون رأيه موافقا لرأى إمام عصره و صاحب أمره و مع عدم ذلك لزم أن يكون الآراء كلّها باطله و هو ينافى الحكمه المذكوره فإذا اتفقوا على أمر علم بقاعده اللطف أنّه رأى المعصوم و هو حجّه و لكن المحكى عن السّيد المرتضى و أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام و الأقوال الأخر كلّها باطله و لا يجب عليه الظهور لأننا إذا كنّا نحن السّبب فى استتاره فكّل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر الانتفاء و انتفعنا به و أدى إلينا الحق الذى كان عنده.

و ربّما يؤيد ذلك بأنّ قاعده اللطف ليست تامّه فى باب النبوه و لا فى باب الإمامه.

و يمكن أن يقال إنّ قاعده اللطف و الحكمه الإلهيه تامّه و التخلّف عنهما يوجب نقض الغرض أو الخلف فى الحكمه الإلهيه مع أنّ هدايه العباد ممّا تعلّقت به الإراده الحتميه الإلهيه و لكن تماميتها فى البابين لا تستلزم جواز الاستدلال بها فى المقام لما أشار إليه السّيد المرتضى فلا تغفل.

الوجه الثالث: تقرير المعصوم كما أفاده بعض الأعلام و بيانه أنّ الإجماع إذا كان فى الاصول المتلقاه و اتّصل إلى زمان المعصوم و كان بمرأى و بمنظر الإمام عليه السّلام و لم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبه إلى ما اتفقوا عليه.

وإلا لزم عليه بيان خطأهم مع حضوره و شهوده عندهم و حيث لم يرشدهم على الخلاف علم تقريره بالنسبه إلى مورد الإجماع و الاتفاق كسائر موارد التقرير كما لا يخفى.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله و بين أن لا يكون و لا بين أن يكون مدركهم صحيحا أو غير صحيح و لا يضرّ بهذا الإجماع أعنى إجماع القدماء المتّصل بإجماع أصحاب الأئمة اختلاف المتأخرين أو إجماعهم على الخلاف لما عرفت من كشف هذا الإجماع عن تقرير المعصوم عليه السّلام.

و لا إشكال فيه و إنّما الإشكال في طريق إحراز هذا الإجماع إذ لا وسيله لنا لذلك إلاّ الحدس كما إذا رأينا إجماع القدماء في قبال العامّة فحصل لنا الحدس بأنّ رأى القدماء موافق لرأى الأصحاب و هو بمشهد الإمام و مرآه و يكون موردا لتقريره.

الوجه الرّابع: هو الحدس و هو على أقسام أحدها أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الضّرورى الحاصل من مبادئ محسوسه بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحسّ و المراد من المبادئ المحسوسه من رؤيه الفتاوى أو استماع الأقوال.

و ثانيها أن يحصل لنا العلم برأى المعصوم بالحدس الاتفاقي من رؤيه فتاوى جماعه من الفقهاء و إن لم تكن كذلك بحسب العاده.

و ثالثها أن يحصل لنا العلم بذلك بالحدس من مقدّمات نظريه و عقليه كما إذا رأينا اتفاقهم في بعض المسائل الأصوليه أو القواعد اللفظيه و زعمنا أنّ مورد الكلام من موارد هما فيحصل لنا الحدس بأنّ بقيه الأفراد أيضا كذلك مع أنّا لم نر آرائهم و لم نسمع أقوالهم.

و لا مجال للأخير بعد احتمال الخطأ في التطبيق أو احتمال وجود دليل عندهم على خلاف القواعد و الأصول.

كما لا مجال للقسم الثّاني لندره حصول العلم بدليل تامّ من رأى جماعه معدوده من العلماء فانحصر الأمر في القسم الأوّل و له تقارب منها ما مرّ في ثالث الوجوه من أنّ إجماع القدماء إذا كان متّصلا بإجماع أصحاب الأئمة حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبه إلى آرائهم.

و لعل ذلك يحرز في موارد كان رأى علماء الإمامية على خلاف العامة و لا يرد على هذا التقريب شىء من الإشكالات الواردة على التقريب الآتى.

و منها أنّ الإجماع المحصّل سواء كان من القدماء أو المتأخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الإجماع مخالفا للقواعد و الاصول و لم يستندوا إلى دليل إذ معه يحصل الحدس القطعى أو الاطمئنانى بتلقيهم ذلك ممّن يكون قوله حجّه عند الجميع و يكشف الإجماع عن وجود السّينه بينهم كانت نقيته الدلاله و تامه السّند حتّى من جهة الصدور بحيث لو وصلت إلى المتأخرين عن المجمعين لنالوا منه ما نالوا منه و لا يلزم فى هذا الإجماع الاتفاق بل يكفيه إجماع جلّ الأصحاب و يرد عليه أولاً: أنّه لا علم بالملازمه بين إجماع العلماء على أمر و بين تلقيهم ذلك من المعصوم بعد احتمال وجود الأدلّه العقلية أو كون المسأله من المسائل التفريعية التى استنبطوها من الاصول و المتلقاه من الأئمه عليهم السّلام.

نعم لو كانت المسأله من المسائل النقليه الأصلية أمكن الحدس بأنهم تلقوه من المعصوم عليه السّلام و لعل مورد الكلام هو هذا. و ثانياً: أنّ هذه الطريقه موهونه إذ من البعيد جدّاً أن يقف الكلينى أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على روايه متقنه دالّه على المقصود و مع ذلك تركوا نقلها فى كتبهم و هى صارت مكشوفه بالإجماع و الاتفاق.

اللهمّ إلّا- أن يقال: ربّما لم يكن مورد فتاوى القدماء هى الزوايه المسنده بل هى المرسلات المعمول بها و ليس دأب أرباب الكتب نقلها فى الجوامع الزوائيه فتأمل.

و ثالثاً: أنّ دعوى الملازمه العاديه بين الإجماع و قول المعصوم بدعوى أنّ العاده تحكم بأنّ اتفاق المرءوسين على أمر لا ينفكّ عن رأى الرئيس لا- تتمّ إلّا إذا كان المرءوسون ملازمين لمحضر رئيسهم و هو غير ميسور فى زمان الغيبه نعم الملازمه الاتفاقيه بمعنى كون الاتفاق يكشف أحيانا عن قول المعصوم عليه السّلام من باب الاتفاق ممّا لا سبيل إلى إنكارها و لكنّه لا يجدى فى حجّيه الإجماع بنحو الإطلاق.

و رابعاً: أنّ غايه ما يقتضيه الإجماع أنّ الفقهاء حيث لا يفتون بدون المستند علم أنّهم استندوا إلى الدليل و أمّا أنّ هذا الدليل تامّ سنداً و دلالة فلا دليل له و يمكن أن يكون الدليل المذكور غير تامّ عندنا سنداً و دلالة.

و اجيب عنه بأنّ اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفى فى إحراز تمامية الدليل من جهة الدلالة و السند اللهم إلا أن يقال: حصول الاطمئنان بذلك مشكل بعد ما رأينا من وقوع الخلاف بين المتأخرين و المتقدمين فى مسأله منزوحات البئر.

و الحاصل أنّ الإجماع المحصّل المبني على مباد محسوسه يكشف عن وجود النص عند تمامية الخصوصيات اللازمه للكشف المذكور و هذه التمامية غير محرزه عندنا.

فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السابق من الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب حيث إنّه كان فى مرأى و مسمع الإمام المعصوم فإذا لم يردع عنه الإمام كشف عن تقريره إياه.

و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون لهم مستند أو لا يكون و بين أن يكون المستند تامّ أو غير تامّ و بين أن يكون المسأله موافقه للقاعده أو لا- تكون إذ الإجماع المحصّل المذكور فى هذا التقريب يكشف على جمع التقادير عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام نعم يلزم أن يكون من المسائل الأصلية لا الفرعية المستنبطه من الأصول المتلقاه من الأئمه عليهم السلام و يلحق بالإجماع فهم العلماء فإنّه إذا اتصل إلى فهم الأصحاب فى المسائل المذكوره يكشف عن تقرير الإمام عليه السلام.

الأمر الرابع:

فى الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت.

و اعلم أنّ الإجماع المنقول إمّا إخبار عن السبب و هى الفتاوى فإن كان إخبار الناقل عن الحسّ كما إذا رأى أو سمع فتاويهم بواسطة المشايخ فلا- إشكال فى حجّيته لأنّه خبر واحد عن حسّ و هو حجّه ببناء العقلاء و إمضاء الشارع و حينئذ إن كان المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف عن رأى المعصوم و تقريره فهو كالمحصّل حجّه على ما فصل آنفاً.

ص: ١٢٣

فلا يضرّ بذلك كون الكشف المذكور حدسيا يعدّ كونه من لوازم الإخبار الحسى فإنّ لوازم الأمارات تثبت بشوتها.

نعم اللازم هو أن يكون النقل ممّن يكون مشرفا على الأقوال والآراء و مطلعاً عليها حتّى يكون عن حسّ مثل صاحب مفتاح الكرامه و العلامه الحلى قدس سرهما فى المتأخرين و الشيخين فى المتقدمين.

و إن لم يكن المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف و لكن إذا انضمّ إلى سائر الفتاوى كشف عن تقرير الإمام عليه السّلام فهو أيضاً حجّجه و مشمول لأدله الاعتبار لانتهاؤه إلى حكم شرعى فيكون مرتبطاً به بخلاف ما إذا لم يكشف و لو مع الانضمام فإنّه لا يرتبط بالحكم الشرعى و ليس بحجّجه و إن كان إخبار الناقل عن الحدس فلا دليل على حجّيته لاختصاص أدله حجّيته الخبر بالأمور الحسيّه أو القريبه بها لا الحدسيّه.

هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت.

الأمر الخامس:

فى كيفيه الإجماعات المنقوله بحسب مقام الإثبات

و لا يذهب عليك أنّ الإجماعات المنقوله قد تكون مستنده إلى الحسّ أو ما يقرب منه و هى تكون كاشفه عن رأى الإمام أو تقريره عليه السّلام و لا كلام فيها عند إحرازها و لكنّها نادره و قد تكون مبتيه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلا و هى الغالب.

و الإجماعات المبتيه على الحدس أو الاعتقاد المذكور لا فائده لنقلها لأنّها بنفسها لا تفيد و لا تصلح للانضمام أيضاً لكونها مبتيه على الحدس لا الحسّ.

ثمّ إنّ الناقل للإجماع عن حسّ إن احتمل فى حقّه تتبع فتاوى من ادّعى اتفاقهم فلا إشكال فى حجّيته نقله و فى إلحاقه بالخبر الواحد و لكن كشفه عن قول الإمام أو تقريره غير محرز لأنّ استناد كلّ بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعاده.

فتحصّل أنّ استلزام الإجماع المنقول المبني على الحسّ للنصّ التامّ الدّلاله غير محرز إذ

من المحتمل أنهم استندوا بما لا نراه دليلاً لو وصل إلينا و هو لا يكون مخالفاً للعاده.

و عليه تسقط الإجماعات عن الحجّيه مطلقاً سواء كانت محصّيه أو منقوله لعدم كشفها عن الدليل التام عندنا و مع عدم كشفها عن الدليل التام لا تكون مشموله لأدلّه حجّيه الأخبار.

نعم تتم الإجماعات المنقوله فى المسائل الأصلية المتلقاه من الأئمه عليهم السلام المبيته على الحس المتصله بإجماعات أصحاب الأئمه عليهم السلام فإنّها تكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام و إن استندوا إلى ما لا يتم فالإجماع ليس بحجّه عدى الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب فى المسائل الأصلية الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصّل و المنقول إذا كان المنقول عن حسّ لكونه مشمولاً لأدلّه حجّيه الخبر الواحد و لا تفاوت فيه بين كون المنقول تمام السبب أو جزئه فيما إذا أمكن تميمه بسائر الآراء و الأمارات بحيث يتصل بإجماع أصحاب الأئمه عليهم السلام و يكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام.

التنبيهات

التنبيه الأول: أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر فى سماع قوله عليه السلام

أنّه لا يخفى عليك أنّه أورد على الشيخ الأنصارى قدس سرّه فى نهايه الاصول بقوله: و يرد عليه أنّ ما يظهر منه من أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر فى سماع قوله عليه السلام فى ضمن أقوال المجمعين و هو مما يعلم بعدم تحققه لنوع الحاكين للإجماعات، مدفوع بعدم كون نقل قوله عليه السلام عن حسّ منحصر فى سماع الناقل من شخصه و لا الإمام منحصر فى إمام العصر عجل الله تعالى فرجه، بل مرادهم من نقل قوله عليه السلام نقله و لو بطريق صحيح وصل إليهم من أى واحد من الأئمه المعصومين عليهم السلام و هم نور واحد، و النقل بالطريق الصحيح أيضاً من مصاديق الحسّ، نظير ما اتفق فى مسألتى العول و التعصيب و نحوهما من المسائل الواصله عن أئمه الشيعة بالضرورة بطرق صحيحه فى قبال العامه، فادّعوا عليها الإجماع...

إلى أن قال: و السرّ في التعبير عنه بالإجماع أنهم لمّا أثبتوا في كتبهم الاعتقاديّه و الاصوليه حجّيه أقوال الأئمه عليهم السّلام و عصمتهم و لم يتمكنوا في الفقه من عنوانهم في قبال أدله العامه لكونه مفضيا إلى التنازع في مسأله الإمامه و الخلافه في كلّ مسأله مسأله حاولوا إدراج هذه الحجّه و هو قول المعصوم في واحد من الأدلّه الدارجة الدائره على لسان القوم، و لم يتمكنوا من إدراجه في الكتاب كما هو واضح، و لا- في السنّه لانحصارها عند العامه في السنّه النبويه، فالجأتهم الضروره إلى إدراجه في الإجماع الذي اصطلح عليه العامه؛ لأنّه كان حجّه مستقله عندهم و مشتملا عليها أيضا عندنا، فإذا استدلوا في مسأله بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم و لكن لا بالسمع من شخصه، بل بوصول نصّ صحيح معتبر من أحد من الأئمه الاثنى عشر إلى ناقل الإجماع... إلى أن قال: فلا وجه لحصر قول الإمام الثابت بالحمس في السماع من شخص إمام العصر عجل الله تعالى فرجه حتى يحكم عليه بالندره أو عدم الوقوع... إلى أن قال: و بالجمله فإذا رأيت الشيخ الطوسي قدّس سرّه قد يتمسك في بعض المسائل بإجماع الطائفه مع كونها ممّا وردت فيها روايات مستفيضه أو متواتره و افيه بإثبات المسأله فليس مقصوده حينئذ بالإجماع اتفاق الفقهاء و كشف قول الإمام بسببه، بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالأخبار المسنده المعتبره عنده الموجه للعلم به... إلى أن قال: و قد ظهر لك بما ذكرناه إلى هنا أنّ الاجماع المنقوله في كلمات القدماء من أصحابنا كالشيخين و السيدين و غيرهما ليست بمعنى أنّ ناقل الإجماع استكشف قول الامام عليه السّلام من اتفاق جماعه و هو داخل فيهم او أنّ أقوالهم أو جبت علمه بقول الإمام عليه السّلام لطفا أو حدسا بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجّيته، و هو نفس قول الإمام عليه السّلام الواصل اليهم بالأدلّه المعتبره، و الظاهر منهم وصول قوله عليه السّلام إليهم بالطرق الحسيه، أعني الأخبار الموجهه للعلم، فيشمله أدلّه حجّيه الخير... إلى أن قال: و من ذلك يعلم منشأ تعارض الإجماعات المنقوله؛ إذ من الممكن أن وصل إلى كلّ من ناقل الإجماع قوله عليه السّلام بطريق معتبر عنده؛ لكثرة الأخبار المتعارضه في الأبواب المختلفه... إلى أن قال: و على هذا فنقل الإجماع إن كان

عدلا و ثقه و كان نقله محتملا لكونه عن حسّ كان نقله الإجماع فى المسائل الفقهيّه الأصليّه المبتيه على النقل حجّه و وزانه و زان نقل الخبر عن الأئمه عليهم السلام.

و أما فى المسائل التفريعيه المبتيه على النظر و الاجتهاد فليس بحجّه لأنّه؛ إخبار عن حدس الناقل و استنباطه.

فان قلت: اذا كان مقصود الشيخ و أمثاله من الاجماع قول الإمام لا الإجماع الاصطلاحى، فلم نرى كثيرا منهم يذكرون بعد نقل الإجماع أخبار المسأله ايضا... إلى أن قال: فهذا يدل على أنّ المقصود بالإجماع غير الأخبار الوارده.

قلت: ذكرهم للأخبار بعد الإجماع لبيان مدرک الإجماع المدعى و أنّ ادعاء الإجماع مستند إلى هذه الأخبار، و لعل الشيخ أراد فى الخلاف من قوله إجماع الفرقه قول الإمام المعصوم و من قوله الأخبار هى الأخبار المرويه عن النبى صلّى الله عليه و آله التى لم تذكر فى جوامعهم الحديثيه و وصلت إلينا بواسطه الأئمه، ففى الحقيقه أقام فى المسأله دليلين قول الإمام و السنّه النبويه، و قد ورد فى أخبارنا أنّ روايات ائمتنا وصلت اليهم من النبى صلّى الله عليه و آله و يجوز روايتها عنه صلّى الله عليه و آله الخ. (1)

و عليه فالإجماعات المنقوله عن القدماء تكون إخبارا عن الأخبار لا كاشفه عن الأخبار، و إنّما عبّر عنها بالإجماع لما أشار إليه فى نهايه الاصول، فإذا كانت الإجماعات المذكوره إخبارا عن الأخبار خرجت حينئذ عن محلّ الكلام و هو حجّيه الإجماع بمعناه الاصطلاحى.

و لكن لقائل أن يقول: إنّ ما ذكره فى نهايه الاصول من أنّ المراد من الإجماع فى كلمات الشيخين و السيدين و غيرهما من القدماء هو نفس قول الإمام الواصل بالأدله المعتبره و إنّما عبروا عن الأخبار بالإجماع دفعا للتنازع، منظور فيه؛ فإنّ الأمر إن كان كذلك كان المناسب أن لم يضاف الإجماع إلى الطائفه أو الفرقه فإنّ الحجّه عند العامه هو اتفاق الكلّ، لا إجماع جماعه من الامه بعنوان طائفه الشيعه، و أيضا كان المناسب أن لم يعطف عليه

ص: ١٢٧

الأخبار خصوصاً مع تعبير و أخبارهم الظاهر في أنّ المراد هو أخبار الشيعة لا السنّة النبويّة المرويّة عن طرق العامه، فإنّه ينافي دفع التنازع و حمل العطف، على أنّ المقصود هو بيان مدرك الإجماع المدعى و أنّ الاجماع مستند إلى هذه الأخبار لا يساعد أيضاً مع كون الغرض منه دفع التنازع من التعبير بالإجماع عوض الأخبار.

هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ لم يحترز عن ذكر الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السّلام في الاستدلالات، قال في المبسوط: فلأصحابنا فيه روايتان الخ (١)، و قال في الخلاف كتاب النفقات مسأله ١٥: و أخبار أصحابنا وارده بذلك و قد ذكرناها في، مواضعها (٢) و قال في الخلاف كتاب النفقات مسأله ١٢: إذا اختلف الزوجان بعد أن سلّمت نفسها إليه في قبض المهر أو النفقه فالذى رواه اصحابنا أنّ القول قول الزوج و عليها البيّنه... إلى أن قال: و دليلنا:

إجماع الفرقه و أخبارهم. (٣)

هذا، و لو سلم أنّ المراد من الإجماع في كلمات الشيخ و نحوه هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسأله في الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد، و هو في الحقيقة خبر عن الخبر، و هو إن كان مشمولاً لأدله حجّيه الخبر و لكن تماميه الدلاله عند الناقل لا تكون مستلزمه لتماमितها عند المنقول إليه، فلا تغفل.

هذا، مضافاً إلى ما في مصباح الاصول من أنّه على تقدير تسليم كون إجماع القدماء مستنداً إلى الحسّ بالواسطه يكون الإجماع المنقول منهم بمنزله روايه مرسله، و لا يصح الاعتماد عليه؛ لعدم المعرفه بالواسطه بينهم و بين المعصوم و عدم ثبوت وثاقتها. (٤)

التبيه الثاني: لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء

أنّه لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء أو آرائهم باجمعهم؛ لعدم

ص: ١٢٨

١-١) المبسوط ٢٧:١-٢٨.

٢-٢) الينابيع الفقيهيه ١١١:٣٨.

٣-٣) الينابيع الفقيهيه ١١٠:٣٨.

٤-٤) مصباح الاصول ١٣٧:٢-١٣٨.

كون جميعها باقيه إلى زمانهم، هذا مضافا إلى عدم ضبط أسماء المؤلفين فضلا عن كتبهم، وقد صرح السيد المحقق البروجردى قدس سرّه في مقدمه جامع الرواه بسقوط جماعه كثيره من الطبقة الثانيه عشره، و هي طبقه الشيخ الطوسى عن قلم صاحب الفهرست منتجب الدين، و أيضا ذكر ابن النديم في الفهرست أنّ الصدوق ذكر مأتى كتاب لوالده، و ذكر العلامه ثلاثمائه مؤلف للصدوق، و عليه فمع عدم ضبط أسمائهم و تأليفاتهم و عدم بقاء كتبهم كيف يمكن للمتأخرين تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم؟! بل لا- يمكن ذلك للمتقدمين أيضا؛ لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع الأفراد مع تفرقهم فى البلاد و فقدان صنعه الطبع و بعد الحوزات العلميه بعضها عن بعض، فكيف يمكن اطلاع حوزة بغداد على جميع الأفراد الذين كانوا يسكنون فى قم أو الرى أو المدينه المنوره أو الكوفه و بالعكس مع بعد الطرق و امتناع الاستخبار، و عليه فالميسور من الإجماع لا يفيد، و المفيد منه و هو الإجماع المحصل المتصل برأى اصحاب الأئمه عليهم السلام معسور أو متعذر.

لأننا نقول: إنّ الحوزات العلميه كانت مطلعها على آراء المشهورين من العلماء و مؤلفاتهم، و قد استنسخوا الكتب، فإذا أجمعوا على أمر و لم يذكروا الخلاف حصل الحدس القريب بالحس باتفاق الآخرين معهم؛ إذ لو كان رأيهم مخالفا معهم لا طلعوا عليه و لذكروه و أبطلوه، فحيث لم يذكروا الخلاف علم الاتحاد و الاتفاق بينهم قال فى تحريرات فى الاصول:

و العدى يمكن أن يقال حلا- لهذه العويصه هو: أنّ من اتفاق الأكاير فى الكتب الموجوده بين أيدينا يصح الحدس بأن ذلك الحكم رأى عام لكل فقيه فى ذلك العصر، و يكون حدس ناقلى الإجماع أيضا مستند إلى ذلك، فيتمكّن المتأخرون من تحصيل الإجماع و هكذا القدماء، و يكون وجهه واحدا إلا أن حدس المتأخر لو كان موجبا لوثوقه و قطعه فهو و إلا فحدس ناقل الإجماع و لو كان من القدماء. غير كاف إلا إذا حصل منه الوثوق (1) و لقد أفاد أجاد إلا أنّ حدس ناقل الإجماع إذا كان قريبا بالحس و أخبر عنه كان مشمولا لادله حجيه

ص: ١٢٩

الخبر الواحد و ان لم يوجب الوثوق الشخصى لنا كما فى سائر الاخبار الوارده عن العادل.

و بالجمله يحرز إجماع القدماء من اتفاق المشهورين منهم و بعد إحراز آراء الإجماع من القدماء يمكن إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقدماء لقرب عهدهم بهم فلم يدعوا فى المسائل الفقهيّه فى قبال العامه بأنّ دليلنا إجماع الطائفة أو اجماع الفرقة.

و عليه فإذا اتفق القدماء و ذكروا فى مدارك المسأله فى قبال العامه إجماع الطائفة و الفرقة كان ذلك موجبا للوثوق بكون آراء أصحاب الأئمه عليهم السلام متحده مع أصحابنا القدماء، و إلا فلا معنى لدعوى إجماع الطائفة أو الفرقة، كما لا يخفى.

التنبه الثالث: الإجماعات المنقوله تكون متعارضه،

أنّه لا يذهب عليك أنّ الإجماعات المنقوله ربما تكون متعارضه، و التعارض فيها إمّا يكون بحسب المسبّب و هو المكشوف به من قول الامام عليه السلام؛ إذ لا- يجتمع مثلا- حرمة صلاه الجمعه فى زمان الغيبه مع وجوبها فى زمان الغيبه؛ للعلم بكذب أحدهما، فإذا فرضنا أنّ الإجماعين مشتملان لأدله حجيه الخبر الواحد و سلّمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحسّ أو بما هو قريب منه يترتب على المتعارضين منهما حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات إن كانت و إلا- فالحكم بالتخيير، بناء على ثبوته عند فقدان المرجّحات أو بالتساقط بناء على عدم ثبوت التخيير، و إمّا يكون التعارض بحسب السبب، كما إذا اريد من الإجماع اتفاق جميع العلماء؛ فإنّه يقع التعارض بين النقلين المتنافيين؛ لامتناع اتفاق الكل على حكمين متناقضين، و يترتب عليهما حكم المتعارضين، بخلاف ما إذا اريد من الإجماع رأى جماعه من العلماء يوجب القطع برأى المعصوم عليه السلام؛ إذ لا- تعارض حينئذ من جهه السبب، لإمكان صدق كل ناقل فى نقل وجود آراء جماعه حصل منها له القطع برأى المعصوم عليه السلام و إن كانا متعارضين بحسب المسبّب كما عرفت، لكن لا يصلح كل نقل لأن يكون سببا عند المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف فى مورده، اللهمّ إلا إذا كان أحدهما

مشملا على خصوصيه من الخصوصيات الموجه للجزم برأى المعصوم و لو مع الاطلاع على الخلاف و إن كان الاطلاع عليه بنحو الإجمال، فتدبر جيدا.

و السرّ في وقوع التعارض بين الإجماعات هو أنّ ناقلها استندوا في نسبة الآراء و الفتاوى إلى مبادئ اصوليه و فقهيه، لا- نفس فتاويهم في خصوص المسأله.

التنبيه الرابع: أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء

أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء على نفي القول الثالث مع اختلافهم في المسأله على القولين، و هو على قسمين:

أحدهما: أنّ كل جماعه ينفون القول الثالث مع قطع النظر عمّا ذهبوا إليه من رأيهم و مختارهم في المسأله.

و ثانيهما: أنّ نفيهم للقول الثالث يكون من لوازم رأيهم و قولهم في المسأله المختلف فيها.

و لا إشكال في حججه القسم الأوّل بحسب المسالك المذكوره في حججه الإجماع؛ لأنّه إجماع في الحقيقه و مستقل، و لا يرتبط بما اختلفوا فيه من المسأله، و لذا يكشف عن النصّ أو تقرير المعصوم.

و أمّا القسم الثاني فليس بحجه؛ إذ الإجماع بالنسبه إلى نفي القول الثالث معلول قولهم في المسأله المختلف فيها، و المفروض أنّهم لم يجمعوا في تلك المسأله على قول واحد، بل كل طائفه فيما إذا كانوا على قولين في طرف يناقض الأخرى.

و بالجملة: فالإجماع لا- يكشف عن شيء إلّا- إذا كان مستقلا، و لا- استقلال في الإجماع الحاصل من اختلافهما في المسأله الاصليه، فلا يحصل الكشف عن رأى المعصوم أو تقرير المعصوم مع اختلافهم في الأصل و عدم اجتماعهم على شيء مستقلا، و عبارته أخرى: فما اختاره كل طرف ليس بإجماعى، و لازمه أيضا ليس بإجماعى، فلا يترتب عليه حكم الإجماع، كما لا يخفى.

التنبيه الخامس: ربّما يتمسك بفهم الأصحاب في بعض المسائل

أنّه ربّما يتمسك بفهم الأصحاب في بعض المسائل كالقرعه حيث إنّ قوله عليه السّلام: (القرعه

لكل أمر مشكل أو مشتبّه، يعمّ غير مورد الحقوق و مع ذلك لم يفت الأصحاب بالعموم، أو كحرمه العصير المغلى، فإنّ قوله عليه السّلام كل عصير أصابته النار فهو حرام يشمل غير العصير العنبى و الزببى، و مع ذلك لم يفت الأصحاب بحرمه سائر العصيرات و غير ذلك من الموارد.

و يشكل ذلك بأنّ الاتباع عن فهم الأصحاب تقليد و هو لا- يجوز للمجتهدين. و يمكن أن يقال إنّ مراد المستدلين بفهم الأصحاب أنّ فهمهم يكشف عن القيد أو الخاص للإطلاق أو العموم، فكما أنّ فتاوى الأصحاب فى سائر المسائل تكشف عن النصّ فكذلك فى مثل هذه الموارد يكشف فهمهم عن القيود، إذ مع وجود العموم و الإطلاق و عدم ورود قيد ذهابهم إلى معاملة المقيد يكشف عن اطلاعهم على القيد و هو حجه كما لا يخفى، و عليه فهم الأصحاب فى المسائل التى ليس فيها دليل على التقييد يكون كاشفا عن القيد، فإذا اتصل هذا الفهم إلى زمان المعصوم عليه السّلام أحرز تقريره له فلا تغفل.

التنبه السادس: فى التواتر المنقول

قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: من جميع ما ذكرناه يظهر الكلام فى المتواتر المنقول حيث إنّ نقل التواتر فى خبر لا يثبت حجّيته و لو قلنا بحجّيته خبر الواحد، لأنّ التواتر صفه فى الخبر تحصل بإخبار جماعه يفيد العلم للسامع، و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات، و ليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم فى نفس الأمر عاده تحقق المخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعه أفاد له العلم بالواقع، و قبول هذا الخبر لا يجدى شيئاً؛ لأنّ المفروض أنّ تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعه الثابته بخبر العادل.

نعم، لو أخبر بإخبار جماعه يستلزم عاده تحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعه كأن أخبر مثلاً- بإخبار الف عادل او ازيد بموت زيد و حضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق الملزوم، و هو إخبار الجماعه، فيثبت اللازم، و هو تحقق موت زيد... إلى أن قال: إنّ معنى قبول نقل التواتر مثل الإخبار

بتواتر موت زيد مثلاً يتصوّر على وجهين:

الأول:الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره،أعنى موت زيد،نظير حجّيه الإجماع المنقول بالنسبه إلى المسأله المدعى عليها الإجماع وهذا هو الذى ذكرنا أنّ الشرط فى قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلقه.

الثانى:الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب على ذلك الخبر آثار التواتر و أحكامه الشرعيه، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.

ثم أحكام التواتر،منها ما ثبت لما تواتر فى الجملة و لو عند غير هذا الشخص،و منها ما ثبت لما تواتر بالنسبه إلى هذا الشخص،و لا ينبغى الإشكال فى أنّ مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأول و أول وجهى الثانى،كما لا ينبغى الإشكال فى عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص. (١)

و زاد عليه فى الكفايه بأنّ نقل التواتر من حيث السبب يثبت به كلّ مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه،كما إذا أخبر به على التفصيل فربما لا يكون إلاّ دون حدّ التواتر،فلا بد فى معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذلك الحدّ (٢)و هو حسن.

فتحصّل:أنّ قبول نقل التواتر بالنسبه إلى المسبّب و هو موت زيد مثلاً مشروط بكون السبب مستلزماً عادياً لحصول العلم من السامع بتحقيق متعلقه حتى يترتب على نقل التواتر إحراز موت زيد،فترتب على الموت آثاره من تقسيم الأموال و نحو ذلك،و إذا لم يكن السبب مستلزماً كذلك فالخبر بالنسبه إلى المسبب حدسى لا حسى،فلا دليل على حجّيه نقل التواتر؛لأنّ التواتر صفه فى الخبر تحصل بإخبار جماعه يفيد العلم للسامع،و

ص:١٣٣

١-١) فرائد الاصول:٦٤.

٢-٢) الكنايه ٧٧:٢.

المفروض أنه غير حاصل، فلا- حجّيه لنقل التواتر في الفرض المذكور. نعم لو انضم إليه أخبار آخر يوجب الجميع حصول صفه التواتر ترتب الأثر على متعلقه و كان النقل بالنسبه إلى ما اخبر به حجّه.

و أما قبول نقل التواتر بالنسبه إلى السبب بمعنى الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليرتب عليه آثار نفس التواتر و أحكامه فهو منوط بكيفيه اتخاذ الموضوع، فإن كان الأثر مترتبا على ما تواتر و لو عند غير السامع فيترتب عليه آثاره و لو لم يثبت تواتره عند السامع فإنّ ثبوته عند ناقل التواتر يكفى في ترتب آثاره، و احتمال عدم تحقق التواتر عنده ملغى بحكم وجوب تصديق العادل، و إن كان الأثر مترتبا على ما تواتر عند السامع فلا يترتب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عده لو اطلع عليه السامع المنقول اليه تحقق له العلم؛ لأنّ المفروض هو عدم تحقق العلم للسامع بواسطه نقل إخبار تلك الجماعة، نعم لو انضمّ إليه ما يتمّه في حصول العلم بالتواتر عند السامع ترتب عليه الأثر المذكور، ايضا كما هو واضح.

و لا- يخفى عليك أنّ ما ذكر من عدم ترتب الأثر بمجرد نقل التواتر ما دام لم يحصل العلم الفعلى للسامع و إن كان المنقول إخبار عده لو اطلع عليه السامع تحقق له العلم منوط بما إذا كان مفهوم التواتر متقوما بحصول العلم الفعلى للسامع كما هو المفروض، و إلاّ فإن قلنا بأنّ مفهوم التواتر هو حصول العلم عاده بإخبار جماعه و لو لم يحصل العلم الفعلى للسامع، فهو يكون من الامور الواقعيه كالكرّيه و القلّه للماء، و لا دخل للعلم الفعلى من السامع في حقيقه مفهوم التواتر و عليه تترتب على إخبار العادل آثار التواتر و آثار الواقع، و لا- وجه لاعتبار حصول العلم الفعلى للسامع، قال شيخنا الأستاذ الأراكى- تبعا لشيخه الأستاذ قدس سرهما- و أمّا التواتر المنقول، فإن قلنا إنّ التواتر موضوع محفوظ مع قطع النظر عن حصول العلم و هو بلوغ عده الأخبار إلى حدّ يفيد عاده علم من اطلع عليها و إن لم يفد العلم الفعلى بواسطه عدم الاطلاع أو اغتشاف الذهن و غيره فالظاهر ترتب آثار هذا الموضوع، بل ترتب آثار الواقع أيضا؛ لأنّ كون السبب سببا عاديا لحصول العلم الذى أخبر به المخبر نظير

إخباره بأن القتل وقع بآله متعارفه في القتل، فإنّ التعارف و العاده من الأمور الحسيّيه الغير المحتاجه إلى إعمال الفكر و النظر و ليس مثل تنقيح بعض الامور العاديه المحتاجه، إلى تصفيه الذهن و تخليته و إعمال النظر، و الوسع كما هو في تشخيص بعض المفاهيم العرفيه للألفاظ، و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآله القتاله يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العده القائمه على الإخبار.

هذا، إن قلنا بأنّ للتواتر واقعا محفوظا، و أما إن قلنا إنّ حدّه أن يحصل من كثره الأخبار مع قطع النظر عن شيء آخر وراء الكثره القطع الفعلى بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقق بالنسبه إلى السامع و المنقول إليه قطعاً، فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده فلا يترتب الأثر، و إن كان على التواتر عند الناقل أو فى الجملة ترتب و أما آثار الواقع بالكلام من هذا الحيث هو ما تقدم فى الإجماع المنقول حرفاً بحرف فراجع (١) فتحصل ان الاخبار بالتواتر حجه و لا حاجه الى افاده العلم الفعلى للسامع بل يكفى فيه كونه بحيث لو اطلع عليه السامع حصل له العلم و هذا هو الظاهر من سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال فى محكى كلامه و أمّا التواتر المنقول فالظاهر حجّيته مطلقاً سواء كان متمحّضاً لنقل السبب فقط أعنى إخبار جماعه بقول الإمام عليه السّلام أو فعله أو تقريره أو نقل المسبب و هو قول الإمام عليه السّلام فى ضمنه و ذلك لأنّ التواتر إنّما يكون اخبار جماعه ليستحيل عاده تواطؤهم على الكذب و حينئذ إذا أخبر الثقة به و كان إخباره عن حسّ لا بدّ من فرض المخبر به بمنزله الواقع بأدله حجّيه خبر الواحد فيفرض المنقول كالمحصّيل و المفروض أنّه لو كان محصّياً لا كان موجبا للقطع العادى بقول الامام عليه السّلام من دون فرق فى ذلك بين نقل قول الإمام فى ضمن نقل التواتر و عدمه كما هو واضح فتدبر (٢)

ص: ١٣٥

١-١) اصول الفقه ٣:٣٧٧-٣٧٨.

٢-٢) المحاضرات سيدنا الاستاذ ١١٥/٢.

التنبيهات

التنبيه الأول:

أن الظاهر من الشيخ الأعظم أن تحصيل قول الإمام من طريق الحس منحصر في سماع قوله عليه السلام في ضمن أقوال المجمعين و هو مما يعلم بعدم تحققه لنوع الحاكين للإجماعات.

منعه في نهاية الاصول بدعوى أن مراد الأصحاب من نقل قول الإمام هو نقله و لو بطريق صحيح وصل إلى الناقل و بعبارة أخرى النقل بالطريق الصحيح أيضا من مصاديق الحس و التعبير عن الخبر بالإجماع من جهة عدم تمكنهم من الاستدلال بالخبر في قبال العامة لانحصار السنيه عندهم في السنه النبويه و لذا أدرجوا الخبر تحت عنوان الإجماع و مرادهم حينئذ من الإجماع هو الخبر الصحيح فمتى استدلوا في مسأله بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم و لكن لا بالسماع من شخصه عليه السلام بل بوصول صحيح معتبر إلى ناقل الإجماع و عليه فلا وجه لحصر قول الإمام الثابت بالحس في السماع من شخص إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف حتى يحكم عليه بالتدريه أو عدم الوقوع إلى أن قال و بالجمله فإذا رأيت الشيخ الطوسي قد يتمسك في بعض المسائل بإجماع الطائفة مع كونها مما وردت فيها روايات مستفيضه أو متواتره وافية بإثبات المسأله فليس مقصوده حينئذ من الإجماع اتفاق الفقهاء و كشف قول الإمام بسببه بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالإخبار المسنده المعتبره عنده الموجه للعلم به إلى أن قال و قد ظهر لك بما ذكرناه إلى هذا أن الإجماعات المنقوله في كلمات القدماء ليست بمعنى أن ناقل الاجماع استكشف قول الإمام من اتفاق جماعه هو داخل فيهم بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجتيه و هو نفس قول الإمام الواصل إليهم بالأدله المعتبره.

و على هذا فناقل الإجماع إن كان عدلا و ثقه و كان نقله محتملا لكونه عن حس كان نقله الإجماع في المسائل الفقهيّه الأصليّه المبتنيه على النقل حجه و وزانه و زان نقل الخبر عن

الأئمة عليهم السّلام و أمّا فى المسائل التفرّيعيّة فليس بحجّه لأنّه إخبار عن حدس الناقل و استنباطه انتهى. و لا يخفى عليك أنّ مقتضى ما ذكر هو خروج الإجماعات المنقولة عن القدماء عن محل الكلام لأنّ البحث فى حجّيته الإجماع بمعناه الاصطلاحى و هو كما ترى.

هذا مضافا إلى أنّه لو كان كذلك كان المناسب أن لم يصف الإجماع إلى الطائفة أو الفرقة فإنّ الحجّج عند العامّة هو اتفاق الكلّ لا إجماع جماعه من الأئمة بعنوان طائفه الشيعة.

و أيضا كان المناسب أن لم يعطف عليه الأخبار خصوصا مع تعبير و أخبارهم الظاهر فى أنّ المراد منه هو أخبار الشيعة لا السّنة النبويّة المرويّه عن طريق العامّة.

هذا مضافا إلى أنّ الشيخ لم يحتز عن ذكر الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السّلام فى المبسوط و الخلاف حتّى يضطرّ إلى التعبير عنها بالإجماع.

و لو سلّم أنّ المراد من الإجماعات المنقولة فى كلمات القدماء هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسألة فى الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد و هو فى الحقيقة خبر عن الخبر و من المعلوم أنّه مشمول لأدلّه حجّيته الخبر و لكن تماميته دلالة الخبر المنقول بالخبر عنه الناقل لا تكون مستلزمه لتماثيته عند المنقول إليه كما لا يخفى.

على أنّه لا يصحّ الاعتماد عليه لعدم المعرفة بالواسطة بينهم و بين المعصوم و عدم ثبوت وثاقتها.

و ينقدح ممّا ذكر أنّه لا- وجه لرفع اليد عن المعنى الاصطلاحى للإجماع فى كلمات القدماء بل المقصود منه هو معناه الاصطلاحى.

التّنبية الثّانى:

ربّما يتوهم أنّه لا يمكن للمتأخّرين العثور على مؤلّفات القدماء أو آرائهم بأجمعهم لعدم كونها باقية إلى زمانهم هذا مضافا إلى عدم ضبطهم أسماء المؤلّفين فضلا عن كتبهم و عليه فكيف يمكن تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم بل لا- يمكن تحصيل الإجماع للمتقدّمين أيضا لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع العلماء مع تفرّقهم فى البلاد و فقدان صنعه الطّبع

و بعد الحوزات العلميه بعضها عن بعض و عدم إمكانات الاستخبار لكل واحد بالنسبه إلى الاخرى.

و عليه فالميسور من الإجماع لا يفيد و المفيد منه معسور أو متعذر و يمكن الجواب عنه بأن الحوزات العلميه اطلعوا على آراء المشهورين و مؤلفاتهم و الاستنساخ أمر شائع فى ذلك العصر فإذا أجمع العلماء المشهورون على أمر و لم يذكروا الخلاف حصل الحدس القريب بالحسّ باتّفاق الآخريين معهم إذ لو كان رأيهم مخالفا معهم لاطلعوا عليه و ذكروه و أبطلوه فحيث لم يذكروا خلافا علم الاتّحاد و الاتّفاق فمن اتّفاق الأكابر فى الكتب الموجوده يصحّ الحدس بأنّ ذلك الحكم رأى عامّ لكلّ فقيه فى ذلك العصر و بعد إحراز الإجماع من القدماء أمكن إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقدماء لقرب عهدهم بهم و لم يدعوا فى المسائل الفقهيّه قبال العامّه بأنّ دليلنا إجماع الطائفة أو إجماع الفرقه.

التنبيه الثالث:

أنّه لا يخفى عليك أنّ الإجماعات المنقوله ربّما تكون متعارضه و التعارض فيها إمّا من ناحيه المسبّب إذا لا يجتمع مثلا الإجماع على حرمه صلاه الجمعة فى زمان الغيبه مع الإجماع على وجوبها فيه للعلم بكذب أحدهما فإذا فرضنا أنّ الإجماعين مشمولان لأدله حجّيه الخبر الواحد و سلّمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحسّ أو بقريب منه يترتّب على المتعارضين من الإجماعين المنقولين حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات إن كانت و إلّا فالحكم بالتخيير أو بالتساقط على القولين فى ذلك الباب و إمّا من ناحيه السبب كما إذا أريد من الإجماع اتّفاق جميع العلماء فإنّه يقع التعارض بين النقلين المتنافيين لامتناع اتّفاق الكلّ على المتناقضين و يترتّب عليهما حكم المتعارضين بخلاف ما إذا أريد من الإجماع رأى جماعه من العلماء يوجب القطع برأى المعصوم إذ لا تعارض حينئذ من جهه السبب لإمكان صدق كلّ ناقل فى نقل وجود آراء جماعه حصل فيها له القطع برأى

ص: ١٣٨

المعصوم عليه السّلام و إن كانا متعارضين بحسب المسبّب و لكن لا يصلح كلّ نقل لأن يكون سببا عنه المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف في مورده اللّهمّ إلا إذا كان أحدهما مشتقاً على خصوصيّة راجحه موجباً للجزم برأى المعصوم و لو مع الاطلاع على الخلاف.

التّنبیه الزّابع:

أنّ الإجماع المرکّب هو اجتماع العلماء على نفى القول الثّالث مع اختلافهم في المسأله على القولين.

و هو على قسمين: أحدهما أنّ كلّ جماعه ينفون القول الثّالث مع قطع النظر عمّا ذهبوا إليه من رأيهم و مختارهم في المسأله و لا إشكال في حجّيته هذا القسم بحسب المسالك المذكوره في حجّيته الإجماع لأنّه من مصاديق الإجماع المبحوث عنه.

و ثانيهما: أن يكون نفى القول الثّالث من لوازم رأيهم و قولهم في المسأله المختلف فيها و هذا الإجماع لا يكون حجّيه إذ الإجماع بالنّسبه إلى نفى الثّالث معلول لقولهم في المسأله و المفروض أنّهم لم يجمعوا في تلك المسأله على قول واحد بل كلّ طائفه في طرف غير طرف آخر فما اختاره كلّ طرف ليس بإجماعى و لازم مختاره أيضا ليس بإجماعى فلا يترتّب عليه حكم الإجماع كما لا يخفى.

التّنبیه الخامس:

أنّه ربّما يتمسّك بفهم الأصحاب في بعض المسائل كالقرعه من جهه عمومها و شمولها لغير مورد الحقوق و عدمه.

و يشكل ذلك بأنّ الاتّباع عن فهم الأصحاب تقليد و هو لا يجوز للمجتهدين.

و اجيب عنه بأنّ مراد المستدلّين بفهم الأصحاب هو أنّ فهمهم يكشف عن وجود قيد أو خصوصيه للموضوع يمنع عن العموم و الشمول فكما أنّ فتاوى الأصحاب في سائر المسائل تكشف عن النّصّ فكذلك في مثل هذه الموارد يكشف عن وجود القيد فإذا اتّصل هذا الفهم إلى زمان الامام عليه السّلام أحرز تقريره له فلا تغفل.

ص: ١٣٩

فى التواتر المنقول قال الشَّيخ الأَعمى نقل التواتر فى خبر لا يثبت حجتيه و لو قلنا بحجتيه خبر الواحد لأنَّ التواتر صفه فى الخبر تحصل بإخبار جماعه يفيد العلم للسامع و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات و ليس كلَّ تواتر ثبت لشخص ممَّا يستلزم فى نفس الأمر عاده تحقُّق المخبر به فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعه أفاد له (أى للناقل) العلم بالواقع و قبول هذا الخبر لا يجدى شيئاً لأنَّ المفروض أنَّ تحقُّق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعه الثابتة بخبر العادل.

نعم لو أخبر بإخبار جماعه يستلزم عاده تحقُّق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعه كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد و حضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقُّق الملزوم و هو إخبار الجماعه فيثبت اللازم و هو تحقُّق موت زيد هذا بالنسبه إلى المسبب و قد عرفت أنَّ الشرط فى قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عاده لوقوع متعلقه المذكور حتَّى يترتب عليه آثار نفس التواتر و أحكامه كما إذا نذر أن يحفظ كلَّ خبر متواتر فهو منوط بكيفية اتخاذ الموضوع فإن كان الأثر مترتباً على تواتر و لو عند غير السامع فيترتب عليه آثاره و لو لم يثبت تواتره عند السامع.

و إنَّ كان الأثر مترتباً على ما تواتر عند السامع فلا يترتب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عدّه لو أطلع عليه السامع المنقول إليه تحقُّق العلم لأنَّ المفروض هو عدم تحقُّق العلم الفعلى للسامع بواسطه نقل إخبار تلك الجماعه مع اعتبار العلم الفعلى فى حقيقه التواتر.

و لا يخفى ما فيه و ذلك لما أفاده شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخه الأستاذ المحقق اليزدى قدس سرّه فى التواتر المنقول من أنه إن قلنا إنَّ للتواتر موضوعاً محفوظاً فى الواقع مع قطع النظر عن حصول العلم الفعلى و هو بلوغ عدّه الأخبار إلى حدّ يفيد عاده علم من أطلع عليها و إن لم يفد العلم

الفعلی بواسطه عدم الاطلاع أو اغتشاف الذهن و غيره فالظاهر ترتب آثار هذا الموضوع بل ترتب آثار الواقع أيضا بنقل التواتر لأنّ كون السبب سببا عاديا لحصول العلم الذى أخبر به المخبر نظير إخباره بأنّ القتل وقع بآله متعارفه فى القتل فإنّ التعارف و العاده من الأمور الحسيّه الغير المحتاجه إلى إعمال الفكر و النّظر و ليس مثل تنقيح بعض الامور العاديه المحتاجه إلى تصفيه الذهن و تخليته و إعمال النّظر و الوسع كما هو فى تشخيص بعض المفاهيم العرفيه للألفاظ و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآله القتّاله يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العدّه القائمه على الأخبار و أمّا إن قلنا إنّ حقيقه التواتر هى أن يحصل من كثره الأخبار مع قطع النظر عن شىء آخر وراء الكثره القطع الفعلى بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقّق بالنسبه إلى السّامع المنقول إليه قطعاً فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده بهذا المعنى فلا يترتب الأثر بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً على التواتر عند الناقل أو فى الجملة فيترتب الأثر المترتب على نفس التواتر كما لا يخفى و لكن اعتبار العلم الفعلى للسّامع فى تحقّق التواتر لا دليل له.

فتحصّل أنّه لا وجه للقول بعدم ترتب أثر التواتر على نقل التواتر ما دام لم يحصل العلم الفعلى للسّامع بل الظاهر كفايه بلوغ عدّه الأخبار فى الواقع و لو بالانضمام يفيد العلم عاده فى ترتب آثار نفس التواتر و نقل هذا التواتر حجّه مطلقاً.

اشاره

و الكلام فيها يقع فى جهات:

الجهه الاولى:

فى أنّ الشهره على أقسام:

القسم الأول: الشهره الروائيه

الشهره الروائيه و هى بمعنى كثره نقلها، و يقابلها الشذوذ و الندره، و هذه الشهره تكون من المرجحات عند تعارض الأخبار بناء على ما ذهب إليه المشهور فى هذا الباب.

القسم الثانى: الشهره العمليه

الشهره العمليه، و هى بمعنى العمل بالروايه و هو يوجب الوثوق بصدور الروايه إن كان فيها ضعف من جهه السند، و فى قبالها إعراض المشهور عن الروايه؛ فإنه يوجب الوهن فيها و إن كانت الروايه صحيحه أو موثقه من جهه السند، بل كلما ازدادت صحه ازدادت سقما.

القسم الثالث: الشهره الفتوائيه

الشهره الفتوائيه، و معناها هو اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام الشرعيه بين معظم الفقهاء المعروفين سواء كان فى مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم، و ربما تستعمل الشهره الفتوائيه على اتفاق جماعه من المعروفين من العلماء. و كيف كان فمورد البحث فى المقام هو القسم الثالث، لا القسم الأول و الثانى؛ فإنّ البحث عن الأول مربوط بالبحث عن تعارض الأخبار، و البحث عن الثانى مربوط بالبحث عن حجّيه خبر الواحد، و سيأتى البحث فيهما إن شاء الله تعالى.

الجهه الثانيه: أنّ الشهره الفتوائيه إمّا ملحوظه بما هى تكون كاشفه كشافا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم عليه السلام....

أنّ الشهره الفتوائيه إمّا ملحوظه بما هى تكون كاشفه كشافا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم عليه السلام كالإجماع عندنا و إمّا ملحوظه بما هى تفيد الظن برأى المعصوم عليه السلام، كنفس الخبر الواحد، و كلاهما مورد البحث.

فى الاستدلال على حججه الشهره الفتوائيه بما هى كاشفه كشافا قطعيا عن النص:

ولا إشكال فى حجيتها لأنها مصداق للقطع فإن كانت الشهره من المتأخرين و كانت المسأله مخالفه للقواعد و لم يستندوا إلى دليل فهى يكشف عن النص و لكن لم يحرز تماميه دلالتة بفتوى المشهور به لإمكان أن لا يكون تاما عندنا لو وصل إلينا نعم إذا كانت الشهره من القدماء و اتصلت إلى زمان المعصوم عليه السّلام صارت الشهره كالإجماع المتصل إلى زمان اصحاب الأئمه عليهم السّلام فى الكشف عن تقرير المعصوم عليه السّلام و لا- فرق فيه بين الاستناد إلى دليل و عدمه و بين أن تكون المسأله من الاصول المتلقاه أو غيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلا فى الاصول المتلقاه فإن المسأله إذا كانت من المسائل التفريعيه و اخطأ الأصحاب فى فهمها من الاصول المتلقاه لا- يجب على الإمام عليه السّلام إرشادهم مع بيان الاصول المتلقاه فتأمل

نعم لو استندوا فى المسأله إلى المتون المأثوره و اتصلوا بالاشتهار إلى زمان المعصوم كان وزان المتون المأثوره وزان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصوم عليه السّلام هذا مجمل الكلام و تفصيله أنّ السيد المحقق البروجردى قدس سرّه ذهب فى نهايه الاصول إلى أنّ الأظهر القول بحججه الشهره الفتوائيه من القدماء فى المسائل الأصلية المبنيه على نقلها بألفاظها و كشف الشهره عن تلقياها عن الأئمه المعصومين عليهم السّلام.

توضيح ذلك: أنّ مسائل فقهننا على ثلاثه أنواع.

الأول: المسائل الأصلية المأثوره عن الأئمه عليهم السّلام التى ذكرها الأصحاب فى كتبهم المعده لنقل خصوص هذه المسائل كالمقنع و الهدايه و المقنعه و النهايه و المراسم و الكافى و المهذب و نحوها، و كان بناء الأصحاب فيها على نقل هذه المسائل بألفاظها المأثوره أو القريبه منها طبقه بعد طبقه و اتصلت سلسلتها إلى أصحاب الأئمه عليهم السّلام، فيكون وزانها و الأخبار المأثوره فى كتب الروايه.

الثاني: المسائل التفريعيّة المستنبطه من المسائل الأصليه بإعمال الاجتهاد و النظر.

الثالث: المسائل المتصدية لبيان موضوعات الأحكام و حدودها و قيودها... إلى أن قال: و إذا عرفت هذا فنقول: الشهره فى النوع الأول تكون كاشفه عن تلقّيها عن الأئمه عليهم السلام و موجه للوثوق بصدورها عنهم، بخلاف النوعين الأخيرين؛ لابتنائهما على إعمال الاجتهاد و النظر، فلا- تفيد الشهره فيهما شيئاً، بل الظاهر أنّ الإجماع فيهما ايضاً غير مفيد؛ فإنّ الإجماع فيها على وزان الإجماع فى المسائل العقليّه النظرية، فتدبر. (١)

حاصله: هو حجّيه الشهره الفتوايه فى المسائل الأصليه من القدماء الذين ذكروا فتاواهم فى كتبهم بذكر متون النصوص المأثوره فإنّ إجماعهم على المتون فى تلك المسائل يوجب الحدس القطعى القريب بالحسّ بصدور المتون المذكوره عن الأئمه عليهم السلام قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: لا إشكال فى عدم حجّيه الفتوايه فى التفريعات الفقهيّه الدائره بين المتأخرين من زمن شيخ الطائفة إلى زماننا هذا... إلى أن قال: و إنّما الكلام فى الشهره المتقدمه على الشيخ، أعنى الشهره الدائره بين قدماء أصحابنا الذين كانت عادتهم التحفظ على الاصول و الإفتاء بمتون الروايه إلى أن ينتهى الأمر إلى أصحاب الفتوى و الاجتهاد، فالظاهر وجود مناط الإجماع فيها و كونها موجه للحدس القطعى على وجود نص معتبر دائر بينهم أو معروفه بالحكم من لدن عصر الأئمه عليهم السلام، كما أشرنا إليه... (٢)

و لا يخفى عليك أنّ الحدس القطعى يوجب القطع بصدور المتون المفتى بها فى كتب القدماء عن الأئمه عليهم السلام، لا القطع بوجود نص آخر، و إلاّ لورد عليه ما أورد فى الإجماع من أنّ النص المذكور و إن كان تاماً عندهم سنداً و لكن من الممكن أنّه ليس كذلك عندنا، هذا مضافاً إلى أنّ مع وجود المخالف فى المشهور كيف يحصل الحدس القطعى بوجود نص آخر.

اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ شذوذ المخالف يوجب عدم اعتناء العقلاء به، فيحصل معه الحدس المذكور عرفاً. لأنّ اقوال النادر كالمعدوم.

ص: ١٤٤

١-١) نهاية الاصول: ٥٤٣-٥٤٤.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٠٠: ٢-١٠١.

و أما المتون المذكوره فى كتب القدماء بعنوان الفتوى فهى قابله لأن ينظر إليها، فإذا كانت تامه من جهه الدلاله يحرز صدورها من ناحيه الحدس القطعى المذكور، هذا مضافا إلى أن القطع بالنص الآخر وراء المتون المذكوره لا يتصور إلا إذا كانت الشهره على خلاف مقتضى القواعد و العمومات و الأدله العقلية، و إلا فلا يحصل الحدس القطعى بوجود النص الآخر، كما لا يخفى.

و كيف كان فالشهره الفتوائيه على متون الأخبار فى المسائل الأصلية تكشف عن صدور المتون المذكوره عن الأئمه عليهم السلام، و لكن الشهره بهذا المعنى ترجع إلى الشهره العمليه، فكما أن الشهره العمليه تجبر ضعف المرسلات من الروايات و تكشف عن صدورها، فكذلك تكشف عن صدور المتون المذكوره فى كتب القدماء؛ لأنها فى حكم المرسلات، و لا إشكال فيه بعد فرض ثبوت أن القدماء فى القرن الرابع بنوا على ذكر المتون فى مقام الفتوى و حذف الأسانيد، كما يشهد له كيفية الكتب مع تصريح بعضهم كسلار فى المراسم، و ذكر بعض الفرعيات فيها لا- ينافى أنهم أفتوا بالمتون و جعلوها الاصول المتلقاه؛ لأن نفس هذا البعض من المرويات ايضا.

فتحصّل: أن الشهره الفتوائيه فى الكتب المذكوره توجب الحدس القطعى بالنسبه إلى صدور المتون المأثوره فيها عن المعصوم عليه السلام، فلا- يجوز العدول عنها مع العلم بصدورها عن المعصوم عليه السلام. و لكن الشهره المذكوره ترجع الى الشهره العمليه نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء و اتصل إلى زمان المعصوم كشف ذلك كالإجماع المتصل عن تقرير المعصوم و رأيه عليه السلام و لا- فرق فيه بين الاصول المتلقاه و غيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلا فى الاصول المتلقاه لإمكان اكتفاء المعصوم فى المسائل التفريعيه ببيان الاصول المتلقاه فلا يجب عليه الإرشاد فى المسائل التفريعيه إذا اخطأ الاصحاب فى فهمها من الاصول المتلقاه فتأمل.

الجهه الرابعه: فى الاستدلال على الشهره الفتوائيه بما هى تفيد الظن

فى الاستدلال على الشهره الفتوائيه بما هى تفيد الظن كنفس الخبر، و قد استدل لذلك بوجوه:

الوجه الأول: أنّ مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله تدلّان على حجّيه الشهره

أنّ مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله تدلّان على حجّيه الشهره الفتواييه ففى الاولى قال عليه السّلام فى حكم الخبرين المتعارضين: يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك، و دع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدى إنّهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال: خذ بقول أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك الحديث. (١)

و فى الثانيه قال عليه السّلام بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين و كون راويهما عدلين مرضيين: ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك؛ فإنّ المجمع عليه لا- ريب فيه، قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به الحديث. (٢)

و تقريب الاستدلال- كما فى نهايه الاصول- أنّ المحتملات فى قوله «المجمع عليه» بالنظر البدوى أربعة: المتفق عليه عند الجميع، أو المشهور بين الأصحاب فى قبال الشاذ النادر، و على الوجهين الاتفاق أو الشهره فى الروايه أو فى الفتوى، فهذه أربعة.

اما احتمال كون المراد الاتفاق فى الروايه فهو باطل قطعاً؛ لعدم وقوع هذا الأمر خارجاً؛ إذ ليس لنا روايه رواها جميع أرباب الاصول و الجوامع، فإنّ أصحاب الإمام الصادق عليه السّلام على ما قالوا كانوا أربعة آلاف، و لم يتفق اتفاق جميعهم على نقل روايه واحده عنه عليه السّلام. و كذا احتمال كون المراد الاتفاق فى الفتوى، إذ المستفاد من الحديث وجود الشاذ فى قبالة، و مقتضى التعليل بكون المجمع عليه لا- ريب فيه كون مقابله مما فيه ريب، و لو كان الفتوى مما اتفق عليه الكل بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لا- مما فيه ريب و بعبارة أخرى المقصود بالمجمع عليه بقربنه ذكر الشاذ الذى ليس بمشهور فى قبالة هو المشهور، لا المتفق عليه.

ص: ١٤٦

١- ١) جامع الاحاديث: الباب ٦ من ابواب ما يعالج به تعارض الروايات ح ٢.

٢- ٢) الوسائل: الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١.

و كذا احتمال أن يكون المراد الشهره الروائيه؛لوضوح بطلانه و إن أصرّ عليه بعض، إذ مقتضى إطلاقه على هذا لزوم الأخذ بالروايه التي رواها أكثر الأصحاب و إن أعرضوا عنه و كان فتوى الجميع حتى الرواه لها مخالفه لها، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، كيف! و الروايه على هذا تصير مما فيه كل الريب، فكيف يحكم بكونها مما لا ريب فيه؟!

فيبقى من الاحتمالات: أن يكون المقصود الشهره الفتوائيه بأن يكون مفاد الروايه مشهورا بين الأصحاب إفتاء و عملا... إلى أن قال: فإن قلت: حمل الشهره فى الحديث على الشهره الفتوائيه مخالف لفرض الراوى كليهما مشهورين؛ لعدم تصور الشهره الفتوائيه فى طرفى المسأله.

قلت: ليس المقصود بالشهره فى الحديث الشهره بالمعنى الاصطلاحى بين الاصوليين، أعنى ذهاب الأكثر إلى مسأله، بل يراد بها معناها اللغوى، أعنى الوضوح، فالمشهور هو الواضح المعروف فى قبال الشاذ الذى ينكر، و منه قولهم شهر سيفه و سيف شاهر، و هذا المعنى يتصور فى طرفى المسأله إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الاصحاب حتى و لو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حدّ الشذوذ و الندره.

و قد تحصل مما ذكرنا: أنّ الشهره الفتوائيه بين الأصحاب، أعنى افتنائهم بمضمون الروايه و الأخذ بها فى مقام العمل هو المرجح لإحدى الروائيتين المتعارضين و يجعلها مما لا ريب فيه، لا الشهره الروائيه فقط من دون الأخذ بها و الاعتماد عليها.

نعم هنا شىء، و هو أنّ المستفاد من الحديثين أولاً: و بالذات كون الشهره الفتوائيه و الأخذ بالروايه فى مقام الفتوى مرجحه للروايه الواجده لشرائط الحجيه مع قطع النظر عن المعارض. و أمّا كونها بنفسها حجه شرعيه مستقله فهو أمر آخر يجب البحث فيها، و هو محط النظر هنا. فنقول: يمكن أن يستظهر من الحديثين حجيتها بإلغاء الخصوصيه؛ إذا الخصوصيه المتوهم دخلها فى المقام أمران:

الأول: وجود روايه فى قبالها تخالف مضمونها فيكون لخصوصيه وجود المعارض دخل فى نفي الريب عنها.

الثانى: وجود روايه حاكيه لقول الإمام عليه السّلام فى موردها على وفقها. أمّا الأول فمعلوم عدم دخله... إلى أن قال: و أمّا الثانى فيمكن أيضا أن يقال بعدم دخله فى الحكم و إنّ الذى لا ريب فيه هو نفس الشهره بإطلاقها؛ إذ تعليق الحكم على وصف مشعر بعليته له... إلى أن قال: و لكن لأحد منع إلغاء الخصوصيه الثانيه؛ لاحتمال أن يكون لوجود الروايه الموافقه لمضمون الشهره دخل فى حجّيتها و نفى الريب عنها باعتبار تأيّد إحداهما بالأخرى. (١)

و عليه فلا- دليل على حجّيه الشهره الفتوائيه بما هي مفيده للظن مستقله كالخبر؛ لاحتمال أن يكون الحججه مرّكبه من الروايه و الشهره.

نعم يمكن أن يقال: إنّ التعليل بقوله عليه السّلام (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) يغنينا عن إلغاء الخصوصيه؛ فإنّ المراد من المجمع عليه فى الموضوعين هو المشهور بقريته إطلاق المشهور عليه فى قوله عليه السّلام (و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور) و عليه فقوله عليه السّلام (فإنّ المجمع عليه الخ) يدلّ على أنّ المشهور مطلقا مما يجب العمل به و إن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الروايتين؛ لأنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد.

هذا غايه التقريب لحجّيه الشهره من باب كونها ظنا خاصا كالخبر.

و لكن يرد عليه: أوّلا: عدم تماميه كل من المرفوعه و المقبوله من حيث السند.

أمّا المرفوعه فلما أفاد فى مصباح الاصول من كونها من المراسيل التى لا- يصح الاعتماد عليها؛ فإنّها مرويه فى كتاب عوالى اللثالى لابن أبى جمهور الأحسائى عن العلامه مرفوعه إلى زرارته، مضافا إلى أنّها لم توجد فى كتب العلامه رحمه الله و لم يثبت توثيق راويها، بل طعن فيه و فى كتابه من ليس دأبه الخدشه فى سند الروايه كالمحدث البحرانى فى الحدائق.

و دعوى: انجبارها بعمل المشهور ممنوعه صغرى و كبرى:

أمّا من حيث الصغرى فلأنّه لم يثبت استناد المشهور إليها، بل لم نجد عاملا بما فى ذيلها من الأمر بالاحتياط... إلى أن قال:

ص: ١٤٨

و أما المقبوله فلعدم ثبوت وثاقه عمر بن حنظله، و لم يذكر له توثيق فى كتب الرجال، نعم وردت روايه فى باب الوقت تدل على توثيق الإمام عليه السلام له و نعم التوثيق؛ فإنَّ توثيق الإمام إمام التوثيقات، و هى ما نقله فى الوسائل عن الكافى عن على بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنَّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت؟ فقال عليه السلام: إذا لا- يكذب علينا: إلاَّ أنّ هذه الروايه بنفسها ضعيفه من حيث السند، فلا يمكن إثبات وثاقه عمر بن حنظله بها. (١)

و يمكن أن يقال: إنَّ ما ذكر فى وجه ضعف المرفوعه صحيح، و لكن يشكل ما ذكره بالنسبه الى المقبوله، فإنَّ عمر بن حنظله ممن روى عنه الأجلاء كابن مسكان و زراره و عبد الله بن بكير و هشام بن سالم و على بن رئاب و منصور بن حازم و أبى أيوب الخزاز، هذا مضافا إلى نقل صفوان عنه، و هو ممن لا يروى إلاَّ عمّن يوثق به، و أيضا روى صفوان عن يزيد بن خليفة، و عليه فلا تكون الروايه الوارده فى توثيق عمر بن حنظله ضعيفه، فلا تغفل.

و يرد عليه ثانيا: أنّا نمنع أن يكون المراد من الشهره هى الشهره الفتوائيه بعد إمكان إرادته الشهره الروائيه، كما يقتضيه ظاهر الروائيتين.

و دعوى: بطلان ذلك من جهه أنّ إطلاق اعتبار الشهره الروائيه يقضى لزوم الأخذ بالروايه التى رواها أكثر الأصحاب و إن أعرضوا عنه و كان فتوى الجميع حتى الرواه لها، مخالفه لها و هذا مما لا يمكن الالتزام به، كيف و الروايه على هذا تصوير مما فيه كل الريب؟! فكيف يحكم بكونها مما لا ريب فيه؟!

مندفعه: بأنَّ الإطلاق الذاتى لا- ينافى تقديم المقابل للعمل به و الإعراض عما رواه الأكثر، و عليه فلا مانع من إرادته الشهره الروائيه، فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر أنّه لا- وجه لحمل الروائيتين على الشهره الفتوائيه مع ظهورهما فى الشهره الروائيه، فالمراد من قوله عليه السلام (خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر) فى المرفوعه و

ص: ١٤٩

قوله عليه السلام (ينظر إلى ما كان من روايتهما عَنَّا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه) فى المقبوله هو خصوص الروايه المشهوره من الروايين، و لا- يشمل الشهره الفتوائيه، كما أفاده الشيخ الانصارى قدس سره حيث قال: إنَّ المراد بالوصول فى المرفوعه هو خصوص الروايه المشهوره من الروايين دون مطلق الحكم المشهور، أ لا- ترى أنك لو سألت عن أن أى مسجد أحب إليك؟ قلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبه كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر بيتا كان أو خاناً أو سوقاً... إلى أن قال: و من هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبوله.

هذا مضافاً إلى أنَّ الشهره الفتوائيه مما لا يقبل أن يكون فى طرفى المسأله و عليه فقوله (يا سيدى إنَّهما مشهوران مأثوران) أوضح شاهد على أنَّ المراد من الشهره فى الروايه هى الشهره الروايه الحاصله مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه، لأنَّ هذا مما يمكن اتصاف الروايين المتعارضتين به لجواز صدورهما معا و إن لم يتم جهه الصدور إلّا- فى أحدهما على أنَّ إطلاق الشهره فى مقابل الإجماع إطلاق حادث مختص بالاصوليين، و المراد من المشهور فى الروايه هو الإجماع الواضح المعروف، و منه شهر فلان سيفه و سيف شاهر، فالمراد من الروايه حينئذ أنه يؤخذ بالروايه التى يعرفها جميع اصحابك و لا ينكرها أحد منهم، و يترك ما لا يعرفه إلّا- الشاذ و لا- يعرفها الباقى، فالشاذ مشارك للمشهور فى معرفه الروايه المشهوره، و المشهور لا يشارك الشاذ فى معرفه الروايه الشاذه؛ و لهذا كانت الروايه المشهوره من قبيل بين الرشد و الشاذ من قبيل المشكل الذى يرد علمه إلى أهله، و إلّا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث (1) و قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه إنَّ الشهره ربّما تكون من حيث الفتوى فقط و أخرى من حيث الروايه كذلك و ثالثه تكون على العمل بالروايه و الاولى خارجه عن مفاد الروايين فإنَّ ظهورهما بل كاد أن يكون صريحهما كون

ص: ١٥٠

الكلام فى جميع الأسئلة الواقعه فيها راجعه إلى تعارض الخبرين فالمراد بالموصول هو الخبر لا محاله و حينئذ كان الاشتهار راجعا إليه لكن الانصاف ان مجرد الاشتهار من حيث الروايه مع إعراض الأصحاب أو عدم إفتائهم بمضمونه أيضا خارج عن مفاد الخبرين و لا أقل من كون منصرفهما غيره فإنّ الظاهر أنّ المراد من قوله خذ بما اشتهر بين أصحابك أو الجمع عليه بين أصحابك هو شيوع العمل بمضمون الروايه و اشتهاره لا مجرد الاشتهار من حيث النقل و الروايه و لعمري أنّه واضح على من اعطى النظر حقه و على هذا كانت الروايتان ناظرتين إلى القسم الثالث من أقسام الشهره فلا تدلان على حجّيه الشهره الفتوائيه و إنّما تدلان على وجوب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين الموافق لفتوى المشهور المعمول به بين الأصحاب على الآخر الذى لم يعمل به و بالجملة غايه ما يمكن استفادته من المشهوره و المقبوله لزوم الأخذ بالخبر الذى اشتهر العمل به و جبر ضعف السند بذلك إن كان فيه ضعف و تقدمه على معارضه المتروك من حيث العمل. (1)

فتحصّل: أنّه لا دليل للشهره الفتوائيه؛ بما هي تفيد الظن كالخبر لما عرفت من اختصاص المرفوعه و المقبوله بالشهره الروائيه، هذا مضافا أنّ الشهره تكون بمعنى الواضحه، و هي أنّ الاشتهار بين الأصحاب فى تلك الأزمنه بحيث يكون الطرف المقابل معرضا عنه بينهم و لا يكون مضرا بإجماعهم، و هذا غير الشهره الاصطلاحيه الظنيه، فالروايه لا تدل على التعبد بحجّيه الشهره الفتوائيه المفيده للظن و هي محل الكلام و محتاجه إلى التعبد.

لا يقال: إنّ عموم التعليل و هو قوله عليه السلام (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه) يكفى لجواز التعدى عن المورد، فاختصاص المورد بالشهره الروائيه لا يمنع عن الأخذ به فى الشهره الفتوائيه.

لأننا نقول:

أولا: إنّ عموم التعليل غير ثابت؛ لأنّ المراد من المجمع عليه هو الخبر الذى أجمع على

ص: ١٥١

صدوره من المعصوم، كما يشهد له تطبيقه عليه في قوله عليه السّلام (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك حكما به الجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك).

و عليه فاللام في المجمع عليه لام العهد و إشاره إلى الخبر المجمع عليه، فلا- يشمل غير الخبر، و إلغاء الخصوصية مع احتمال دخاله الروايه لا مجال له.

و ثانيا: إنّه لو سلمنا عموم التعليل و عدم اختصاصه بالخبر فهو لا يدل على حجّيه الشهره الفتوائيه الظنيه، بل تدل على حجّيه الشهره الفتوائيه التي تكشف عن رأى المعصوم كسفا قطعيا لشذوذ المخالف بحيث لا- يضر بالإجماع؛ لعدم اعتناء العقلاء به كما أنّ اشتها الروايه بين الاصحاب بحيث يكون الطرف المقابل شاذا معرضا عنهم يكشف عن صدوره عن المعصوم كسفا قطعيا، و هذا هو المناسب لنفي الريب حقيقه.

ثم لا- يخفى عليك أنّه لو تم الاستدلال بالروايه على التعبد بالشهره الظنيه الاصطلاحيه لما دلت الروايه على حجّيه الشهره الفتوائيه بالذات و لو لم تكن طريقا إلى رأى المعصوم، بل غايتها هو كون الشهره كالخبر في حجّيه الظن برأى المعصوم، و عليه فالشهره الحاصله من آراء المتأخرين لا حجّيه لها؛ لعدم كونها كاشفه عن رأى المعصوم فضلا عن شهره متأخر المتأخرين، قال في تحريرات في الاصول: إنّ مصب التعليل في مورد تكون الشهره- سواء كانت روايه او فتوائيه- و الإجماع كاشفين عن أمر مفروغ منه صادر عنهم عليهم السّلام؛ لقول عمر بن حنظله (و كلاهما اختلفا في حديثكم الحديث) فان المعلوم منه هو الارجاع الى الشهره لأنّها الطريق، و هكذا الإجماع، فما هو الإجماع القابل لأن يكون طريقا يكون حجه، و هكذا الشهره، و عندئذ ينحصر بالشهره القديمه، و لا يشمل الشهره الحديثه الحادته بين المتأخرين فلا، فلاحظ. (1) فتحصل أنّه لا دليل على حجّيه الشهره الفتوائيه الظنيه هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل.

ص: ١٥٢

الوجه الثاني: أنه يظهر من بعض الكلمات أن أدله حجتيه خبر الواحد تدل على حجتيه الشهره

أنه يظهر من بعض الكلمات أن أدله حجتيه خبر الواحد تدل على حجتيه الشهره المصطلحه الظنيه بمفهوم الموافقه؛ لأنه ربّما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

و يمكن الجواب عنه- كما أشار إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه- بأنّ هذا خيال ضعيف تخيله بعض في رسائله، و وقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجّه حجتيه الشيعاء الظنّي بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادته العدلين.

و وجه الضعف: أنّ الأولويه الظنيه أوهن بمراتب من الشهره، فكيف يتمسك بها في حجتيها؟ مع أنّ الأولويه ممنوعه رأسا للظن بل العلم بأنّ المناط و العله في حجتيه الأصل (خبر الواحد) ليس مجرد إفاده الظن؛

و أضعف من ذلك تسميه هذه الأولويه في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقه، مع أنه ما كان استفاده حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (١)

مقصوده قدّس سرّه من قوله (بل العلم بأنّ المناط و العله في حجتيه خبر الواحد ليس مجرد إفاده الظن): أنّ المناط لو كان هو ذلك لزم حجتيه رأى فقيه لقيه آخر فيما إذا حصل له منه الظن، مع أنه ليس بحجتيه قطعاً، فيعلم منه أنّ مجرد إفاده الظن ليس هو المناط.

و لعل ملاك حجتيه الخبر- كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه- هو كونه غالب الإصابه باعتبار كونه إخباراً عن حسّ، و احتمال الخطأ في الحسّ بعيد، بخلاف الإخبار عن حدس كما في الفتوى؛ فإنّ احتمال الخطأ في الحدس غير بعيد، و يحتمل أيضاً دخل خصوصيه اخرى في ملاك حجتيه الخبر، و مجرد احتمال ذلك كاف في منع الأولويه المذكوره؛ لأنّ الحكم بالأولويه يحتاج إلى القطع بالملاك و كل ما له دخل فيه. (٢)

ص: ١٥٣

١-١) فرائد الاصول: ٦٥.

٢-٢) مصباح الاصول ١٤٤-٢-١٤٥.

فَتَحَصَّلَ: أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى حَجِّيَّةِ الشَّهْرِ الْفِتَوَائِيَّةِ مِنْ حَيْثُ إِفَادَتِهَا الظَّنَّ بِرَأْيِ الْمُعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَلَا تَقَاسُ بِالْخَبَرِ. نَعَمْ لَوْ حَصَلَ مِنَ الشَّهْرِ كَشْفٌ قَطْعِيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى رَأْيِ الْمُعْصُومِ فَلَا إِشْكَالَ فِي حَجِّيَّتِهِ لِأَنَّ الْقَطْعَ حُجَّةٌ كَمَا لَا يَخْفَى وَ مِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ حُكْمَ نَقْلِ الشَّهْرِ فَإِنْ كَانَتْ قَطْعِيَّةٌ يَتَرْتَبُ عَلَيْهِ مَا يَتَرْتَبُ عَلَى نَقْلِ الْإِجْمَاعِ وَإِنْ كَانَتْ الظَّنِّيَّةُ فَلَا اعْتِبَارَ لَهُ لِعَدَمِ حَجِّيَّةِ الشَّهْرِ الظَّنِّيَّةِ فَتَحَصَّلَ أَنَّ الشَّهْرَ الظَّنِّيَّةَ لَا حَجِّيَّةَ لَهَا سِوَاءَ كَانَتْ مُحْصَلَةً أَوْ مَنْقُولَةً.

٣-الشهره

و الكلام فيها يقع فى جهات:

الجهه الأولى:

فى أن الشهره على أقسام:

الأول: الشهره الزوائيه و هى بمعنى كثره نقلها و يقابلها الشذوذ و التدره و الشهره بهذا المعنى تكون من المرجحات عند تعارض الأخبار.

الثانى: الشهره العمليه و هى بمعنى العمل بالزوايه و هو يوجب الوثوق بصدور الزوايه إن كان فيها ضعف و فى قبالتها إعراض المشهور عن الزوايه فإنه يكشف عن الخلل فيها بحيث يوهن سندها و إن كان صحيحا.

الثالث: الشهره الفتوائيه و معناها هو اشتهاار الفتوى بحكم من الأحكام الشرعيه بين معظم الفقهاء سواء يعرف فى قبالتها فتوى الخلاف أو لم يعرف و ربما تستعمل الشهره الفتوائيه على اتفاق جماعه من المعروفين من العلماء.

ثم مورد البحث هو القسم الثالث لا الأول و الثانى فإنّ البحث عن الأول مناسب لباب تعارض الأخبار و البحث عن الثانى سيأتى فى البحث عن حجّيه خبر الواحد إن شاء الله تعالى.

الجهه الثانيه أن الشهره الفتوائيه إمّا ملحوظه بما هى تكون كاشفه كاشفا قطعيا عن النصّ أو رأى المعصوم عليه السلام و إمّا ملحوظه بما هى تفيد الظنّ برأى المعصوم عليه السلام كالخبر الواحد.

الجهه الثالثه فى الاستدلال على حجّيه الشهره الفتوائيه الكاشفه كاشفا قطعيا عن النصّ و لا إشكال فى حجّيتها من ناحيه كونها مصدقا للقطع كسائر موارد القطع و يتحقّق ذلك فى فتوى العلماء بشىء من دون استناد إلى دليل و يكون فتواهم مخالفا للقاعده و لكنّه ليس بكثير هذا مضافا إلى النصّ المكشوف و إن تمّ عند المشهور إلاّ أنّه لم يحزّز تماميته عندنا.

ص: ١٥٥

نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء و اتصل إلى زمان المعصوم كالإجماع المتصل كشف ذلك عن تقرير المعصوم عليه السلام و هو حجه و لا فرق فيه بين أن يكون المسأله من الاصول المتلقاه أو غيرها اللهم إلا أن يقال: لا يحرز التقرير إلا في الاصول المتلقاه فإن المسأله إذا كانت من المسائل التفريعيه و أخطأ أصحاب في فهمها من الاصول المتلقاه لا يجب إرشادهم مع بيان الاصول المتلقاه فتأمل.

نعم لو كان الاشتهار بالنسبه إلى المسائل الأصلية المأثوره و اتصل الاشتهار إلى زمان المعصوم عليه السلام كان وزان المتون المأثوره وزان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصوم عليه السلام و ترجع الشهره الفتوائيه حينئذ إلى الشهره العمليه بالنسبه إلى الأخبار كما لا يخفى.

الجهه الرابعه في الاستدلال على الشهره الفتوائيه بما هي تفيد الظن كالخبر الواحد المفيد للظن.

قد استدلل لذلك بوجه:

الوجه الأول: قوله عليه السلام في مرفوعه زراره في حكم الخبرين المتعارضين: «يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ التادر».

و قوله عليه السلام في مقبوله عمر بن حنظله بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين و كون راويهما عدلين مرضيين: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به».

بدعوى أن المحتملات في قوله عليه السلام المجمع عليه بالنظر البدوي أربعه المتفق عليه عند الجميع أو المشهور بين الأصحاب في قبال الشاذ التادر و على الوجهين في الزوايه أو الفتوى فهذه أربعه.

و الاتفاق فى الروايه باطل قطعاً لعدم وقوعه فى الخارج إذ ليس لنا روايه رواها جميع أصحاب الأصول و الجوامع.

و الاتفاق فى الفتوى لا- يساعد مع التعليل بكون المجمع عليه لا- ريب فيه فإنّ الاستفادة منه وجود الرّيب فى مقابله و لو كان الفتوى ممّا اتفق عليه الكلّ بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لا ممّا فيه ريب.

و الشّهره فى الروايه ليست بمراد لوضوح أنّ مقتضى إطلاق الخبر هو لزوم الأخذ بالروايه التى رواها أكثر الأصحاب. و إنّ أعرضوا عنه و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به كيف و الروايه على هذا تصير ممّا فيه كل الرّيب فكيف يحكم بكونها ممّا لا ريب فيه.

فانحصر الأمر فى أن يكون المراد الشّهره الفتوائيه بأن يكون مفاد الخبر مشهوراً بين الأصحاب إفتاء.

لا يقال: حمل الشّهره فى الحديث على الشّهره الفتوائيه مخالف لغرض الرّاوى كليهما مشهورين لعدم تصوّر الشّهره الفتوائيه فى طرفى المسأله لأننا نقول ليس المقصود بالشّهره فى الحديث الشّهره بالمعنى الاصطلاحي أعنى ذهاب الأكثر إلى طرف بل يراد بها معناها اللّغوى أى الوضوح فالمشهور هو الواضح المعروف فى قبال الشّاذ الذى ينكر و هذا المعنى يتصوّر فى طرفى المسأله كما إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الأصحاب و لو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حدّ الشّدوذ و التّدره.

يرد على ذلك أنّ الاستفادة من الحديثين أنّ الشّهره الفتوائيه مرّجحه للروايه الواجده لشرائط الحجّيه مع قطع النظر عن المعارض و هذا أجنبى عمّا نحن بصدده و هو حجّيه الشّهره بنفسها.

إلا أن يقال: بإلغاء الخصوصيه بأن يدعى لا خصوصيه لوجود روايه تكون موافقه للشّهره كما لا خصوصيه لوجود روايه يخالف مضمونها لها و هو كما ترى لإمكان منع إلغاء الخصوصيه لاحتمال خصوصيه الروايه الموافقه لمضمون الشّهره فى حجّيتها.

و عليه فلا دليل على حجّيه الشّهره الفتوائيه بما هي مفيده للظنّ لاحتمال كون الحجّه أمرا مركّبا من الرّوايه و الشّهره.

و دعوى أنّ التعليل بقوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يغنينا عن إلغاء الخصوصيه فإنّ المراد من المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور بقريته إطلاق المشهور عليه في قوله عليه السّلام و يترك الشّاذ الذي ليس بمشهور و عليه فقوله عليه السّلام فإنّ المجمع عليه الخ يدلّ على أنّ المشهور مطلقا ممّا يجب العمل به و إن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الخبرين لأنّ العبره لعموم الموارد لا بخصوصيه المورد.

مندفعه بأنّ المراد من الموصول في المرفوعه هو خصوص الرّوايه المشهوره من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور و هكذا المجمع عليه يراد به الخبر المجمع عليه فلا- تشمل الروايتان للشّهره الفتوائيه بما هي تفيد الظنّ كالخبر و إلغاء الخصوصيه مع احتمال دخاله الرّوايه لا مجال له.

ثمّ لو سلّمنا تماميه دلالة الروايتين على حجّيه الشّهره الفتوائيه.

فلا تدلّان إلاّ على حجّيه الشّهره الفتوائيه من جهه كشفها عن رأى المعصوم عليه السّلام فحينئذ تكون الشّهره كالخبر في حجّيته بالنّسبه إلى إفاده الظنّ برأى المعصوم عليه السّلام و لذا لا- تكون الشّهره بين المتأخّرين حجّه لعدم كونها كاشفه عن رأى المعصوم فضلا عن شهره متأخّر المتأخّرين بل غايته هو الكشف عن النصّ و قد مرّ مرارا أنّ النصّ و إن كان تماما عندهم و لكن من الممكن أن لا يكون كذلك عندنا.

الوجه الثّاني: هو أدلّه حجّيه خبر الواحد فإنّها تدلّ بالفحوى على حجّيه الشّهره الظّنيه بمفهوم الموافقه لأنّ الظنّ الحاصل من الشّهره ربّما يكون أقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل.

و اجيب عنه أنّ الأوّليه الظّنيه أو هن بمراتب من الشّهره فكيف يتمسك بها في حجّيتها مع أنّ الأوّليه ممنوعه رأسا للظنّ بل العلم بأنّ المناط في حجّيه الخبر الواحد ليس مجرد إفاده

الظنّ و إلاّ لزم القول بحجّيته كلّ ظنّ مساو للخبر أو أقوى منه و هو كما ترى.

على أنّ تسميه الأولويّه الظنيّه بمفهوم الموافقه لا تساعد الاصطلاح.

و ملاك حجّيته الخبر هو كونه غالب الإصابه باعتبار كونه إخبار عن حسّ و احتمال الخطأ في الحسّ بعيد بخلاف الإخبار عن حدس كما في الفتوى فإنّ احتمال الخطأ فيه غير بعيد و يحتمل أيضا دخل شيء آخر في ملاك حجّيته الخبر و مجرد الاحتمال فضلا عن الظنّ يكفي في منع الأولويّه المذكوره. فتحصل أنّه لا دليل على حجّيته الشهره الفتوائيه الظنيّه و لا مجال لإلحاق الظنّ الحاصل منها بالظنّ الحاصل من الخبر.

ثمّ إنّ حكم نقل الشهره الظنيّه إذا كان عن حسّ لا يزيد على الشهره المحصّيه له الظنيّه فإذا عرفت عدم حجّيته الشهره المحصّيه له الظنيّه فالشهره المنقوله أيضا كذلك و بالجملة لا تكون الشهره الظنيّه حجّه سواء كانت منقوله أو محصّيه له و أمّا حكم الشهره القطعيه فقد مرّ مفصّلا في الجبهه الثانيه و حكم نقلها كحكم نقل الاجماع فلا تغفل.

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول: العرف على قسمين: العرف العامّ و العرف الخاصّ

فى أنّ العرف على قسمين: العرف العامّ و العرف الخاصّ، و الأول هو الذى لا يختصّ بقوم و جمع خاص بل يعمّ جميع الأقسام و الملل، و الثانى هو عرف جمع خاصّ كعرف الأطباء أو عرف الاقتصاديين أو عرف الاصوليين.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الشارع جعل موضوعات أحكامه على طبق ما يفهمه العرف العامّ، و لا يكون العرف الخاصّ مخاطباً بالخصوص فى أحكامه؛ و لذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاصّ مع عدم وضوح صدقه عند عموم الناس، كالموت فإنّه يصدق عند الأطباء بعروض الموت السريرى أو الدماغى، و لا يصدق عند الناس إلا بوقفه القلب و لو مع اطلاعهم على صدقه عند الأطباء، فلا يترتب أحكام الموت بصدقه عند الأطباء، كما لا يخفى.

نعم لو كان صدقه عند قوم خاصّ موجبا لاطلاع عموم الناس عليه و صدقه عندهم أيضا كفى ذلك فى تحقق الموضوع، و لعلّ منه إخبار بعض الأخصائيين عن وجود الفللس فى بعض أنواع الحيتان، فإذا أخبر بعض المتخصّصين عن وجود الفللس فيه بحيث لو نظر الناس إلى موضع الفللس رأوه فيه و صدقوه كفى ذلك فى ترتب أحكام ذات الفللس، فلا تغفل.

المقام الثانى: لا إشكال فى ثبوت مرجعيه العرف العامّ فى ناحيه الموضوعات

أنّه لا- إشكال فى ثبوت مرجعيه العرف العامّ فى ناحيه الموضوعات و الدلالات و الاستظهارات و البناءات و الاعتباريات، و هى كثيره.

منها: تشخيص حدود المفاهيم و منها: تطبيق المفاهيم على المصاديق.

و منها تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها و عدمه، فإذا حكم ببقائها جرى استصحاب بقاء حكمها، و إن لم يبق الموضوع الدليلى كما قرّر فى محله.

و منها: تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقيه و التضمينه و الالتزاميه و المفهوميه و المنطوقيه.

و منها: تعيين نوع الجمع بين الأدله من التخصيص أو التقييد أو الحكومه أو الورود.

و منها: الحكم بوجود الاعتباريات كاعتبار النصف و الربع و نحوهما من الكسور التسعه من دون تعيين فى الجسم الخارجى مع أنه متشخص و متعين بجميع أجزائه.

و منها: تعيين موضوع الحكم بإدراج شىء، كالملاقاه فى مثل «النجس ينجس الشىء» و المماسه فى مثل «السكين يقطع اليد» و الإشراق فى مثل «الشمس تنضح الأثمار».

و منها: إلغاء الخصوصيه فى مثل رجل شك فى كذا و كذا؛ فإنّ العرف يحكم بعدم مدخله الرجوليه.

و منها: تعيين موارد انطباق العناوين الثانويه و بيان تقديمها.

و منها: تعيين نوع القضيه من أنها خارجيه أو حقيقه، فربما يفهم العرف بالقرائن الموجوده فى نفس الكلام أنّ الحكم سلطانى لا يدوم كالنهى عن ذبح الحمار و نحوه للأكل، و إن كان مقتضى الأصل فى القضايا هى كونها حقيقه.

و منها: البناءات العمليه العقلانيه، كرجوع الجاهل إلى العالم، و الاعتماد على قول الثقات، و غير ذلك من الموارد.

المقام الثالث: العرف العامّ مرجع فى الموارد المذكوره و نحوها

أنّ العرف العامّ مرجع فى الموارد المذكوره و نحوها فيما إذا حكم العرف بالعلم و اليقين دون الظن و التخمين فضلا عن كونه ناشئا عن المسامحه، بل يختص حكم العرف غالبا بالمرتكزات الثابته عندهم كما لا يخفى.

المقام الرابع: يجوز تخطئه الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه

أنّّه يجوز تخطئه الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبنى عليه، و كم له من نظير، كالنهى عن المعاملات الربويه، و اللعب بالملاهى، و شرب المسكر و غيرها من الامور.

و لا إشكال فيه؛ لأنّ النهى الشرعى يكشف عن خطأ العرف فى تشخيصه فى الموارد المنهيه. هذا مضافا إلى أنّ بناءات العرف لا حجّيه لها إلاّ- بامضاء الشارع أو تقريره و مع النهى لا- إمضاء و لا تقرير نعم لزم أن تكون التخطئه صريحه بحيث لا يبقى عذر للعرف كعدم الالتفات.

المقام الخامس: هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطق الظنيه لكشف الأحكام

أنّه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطق الظنيه لكشف الأحكام الشرعيّه حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لا يجوز؟ و الظاهر من عبارات أهل السنّه الذين ذهبوا إلى جواز القياس و الأخذ بالاستحسان هو الأوّل.

قال ابن عابدين: و اعلم أنّ اعتبار العاده و العرف رجوع إليه فى مسائل كثيره حتى جعلوا ذلك أصلا... إلى أن قال: و فى شرح الاشباه للبيرى قال فى المشرع الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى و فى المبسوط الثابت بالعرف كالثابت بالنص، (١) انتهى.

و كيف كان فقد استدّلوا لذلك بوجوه:

منها: قوله عزّ و جلّ: خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (٢)

و فيه: أنّ الآيه الكريمه ليست فى مقام بيان حجّيه العرف فى آرائه و أحكامه حتى تكون دليلا على حجّيه العرف، بل المراد من العرف هو المعروف، و الله تعالى أمر نبيه صلّى الله عليه و آله بالأمر بالمعروف، و هو مطالبه الناس للإتيان بالمعروف الذى يعرفه عموم العقلاء و الشارع من الأفعال الجميله و الأخلاق الحميده، كسائر الآيات الدالّه على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، كما يشهد لذلك سياق الآيه الكريمه؛ فإنّه تعالى أمر فى صدرها بالعفو عما فعله الجاهلون و أمر فى ذيلها بالإعراض عن الجاهلين، فالمناسب بهم هو الأمر بالمعروف لا- بيان حجّيه العرف فى تشخيص الأحكام و غيرها، قال فى الكشاف: و العرف المعروف و الجميل من الأفعال.

ص: ١٦٢

١-١) مجموعه رسائل ابن عابدين: ١٣٢.

٢-٢) الاعراف ١٩٩/.

وقال في زبده البيان: الآيه تدلّ على رجحان حسن الخلق من العفو مما يستحقه الإنسان في ذمّه الغير من الحقوق وغيره و استعمال اللين و الملاءمه في المعاملات و الأمر بالمعروف و الإيعراض عن الجهيال و عدم مؤاخذتهم بما فعلوا بالنسبه إلى الإنسان، و يؤيده و إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً (١)

لا يقال: إن شمول المعروف لما عرفه العرف و الأمر به يكفي في حجّيه العرف.

لأننا نقول: إن الآيه ليست في مقام بيان موارد حجّيه العرف حتى يؤخذ باطلاقها، بل تكون في مقام بيان وجوب الأمر بالمعروف الثابت من العقل و الشرع، و المعروف كالارتكازيات و المستقلات العقلية و إن كان ثابتاً، و لكن ذلك لا يستلزم كون ما عرفه العرف و لو من القياسات معروفاً، فتدبر جيّداً.

و منها: ما روى عن رسول الله صلّى الله عليه و آله: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. (٢)

و فيه: -مضافاً إلى ضعف السند- أنه أجنبي عن المقام؛ فإنّ البحث في مرجعيّه العرف بما هو عرف من دون اختصاص بالمسلمين، و إلاّ فهو سيره المسلمين، و هي كاشفه عن تقرير المعصوم، و لا تكون للنصوص، كما لا يخفى.

و منها: ما حكى عن «بدران» من أنّ الشارع قرّر كثيراً من العادات العربية و سكت عنها و لم يردعها، و بنى مسائل الديات و القسامه على العرف و أقرها، و ليست هذه العادات إلاّ العرف، فيعلم من إقرارها أنّه صلّى الله عليه و آله أقرهم على العرف و جعله مرجعاً و دليلاً كسائر الأدلّه. (٣)

و فيه: ما لا- يخفى؛ فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف، و بين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلاميه المبتيه على المصالح و المفاسد. فما أقرّه النبي صلّى الله عليه و آله هو الثاني دون الأوّل، و بينهما بون بعيد. و بعبارة أخرى: تصديق العرف بنحو

ص: ١٦٣

١- ١) زبده البيان: ٥٥٦-٥٥٧.

٢- ٢) مجموعه رسائل ابن عابدين: ١١٣.

٣- ٣) اجوبه المسائل المبنائيه: ١٦٧.

الموجبه الجزئيه لا- يستلزم تصديقه بنحو الموجبه الكليه، و الكلام في حجّيه العرف بنحو الموجبه الكليه. نعم لو قلنا بنحو السالبه الكليه: أنّ العرف لا يصح حكمه في مورد كان إقرار النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي مَوْرَدٍ مِنَ الْمَوَارِدِ مُنَافِيًا لِذَلِكَ.

و بالجمله فالتحقيق أنّ العرف لا يقدر على تعيين الأحكام الشرعيه بملاحظه المناطات و الملاكات الظئيه؛ لعدم احاطته بذلك بل النصوص الكثيره تمنع و تحذر حذرا شديدا ان يقرب الانسان نحو القياس و الأخذ بالملاكات الظئيه، و هي على طوائف:

منها موثقه الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين عليه السّلام قال: قال رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جَلَّ جَلَالُهُ... و ما على ديني من استعمل القياس في ديني. (١)

و منها موثقه سماعه بن مهران عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قلت: جعلت فداك أنّ اناسا من أصحابك قد لقوا آباءك (٢) و جدّك، و قد سمعوا منهما الحديث، و قد يرد عليهما الشئ ليس عندهم فيه شئ و عندهم ما يشبهه فيقيسوا على أحسنه قال فقال ما لكم و القياس، إنّما هلك من هلك بالقياس. قال: قلت أصلحك الله و لم ذاك؟ قال: لأنّه ليس من شئ إلا و قد جرى به كتاب و سنّه، و إنّما ذاك شئ إليكم إذا ورد عليكم أن تقولوا. قال: فقال: إنّّه ليس من شئ إلا و قد جرى به كتاب و سنّه، ثم قال: إنّ الله قد جعل لكل شئ حدا، و لمن تعدّى الحدّ حدّا (٣)

و منها موثقه محمّد بن حكيم قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السّلام: جعلت فداك فقهنّا في الدين و أغنانا الله بكم عن الناس حتى أنّ الجماعه منّا لتكون في المجلس ما يسأل رجل صاحب (إلا و -خ) تحضره المسأله و يحضرها جوابها فيما منّ الله علينا بكم، فربّما ورد علينا الشئ لم يأتنا فيه عنك و لا عن آباءك (عنه -خ) شئ فنظرنا إلى أحسن ما

ص: ١٦٤

١-١) جامع الاحاديث ١: الباب ٧ من ابواب المقدمات، ح ٥.

٢-٢) و لعله: اباك.

٣-٣) جامع الاحاديث ١: الباب ٧، من ابواب المقدمات، ح ١٦.

يحضرنا و أوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به؟ فقال: هيهات هيهات في ذلك، والله هلك من هلك يا ابن حكيم. قال: ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال علي و قلت: قال:

محمد بن حكيم لهشام بن الحكم: والله ما أردت إلا أن يرخّص لي في القياس. (١)

و منها موثقه زراره بن أعين قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليه السلام: يا زراره إياك و أصحاب القياس في الدين، فانهم تركوا علم ما وكلّوا به و تكلفوا ما قد كفوه، يتأولون الأخبار و يكذبون على الله عزّ و جلّ، و كأني بالرجل منهم ينادى من بين يديه قد تاهوا و تحيروا في الأرض و الدين. (٢)

و منها خبر الثمالي قال: قال علي بن الحسين عليهم السلام: إنّ دين الله عزّ و جلّ لا- يصاب بالعقول الناقصه و الآراء الباطله و المقاييس الفاسده، و لا يصاب إلا بالتسليم، فمن سلّم لنا سلم و من اقتدى بنا هدى، و من كان يعمل بالقياس و الرأى هلك، و من وجد في نفسه شيئا مما نقوله أو نقضى به حرجا كفر بالذي أنزل السبع المثاني، و القرآن العظيم و هو لا يعلم. (٣)

و منها صحيحه أبان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ السنه لا تقاس، أ لا ترى أنّ المرأه تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان إنّ السنه إذا قيست محق الدين. (٤)

إلى غير ذلك من الروايات الكثيره.

فتحصل: أنّه لا دليل على مرجعيه العرف في الأحكام الشرعيه من جهه كشفها عن الملاكات و المناطات الظنيّه، بل المستفاد من النصوص كما عرفت هو ممنوعيه إعمال نظرهم في هذا المضممار معللا- بأنهم قاصرون عن فهم المصالح و المفاسد الواقعيه الباعثه نحو الأحكام الشرعيه؛ و لذا صرح الشارع في غير مورد بأنّ الأحكام كلها مبينه في الكتاب و السنه و تبقى إلى يوم القيامه بمثل قوله صلّى الله عليه و آله: حلال محمد حلال إلى يوم القيامه، و حرامه حرام إلى يوم القيامه.

ص: ١٦٥

١-١) جامع الاحاديث ٢٧٤:١ الباب ٧، من ابواب المقدمات، ح ٢٠.

٢-٢) جامع الاحاديث ٢٧٤:١/١، الباب ٧، من ابواب المقدمات، ح ٢٨.

٣-٣) جامع الاحاديث ٢٧٤:١، الباب ٧ من ابواب المقدمات، ح ٢٩.

٤-٤) جامع الاحاديث ١:١، الباب ٧ من ابواب المقدمات، ح ٤.

و عليه فدعوى أنّ الأحكام تتغيّر بحسب تغيّر الأعصار و الأزمنه و المرجع فى ذلك هو العرف العام، دعوى سخيّفه جدّا و مخالفه لضروره المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف فى كشف الأحكام من الملاكات و المناطات الظنيّه.

و الأسخف من ذلك هو دعوى أنّ الأحكام فى بقائها تحتاج إلى مقبولتيه العرف العام و لو من جهه كونها غير موافقه لثمائلاتهم و أهوائهم، و تحرز المقبوليه بآراء الوكلاء فى المجالس أو آراء الموكلين، مع أنّ بقاء الأحكام لا يشترط بالمقبوليه العرفيه أصلا و أبدا. نعم تحتاج الأحكام فى الإجراء إلى مساعده العرف العامّ و يجب عليهم المساعده، و الإهمال فى ذلك يوجب العقاب و العذب الأليم.

و لا ينافى ما ذكر سقوط بعض الأحكام عن الفعلية بعروض العناوين الثانويه؛ فإنّ الاحكام الثانويه شرعيّه أيضا، و لا دخاله للعرف فيها إلاّ من ناحيه صدق العناوين الثانويه.

و هكذا لا ينافيه حصول التغيرات فى ناحيه بعض مصاديق الموضوعات؛ فإنّ المتغيّر فى أمثال ذلك هو نفس بعض المصاديق و الحكم ثابت على موضوعه، مثلا- إذا تحققت العاده بالمراهنه فى اللعب بشيء كان اللعب بالشىء المذكور مصداقا للقمار، و يترتب عليه حكم القمار، فإذا انتفت عاده المراهنه عن اللعب المذكور خرج اللعب المذكور عن مصداق القمار، فالمتغيّر هو اللعب المذكور، و أمّا القمار و حكمه فهما ثابتان و لا يعرضهما تغيّر أصلا.

و هكذا لا- يرتبط بمرجعيه العرف و لايه الأئمه المعصومين عليهم السّلام و المنصوبين من قبلهم على تغيّر الأحكام موقتا كرفع الوجوب أو ايجاب ما لم يجب إذا اقتضت المصلحه ذلك كما فى الأحكام السلطانيه كرفع وجوب الخمس أو ايجاب أداء شىء زائد على موارد الزكاه و غير ذلك؛ فإنّ ذلك يختص شرعا بالإمام المعصوم عليه السّلام و من نصبه بالنصب الخاصّ أو العامّ فلا تغفل.

٤-العرف

و الكلام فيه يقع فى مقامات:

المقام الأول:

فى أنّ العرف على قسمين العرف العامّ و العرف الخاصّ و الأول هو الذى لا يختصّ بقوم و جمع خاصّ بل يعمّ جميع الأقسام و الملل.

و الثانى: هو عرف جمع خاصّ كعرف الأطباء أو عرف الأصوليين و نحوهم و الشارح جعل موضوعات أحكامه على طبق ما يفهمه العرف العامّ و لا يكون العرف الخاصّ مخاطبا له بالخصوص فى أحكامه.

و لذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاصّ مع عدم ثبوت صدقه عند عرف العامّ نعم لو كان صدقه عند عرف خاصّ موجبا لإمكان اطلاع عموم الناس عليه و صدقه عندهم كفى ذلك فى رفع الإشكال.

المقام الثانى:

أنّه لا إشكال فى ثبوت مرجعيّته العرف فى ناحيه الموضوعات و الدلالات و الاستظهارات و البناءات و الاعتبارات و هى كثيره.

منها تشخيص حدود المفاهيم و المعانى.

و منها تطبيق المفاهيم على المصاديق.

و منها تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها و عدمه.

و منها تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقيّته و التضمّنيّته و الالتزاميّة و المفهوميّته و المنطوقيّته.

و منها تعيين نوع الجمع بين الأدلّه من التخصيص أو التقييد أو الحكومه أو الورود.

و منها الحكم بوجود الاعتبارات كاعتبار النصف و الربع و نحوهما من الكسور التسعه من دون تشخّص خارجى لها مع أنّ الجسم الخارجى متشخّص و متعيّن بجميع أجزائه.

و منها تعيين موضوع الحكم بإدراج شيء كالملاقاه في مثل «النجس ينجس الشيء» و كالمماسه في مثل «السكين يقطع اليد».

و منها إلغاء الخصوصيه في مثل رجل شك في كذا و كذا فإن العرف يحكم في مثله بعدم مدخلية الرجوليه.

و منها تعيين موارد انطباق العناوين الثانويه.

و منها تعيين نوع القضيه من الخارجيه أو الحقيقيه.

و منها البناءات العمليه العقلانيه كرجوع الجاهل إلى العالم و غير ذلك من الموارد.

المقام الثالث:

أن العرف مرجع في الموارد المذكوره و نحوها فيما إذا حكم بالعلم و اليقين دون الظن و التخمين و المسامحه.

المقام الرابع:

أنه يجوز للشارع تخطئه العرف فيما حكم أو بنى عليه و كم له من نظير كالنهى عن المعاملات الربويه و ماليه المسكرات و غير ذلك و لا إشكال فيه لأن النهى الشرعى يكشف عن خطأ العرف في تشخيصه نعم يلزم أن يكون التخطئه صريحه حتى يتوجه إليها العرف عند كون ما عليه العرف ارتكازيا.

المقام الخامس:

أنه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطق الظنيه لكشف الأحكام الشرعيه حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لا يجوز و الظاهر من أهل التسنن هو الأول و استدلوا له لوجوه:

منها: قوله تعالى: خذ العفو و أمر بالعرف و أعرض عن الجاهلين (١) بدعوى أن الأمر باتباع العرف يفيد حججه.

و فيه أن الآيه الكريمة ليست في مقام بيان حججه العرف في آرائه و أحكامه حتى تكون دليلا على حججه العرف بل سياق الآيه باعتبار قبلها و بعدها يشهد بأن المراد من العرف هو

ص: ١٦٨

المعروف من الأفعال الجميله والأخلاق الحميده و عليه فتكون هذه الآيه كسائر الآيات الدالّه على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر فى الأمر بالمعروف و قد أمر سبحانه و تعالى فى صدر الآيه بالعفو عمّا فعله الجاهلون و أمر فى ذيلها بالإعراض عن الجاهلين.

و لذلك قال فى زبده البيان الآيه تدلّ على رجحان حسن الخلق ممّا يستحقّه الإنسان فى ذمّه الغير من الحقوق و غيره و استعمال اللين و الملاءمه فى المعاملات و الأمر بالمعروف و الإعراض عن الجهّال. (١)

و منها النبوىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن. (٢)

و فيه مضافا إلى ضعف السند أنّه أجنبي عن المقام فإنّ البحث فى مرجعيّه العرف لا حجّيه سيره المسلمين.

و منها أنّ الشّارع قرّر كثيرا من العادات العربيّه و سكت عنها و لم يردعها و بنى مسائل الدّيّات و القسامه على العرف و أقزها و ليست هذه العادات إلّا العرف فيعلم من إقرارها فى تلك الموارد أنّه أقزهم على العرف و جعله مرجعا و دليلا كسائر الأدلّه. (٣)

و فيه ما لا- يخفى فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف و بين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلاميه المبيّته على المصالح و المفاسد الواقعيّه فالثّابت هو الثّانى لا الأوّل و بينهما بون بعيد.

و بعبارته اخرى تصديق العرف بنحو الموجه الجزئيه لا- يستلزم تصديقه بنحو الموجه الكليّه و الكلام فى حجّيه العرف بنحو الموجه الكليّه و الأدلّه المذكوره لا تفى بذلك و بالجمله فالتحقيق أنّ العرف لا يقدر على تعيين الأحكام الشرعيّه بملاحظه المناطق و الملاكات الظّيه لعدم إحاطته بذلك.

هذا مضافا إلى منع النّصوص القطعيّه الكثيره عن ذلك و الأمر بالتحذّر عنه منها موثقه

ص: ١٦٩

١-١) زبده البيان: ٥٥٦-٥٥٧.

٢-٢) مجموعه رسائل ابن عابدين: ١١٣.

٣-٣) أجوبه المسائل المبنائيه: ١٦٧.

الريان بن الصلت عن علي بن موسى الرضا عليهما السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله جل جلاله و ما على ديني من استعمل القياس في ديني. (١)

و منها موثقه سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما لكم و القياس إنما هلك من هلك بالقياس... الحديث. (٢)

و منها صحيحه أبان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن السنه لا تقاس أ لا ترى أن المرأه تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان إن السنه إذا قيست محق الدين. (٣) و غير ذلك من صحاح الأخبار.

فتحصّل أنه لا دليل على مرجعيه العرف في الأحكام الشرعيه من جهه كشفها عن الملاكات و المناطات الظنيه بل المستفاد من النصوص الصحيحه هي ممنوعيه إعمال النظر حول هذا لقصورهم عن الإطلاع اللازم.

و دعوى تغيير الأحكام حسب تغيير الأزمان و الأعصار و المرجع في كلّ زمان و عصر هو العرف العام سخيّفه جدّا و مخالفه لضروره المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف في كشف الأحكام من الملاكات و المناطات الظنيه.

و الأسخف من ذلك هو توهم أن الأحكام في بقائها تحتاج إلى مقبوليه العرف العامّ و تحرّز المقبوليه بأراء و كلائهم في المجالس المليه مع أن بقاء الأحكام لا يشترط بشيء و إنما اللازم في إجرائها هو مساعدته العرف العام و يجب عليهم لذلك المساعدته في هذه الجهه يوجب العقاب و العذاب الأليم و حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة و الأحكام ثابتة على موضوعاتها و المتغيّر هو بعض مصاديقها.

نعم يمكن تغيير الأحكام مؤقتا بسبب عروض العناوين الثانويه توسط الأئمه عليهم السلام و المنصوبين من قبلهم و لكنّه لا يرتبط بالعرف كما لا يخفى.

ص: ١٧٠

١-١) جامع الاحاديث ١:الباب ٧ من ابواب المقدمات ح ٥.

٢-٢) جامع الاحاديث ١:الباب ٧ من ابواب المقدمات ح ١٦.

٣-٣) جامع الاحاديث ١:الباب ٧ من ابواب المقدمات ح ٤.

اشاره

السيره القطعيه من العقلاء على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو مله أو نحله كالعمل بالظواهر الكلاميه أو الأمارات أو أصل الصحه أو أصاله اليد أو الاكتفاء بالامتثال الظني عند تعذر الامتثال التفصيلي و الإجمالي أو رجوع الجاهل إلى العالم و غير ذلك حجّه عقلائيّه.

و لكن السيره العقلانيه بنفسها ليست بحجّه شرعيه لأنّ العمل لا كشف له بالنسبه إلى الواقع، و القطع بالسيره كاشف عن وجود السيره لا كاشفيتها عن الواقع كما لا يخفى. و عليه فحجّيه السيره شرعا تحتاج إلى دليل خارجي، و هو إمضاء الشارع و لو بعدم الردع عنها؛ فإنّه تقرير بالنسبه إلى سيرتهم، و الإمضاء الشرعي يوجب حجّيه السيره العقلانيه لإثبات الحكم الشرعي؛ لاكتفاء الشارع بها.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون السبب في تحقق سيره العقلاء هو الارتكاز كارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم أو ندره المخالفه كما في الأماره أو تسهيل الأمر في مقام الامتثال أو غير ذلك، فإذا علمنا بتحقيق السيره العقلانيه و كونها في مرأى و منظر الشارع و إمضائه إيّاها و لو بسكوته عن ردعها كانت السيره المذكوره حجّه لإثبات الحكم الشرعي بلا كلام، هذا بخلاف السيره العقلانيه الحادّيه فإنّها ليست بكاشفه و لا تكون مورد الإمضاء الشرعي، فلا حجّيه لها لحدوثها و عدم كونها في مرأى و منظر الشارع، كما لا يخفى.

ثم إنّ السيره القطعيه العمليه من العقلاء التي أمضاها الشارع حجّه بالنسبه إلى مورد عملهم، و لا يتجاوز عنه إلى غيره؛ لا اختصاص عملهم بهذا المورد، فلا وجه للتعدّي عنه إلى سائر الموارد.

نعم لو علم أن عملهم في مورد من باب المصداق و المثال فلا- يختص عملهم بهذا المورد، كما لعلّه لا- يبعد دعوى عدم اختصاص ملكيه الجهات و العناوين عند العقلاء بالجهات و العناوين التي كانت موردا للابتلاء في تلك الأزمنه كبيت المال و المساجد و عناوين الفقراء،

بل الجهات المتداوله فى زماننا هذا تكون كذلك؛ لأنّ الموارد التى كانت مورداً للابتلاء فى الأزمنه السابقه لا خصوصيه لها، بل الجهه بما هى جهه كانت منظوره للعقلاء و الأمور المذكوره من باب المصداق. و عليه فملكيه الشركات العامه أو الخاصه مما تداولت فى زماننا هذا أيضاً مورد الإمضاء و التقرير.

ثم إنّ السيره العقلائيه قابله للردّ فيجوز للشارع أن يردعها لأنّها ليست كالقطع حتىّ تابتى عن الردع لما عرفت من أنّها ليست بكاشفه بل هى عمل

و لكن الردع عنها لزم أن يكون بنحو التصريح حتى يوجب التفات العقلاء بأنّ طريقتهم و سيرتهم مردوده و لذا قلنا بأنّ العموم لا يكفى فى ردع السيره لأنّهم لا يرون طريقتهم مشموله للعموم فمثل قوله تعالى إنّ الظنّ لا يغنى من الحق شيئاً بناء على تسليم دلالتها على عدم حجّيه الظنون فى المسائل الفرعيه لا يكفى فى ردع طريقه العقلاء على الاعتماد على خبر الثقات لأنّهم لا يرون أنفسهم ظانين حتى يشملهم العموم المذكور فتدبر جيداً.

هذا كله بالنسبه إلى السيره العقلائيه التى كانت فى مرأى و منظر الشارع، و أمّا السيره و البناءات المستحدثه فالمشهور أنّه لا دليل على حجيتها و لكن ذهب بعض الأعلام إلى أن البناءات العقلائيه المستحدثه إذا فحص فى الأدلّه و لم يوجد شيء يصلح للردع عنها تكون حجّه أيضاً لأنّ بناء الشارع على التقرير أو ردع البناءات لا يختص بزمان خاص كزمانه بل هو فى مقام تصحيح أو ردّ البناءات فى جميع الأزمنه و عليه فاللازم عليه أن يردع البناءات المستحدثه إذا لم تكن مورداً لقبوله و حيث فحصنا و لم نر شيئاً يصلح للردع كفى ذلك فى تقريره إياها فتكون حجّه فليتأمل.

ثم لا- حاجه فى حجّيه السيره العقلائيه إلى الإمضاء بل يكفى فى الحجّيه عدم الردع لأنّ العقلاء يكتفون بذلك فى أحكام الموالى و العبيد و هذا أمر شائع و لم ينقل عن الشارع اعتبار الإمضاء و عدم الاكتفاء بعدم الردع و هو يشهد على أن الشارع يكتفى فى الحجّيه بعدم الردع، فتدبر جيداً.

٥-السيرة القطعية العقلانية

السيرة القطعية العقلانية على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو مله أو نحله كالعمل بالظواهر الكلامية أو رجوع الجاهل إلى العالم حججه عقلانية و القطع بالسيرة كاشف عن وجودها ثم إن السيرة ليست بنفسها حججه شرعية ما لم ينضم إليها إضاء الشارع و لو بعدم الردع فإن إضاء الشارع يكشف عن تقرير الشارع بالنسبة إليها و مع تقرير الشارع يثبت الحكم الشرعي و بدون التقرير المذكور لا يفيد حكما شرعيا لأنها ليست بحججه شرعية.

و عليه فاللازم في حججه السيرة القطعية العقلانية شرعا هو أن تكون السيرة المذكوره في مرأى و منظر الشارع حتى يتعلق بها الإضاء و عدم الردع.

هذا بخلاف السيرة العقلانية الحادثة فإنها لم تكن في زمان الشارع حتى يكشف عدم الردع عنها عن تقرير الشارع إياها اللهم إلا أن يقال: كما أفاد بعض الأعلام أن الشارع كان في مقام تصحيح أو رد جميع البناءات في مطلق الأزمنة و حينئذ إذا فحصنا و لم نجد شيئا يصلح للردع جاز الاكتفاء به في تقريره إياها فتكون حججه فتأمل.

ثم إن السيرة العقلانية قابله لردع الشارع لأنها ليست كالقطع حتى تأبى عن الردع.

نعم لزم في الردع أن يكون صريحا حتى يتوجه العقلاء إلى خطأ ما استقر عليه بنائهم.

سيره المتدينين بما هم متدينون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم، واحتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لا من جهة أمر الشارع بعيد بل محال عادي، و عليه فسيره المتشرعه بنفسها كاشفه عن الدليل الشرعي كما لا يخفى.

و الكشف المذكور عن أمر شرعي في السيره المتشرعه هو الفارق بين السيره المتشرعه و السيره العقلانيه، لما عرفت من أن سيره العقلاء لا تكشف عن الدليل الشرعي إلاّ بإمضاء الشارع و لو بعدم الردع كما لا يخفى.

ثم إنّ سيره المسلمين إذا كانت مستنده إلى قله المبالاه بأمر الدين ليست من سيره المتدينين بما هم متدينون و خارجه عن محل البحث، و إذا شككنا أن السيره المتدينين بما هم متدينون أو سيرتهم بسبب قله المبالاه في الدين و مسامحتهم لا تكشف عن الدليل الشرعي، و ليست بحجّه.

ثمّ إذا تعارضت السيره المتشرعه مع السيره العقلانيه فالاولى مقدمه على الثانيه و تكشف عن ردع الشارع عن السيره العقلانيه؛ لأنّ السيره العقلانيه تكون حجّيتها موقوفه على عدم ردع الشارع عنها، و السيره المتشرعه الكاشفه عن رأى المعصوم و الدليل الشرعي تكفي في ردعها كما لا يخفى.

ثم إنّ كشف سيره المتدينين بما هم متدينون عن الدليل الشرعي لا يختص باجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل، بل لعله يكشف عنه أيضا سيره الفرقه المحقه بما هم متدينون. و الفرق أن سيره المسلمين تكشف عن رضا النبي صلّى الله عليه و آله و سيره الفرقه المحقّه تكشف عن رضا أهل البيت عليهم السلام، و كلاهما حجّتان كما لا يخفى.

و كيف كان، فاللازم في السيره المتشرعه أن لا- تكون السيره مستنده إلى النصوص، أو الفتاوى و إلاّ- فلا تكشف السيره عن غيرهما لاحتمال استناد سيرتهم إليهما.

سيره المتديّنين بما هم متديّنون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم و احتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لا من جهة أمر الشّارع بعيد جدّا بل محال عادي و عليه فسيره المتشرّعه بنفسها تكشف عن الدليل الشرعي و هذا الكشف هو الفارق بين سيره المتشرّعه و سيره العقلاء لما عرفت من أن السيره العقلانيه لا تكشف عن الدليل الشرعي ما لم ينظم إليها إمضاء الشّارع و لو بعدم الردع.

و السيره المتشرعيه تكشف فيما إذا لم تكن مستنده إلى قلبه المبالاه بأمر الدّين و لو شككنا في ذلك فضلا عن العلم به فلا تكشف عن شيء كما لا يخفى.

قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد و سيره المتشرّعه من أقوى أدلّه الباب و لا يتطرّق فيها احتمال الردع بالآيات و الأخبار و بذلك تمتاز عن سيره العقلاء فإنّها كما ترى يحتمل ردعها. (١)

ثمّ إنّه إذا تعارضت السيره المتشرعيه مع السيره العقلانيه فلا إشكال في تقديم السيره المتشرعيه لأنّ حجّيه السيره العقلانيه موقوفه على عدم الردع عنها و السيره المتشرعيه تكفي للردع عنها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ سيره المتشرعيه الكاشفه لا تختصّ بصوره اجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل بل تكشف إذا كانت من الفرقه المحقه و الفرق بين صدق اجتماع الطوائف و اجتماع الفرقه المحقّه أن في الاولى تكشف عن إمضاء النّبي صلّى الله عليه و آله و في الثاني تكشف عن إمضاء الإمام المعصوم عليه السلام.

ثمّ إنّ السيره الكاشفه تكشف عن التقرير ما دام لم يستندوا إلى النصوص أو الفتاوى و إلّا فلا تفيده إلّا نفس النصوص أو الفتاوى.

إشاره

و لا- يخفى عليك أن النزاع فى هذا البحث ليس إلا- فى حجّيه الخبر الواحد الذى يكون من الظنون، و البحث عن ثبوت قول المعصوم أو فعله أو تقريره بذلك و عدمه من لوازم المسأله، و ليس بنفس المسأله. و المقصود أن الخبر الواحد هل يصلح للحجيه أم لا- يصلح؟ و هذا من أهم المسائل الاصوليه؛ لصدق موضوعها عليه، إذ هو ما يصلح لأن يكون حجّه على الأحكام الفقهيّه الكليه.

و عليه فلا حاجه إلى إرجاع البحث إلى ثبوت السنّه المحكيه بالخبر و عدمه، كما ذهب إليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه؛ إذ البحث عن الحاكي أيضا هو بحث عما يصلح للحجّيه. و لعل الإرجاع المذكور ناش من جعل موضوع علم الاصول هو الأدلّه الأربعة، فيبحث عن ثبوت السنه بالخبر و عدمه. و قد مرّ فى البحث عن موضوع العلم أنه لا- ملزم لجعل موضع علم الاصول خصوص الأدله الأربعة. هذا مضافا إلى أن لائزمه هو جعل جمله المباحث الاصوليه كالبحث عن القياس و الشهره و غيرهما خارجه عن موضوع علم الاصول بحيث يكون البحث عنها استطراديا، و هو كما ترى.

و كيف ما كان يقع الكلام فى جهات:

الجهه الأولى: عدم حجّيه الخبر الواحد

أن المحكى عن السيد و القاضى و ابن زهره و الطبرسى و ابن ادريس عدم حجّيه الخبر الواحد خلافا لغيرهم حيث ذهبوا إلى حجّيه الخبر الواحد.

أدلّه المانعين

و استدللّ المانعون بوجوه:

منها: الآيات الداله على النهى عن اتّباع غير العلم أو القول بغير علم أو الداله على أن

الظنّ لا- يغنى من الحق شيئاً كقوله عزّ وجلّ: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١) وكقوله عزّ وجلّ: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢) وكقوله تبارك وتعالى: إِنَّ الظنّ لا يُغنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا. (٣)

وجه الاستدلال أن التبعية عن الظنّ الخبري أتباع عن غير العلم، و اسناد مفاده إلى الله تعالى قول بغير علم، وبالآخره هو ظنّ، و الظنّ لا يغنى من الحق شيئاً.

و فيه ما لا يخفى؛ فإنّ أدلّه اعتبار الخبر الواحد قطعيه، و عليه فاتباع الخبر الواحد و إن كان الخبر مفيداً للظنّ لأتباع للعلم، و اسناد مفاده إلى الله تعالى إسناد قطعي الاعتبار إليه تعالى، و الأدلّه القطعيه مما تغنى و تفيد. و عليه فمع أدلّه الاعتبار لا يبقى مورد للآيات الناهيه؛ لورود أدلّه الاعتبار بالنسبه إليها، كما لا يخفى.

قال في نهايه الاصول: إنّ متابعه الخبر و العمل به مع قيام الدليل القطعي على حجّيته لا- تكون عملاً- بغير العلم بل هو متابعه للعلم، فيكون دليل الحجّيه واردا على الآيات الناهيه. (٤)

و قال سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: إنّ نفس الطريق و إن كان ظنيّاً إلا أن ما يدل على حجّيته أمر قطعي؛ لأنّ ما يدلّ من ظواهر الآيات على حجّيته الخبر الواحد حجّه قطعيه عند الخصم كسائر الظواهر، فينسلك أتباع الخبر الواحد في عداد أتباع العلم، فيتم ميزان الورود، فتدبر. (٥)

و الأولى أن يقال: إنّ الآيات الناهيه تدلّ على النهي عن أخذ ما لا يكون حجّه، فمع أدلّه

ص: ١٧٧

١- (١) الاسراء ٢٦.

٢- (٢) الاعراف ٣٣.

٣- (٣) يونس ٣٦.

٤- (٤) نهايه الاصول: ٤٨٨.

٥- (٥) تهذيب الاصول ١٠٦: ٢.

الاعتبار و الحجية للخبر الواحد لا مورد للآيات؛ فإن المراد من العلم هو الحجته، قال في نهاية الاصول: و الشاهد عليه قوله مخاطبا للكفار اتوني بكتاب من قبل هذا أو آثاره من علم إن كنتم صادقين . (١) وقوله قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تبعون إلا الظن (٢) و غير ذلك من الآيات؛ فإن المراد من العلم في الآيتين مدارك مآثوره واصله إليهم من الأسلاف لا القطع، فالمراد من العلم هو الحجته العقلية. (٣) و لقد أفاد و أجاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكي كلامه حيث قال و على هذا يكون جميع ما ثبت جواز الركون إليه بهذه الأدلة (اي أدله الاعتبار) و اردا على مفاد (الآيات التي استدلل بها المانعون)

لا حاكما و لا مخصّصا. (٤)

و مما ذكر يظهر ما في مصباح الاصول حيث ذهب إلى حكمه أدله حجته الخبر على الآيات المذكوره بدعوى أن مفادها جعل الخبر طريقا بتتميم الكشف، فيكون خبر الثقة علما بالتعديد الشرعي بناء على أن المجعول في باب الطرق و الأمارات هي الطريقه كما هو الصحيح. (٥)

و ذلك لما عرفت من أن مع أدله الاعتبار يكون الخبر حجه، فلا- مورد لما يدل على النهي عن اتباع غير الحجه؛ و إن أبيت عن الورود أو الحكمه، فعليك بجواب شيخنا الأ-عظم قدس سره حيث قال: و الجواب أمّا عن الآيات فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصّصه بما سيجيء من الأدله. (٦)

ص: ١٧٨

١- (١) الاحقاف ٤.

٢- (٢) الانعام ١٤٨.

٣- (٣) نهاية الاصول: ٤٨٨.

٤- (٤) المحاضرات سيدنا الأستاذ المحقق الداماد ١٢١/٢

٥- (٥) مصباح الاصول ١٥٢: ٢.

٦- (٦) فرائد الاصول: ٦٩.

و تبعه فى الكفايه أيضا حيث قال: و الجواب أمّا عن الآيات فبأنّ الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الاصول الاعتقاديّه لا ما يعم الفروع الشرعيّه، و لو سلم عمومها لها فى مخصّصه بالأدله الآتيه على اعتبار الأخبار. (١)

لا يقال: إنّ الآيات الداله على النهى عن الاتباع عن الظن أو الداله على إنّ الظنّ لا يُعنى من الحقّ شيئاً آبيه عن التخصيص، فكيف يخصص مثل قوله تعالى: إنّ الظنّ لا يُعنى من الحقّ شيئاً!؟

لانا نقول: إنّ الظنون مختلفه فى غالبه الإصابه و عدمها، فإذا كان إصابه بعضها عند الشارع أكثر من بعض آخر، فلم لا يجوز التخصيص بالمصيب منها، و لا إباء لمثل قوله تعالى:

إنّ الظنّ لا يُعنى من الحقّ شيئاً عن مثل هذا التخصيص فضلا عن سائر الآيات الناهيه عن الاتباع عن الظن، فتدبر جيّداً، نعم الإباء المذكور صحيح بالنسبه الى ما ورد فى الاصول الاعتقاديّه لا الفروع.

و منها: الأخبار الكثيره، و هى على طوائف:

الطائفه الأولى: الروايات الوارده فى لزوم الموافقه مع الكتاب و السنه

الروايات الوارده فى لزوم الموافقه مع الكتاب و السنه فى حجّيه الاخبار و جواز العمل بها:

كقول أبى عبد الله عليه السلام: فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه. (٢)

و كقول رسول الله صلّى الله عليه و آله: أيها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله. (٣)

و كقول أبى عبد الله عليه السلام فى صحيحه هشام بن الحكم: لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن و السنه أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمه، فإنّ المغيره بن سعيد (لعنه الله)

ص: ١٧٩

١- (١) الكفايه ٨٠: ٢.

٢- (٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٣٥.

٣- (٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ١٥.

دسّ في كتاب اصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتّقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى و سنه نبينا محمّد صلى الله عليه و آله، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّ و جلّ، و قال رسول الله صلى الله عليه و آله، الحديث. (١)

و عليه فمقتضى اعتبار الموافقه في حجّيه الأخبار أن خبر الواحد ليس بنفسه حجّه.

و يمكن الجواب عنها بأنّ هذه الطائفة و إن دلّت على لزوم العمل بالموافق، و لكن لا يستفاد منها انحصار الأماره الداله على الصدق في الموافقه مع الكتاب، و لذا أضاف في صحيح هشام بن الحكم الموافقه مع السنه أو الموافقه مع أحاديث الأئمه عليهم السّلام، فالموافقه مع الكتاب أو السنه أو الاحاديث الوارده عن الأئمه عليهم السّلام مذكوره من باب المثال لأماره الصدق. و من الجائز أن يكون من مصاديقها أيضا ما روته الثقات، فالحصر في صحيحه هشام حصر إضافي بالنسبه إلى ما كان مخالفا للقرآن أو السنه و الحديث في مقام ردّ الأخبار المخالفه للكتاب و السنه، لا- انحصار أماره الصدق في الموافقه المذكوره في تلك الأخبار، فتدبر جيّدا.

الطائفة الثانيه:

الروايات الداله على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يوافق الكتاب:

كقول أبي عبد الله عليه السّلام في صحيحه أيوب بن الحرّ: كل شيء مردود إلى الكتاب و السنه، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف. (٢)

و كقول أبي عبد الله عليه السّلام في موثقه أيوب بن راشد: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف. (٣)

و يمكن الجواب عنها بأنّ المتفاهم عرفا من عنوان ما لم يوافق أو لا يوافق هو المخالف.

فتندرج في:

ص: ١٨٠

١-١) رجال الكشي رقم ١٠٣ المغيره بن سعيد ص ١٩٤.

٢-٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٤.

٣-٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١١.

الطائفة الثالثة: قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللهِ فَلَمْ أَقُلْهُ

كقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللهِ فَلَمْ أَقُلْهُ. (١)

و كقول أبي عبد الله عليه السَّلام: فاتقوا الله و لا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا و سنَّه نبينا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا قُلْنَا: قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ، و قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٢) الحديث.

و كقول أبي الحسن الرضا عليه السَّلام في موثقه يونس: فلا- تقبلوا علينا خلاف القرآن، فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُوافقه القرآن و موافقه السنه، إِنَّا عَنْ اللهِ و عَنْ رَسُولِهِ نَحَدِّثُ، و لا نقول قال فلان و فلان فيتناقض كلامنا، إِنَّ كَلَامَ آخِرِنَا مِثْلَ كَلَامِ أَوَّلِنَا، و كَلَامِ أَوَّلِنَا مُصَدِّقٌ لِكَلَامِ آخِرِنَا، إِذَا أَتَاكُمْ مِنْ يَحَدِّثْكُمْ بِخِلَافِ ذَلِكَ فَرُدُّوهُ عَلَيْهِ، و قولوا انت أعلم و ما جئت به، فَإِنَّ مَعَ كُلِّ قَوْلٍ مِنْنا حَقِيقَةٌ و عَلَيْهِ نُورٌ، فَمَا لَّا حَقِيقَةٌ مَعَهُ و لَّا نُورٌ عَلَيْهِ فَذَلِكَ مِنْ قَوْلِ الشَّيْطَانِ. (٣)

و عليه فهذه الروايات تدلّ على ممنوعيه الأخذ بالروايات المخالفة للقرآن و لا كلام فيه، و لكن المراد من المخالف هو المناقض كما أشار إليه في موثقه يونس، و لا- إشكال في مردوديه الأخبار المتباينة مع الكتاب و خروجها عن الاعتبار. و دعوى تعميم المخالف لمثل العموم و الخصوص لا- يساعده العرف مع إمكان الجمع بين العموم و الخصوص و المطلق و المقيّد، و إطلاق المخالف على مخالفه العموم و الخصوص أو المطلق و المقيّد إطلاق بدويّ، كما لا يخفى.

لا يقال: إِنَّ نَقْلَ الرِّوَايَاتِ الْمُتَبَايِنَةِ مَعَ الْقُرْآنِ غَيْرٌ مَقْبُولٌ عِنْدَ الْأَصْحَابِ، فكيف يحمل المخالفة عليها؟! فليكن المراد من المخالفة هو العموم و الخصوص المطلق، لا التباين أو العموم من وجه.

لأننا نقول: تشهد الأخبار المتعدده منها صحيحه هشام بن الحكم و موثقه يونس على أن جماعه من خصماء أهل البيت: كالمغيره بن سعيد و ابى الخطاب و غيرهما كانوا يأخذون

ص: ١٨١

١-١) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٥.

٢-٢) رجال الكشي رقم ١٩٤ المغيره بن سعيد رقم ١٠٣.

٣-٣) رجال الكشي: ١٩٥. المغيره بن سعيد رقم ١٠٣.

الأصول و يدسّون الأحاديث المخالفه فيها و لم يرووها حتى لا يقبلها الأصحاب.

قال سيدنا الامام المجاهد قدّس سرّه: إنّ الفريه إذا كان على وجه الدسّ في كتب أصحابنا يحصل لهم في هذا الجعل و البهتان كل مقاصدهم من تضعيف كتب أصحابنا بإدخال المخالف لقول الله و رسوله فيها حتى يشوّها سمعه أئمه الدين عليهم السّلام بين المسلمين و غيرهما من المقاصد الفاسده التي لا تحصل إلّا بجعل أكاذيب واضحه البطلان.

هذا، مضافا إلى أنّه لو قلنا بعموم الأخبار الداله على عدم قبول المخالف لعامه أقسام المخالفه من الخصوص المطلق و من وجه و التباين الكلى يلزم خلاف الضروره؛ فإنّ الأخبار المقيده أو المخصصه للكتاب قد صدرت من النبي صلّى الله عليه و آله و خلفائه بعده عليهم السّلام بلا شك، فلا بدّ من حملها على المخالف بالتباين الكلى. (١)

الطائفة الرابعه:

الأخبار الداله على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد لها من الكتاب أو السنه:

كقول أبي عبد الله عليه السّلام عند السؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلّى الله عليه و آله، و إلّا فالذى جاءكم أولى به. (٢)

و يمكن الجواب عنه بأنّ هذه الأخبار تكون من الأخبار العلاقيه بقريته قول السائل سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن اختلاف الحديث و نحوه، و عليه فهي وارده في مقام ترجيح الموافق على غيره، و لا إطلاق لها حتى يشمل صورته عدم التعارض، كما لا يخفى.

هذا، مضافا إلى ما أفاده شيخنا الأعظم قدّس سرّه من القطع بصدور أخبار ليس لها شاهد من الكتاب و السنه، فمن تلك الأخبار ما عن البصائر و الاحتجاج و غيرهما مرسله عن رسول الله صلّى الله عليه و آله أنه قال: ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم و لا عذر لكم في تركه، و ما لم

ص: ١٨٢

١-١) تهذيب الأصول ١٠٧: ٢.

٢-٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١١.

يكن في كتاب الله تعالى و كانت فيه سنه منى فلا عذر لكم فى ترك شىء، و ما لم يكن فيه سنه منى فما قال أصحابى فقولوا به، فإنما مثل أصحابى فيكم كمثل النجوم بأيها اخذ اهتدى و بأي أقاويل أصحابى أخذتم اهديتم، و اختلاف أصحابى رحمه لكم. قيل: يا رسول الله و من أصحابك قال: أهل بيتى، الخبر.

فإنه صريح فى أنه قد يرد من الأئمة عليهم السلام ما لا يكون له شاهد من الكتاب و السنه. (١)

هذا كله مع أن كل طائفة من الأخبار المذكوره لا تكون متواتره، بل هى أخبار آحاد لا يجوز الاستدلال بها قبل إثبات حجته الخبر الواحد، و هى لا- تقاوم الأدله الآتية الداله على حجته الخبر الواحد؛ فإنها موجهه للقطع بحجته خبر الثقة، فلا بد من توجيه الطوائف المذكوره.

نعم يمكن دعوى التواتر الإجمالى بمعنى العلم بصدور البعض فى مجموع الطوائف، و لكن اللازم حينئذ هو الأخذ بالأخص مضمونا؛ لأنه المتيقن، و الأخص مضمونا هو الخبر الذى يخالف الكتاب بنحو المخالفه التباينيه، فتحصل: أنه لا مانع من حجته الخبر الواحد، فاللازم هو إقامه الدليل عليها. و لقد أفاد و أجاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه بالنسبه إلى الأخبار المانع حيث قال إن الأخبار المانع معارضه فى خصوص موردها بالأخبار العلاجيه الداله على لزوم ترجيح الخبر على معارضه المخالف للكتاب الوارد مورد ثبوت الحجته لكل واحد من الطرفين لو لا- المعارضه مع أن فيها دلالة على أن هذا المرجح مؤخر عن مثل الأفقيه و الأعدليه و نحوهما التى لازمها كون المخالف مقدا على معارضه إذا كان روايه أفقه أو أوثق و بالجملة لا- مجال لتشكيك فى أن المفروض فيها سؤالا- و جوابا حجته المخالف و وجوب الأخذ به لو لا التعارض فيجب التأويل فى هذه الأخبار بحملها على غير المخالف بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد بل التحقيق أن هذا ليس تاويلا و إنما يكون ظاهرها مع قطع النظر عن المعارض أيضا ذلك لوقوع التعاشى فيها و الإنكار الجدوى و الأمر بضرب المخالف على الجدار لو كان فيها ما فيه ذلك و الحكم بأنه زخرف و

ص: ١٨٣

باطل و كل ذلك يقتضى أن يكون المراد المخالفه بنحو التباين للعلم بصدور المخالف عنهم بغير هذا النحو فى ضمن أخبار متواتره. (١)

أدله المثبتين:

استدل المجوزون للعمل بخبر الواحد بالأدله الأربعة:

١- أما الكتاب فبآيات:

منها: قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ . (٢)

و المحكى فى وجه الاستدلال بالآيه الكريمه وجوه:

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنه سبحانه و تعالى علّق وجوب التبين عن الخبر على مجيء الفاسق، فينتفى عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، و إذا لم يجب الثبوت عند مجيء غير الفاسق فاذا يجب القبول، و هو المطلوب، أو الردّ و هو باطل.

أورد عليه شيخنا الأعظم قدّس سرّه بأن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبيا، و عدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل إن رزقت ولدا فاختنه و إن ركب زيد فخذ ركابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلا تضيع حق زوجتك و إذا قرأت الدرس فاحفظه قال سبحانه: وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَمْ يَحْصِي. (٣)

فكما انه لا مفهوم للامثله المذكوره، فان الختان مثلا عند انتفاء رزق الولد منتف بانتهاء

ص: ١٨٤

١- ١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٢٤/٢-١٢٥

٢- ٢) الحجرات ٦/.

٣- ٣) فرائد الأصول: ص ٧٢.

موضوعه عقلا، فكذلك في المقام ينتفى وجوب التبين عن الخبر عند انتفاء مجيء الفاسق به، وليس الانتفاء إلا لانتفاء موضوعه عقلا؛ إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر فاسق هناك حتى يبحث عن وجوب تبينه أو عدمه. وبالجملة فالآية لا مفهوم لها أو كان مفهومها هي السالبة بانتفاء الموضوع، وهو عقلي كما هو المفهوم في كل قضية حمليه.

و لعل المعيار في الشرطية المحققة للموضوع موجود في الآية الكريمة، وهو اتحاد الموضوع في القضية مع شرط الجزاء.

و أجب عنه في الكفاية بأن الموضوع في القضية هو النبأ الذي جرى به، والواجب هو التبين، والشرط لوجوب التبين هو مجيء الفاسق، فالقضية حينئذ لا تكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وقال: أن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جرى به على كون الجائي به الفاسق يقتضى انتفاءه عند انتفائه، ولا يرد على هذا التقرير أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجيء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع. (١)

و عليه فالموضوع في القضية هو النبأ، والشرط للجزاء - وهو وجوب التبين - هو مجيء الفاسق بالنبأ، وبينهما مغايره ولا اتحاد، فليس الشرط محققا للموضوع بعد وجود المغايره، كما لا يخفى.

و يشبه التقرير المذكور في الكفاية ما افاده في مصباح الاصول في محتملات دلالة القضية الشرطية على المفهوم من: أن الموضوع هو الجائي بالنبأ كما يستفاد من قوله عزّ وجلّ: إِنْ جَاءَكُمْ والواجب هو التبين، وقد علق وجوب التبين على شرط، وهو كون الجائي فاسقا، ويكون مفاد الكلام حينئذ أن الجائي بالنبأ أن كان فاسقا فتبينوا، فتدل القضية على المفهوم و انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائي بالنبأ فاسقا. (٢)

ص: ١٨٥

١-١) الكفاية: ج ٨٣: ٢.

٢-٢) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٦١.

و كيف كان فقد اورد المحقق الاصفهاني على صاحب الكفايه بان ما ذهب اليه خلاف ظاهر الآيه الكريمه، لان متلو أداه الشرط هو مجيء الفاسق، لا فسق الجائي كى ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجيء الخبر حيث قال: لا يخفى عليك أن ظاهر الآيه من حيث وقوع مجيء الفاسق بوجوده الرابط فى تلو الشرطيه: أن المعلق عليه مجيء الفاسق بنحو وجوده الرابط، فينتفى الحكم بانتفائه، لا فسق الجائي به بوجوده الرابط كى ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجيء الخبر، فان الواقع موقع الفرض و التقدير هو مجيء الفاسق، لا فسق الجائي، فكيف يكون المجيء مفروغا عنه؟! و بالجمله فرق بين ما لو قيل أن كان الجائي بالخبر فاسقا و ما لو قيل إن كان الفاسق جائيا بالخبر، و مفاد الآيه تحليلا هو الثانى، و ما يجدى فى المقام هو الأول. (1)

و تبعه فى مصباح الاصول حيث قال- بعد ذكر احتمالات الآيه الشريفه بحسب مقام التصور و مقام الثبوت- و الظاهر منها فى مقام الاثبات بحسب الفهم العرفى هو هذا، (و هو ما ذكره المحقق الاصفهاني) و أوضحه فى مصباح الاصول حيث قال: و أمّا أن كان الموضوع هو الفاسق، و له حالتان: لان الفاسق قد يجىء بالنبى و قد لا يجىء به، و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبى، و يكون مفاد الكلام حينئذ أن الفاسق إن جاء كم نبيا فتبينوا فلا دلاله للقضيه على المفهوم؛ لان التبين متوقف على مجيئه بالنبى عقلا، فتكون القضيه مسوقه لبيان الموضوع؛ إذ مع عدم مجيئه بالنبى كان التبين منتفيا بانتفاء موضوعه، فلا مفهوم للقضيه الشرطيه فى الآيه المباركه.

و قال أيضا: لا فرق بين الآيه الشريفه و بين قولنا أن اعطاك زيد درهما فتصدق به من حيث المفهوم، و الظاهر من هذا الكلام بحسب متفاهم العرف و وجوب التصديق بالدرهم على تقدير اعطاء زيد اياه، و اما على تقدير عدم اعطاء زيد درهما فالتصدق به منتف بانتفاء موضوعه.

و ذلك لأن الموضوع بحسب فهم العرف هو زيد، و له حالتان: فانه قد يعطى درهما و قد

ص: ١٨٦

لا يعطيه، وقد علق وجوب التصديق بالدرهم على اعطائه اياه، وهو متوقف عليه عقلا؛ إذ على تقدير عدم اعطاء زيد درهما يكون التصديق به منتفيا بانتفاء موضوعه، فالقضية مسوقة لبيان الموضوع، ولا دلالة لها على المفهوم، وانتفاء وجوب التصديق بالدرهم عند اعطاء غير زيد اياه. والآيه الشريفه من هذا القبيل بعينه، فلا دلالة لها على المفهوم، ولا أقل من الشك في أن مفادها هو المعنى الأول أو الثاني أو الثالث، فتكون مجمله غير قابله للاستدلال بها على حجيه خبر العادل. (١)

ويمكن أن يقال: أن المستظهر من القضايا الشرطيه في الأحكام القانونيه هو جعل طبيعه الموضوع مقسما بين المنطوق و المفهوم، وحينئذ لا يكون الشرط قيدا له إلا اذا قامت قرينه على التقييد. و من المعلوم أن الموضوع حينئذ لا يساوى مع الشرط، بل هو اعم منه، و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتبا على حصه من الطبيعى، فحينئذ يدل على المفهوم بالنسبه الى الحصص الاخرى فيما اذا انتفى الشرط، كما لا يخفى.

ففى مثل السلام مما له أحكام مختلفه، إذا قيل إذا جاءكم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره انه أن لم يجئ مؤمن بسلام فلا يجب الجواب بالسلام. و وجه ذلك أن السلام مما له أحكام مختلفه، و يستظهر من الجملة الشرطيه أن الموضوع هو طبيعه السلام و له أحكام، و ليس الموضوع هو السلام الخاص الذى جاء به المؤمن حتى تكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع و يتوقف على الموضوع المذكور عقلا و لا يكون له مفهوم.

ففى الآيه الكريمه يكون النبأ موضوعا طبيعيا لا موضوعا خاصا، و قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ يَدُلْ عَلَىٰ حَكْمٍ مِّنْ أَحْكَامِ هَذِهِ الطَّبِيعَةِ**، و حيث أن الموضوع مع عدم الشرط محفوظ، فللقضيه حينئذ مفهوم، و هو أنه اذا لم يجئ فاسق بنبا بل جاء عادل فلا يجب التبيين، هذا بخلاف الشرطيه المحققه للموضوع؛ فان الموضوع فيها لا يكون محفوظا بدون الشرط، كما لا يخفى.

ص: ١٨٧

و مما ذكرنا يظهر النظر في قياس المقام بمثل قولهم أن اعطاك زيد درهما فتصدق به، فان المقيس عليه ليس الموضوع إلا الخاص المذكور، ولا مجال لتجريد الموضوع عن الخصوصيات؛ لانه مع الخصوصيات يكون موردا لوجوب التصديق كما لا يخفى.

و بعبارة اخرى: ليس الموضوع هو طبيعه العطاء حتى يقال أن كان ذلك من زيد فيجب التصديق به و إن لم يكن فلا يجب، بل الموضوع هو حكم عطاء خاص و هو عطاء زيد؛ و التجريد عند العرف مخصوص بالموضوعات التي تكون لها عند العرف أحكام عديده كالنبي و السلام و نحوهما، لا مثل عطاء خاص كعطاء زيد.

و لقد افاد و أجاد في نهايه الأفكار حيث قال: لا شبهه في أن استخراج المفهوم من القضايا يحتاج الى تجريد ما هو الموضوع المذكور فيها في طرف المفهوم من القيود التي اريد استخراج المفهوم من جهتها شرطا أو وصفا أو غاية، ففي مثل أن جاء ك زيد يجب اكرامه لا بد في استخراج مفهوم الشرط منه من تجريد الموضوع الذي هو زيد من اضافته الى المجيء بجعله عبارة عن نفس الذات مهملة، و إلا ففي فرض عدم تجريده منه لم يبق مجال لاستخراج المفهوم منه؛ لكونه حينئذ من السالبة بانتفاء الموضوع، فان الموضوع و ما يرجع اليه الضمير في قوله يجب اكرامه يكون عبارة عن زيد المقيد بالمجيء. و من الواضح أن الانتفاء عند الانتفاء حينئذ لا يكون إلا من باب السلب بانتفاء الموضوع من جهة انتفاء المقيد بانتفاء قيده. و هذا بخلاف تجريده عن الخصوصية؛ اذ معه كان المجال لحفظ الموضوع في طرف المفهوم، فأمكن استخراج مفهوم الشرط من القضية المزبوره... الى أن قال: و اذا عرفت ذلك نقول: أن المحتملات المتصوره في الشرط في الآية الشريفه ثلاثه:

منها: كون الشرط فيها نفس المجيء خاصه مجردا عن متعلقاته، و عليه يتم ما افاده الشيخ من انحصار المفهوم فيها بالسالبة بانتفاء الموضوع؛ فان لزم الاقتصار في التجريد على خصوص المجيء هو حفظ اضافه الفسق في ناحيه الموضوع بجعله عبارة عن النبأ المضاف الى الفاسق، و لازمه هو كون الانتفاء عند الانتفاء من باب السلب بانتفاء الموضوع؛

لضروره انتفاء الموضوع-و هو النبأ الخاص-بانتفاء الشرط المزبور.

و منها: كون الشرط هو المجيء مع متعلقاته، و لازمه بعد تجريد الموضوع عن اضافته الى المجيء الخاص هو كون الموضوع نفس النبأ مجردا عن اضافته الى الفاسق أيضا، لا النبأ الخاص كما فى الفرض السابق.

و عليه يكون للغايه مفهومان: أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع، و ثانيهما السالبة بانتفاء المحمول؛ لان عدم مجيء الفاسق بالنبأ يعم مجيء العادل به، فلا يلزم من عدم مجيئه به انتفاء ما يتبين عنه بقول مطلق حتى ينحصر المفهوم فى القضية بالسالبة بانتفاء الموضوع.

و منها: كون الشرط عباره عن الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق الذى هو مفاد كان الناقصه، و لازمه بمقتضى ما ذكرنا هو الاقتصار فى التجريد على خصوص ما هو المجعول شرطا اعنى النسبه الحاصله بين المجيء و الفاسق...الى أن قال:

و لكن الأخير منها فى غايه البعد؛ لظهور الجملة الشرطيه فى الآيه فى كون الشرط هو المجيء أو هو مع اضافته الى الفاسق، لا الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق بما هو مفاد كان الناقصه مع خروج نفس المجيء عن الشرطيه كى يلزمه ذكر من كون الموضوع فيها هو النبأ المجيء به.

و يتلوه فى البعد الوجه الأول الذى مرجعه الى كون الشرط هو المجيء فقط؛ فان ذلك أيضا مما ينافى ظهور الآيه المباركه، فان المتبادر المنساق منها عرفا كون الشرط هو المجيء بما هو مضاف الى الفاسق، بل و هو المتبادر عرفا فى امثال هذه القضية نحو أن جاء ك زيد بفاكهه يجب تناولها؛ لظهوره فى كون الشرط لوجوب تناول هو مجيء زيد بها.

و عليه فكما يجب تجريد الموضوع فى المقام عن اضافته الى المجيء كذلك يجب تجريده عن متعلقاته، فيكون الموضوع و ما يتبين عنه نفس طبيعه النبأ، لا النبأ الخاص المضاف الى الفاسق، و لازمه جواز التمسك باطلاق المفهوم فى الآيه؛ لعدم انحصاره حيثئذ بخصوص السالبة بانتفاء الموضوع، فتمام الاشكال المزبور ناش عن تخيل كون الموضوع لوجوب التبين

هو النبأ الخاص المضاف الى الفاسق، وإلا فمع فرض تجريده عن تلك الخصوصية لا يبقى مجال للاشكال المزبور. (١)

و لقد أفاد و اجاد، و لكنه لم يفد وجه تجريد الموضوع عن الخصوصيات و جعله موضوعا فى القضية بنحو يكون موجودا و لو مع عدم الشرط. و قد عرفت الوجه فى ذلك؛ فانه حصيله كون القضايا قضايا قانونيه لا شخصيه خارجيه و كون الموضوعات مما له أحكام عديده كالنبا و السلام و نحوهما، فاذا ورد عن الشارع مثل *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا* يستظهر منه عرفا أن الشارع فى مقام بيان أحكام طبيعى النبأ؛ لانه مما يبنى عليه أمور المجتمع الاسلامى. هذا يوجب تجريد الموضوع عن الخصوصيات الداله عليه الشرط و جعله موضوعا للقضيه الحقيقه، و يكون الشرط المذكور حكم حصه من حصص موضوع القضيه الحقيقه. و لعل جعل الشرط *إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ* دون «أن جاءكم عادل» من جهه اهميه بيان حكم هذه الحصه فى ذلك الزمان؛ لما حكى من قصه الوليد.

و بالجمله أمثال هذه القضايا ترجع عند العرف الى تجريد الموضوع و جعله موضوعا للقضيه الحقيقه، و لا فرق فيها بين أن يقال *أَنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ* بنبا فتبينوا أو يقال *أَنْ جَاءَكُمْ* عادل بنبا فلا يجب التبين بل يجب القبول، ففى كلا التقديرين يكون الموضوع مجردا عن خصوصيات متلو الشرط و الشرط فى مقام بيان حصه من الموضوع، و حينئذ يكون له مفهوم، كما لا يخفى.

فالوجه فى تجريد الموضوع هو حكم العرف بأن الموضوع اعم، و لا- يختص بالخصوصيات المذكوره فى متلو الشرط، و إلا فالاتاحالات المذكوره يمكن تصويرها فى بعض القضايا المحققه للموضوع أيضا كقوله أن رزقت ولدا فاختنه حيث يمكن أن يجعل الموضوع هو الولد و يقال أن رزقت به فاختنه، فمفهومه أن لم ترزقه فلا- يجب عليك ختانه سواء وجد الولد أو لم يوجد، كما أن تقييد الموضوع فى بعض القضايا أمر ممكن. و دعوى

ص: ١٩٠

وجوب تجريد الموضوع عن جميع الخصوصيات، محتاج الى الدليل، ولا- دليل له إلا- الاستظهار العرفي بحسب اختلاف الموضوعات و اهميتها، فلا تغفل.

هذا، مضافا الى أن الوجه الثالث غير بعيد؛ فان مفاده يرجع الى أن الجائي بالخبر إن كان فاسقا فيجب التبين و إن لم يكن كذلك فلا يجب، و لا يضر كون المجيء من قيود النبأ؛ فان المجيء بما هو المجيء يكون من قيوده. و أما خصوصيه كونه من فاسق فهو مما يفيد الشرط، و عليه فالموضوع على الوجه الثالث هو مجرد النبأ المجيء به، و هو أعم، فتدبر جيدا.

لا- يقال: التحقيق أن تجريد النبأ عن الاضافه الى الفاسق لا- يخرج المعلق عليه عن كونه محققا للموضوع؛ اذ لا- حقيقه للنبأ إلا بصدوره من مخبر، و كون المعلق عليه ذا بدل لا- يخرج عن كونه محققا للموضوع؛ فانّ المناسط انتفاء الموضوع بانتفاء المعلق عليه. و من الواضح انتفاء النبأ بانتفاء مجيء الفاسق و العادل، بخلاف مثل أن جاء ك زيد فأكرمه؛ فان زيدا محفوظ و لو مع انتفاء المجيء و انتفاء كل ما يفرض بدلا للمجيء. (1)

لأننا نقول: الظاهر هو الخلط بين القضية الحقيقيه و القضية الخارجيه، و ما ذكره لا يتم في الاولى؛ فان المقصود إن كان أن النبأ لا يتحقق في الخارج من دون مخبر فلا كلام فيه، و لكن يمكن مع ذلك ملاحظه طبيعه النبأ في الذهن بحيث تحكى عن حصصها في الخارج، و بيان حكم حصصها باعتبار اختلاف مخبريها بأن يقال: إن كان المخبر في النبأ فاسقا فليس نبأ حجه، و إن كان عادلا فنبأ حجه، كما أن الامر كذلك في مثل قولنا: السلام إن كان من مؤمن فجوابه واجب؛ فان مفهومه انه إن كان من كافر فلا يجب، مع أن السلام لا حقيقه له إلا بصدوره من المتكلم في الخارج.

و لكن ذلك لا ينافي امكان ملاحظه الموضوع بنحو القضية الحقيقيه مستقلا عند اعتبار القضية، و معنى استقلاله هو انه اعم، و مع كونه اعم فمفهومه هو انتفاء الحكم بانتفاء حصه من الموضوع الملحوظ مستقلا؛ لظهور الشرط في كونه عله منحصره للحكم المعلق عليه، كما لا يخفى.

ص: ١٩١

هذا مضافا الى أن ما ذكره من أن حقيقه النبأ لا- يتصور إلا- بالصدور من مخبر يصح فيما اذا كان المقصود من النبأ هو معناه المصدرى، واما اذا اريد من النبأ معناه الاسم المصدرى مع قطع النظر عن مخبره فيمكن لحاظه مستقلا في عالم الخبر. نعم ظاهر قوله إن جاءكم فاسق بنبأٍ، هو معناه المصدرى، فتدبر جيدا.

لا يقال: إن كان المراد أن الموضوع هو طبيعه النبأ المقسم لنبأ العادل و الفاسق فاللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين في طبيعه النبأ و إن كانت متحققه في ضمن خبر العادل، و إن كان المراد أن الموضوع هو النبأ الموجود الخارجى فيجب أن يكون التعبير باداه الشرط باعتبار التردد؛ لأن النبأ الخارجى ليس قابلا- لأمرين، فعلى هذا ينبغى أن يعبر بما يدل على المضى لا الاستقبال. (1)

لانا نقول: مضافا الى النقص بمثل العالم إن كان فقيها يجب اكرامه فإنه لا يدل على وجوب اكرام طبيعه العالم، بل يدل على اكرام الفقيه، مع أن العالم هو طبيعه العالم و تقسم لكل صنف من اصناف العالم- يمكن الجواب عنه حلا بما فى نهايه الدرايه من أنه على تقدير جعل الموضوع طبيعى النبأ ليس المراد من الطبيعه المطلقه بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعه المتحققه فى ضمن نبأ العادل و الفاسق معا.

بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبه الى الفاسق و لا عدمها و إن كان هذا الطبيعى يتحصص من قبل المعلق عليه وجودا و عدما، فيتحقق هناك حصتان: إحداهما موضوع وجوب التبين، و الا-خرى موضوع عدم وجوب التبين، و لا- منافاه بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكل حكم حصه مخصوصه و أن يكون الموضوع فى الكلام- رعايه للتعليق المفيد لحكمين منطوقا و مفهوما نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصصه بحصتين وجودا و عدما. (2)

ص: ١٩٢

١- (١) الدرر: ٣٨٤.

٢- (٢) نهايه الدرايه: ٢:٧٦.

لا- يقال: أن الموضوع و إن كان ذات النبأ و طبيعته إلا أن الموضوع في الأحكام هو الطبيعي الموجود في الخارج، و تكون الذات مأخوذة مفروضه الوجود، و ليس الحال فيه كالمعلق.

و عليه فموضوع الحكم هو النبأ الموجود. و من الواضح أن النبأ الموجود لا يخلو الحال فيه إما أن يكون نبأ فاسق أو نبأ عادل، و لا يقبل الانقسام الى كلتا الحالتين، و لازم ذلك هو استعمال الاداء الداخلة على مجيء الفاسق في معنى الفرض و التقدير، نظير ما لو رأى المولى شبها فقال لعبده: إن كان هذا زيدا فأكرمه؛ فإن الشبح لا يقبل عروض الزيدية عليه تاره و العمرية أخرى، بل هو أما زيد أو عمرو، فالاداء تستعمل في معنى الفرض و التقدير، لا في معنى الشرطية؛ إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الاثبات كى يعلق الاثبات على شىء، بل الشبح يدور بين متباينين. و ما نحن فيه من هذا القبيل، و لا يمكن استفادة المفهوم منه؛ لعدم قابلية النبأ الموجود للانقسام الى كلتا الحالتين. (١)

لانا نقول: مضافا الى النقص بمثل العالم إن كان فقيها يجب تقليده، فإن الموضوع فيه مفروض الوجود، و مع ذلك يدل على المفهوم- أن هذا مبنى على كون القضية خارجية و اشتباه الموضوع الخارجي، و المفروض خلافه؛ لأن القضية حقيقية و الموضوع طبيعي النبأ فى اى فرد وجد و لا اشتباه فى الخارج. و من المعلوم أن طبيعي النبأ بالنحو المذكور له افراد مختلفه بحسب الوجود الخارجى، فلعل حصه من الطبيعي الموجود فى الخارج هو حكمه، فاذا خصّص بعض الحصص الموجوده من الطبيعيه بحكم عند شرط كذا يدل بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعيه الموجوده، و لا ريب فى أن هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصه من الطبيعيه عند شرط كذا، فلا تغفل.

إن قلت: أن ما هو عمده الملاك فى ثبوت اصل المفهوم للشرط على تقدير تسليمه لا يتأتى فى المقام.

ص: ١٩٣

بيان ذلك: أن عمده الملا-ك هو التمسك باطلاق الشرط بلحاظ تأثيره فى الجزاء بقول مطلق سواء قارنه أو سبقه شىء آخر أولاً. وهذا كما قيل يلزم عليه المنحصره؛ إذ لو كان غيره شرطاً كان التأثير له لو سبقه و لهما أو للجامع بينهما لو قارنه، وهذا ما ينفيه الاطلاق.

و لا يخفى أن هذا المعنى انما يتم لو فرض أن تأثير غير الشرط المذكور فى الكلام فى تحقق الجزاء ينافى تأثير الشرط المذكور فيه بقول مطلق.

أما لو فرض عدم منافاته لذلك، بل كان تأثير غيره فى الجزاء لا ينافى تأثيره فيه و لو وجد متأخراً عن غيره لم ينفع الاطلاق فى اثبات عليه المنحصره كما لا- يخفى، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فانه لو فرض انه يجب التبين عن خبر العادل فهذا لا ينافى وجوب التبين عن خبر الفاسق و لو وجد بعد خبر العادل؛ لان كلاً منهما موضوع مستقل.

و بعبارة اخرى: أن وجوب التبين فى الآيه الشريفه كناية عن عدم الحجيه، و من الواضح أن نفى الحجيه عن خبر العادل لا ينافى نفى الحجيه عن خبر الفاسق سواء كانا معا أو كان أحدهما متقدماً و الآخر متأخراً، و عليه فلا ينفع التمسك باطلاق الآيه الشريفه فى اثبات انحصار الشرط. (١)

قلت: أن الملا-ك فى ثبوت المفهوم هو أمران: أحدهما هو افاده الشرط للاناطه، و ثانيهما هو افاده اطلاق الشرط أن العله للجزاء منحصره فى الشرط المذكور من دون حاجه الى الضميمه و ليس له البدل، و هذا يقتضى عدم شرطيه شىء آخر للجزاء، و إلا فهو مناف لدلاله الاطلاق على انحصار الشرط المذكور فى ترتب سنخ الجزاء.

و هذا المعنى موجود فى المقام؛ فان اطلاق قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** يدل على أن سنخ الجزاء -و هو وجوب التبين- مترتب على خصوص مجيء الفاسق، لا غيره و هو مجيء العادل، و لا بضميمه الغير؛ فانه لو كان للغير تأثير لزم أن يقال: أن جاءكم فاسق أو عادل أو جاءكم فاسق و عادل و جب التبين، و حيث اقتصر على قوله أن جاءكم

ص: ١٩٤

فاسق دل على أن مجيء الفاسق عليه تامه منحصره لترتب سنخ الجزاء و هو وجوب التبين.

و عليه فتأثير غير الشرط المذكور فى الجزاء المذكور ينافى تأثير الشرط بنحو العله التامه المنحصره المدلول عليها بالاطلاق فى الشرط.

نعم لو لم يدل اطلاق الشرط إلا على مجرد عليه الشرط لحصه من الجزاء تمّ ما ذكر؛ لعدم منافاه تأثير شىء آخر فى حصه اخرى من الجزاء، ولكنه خلاف المفروض كما لا يخفى، فاذا دلت القضييه على العليه المنحصره لعدم الحجيه فى حصص من النبأ كنبأ الفاسق ينافيها اثبات عدم الحجيه فى غير تلك الحصص، كما لا يخفى.

إن قلت: امكان رجوع الآيه الى أن النبأ المجاء به إن كان الجائى به العادل فلا تبيّنه، فيكون النبأ موجودا و موضوعا و مجاء به عندنا، فتخرج القضييه عن الانتفاء بانتفاء الموضوع، غير سديد؛ لأن ذلك البيان يجرى فى مثل إن رزقت ولدا لا مكان أن يكون المعنى الولد المرزوق إن كنت رزقت به فاختنه، و المفهوم حينئذ ليس من السلب بانتفاء الموضوع، مع أن العرف لا يساعد ذلك، فكما أن العرف لا يساعد هناك فكذلك لا يساعد ذلك فى المقام. (1)

قلت: إن المناط كما اعترفت هو العرف، ففى مثل أن رزقت ولدا لا داعى الى ارجاع القضييه الى الموضوع الكلى؛ لانه قضييه شخصيه ناظره الى الولد المرزوق للمخاطب، هذا بخلاف القضايا الشرعيه الكليه؛ فان المقصود منها ليس قضييه شخصيه، بل المراد منها هو بيان الأحكام الكليه لموضوعها الكلى. و هذا وجه الفرق بين تلك القضايا و القضايا الشخصيه، و حيث أن الآيه الكريمه ليس المقصود منها هو بيان حكم مورد و شخص خاص، فيحمل الموضوع فيها على الموضوع الكلى بالمناسبات المذكوره، فلا تغفل.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه حيث قال الظاهر من الآيه كون الموضوع هو النبأ لا نبأ الفاسق حيث إن قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فى قوه ان

ص: ١٩٥

(١ - ١) راجع، تحريرات فى الاصول: ج ٦ ص ٤٧٥.

يقال النبأ إن جاء الفاسق به يجب التبيين فإنه لا فرق بين العبارتين أصلاً ولا مجال للإشكال والشك والارتياب في أن الموضوع في العبارة الثانية التي في قوله الأولى هو النبأ. (١)

فتحصل مما تقدم انه بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية وحجته لا- اشكال في الآيه من جهة كونها صغرى لتلك الكبرى؛ لما عرفت من أن الموضوع فيها هو النبأ اذا جاء به الفاسق فتيينوا، فالموضوع في القضية لا يساوى مع موضوع الحكم المشروط وهو وجوب التبين بشرط مجيء الفاسق؛ لان الشرط حصه خاصه من ايجاد الموضوع لا تمامه، و عليه يمكن أن يوجد النبأ بنحو آخر، وهو مجيء العادل و عليه فحصر التبين في نبأ الفاسق يدل على حجيته نبأ العادل.

قال الشهيد الصدر قدس سرّه: و ليعلم أن الشرط يمكن أن يصنّف الى ثلاثة أنحاء:

الأول أن يكون الشرط عبارته عن سنخ تحقق الموضوع ونحو وجوده بحيث لا يتصور للموضوع وجود إلا بالشرط كقولك اذا رزقت ولدا فاختنه، فان الفرق بين الشرط أو الموضوع للحكم في المثال كالفرق بين الایجاد و الوجود.

الثاني: أن يكون الشرط اجنبياً عن وجود الموضوع، و انما هو امر طارئ كقولك أن جاءك زيد فأكرمه.

الثالث: أن يكون الشرط نحواً من وجود الموضوع ولكنه غير منحصر به بل يمكن أن يوجد الموضوع بنحو آخر، كما هو في الآيه الكریمه لو جاءت بعنوان النبأ اذا جاءكم به الفاسق فتيينوا فان مجيء الفاسق يراد به انبأؤه و ايجاد النبأ، إلا أنه لا ينحصر وجوده به؛ إذ يعقل وجوده بإنشاء العادل أيضاً، فالشرط في هذا القسم حصه من الایجاد، فكانه قال النبأ اذا أوجده الفاسق فتيينوا.

ولا اشكال في عدم المفهوم على النحو الاول، كما لا اشكال في ثبوته في النحو الثاني... الى أن قال (في ثبوت المفهوم في النحو الثالث): أن الموضوع ذاتا محفوظ حتى مع انتفاء الشرط؛

ص: ١٩٦

اذ الشرط حصه خاصه من ايجاد ذلك الموضوع، فلا- يكون انتفاؤه مساوقا مع انتفاء الموضوع ليكون الانتفاء عقليا أو التقييد مستحيلا.

و هكذا يثبت أن الصحيح ثبوت المفهوم فى القسم الثالث كالقسم الثانى، و اما تشخيص أن الآيه من اى هذه الاقسام، فاذا كان مفادها «نبأ الفاسق اذا جىء به أو جاء كم الفاسق به فتبينوا» كان من القسم الأول لا محاله؛ لان انتفاء نبأ الفاسق بانتفاء مجيئه عقلى.

و إذا كان مفادها «النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا» كان من القسم الثالث كما اشرنا.

و اذا كان مفادها نبأ المخبر يجب التبين عنه اذا كان الجائى به فاسقا كان من القسم الثانى؛ لان فسق المخبر بخبر حاله طارئه بلحاظ الموضوع.

و لا ينبغى الاستشكال فى أن المستظهر من الآيه المعنى الثانى الوسط، فتكون الشرطيه من القسم الثالث الذى فيها مفهوم بحسب طبعها. (١)

ثم أن وجه استظهار أن الموضوع لا ينحصر وجوده فى وجود الشرط هو العرف، فانه يستظهر من القضايا الشرعيه أن الموضوع فيها كلى، و ليس الموضوع فيها كالموضوع فى القضايا الخارجيه، و حمل القضايا الشرعيه التى لا تختص بقوم دوم قوم و لا بزمان دون زمان على القضايا الخارجيه يستبعده العرف، و هو كاف فى استظهار أن الموضوع كلى و لا ينحصر وجوده فى وجود الشرط حتى يكون الشرط محققا للموضوع، كما أن العرف يستظهر من قولهم اذا جاءك المؤمن بسلام فأجبه أن الموضوع هو طبيعه السلام و لا تنحصر وجودها فى وجود الشرط.

و عليه فلا- حاجه الى وجه آخر مثل ما حكى عن الشهيد الصدر قدس سرّه من أن وجه الاستظهار هو رجوع الضمير الواقع موضوعا لوجوب التبين الى النبأ، و هو مطلق ليس مقيدا بالفاسق؛ إذ لم يقل أن جاءكم نبأ الفاسق لكى يتحصص. (٢)

ص: ١٩٧

١-١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥١-٣٥٣.

٢-٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥٣ ذيل الصفحه.

حتى يرد عليه بان هذا المقدار الظاهر غير كاف للاستظهار؛ لان الضمير يرجع الى المقصود من مرجعه أو المقيد لا مطلقه، فلو قال اذا جاءك رجل فأكرمه لا يدل على كفايه اكرامه رجل و لو غير الجائي، بل المستفاد منه لزوم اكرام الرجل الجائي الملحوظ في الشرط رغم عدم اضافته الرجل الى المجيء، كذلك الحال في المقام، فان المقصود التبين عن النبأ الذى جاء به الفاسق لا مطلق النبأ، خصوصا و أن الضمير فى وجوب التبين مقدر و ليس ظاهرا. (١)

ثم لا يذهب عليك أن الشهيد الصدر قدس سره ذهب فى النهايه الى عدم دلالة آيه النبأ على المفهوم، و استدل عليه بان الآيه لم تفترض النبأ موضوعا فى المرتبه السابقه على تحقق الشرطيه و التعليق، بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطيه بافتراض واحد. و من هنا لا يكون لها مفهوم.

نعم لو قال: النبأ اذا جاءك فاسق به فتبينوا أو قال أن جاءك فاسق بالنبا فتبينوا كان النبأ الموضوع للحكم فى الجزاء مفروضا بقطع النظر عن التعليق بافتراض مسبق اما لتقديمه كموضوع للحكم أو للتعريف المشعر بذلك و المستبطن للافتراض، و نفس الشئ يقال فى أن اعطاك زيد درهما فخذه و أن اعطاك زيد الدرهم فخذه، حيث لا مفهوم للاولى بخلاف الثانيه. و لعل هذا هو الوجه الفنى لذهاب الشيخ الأعظم الى عدم المفهوم فى الآيه الكريمه. (٢)

و ذلك لما عرفت من أن العرف بمناسبه الحكم و الموضوع و كليه القضايا الشرعيه و عدم اختصاصها بالموارد الخاصه يفهم أن الموضوع فى الآيه الكريمه مقدم رتبه على تحقق الشرط، كما ذكرنا انهم يستفيدون من قولهم اذا جاءك المؤمن بسلام فأجبه أن الموضوع هو السلام و مقدم على الشرطيه، و لذا يفهمون منه المفهوم، فكذلك فى المقام.

لا يقال: أن اللازم فى المفهوم هو حفظ الموضوع فى المنطوق، و المفهوم و الموضوع فى الآيه

ص: ١٩٨

١-١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥٣ ذيل الصفحه.

٢-٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥٦.

الكريمه هو الفاسق. و عليه فمفهوم الشرط فى الآيه لا يدل إلا على عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق بالنبا لا عند مجيء العادل بالنبا؛ إذ اللازم فى المفهوم هو حفظ الموضوع فى المنطوق، و المفهوم، و لذا نقول: قولهم اذا جاء زيد فاکرمه لا يدل مفهومه إلا على أن زيدا اذا لم يجئ لا تکرمه، و اما عمرو يجب اکرامه أو لا يجب فهو ساکت عنه، نعم يمكن التمسك بمفهوم الوصف أو اللقب. بالنسبه اليه، كما سيأتى أن شاء الله تعالى.

لانا نقول: نعم لو كانت القضييه الشرطيه هى اذا جاء الفاسق بالنبا، و أما اذا كانت القضييه بحکم العرف كما ذكرنا النبا اذا جاء کم فاسق به فتبينوا فالموضوع هو النبا لا الفاسق، و هو محفوظ فى المفهوم و المنطوق.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى وجه دلاله الآيه الكريمه على مفهوم الشرط، فليتدبر.

الوجه الثانى: الاستدلال بمفهوم الوصف

الاستدلال بمفهوم الوصف فى الآيه الكريمه بدعوى أن حيثيه الخبر الواحد لو كانت مقتضييه لحرمة العمل لكان ذكر كلمه الفاسق لغوا، فذكره يدل على دخالته فى ثبوت الحكم، أعنى حرمة العمل بدون تبين عند العمل. (١)

و هذا الاستدلال متفرع على دلاله الوصف على المفهوم، فيستدل حينئذ بمفهوم الوصف.

و توضيحه- كما فى مصباح الاصول- أن التبين ليس واجبا نفسيا، بل هو شرط لجواز العمل بالخبر؛ إذ التبين بلا تعلقه بعمل من الاعمال ليس بواجب يقينا بل لعله حرام؛ فان التفحص عن كونه صادقا أو كاذبا يكون من باب التفحص عن عيوب الناس. و يدل على كون الوجوب شرطيا مع وضوحه فى نفسه التعليل المذكور فى ذيل الآيه الشريفه، و هو قوله تعالى: **أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ**، فيكون مفاد الآيه الشريفه أن العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه، فيجب التبين عنه فى مقام العمل به، و يكون المفهوم بمقتضى التعليق على الوصف أن العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التبين عنه، فلا يجب التبين عن خبر غير

ص: ١٩٩

الفاسق فى مقام العمل به. (١) و ما لم يجب التبين عنه عند العمل يكون حجه.

و يمكن أن يقال: أن التقريب و التوضيح فرع دلالة الوصف على المفهوم، و هو ممنوع، قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: بأن المحقق فى محله عدم اعتبار المفهوم فى الوصف، خصوصا فى الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق، كما فى ما نحن فيه؛ فإنه اشبه بمفهوم اللقب. (٢)

و دلالة الوصف على أن الحكم ليس ثابتا للطبيعه، و إلاّ- لكان ذكر الوصف لغوا لا- تكفى لافاده نفي الحكم عن غير مورد الوصف مطلقا؛ لانه فرع كون الوصف عله تامه منحصره، و هو ممنوع.

و قال فى مصباح الاصول أيضا: و الاستدلال بمفهوم الوصف غير تام؛ لان الوصف و إن كان يدل على المفهوم، إلاّ أن مفهوم الوصف هو أن الحكم ليس ثابتا للطبيعه اينما سرت، و إلاّ لكان ذكر الوصف لغوا. و اما كون الحكم منحصر فى محل الوصف بحيث ينتفى بانتفائه فهو خارج عن مفهوم الوصف، و يحتاج الى اثبات كون الوصف عله منحصره. و لا يستفاد ذلك من نفس الوصف، فإن تعليق الحكم على الوصف لو سلم كونه مشعرا بالعليه لا يستفاد منه العله المنحصره يقينا، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل أيضا اذا كان واحدا، و يكون الفرق بين العادل و الفاسق أن خبر الفاسق يجب التبين عنه و لو مع التعدد بخلاف خبر العادل؛ إذ مع التعدد يكون بينه شرعيه لا يجب التبين عنها. فتحصل: انه لا يستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاء وصف الفسق. (٣)

نعم لو علم أن المتكلم فى مقام بيان العله المنحصره لوجوب التبين و اكتفى بالفاسق دل الوصف على المفهوم، و لكن من أين حصل ذلك العلم، فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر ما فى المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سرّه من أنه لا كلام فى دلالة الوصف المذكور فى القضيّه على أن له مدخليته فى الحكم بنحو من الانحاء فان ذلك مما

ص: ٢٠٠

١-١) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٥٢ و ١٥٣.

٢-٢) فرائد الاصول: ص ٧٢.

٣-٣) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٥٢ و ١٥٣.

لا- سبيل الى انكاره و إنما انكر مفهوم الوصف من انكره لما رأى من أن غايه ما يمكن استفادته من الكلام دخاله مفهوم الوصف و اما انه دخيل فى اصل الحكم او فى مرتبه من مراتبه فلا و لا طريق الى استظهار المفهوم من هذه الجبهه و قد قلنا أن هذا المقال يختص بما اذا كان الحكم ذا مراتب كالوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكرامه و اما اذا لم يكن كذلك مثل اصل الجواز من الاحكام التكليفيه و مثل جميع الاحكام الوضعيه فلا بد فيه من الالتزام بدخاله الوصف فى اصل الحكم و هذا عباره اخرى عن المفهوم و من البديهى أن الحجيه كانت من الاحكام الوضعيه نظير الصحه و نحوها فلا تقبل الشده و الضعف اصلا (١)و ذلك لما عرفت من أن المفهوم متفرع على استفاده العله المنحصره فما دام لم يعلم بانحصار عليته الوصف لا دلالة على المفهوم و لا فرق فيه بين كون الحكمه ذا مراتب و عدمه.

مانعيه التعليل عن انعقاد المفهوم

ثم لا يذهب عليك أنه لو تم ما ذكر من دلالة الآيه الكريمه على المفهوم لا يخلو الاستدلال بها عن اشكال آخر، و هو-على ما فى فرائد الاصول- أن المحكى عن العده و الذريعه و الغنيه و مجمع البيان و المعارج و غيرها انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول: أن مقتضى عموم التعليل، و جوب التبين فى كل خبر لا يؤمن الوقوع فى الندم من العمل به و إن كان المخبر عادلا، فيعارض المفهوم، و الترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال: أن النسبه بينهما و إن كان عموما من وجه، فيتعارضان فى ماده الاجتماع و هى خبر العادل الغير المفيد للعلم، و لكن يجب تقديم عموم المفهوم و ادخال ماده الاجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه. و انحصر مورده فى خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا، لأنّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا، فيكون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل.

ص: ٢٠١

لانا نقول: ما ذكره اخيرا من أن المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل مسلم إلا أنا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمى و ظهور الجملة الشرطيه أو الوصفيه في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم و الحكم بخلو الجملة الشرطيه عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل. (١)

و يمكن الجواب عنه بما افاده في الدرر من أن التعليل لا يدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقا، بل يدل على عدم الجواز فيما اذا كان الاقدام فى معرض حصول الندامه و احتمالها منحصر فيما لم يكن الاقدام عن حجه، فلو دلت الآيه بمفهومها على حجه خبر العادل فلا يحتمل أن يكون الاقدام على العمل به مؤديا الى الندم، فلا منافاه بين التعليل و مفهوم الآيه اصلا. (٢)

و توضيح ذلك: انه لا منافاه بين التعليل و مفهوم الآيه الكريمه؛ لان المراد من الجهاله و عدم العلم هو عدم الحجه، كما أن المراد من العلم فى قوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» أو قوله عليه السلام «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» هو الحجه، و عليه فالتعليل يدل على المنع عن العمل بما يكون فى معرض الندامه و هو ما لا حجه فيه. و هذا لا ينافى جواز الاخذ بالحجه؛ فانه لا يكون فى معرض الندامه، فقوله سبحانه و تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا يَدْلُ عَلَى عَدَمِ حُجَّتِهِ خَيْرٌ لِّلْمُتَّقِينَ» و هو لزوم تحصيل العلم و الحجه؛ إذ لا معنى لطلب تحصيل العلم و الحجه إلا مع عدم حجه خبر الفاسق.

و عليه فالمتنفي فى طرف المفهوم هو عدم الحجه، و من المعلوم أن انتفاء عدم الحجه عن خبر العادل عين حجه خبره؛ لاستحاله ارتفاع النقيضين.

و بعبارة أخرى: نفى عدم الحجه هو الحجه، فالمعلق على خبر الفاسق فى الجملة الشرطيه هو التبين، و لكن فى الحقيقه أن التبين لازم المعلق و هو عدم الحجه، و هو ينتفى عند

ص: ٢٠٢

١-١) فرائد الاصول: ص ٧٢.

٢-٢) الدرر: ص ٣٨٦.

انتفاء مجيء الفاسق، وانتفاء عدم الحجية يساوى الحجية؛ إذ ليس ليس مساوق للائس، ولا ينافى المفهوم المذكور مع التعليل الدال على عدم جواز اصابه القوم بلا حجه؛ لأن مورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجاً تخصصياً، كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر النظر في ما افاده سيدنا الامام المجاهد قدس سره في مانعيه التعليل بقوله رحمه الله:

أن دلالة الشرطية على المفهوم و استفادته ذلك من تلك القضية مبتنيه على ظهور الشرط في القضية في كونه عله منحصره بحيث ينتفى الحكم بانتفائه، و أما اذا صرح المتكلم بالعله الحقيقيه و كان التعليل اعم من الشرط أو كان غير الشرط فلا معنى لاستفاده العليه فضلاً عن انحصارها، فلو قال: أن جاءك زيد فأكرمه، ثم صرح أن العله انما هو علمه فنستكشف أن المجيء ليس عله و لا جزء منها، و هذا واضح جداً. و هو أيضاً من الاشكالات التي لا يمكن الذب عنه، و قد غفل عنه الاعلام. و عليه فلا وقع لما افادوه في دفعه. (١)

و ذلك لان مقتضى ما عرفت من عدم المنافاه بين التعليل و الشرط المذكور أن التعليل في الآيه مؤكد للشرط المذكور؛ فان المعرضيه للندامه من ناحيه عدم الحجيه منحصره في الشرط المذكور و هو نأ الفاسق، فليس التعليل مفيداً لامر هو اعم من الشرط أو أمر مغاير للشرط المذكور حتى ينافى عليه الشرط أو انحصارها.

و قياس الآيه الكريمه بمثل قوله: أن جاءك زيد فأكرمه، ثم التصريح بان العله انما هو علمه في غير محله، فان مجيء زيد غير العلم، بخلاف المقام فان نأ الفاسق في قوله إن جاءك فاسق بنياً يشير الى أن العله هو عدم افاده خبره العلم بمعنى الحججه، و هو غير مناف لما افاده التعليل في الآيه الكريمه من أن الاقدام على ما ليس بحجه يكون في معرض الندامه بل هما متساعدان، كما لا يخفى.

و لعل منشأ توهم المنافاه بين المفهوم و التعليل هو حمل الجهاله في قوله تعالى: أن تُصيَّبوا قوماً بجهاله على عدم العلم بالواقع بقرينه كون الجهاله مقابله للتبين و هو بمعنى

ص: ٢٠٣

تحصيل العلم و احراز الواقع، و معلوم أن الجهالة بهذا المعنى مشتركة بين خبرى العادل و الفاسق، و هو يوجب تعميم عله التبين، فتتنافى مع انحصار عله التبين فى خبر الفاسق، و تمنع عن انعقاد ظهور المفهوم.

و لكن لا يخفى عليك أن هذا فيما اذا اريد من الجهالة خصوص عدم العلم بالواقع و من التبين خصوص تحصيل العلم و احراز الواقع، و اما اذا قلنا أن المرتكز فى الاخبارات و الانباءات هو الاكتفاء بالحجه، فالتبين هو التفحص عن حجه الخبر و الجهالة فى مقابلها و هو عدم التفحص و الاقدام مع عدم احراز الحجه، و من المعلوم أن الجهالة بهذا المعنى ليست مشتركة بين خبرى العادل و الفاسق فمع عدم الاشتراك لا- تعميم فى عله التبين و مع عدم التعميم لا- منافاه بين التعليل و بين انحصار عله التبين فى خبر الفاسق، كما لا يخفى.

و ربما يجاب عن مانع التعليل مع المفهوم بحمل الجهالة على السفاهه و فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء، لا على ما هو مقابل العلم مستشهدا بقوله عزّ و جلّ: فَتَضَيُّ بِحُورِ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ فان الندامه لا تكون إلا على فعل سفهى لا يكون على طريقه العقلاء فلما يعم التعليل المذكور لمثل الاعتماد على خبر العادل فلا اشتراك فى التعليل حتى ينافى المفهوم من انحصار العله فى خبر الفاسق و لو كان المراد منه هو الغلط فى الاعتقاد و مقابل العلم لما جاز الاعتماد على الشهاده و الفتوى. و هو كما ترى.

و لم يستبعده صاحب الكفايه حيث قال: أن دعوى أن الجهالة بمعنى السفاهه و فعل ما لا ينبغى صدور من العاقل غير بعيدة. (١)

أورد عليه أولاً: بان حمل الجهالة على السفاهه خلاف الظاهر من لفظ الجهالة و أن استعملت احيانا فى ذلك، و لذا قال شيخنا الأعظم قدس سرّه: و فيه مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة الخ. (٢)

ص: ٢٠٤

١-١) الكفايه: ج ٢ ص ٨٦.

٢-٢) فرائد الاصول: ص ٧٢.

و مما ذكر يظهر ما في مصباح الاصول حيث قال: و الظاهر أن المراد من الجهالة هي السفاهة و الاتيان بما لا ينبغي صدوره من العاقل؛ فان الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة أيضا. (١)

لما عرفت من أن حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر، و مجرد الاستعمال في بعض الموارد لا يكفي للاستظهار و الحمل المذكور.

و ثانيا: أن قوله فَتَضَيُّ بِحُجُوعِ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ، يساعد مع كون الجهالة بمعنى عدم الحجج، فان العمل بالحجج مما لا تترتب عليه الندامة، بخلاف العمل بما ليس بحجج، فلا منافاه بين التعليل و المفهوم من الآيه، و لا حاجة الى حمل الجهالة على السفاهة، كما لا يخفى.

و ثالثا: كما في نهايه الدرايه أن العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الآيه من شأن أرباب البصيره؛ لبناء العقلاء على العمل بخبر من يوثق به، فالآيه حينئذ مبني على حججه خبر العادل و كاشفه عنها، لا أنها مبينه للحججه و جاعله لها، كما هو المقصود. (٢)

فلو لم يكن الخبر حججه قبل نزول الآيه الكريمة فالعمل بخبر العادل يكون ايضا سفاهه و جهاله؛ لانه عمل بلا حججه، فيشمله عموم التعليل، فحمل الجهالة على السفاهة لا يرفع الاشكال، كما لا يخفى.

اللهم إلا- أن يقال: بأن الآيه الكريمة امضاء لما عليه العقلاء بما هم عقلاء من العمل بخبر العادل، و لا تكون متكفله لبيان حججه بالتأسيس، و مع الامضاء المذكور فلا يكون العمل بخبر العادل سفاهه. (٣)

و ربما يجاب ايضا عن منافاه التعليل مع المفهوم بأن المفهوم حاكم على التعليل، فانه يحكم في خبر العادل بانه محرز و كاشف عن الواقع و علم في عالم التشريع، فيخرج عن عموم التعليل تعبدا، و لا يمكن أن يعارضه اصلا لكي يوجب عدم انعقاده. (٤)

ص: ٢٠٥

١-١) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٦٣.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٧٨.

٣-٣) راجع منتقى الاصول: ج ٤ ص ٢٦٨.

٤-٤) فوائد الاصول: ج ٣ ص ١٧٢.

أورد عليه فى نهايه الدرايه بأن حكومه سائر الادله على هذا التعليل المشترك وجيهه، و اما حكومه المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثلث لحيه خبر العادل حتى يرتفع به الجهاله تنزيلا فهو دور واضح، فتدبر جيدا. (١)

و ذلك واضح؛ لان حكومه المفهوم متفرعه على عدم شمول التعليل للمفهوم، و المفروض أن عدم شمول التعليل متوقف على حكومه المفهوم، و هو دور. هذا مع الغمض عما فى دعوى دلالة ادله الاعتبار على أن خبر العادل علم تشريعا.

و مما ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول أيضا حيث ذهب الى حكومه المفهوم على التعليل لرفع المنافاه بينهما، و استوجه ذلك، و اطال الكلام، فراجع. (٢)

و ربما يجاب عن المنافاه المذكوره بأن خبر غير الفاسق الذى تدل الآيه على حججه حجه و طريق عند العقلاء أيضا، و العقلاء يعبرون عن جميع الطرق المعتره عندهم بالعلم سواء فى ذلك الظواهر و خبر الثقات و غيرهما، و يرون مفهوم العلم عاما للقطع الذى لا- يحتمل الخلاف و لموارد قيام الطرق المعتره، و اذا اعتبروا شيئا طريقا يرون قيام هذا الطريق على شىء و صولا الى الواقع، لا بمعنى تنزيل شىء منزله آخر، بل بمعنى واقع الوصول كما فى القطع حرفا بحرف.

و حينئذ فالآيه المباركه اذا القيت اليهم فهموا منها بمقتضى الشرطيه المذيله بالتعليل المذكور: أن النبأ اذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل الى الواقع يعمل به من دون حاجه الى التبين، فلا يتصور فيه اصابه القوم بجهاله للوصول الى الواقع و العلم به و اتصاحه، فليس فيه اصابه بجهاله حتى يتصور و يجىء فيه الندم، فهو خارج عن مورد التعليل، و يكون المفهوم بلا معارض. (٣)

و فيه- مضافا الى انه مبنى على اعتبار الخبر من باب بناء العقلاء لا دلالة الادله التعبديه

ص: ٢٠٦

١-١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٧٨.

٢-٢) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٦٩-١٦٣.

٣-٣) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٧٩-٨٠.

و المفروض أن الاستدلال بالآية الكريمة-أن قطعيه أدله الاعتبار لا- توجب كون المعترف داخلا فى العلم و القطع الحقيقى و أن اطلق عليه العلم بمعنى الحججه؛اذ احتمال الخلاف ليس موهونا فى جميع موارد الظواهر و اخبار الثقات،خصوصا مع ما فيها من الترجيحات الرجاليه و الدلاليه،ألا ترى أن احتمال الخلاف فى الظواهر بل فى الاخبار غير المقرونه بالقرائن القطعيه وجدانى،و مع كون احتمال الخلاف وجدانيا كيف يرون قيام هذه الطرق على شىء وصولا واقعيا؟!

و الظاهر أن منشأ الاشتباه هو الخلط بين المعترف و بين ادله الاعتبار،فتأمل.

فالصحيح هو ما مرّ من أن التعليل لا يدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقا،بل فيما اذا كان فى معرض حصول الندامه،و احتماله منحصر فيما لم يكن الاقدام حججه،فالآية بمفهومها تدل على حججه خبر العادل و بتعليلها على عدم جواز العمل بغير الحججه،فلا منافاه بين مفهومها و تعليلها،كما لا يخفى.

اللهمّ إلا- أن يقال- كما فى تسديد الاصول-بأنّ ظاهر الآيه ترتب الندم على اصابه القوم بجهاله بحسب الارتكاز و الاغراض العقلانيه،لا- بملاحظه انهم فى مقام اطاعه إلا و امر الشرعيه،بل مجرد اصابه القوم بجهاله امر مرغوب عنه عند العقلاء و موجب لحصول الندم على الاقدام بعمل ينتهى اليه.

هذا،مضافا الى أن ظاهر الآيه و تعليلها أن هذا الندم سواء كان ملازما للعقوبه أم لا مترتب على مجرد اصابه القوم بجهاله،و إذا كان المفروض صدق الجهاله حتى فى موارد الطرق الظنيه فلا- محاله يدل التعليل على ترتب المحذور و الندم على العمل بها،فهى لا يمكن أن تكون حججه سواء فى ذلك خبر الفاسق و غيره،فالتعليل يمنع عن انعقاد المفهوم. (1)

و لكن لقاتل أن يقول:أن مع الادله القطعيه الداله على اعتبار خبر العادل لا تكون اصابه القوم بجهاله،كما لا تكون كذلك فيما اذا كانت الاصابه بعلم يخالف الواقع؛و ذلك لقيام

ص: ٢٠٧

الحججه، و اصابه القوم بجهاله فيما اذا لم يكن مع الحججه.

فمع عدم صدق الجهاله فى موارد الطرق الظنيه التى تقوم الادله القطعيه على اعتبارها كظاهر الآيه الداله على المفهوم-الذى يدل على اعتبار الظواهر-لا مجال لترتب الندم على العمل بها؛ فان موضوعه هو الاصابه بالجهاله، و المفروض هو عدم صدقها بالعمل بالطرق التى تكون قطعيه الاعتبار.

فهذه الآيه بالتقريب الذى عرفته تدل على حججه خبر غير الفاسق فى خبره بناء على دلالة القضييه الشرطييه على المفهوم أو قيام القرينه على كون الآيه فى مقام بيان المنطوق و المفهوم، قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره بعد ما افاده فى هذه الآيه و انقدح بجميع ما ذكر دلالة الآيه الشريفه على حججه قول العادل و أن الاصح كونها من ادلتها و الله العالم. (١)

و منها-أى من جمله الآيات التى استدلت بها لحججه خبر الواحد-قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (٢)

و تقريبا بوجوه عديده:

الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى

ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى قدس سره من أن الآيه الكريمة تدل على أن المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلا للنفر لتعلم الدين، فلو لا نفر من كل فرقه و قبيله منهم طائفه، فسياق الآيه ينادى باعلى صوت الى مطلوبيه الانذار و الحذر و وجوبهما؛ لظهور كلمه «لو لا» فى التخصيص. و عليه فلا- نحتاج فى اثبات ذلك الى بيان مفاد «لعل» و أن المراد بها ليس هو الترجى الحقيقى بل مطلوبيه مدخولها و نحو ذلك من التقريبات.

و بالجمله ظاهر صدر الآيه كون ما امر بالنفر اليه بمثابة من الأهميه بحيث لو لا لزوم مثل

ص: ٢٠٨

١- ١) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٣٢/٢.

٢- ٢) التوبه ١٢٢/١.

اختلال النظام و نحوه لوجب على الجميع النفر اليه، و لكن حدوث هذه الامور منع من ايجاب النفر على الجميع، فعلى هذا لم لا ينفر بعضهم حتى يرشدوا بأنفسهم و يرشدون غيرهم؟! (١)

الوجه الثانى: أن كلمه «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى تدل على محبوبيه التحذر

أن كلمه «لعل» بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى - لعدم امكانه فى حقه تعالى - تدل على محبوبيه التحذر عند الانذار، فاذا ثبتت محبوبيه التحذر ثبت وجوبه شرعا؛ اذ لا معنى لندب التحذر عن العقاب الاخرى مع قيام المقتضى للعقوبه، و إن لم يكن للعقاب مقتضى فلا مطلوبيه و لا حسن للتحذر، اذ لا موضوع له، و هو العقوبه، و المفروض هو ثبوت المطلوبيه.

أورد عليه أولا: بأن التحذر يمكن أن يكون لرجاء ادراك الواقع و عدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده، و المتحذر حينئذ حسن، و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف.

و يمكن الجواب عن ذلك كما فى نهايه الدرايه بان الانصاف أن الانذار و التحذر بملاحظه ترتب العقوبه أنسب، اذ المتعارف من الانذار من المبلغين للاحكام فى مقام الحث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الاخرى دون المصالح و المفساد، فالتحذر المنبعث عنه تحذر من العقوبه. (٢)

هذا، مضافا الى أن الانذار لعموم الناس لا للخواص و ارباب العقول حتى يصح الانذار باعتبار المصالح و المفساد.

أورد عليه ثانيا: بأننا لو سلمنا دلالة كلمه «لعل» على المطلوبيه فالتحذر المطلوب أن كان هو التحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذر بلحاظه و لا بديته فهذا الفرض يساوق

ص: ٢٠٩

١-١) نهايه الاصول: ص ٥٠٤.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٦.

عرفا كون الانذار بلحاظ العقاب ايضا؛ لان ظاهر الآيه أن الحذر من نفس الشيء المخوف المنذر به، و هو يعنى أن الانذار فرض فى طول العقاب و المنجزيه على ما تقدم من أن التحذر تحذر فى مورد الانذار لا الاخبار، و هو لا يكون إلا مع تنجيز العقاب فى المرتبه السابقه، و مثله لا يكشف عن الحجيه، بل يستحيل أن يكشف عنها؛ لانه فى طول الحجيه و التنجز.

و إن كان المراد الحذر من المخالفه للحكم الواقعى بعنوانها فمطلوبه هذا الحذر لا يلزم منها وجوبه، بل يمكن أن يكون مستحبا، كما هو مقتضى حسن الاحتياط دائما. (١)

لا يخفى عليك أن التحذر باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفه للحكم الواقعى و المصالح و المفاسد، و لكن منجزيه الاماره اعنى قول العادل كمنجزيه العلم، فكما أن العلم بالحكم يوجب التنجز بنفس العلم و يكون حجه على الحكم، فكذلك اخبار العادل بالوجوب أو الحرمة و ترتب العقاب يوجب التنجز لغيره بنفس الاخبار و أن كان الحكم منجزا على نفسه قبل اخباره للعلم به سابقا، و لا منافاه بين أن يكون الحكم منجزا على المخبر قبل اخباره و لا يكون منجزا على السامع قبل اخباره و يصير منجزا عليه بنفس الاخبار.

و عليه فحيث أن المنجزيه تحصل بنفس الاخبار يكشف ذلك عن كون اخبار العادل حجه على السامع، و بالاخبار يحصل التنجز و الانذار معا، و المستحيل هو تنجز الحكم بنفس الانذار بالنسبه الى المخبر لا السامع، كما لا يخفى.

و دعوى: أن غايه ما يلزم من الآيه لو سلم دلالتها وجوب التحذر فى مورد الخبر الدال على الالزام، و هذا غير الحجيه المطلوبه، و انما هو وجوب الاحتياط و لكن فى خصوص الشبهه التى قام فيها خبر على الالزام؛ لانها تأمر بالتحذر. (٢)

مندفعه: بأن التحذر هو التحفظ و التجنب العملى عن مخالفه ما اخبر به العادل، و ليس معناه هو الاحتياط، و من المعلوم أن التحذر بذلك المعنى يساوق حجيه خبر العادل.

ص: ٢١٠

١-١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٧٧ و ٣٧٨.

٢-٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٧٧.

لا يقال: أن كلمه لعل لا تدل على أزيد من ابداء الاحتمال، واما المطلوبيه التي استدل بها لوجوب التحذر فلا دلالة لها عليها.

لأننا نقول: هذه الدعوى فاسده؛ لدلاله المقام على مطلوبيه التحذر، كيف لا يكون التحذر مطلوباً مع وجوب الانذار بالنسبه الى المتفقهين؟!

هذا، مضافاً الى أن احتمال ترتب العقوبه مع أن المورد مما يجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان مساوق لوجوب التحذر. (١)

الوجه الثالث: أن التحذر غايه للانذار الواجب

أن التحذر غايه للانذار الواجب؛ لكونه غايه للنفر الواجب كما تشهد له كلمه «لو لا» التخصيصيه. و عليه فاذا وجب الانذار وجب التحذر؛ اذ الغايه المترتبه على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف أم لا، كما في قولك توضأ لتصلى، و اسلم لعلك تدخل الجنه، و قوله تعالى: فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى .

أورد عليه فى الكفايه بعدم انحصار فائده الانذار بالتحذر تبعداً؛ لعدم اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق، ضروره أن الآيه مسوقه لبيان وجوب نفر لا لبيان غايه التحذر، و لعل وجوبه كان مشروطاً بما اذا افاد العلم... الى أن قال: وقضيته انما هو وجوب الحذر عند احراز أن الانذار بمعالم الدين. (٢)

و يمكن الجواب عنه كما فى نهايه الدرايه، بأن التحذر و إن لم يكن له فى نفسه اطلاق نظراً الى أن الآيه غير مسوقه لبيان غايه الحذر ليستدل باطلاقه بل لا يجاب نفر للتفقه، إلا أن اطلاقه يستكشف باطلاق وجوب الانذار؛ ضروره أن الانذار واجب مطلقاً من كل متفقه سواء افاد العلم للمنذر أم لا، فلو كانت الفائده منحصره فى التحذر كان التحذر واجباً مطلقاً، و إلا لزم اللغويه احياناً.

و دعوى: أن الفائده غير منحصره فى التحذر، بل لافشاء الحق و ظهوره بكثره انذار

ص: ٢١١

١- ١) تسديد الاصول ٢: ٩٠.

٢- ٢) الكفايه: ج ٢ ص ٩٣.

المنذرين، فالغايه قهرا تلازم العلم بما اندروا به.

مندفعه: بأن ظاهر الآيه أن الغايه المترتبه على الانذار و الفائدة المترقبه منه هي التحذر، لا افشاء الحق و ظهوره.

فالمراد و الله العالم لعلهم يحذرون بالانذار لا بافشاء الحق بالانذار، كما أن ظاهرها التحذر بما اندروا لا بالعلم بما اندروا به، بل نقول: أن نفس وجوب الانذار كاشف عن أن الاخبار بالعقاب المجعول انذار، و لا يكون ذلك إلا اذا كان حجه، و إلا فالاخبار المحض لا يحدث الخوف و لو اقتضاء حتى يكون مصداقا للانذار حتى يجب شرعا. (١)

لا يقال: احتمال وجود المانع في ايجاب الغايه على الغير يمنع عن الجزم بوجوب الغايه و هي التحذر. (٢)

لانا نقول: هذا الاحتمال غير سديد لوهنه بعد كون التحذر مقصدا لوجوب ذى الغايه، و عدم وجود مانع معقول فيه.

ثم اذا كانت الملازمه العرفيه بين وجوب شىء و وجوب غايته كما اذا قيل لا تشرب الخمر لإسكارها أو قيل اذهب الى المسجد لكي تصلى فلا فرق فيه بين ما اذا كان الخطاب موجها الى مكلف واحد أو أكثر كما فى المقام، فان الانذار فعل المنذر و التحذر فعل المنذر؛ و ذلك لان الامر بالانذار وسيله لامر المنذرين، بالتحذر.

لا يقال: أن التحذر ليس فعل المنذرين، بل هو فعل المنذرين، و فعل الغير ليس مقدورا للمنذرين، فلا يكون الامر بالانذار ظاهرا فى كونه طريقا الى أمرهم بالتحذر. (٣)

لانا نقول: أن المقذور بالواسطه مقذور، و عليه فلا مانع من ملازمه وجوب ذى الغايه لوجوب الغايه و لو كانت الغايه فعل مكلف آخر، ألا ترى أنه يقال يجب عليك تعليم القوم لانه يكونوا عالمين، بل الخطابات الاجتماعيه غالبا طرق الى امر غيرهم ببعض الامور، فلا تغفل.

ص: ٢١٢

١- ١) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٦-٨٧.

٢- ٢) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٩٠.

٣- ٣) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٧٨.

أورد عليه الشيخ قدس سرّه أيضا بانه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبه الحذر عقيب الانذار بما يتفقون في الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم فيحذروا، فالآيه مسوقه لبيان مطلوبه الانذار بما يتفقون و مطلوبه العمل من المنذرين بما انذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل، و لهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم، فليس في هذه الآيه تخصيص للادله الناهيه عن العمل بما لم يعلم، ولذا استشهد الامام عليه السلام فيما سمعت من الاخبار المتقدمه على وجوب النفر في معرفه الامام و انذار النافرين للمتخلفين مع أن الامامه لا تثبت إلا بالعلم.

(١)

و يمكن الجواب عنه كما في مصباح الاصول:

أولاً: بان الاصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان؛ لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينه على خلافه.

و ثانياً: بأن ظاهر الآيه المباركه كونها وارده لبيان وظيفه جميع المسلمين المكلفين و انه يجب على طائفه منهم التفقه و الانذار و على غيرهم الحذر و القبول، فكما أن اطلاقها يقتضى وجوب الانذار و لو مع عدم حصول العلم للمنذر بمطابقه كلام المنذر للواقع، فكذلك يقتضى وجوب الحذر ايضا في هذا الفرض.

و ثالثاً: بأن ظاهر الآيه ترتب وجوب الحذر على الانذار، و تخصيص وجوب الحذر بما اذا حصل العلم بالواقع موجب لالغاء عنوان الانذار؛ اذ العمل حينئذ انما هو بالعلم من دون دخل للانذار فيه غايه الامر كون الانذار من جمله المقدمات التكوينية لحصول العلم لا- موضوعاً لوجوب الحذر، فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب الغاء عنوان الانذار لا تقييده بصوره حصول العلم، مع أن ظاهر الآيه كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار ترتب الحكم على موضوعه.

و رابعاً: انه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا الغاء

ص: ٢١٣

(١-١) فرائد الاصول: ص ٨٠.

عنوان الانذار لا يمكن الالتزام بهذا التقييد؛فانه تقييد بفرد نادر،و هو مستهجن. (١)

و الحاصل:أن الاصل فى الكلام فى غير المخترعات الشرعيه التى لا يكون المتكلم احيانا فى مقام بيانها هو الحمل على الاطلاق كما عليه بناء العقلاء،فلا وجه لعدم الاطلاق فى المقام؛لانه ليس من المخترعات الشرعيه كالصلاه و الحج و نحوهما.

لا- يقال:أن هذه الآيه مربوطه بباب الجهاد من جهه السياق؛فان سوره براءه مرتبطه بالمشركين و الجهاد معهم،و من المعلوم أن النفر الى الجهاد ليس للتفقه و الانذار،نعم ربما يترتبان عليه بعنوان الفائده بناء على ما قيل من أن المراد حصول البصيره فى الدين من مشاهده آيات الله و ظهور أوليائه و غلبتهم على اعدائه و سائر ما يتفق فى حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمه الله و حكمته فيخبروا بتلك الامور عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفه الباقية فى المدينه.و عليه فالانذار ليس غايه للنفر الواجب حتى تجب الغايه بوجود ذيهما و هو النفر،بل الانذار من قبيل الفائده المترتبه على النفر الى الجهاد احيانا.

لانا نقول:لا معين لكون النفر للجهاد؛اذ مجرد السياق لا يدل على ذلك،قال الشيخ الأعظم قدس سرّه ليس فى صدر الآيه دلالة على أن المراد النفر الى الجهاد،و مجرد ذكر الآيه فى آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

هذا،مضافا الى انه لو سلم أن المراد النفر الى الجهاد لكن لا يتعين أن يكون النافر من كل قوم طائفه لاجل مجرد الجهاد،بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفه، فيمكن أن يكون التفقه غايه لا يجاب النفر على طائفه من كل قوم،لا لا يجاب اصل النفر.

(حاصله:أن المطلوب متعدد،أى اصل النفر لاصل الجهاد و نفر الطائفه للتفقه.و عليه فالتفقه غايه لا يجاب النفر على الطائفه).

على أنه قد فسر الآيه بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد،كما يظهر من قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً وَ امر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ لَا يَخْلُوهُ

ص:٢١٤

وحده فيتعلموا مسائل حلالهم و حرامهم حتى يندروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم. (١)

يمكن أن يقال: أن تعدد المطلوب بالنحو المذكور و أن امكن، ولكنه خلاف الظاهر، هذا مضافا الى بعد اختصاص النفر في الخير كلامه بالنافرين للجهاد و رجوع الضمير في قوله لِيَتَفَقَّهُوا الى الفرقة الباقية في البلد، مع أن الطائفة اقرب منها.

قال المحقق الاصفهاني: أن التحقيق كما يساعده بعض الاخبار و يشهد له الاعتبار أن الآية ليست في مقام المنع عن النفر الى الجهاد كإفاه في قبائل تخلف جماعه، بل في مقام المنع عن قصر النفر على الجهاد نظرا الى انه كما أن الجهاد مهم كذلك التفقه، فليكن نفر جماعه الى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله للتفقه و نفر الباقين الى الجهاد، و هو المستفاد من روايه العليل عن الصادق عليه السَّلام قيل له: أن قوما يروون أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله قال اختلاف امتي رحمة؟ فقال: صدقوا. فقلت: أن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب. قال: ليس حيث تذهب و ذهبوا، إنما اراد قول الله عزَّ و جلَّ: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، فامرهم أن ينفروا الى رسول الله ليتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم، إنما اراد اختلافهم من البلدان الحديث.

و يوافق الاعتبار أيضا؛ فإن النافرين الى الجهاد من المدينة كان رجوعهم الى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فيتعلمون منه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله، كما كان كذلك في زمان حضوره من دون حاجه الى تخلف جماعه لهذه الغايه، بخلاف النافرين من الاطراف؛ فإنهم محتاجون الى تعلم الاحكام اذا رجعوا الى بلادهم، و الله أعلم. (٢)

و ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني اولى مما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سرّه، و لكن حمل كلمه «ما» في صدر الآية على النهي مع أن كلمه «ما» للنفي و اللام في قوله لينفروا لتأكيد النفي خلاف الظاهر.

و الحاصل: أن ما ذهب اليه الشيخ قدس سرّه من أن المراد هو تخلف جمع للتفقه و اختصاص النفر

ص: ٢١٥

١- ١) فرائد الاصول: ص ٧٨-٧٩.

٢- ٢) نهاية الدرايه: ج ٢ ص ٨٨.

بالجهاد خلاف الظاهر؛ فان الضمير في قوله لِيَتَّفَقَهُوا راجع الى ما هو الاقرب اليه و هو الطائفة لا الى الفرقة، ومقتضاه هو كون النافرين متفقهين لا الفرقة الباقية. وهكذا ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني لا يخلو عن بعد؛ لان الآيه في مقام بيان النفر للتفقه.

و بالجمله هنا ثلاثة احتمالات:

احدها: هو اختصاص الآيه بالجهاد، وقد عرفت انه لا معين له، بل الظاهر من التفقه و الانذار، مضافا الى بعض الروايات هو أن النفر ليس للجهاد.

و ثانيها: هو أن النفر مختص بالجهاد، و لكن امر في الآيه ايضا بتخلف جمع ليتفقوهوا و يندروا النافرين اذا رجعوا اليهم من الجهاد، و هذا ايضا خلاف ظاهر الضمير في قوله لِيَتَّفَقَهُوا فانه راجع الى النافرين لا الى الفرقة الباقية.

و ثالثها: هو اختصاص الآيه بالنفر للتفقه، و هذا هو الظاهر. و المعنى كما افاد في نهايه الاصول: أن المؤمنين ليسوا بأجمعهم اهلا للنفر، فلو لا نفر من كل فرقه و قبيله منهم طائفه.

و الاستفادة من ذلك أن المقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لامروا جميعا بالنفر و التفقه، و لكنهم ليسوا اهلا لذلك لاختلال نظامهم و تفرق أمر معاشهم، و حينئذ فلم لا يجعلون الاحتياج الى المطالب الدينيه في عرض سائر احتياجاتهم فيوجهون طائفه منهم الى تحصيلها كما يتوجه كل طائفه منهم الى جهه من الجهات الاخرى المربوطه بأمر المعاش كالزراعه و التجاره و نحوها... الى أن قال: و بالجمله فهذه الآيه على ما ذكرنا تدل على انه لو لا مخافه اختلال النظام لامر الجميع بالنفر في تحصيل الفقاهه، و لكنه بعد ما يلزم من نفر الجميع الاختلال فلم لا ينفر بعضهم ليرشدوا أنفسهم و يرشدون و يصير ذلك سببا لاطلاع جميع الناس على احكام الله تعالى و حلاله و حرامه، فسياق الآيه ينادى باعلى صوته الى مطلوبيه الانذار و الحذر و وجوبهما، فلا- نحتاج في اثبات ذلك الى بيان مفاد «لعل» و أن المراد بها ليس هو الترجي الحقيقى بل مطلوبيه مدخولها و نحو ذلك من التقريبات، و التعبير ب- «لعل» انما هو من جهه أن الانذار ليس مستتبعا لحذر القوم دائما؛ اذ ربما لا يؤثر كلام

المنذرين فيهم كما هو المحسوس بين الانبياء و اقوامهم ايضا، فالمراد أن المنذر يجب عليه العمل بوظيفته، و لا يعوقه عن ذلك احتمال عدم تأثير كلامه؛ فان في التبليغ مظهره التأثير.

هذا هو المعنى المستفاد بالتأمل في ظاهر الآيه، و تشهد لهذا الوجه اخبار كثيره حيث استشهد الاثمه عليهم السلام بالآيه لوجوب النفر للفقهاء و التعليم و التعلم. (1)

أن قلت: أن مقتضى ما ذكر هو اختصاص الآيه بالنفر للفقهاء و الانذار المحقق بقول العادل و أن لم يوجب اليقين و العلم، و هذا لا يتناسب مع الروايات الواردة في استشهاد الامام بالآيه الكريمة على وجوب معرفه الامام و انذار النافرين للمتخلفين؛ لان الامامه مما لا تثبت إلا بالعلم، و عليه فالاستناد بالآيه لحججه الدليل الذي لا يفيد العلم كما ترى.

قلت: لا مانع من شمول اطلاق التفقه و الانذار للمعرفه بالحقائق الاعتقاديه و الانذار بها ايضا؛ لان اعتقاد المنذر بها تفقه، و يكفي ذلك في وجوب الانذار به، و هو يكفي في وجوب التحذر من مخالفه هذا الاعتقاد و أن لم يحصل له بنفس الانذار قطع بها؛ اذ مع الانذار يلزم عليه أن يسمع انذار الآخرين حتى يحصل له العلم به أو بخلافه، فالتحذر في الفقه بالعمل و هو محقق بنفس انذار عدل واحد، و التحذر في الاعتقادات بالاعتقاد و هو يحتاج الى تكرار الانذار و الاستماع حتى يحصل العلم. نعم لو حصل له العلم بانذار جماعه دفعه فلا- حاجه الى تكرار الاستماع، لان العلم حاصل. و بالجمله يختلف التحذر باختلاف موارد الانذار، و جميع الموارد مشمول للآيه الكريمة.

هذا، مضافا الى ما في تسديد الاصول من أن الآيه بظاهاها مختصه بتعلم احكام الدين و الانذار بها، و استفاده حكم غيرها انما هو بالغاء الخصوصيه؛ لانها ارشاد الى طريقه عقلائيته: هي نفر جمع بالمقدار اللازم في كل مورد و الاخذ بمقتضى قولهم، فلا ينافى أن يعتبر في غير موردها حصول العلم... الى أن قال: فصح الاستناد بالآيه في كلا الامرين، و المقتضى

ص: ٢١٧

العرفى فى احدهما القطع المطلوب، و فى الآخر الطريقه العقلائيه. و الحمد لله رب العالمين. (١)

و غير خفى أن الغاء الخصوصيه ينتهى الى الاطلاق.

و كيف ما كان فاطلاق الآيه يمنع عن حملها على خصوص التفقه فى الاحكام، هذا مضافا الى أن تطبيق الآيه الكريمه على التفقه فى الاحكام و التفقه فى المعارف يشهد على اطلاق الآيه، كما لا يخفى.

لا يقال: أن الآيه لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجيه الخبر بما هو خبر حيث انه ليس شأن الراوى إلا الاخبار بما تحمله لا التخويف و الانذار. بل الانذار. بل الانذار وظيفه المفتى أو الواعظ، لا الراوى الذى ربما ينقل مجرد الفاظ الروايه من دون أن يفهم معانيها لينذر بها؛ و لذا ورد عنهم عليهم السلام رب حامل فقه الى من هو افقه منه.

لانا نقول- كما افاد فى الكفايه و مصباح الاصول- أن نقل روايه داله على وجوب شىء أو على حرمه شىء انذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، كما أن فى افتاء المفتى بوجوب شىء أو حرمه شىء انذار ضمنى بالعقاب على الترك أو الفعل، و يكون الانذار الضمنى كالانذار المطابقى مشمولاً للآيه الكريمه، و تثبت حجيه غيره من الاخبار التى لا انذار فيها؛ لكون الراوى عامياً أو كان مفاد الروايه حكماً غير الزامى بعدم القول بالفصل، و حال الرواه فى الصدر الاول فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام حال نقله الفتاوى الى العوام، فكما لا شبهه فى انه يصدق الانذار فى مقام الابلاغ على ما نقلوا من المجتهدين فكذلك حال الرواه. (٢)

هذا، مضافا الى أن فتاويهم فى الصدر الاول منقوله بنفس متون الروايات كما فى الهدايه و نحوها، فلا وقع لذلك الاشكال، كما لا يخفى.

و دعوى: أن المأخوذ فى الآيه الكريمه عنوان التفقه، و عليه فالواجب هو التحذر عند

ص: ٢١٨

١- ١) تسديد الاصول: ج ٤ ص ٩٢.

٢- ٢) راجع الكفايه: ج ٢ ص ٩٤ و مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٨٥-١٨٦.

انذار الفقيه بما هو فقيه، فلا يشمل انذار الراوى بما هو راو، فيختص مفاد الآيه بحجيه فتوى الفقيه للعامى لا حجيه خبر العادل، ولا مجال للتمسك بعدم القول بالفصل فى المقام مع وجود القول بالفصل بين حجيتهما كما لا يخفى.

مندفعه: بان المراد من عنوان التفقه فى المقام ليس هو عنوان التفقه الاصطلاحى، بل المراد هو التفقه بمعناه اللغوى، وهو الفهم و العلم، وهو معلوم الحصول باستماع الروايات مع المعرفه بمفادها و أن كانت المعرفه مشككه و تختلف الرواه فيها بحسب اختلاف استعداداتهم، فاذا كان اخبار العادل فى المنذرات حجه يتعدى منها الى غيرها بالغاء الخصوصيه.

لا- يقال: ليس المقصود أن الآيه اخص من المدعى، بل المقصود أنها أجنبيه عنه؛ لانها حتى فى الراوى المستبصر تدل الآيه على حجيه رأيه و درايته لا- شهادته و روايته، فلا- معنى للتعدى فى حقه، فما ظنك بغيره؟! إذ الآيه غير ناظره الى مسأله الإخبار و حجيته، بل تنظر الى مسأله اخرى و هى لزوم وجود طائفه بين الامه تتحمل مسئوليه الجهاد العقائدى و الفكرى فى سبيل الله عن طريق التفقه فى الدين و حمله الى الاطراف و الاجيال. و هذه المسأله اجنبيه عن حجيه خبر الواحد المبحوث عنه فى علم الاصول. (١)

لأننا نقول: أوّلا- أن المراد من التفقه هو التفقه اللغوى لا- الاصطلاحى، و حمله على صاحب الرأى و الدرايه لا- شاهد له. و من المعلوم أن المتفقه اللغوى يصدق على الراوى و من اخبر بما سمع من شىء و عرفه و نقله.

و ثانيا: أن مسئوليه الجهاد الفكرى لا- تختص بتحمل العقائد و المعارف، بل تشمل تحمل الاخبار و ايصالها، فبذلك يشمل مسألتنا، و هو حجيه خبر الواحد المبحوث عنه فى علم الاصول، فلا تغفل.

و مما ذكر ينقدح الجواب عما وقع فيه السيد المحقق البروجردى قدس سرّه من الاشكال و هو أن حيثه التحديث غير حيثه الفقاهه، و كانت الحثيتان منفكتين بحسب الخارج ايضا، فقد

ص: ٢١٩

كثير المحذون الذين كان من شأنهم ضبط ما سمعوا و حكايته فقط من غير أن يعملوا النظر في استفاده حكم الله عنه؛ فان ذلك كان متوقفا على مقدمات من لحاظ المقييدات و المخصصات و سائر الجهات و أن كان تحصيل المقدمات في اعصارهم في غاية السهوله بالنسبه الى زماننا...الى أن قال: و بالجمله فالاستدلال بالآيه على حجيه الروايه بما هي روايه مشكل. (١)

و ذلك لما عرفت من أن المراد من التفقه هو معناه اللغوى و هو الفهم و العلم، و هذا المعنى يصدق على الراوى العالم بمداليل الاخبار و أن لم يكن فقيها اصطلاحا. نعم هذا المعنى له عرض عريض يشمل الفقيه الاصطلاحى ايضا اذا انذر بما اجتهد كما يشمل المحدث اذا انذر بما دل عليه الخبر، و لا مانع من ذلك. و بالجمله فالآيه تدل على حجيه قول العالم بمفاد الخبر سواء كان مجتهدا أو لم يكن، فتدبر جيدا.

لا- يقال: أن الآيه الكريمة ليست ظاهره فى وجوب النفر حتى يترتب عليه وجوب التحذر؛ فان صدر الآيه اعنى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً يعطى أن الغرض المسوق له الكلام هو النهى عن النفر العمومى و انه لا- يسوغ للمؤمنين أن ينفروا كآفه و ابقاء رسول الله صلى الله عليه و آله و حيدا فريدا، و على ذلك فيصير المآل من الآيه هو النهى عن النفر العام لا ايجاب النفر للبعض، فالحث انما هو على لزوم التجزيه و عدم النفر العام لا- على نفر طائفه من كل فرقه للتفقه...الى أن قال: و عدم الاكتفاء على الجمله الاولى يمكن أن يكون لدفع ما ربما ينقدح فى الازهان من بقاء سائر الطوائف على جهالتهم و عدم تفقهم فى الدين، فقال عز شأنه: يكفى لذلك تفقه طائفه، فليست الآيه فى مقام بيان وجوب النفر، بل فى مقام بيان لزوم التفقه بين الطوائف، و قوله: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ اٰخْبَارَ فِى مَقَامِ الْاَنْشَاءِ و لو بقريته شأن نزولها كما قال المفسرون، و ليس المراد بيان امر واضح؛ إذ لم يختلج ببال احد لزوم نفر جميع الناس فى جميع الادوار الى طلب العلم و التفقه حتى لزم التنبيه به، إلا أن يحمل

ص: ٢٢٠

ذكره لصرف المقدمه لما بعده،و هو أيضا بعيد مخالف لشأن نزول الآيه و قول المفسرين. (١)

لانا نقول:أولاً:أن هذا المعنى اى النهى عن النفر العام للجهاد متفرع على أن الآيه وارده فى النفر للجهاد،وقد عرفت انه لا معين لذلك،و مجرد كون السوره و الآيات السابقه أو اللاحقه مرتبطه بالجهاد لا يكفى فى تعيين هذا المعنى،بل لعل وجه ذكر هذه الآيه فى هذا الموضع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلم احكام الجهاد كما افاد بعض الاعلام.و كيف كان لا اجد روايه صحيحه تدل على أن المراد من قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ هُوَ النَّهْيُ عَنِ النَّفْرِ الْعَامِ لِلجِهَادِ،بل قوله لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ،يشهد بكون الصدر فى النفر للفقهاء.

و ثانياً:أن لازم ما ذكر هو أن يكون قوله فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ دالاً على أن النفر للجهاد.

و عليه ففى قوله لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ احتمالان:

احدهما:لزوم تفقه الفرقة الباقية مع النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ تَعَلَّمَهُمْ لِلْأَحْكَامِ وَ الْآدَابِ مِنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله، فاذا رجعت الطائفة النافره تنذرهم الفرقة الباقية ببيان ما نزل من الآيات فى غيابهم و يعلمونهم السنن و الفرائض التى تلقوها فى غيابهم.

و ثانيهما:لزوم تفقه الفرقة النافره فى الدين بما رأَت من آيات الله و حصل لهم بذلك بصيره فى الدين بظهور المسلمين و غلبتهم مع قتلهم على المشركين و نصرتهم على اعدائهم و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم.

و كلاهما خلاف الظاهر:

اما الأول:فلما مرّ من أن الضمير فى قوله ليتفقها و لينذروا راجع الى الطائفة النافره،لا الفرقة الباقية؛لأنها اقرب اليه منها.

و أما الثانى:فهو و إن كان خاليا عن الاشكال المذكور؛لأن الضمير فيه راجع الى الفرقة

ص:٢٢١

النافره لا- الباقية،و لكن لا يساعده ظهور كلمه التفقه فى الدين؛فان المستفاد منه هو عموميه التفقه بالنسبه الى مسائل الدين و الاسلام،و هو لا يحصل بتمامه فى النفر للجهاد و إن لم يخل النفر للجهاد أحيانا عن الغلبه و النصره و بعض التعليمات النازله فى سفر الجهاد،إلا أن اطلاق التفقه فى الدين انسب بالنفر لتعلم الأحكام و المعارف

و ثالثا:أن المستفاد من الروايات هو لزوم النفر للتعلم و عدم جواز ترك النفر لذلك كصحيحه يعقوب بن شعيب و يونس بن عبد الرحمن و محمّد بن مسلم:أ فيسع الناس اذا مات العالم أن لا يعرفوا الذى بعده؟!فقال:اما اهل هذه البلده فلا-يعنى المدينه-و أن غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم،أن الله عزّ و جلّ يقول وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً الى قوله لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ . (١)

هذا مضافا الى قوله عليه السّلام فى خبر عبد الله بن المؤمن الانصارى:فأمرهم أن ينفروا الى رسول الله صلّى الله عليه و آله و يختلفوا اليه فيتعلموا (٢)و غير ذلك.

فتحصل أن النفر واجب للتعلم و التفقه و صدر الآيه يدل على عدم تمكن جميع المؤمنين من النفر لتحصيل العلم فلا- يجب عليهم النفر بالوجوب العيني بل اللازم عليهم هو النفر بنحو الوجوب الكفائى فالآيه غير مرتبطه بالنفر للجهاد و مجرد ذكرها عقيب قوله تعالى و ما كان لاهل المدينه و من حولهم من الاعراب أن يتخلفوا عن رسول الله (٣)لا يكون قرينه على أن المراد من قوله و ما كان المؤمنون الآيه هو النهى عن النفر العمومى للجهاد فتدبر جيدا.

و دعوى:أن معنى النفر يناسب الخروج الى الجهاد؛لانه فى الاصل بمعنى«جهيدن» كما فى قوله تعالى كَانَتْهُمْ حُمْرٌ مُّسْتَنْفَرَةٌ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ . (٤)

مندفعه:بأنّ النفر و أن كان كذلك فى الاصل،و لكن لا يكون كذلك فى الاستعمالات

ص:٢٢٢

١- ١) كنز الدقائق:ج ٥ ص ٥٧٢-٥٧٣.

٢- ٢) كنز الدقائق ٥٧٢:٥-٥٧٣.

٣- ٣) التوبه ١٢٠/.

٤- ٤) المدثر ٥٠/ و ٥١.

العرفيه عند نزول الآيه و صدور الروايات. و الشاهد عليه هو تطبيق الآيه الكريمه على النفر للتفقه فى الدين فى الروايات المستفيضه، مع أن المعنى المذكور غير ملحوظ فيه كما لا يخفى.

و هكذا لا مجال لدعوى غلبه استعمال ماده النفر فى النفر الى الجهاد بحيث تمنع عن اراده النفر للتفقه؛ و ذلك لمنع الغلبه أولا: و على تقدير تسليمها فالمنع عن اراده النفر للتفقه صحيح ما لم يقترن بالقرينه، و يكفى فى المقام قوله لِيَتَفَقَّهُوا فى الدين لصرفه الى النفر للتفقه، هذا مضافا الى تطبيق الآيه فى الروايات المستفيضه على النفر للتفقه، فراجع.

لا- يقال: أن الآيه نزلت فى المؤمنين حيث حلفوا على عدم التخلف عن غزوه يغزوها رسول الله صلى الله عليه و آله و لا سريه حيث انه صلى الله عليه و آله اذا خرج الى الجهاد لا- يتخلف عنه إلا- المنافقون، فانزل الله وحيا و اخبر بعيوب المنافقين و بين نفاقهم، و عليه فقوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً، اخبار فى مقام الانشاء، و يدل على النهى عن النفر العام.

لانا نقول: لا ارى دليلا صحيحا يدل على شأن النزول المذكور إلا نسبه ذلك الى القليل أو بعض المرسلات عن الامام الباقر عليه السلام كما فى مجمع البيان. و من المعلوم انه لا اعتبار به، هذا مضافا الى أن مقتضى الروايات الكثيره أن النفر فى الآيه الكريمه هو النفر للتفقه فى الدين، و لانه أن يكون المراد من النفر فى قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا هو النفر للتفقه أيضا. و عليه فالمراد من التفقه فى قوله وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا ليس هو انشاء النهى، بل هو اخبار عن عدم تمكن المؤمنين جميعا لهذا الواجب لما يلزم من اختلال النظام، فلهم عذر فى عدم اقدامهم جميعا للنفر للتفقه، و لكن لا عذر لهم فى عدم نفر طائفه منهم لهذا الواجب المهم، فيجب النفر على جماعه من كل قوم، فلا تغفل.

لا- يقال: لو كان مفاد الآيه وجوب التحذر عند الشك لا يدل ذلك على حجيه قول المنذر لأنّ الحذر واجب فى الشبهه قبل الفحص فقول المنذر يوجب ابداء الاحتمال و بمجرد ذلك يحكم العقل الفحص فقول المنذر يوجب ابداء الاحتمال و بمجرد ذلك يحكم العقل على المكلف اما بالاحتياط او تعلم الحكم و بعبارة اخرى كل من الخوف و الحذر العملى واجب

عند الشك قبل الفحص و لو لم يكن قول المنذر حجه شرعا كما دلّ عليه اخبار عديده مذكوره في محالها (١)

لأننا نقول: هذا الإشكال جار في كل أماره من الأمارات فإنّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب و مع ذلك أفادت أدله الاعتبار حجيتها و لا- يكون الأمارات لغوا و الوجه في ذلك أن بعد الفحص لا يحكم العقل بوجوب الاحتياط و التعلّم بخلاف الأمارات فإذا دلّت الأمارات بعد الفحص على حرمة شيء أو وجوب شيء و وجوب الاجتناب عن فعل ما دلّت الأمارات على حرمة و عن ترك ما دلّت على وجوبه فلا تكون اعتبار الأمارات لغوا و هكذا الأمر في المقام فإنّ بعد الفحص لا- مجال لحكم العقل و في نفس الحال يدل الآيه الكريمه على وجوب المتحذّر بقيام خبر العادل فلا يكون اعتبار الخبر الواحد لغوا كما لا يخفى.

و دعوى أن ظاهر الآيه الكريمه مدخليته كون النافرين جماعه في وجوب النفر و وجوب الإنذار و وجوب الحذر و مع احتمال خصوصيه هذا الظاهر فلا مجال لرفع اليد عنه و عليه فالآيه اجنبية عن المدعى و لا ترتبط بإثبات حجيه قول المنذر الواحد عند الشك في قوله إنّه هل هو حكم الله الواقعي أولا لأنّ مفاد الآيه هو وجوب نفر الجماعه بما هي الجماعه لا الفرد و أين ذلك بما نحن بصدده. (٢)

مندفعه بأنّ لازم اعتبار الجماعه هو عدم وجوب الإنذار لو نفر جماعه من فرقه ثم تفقهوا و لكن عرض لهم الموت و بقى فرد واحد منهم و عليه فلا يجب على هذا الفرد الإنذار و هو كما ترى هذا مضافا إلى أنّ مقام التعلّم و الإنذار ممّا لا توقّف لهما على الجماعه يشهد على أنّ المراد من الطائفه هو الاستغراق أعنى كلّ فرد فرد منها لا الجماعه كما أنّه لم يعتبر في المنذر بفتح الذال أن يكون جماعه باعتبار لفظ القوم في الآيه الكريمه.

ص: ٢٢٤

١-١) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٣٧/٢.

٢-٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٣٤/٢-١٣٦.

فتحصّل أنّ النفر واجب للتعلّم و التفقّه و الإنذار و صدر الآيه الكريمة إخبار عن عدم تمكّن جميع المؤمنين لذلك فأوجب الله سبحانه و تعالى مع عدم تمكنهم للنفر المذكور جميعا على كل طائفه من كل فرقه بنحو الوجوب الكفائي ليتفقوا و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم و يتحدّر قومهم بمجرد إنذارهم من دون تقييد التحدّر بحصول العلم كما لا يخفى.

قال السيد المحقق الخوئي قدّس سرّه: و الانصاف أنّ دلالة هذه الآيه على حجيه الخبر أظهر و أتم من دلالة آيه النبأ. (١)

و منها-اي من الآيات التي استدل بها لحجيه الخبر-آيه الكتمان، و هي قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ . (٢)

بتقريب أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار، و إلا لزم لغويه حرمة الكتمان و وجوب الاظهار.

ألا- ترى أنهم حكموا بحجيه اخبار المرأه عن كونها حاملا و استدلوا عليه بقوله تعالى وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ .

و فيه:أولا- كما افاده المحقق الاصفهاني قدّس سرّه-أن الآيه الكريمة اجنبية عما نحن فيه؛لان موردها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان؛لقوله تعالى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ فالكتمان حرام في قبال ابقاء الواضح و الظاهر على حاله، لا في مقابله الايضاح و الاظهار، و ما هو نظير ما نحن فيه آيه كتمان النساء ما خلق الله في ارحامهن، فالملازمه انما تجدى في مثلها، لا فيما نحن فيه. (٣)

و لذلك قال في نهايه الافكار: أن سوق الآيه انما هو في اصول العقائد ردا على اهل

ص: ٢٢٥

١-١) مصباح الاصول ١٨٤/٢.

٢-٢) البقره ١٥٩.

٣-٣) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٨٩.

الكتاب الذين اخفوا شواهد النبوه و بيناتها و كتّموا علائم النبي صلّى الله عليه و آله التي بيّنها الله سبحانه لهم في الكتب السالفه، فلا ترتبط بما نحن بصدده. (١)

و دعوى: أن الكتمان و أن كان هو اخفاء الحقيقه إلاّ- أنه الاخفاء النسبي لا المطلق، أى الابراز من ناحيه المخبر لا مطلقاً، فمن لا يكون قوله مفيداً للعلم لعدم وثاقته مثلاً ايضاً يصدق الكتمان على اخفائه للحقيقه. (٢)

مندفعه: بأنّ الكلام ليس فى معنى الكتمان، بل الكلام فى أن مورد الآيه الكريمه اجنبيه عما نحن فيه كما افاده المحقق الاصفهاني قدّس سرّه، فلا- تغفل. فالآيه مختصه بوجوب القبول للامور التي حرم كتمانها من الحق و البيّنات و القبول فيها موقوف على العلم بخلاف المقام.

و ثانياً: بأنّ الآيه الكريمه لا تتعرّض لبيان حرمة الكتمان حتى يؤخذ بإطلاقها لكونها فى مقام بيان ترتّب بعض آثار الكتمان و لذا قال سيّدنا الاستاذ المحقّق الداماد قدّس سرّه فى محكى كلامه ليست الآيه بصدد الإطلاق و بيان حرمة الكتمان بل هى بظاهاها تكون بصدد بيان ما يترتب على إخفاء الحق و كتمانها من اللعن و أمّا أنّه يحرم مطلقاً أو فى بعض الموارد فلا تعرض له فيها و بالجملة ليست الآيه بصدد البيان من هذه الجبهه فلا يصح الأخذ بالإطلاق و على هذا فمن المحتمل اختصاص وجوب الاظهار بما اذا كان هناك رجاء حصول العلم و وضوح الحق بإذاعته و إفشائه. (٣)

ففيه ما عرفت من أن مورد الآيه هو ما كان واضحاً بنفسه من دون حاجه الى ايضاحه بكثره الافشاء، كما لا يخفى.

و منها- أى من الآيات التي استدل بها لحجيه الخبر- قوله سبحانه و تعالى و ما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ

ص: ٢٢٤

١- ١) نهاية الافكار: ج ٣ ص ١٣٠.

٢- ٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٨٢-٣٨١.

٣- ٣) المحاضرات سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٣٩/٢.

وَ الزُّبُرِ (١) بدعوى أن وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول، وإلا- لغا وجوب السؤال، و اذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه و يقع جوابا له؛ لأن خصوصيه المسبوقيه بالسؤال لا دخل فيه قطعا، فاذا سئل الراوى الذى هو من اهل العلم عما سمعه عن الامام فى خصوص الواقعة فاجاب بانى سمعته يقول كذا وجب القبول بحكم الآيه، فيجب قبول قوله ابتداء انى سمعت الامام يقول كذا؛ لان حجيه قوله هو الذى اوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال اوجب قبول قوله، كما لا يخفى.

أورد عليه أولا: بان المراد من اهل الذكر بمقتضى السياق علماء اهل الكتاب، و عليه فالآيه اجنبيه عن حجيه الخبر. (٢)

و يمكن أن يقال: أن العبره بعموم الوارد، و لا- ينافيه خصوص المورد، و تطبيق اهل الذكر على علماء اهل الكتاب يكون من باب تطبيق الكلى على بعض مصاديقه، و ليس من باب استعمال الكلى فى الفرد كما لا يخفى. و عليه فلا منافاه لدلاله السياق على أن مورد الآيه هو علماء اهل الكتاب مع كليه الوارد و هو قوله فَسُئِلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ و يشهد لكليه الوارد تطبيق الآيه على غير اهل الكتاب فى الأخبار الداله على أن المراد هم الأئمه المعصومون عليهم السلام إذ اختصاص اهل الذكر بالأئمه عليهم السلام مقطوع بعدم بلحاظ المورد كما سيأتى.

هذا مضافا إلى ما أفاده سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه من أنه إن أريد أن ظاهر الآيه بقريته المورد إرادته السؤال عن أهل الكتاب (فقط) فالذى يستفاد منها بالملازمه وجوب قبول قوله دون غيره ممن أقر بالشهادتين و هو ممنوع إذ لا يحتمل وجوب قبول قول أهل الكتاب و عدم وجوب قبول قول المقر بالشهادتين (٣)

و اورد عليه ثانيا: بان ظاهر النصوص المستفيضه أن اهل الذكر هم الأئمه عليهم السلام، لا غير و

ص: ٢٢٧

١-١) النحل ٤٣/ و ٤٤.

٢-٢) فرائد الاصول: ص ٨٢.

٣-٣) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد ١٤٢/٢.

قد عقد في اصول الكافي بابا لذلك، وقد ارسله في المجمع عن علي عليه السلام. (١) فلا وجه للتمسك بها في حجية قول الرواه الثقاه.

و يمكن الجواب عنه ايضا بان تطبيق اهل الذكر على الاثمه المعصومين عليهم السلام من باب كونهم اكمل المصاديق، لا من باب حصر العنوان فيهم، وإلا فلا يناسب مع مورد الآيه، كما عرفت.

قال المحقق الاصفهاني قدس سره: أن قصر مورد الآيه على خصوص الأئمه عليهم السلام لا يلائم مورد الآيه كما لا يخفى على من راجعها وظنى -و الله اعلم- أن اهل الذكر في كل زمان بالنسبه الى ما يطلب السؤال عنه مختلف، فالسؤال عن كون النبي صلى الله عليه وآله لا يجب أن يكون ملكا و ملكا و انه لا يمتنع عليه الطعام و الشراب لا بد من أن يكون من غير النبي صلى الله عليه وآله و عترته عليهم السلام لانهم محل الكلام، بل عن العلماء العارفين باحوال الانبياء السابقين، و السؤال عن مسائل الحلال و الحرام في هذه الشريعة المقدسه لا بد من أن ينتهى الى الأئمه عليهم السلام؛ فانهم عيبه علم النبي صلى الله عليه وآله و حمله احكامه صلى الله عليه وآله، فالمصداق حيث انه في هذا الزمان منحصر فيهم من حيث لزوم انتهاء الأمر اليهم فلذا فسّر اهل الذكر بهم عليهم السلام، و الله العالم. (٢)

حاصله: أن عنوان اهل الذكر كلى و ينطبق على مصاديقه المختلفه بحسب اختلاف موارد الحاجه. قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكي كلامه و بالجمله المراد من اهل الذكر في الآيه مطلق من يعد من اهل العلم في زمانه و انما ورد من الأئمه عليهم السلام أن مصداق هذا المفهوم الكلى في زماننا نحن فقط دون غيرنا فهو من قبيل انحصار الكلى في الفرد فتدبر جيدا. (٣)

و أورد عليه ثالثا: كما في فرائد الاصول و الكفايه بان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا للتعبد بالجواب، كما يقال في العرف: سل أن كنت جاهلا.

ص: ٢٢٨

١-١) فرائد الاصول: ٨٢.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٩٠.

٣-٣) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ١٤٣/٢.

و من المعلوم أن السؤال حينئذ طريق لحصول العلم. و يؤيده أن الآيه واردة في اصول الدين و علامات النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله التي لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعاً. (١)

و يمكن الجواب عنه بما في نهايه الدرايه بان الظاهر هو السؤال لكي يعلموا بالجواب لا بامر زائد على الجواب، فيكشف عن حجيه الجواب؛ فانه على فرض الحجيه يكون حجه قاطعه للعذر مصححه لاطلاق العلم عليه، و إلا فلا.

نعم بين هذه الآيه و الآيتين المتقدمتين فرق حيث انه لا امر بالجواب هنا حتى يتمسك باطلاقه لصوره عدم افاده العلم كما في ايجاب الانذار و حرمة الكتمان، فيمكن ايجاب السؤال الى أن يحصل العلم بالجواب و لو بجواب جماعه. (٢)

و الانصاف هو عدم اطلاق الآيه بعد عدم وجوب أمر بالجواب و امكان اراده ايجاب السؤال و لو بالتكرار حتى يحصل العلم بسبب الاجوبه المتعدده، و لا دلالة للآيه على حصول العلم بالجواب الاول حتى يكون ذلك تعبداً. و لذلك قال في الكفايه أن الظاهر من الآيه ايجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد. (٣)

و اما الايراد على الاستدلال بالآيه الكريمه بعد تسليم دلالتها على لزوم التعبد بالجواب بانه لا دلالة لها على التعبد بما يروى الرواه؛ بما هم رواه؛ لعدم اطلاق اهل الذكر و العلم عليهم، مع أن لصدق هذا العنوان مدخله في الحكم، و عليه فتختص دلالة الآيه بحجيه فتوى اهل الفتوى.

ففيه أن عنوان اهل الذكر و الاطلاع من العناوين المشككه، و يصدق على الرواه ايضاً؛ لصدق الذكر و العلم على معرفه الحلال و الحرام من دون اعمال نظر و رأى، و حيث لم يقيد عنوان اهل الذكر بمرتبته خاصه يعم تلك المعرفه ايضاً، و لذلك يصدق عنوان اهل العلم و الذكر على العالمين بالفتاوى و المسائل من دون أن يكونوا مجتهدين، و الرواه كالعالمين بالمسائل الذين لا يكونون مجتهدين في زماننا هذا.

ص: ٢٢٩

١-١) راجع فرائد الاصول: ص ٨٢ و كفايه الاصول: ج ٢ ص ٩٥.

٢-٢) نهايه الدرايه: ج ٢ ص ٩٠.

٣-٣) الكفايه: ص ٩٥.

و دعوى: أن المراد من العلم هو خصوص الرأى و الاعتقاد، كما فى منتقى الاصول. (١)

مندفعه: بأنه لا وجه لتخصيص العلم و الذكر بذلك.

كما أن دعوى أن اهل الذكر هم اهل القرآن، فلا يشمل الرواه و لا العالمين بالفتاوى.

مندفعه بان ذلك ينافى مورد الآيه الكريمه؛ فان موردها هو اهل الكتاب، فانطبق اهل الذكر على اهل البيت و اهل القرآن لا يساوى كونه بمعناه، كما لا يخفى.

فتحصّل: أن الاستدلال بالآيه الكريمه على وجوب التعبد بالجواب لا يخلو عن اشكال.

نعم ربما يقرب الاستدلال بالآيه بأنها ارجاع و ارشاد الى طريقه معروفه عقلائيه، و هى رجوع الجاهل بالشىء الى العالم به و السؤال منه و العمل بما يقوله بما أن قوله طريق معتبر الى ما يعلمه و يخبر عنه، فهى متضمنه لحججه خبره و طريقته. و من الواضح انه لا يعتبر و لا يشترط فى هذه الطريقه العقلائيه سوى أن يكون المسئول عالما بما يسأل عنه من دون فرق بين أن يكون الشىء الذى يعلمه أمرا محسوسا أو غير محسوس و لا- أن يكون عالما بهذا الشىء فقط أو به و بغيره، بل هذه الطريقه جاريه فى كل شىء لا- يعلمه الانسان و كان من الناس من يعلمه فاذا كان له حاجه فعليه أن يسأل العالم و يتبع قوله بما أن قوله طريق اليه، و حينئذ فهذه الآيه الشريفه دليل لفظى على امضاء الطريقه العقلائيه و بناء العقلاء على طريقه الخبر الواحد. (٢)

و لكن هذا التقريب يرجع الى الاستدلال ببناء العقلاء فى حججه الاخبار، لا الاستدلال بالآيات من باب التعبد الذى هو محل البحث فى المقام.

هذا، مضافا الى أن مورد الآيه هو الشك فى النبوه و المعتبر فيه هو تحصيل العلم القطعى، لا الظن النوعى الذى قد يقترن مع الشك الشخصى أو الظن على الخلاف كما فى خبر الثقات عند العقلاء.

ص: ٢٣٠

١- (١) منتقى الاصول: ج ٤ ص ٢٩٢.

٢- (٢) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٩٣ و ٩٤.

و دعوى: أن الشبهات التي كانت حول النبوه عند نزول الآيه الكريمة ممّا ينحسم أصله بالرجوع الى العالم و اهل الذكر و نفس جوابه.

مندفعه: بأن الشبهات مختلفه و لعل بعضها كذلك، و لكن الحكم بكون جميعها كذلك تحكم، كما لا يخفى.

٢- و اما الأخبار فبطوائف:

الطائفة الاولى: التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالعدل و الاصدق

هي التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالعدل و الاصدق و المشهور و التخيير عند التساوى:

مثل مقبوله عمر بن حنظله (١) عن الامام الصادق عليه السلام حيث قال: الحكم ما حكم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما في الحديث و اورعهما، و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر. قال:

فقلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟ قال: فقال:

ينظر الى ما كان من روايتهما عتًا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك؛ فان المجمع عليه لا ريب فيه... الى أن قال: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به الحديث.

و موردها و إن كان في الحكمين، إلا أن ملاحظه جميع الروايه تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان. (٢)

و لا يخفى عليك أن مع التعارض لا وثوق بالصدور، و مع ذلك دلت المقبوله على أن الخبر لا يكون ساقطًا. و منه يعلم أن التعبد به ليس من باب بناء العقلاء، و إلا فلا يحصل الوثوق في الراجح بمجرد الأفضليه في صفات الراوى او المطابقه مع الكتاب أو المخالفه مع العامه، و مع

ص: ٢٣١

١- ١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

٢- ٢) فرائد الاصول: ص ٨٤.

عدم الوثوق لا بناء خصوصا مع عدم وجود الرجحان، بل يحكمون حينئذ بالتساقط.

ثم أن هذا الخبر باعتبار قوله (خذ بأعدلتهما) ظاهر في اعتبار العدالة. اللهم إلا أن يقال:

أن قوله في الذيل (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... الخ) يشهد على أن الملاك في حجية الاخبار هو نقل الثقات. و عليه فالاعدليه ملاك الترجيح في تقديم احد المتعارضين على الآخر، فلا تغفل.

و نحو هذه الروايه مرفوعه زراره قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ؟ قال عليه السلام: يا زراره خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر. قلت:

يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال: خذ بأعدلتهما عندك و اوثقهما في نفسك. فقلت: انهما معا عدلان مرضيان موثقان. فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين كيف اصنع؟ فقال: اذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط. فقلت: انهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف اصنع؟ فقال عليه السلام: اذن فتخير احدهما فتأخذ به و تدع الآخر. (1)

و لا يخفى ايضا أن مع كون طرفي المعارضه مشهورين لا وثوق بأحدهما من حيث الصدور و مع ذلك لا يكون الخبر ساقطا، بل يقدم الراجح من حيث الصفات على غيره، و ليس ذلك إلا حجيه تعبدية.

ثم أن دلالتها على اعتبار العدالة و عدمه مثل المقبوله. و مثل روايه ابن ابى الجهم المرويه في الاحتجاج مرسلا عن الرضا عليه السلام قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين و لا نعلم ايهما الحق؟ قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما اخذت. (2) و مثل خبر موسى بن اكيل عن ابى عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه و بين اخ له منازعه في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما؟ قال: و كيف يختلفان؟ قال: حكم كل

ص: ٢٣٢

١- ١) المستدرک: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٢.

٢- ٢) الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤٠.

واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: ينظر الى اعدلهما و افقههما فى دين الله فيمضى حكمه. (١)

و لا- يذهب عليك ان مع التصريح بعدم العلم و الوثوق بالحق قال بحجيه كل واحد من باب التخيير، و ليس ذلك إلا حجيه تعدييه.

اورد عليه بانه لا اطلاق لهذه الطائفة من الأخبار؛ لان السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السائل كل واحد منهما حجه يتعين العمل به لو لا التعارض، و لا نظر للسائل بالنسبه الى اعتبار خبر كل عدل، بل نظره الى حجيه الخبر فى حال التعارض.

يمكن أن يقال- كما افاد فى نهايه الأفكار- أن هذه الأخبار ظاهره الدلاله بالملازمه على حجيه خبر الواحد فى نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض. (٢)

و الاولى أن يقال أن: هذه الطائفة من الاخبار تدل على مفروغيه حجيه الاخبار فى نفسها، و إلا لما سألوا عن صورته تعارضها، كما لا- يخفى. قال فى مصباح الاصول: الاخبار العلاجيه تدل على أن حجيه الاخبار فى نفسها كانت مفروغا عنها عند الاثمه عليهم السلام و اصحابهم، و انما توقفوا عن العمل من جهه المعارضه فسألوا عن حكمها. و من الواضح انه ليس مورد الأخبار العلاجيه الخبرين المقطوع صدورهما، لان المرجحات المذكوره فيها لا تناسب العلم بصدورهما، و أن الظاهر من مثل قوله (يأتى عنكم خبران متعارضان) كون السؤال عن مشكوكى الصدور، مضافا الى وقوع المعارضه بين مقطوعى الصدور بعيد فى نفسه. (٣)

و تعتضد تلك المفروغيه المذكوره بما صرح به الشيخ فى عده الاصول من قوله: انى وجدت الفرقه المحقه مجمعه على العمل بهذه الاخبار التى رووها فى تصانيفهم و دونوها فى اصولهم لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه، حتى أن واحدا منهم اذا افتي بشيء لا يعرفونه

ص: ٢٣٣

١- (١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤٥.

٢- (٢) نهايه الأفكار: ج ٣ ص ١٣٢.

٣- (٣) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٩١-٢٩٢.

سألوه من اين قلت هذا،فاذا احوالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقه لا ينكر حديثه سكتوا و سلموا الامر فى ذلك و قبلوا قوله،و هذه عاداتهم و سجيتهم من عهد النبى صَلَّى الله عليه و آله و من بعده من الأئمه عليهم السّلام و من زمن الصادق جعفر بن محمّد عليهما السّلام الذى انتشر العلم عنه و كثرت الروايه من جهته،فلو لا أن العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك و لا نكروه؛لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط و السهو. (١)

و مما ذكرناه يظهر ما فى نهايه الاصول من أن التعارض كما يوجد فى الخبرين غير المقطوعين كذلك ربما يوجد فى المتواترين أو المحفوظين بما يوجب القطع بصدورهما،فصرف بيان العلاج للتعارض لا يدل على حجية الخبر الذى لم يقطع بصدوره. (٢)

و ذلك لان حمل هذه الروايات على الصوره المذكوره بعيد جدا،فاذا عرفت أن المراد منها هو تعارض غير مقطوعى الصدور تكشف تلك الاخبار عن كون حجية غير المقطوع عند عدم المعارضه مفروغا عنها.

و ينقدح أيضا مما ذكرناه ما فى مباحث الحجج حيث قال:يمكن اراده الحجيه القطعيه كما اذا كان الخبر قطعى السند،و ليست هذه الطائفة من أخبار الترجيح و العلاج فى مقام البيان من ناحيه حجية اصل الخبر ليتمسك باطلاقها. (٣)

و ذلك لما عرفت من أن فرض المعارضه ليس بين المقطوعين لبعده ذلك و ندرته،بل فرض المعارضه بين غير المقطوعين،و عليه تكشف الاخبار العلاجيّه عن كون حجية الاخبار غير المقطوعه مع قطع النظر عن المعارضه مفروغا عنها عند الأئمه عليهم السّلام و اصحابهم.

نعم يشكل التمسك بهذه الاخبار لاثبات أن الحججه المفروغ عنها هو خبر الثقه بعد ما عرفت من اعتبار الاعدليه.

يمكن الجواب عنه بان مقتضى امعان النظر فيها أن الملاك هو كون الراوى ثقه،و لا ينافيه

ص: ٢٣٤

١- ١) عده الاصول: ص ٣٣٧.

٢- ٢) نهايه الاصول: ص ٥٠٩.

٣- ٣) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٨٩.

اعتبار الاعدليه فى تقديم احد المتعارضين على الآخر و يشهد له قوله فى المقبوله (فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... الحديث).

أو قوله فى المرفوعه (فقلت: انهما عدلان مرضيان موثقان الحديث) اللهم إلا أن يقال:

أن المراد من الثقة و الموثق بعد ما عرفت من اعتبار الاعدليه هو العادل، فافهم.

الطائفة الثانية: هى التى تدل على ارجاع آحاد الرواه الى اشخاص معينين من ثقات الرواه

هى التى تدل على ارجاع آحاد الرواه الى اشخاص معينين من ثقات الرواه مثل قوله عليه السّلام: اذا اردت الحديث فعليك بهذا الجالس، مشيرا الى زواره (١) و فيه: انه يحتمل أن يكون المعتبر هو العداله و أن ارجاعه عليه السّلام من جهه كون المجالس المذكور عادلا عنده.

و قوله عليه السّلام: نعم فى موثقه الحسن بن على بن يقطين بعد ما قال الراوى افيونس بن عبد الرحمن ثقّه نأخذ معالم ديننا عنه. (٢) فان الظاهر منه أن قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند السائل و المسئول عنه فسأل عن وثاقه يونس ليترتب عليه اخذ المعالم منه.

و قوله عليه السّلام: عليك بالاسدى، يعنى أبا بصير. (٣) و فيه: انه لعل ذلك لكون ابى بصير عادلا.

و قوله عليه السّلام: فى جواب السائل فممن أخذ معالم دينى؟- من زكريا ابن آدم القمى المأمون على الدين و الدنيا (٤)، و لكنه ظاهر فى اعتبار العداله.

و قوله عليه السّلام: و اما ما رواه زواره عن أبى جعفر عليه السّلام فلا يجوز لك أن تردّه. (٥) و فيه: انه لعل ذلك لكونه عادلا.

و قوله لابن ابى يعفور بعد السؤال- عن من يرجع اليه اذا احتاج أو سئل عن مسأله- فما

ص: ٢٣٥

١- (١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١٩.

٢- (٢) جامع الاحاديث: ج ١ ص ٢٢٦.

٣- (٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١٥.

٤- (٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٢٧.

٥- (٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١٧.

يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فانه قد سمع ابي و كان عنده مرضيا وجيها. (١) وفيه: انه لعل ذلك لكونه عادلا، هذا مضافا الى توصيفه بكونه مرضيا عند الامام و وجيها عنده.

و قوله عليه السلام: انت ابان بن تغلب، فانه قد سمع مني حديثا كثيرا، فما رواه لك فاروه عني. (٢)

و فيه: أنه لعل ذلك لكونه عادلا.

و قوله عليه السلام: في صحيحه احمد بن اسحاق: العمري ثقتي، فما ادى اليك عنى فعني يؤدى، و ما قال لك عنى فعني يقول، فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون.

و قوله عليه السلام: العمري و ابنه ثقتان، فما ادى اليك عنى فعني يؤديان، و ما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما و اطعهما فانهما الثقتان المأمونان. (٣)

قال شيخنا الأعظم: بعد نقل اكثر الروايات المذكورة: و هذه الطائفة أيضا مشتركة مع الطائفة الاولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون. (٤)

أورد عليه بان المراد من الثقات في هذه الارجاعات هم الأشخاص الذين لا يكذبون، لكونهم على مرتبة عظيمه من التقوى و الجلاله حتى وثق بهم الامام عليه السلام، فهذه الاخبار لا- تدل على حجيته خبر كل ثقة، بل تدل على ثقات اهل البيت و هم العدول. نعم لا- بأس بالاخذ بمثل ما ورد في مثل يونس بعد سؤال الراوى عن كون يونس ثقة، فان المراد بالثقة هو الثقة عند الناس لا العدل.

اللهم إلا- أن يقال: أن المراد من الثقة يختلف بحسب الموارد، و ليس المراد منه في مورد السؤال هو الصدق المخبرى مع أن المورد من الفقهاء و السائل يريد أن يأخذ آرائه، بل المراد أنه مورد الاطمئنان لاخذ الآراء أو لا يكون كذلك.

و لكن الانصاف أن هذا المعنى بعيد، و الظاهر منه أن المراد من الثقة هو الثقة عند الناس

ص: ٢٣٦

١-١) جامع الاحاديث: ج ١ ص ٢٢٥.

٢-٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٣٠.

٣-٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى: ح ٤.

٤-٤) فرائد الاصول: ص ٨٥.

أى صادق فى إخباره بل لعله الظاهر من التعليل الوارد فى صحيحه احمد بن اسحاق فى مورد العمري فانه الثقة المأمون.

الطائفة الثالثة: الأخبار الداله على وجوب الرجوع الى الرواه و الثقات و العلماء

هى الأخبار الداله على وجوب الرجوع الى الرواه و الثقات و العلماء،على وجه يظهر منها عدم الفرق بين فتاويهم بالنسبه الى اهل الاستفتاء و روايتهم بالنسبه الى اهل العمل بالروايه.

مثل قول الحجه عجل الله فرجه لاسحاق بن يعقوب:و اما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواه حديثنا،فانهم حجتى عليكم،و انا حجه الله. (١)

قال الشيخ الأعظم:لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع فى حكم الوقائع الى الرواه اعنى الاستفتاء منهم،إلا أن التعليل بانهم حجتهم يدل على وجوب قبول خبرهم (٢)؛لان التعليل يعمم،و مقتضى التعميم هو وجوب قبول خبره أيضا كفتواه.

و لقائل أن يقول:أن جعل الحجية للرواه المجتهدين لا يدل على حجيه نقل كل راو،فهو اخص من المدعى.

و مثل الروايه المحكيه فى العده عن الصادق عليه السلام:اذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عننا فانظروا الى ما روه عن على عليه السلام فاعملوا به (٣)؛لدلالاتها على جواز الاخذ بروايات الشيعة،بل بروايات العامه عن ثقاتهم مع عدم وجود المعارض من روايه الخاصه.

و الظاهر من العده انه اعتمد عليها حيث ذكر قول الامام باسمه مع انه لم يذكر فى العده غالبا شيئا من الروايات،هذا مضافا الى انه صرح بعده باعتماد الاصحاب عليها حيث قال:

و لاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و غياث ابن كلوب و نوح بن دراج و السكونى و غيرهم من العامه عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه،فراجع.

ص: ٢٣٧

١- (١) الوسائل:الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٩.

٢- (٢) فرائد الاصول:ص ٨٥.

٣- (٣) عده الاصول:ص ٣٧٩.

و مثل ما رواه فى الاحتجاج عن تفسير الامام العسكرى عليه السّلام فى قوله تعالى: فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ قَالَ: هذه لقوم من اليهود: الى أن قال:

و قال رجل للصادق عليه السّلام: اذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعون من علمائهم، فكيف ذمهم بتقليدهم و القبول من علمائهم، و هل عوام اليهود إلاّ- كعوامنا يقلدون علمائهم... الى أن قال: فقال عليه السّلام: بين عوامنا و علمائهم و بين عوام اليهود و علمائهم فرق من جهه، و تسويه من جهه اما من حيث الاستواء فان الله تعالى ذمّ عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذمّ عوامهم.

و أما من حيث افترقوا فان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح و اكل الحرام و الرشا و تغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات و النسابات و المصانعات، و عرفوهم بالتعصب الشديد الذى يفارقون به اديانهم و أنهم اذا تعصّبوا ازالوا حقوق من تعصّبوا عليه و اعطوا ما لا يستحقه من تعصّبوا له من اموال غيرهم و ظلموهم من اجلهم... الى أن قال:

فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا و من علموا انه لا- يجوز قبول خبره و لا- تصديقه و لا- العمل بما يؤذيه اليهم عمن لا يشاهدوه (لم يشاهدوه) و وجب عليهم النظر بأنفسهم فى امر رسول الله صلّى الله عليه و آله؛ اذ كانت دلائله أوضح من أن يخفى و اشهر من أن لا تظهر لهم.

و كذلك عوام ائمتنا اذا عرفوا من فقهاءهم الفسق الظاهر و العصبية الشديده و التكالب على حطام الدنيا و حرامها و اهلاك من يتعصبون عليه و أن كان لاصلاح امره مستحقا و بالترف بالبر و الاحسان على من تعصّبوا له و أن كان للاذلال و الاهانه مستحقا، فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه فقهاءهم.

فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه، و ذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم.

فاما من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامه فلا تقبلوا منهم عتّا شيئا و لا كرامه، و انما كثر التخليط فيما يتحمّل عتّا اهل البيت لذلك؛ لان الفسقه يتحمّلون عتّا

فيحرفونه بأسره لجهلهم و يضعون الاشياء على غير وجوها لقله معرفتهم، و آخرون يتعمدون الكذب علينا ليجزوا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم الحديث. (١)

قال الشيخ الأعظم بعد نقل هذا الخبر: دل هذا الخبر الشريف اللائح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب و أن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها، لكن المستفاد من مجموعه أن المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب، فافهم. (٢)

و مثل ما عن ابي الحسن الثالث عليه السلام فيما كتبه جوابا عن سؤال احمد بن حاتم بن ماهويه و اخيه عمن آخذ معالم ديني: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حننا و كل كثير القدم في امرنا، فانهما كافوكما أن شاء الله تعالى. (٣) و لكن هذا العنوان غير عنوان الثقة فلا يشمل ما إذا لم يكن الثقة واجدا لهذا العنوان

و مثل قوله عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا، فانك أن تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا اماناتهم، انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه الحديث. (٤)

بدعوى أن ظاهرهما و أن كان الفتوى، إلا أن الانصاف شمولهما للرواية بعد التأمل كما في سابقتهما، و المراد هو المنع عن قبول روايات غير الثقات منهم جمعا بينه و بين ما افاده الشيخ الطوسي قدس سره في العده و نقلناه آنفا.

و مثل ما عن الامام العسكري عليه السلام في كتب بنى فضال حيث قالوا ما نضع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا. (٥)

يعنى لا اشكال في اخذ الرواية عنهم من جهه كونهم فطحه اذا كانوا من الثقات.

ص: ٢٣٩

١- ١) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.

٢- ٢) فرائد الاصول: ص ٨٦.

٣- ٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٥.

٤- ٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.

٥- ٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١٣.

قال الشيخ قدس سره: دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بنى فضال و بعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات و رواياتهم.

و مثل ما ورد مستفيضا: حديث واحد فى حلال و حرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضه، و فى بعضها يأخذه صادق عن صادق (١) بناء على أن المراد من الصادق هو الراوى الذى يصدق فى خبره.

و مثل التوقيع المروى فى رجال الكشى: و عن على بن محمّد بن قتيبه عن احمد بن ابراهيم المراغى قال: ورد على القاسم بن العلاء و ذكر توقيعاً شريفاً فيه: فانه لا عذر لاحد من موالىنا فى التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم سرّنا و نحمله اياه اليهم. (٢)

و لكنه اخص من المدعى؛ فان ثقاتنا غير عنوان الثقة، هذا مضافا الى أن كون الراوى من اهل السرّ من خصيصه الاوحدى من العدول و الثقات.

و مثل مرفوعه الكناسى عن الصادق عليه السّلام فى تفسير قوله عزّ ذكره و مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء و ليس عندهم ما يتحملون به اليان، فيسمعون حديثنا و يقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم و ينفقون اموالهم و يتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم، فيعيه هؤلاء، و يضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله عزّ ذكره لهم مخرجا و يرزقهم من حيث لا يحتسبون. (٣)

بدعوى انها دلت على جواز العمل بالخبر و أن نقله من يضيّعه و لا يعمل به (٤) بناء على حملة على الثقة جمعا بينه و بين ما اعتبر الوثوق فى العمل بالخبر الواحد.

الطائفة الرابعة: الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد

هى الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد: مثل النبوى المستفيض بل المتواتر: من

ص: ٢٤٠

١-١) جامع الاحاديث: ج ١ ص ٢٢٣ و ٢٥٣.

٢-٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٤٠.

٣-٣) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٣٨ ح ٦١.

٤-٤) فرائد الاصول: ص ٨٧.

حفظ من امتى اربعين حديثا مما يحتاجون اليه من امر دينهم بعثه الله فقيها عالما. (١)

قال شيخنا البهائي قدس سره في أول أربعينه: أن دلالة هذا الخبر على حجيه خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آيه النفر انتهى.

و لكنه لا- يخلو عن اشكال، و هو أن وجه الدلالة هو الملازمه بين النقل و القبول التعبدى، و هو اول الكلام، و لعله مشروط بحصول العلم أو اتصاف الراوى بوصف العدالة.

و مثل الأخبار الوارده فى الترغيب فى الروايه و الحث عليها و ابلاغ ما فى كتب الثقه كقوله عليه السلام فيما الفه يونس: هذا دينى و دين آبائى، و هو الحق كله. (٢) و وجه الدلالة هو الملازمه بين كون ما كتبه الثقه حقا و بين القبول التعبدى.

و لكن يرد عليه بأن التصديق المذكور تصديق شخصى بنحو القضييه الخارجيه. (٣)

اللهم إلا أن يقال: بعد الغاء الخصوصيه يكون فى قوه القضييه الحقيقيه.

و كقوله عليه السلام: اكتب و بث علمك فى اخوانك، فان مت فاورث (فورث) كتبك بنيك، فانه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون (فيه) إلا بكتبهم. (٤) و وجه الدلالة واضح؛ لان مورد التوصيه هو كتابه الواحد هذا مضافا الى التعبير عنه بالبث بالعلم و انه ارث و موجب للانس به.

و كقوله عليه السلام اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا (٥) و دلالته على حجيه قول كل ثقه محل تأمل.

و كقوله عليه السلام: لكل رجل منا من يكذب عليه.

و قوله: ستكثر بعدى القاله، و أن من كذب على فليتبوأ مقعده من النار.

ص: ٢٤١

١-١) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٤١ ح ٦٨ الى ٧٣.

٢-٢) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٢٧.

٣-٣) مباحث الحجج: ج ١ ص ٢٨٥.

٤-٤) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٣٥ ح ٤٧.

٥-٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٤٣.

بدعوى أن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة و الكذابه اذ الاحتفاف بالقرينه القطعيه فى غايه القله.

قال الشيخ: يستفاد من مجموع هذه الأخبار رضا الأئمة عليهم السّلام بالعمل بالخبر و أن لم يفد القطع، و ادّعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه الفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الوارده فى الأخبار المتقدمه، و هى أيضا منصرف اطلاق غيرها بل و لو لم يكن الاخبار متواتره بالاصطلاح كفى كونها مفيده للاطمئنان بحجيه خبر الثقة و لو لم يكن عادلا.

و أما العدالة فاكتر الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبارها، بل و فى كثير منها التصريح بخلافه مثل روايه كتاب العده الأمره بالاخذ بما روته الثقات عن على عليه السلام و ما ورد فى كتب بنى فضال و مرفوعه الكناسى.

نعم فى غير واحد منها حصر المعتمد فى أخذ معالم الدين فى الشيعة، لكنه محمول على غير الثقة (أى الحصر محمول على غير الثقة من العامه، فلا ينافى الاعتماد على ثقاتهم، فالحصر اضافى بالنسبه الى غير ثقاتهم) أو الحصر محمول على أخذ الفتوى جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها.

و فى روايه بنى فضال شهاده على هذا الجمع مع أن التعليل للنهى فى ذيل الروايه بانهم ممن خانوا الله و رسوله يدل على انتفاء النهى عند انتفاء الخيانه المكشوف عنه بالوثاقه، فان غير الامامى الثقة مثل ابن فضال و ابن بكير ليسوا خائنين فى نقل الروايه. (1)

و لا يخفى عليك أن دعوى التواتر بالنسبه الى خبر الثقة المذكوره مع أن جمله منها تدل على اعتبار العدالة أو يحتمل اعتبارها من جهه العدالة. كما ترى.

نعم يمكن تأييد ما ذهب اليه الشيخ قدس سرّه من دعوى التواتر بأن بناء العامه على العمل بخبر

ص: ٢٤٢

الواحد و مع ذلك لم يردعهم الاثمه عليهم السّلام عن ذلك مع انهم عليهم السّلام ردعوههم عن القياس و الاستحسان، و هو امر ثابت و يدل عليه بعض الأخبار.

منها:مرسله داود بن فرقد عن رجل عن سعيد بن ابى الخطيب عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام فى حديث انه قال لابن ابى ليلى:فبأى شىء تقضى؟قال:بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه و آله و عن على و عن ابى بكر و عمر.قال:فبلغك عن رسول الله صلى الله عليه و آله أن عليا اقضاكم؟!قال:نعم.قال:

فكيف تقضى بغير قضاء على عليه السّلام و قد بلغك هذا الحديث. (١)وجه الدلاله هو قول ابن ابى ليلى(بما بلغنى)حيث أن مراده منه البلوغ بنحو الآحاد؛لقله التواتر جدا،و لم يردعه الامام عليه السّلام عن ذلك،بل نبهه على خبر آخر وصل اليه. (٢)

نعم لا- إطلاق له حيث انه فى مقام بيان لزوم القضاء بقضاء على عليه السّلام،إلا أن احتمال اشتراط العلم فى البلوغ فى اخبار العامه بعيد جيدا.

و منها:مرسله شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث أن أبى عبد الله عليه السّلام قال لابى حنيفه:يا أبى حنيفه اذا ورد عليك شىء ليس فى كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنه كيف تصنع؟فقال:اصلحك الله اقيس و اعمل فيه برأى،فقال عليه السّلام:يا أبى حنيفه أن أوّل من قاس ابليس. (٣)

حيث أن قوله و لم تأت به الآثار و السنه يدل على انه عمل بالآثار و لم يردعه الامام ٧ عن العمل به. (٤)

و فيه ما تقدم و الجواب الجواب.

هذا مضافا الى امكان تأييد ما ذهب اليه الشيخ من دعوى التواتر أيضا بثبوت بناء اصحابنا على العمل بخير الواحد،كما يدل عليه بعض الاخبار.

ص:٢٤٣

١- (١) الوسائل:الباب ٣ من أبواب صفات القاضى ح ٩.

٢- (٢) راجع نهايه الاصول:ص ٥١٠

٣- (٣) الوسائل:الباب ٦ من أبواب صفات القاضى ح ٢٧.

٤- (٤) نهايه الاصول:ص ٥١١-٥١٢.

منها:مرسله ابى جميله البصرى قال:كنت مع يونس بيغداد و انا امشى معه فى السوق، ففتح صاحب الفقاع فقاعه فاصاب ثوب يونس،فرأيته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس، فقلت له:يا أبا محمد أ لا تصلى.فقال:ليس اريد اصلى حتى ارجع الى البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبى.فقلت له:هذا رأى رأيتة أو شىء ترويه؟فقال:أخبرنى هشام بن الحكم انه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الفقاع فقال:لا تشربه فانه خمر مجهول،فاذا اصاب ثوبك فاغسله (١)؛لدلالته على أن العمل بخبر الواحد كان معمولاً عندهم.

و نحوها موثقه اسحاق بن عمار (٢)و خبر على بن حديد (٣)و خبر معمر بن خلاد (٤)و صحيح زراره (٥)و خبر سليم بن قيس. (٦)

و الى غير ذلك من الاخبار الداله على أن أصحابنا آخذون بخبر الواحد الثقة،و عليه فدعوى أن الاخبار الداله على حجيه خبر الواحد الثقة متواتره بالتواتر المعنوى ليست بمجازفه.

قال السيد المحقق البروجردى قدس سره-بعد نقله كلام شيخنا الأعظم قدس سره-أن الأخبار التي ذكرها الشيخ لا تبلغ حد التواتر الاجمالي...الى أن قال:يشكل حصول القطع بصدور واحد منها خصوصا بعد امكان المناقشه فى دلاله بعضها،و لكن الذى يسهل الخطب عدم انحصار الاخبار فيما ذكره بل هى كثيره جدا،و يستفاد من جميعها أن العمل بالخبر الواحد كان مما استقرت عليه سيره اصحاب النبى صلى الله عليه و آله و الائمه عليهم السلام،و كان بعضهم يحتج بذلك على غيره.و لا فرق فى ذلك بين العامه و الخاصه،بل لم ينكر من العامه احد ذلك سوى المتكلمين

ص:٢٤٤

١-١) الكافي:ج ٦ ص ٤٢٣.

٢-٢) الوسائل:الباب ٤٦ من أبواب القراءه.

٣-٣) الوسائل:الباب ٢٥ من أبواب صلاه المسافر.

٤-٤) الوسائل:الباب ١٨ من أبواب المواقيت.

٥-٥) الوسائل:الباب ٨ من أبواب المواقيت.

٦-٦) الوسائل:الباب ١٤ من أبواب صفات القاضى.

منهم كالنظام وغيره، ولو كان العمل بالخبر أمراً منكراً لكان على الأئمة عليهم السّلام تنبيه أصحابهم و ردعهم عنه كما ردعوا عن القياس.

و بالجمله فكثرة الأخبار بحد يحصل القطع منها بكون حججه الخبر امراً مفروغاً عنه بين العامه و الخاصه فى عصر النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السّلام، ثم نقل الأخبار التى اشرنا إليها آنفاً. (١)

و الظاهر أن لفظ التواتر الاجمالي من سهو القلم، لأنّ المدعى هو التواتر المعنوى لا- الاجمالي، و هو حاصل بمجموع ما ذكره الشيخ قدّس سرّه كما اشر إليها فى نهايه الاصول و ذكرناه بالتفصيل، كما لا يخفى.

ثم أن دعوى كون المتيقن من الروايات هو العدل لا الثقة، كما يشهد له الارجاع إلى الاعدل فى المتعارضين فى المقبوله، فانه حاك عن كون كل طرف من اطراف التعارض عدلاً، هذا مضافاً الى اعتبار عنوان (ثقاتنا) و عنوان (مرضيان) و عنوان (حجتي) و عنوان (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) و عنوان (كلّ مسنّ فى حُبنا) و عنوان (كل كثير القدم فى امرنا) فانها ظاهره فى اعتبار العدله و فوقها.

مندفعه بانه يمكن دعوى عدم اعتبار وصف العدله فى الراوى فى حججه روايته، بل المدار هو الوثوق المخبرى فى نقل الروايه بنحو يضعف فيه احتمال الكذب، و التعبير بالعدل و نحوها من العناوين المذكوره من باب خصوصيه مورد السؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضه، لا من باب دخالتها فى حججه الخبر الواحد؛ و الدليل على ذلك هو عدم اعتبار الاصحاب فى الأخذ أن يكون الراوى من أصحاب السرّ أو ممن يرضى الأئمه عليهم السّلام عنه أو أن يكون من الشيعه، كما صرح بذلك الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى العده من أن الطائفه عملت بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و السكونى و غيره من العامه الذين كانوا ينقلون الأخبار عن ائمتنا عليهم السّلام.

و هو شاهد على أن المعيار فى جواز الرجوع هو الوثوق بالناقل و لو كان عامياً، نعم

ص: ٢٤٥

لا ينافي ما ذكرناه تقدم الراوى الشيعى الثقة على الراوى العامى الثقة عند التعارض كما روى الشيخ فى العده ذلك عن الامام الصادق عليه السلام: انه اذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على عليه السلام فاعملوا به (١)، بل يكون ظاهر قوله بعد الروايه المذكوره: و لاجل ما قلنا عملت الطائفه بما رواه حفص بن غياث الخ أن الروايه المذكوره معمولا بها عند الاصحاب.

و يشهد أيضا على أن المعيار هو الوثوق بالراوى قوله عليه السلام:خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا.

و تجوز الامام عليه السلام العمل بقول الثقة و أن كان المخبر ممن يضيع الخبر و لا يعمل به كما مرّ.

و التعليل الوارد فى صحيحه احمد بن اسحاق بعد قوله العمري ثقتى فانه الثقة المأمون.

فانه يفيد الكبرى الكلى، و هى أن كل ثقة مأمون يسمع له، و هو معنى حجية خبر الثقة، و تطبيق هذا الكلى على مثل العمري الذى كان فى مرتبه عاليه من الوثاقه لا ينافى كون المعيار هو افاده الوثوق بالمخبر، و لا دخاله لما زاد عليه من المراتب العاليه، و لا وجه لحمل الكبرى الكلى على أن المراد منه هو خصوص المورد، كما لا يحمل ذلك فى امثاله و نظائره.

و لقد افاد و اجاد فى نهايه الافكار حيث قال: و لا يخفى أن التواتر المدعى فى تلك الاخبار و أن لم يكن لفظيا إلا أنه يكون معنويا؛ لوضوح كون الجميع بصدد بيان معنى واحد، و هو حجية قول الثقة و وجوب العمل على طبقه، بل و ظاهر بعضها هو كون وجوب العمل بخبر الثقة أمرا مركزا عندهم بحيث كان من المسلمات عند أصحاب الأئمه عليهم السلام، و لذلك وقع السؤال فيها عن الموضوع، و هو كون الراوى ثقة أو غير ثقة كما فى خبر عبد العزيز المتقدم، و ربما يشهد لذلك أيضا تعليله عليه السلام فى خبر أحمد بن اسحاق بعد ما أرجع الى العمري و ابنه بقوله: انهما الثقتان المأمونان. و حينئذ فلا ينبغى الارتياب فى حجية خبر الثقة و وجوب الأخذ به.

ثم أن الثقة فى تلك الأخبار و أن كانت ظاهره فى العدالة بل اعلى درجاتها، و لكن يمكن

ص: ٢٤٦

دعوى عدم اعتبار وصف العدالة فى الراوى فى حجيه روايته و أن مدار الحجيه انما كان على حيث الوثوق فى نقل الروايه بنحو يضعف فيه احتمال الكذب بحيث لا- يعتنى به العقلاء، و أن التعبير بالمأمونيه فى الدين و الدنيا انما هو من جهه كونه ملزوما للوثاقه فى الحديث، لا من جهه مدخله خصوصيه المأمونيه فى الدين فى الراوى فى حجيه روايته...الى أن قال: و من ذلك ترى بناء الاصحاب-رضوان الله عليهم-على العمل بالخبر الموثوق به و لو من غير الشيعه اذا علموا بان الراوى سديد فى نقل الروايه و متحرز عن الكذب و كان ممن لا- يطعن فى روايته و أن كان مخطئا فى اعتقاده و سالكا غير الطريقه المستقيمه التى سلكها الشيعه و الفرقه المحقه، كاخذهم بروايات حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دراج و غيرهم من العامه، و كذا اخذهم بأخبار جماعه من الفطحيه و غيرها كعبد الله بن بكير و سماعه بن مهران و على بن ابى حمزه البطائنى اللعين الشقى و كتب بنى فضال و غيرهم ممن عرف منهم كونهم موثقين فى نقل الحديث.

و ناهيك فى ذلك الحديث النبوى المعروف (على اليد ما اخذت)المستدل بها فى أبواب المعاملات، مع أن من المعلوم انه لم يروه احد من رواتنا الاماميه و لا كان موجودا فى شىء من جوامعنا، و انما هو مروى فى كتب العامه بطرقهم المنتهيه الى سمره بن جندب الشقى عمن هو مثله، فان ذلك شاهد صدق لما ذكرنا من أن مدار الحجيه عندهم على مجرد كون الخبر موثوق الصدور عن النبى صلى الله عليه و آله أو الائمه عليهم السلام بنحو يضعف فيه احتمال الكذب ضعفا لا يعتنى به العقلاء بنحو يعد المعتنى به من الوسواسين، لا أن مدار الحجيه عندهم على عداله الراوى.

و حينئذ فلا اشكال فى دلالة تلك الأخبار على حجيه خبر الموثوق به صدورا أو مضمونا، كما يدل على الاول الترجيح بالشهره و الشذوذ و بعداله الراوى و وثاقته، و على الثانى الترجيح بموافقته الكتاب و مخالفه العامه. (1)

و لا يخفى عليك أن موثوق الصدور و أن كان حجه عند العقلاء و لم يردع عنه فى الشرع،

ص: ٢٤٧

و لكن المعيار المستفاد من الاخبار المذكوره هو أن يكون الراوى ثقه فى حديثه، و هو الذى يعبر عنه بالوثوق المخبرى.

تواتر ادله اعتبار الخبر الواحد

ثم أن الظاهر من كلام صاحب الكفایه انه لم يثبت عنده التواتر المعنوى، و لذا ذهب الى التواتر الاجمالى حيث قال: تلك الأخبار و إن كانت طوائف كثيره، إلا أنه يشكل الاستدلال بها على حجیه الأخبار الآحاد بانها أخبار آحاد، فانها غير متفقہ على لفظ و لا على معنى حتى تكون متواتره لفظا أو معنى، و لكنه مندفع بأنها و أن كانت كذلك، إلا أنها متواتره اجمالا؛ ضروره انه يعلم اجمالا بصدور بعضها منهم عليهم السلام، و قضيته و أن كانت حجیه خبر دل على حجیه اخصها مضمونا، إلا أنه يتعدى عنه فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيه، و قد دل على حجیه ما كان اعم، فافهم. (١)

و فيه انه يكفى الأخبار المذكوره فى اثبات التواتر المعنوى، على أن قول الثقه مفروغ الحجیه عند السائل و المسئول عنه و سيره الاصحاب على العمل به و لو كان المخبر من العامه أو الذين أخطئوا فى اعتقاداتهم من فرق الشيعه.

و لا ينافية اعتبار الاعدليه فى الأخبار العلاقيه؛ لانها فى مقام ترجيح احد المتعارضين على الآخر، فلا وجه للاستدلال بها على اعتبار العداله فى حجیه الخبر، كما لا وجه للاستدلال بالاخبار الداله على انه لا عذر فيما يرويه ثقاتنا على اعتبار كونه اماميا بعد تعليل الحجیه بكونه الثقه المأمون فى الأخبار، هذا مضافا الى أن حجیه قول الثقات من العامه مما لا يقبل الانكار.

و مما ذكرناه يظهر ما فى مصباح الاصول حيث جعل الأخبار متعارضه و قال: أن النسبه بين العادل و الموثوق به هى العموم من وجه؛ اذ قد يكون الراوى عادلا غير موثوق به لكثره

ص: ٢٤٨

خطأه و سهوه، و قد يكون موثقاً غير عادل بمعنى انه ضابط حافظ متحرز عن الكذب إلا أنه فاسق من غير ناحيه الكذب كما يوجد كثيراً، و قد يكون عادلاً موثقاً. و عليه فالقدر المتيقن منها هو الجامع للعداله و الوثاقه، فبناء على التواتر الاجمالي لا يستفاد منها إلا حجيه الخبر الصحيح الاعلائي.

نعم ذكر صاحب الكفايه أن المتيقن من هذه الأخبار و أن كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلا أنه في جملتها خبر صحيح يدل على حجيه الخبر الموثق، فثبت به حجيه خبر الثقة و أن لم يكن عادلاً. و ما ذكره متين، و لعل مراده من الخبر الصحيح الدال على حجيه خبر الثقة قوله عليه السلام (نعم) بعد ما قال السائل: فيونس بن عبد الرحمن ثقة ناخذ معالم ديننا عنه؛ فان ظاهره كون حجيه خبر الثقة مفروغا عنها بين الامام و السائل و أن السؤال ناظر الى الصغرى فقط. (1)

و ذلك لما عرفت من أن مقتضى الامعان في الأخبار أن المراد من مجموعها هو اعتبار قول الثقة المأمون، فلا تعارض و لا منافاه بينها حتى ناخذ بالايحص مضمونا منها، لان عدم الدلاله على الاعم في بعض الاخبار و سكوته لا يعد من المنافاه كما أن خصوصيات المورد لا دخاله لها في ملاك الاعتبار و لا يوجب تقييد الكبرى الوارده في حجيه خبر الثقات بعنوان التعليل فتدبر جيداً.

فالأظهر كما ذهب اليه الشيخ قدس سره هو ثبوت التواتر المعنوي على اعتبار خبر الثقة المأمون، و عليه فدعوى منع التواتر المعنوي و الأخذ بالتواتر الاجمالي و الاخذ بالخبر الصحيح الاعلائي و الاستدلال به لحجيه خبر كل الثقة المأمون تبعيد المسافه من دون موجب، كما لا يخفى.

كلام المحقق النائيني قدس سره

حكى عن المحقق النائيني قدس سره انكار التواتر الاجمالي بدعوى انا لو وضعنا اليد على كل

ص: ٢٤٩

واحد من تلك الأخبار نراه محتملا للصدق و الكذب، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور. (١)

و لا يخفى ما فيه فان مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوى فلا وجه لانكار التواتر الاجمالى؛ وذلك لان احتمال الصدق و الكذب بالنسبه الى كل فرد لا ينافى القطع بصدور الاخص مضمونا باعتبار المجموع أ لا ترى أنه اذا اخبر النفرات الكثيره بدخاله شىء فى صحه معامله أو عبادته أو بحدوث امر مع الاختلاف فى النقل لم نعلم بخصوص كل واحد مع قطع النظر عن إخبار الآخريين، و لكن مع ملاحظه اخبار الآخريين نعلم بدخاله الاخص مضمونا فانه هو الذى اخبر عنه بخصوصه أو فى ضمن المطلق، ففى المقام اذا اعتبر فى بعض الأخبار العداله و فى بعضها الآختر ثقته و فى ثالث الامامى و فى رابع المأمون و هكذا قطعنا باعتبار خبر العدل الامامى المأمون بملاحظه مجموع الأخبار و أن لم نقطع باعتبار كل واحد واحد، كما لا يخفى.

قال فى مصباح الاصول: و بالجمله التواتر الاجمالى مما لا مجال لانكاره؛ فان كثرة الأخبار المختلفه ربما تصل الى حد يقطع بصدور بعضها و أن لم يتميز بعينه، و الوجدان أقوى شاهد و أوضح دليل عليه، فانا نعلم وجدانا بصدور جمله من الأخبار الموجوده فى كتاب الوسائل و لا نحتمل كذب الجميع. و اوضح منه أن نعلم بصدق بعض الاخبار المتحققه فى هذه البلده فى يوم و ليله فضلا عن الحكايات المسموعه فى ايام و ليال عديده.

فتحصّل: أن التواتر الاجمالى غير قابل للانكار، و مقتضاه هو الالتزام بحجيه الاخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكوره فى هذه الأخبار، فيحكم بحجيه الخبر الواجد لجميع الخصوصيات باعتبار كونه القدر المتيقن من هذه الاخبار الداله على الحجيه. (٢)

هذا و الذى ينبغى أن يقال انه لا معارض لاطلاق ما دل على اعتبار كون الراوى ثقته

ص: ٢٥٠

١-١) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٩٣.

٢-٢) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٩٣.

لعدم وجود روايه تدل على اعتبار كونه اماميا او تدل على اعتبار العدالة لان ما يستدل به لاعتبار ما يكون مورد العموم التعليل الدال على اعتبار كون الراوى ثقاه او يكون مخصوصا بباب علاج الاخبار المتعارضه اذ لا اطلاق له و اما كون الراوى مأمونا فهو ملازم مع كونه ثقاه فلا وجه لانكار التواتر المعنوى فضلا عن التواتر الاجمالى نعم قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره فى محكى كلامه و لكن الذى يختلج بالبال أن التواتر الاصطلاحى و هو اخبار جماعه عديده الذين يستحيل عاده تواطؤهم على الكذب غير متحقق فى المقام بل فى جميع المقامات لانتهاء الامر بالاخره الى اشخاص ثلاثه و فى التواتر لا بد من حفظ العده المذكوره فى جميع المراتب نعم الذى يهون الامر انه و أن ليس هنا التواتر الاصطلاحى لما ذكر و لكن لا اشكال فى حصول الاطمئنان بصدق هؤلاء الاشخاص و عدم اقدام مثل الشيخ و الكلينى و الصدوق و اشباههم على تعمد الكذب و الاطمئنان علم عرفى و تتبع على حدو القطع الحقيقى و مجرد ذلك يكفى فى النتيجة المذكوره و أن كان التواتر مفقودا. (1)

و يمكن أن يقال أن الكتب الثلاثه مستنده الى ثلاثه اشخاص المذكوره بالتواتر و الكتب الثلاثه تنتهى الى اصول من اصحاب الائمه عليهم السلام بالتواتر فلا وجه لانكار التواتر فتدبر.

كلام الشهيد السيد الصدر قدس سره

و مما ذكر يظهر ما فى المحكى عن الشهيد السيد الصدر قدس سره حيث ذهب الى انكار التواتر رأسا بدعوى عدم دلالة الاخبار على الحجيه اصلا، و ما يتبقى منها بعد فرز ذلك لا يكاد يبلغ حدّ التواتر؛ اذ لا يزيد على خمسه عشر روايه، و قال: و فيما يلى نشير الى الطوائف المستدل بها على الحجيه فى مجموع الأخبار:

١- ما ورد بعنوان تصديق الامام لبعض الروايات بعينها على نحو القضية الخارجيه مثل كتاب يوم و ليله ليونس بن عبد الرحمن حيث قال الامام العسكرى عليه السلام بعد نظره فيه و تصفحه كله: هذا دينى و دين آبائى، و هو الحق كله.

ص: ٢٥١

و واضح أن هذه الطائفة لا تدل على أكثر من التصديق الشخصى بنحو القضية الخارجيه لبعض الروايات، وهذا غير الحجيه. (١)

٢- ما ورد بعنوان لزوم التسليم لما ورد عنهم و الانقياد له من قبيل روايه الحسن بن جهم قال: قلت للعبد الصالح هل يسعنا فيما ورد منكم إلا التسليم لكم؟ فقال: لا و الله لا يسعكم إلا التسليم لنا. و واضح عدم دلالتها أيضا؛ لانها تنظر الى ما هو قول المعصوم و صادر عنه و انه لا بد من التسليم و الانقياد لهم و عدم اعمال الذوق و الاجتهاد فى مقابلهم، كما كان يفعل العامه. (٢)

٣- ما ورد بعنوان الحث على تحمل الحديث و نقله. و لا تدل هذه الطائفة إلا من باب الملازمه، و قد عرفت عدم الملازمه بين الترغيب المذكور و وجوب القبول تعبدا.

٤- ما ورد بعنوان الاحاله على اشخاص معينين. و لا يخفى أنها حواله على اشخاص معينين، و لو سلم دلالتها على أن الاحاله اعم من الاحاله على القضية فى أخذ الفتوى لا تدل على الحجيه؛ لاحتمال ذلك باعتبار علم الامام عليه السلام بان اولئك الاشخاص لا يكذبون لكونهم على مرتبه عظيمه من التقوى. (٣)

٥- ما امر فيها بنقل الحديث و تداوله، من قبيل روايه ابان بن تغلب عن ابى عبد الله، عليه السلام قال: يا ابان اذا قدمت الكوفه فارو هذا الحديث، من شهد أن لا إله إلا الله مخلصا و جب له الجنة. و هى لا تدل إلا بتوهم الملازمه، و قد مر تفنيدها.

٦- ما دل على الثناء على المحدثين و رواه أحاديث اهل البيت عليهم السلام كقوله عليه السلام: اللهم

ص: ٢٥٢

١- (١) و فيه أن المشهود من الاصول و الكتب هو أنها غير منحصره فيما روى مؤلفوها بلا واسطه، و عليه فتصديق الكتاب مع كون جمله منها روايات مع الواسطه تدل على حجيه الروايات المنقوله فيها أيضا. اللهم إلا أن يقال: أن النظر فى التصديق الى نفس المطالب لا الى ناقلها.

٢- (٢) يرد عليه أن ما يكون مورد نظر السائل و المسئول عنه هو قول المعصوم الذى ورد عنه سواء كان مع الواسطه أو بدونها.

٣- (٣) يمكن أن يقال: أن هذا الاحتمال منفى فيما اذا علل الارجاع بوجه عام ككونه ثقه مأمونا، كما لا يخفى.

ارحم خلفائي ثلاثا قيل: يا رسول الله و من خلفاؤك؟ قال: الذين يبلغون حديثي و سنتي ثم يعلمونها أمتي.

و هي أيضا لا تدل على الحجية إلا على الملازمة غير الصحيحة.

٧- ما دل على أن انتفاع السامع للحديث قد يكون أكثر من انتفاع راويه. و فيه انها ليست في مقام بيان انه متى ثبت صدور الحديث عن المعصوم، و انما يتعرض بعد الفراغ عن ثبوته الى أنه ربما يكون السامع أفضل فهما. و أين هذا من الحجية؟!

٨- ما دلّ من الأحاديث على أن على رأس كل قرن يبعث الله من يحفظ هذا الدين و يحميه. و هي أيضا اجنبية عن الحجية التعبدية، بل تدل على الحجية الحقيقية و التمييز بين الحق و الباطل.

٩- ما دل على الترغيب في حفظ الكتب كقوله عليه السلام: احفظوا بكتبكم، فانكم سوف تحتاجون اليها.

و الاستدلال بها مبني على دعوى الملازمة بين وجوب الحفظ و وجوب القبول و الحجية، و قد عرفت تفنيدها.

١٠- ما دل على التحذير من التحريف في نقل الحديث. و هي أيضا اجنبية عن المدعى.

١١- ما دل على جواز نقل الحديث بالمعنى. و هي أيضا لا تدل إلا على تحديد وظيفه الراوى في مقام النقل و تحمل الحديث.

١٢- ما دل على وجوب السماع عن صادق من قبيل روايه الفضل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: من دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله التيه الى العناء الحديث. و واضح أن المراد من الصادق فيها الامام لا- مطلق الثقة، و لهذا عبر عنه بمن دان الله، فالمراد من الصادق الصادق بقول مطلق. (١)

ص: ٢٥٣

١- ١) و يحتمل أن يكون المراد هو ما نقله الثقات عن الامام المعصوم، و هو يصدق على المنقول مع الواسطه ايضا. و في بعض النسخ: حديث واحد يأخذه صادق عن صادق. و المراد من الصادق هو الصادق في نقله، لا الصادق مطلقا.

١٣- ما دل على حجيه نقل ثقات الامام كقوله عليه السلام: لا عذر لاحد من موالينا التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم بسرنا و نحمله (اياه) اليهم، و عرفنا ما يكون من ذلك أن شاء الله.

و هي أيضا لا تدل على حجيه خبر الثقة؛ لان الوارد فيه عنوان ثقاتنا، و عنوان ثقتي اخص من عنوان الثقة المطلق. (١)

١٤- ما دل على المنع من رفض الروايه لمجرد رأى و ذوق و استحسان.

و هي ايضا اجنبية عن المدعى؛ لانها تنهى عن اعمال الرأى و الاستحسان، و لا ينافى ذلك مع عدم حجيه خبر الواحد.

١٥- ما دل على الترجيح عند التعارض بموافقه الكتاب و مخالفه العامه؛ بدعوى أن ذلك دليل على حجيه الخبر فى نفسه، و إلا لما وقع تعارض بين حجتين.

و فيه يمكن اراده الحجيه القطعيه كما اذا كان الخبر قطعى السند، و ليست هذه الأخبار فى مقام البيان من ناحيه حجيه اصل الخبر ليتمسك باطلاقها. (٢)

و هكذا يتضح أن هذه الطوائف لا دلالة فى شىء منها على المطلوب، و بعد افرازها لا تبقى لدينا اكثر من خمسة عشر روايه مما قد تتم على الحجيه، و هو عدد لا يبلغ حد التواتر.

و لكن فى خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفيه التى قد توجب حصول الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات اذا ما لوحظت الى جانب الخصوصيه الكميه، و الميزان هو الاطمئنان الشخصى بعدم تعمد شىء من روايتها للكذب فيها لخصائص فى سندها، و لو فرض عدم حصول ذلك منها فلا أقل من حصوله بها مع ضم الروايات الاخرى اليه، مثل ما روى الكلينى عن محمّد بن عبد الله الحميرى و محمّد بن يحيى العطار جميعا عن عبد الله بن

ص: ٢٥٤

١- ١) و لكن يتعدى عنه بعموم التعليل الوارد فى ذيله أو غيره بمثل قوله: فانه الثقة المأمون.

٢- ٢) حمل الاخبار المتعارضه على قطعى الصدور حمل على فرد نادر، و هذه الأخبار و أن لم تكن فى مقام البيان و لكن تدل على مفروغيه حجيه الخبر، فتدبر.

جعفر الحميرى قال:اجتمعت انا و الشيخ ابو عمرو عثمان بن سعيد عند احمد بن اسحاق، فغمزنى أحمد بن اسحاق أن أسأله عن الخلف أى الحجبه.فقلت له:يا أبا عمرو انى اريد أن أسألك عن شىء و ما انا بشاك فيما اريد أن أسألك عنه...الى أن قال الحميرى:و قد أخبرنى ابو على احمد بن اسحاق عن ابى الحسن عليه السلام قال:سألته و قلت:من اعامل أو عمن آخذ و قول من اقبل؟فقال له:العمرى ثقه،فما أدى اليك عنى فعنى يؤدي،و ما قال لك عنى فعنى يقول،فاسمع له و اطع،فانه الثقه المأمون.

و قال الحميرى أيضا:و أخبرنى أبو على انه سئل أبا محمّد عن مثل ذلك،فقال:العمرى و ابنه ثقتان،فما أديا اليك عنى فعنى يؤديان،و ما قال لك فعنى يقولان،فاسمع لهما و اطعهما، فانهما الثقتان المأمونان الحديث.

الى أن قال:اما من حيث السند فهى مظنونه الصدق ظنا شخصيا اطمئنا من ناحيه عدم تعمد الكذب على الاقل بحيث نحتاج فقط الى ضمّ اصله عدم الغفله العقلائيه،و لو فرض عدم حصول الظن الاطمئنانى المذكور من تلك القرائن الخاصه لأمكن تكميل الظن المذكور بضم الروايات الاخرى.

و أن فرض التشكيك فى كل ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصى فلا اشكال فى ان هذا السند من اعلى الاسانيد الذى أفراده كلهم اصحاء بالوجدان لا-التعبد،فيكون هو القدر المتيقن من السيره العقلائيه الداله على الحجيه،و بذلك تثبت حجيه تمام مفاده،فاذا كان مفاده حجيه مطلق خبر الثقه اثبتنا به حجيه مطلق خبر الثقه.

و اما من حيث الدلاله ففيها فقرتان يمكن الاستدلال بكل منهما:

الأولى:ما صدر من الامام أبى الحسن الثالث عليه السلام:العمرى ثقه،فما أدى اليك فعنى يؤدي،و ما قال لك فعنى يقول،فاسمع له و اطع،فانه الثقه المأمون.

الثانيه:ما صدر عن الامام العسكرى فى حق عثمان بن سعيد:العمرى و ابنه ثقتان،فما أديا اليك عنى فعنى يؤديان،و ما قال لك فعنى يقولان،فاسمع لهما و اطعهما،فانهما الثقتان المأمونان.

و صدر هذا الحديث و أن كان حواله شخصيه على العمرى،فتكون نظير الحواله على السيد عبد العظيم الحسنى،و لا دلالة له على المطلوب،إلا أن الاستدلال بذيلها حيث انه ورد فيه التعليل،و هو بمثابة كبرى كليه،و هى أن كل ثقة مأمون يسمع له،و هو معنى حجيه خبر الثقة.

ثم تفريع التعليل على الصدر لا يضر بعموم التعليل المشير الى قاعده كليه.

و القول بأن اللام تدل على الكمال كما فى قولك انه الفقيه العالم فغايه ما يقتضيه التعليل هو التعدى الى الثقة المطلق اى من كان فى غايه الوثاقه غير سديد؛لان اللام للجنس و العهد،بل الجنس أيضا نوع عهد ذهنى و منشأ استفاده الكمال مناسبه حمل اسم الجنس المعرف باللام على الشخص فانه حيث لا معهوديه لشخص معين و وضوح عدم كونه الجنس بما هو جنس معهود ذهنا،فيشعر ذلك بوجود عنايه ملحوظه فى هذا الحمل،و لكن يمكن أن يكون العنايه وضوح المصداقيه للجنس و انطباقه عليه اثباتا،بل هذا هو المناسب فى مقام التعيين.

و هكذا لا مجال لدعوى أن هذه الحواله يحتمل فى حقها أن تكون من باب الارجاع الى المقلد فى مقام اخذ الفتوى لا الارجاع الى الراوى بقريته قوله: و اطع.

لان وجوب الاطاعه لا يناسب عرفا بالنسبه الى المفتى أيضا و انما يناسب الحاكميه و الولايه،فلا بد و أن يحمل على الاطاعه فى استماع الاخبار التى ينقلها عن الامام و لزوم تصديقه فيها،و مما يدل على ذلك أن المأمور هو احمد بن اسحاق الذى لم يكن من العوام بل من الخواص،فلا يناسب ارجاعه الى العمرى فى التقليد.

ثم ذكر فى ختام البحث صحيحه عبد الله بن ابي يعفور قال:قلت لابي عبد الله عليه السلام:انه ليس كل ساعه القاك يمكن القدوم و يجىء الرجل من اصحابنا فيسألنى و ليس عندى كل ما يسألنى عنه؟قال:فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفى،فانه قد سمع أبى،و كان عنده مرضيا وجيها.

و هي من حيث السند صحيحه و من حيث الدلاله فالاستدلال بها لمكان قوله:(فما يمنعك)المشعر بالمفروغيه عن كبرى مركوزه،و ليست هي إلا- حجه خبر ثقته.و هذه الاحاله ليست من الارجاع الى التقليد،لوضوح أن ابن أبي يعفور كان من أجله الاصحاب،فليس الارجاع إلا بملاك الإرجاع الى الأحاديث،كما أن المراد من التعليل بالوجهه يراد به الوجهه الدينيه المساوقه مع الوثاقه فى النقل.

و ذكر أيضا صحيحه يونس بن يعقوب قال:كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال:أما لكم من مفرع؟!أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟!أما يمنعكم من الحرث بن المغيره.

و ذكر أيضا أن هناك روايات اخرى لا بأس بدلالاتها أيضا على الحجيه من قبيل روايه محمّد بن عيسى عن الرضا عليه السلام قال:قلت لأبي الحسن عليه السلام:جعلت فداك انى لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم دينى،أفيونس بن عبد الرحمن ثقه أخذ عنه ما احتاج اليه من معالم دينى؟!قال:نعم.

فإنّ ظاهرها أن السائل يشير فيها الى الكبرى المركوزه و يطبقها على يونس بن عبد الرحمن و الامام يمضى ذلك و يأمره باتباعه و قبول قوله،إلا أنّ هذه الروايه و غيرها مما يمكن أن يستدل بها على الحجيه غير صحيحه السند،فتصلح لان تكون مؤيده مكمله للروايه التى جعلناها محور كلامنا. (1)

و فيه مواقع للنظر:

أحدها:أنّ حصر طوائف الأخبار فى المذكورات مع وجود أخبار أخرى ليس بصحيح، منها مثل ما ورد عن ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام قلت:يجئنا الرجال-ن و كلاهما ثقه بحديثين مختلفين و لا- نعلم أيهما الحق؟قال:فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت. (2)و لا يخفى أنّ هذا ظاهر الدلاله على حجيه خبر ثقته فى نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض و أن حجيته

ص: ٢٥٧

١-١) مباحث الحجج:ج ١ ص ٣٨٤-٣٩٥.

٢-٢) الوسائل:الباب ٩ من أبواب صفات القاضى:ح ٤٠.

مفروغ عنها بين السائل و المسئول عنه و محل الكلام يختص بصوره التعارض.

و منها مثل ما ورد فى كتب بنى فضال عن الامام العسكرى عليه السّلام خذوا بما رووا، و ذروا ما رأوا. (١) و من المعلوم أنّ بنى فضّال ليسوا بعادلين، لانحرافهم فى العقيدته، و مع ذلك أمر بأخذ رواياتهم. و عليه فليس معنى الامر المذكور إلاّ وجوب الأخذ برواياتهم عند احراز كونهم من الثقات.

و منها مثل ما ورد فى تعليّل النهى عن قبول روايات غير الشيعه من أنّ النهى من جهه الخيانه، و مقتضاه هو جواز القبول اذا انتفت الخيانه بالوثاقه.

روى على بن سويد السائى قال: كتب الىّ أبو الحسن عليه السّلام و هو فى السجن: و أما ما ذكرت يا على ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فانك أن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا اماناتهم، أنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه، فعليهم لعنه الله الحديث. (٢) فإنّ الروايه تدل على انتفاء النهى عند انتفاء الخيانه المكشوف عنه بالوثاقه.

و منها مثل خبر الكناسى عن الصادق عليه السّلام فى تفسير قوله عزّ ذكره و مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، و ليس عندهم ما يتحملون به الينا، فيسمعون حديثنا و يقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم و ينفقون اموالهم و يتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه إليهم فيعيه هؤلاء و يضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله عزّ ذكره لهم مخرجا و يرزقهم من حيث لا يحتسبون. (٣) بدعوى دلالتها على جواز العمل بالخبر و أن نقله من يضيّعه و لا يعمل به.

و من المعلوم أنّ الوجه فى جواز العمل بمثل روايته ليس إلاّ كونه من الثقات.

و منها مثل ما ورد فى تأييد و ترغيب نقل الاخبار مع الواسطه أو بدونها للآخرين مع

ص: ٢٥٨

١-١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى: ح ١٣.

٢-٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى: ح ٤٢.

٣-٣) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٣٨.

معلوماته اكتفائهم بالنقل من دون تقييد ذلك بالعلم أو العدالة، كما ورد في موثقه معاذ بن مسلم النحوي عن ابي عبد الله عليه السلام قال: بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج اني اقعد في المسجد فيجيئني الرجل فيسألني عن الشيء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل اعرفه بمودتكم وحبكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه و لا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك؟ فقال لي: اصنع كذا، فاني كذا اصنع. (١)

و من المعلوم أنّ قوله (ما جاء عنكم) يشمل الاخبار مع الواسطه و بدونها، و ليس مقيدا بالعلم. و الظاهر من الروايه أن السامع اكتفى به أيضا كما اكتفى به ناقله، و لا يضر بذلك التعبير بالافتاء مع أن المقصود منه هو نقل الخبر، كما لا يخفى.

منها مثل ما ورد في أنّ وسائط النقل بمنزله القرى الظاهره في قوله تعالى: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً كموثقه محمّد بن صالح الهمداني قال: كتبت الى صاحب الزمان عليه السلام: أن أهل بيتي يقرعونني بالحديث الذي روى عن آبائك عليهم السلام أنهم قالوا خدامنا و قوامنا شرار خلق الله، فكتب و يحكم ما تقرأون ما قال الله تعالى: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً، فنحن و الله القرى التي بارك فيها، و انتم القرى الظاهره. (٢)

و يؤيده ما رواه الطبرسي عن ابي جعفر عليه السلام في حديث أنه قال للحسن البصري: نحن القرى التي بارك الله فيها، و ذلك قول الله عزّ و جلّ لمن اقر بفضلنا حيث أمرهم الله أن يأتونا فقال: وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً، و القرى الظاهره الرسل و نقله عنا الى شيعتنا و (فقهاء) شيعتنا الى شيعتنا الحديث. (٣) و المستفاد منه هو التشويق و الترغيب الى ما هو الشائع عند الشيعة من نقل الأخبار عن الأئمة عليهم السلام و الاعتماد عليها و الاكتفاء بها عند كون الرواه من ثقات الشيعة.

ص: ٢٥٩

١- ١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ح ٣٦.

٢- ٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٦.

٣- ٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ح ٤٧.

و منها مثل ما ورد في أن الاصحاب اعتمدوا على نقل الثقات و لم ينهوا عنه كخبر على بن حديد قال: سألت الرضا عليه السّلام فقلت: أن أصحابنا اختلفوا في الحرمين، فبعضهم يقصر و بعضهم يتم، و انا ممن يتم على روايه قد رواها أصحابنا في التمام و ذكرت عبد الله بن جندب أنه كان يتم؟ فقال: رحم الله ابن جندب، ثم قال لي: لا- يكون الاتمام إلا أن تجمع على اقامه عشره أيام، و صل النوافل ما شئت. قال ابن حديد: و كان محبتي أن تأمرني بالاتمام. (١) و من المعلوم أن الاعتماد على الروايه مع أنهم مختلفون في العمل لا يكون إلا الاعتماد على نقل الثقات.

و كخبر اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السّلام: أن رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله اختلفا في صلاه رسول الله صلى الله عليه و آله فكتبا الى أبي بن كعب كم كانت لرسول الله من سكتته؟ قال:

كانت له سكتتان اذا فرغ من أم الكتاب (القرآن) و اذا فرغ من السوره. (٢) و من المعلوم أن الرجوع الى ابي بن كعب رجوع الى من كانا وثقا به.

و كصحيحه زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت صلاه الظهر في القيظ، فلم يجبني، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال: أن زراره سألتني عن وقت صلاه الظهر في القيظ فلم أخبره فخرجت من ذلك، فقرأه مني السلام، و قل له: اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، و اذا كان ظلك مثلي فصل العصر. (٣)

و ليس عمر بن سعيد بن هلال من الاجلاء و المعاريف، بل هو من الثقات، و مع ذلك اكتفى الامام عليه السّلام بنقله و اعتمد زراره عليه أيضا، و هو دليل على أن المعتبر هو نقل الثقات في جواز الاعتماد. و الى غير ذلك من الروايات من هذا القبيل.

و منها مثل ما ورد في مذمه من لم يحفظ شيئا في نقل الحديث كخبر القاسم بن سالم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: ذكر أبو الخطاب فلعه، ثم قال: انه لم يكن يحفظ شيئا حدثه أن

ص: ٢٤٠

١-١) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب صلاه المسافر: ح ٣٣.

٢-٢) الوسائل: الباب ٤٦ من أبواب القراءه في الصلاه: ح ٢.

٣-٣) الوسائل: الباب ٨ من أبواب المواقيت ح ١٣.

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ غَابَتْ لَهُ الشَّمْسُ فِي مَكَانٍ كَذَا وَكَذَا وَصَلَّى الْمَغْرِبَ بِالشَّجَرَةِ وَبَيْنَهُمَا سِتَّةٌ أَمْيَالٌ، فَأَخْبَرْتَهُ بِذَلِكَ فِي السَّفَرِ فَوَضَعَهُ فِي الْحَضَرِ. (١) يدل التعليل على أن عدم الحفظ والضبط منشأ الأيراد، وإلا فلا أيراد على من كان ضابطاً و موثقاً.

و منها مثل ما ورد في أنّ بعض العامه ذكر منابع فتاواه للإمام عليه السّلام و من جملتها الاخذ بالاخبار و الآثار المنقوله بنحو اخبار الآحاد و الاخذ بالقياس و الاستحسان، و لم ينه الامام عن الاخذ بالاخبار و الآثار في عين نهيه عليه السّلام عن العمل بالقياس و الاستحسان أو بقول من لا حجيه لقوله و هذا شاهد على أن الاعتماد على نقل الثقات مورد امضاء الامام عليه السّلام كخبر داود بن فرقد عن رجل عن سعيد بن ابى الخطيب عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام في حديث أنه قال لابن ابى ليلى: فبأى شيء تقضى؟ قال: بما بلغنى عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ عَنْ عَلِيٍّ وَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ وَ عَنْ عُمَرَ. قال: فبلغك عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ عَلِيًّا أَقْضَاكُمْ؟ قال: نعم. قال: فكيف تقضى بغير قضاء علي عليه السّلام؟! و قد بلغك هذا الحديث. (٢) و من المعلوم أن مراده من البلوغ هو البلوغ بنحو الآحاد، لقله التواتر جدا، و مع ذلك لم يردعه الامام عليه السّلام عن ذلك، بل نهاه عن العمل بما ورد عن لا حجيه لقوله، كما لا يخفى.

و كخبر شبيب بن انس عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السّلام في حديث: أن أبا عبد الله عليه السّلام قال لأبي حنيفة: يا أبا حنيفة إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنه كيف تصنع؟ فقال: أصلحك الله أقيس و أعمل فيه برأى. فقال عليه السّلام: يا أبا حنيفة أن أول من قاس ابليس. (٣) حيث دل على أن العمل بالآثار و السنه المنقوله جائز بين العامه و الخاصه، و انما المنهى هو الاخذ بالقياس و الاستحسان.

و منها ما ورد في أن أصحابنا الاماميه موظفون بالعمل بما روى ثقات العامه فيما اذا لم يخالفه نقل ثقات الخاصه، كما روى الشيخ الطوسي في العده عن الصادق عليه السّلام: أنه اذا نزلت

ص: ٢٤١

-
- ١- (١) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب المواقيت: ح ١٧.
 - ٢- (٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب صفات القاضي: ح ٩.
 - ٣- (٣) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي: ح ٢٧.

بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما روه عن على عليه السلام فاعملوا به. (١)

و الظاهر من العده أنه اعتمد على هذه الروايه، بل مقتضى قوله «لأجل ما قلناه عملت الطائفه بما رواه حفص بن غياث و غياث ابن كلوب و نوح بن دراج و السكونى و غيرهم من العامه عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه» أن الاصحاب اعتمدوا عليها و عملوا بها.

و منها ما ورد فى كيفيه وقوع المخالفه بين روايات أهل البيت عليهم السلام و روايات ثقات العامه مثل موثقه محمّد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه و آله لا يهتمون بالكذب فيجىء منكم خلافه. قال: أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن. (٢) هذا الحديث يدل على أن قول من لم يتهم بالكذب و كان مورد الاعتماد حجه بين السائل و المسئول عنه و انما يرفع اليد عنه عند المخالفه للنسخ.

و الحاصل: أن مع وجود هذه الروايات و تعددها لا وجه لحصر الروايات فى خمسه عشر و انكار التواتر، فلا تغفل.

و ثانيها: أنه لا وجه لافراد بعض الروايات الداله على حجه نقل الثقات عن مجموعه الأخبار كصحيحه عبد الله بن أبى يعفور و يونس بن يعقوب الداله على مفروغيه حجه خبر الثقه.

و كخبر محمّد بن عيسى قال: وجدت الحسن بن على بن يقطين بذلك أيضا قال: قلت لأبى الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك انى لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم دينى أفيونس بن عبد الرحمن ثقه أخذ عنه ما احتاج اليه من معالم دينى فقال: نعم. (٣)

بل لا وجه لافراد صحيحه الحميرى عن جملة الأخبار المذكوره الداله على أن عله جواز الاعتماد هى الوثاقه و الامانه.

ص: ٢٤٢

١- (١) عده الاصول: ص ٣٧٩.

٢- (٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضى: ح ٤.

٣- (٣) جامع الأحاديث ١: ص ٢٢٤.

و ثالثها: لا- وجه للتشكيك في سند خبر محمد بن عيسى بقوله انه غير صحيحه السند مع أن سند الاخبار لا- يلاحظ في المتواترات.

و رابعها: أن الانصاف هو تواتر الأخبار الداله على حجيه خبر الثقات؛ لا- مجموع الاخبار يكون بحد يحصل القطع بان خبر الثقات حجه عند العامه و الخاصه خصوصا أن التعليقات الوارده فيها تصلح لشرح المراد من بقيه الأخبار التي لا يتضح أن الحجيه من ناحيه العدالة أو الوثاقه، فإنّ مثل قوله عليه السلام (فإنّ الثقة المأمون) أو (فانهما الثقتان المأمونان) يدل على أن المعيار في الاعتماد هو الوثاقه و الامانه. عليه فالارجاعات الى الأشخاص الذين يكونون على مرتبه عظيمه ليست داله على اعتبار الأزيد من الوثاقه و الامانه و أن كانوا في الدرجات العاليه، و لو سلم عدم تماميه الأخبار لافاده التواتر المعنوى فلا وجه لانكار التواتر الاجمالي.

و بالجمله فمع وجود التواتر المعنوى يعتمد في حجيه خبر الثقات على دلالة مجموع الاخبار بعد حمل بعضها على البعض، كما أن مع وجود التواتر الاجمالي يعتمد فيها على دلالة المقطوع منها و هو حجيه خبر العدول كخبر الحميرى و هو يدل على حجيه خبر كل ثقّه.

و كيف ما كان فلا تصل النوبه الى الاعتماد على الظن الشخصى الاطمئنانى كما ذهب اليه الشهيد السيد الصدر قدّس سرّه، فلا تغفل.

و البحث فيه يقع في جهات:

الجهة الأولى:

أن جماعه من القدماء كالسيد والقاضي وابن زهره وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيه الخبر الواحد.

أدله المانعين:

و استدلل المانعون بوجوه:

منها الآيات الداله على حرمة اتباع غير العلم كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** و حرمة القول بغير العلم كقوله عزّ و جلّ: **قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**.

و الداله على عدم كفايه الظنّ كقوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**.

و من المعلوم أنّ الخبر الواحد ليس بعلم و إسناده إلى الله قول بغير علم و بالأخره ظنّ و الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً.

و فيه أنّ أدله اعتبار الخبر الواحد قطعيه و عليه لا يبقى مورد لهذه الآيات لورود أدله الاعتبار بالنسبه إليها.

و بعبارة اخرى أنّ المراد من العلم في الآيات هو الحجّه و معنى الآيات هو المنع عن اتباع غير الحجّه و عن القول بغير الحجّه و أنّ غير الحجّه لا- يغني من الحقّ شيئاً و مع قيام أدله اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر الواحد من مصاديق الحجّه فلا مورد بعد ذلك للآيات المذكوره فأدله الاعتبار وارده بالنسبه إلى الآيات المذكوره و التعبير بالحكومه لا يخلو من الإشكال بعد كون المراد من العلم هو الحجّه و إن أبيت عن الورود أو الحكومه فلا خفاء في كون أدله اعتبار الخبر الواحد موجه لتخصيص تلك الآيات قضاء لتقديم الخاصّ على العامّ.

و دعوى أنّ قوله عزّ و جلّ: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** أب عن التخصيص

ممنوعه لأنَّ الظنون مختلفه فى غالبية الإصابه و عدمها فإذا كان بعضها كالخبر أغلب إصابه فلا مانع من تخصيصها بما كان أغلب إصابه.

و منها: الأخبار الكثيره، و هى على طوائف:

الطائفه الأولى:

الروايات الوارده فى لزوم الموافقه مع الكتاب و السنيته فى حججه الأخبار و جواز العمل بها كقول أبى عبد الله عليه السلام فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه.

بدعوى أنَّ المستفاد منها أنَّ خبر الواحد ليس بنفسه حجه.

يمكن الجواب عنه بأنَّ الموافقه للكتاب أو السنيته المذكوره من باب المثال لأماره الصدق و من الجائز أنَّ ما روته الثقات أيضا من الأمارات و عليه فما من الحصر فى امثال هذه الروايات اضافى و ملحوظ بالنسبه إلى ما كان مخالفا للقرآن و السنيته و ليس فى مقام حصر أماره الصدق فى الموافقه المذكوره.

الطائفه الثانيه:

الروايات الداله على المنع عن العمل بالخبر الذى لا يوافق الكتاب و السنيته كقوله عليه السلام كلَّ شىء مردود إلى الكتاب و السنه و كلَّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.

و الجواب أنَّ المتفاهم العرفى من هذه الأخبار هو اشتراط عدم المخالفه فيندرج فى الطائفه الثالثه الداله على مردوديه المخالف و لا- كلام فيه و إنما الكلام فى المراد من المخالفه، و الظاهر أنَّ المراد من المخالف للقرآن هو المناقض له و لا إشكال فى مردوديته.

و دعوى تعميم المخالفه لمثل مخالفه العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لا يساعده العرف مع إمكان الجمع بينهما.

لا- يقال إنَّ الروايات المتباينه غير مقبول عند الأصحاب و لا يحتاج إلى التهى عنه و عليه فليكن المراد من المخالفه هى مخالفه العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد لأننا نقول إنَّ خصماء أهل البيت عليهم السلام كانوا يأخذون الاصول و يدسّون الأحاديث المخالفه فيها و لم يرووها حتى لا يقبلها الأصحاب.

ص: ٢٦٥

هذا مضافا إلى ضروره صدور الأخبار المخالفه للقرآن بمخالفه العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد.

الطائفه الرابعه:

الأخبار الدالّه على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد من الكتاب و السنّه كقول أبي عبد الله عليه السلام عند السؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله و إلا فالذى جاءكم أولى به.

و فيه أنّ هذه الأخبار من الأخبار العلاجيّه عند تعارض الأخبار لترجيح بعض الأطراف على البعض و لا ارتباط لها بأصل حجّيه الخبر الواحد بل المستفاد من أخبار العلاجيّه هو أنّ الحجّيه الذاتيه مفروغ عنها.

أدلّه المثبتين

استدلّ المجوّزون للعمل بخبر الواحد بالأدلّه الأربعة.

١- أمّا الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنِيٍّ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوهَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ .

و تقريب الاستدلال بوجوه:

الوجه الأول:

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنّه سبحانه و تعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط و إذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فإذا يجب القبول و هو المطلوب أو الردّ و هو باطل.

أورد عليه بأنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبي و عدم التبيّن هنا لأجل عدم

ص: ٢٦٦

ما يتبين فالجمله مسوقه لبيان تحقق الموضوع كما فى قول القائل إن رزقت ولدا فاختته فكما لا- مفهوم لقوله إن رزقت الخ فكذلك هى المقام لأنه الانتفاء ليس إلا لانتفاء الموضوع عقلا إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر فاسق حتى لزم التبين فيه.

و المعيار فى الشرطيه المحققه للموضوع موجود فى الآيه الكريمه و هو اتحاد الموضوع فى القضيه مع شرط الجزاء.

و اجيب عنه بأن الموضوع فى القضيه هو النبأ الذى جىء به و الواجب هو التبين و الشرط لوجوب التبين هو مجيء الفاسق فالقضيه حينئذ لا تكون مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

و عليه فالموضوع فى القضيه هو النبأ و الشرط للجزاء هو مجيء الفاسق بالنبأ و بينهما مغايره و لا اتحاد فليس الشرط محققا للموضوع بعد وجود المغايره بين الموضوع فى القضيه و شرط الجزاء.

و نوقش فيه بأن الموضوع إن كان هو الفاسق و له حالتان لأن الفاسق قد يجىء بالنبأ و قد لا يجىء به و علق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ و يكون مفاد الكلام حينئذ أن الفاسق إن جاء كم بنيا فتبينوا فلا دلالة للقضيه على المفهوم لأن التبين متوقف على مجيئه بالنبأ عقلا فتكون للقضيه مسوقه لبيان الموضوع إذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبين منتفيا بانتفاء موضوعه.

و يمكن أن يقال إن الموضوع فى الأحكام القانونيه هو الطبيعه و حتى تكون مقسما بين المنطوق و المفهوم و عليه فلا- يكون الموضوع متحدا مع الشرط بل هو أعم منه و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتبا على حصه من الطبيعى فالجمله حينئذ تدل على المفهوم بالنسبه إلى الحصص الأخرى فيما إذا انتفى الشرط ففى مثل السلام ممّا له أحكام مختلفه إذا قيل إذا جاء كم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره أنه إن لم يجىء مؤمن بسلام فلا يجب الجواب بالسلام. و الوجه فى ذلك أن السلام ممّا له أحكام مختلفه و يستظهر من الجمله

الشَّرطية أنَّ الموضوع هو طبيعه السَّلام و له أحكام مختلفه و ليس الموضوع هو السَّلام الخاصَّ الذي جاء به المؤمن حتَّى تكون القضِيَّه مسوقه لبيان تحقُّق الموضوع ففى الآيه الكريمة يكون النبأ موضوعاً طبيعياً لا موضوعاً خاصاً و قوله تعالى: إنَّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ يدلُّ على حكم من أحكام هذه الطبيعه و عليه فحيث إنَّ الموضوع محفوظ مع عدم الشرط و هو طبيعه النبأ تدلُّ الجملة على المفهوم و هو أنه إذا لم يجيء فاسق نبياً بل جاء به عادل فلا يجب التبيّن.

و دعوى أنَّ الموضوع إن كان هو طبيعه النبأ فاللزام على تقدير الشرط وجوب التبيّن فى طبيعه النبأ و إن كانت متحقَّقه فى ضمن خبر العادل و إن كان المراد أنَّ الموضوع هو النبأ الموجود الخارجى فيجب أن يكون التعبير بأداه الشرط باعتبار الترديد لأنَّ النبأ الخارجى ليس قابلاً لأمرين.

مندفعه أو لا: بالنقض بمثل قولهم العالم إن كان فقيهاً يجب إكرامه فإنَّه لا يدلُّ على وجوب إكرام طبيعه العالم و لو لم يكن فقيهاً.

و ثانياً بالحلِّ و هو أنَّ الموضوع على تقدير كونه طبيعياً ليس المراد منها الطبيعه المغلقه بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعه المتحقَّقه فى ضمن نبأ العادل و الفاسق معا بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبأ الغير الملحوظ معه نسبه إلى الفاسق و لا عدما و إن كان هذا الطبيعى يتحصَّن من قبل المحقِّق عليه وجوداً و عدماً.

فيتحقَّق هناك حصَّتان إحداهما موضوع وجوب التبيّن و الاخرى موضوع عدم وجوب التبيّن و لا منافاه بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكلِّ حكم حصَّه مخصوصه و أن يكون الموضوع فى الكلام رعايه للتعليق المفيد لحكمين منطوقاً و مفهوماً نفس الطَّبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصُّصه بخصَّتين وجوداً و عدماً.

لا- يقال إنَّ الموضوع و إن كان ذات النبأ و طبيعته إلاَّ أنَّ الموضوع فى الأحكام هو الطَّبيعى الموجود فى الخارج و تكون الذات مأخوذه مفروضه الوجود و ليس الحال فيه كالمتعلِّق.

و عليه فالنبا الموجود و هو موضوع الحكم و هو لا يخلو للحال فيه إما أن يكون نبا فاسق أو نبا عادل و لا يقبل الانقسام إلى كلتا الحالتين.

و لا- يمكن استفادة المفهوم منه لعدم قابليته النبا الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين و اللازم من ذلك هو استعمال الأداة الداخلة على مجيء الفاسق في معنى الفرض و التقدير ينظر ما لو رأى المولى شبها فقال لعبدته إن كان زيدا فأكرمه فإن الشبح لا يقبل عروض الزيدية عليه تاره و العمرويه أخرى بل هو إما زيد أو عمرو فالأداة تستعمل في معنى الفرض و التقدير لا في معنى الشرطية إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الإثبات كى يعلق الإثبات على شيء بل الشبح يدور بين المتباينين و ما نحن فيه من هذا القبيل و لا يمكن استفادة المفهوم منه لعدم قابليته النبا الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين.

لأننا نقول أولا: إن ذلك منقوض بمثل العالم إن كان فقيها يجب تقليده فإن الموضوع فيه مفروض الوجود و مع ذلك يدل على المفهوم و ثانيا: أن ما ذكر من المناقشه مبنى على كون القضية خارجيه و اشتباه الموضوع الخارجى و المفروض خلافه لأن القضية حقيقته و الموضوع هو طبيعى النبا و لا اشتباه فى الخارج فإذا خصص بعض الحصص الموجوده من الطبيعى بحكمه عند شرط كذا يدل بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعه الموجوده و لا ريب فى أن هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصه من الطبيعه عند شرط كذا.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ الموضوع هو النبا لا نبا الفاسق لأنّ قوله تعالى: إنّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبيّنوا فى قوه أن يقال إنّ النبا إن جاء الفاسق به يجب التبيّن فيه فإنّه لا- فرق بين العبارتين أصلا و لا إشكال فى المفهوم بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشرطيه و حجّيته.

و دعوى عدم دلالة الآيه على المفهوم من جهه أنّ النبا لم يفرض فى الآيه موضوعا فى المرتبه السابقه على تحقّق الشرطيه و التعليق بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطيه بافراض واحد و من هنا لا يكون لها مفهوم.

مندفعه بأنّ العرف بمناسبه الحكم و الموضوع و كليّه القضايا الشرعيه و عدم اختصاصها بالموارد الخاصه يفهم أنّ الموضوع فى مثل الآيه الكريمه مقدّم رتبه على تحقّق الشرط كما مرّ أنّ العرف يستفيدون من قولهم إذا جاءكم المؤمن بسلام فأجبه أنّ الموضوع هو السّلام و مقدّم على الشرطيه و لذا يفهمون منه المفهوم فكذلك فى المقام هذا غايه ما يمكن أن يقال لو قيل فى إثبات دلالة الآيه الكريمه بمفهوم الشرط على حجّته خبر العادل فافهم.

الوجه الثّانى: [الاستدلال بمفهوم الوصف]

الاستدلال بمفهوم الوصف فى الآيه الكريمه و هو أنّ وجوب التّبين معلّق على خبر الفاسق و عليه فذكر الفاسق يدلّ على دخالته فى ثبوت حرمة العمل بدون التّبين و المفهوم منه بمقتضى التعليق على الوصف أنّ العمل بخبر غير الفاسق لا يعتبر فيه التّبين فلا يجب التّبين عن خبر غير الفاسق و معنى ذلك هو حجّته خبر العادل.

وفيه أنّ التقريب المذكور فرع دلالة الوصف على المفهوم و هو ممنوع فإنّ دلالة الوصف على مدخليته فى الحكم بنحو من الأنحاء و إن لم يكن لإنكارها سبيل و لكن لا دلالة له فى دخالته فى أصل الحكم و لا طريق إلى استظهار أنّه دخيل فى أصل الحكم أو مرتبه من مراتبه.

اللّهّم إلّا- أن يقال: إنّ التّريد فى الأحكام التّكليفية التى تكون ذا مراتب كالوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهية و أمّا إذا كان الحكم من الأحكام الوضعيه كالحجّيه ممّا ليس لها مراتب فدخاله الوصف تكون حينئذ فى أصل الحكم و مقتضاه هو دلالة على المفهوم.

و لكن ذلك لا يخلو عن المناقشه و هو أنّ دلالة الوصف على المفهوم منوطه باستفاده كون الوصف علّه منحصره فمع عدم إحراز ذلك لا دلالة على المفهوم و لا فرق فى ذلك بين أن يكون الحكم ذا مراتب أو لا يكون.

مانعيه التّعليل عن انعقاد المفهوم

لا يذهب عليك أنّه لو تمّ ما ذكر من دلالة الكريمه على المفهوم لا يخلو الاستدلال بها عن

إشكال آخر و هو أنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبيّن في كلّ خير لا- يؤمن عن الوقوع في التّدم من العمل به و إن كان المخبر عادلا و عليه فيكون التعليل معارضا مع المفهوم الدالّ على عدم لزوم التبيّن في خبر العادل و الترجيح مع ظهور التعليل.

و اجيب عنه أوّلا: بأنّ المفهوم أخصّ مطلق من عموم التعليل لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المفهوم و المنطوق و عليه يكون المفهوم منحصرا في الخبر المفيد لغير العلم من العادل و هو أخصّ من عموم التعليل الدالّ على وجوب التبيّن في الخبر مطلقا سواء كان عن عادل أو غير عادل و لو قدّم التعليل على مفهوم الشرط و حمل المفهوم على الخبر المفيد للعلم من العادل لزم لغويّه الشرط هذا مضافا إلى أنّ خبر العادل المفيد للعلم ليس محل الكلام و لزوم العمل به مفروغ عنه.

بل يمكن أن يقال لا منافاه و لا معارضه بين المفهوم و التعليل لأنّ التعليل يدلّ على المنع عن العمل بما يكون في معرض التّدامه و هو ما ليس بحجّه و من المعلوم أنّه لا ينافى الأخذ بالحجّه فإنّه ليس في معرض التّدامه و المفهوم يدلّ على حجّيه خبر العادل و التعليل يدلّ على المنع عن العمل بغير الحجّه فمورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجا تخصّصيا كما لا يخفى.

و دعوى أنّ دلالة الشرطيّه على المفهوم مبتنيه على ظهور الشرط في القضيه في كونه علّه منحصره بحيث ينتفى الحكم بانتفائه و أمّا إذا صرح المتكلم بالعلّه الحقيقيه و كان التعليل أعمّ من الشرط أو كان غير الشرط فلا- معنى لاستفاده العلّه فضلا عن انحصارها مثلا- إذا قال قائل إن جاءك زيد فأكرمه ثمّ صرح بأنّ العلّه إنّما هو علمه فنستكشف منه أنّ المجيء ليس بعلّه و لا جزء منها.

مندفعه بما عرفت من عدم المنافاه بين التعليل و الشرط المذكور فإنّ مقتضاه هو أنّ التعليل مؤكّد للشرط المذكور فإنّ العرضيه للتّدامه من ناحيه عدم الحجّيه منحصره في الشرط المذكور و هو نبأ الفاسق فليس التعليل مفيدا لأمر هو أعمّ من الشرط أو لأمر مغاير

للشرط المذكور حتى ينافى عليه الشرط أو انحصارها و قياس الآيه الكريمه بمثل قوله إن جاءك زيد فأكرمه ثم التصريح بأن العله إنما هو علمه في غير محلّه. فإن مجيء زيد غير العلم بخلاف المقام فإن نأ الفاسق في قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ يشير إلى أن العله هو عدم إفاده خبر الفاسق العلم بمعنى الحجّه و هو غير مناف لما أفاده التعليل من أن الإقدام على ما ليس بحجّه يكون في معرض الندامه بل هما متوافقان.

و لعلّ منشأ توهم المنافاه بين المفهوم و التعليل هو حمل الجهاله في قوله تعالى: أن تُصيّبوا قومًا بجهاله على عدم العلم بالواقع بقرينه كون الجهاله مقابله للتبين و هو بمعنى تحصيل العلم و إحراز الواقع و معلوم أن الجهاله بهذا المعنى مشترك بين خبرى العادل و الفاسق و هو يوجب تعميم عله التبين و يحصل المنافاه مع انحصار عله التبين في خبر الفاسق فلا ينعقد ظهور المفهوم و لكن المنافاه فيما إذا اريد من الجهاله خصوص عدم العلم بالواقع و من التبين خصوص تحصيل العلم و إحراز الواقع و أمّا إذا قلنا إن المرتكز في الإخبارات و الإنبئات هو الاكتفاء بالحجّه فالتبين هو التفحص عن حجّيه الخبر و الجهاله في مقابلها و هو عدم التفحص و الإقدام مع عدم إحراز الحجّه و من المعلوم أن الجهاله بهذا المعنى ليست مشتركه بين خبرى العادل و الفاسق فلا منافاه مع التعليل و انحصار عله التبين في خبر الفاسق.

و اجيب ثانيا: عن مانعيه التعليل للمفهوم بحمل الجهاله على السفاهه و فعل ما لا يجوز فعله عند العقلاء مستشهدا بقوله عزّ و جلّ: فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ فَإِنَّ النَّدَامَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا عَلَىٰ فِعْلِ سَفْهَىٰ لَا يُكُونُ عَلَىٰ طَرِيقِهِ الْعُقَلَاءُ فَلَا يَعْمَ التَّعْلِيلُ الْمَذْكُورُ لِمَثَلِ الْاِعْتِمَادِ عَلَىٰ خَيْرِ الْعَادِلِ.

اورد عليه أولا: بأن حمل الجهاله على السفاهه خلاف الظاهر من لفظ الجهاله.

و ثانيا: أن قوله تعالى: فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ يساعد مع كون الجهاله بمعنى عدم الحجّه فإن العمل بالحجّه ممّا لا تترتب عليه الندامه بخلاف العلم بما ليس بحجّه فلا

منافاه بين التعليل و المفهوم من الآيه و لا حاجه إلى حمل الجهاله على الشفاهه.

و اجيب ثالثا: عن مانعيه التعليل مع المفهوم بأن المفهوم حاكم على التعليل فإنه يحكم فى خبر العادل بأنه محرز و كاشف عن الواقع و علم فى عالم التشريع فيخرج خبر العادل عن عموم التعليل تعبدا و لا يمكن أن يعارضه أصلا لكى يوجب عدم انعقاده.

اورد عليه بأن حكومه سائر الأدله على هذا التعليل المشترك و جيهه و أما حكومه المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحججه خبر العادل حتى يرتفع به الجهاله تنزيلا فهو دور واضح.

و ذلك لأن حكومه المفهوم متفرعه على عدم شمول التعليل للمفهوم و المفروض أن عدم شمول التعليل متوقف على حكومه المفهوم و هو دور هذا مع الفحص عما فى دعوى دلاله أدله الاعتبار على أن خبر العادل علم تشريعا.

و اجيب رابعا: عن مانعيه التعليل بأن خبر غير الفاسق الذى تدل الآيه على حججه حجه، و طريق عند العقلاء أيضا و العقلاء يعبرون عن جميع الطرق المعبره عندهم بالعلم سواء فى ذلك الظواهر و خبر الثقات و غيرهما و يرون مفهوم العلم عاما للقطع الذى لا يحتمل الخلاف و لموارد قيام الطرق المعبره و إذا اعتبروا شيئا طريقا يرون قيام هذا الطريق على شىء وصولا- إلى الواقع لا بمعنى تنزيل شىء منزله آخر بل بمعنى واقع الوصول كما فى القطع حرفا بحرف.

و حينئذ فالآيه المباركه إذا القيت إليهم فهموا منها بمقتضى الشرطيه المذيله بالتعليل المذكور أن النبأ إذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل إلى الواقع ليعمل به من دون حاجه إلى التبين و لا- يتصور فيه إصابه القوم بجهاله للوصول إلى الواقع فهو خارج عن مورد التعليل و يكون المفهوم بلا معارض.

يمكن أن يقال إن قطعيه أدله الاعتبار لا- توجب كون المعبر داخلا- فى العلم و القطع و إن اطلق عليه العلم بمعنى الحججه إذ احتمال الخلاف ليس موهونا فى جميع موارد الظواهر أخبار الثقات.

و مع وجود احتمال الخلاف وجدانا كيف يقال إن هذه الطرق وصول واقعي فالصحيح في الجواب عن المانع هو ما مر من أن التعليل لا يدل على عدم جواز الإقدام بغير العلم مطلقا بل مفاده هو ذلك فيما إذا كان الإقدام في معرض حصول التدامه و احتمال ذلك منحصر فيما لم يكن الإقدام حججه.

و عليه فالآيه الكريمه بمفهومها تدل على حججه خبر العادل و بتعليلها يدل على عدم جواز العمل بغير الحججه فلا منافاه بين مفهومها و تعليلها.

و منها قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ .

و تقريبها بوجه.

الوجه الأول:

أن سياق الآيه يدل على مطلوبيه الإنذار و الحذر و وجوبهما لظهور كلمه لو لا في التخصيص و لا حاجه في إثبات ذلك إلى بيان مفاد كلمه لعلهم و أن المراد منها هو مطلوبيه مدخولها.

و بالجمله ظاهر صدر الآيه أن ما أمر بالانفِر إليه بمثابة من الأهميه بحيث لو لا لزوم مثل اختلال النظام و نحوه لوجب على الجميع النفِر إليه و لكن لزوم هذه الأمور منع من ايجاب التفر على الجميع فعلى هذا لم لا يكون النفِر لازما لبعضهم حتى يرشدوا أنفسهم و غيرهم بسبب اطلاعهم على الدين.

الوجه الثاني:

أن كلمه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى لعدم إمكانه فى حقه تعالى تدل على محبوبيه التحذر عند الإنذار فإذا ثبتت محبوبيه التحذر ثبت وجوبه شرعا إذ لا معنى لنسب التحذر عن العقاب الأخرى مع قيام المقتضى للعقوبه إذ مع عدم المقتضى لها لا مطلوبيه و لا حسن للتحذر لعدم الموضوع له و المفروض ثبوت المطلوبيه.

ص: ٢٧٤

أورد عليه أولاً: بأن التحذير يمكن أن يكون لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع في المفسده و التحذير حينئذ حسن و ليس بواجب ما دام لم يقم حججه على التكليف.

و اجيب عنه بأن الإنذار و التحذير بملاحظه ترتب العقوبه أنسب من أن يكون بملاحظه المصالح و المفسد إذا المتعارف في مقام الإنذار هو الحث على العمل بالاحكام بذكر ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الاخرويّه لا المصالح و المفسد هذا مضافا إلى أنّ الإنذار لعموم الناس لا للخواصّ و أرباب العقول حتّى يصحّ الإنذار باعتبار المصالح و المفسد و عامه الناس لا يتوجهون إلى المصالح و المفسد المكنونه في الأحكام لأنّها من الامور الخفيّه الّتي لا يطلعون عليها و لو بنحو الإجمال.

اورد عليه ثانيا: بأننا لو سلّمنا دلالة كلمه «علل» على المطلوبيه فالحذر المطلوب إن كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذير بلحاظه فهذا الفرض يساوق عرفا كون الإنذار بلحاظ العقاب أيضا لأنّ ظاهر الآيه أنّ الحذر من نفس الشىء المخوف المنذر به و هو يعنى أنّ الإنذار فرض فى طول العقاب و المنجزيه و مثله يكشف عن الحجّيه.

و إن كان المراد الحذر من المخالفه للحكم الواقعي بعنوانها فمطلوبيه هذا الحذر لا يلزم منها وجوبه لإمكان أن يكون مستحبا.

يمكن أن يقال إنّ التحذير باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفه للحكم الواقعي و المصالح و المفسد و لكن منجزيه الإماره أعنى قول العادل كمنجزيه العلم فكما أنّ العلم بالحكم يوجب التنجز بنفس العلم و يكون حججه على الحكم فكذلك إخبار العادل بالوجوب أو الحرمة و ترتب العقاب يوجب التنجز لغير المخبر بنفس الإخبار و إن كان الحكم منجزا على نفس المخبر قبل إخباره بسبب العلم به سابقا فلا- منافاه بين أن يكون الحكم منجزا على المخبر قبل إخباره و لا- يكون منجزا على السامع قبل إخباره و يصير منجزا عليه بنفس الإخبار و عليه فحيث إنّ المنجزيه بالنسبه إلى السامع تحصل بنفس الإخبار يكشف ذلك عن كون

إخبار العادل حجّه على السامع و بالإخبار يحصل التنجّز و الإنذار معا و المحال هو تنجّز الحكم بنفس الإنذار بالنسبه إلى المخبر لا السامع فلا تغفل.

الوجه الثالث:

أنّ التحذّر غايه للإنذار الواجب لكونه غايه للتّفر الواجب كما تشهد له كلمه «لو لا» التحضيضيه.

و عليه فإذا أوجب الإنذار وجب التحذّر إذ الغايه المترتبه على فعل الواجب ممّا لا يرضى الأمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف أم لا كما في قولك توضّأ لتصلّى.

أورد عليه فى الكفايه بعدم انحصار فائده الإنذار بالتحذّر تعبدا لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق ضروره أنّ الآيه مسوقه لبيان وجوب التّفر لا لبيان غايه التحذّر و لعلّ وجوبه كان مشروطا بما إذا أفاد العلم و عليه فالآيه تدلّ على وجوب التحذّر عند إحراز أنّ الإنذار بمعالم الدّين.

و يمكن الجواب عنه بأنّ التحذّر و إن لم يكن له فى نفسه إطلاق نظرا إلى أنّ الآيه غير مسوقه لبيان غايه الحذر بل لا يجاب التّفر إلا أنّ إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار ضروره أنّ الإنذار واجب مطلقا من كلّ متفقه سواء أفاد إنذاره العلم للمنذر أم لا و حينئذ فلو كانت الفائده منحصره فى التحذّر كان التحذّر واجبا مطلقا و إلا لزم اللغويه أحيانا.

و دعوى أنّ الفائده غير منحصره فى التحذّر بل لإفشاء الحقّ و ظهوره بكثره إنذار المنذرين فالغايه حينئذ تلازم العلم بما أنذروا به.

مندفعه بأنّ ظاهر الآيه أنّ الغايه المترتبه على الإنذار و الفائده المترتبه منه هى التحذّر لا إفشاء الحقّ و ظهوره.

فالمراد من الآيه الكريمة و الله العالم لعلّهم يحذرون بالإنذار لا بإفشاء الحقّ بالإنذار كما أنّ ظاهرها هو التحذّر بما أنذروا لا بالعلم بما أنذروا به.

ص: ٢٧٤

بل نفس وجوب الإنذار كاشف عن أنّ الإخبار بالعقاب المجهول إنذار ولا يكون ذلك إلا إذا كان الإخبار بالعقاب حجّة و إلاّ فالإخبار المحض لا يحدث للخوف و لو اقتضاء حتّى يكون مصداقا للإنذار حتّى يجب شرعا و ممّا ذكر يظهر ما فى كلام بعض أساتيدنا من أنّه لم يتبيّن أنّ الغايه هو التحذّر حتّى يتمسك بإطلاقه لإثبات المطلوب لاحتمال أن يكون احتمال الحذر غايه حتّى يحصل العلم و ذلك لما عرفت من أنّ ترتّب التحذّر على نفس الإنذار لا يبقى مجالا لتقدير العلم و الإفشاء كما لا يخفى.

لا يقال احتمال وجود المانع فى إيجاب الغايه على الغير يمنع عن الجزم بوجود الغايه و هى التحذّر.

لأنّ نقول إنّ هذا الاحتمال غير سديد لو هنه بعد كون التحذّر مقصدا لوجوب ذى الغايه و عدم وجود مانع معقول فيه.

و دعوى أنّ هذه الآيه مربوطه بباب الجهاد من جهه السّياق فإنّ سورة البراءه مرتبطه بالمشركين و الجهاد معهم و من المعلوم أنّ النّفر إلى الجهاد ليس للتّفقه و الإنذار نعم ربّما يترتّبان عليه بعنوان الفائده كما إذا شاهد المجاهدون فى سفر الجهاد آيات الله و ظهور أوليائه و غلبتهم على الكفّار بها للفرقه المتخلفه الباقيه فى المدينه المنوره و عليه فالإنذار ليس غايه للنّفر الواجب حتّى تجب الغايه بوجود ذيهما و هو النفر بل الإنذار من قبيل الفائده المترتبه على النّفر إلى الجهاد أحيانا

مندفعه بأنه لا- دليل على أنّ النفر للجهاد و مجرّد ذكر الآيه المباركه فى آيات الجهاد لا يدلّ على ذلك بل الظاهر من عنوان التّفقه و الإنذار مضافا إلى بعض الرّوايات هو كون النّفر ليس للجهاد.

و القول بأنّ النفر مختصّ بالجهاد و لكن أمر فى الآيه أيضا بتخلف جمع ليتفقّوها و يندروا النّافرين عند رجوعهم عن الجهاد.

خلاف الظاهر فإنّ الضمير فى قوله «لِيَتَّفَقُّوْهَا» راجع إلى النافرين لا إلى الفرقة الباقيه

فانحصر الأمر في اختصاص الآيه المباركه بالنفر للتفقه و المعنى أنّ المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلا للتفكر فلو لا نفر من كلّ فرق و قبيله منهم طائفه و المستفاد من ذلك أنّ المقتضى لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لأمرؤا جميعا بالتفكر و التفقه و لكنهم ليسوا أهلا لذلك لاختلال نظامهم و تفرّق أمر معاشهم و حينئذ فلم لا يجعلون الاحتياج إلى المطالب الدينيه في عرض سائر احتياجاتهم فيوجهون طائفه منهم إلى تحصيلها كما يتوجه كلّ طائفه منهم إلى جهه من الجهات الاخرى المربوطه بأمر المعاش كالزراعه و التجاره و نحوهما فسياق الآيه ينادى بأعلى صوته إلى مطلوبيه الإنذار و الحذر و وجوبهما و هذا هو الظاهر من الآيه و تشهد له أخبار كثيره حيث استشهد الأئمه عليهم السلام بالآيه لوجوب النفر للتفقه و التعليم و التعلّم.

إن قلت: إنّ مقتضى ما ذكر هو اختصاص الآيه بالنفر للتفقه و الإنذار المحقّق بقول العادل و إن لم يوجب اليقين و العلم و هذا لا يتناسب مع الروايات الوارده في استشهاد الإمام بالآيه الكريمة على وجوب معرفه الإمام لأنّ الإمامه ممّا لا تثبت إلاّ بالعلم و عليه فالاستناد بالآيه لحجّيه الدليل الديني لا يفيد العلم كالخبر الواحد كما ترى.

قلت: لا مانع من شمول إطلاق التفقه و الإنذار للمعرفه بالحقائق الاعتقاديّه و الإنذار بها أيضا لأنّ هذا الاعتقاد أيضا تفقه و يكفي ذلك في وجوب الإنذار و هو يكفي في وجوب التحذّر من مخالفه هذا الاعتقاد و إن لم يحصل للمخاطب بنفس الإنذار قطع فإنّ التحذّر في الفقه بالعمل و هو محقّق بنفس إنذار عدل واحد و التحذّر في الاعتقادات بالاعتقاد و حصوله يحتاج إلى تكرار الإنذار و الاستماع حتّى يحصل العلم. و بالجملة يختلف التحذّر باختلاف موارد الإنذار و إطلاق الآيه يعمّ جميع الموارد و تطبيق الآيه على التفقه في الأحكام و التفقه في المعارف ممّا يشهد على إطلاقها كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الإنذار إمّا مطابق و إمّا ضمنى و كلاهما مشمولان للآيه الكريمة و عليه فكلّ روايه تدلّ على حكم من الأحكام الإلزاميه تدلّ بالدلاله الضمّيه على العقاب و أمّا الأخبار التي

لا إندار فيها لكون الحكم المذكور فيها غير إلزامي فهي مشموله للآية الكريمة بعدم القول بالفصل في حجّيه الأخبار.

و دعوى أنّ المأخوذ في الآية هو عنوان التفقه و عليه فلا- تشمل الآية فيما أنذر الراوى بعنوان أنه أحد من الرّواه فتختصّ الآية بحجّيه فتوى الفقيه للعامى و لا دلالة لها على حجّيه خبر العامى مع أنّ الكلام فيها.

مندفعه بأنّ المراد منه من عنوان التفقه فى المقام ليس هو عنوان التفقه الاصطلاحى بل المراد منه هو التفقه بمعناه اللغوى و هو الفهم و العلم و هو معلوم الحصول باستماع الرّوايات مع المعرفة بمفادها و إن كانت المعرفة مشكّكة و تختلف الرّواه فيها بحسب اختلاف استعداداتهم فإذا كان إخبار العادل فى المنذرات حجّيه يتعدّى منها إلى غيرها بإلغاء الخصوصيه.

لا يقال إنّ الآية تكون فى مقام التّهى عن التّفر العام كما يشهد له صدر الآية أعنى قوله تعالى: وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً لا إيجاب التّفر للبعض حتّى يترتّب عليه وجوب التحذّر فالحثّ على لزوم التّنجزيه و عدم التّفر العام لا على نفر طائفه من كل فرقه للتّفقه.

لأنّنا نقول إنّ هذا المعنى أى التّهى عن التّفر العامّ للجهد متفرّع على أنّ الآية واردة فى التّفر للجهد و قد عرفت أنّه لا- معين لذلك و مجرد كون السوره و الآيات السابقه و اللاحقه مرتبطه بالجهد لا يكفى فى تعيين هذا المعنى بل لعلّ وجه ذكر هذه الآية فى هذا الموضع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلّم أحكام الجهد.

و ليس فى المقام روايه صحيحه تدلّ على أنّ النفر للجهد بل الشواهد الدّاخلية فى نفس الآية لا تساعد ذلك إذ الضمير فى قوله ليتفقّوها يرجع إلى النّافرين المذكورين فى الصّيدر فهو شاهد على أنّ المراد من الصّيدر هو النفر للتّفقه هذا مضافا إلى أنّ لازم ذلك هو أن يكون المراد من قوله عزّ و جلّ بعد الصّدر فلوّ لا نفر من كلّ فرقه منهم طائفه هو النفر للجهد

لا للتَّفَقُّه و مقتضاه هو رجوع الضَّمير في قوله ليتفَقَّهوا و لينذروا قومهم إلى الفرقة الباقية في المدينة مع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ فيدلُّ على وجوب تعلُّم الفقه و الأحكام عليهم على وجوب إنذارهم النَّافِرِينَ بعد رجوعهم ببيان ما تعلَّموا من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله في غيابهم و هو خلاف الظَّاهر فَإِنَّ الطائفة أقرب بالضمير من الفرقة و مقتضاه هو رجوع الضَّمير إلى الطائفة النَّافِرة للتَّفَقُّه كما أَنَّ ارجاع الضمير إلى الفرقة النَّافِرة للجهاد و إرادته الشهود من التَّفَقُّه بالنسبة إلى ما رأوه في سفر الجهاد من الغلبة و النصره و بعض التعليمات النازله حال الحرب خلاف ظاهر إطلاق التَّفَقُّه في الدين فَإِنَّه أنسب بالرجوع إلى الفرقة النَّافِرة للتَّفَقُّه و التَّفَقُّه المطلقه لا يحصل بتمامه و كماله في النفر للجهاد و إن لم يخل النفر للجهاد عن تعلُّم بعض الأحكام كما لا يخفى.

فتحصل أَنَّ النَّفر واجب للتَّعلم و التَّفَقُّه و صدر الآيه الكريمة إخبار عن عدم تمكُّن جميع المؤمنين من النَّفر للتَّفَقُّه فمع عدم تمكُّنهم للنفر المذكور أوجب الله سبحانه و تعالى على كلِّ طائفة من كلِّ فرقة بنحو الوجوب الكفائي ليتفَقَّهوا و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم و تحذَّر قومهم بمجرَّد إنذارهم من دون توقُّف على شيء آخر من العلم و هذا مساوق لحجَّته قول المنذر.

لا يقال: إِنَّه لو كان مفاد الآيه وجوب الحذر عند الشكِّ لا يكون دليلاً على حجَّته قول المنذر لأنَّ الحذر واجب في الشَّبهه قبل الفحص بحكم العقل فقول المنذر إِنَّمَا ينتج في إبداء الاحتمال و بمجرَّد ذلك يجب على المكلف إما الاحتياط أو تعلُّم الحكم و بعبارة اخرى كلُّ من الخوف و الحذر العملي واجب عند الشكِّ قبل الفحص و لو لم يكن قول المنذر حجَّه شرعاً كما دلَّ عليه أخبار عديده مذكوره في محالها.

لأنَّ نقول إِنَّ الإشكال المذكور جار في كلِّ أماره فَإِنَّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب و مع ذلك أفادت أدلَّه الاعتبار حجَّته الأمارات و خاصيه الأمارات تظهر بعد الفحص فَإِنَّها إذا دلَّت على حرمة شيء أو وجوب شيء

وجب أتباعها و لو بعد الفحص فلا- يكون اعتبارها لغوا إذ بعد الفحص لا- يحكم العقل بوجوب الاحتياط و مفاد الأمارات هو وجوب الاتباع عنها و أمّا دعوى أنّ ظاهر الآيات مدخلية كون النافرين جماعة في وجوب النفر و وجوب الإنذار و الحذر و حيث يحتمل دخاله تلك الخصوصية في الحكم واقعا للمناسبة المذكوره لا يمكن رفع اليد عنه فلا طريق حينئذ إلى استظهار كون الجمع ملحوظا بنحو الاستغراق و على هذا كانت الآية أجنبية عن المدعى و لا ترتبط بإثبات حجّيه قول المنذر عند الشكّ في قوله هل هو حكم الله الواقعي أو لا بل إنّما كان مفادها وجوب نفر جماعة ليتعلّموا أحكام الله الواقعيه فينذروا قومهم بها لعلهم يحذرون من عقاب مخالفه تلك الأحكام أو يحذرون عملا بإتيان واجب الدين و ترك محرمه و أين ذلك بما نحن بصدده فهى محل نظر لأنّ لازم اعتبار الجماعه هو عدم وجوب الإنذار إذا نفر جماعه و تفقّهوا ثمّ عرض لهم الموت و بقى واحد منهم و هو ممّا لا يلتزم به أحد هذا مضافا إلى أنّ مقام التعلّم و الإنذار قرينه على أنّ المراد من كلّ طائفه هو الاستغراق لا المجموع و الجماعه إذ التعلّم و التعليم و الإنذار لا يتقيّدان بالجميع و الجماعه كما لا يخفى.

و منها-أى من الآيات التى استدللّ بها لحجّيه المخبر آيه الكتمان و هى قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ .

بتقريب أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار و إلّا لزم لغويّه تحريم الكتمان و وجوب الإظهار.

اورد عليه أولا: بأنّ موردها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان لقوله عزّ و جلّ:

مَنْ بَعِدَ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ فَالْكِتَابِ حَرَامٌ فِي قِبَالِ الْوَاضِحِ وَ الظَّاهِرِ عَلَىٰ حَالِهِ كَمَا يَشْهَدُ لَهُ سَوْقِ الْآيَةِ الْمُبَارَكَةِ فَإِنَّهُ فِي أَصُولِ الدِّينِ وَ الْعُقَائِدِ رَدًّا عَلَىٰ أَهْلِ الْكِتَابِ حَيْثُ أَخْفَوْا شَوَاهِدَ النَّبَوِّهِ وَ الْبَيِّنَاتِ لَا فِي قِبَالِ الْإِظْهَارِ وَ الْمَلَاذِمَةِ الْمَذْكُورَةِ بَيْنَ حَرَمِهِ الْكِتْمَانِ وَ وَجُوبِ الْقَبُولِ عِنْدَ الْإِظْهَارِ لَا مُورِدَ لَهَا فِي الْمَقَامِ إِذْ لَا إِظْهَارَ فِيهِ نَعَمْ تَجْدَى الْمَلَاذِمَةَ الْمَذْكُورَةَ

فى مثل قوله تبارك و تعالى: وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ فَإِنَّ الْإِظْهَارَ فِىهِ مَتَّصِرٌ فَمُورِدُ الْآيَةِ أَجْنَبِيهِ عَنِ الْمَقَامِ.

و ثانيا: بأن الآيه الكريمه لا- تتعرض لبيان حرمة الكتمان حتى يؤخذ بإطلاقها لأنها فى مقام بيان ترتب بعض آثار الكتمان من اللعنه.

و منها- بأن من الآيات التى استدلل بحججه الخبر- قوله تعالى: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِى إِلَيْهِمْ فَشِئْلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَ الزُّبُرِ .

بدعوى أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول و إلا- لكان وجوب السؤال لغوا و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه و يقع جوابا له لعدم مدخلية المسبوقيه بالسؤال فكما أنّ جواب الزاوى حين السؤال واجب القبول فكذلك قوله ابتداء بأننى سمعت الامام يقول كذا واجب القبول و الاتباع.

أورد عليه أولا: بأن المراد من أهل الذكر بمقتضى السياق علماء أهل الكتاب و عليه فالآيه أجنيبه عن حججه الخبر.

اجيب عنه بأن العبره بعموم الوارد لا- خصوصيه المورد و تطبيق أهل الذكر على علماء أهل الكتاب من باب تطبيق الكلّى على بعض مصاديقه و ليس من باب استعمال الكلّى فى الفرد و عليه فلا منافاه بين كون المورد علماء أهل الكتاب و عدم اختصاص الوارد به.

و يشهد للكلية المذكوره تطبيق الآيه الكريمه على الأئمه المعصومين عليهم السلام كما أنّ الآيه لا تختص بالأئمه عليهم السلام لمنافاته مع مورد الآيه و هو علماء أهل الكتاب فليس ذلك إلا لكلية الوارد.

هذا مضافا إلى أنّه لو اختص الآيه الكريمه بالسؤال عن أهل الكتاب لزم وجوب قبول قول أهل الكتاب دون غيره ممن أقرّ بالشهادتين و هو ممنوع إذ لا يحتمل ذلك كما لا يخفى.

نعم يشكل الاستدلال بالآيه الكريمه من ناحيه أنّه لا أمر بالجواب فى الآيه حتى يؤخذ بإطلاقه لصوره عدم إفاده العلم كما فى إيجاب الإنذار و حرمة الكتمان و عليه فالمراد من

الآية هو إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب و لو بجواب جماعه و لا- دلالة للآية على حصول العلم بالجواب الأول حتى يكون ذلك علما تعبدا.

و أما ما قيل من أن عنوان أهل الذكر و العلم لا يطلق على الرواه بما هم رواه مع أن لصدق هذا العنوان مدخله في الحكم ففيه أن عنوان أهل الذكر و الاطلاع من العناوين المشككة و يصدق على الرواه أيضا باعتبار معرفتهم بالحلال و الحرام و لو من دون إعمال نظر و رأى فتحصل أن الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب التعبد بقول العادل مشكل.

و أما الأخبار فبطوائف

الطائفه الأولى:

هي التي وردت في الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالأعدل و الأصدق و المشهور و التخيير عند التساوى مثل مقبوله عمر بن حنظله عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال الحكم ما حكم به أعلمهما و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قال فقلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر إلى ما كان من روايتهما عتًا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه... إلى أن قال فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامة فيؤخذ به الحديث.

و موردها و إن كان في الحكمين إلا أن ملاحظه جميع الروايه تشهد على أن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ثم إن هذا الخبر باعتبار قوله خذ بأعدلهما ظاهر في اعتبار العدالة في التعبد بالخبر اللهم إلا أن يقال: إن قوله في الذيل فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...

إلخ يشهد على أن الملاك في حجيته الخبر هو نقل الثقات و الأعدليه ملاك ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

ثم إن مع التعارض لا وثوق بالصدور و مع ذلك دلت المقبوله على أن الخبر لا يكون بالتعارض ساقطاً بالتعبد بالخبر.

و إلا- فمع التعارض لا- يحصل الوثوق في الصي دور في الراجح بمجرد الأفضليه في صفات الزاوى أو المطابقه مع الكتاب أو المخالفه مع العامه و مع عدم الوثوق بالصدور لا بناء من العقلاء و إن كان الناقل عدلاً أو ثقه بل يحكمون بالتساقط.

و نحو هذه الروايه مرفوعه زواره قال يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما نأخذ؟ قال عليه السلام يا زواره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بأعدلتهما عندك و أوثقهما في نفسك فقلت إنهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال عليه السلام انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه و خذ بما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين كيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر.

فإنها مثل المقبوله في الدلاله على أن الخبر لا يكون ساقطاً عند التعارض بل يقدم الراجح من حيث الصفات و ساير المرجحات و مع عدم الرجحان فالحكم هو التخيير و قد عرفت أن هذا هو حججه تعبدية و ليس من باب بناء العقلاء.

اورد عليه بأنه لا إطلاق لهذه الطائفه من الأخبار لأن السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السائل كل واحد منهما حججه يتعين العمل به لو لا- التعارض و لا- نظر للسائل بالنسبه إلى اعتبار خبر كل عدل أو ثقه بل نظره إلى حججه الخبر في حال التعارض.

و يمكن الجواب عنه بأن هذه الأخبار ظاهره الدلاله على مفروغيه حججه خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض و إلا لما سألوا عن صورته تعارضها لأن هذا السؤال مناسب مع حججه الخبر في نفسه و إنما أشكل الأمر من جهه المعارضه فسألوا عن حكمهما عند التعارض.

و دعوى أنّ التعارض كما يوجد في الخبرين غير المقطوعين كذلك ربّما يوجد في المتواترين أو المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما و عليه فصرف بيان العلاج لا يدلّ على حجّيته الخبر الذي لم يقطع بصدوره.

مندفعه بأنّ وقوع المعارضه بين مقطوعى الصّيدور بعيد جدّا هذا مضافا إلى أنّ الظاهر من مثل قوله (يأتى عنكم خبران متعارضان) كون السّؤال عن مشكوكى الصّيدور فإذا لم يكن المراد من الأخبار العلاجيّه مقطوعى الصّيدور تكشف الأخبار العلاجيّه عن مفروغيّه حجّيته خبر العادل عند عدم المعارضه.

نعم يشكل التمسّك بهذه الأخبار لحجّيته خبر الثّقه بعد اعتبار الأعدليّه فإنّ الاستفادة منه أنّ المعترف في حجّيته الخبر هو كون الرّاوى عدلا حتّى يجعل الأعدليّه مرجّحه بينهما.

اللّهمّ إلّا أن يقال: يكفى قوله في المقبوله «فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثّقات عنكم... الحديث» للدّلاله على أنّ المعترف هو كون الرّاوى ثقه و البحث في هذا المقام مع قطع النظر عن سائر الأخبار الدالّه على حجّيته خبر الثّقه.

الطائفة الثّانيه:

هى التى تدلّ على إرجاع آحاد الرّواه إلى أشخاص معينين من ثقات الرّواه مثل قوله عليه السّلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس مشيرا إلى زراره و لكن هذه الرّوايه لا تصلح للاستدلال لاحتمال أن يكون المعترف هو العداله و أرجع الرّاوى إليه لكونه عدلا.

و قوله عليه السّلام: نعم فى موثقه الحسن بن على بن يقطين بعد ما قال الرّاوى أ فيونس بن عبد الرحمن ثقه نأخذ معالم ديننا عنه.

فإنّ الظاهر منه أنّ قبول قول الثّقه مفروغ عنه بين السّائل و المسئول عنه و إنّما الرّاوى سئل عن كون يونس ثقه ليرتبّ عليه آثار ذلك و عدمه.

و قوله عليه السّلام فى صحيحه أحمد بن اسحاق «العمرى ثقتى فما أذى إليك عنى فعنّى يؤدى و ما قال لك عنى فعنّى يقول فاسمع له و أطع فإنّه الثّقه المأمون».

ص: ٢٨٥

إذ مقتضى التعليل أنّ المعيار هو كون الزاوى ثقة و مأمونا لأنّ المراد بالثقة هو الثقة عند الناس و لذا قال الشيخ الأعظم بعد نقل الأخبار المذكوره و غيرها و هذه الطائفة أيضا مشتركة مع الطائفة الأولى فى الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.

أورد عليه بأنّ المراد من الثقات فى هذه الإرجاعات هم الأشخاص الذين لا يكذبون لكونهم على مرتبه عظيمه من التقوى و الجلاله حتّى وثق به الإمام عليه السّلام فهذه الأخبار لا تدلّ على حجّيه خبر كلّ ثقة بل تدلّ على حجّيه خبر ثقات أهل البيت و هم العدول.

و يمكن الجواب بأنّه نعم و لكن يكفى ما ورد فى مثل يونس بعد سؤال الزاوى عن كون يونس ثقة منه عليه السّلام نعم فى موثقه الحسن بن على بن يقطين للدلالة على كفايه الوثوق عند الناس.

و حمل الثقة فى هذه الروايه على غير الصّيدق المخبرى و إرادته كونه مورد الاطمئنان لأخذ الآراء بقربنه أنّ يونس من الفقهاء بعيد و الظاهر منه هو الثقة عند الناس و هو الصادق فى إخباره بل لعلّه الظاهر من التعليل الوارد فى صحيحه أحمد بن إسحاق فى مورد العمريّ و هو قوله فإنّ الثقة المأمون.

الطائفة الثالثه:

هى الأخبار الدالّه على وجوب الرجوع إلى الزوايه و الثقات و العلماء على وجه يظهر منها عدم الفرق بين روايتهم و فتاويهم فى وجوب الرجوع إليهم و الأخذ منهم.

مثل قول الحجّه عبّال الله تعالى فرجه لإسحاق بن يعقوب: و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتى عليكم و أنا حجّج الله.

بدعوى أنّ ظاهر الصدر و إن كان هو الاختصاص بالرجوع إليهم فى أخذ حكم الوقائع و فتاويهم و لكن عموم التعليل بأنّهم حجّتى يقتضى قبول رواياتهم أيضا لأنّ التعليل معمم اللّهم إلّا أن يقال: جعل الحجّيه للأخصّ و هو الرواه المجتهدون لا يدلّ على جعل الحجّيه لمطلق الزوايه فهو أخصّ من المدعى.

و مثل الروايه المحكيه فى العده عن الصادق عليه السّلام إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما

روى عنّا فانظروا إلى ما روهه عن علي عليه السّلام فاعملوا به و اعتمد الشيخ عليها و صرّح باعتماد الأصحاب عليها.

دلّت هذه الرّوايه على جواز أخذ روايات الثّقات و لو من العامّه فيما إذا لم يكن معارض لروايات الثّقات من العامّه فى رواياتنا.

و مثل ما رواه فى الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكرى عليه السّلام... فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه و ذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشّيعه لا كلّهم.

فأمّا من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامّه فلا تقبلوا منهما عنّا شيئا و لا كرامه و إنما كثر التخليط فيما يتحمّل عنها أهل البيت لذلك لأنّ الفسقه يتحمّلون عنّا فيحرّفونه بأسره لجهلهم و يضحون الأشياء على غير وجوها لقله معرفتهم و آخرون يتعمّدون الكذب علينا ليجزّوا من عرض الدنيا ما هو زادهم إلى نار جهنّم.

و المستفاد من مجموع الرّوايه أنّ المناط فى تصديق الرواه و الفقهاء هو التحرّز عن الفسق و الكذب و إن كان ظاهر بعض فقراته هو اعتبار العدالة بل ما فى فوقها و لكن العبره بالمستفاد من مجموع الرّوايه و مثل ما عن أبى الحسن الثّالث عليه السّلام فيما كتبه جوابا عن سؤال أحمد بن حاتم بن ماهويه و أخيه عمّن أخذ معالم ديني؟

فهمت ما ذكرتما فى دينكما على كل مسنّ فى حنّنا و كل كثير القدم فى أمرنا فإنّهما كافيكما إن شاء الله تعالى. و لكن عنوان مسنّ فى حنّنا و كثير القدم فى أمرنا غير عنوان الثّقه فلا يشمل ما إذا لم يكن الثّقه واجدا لهذا العنوان و مثل قوله عليه السّلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنّك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم إنّهم استؤمنوا على كتاب الله فحرّفوه و بدّلوه... الحديث.

و الظاهر منه و إن كان هو الفتوى و لكن الإنصاف شموله للرّوايه و المراد هو المنع عن قبول روايات غير الثّقات منهم جمعا بينه و بين ما أفاده الشّيخ الطوسى قدّس سرّه فى العدّه و نقلناه آنفا.

و مثل ما عن الإمام العسكرى عليه السلام بالنسبه إلى كتب بنى فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم و بيوتنا منها ملاء قال خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا.

فإنّ المستفاد منه هو جواز أخذ الرّوايه منهم إذا كانوا من الثّقات.

و مثل قوله عليه السّلام حديث واحد فى حلال و حرام تأخذه من صادق «يأخذه صادق عن صادق» خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضّه. بناء على أنّ المراد من الصّادق هو الصّدق المخبرى.

و مثل ما ورد فى التّوقيع لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم سرنا و نحمله إياهم.

و لكنّه أخصّ من المدعى لأنّ ثقاتنا أخصّ من عنوان الثّقه و لو عند النّاس هذا مضافا إلى توصيف الثّقه بكونها من أهل السّرّ.

الطّائفة الرّابعة:

هى الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الواحد كالتّبوى المستفيض بل المتواتر من حفظ من أمتى أربعين حديثا ممّا يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله فقيها عالما.

بدعوى أنّ دلاله هذا الخبر على حجّيته خبر الواحد لا يقصر عن دلاله آيه النفر و لكنّه لا يخلو عن إشكال و هو أنّه لا ملازمه بين الثّقل و القبول تعبدا لاحتمال أن يكون القبول مشروطا بحصول العلم أو الاطمئنان أو اتّصاف الرّاوى بوصف العدالة.

و كقوله عليه السّلام اكتب و بثّ علمك فى إخوانك فإنّ منّ فاورث (فورث) كتبك بنيك فإنّه يأتى على النّاس زمان حرج لا يأنسون (فيه) إلّا بكتبهم.

وجه الدلاله واضح فإنّ مورد التّوصيه هو كتابه الواحد هذا مضافا إلى التعبير عنه بالبثّ بالعلم و أنّه إرث و موجب للأنس به و كلّ ذلك ينادى بحجّيته خبر الواحد و كقوله عليه السّلام ستكثر بعدى القاله و إنّ من كذب علىّ فليتبوأ مقعده من النار.

بدعوى أنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القاله و الكذابه إذ الاحتفاف بالقرينه القطعيه فى غايه القله.

و بالجمله يستفاد من مجموع هذه الأخبار القطع برضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر الواحد و إن لم يفد القطع ثم إن هذه الأخبار كثيرة إلى حد ادعى في الوسائل تواترها.

و لكن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا- يعنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجل هذا الاحتمال كما دل عليه لفظ الثقة و المأمون و الصيادق و غيرها الواردة في الأخبار المتقدمه و هى أيضا منصرف إطلاق غيرها.

بل و لو لم يكن الأخبار متواتره بالاصطلاح كفى كونها مفيده للاطمئنان بحججه خبر الثقة و لو لم يكن عادلا هذا.

و أما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمه خاليه عن اعتبارها بل فى كثير منها التصريح بخلافه مثل ما رواه الشيخ فى كتاب العده فى الأخذ بما روته الثقات عن على عليه السلام. و لو من رواه العامه و ما ورد فى كتب بنى فضال، و مثل عموم التعليل فى صحيحه أحمد بن اسحاق لقبول روايه العمري بأنه الثقة المأمون فإنه يفيد الكبرى الكلى و هى أن كل ثقة مأمون يسمع له و تطبيق هذه الكبرى على مثل العمري الذى كان فى مرتبه عاليه من الوثاقه و الجلاله لا- ينافى كون المعيار هو إفاده الوثوق بالمخبر و لا دخاله لما زاد عليه من المراتب العاليه لأن ما زاد من خصوصيات المورد كما لا يخفى و غير ذلك من الأخبار.

و أما ما يظهر من الأخبار من حصر الذى يعتمد عليه فى أخذ معالم الدين فى طائفه الشيعة فهو بالنسبه إلى غير الثقة من العامه فالحصر اضافى و يكون بالنسبه إلى غير ثقاتهم فلا ينافى ما دل على جواز الأخذ من ثقاتهم فيما إذا لم يعارضه ما وصل إلينا من طرقنا.

هذا مضافا إلى أن بناء العامه على العمل بخبر الواحد كان ذلك بمرأى و مسمع الأئمة عليهم السلام و مع ذلك لم يردعوا عنه كما دل عليه روايات:

منها مرسله داود بن فرقد حيث قال الإمام الصادق عليه السلام لابن أبى ليلى فبأى شىء تقضى قال بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه و آله و عن على و عن أبى بكر و عمر قال فبلغك عن رسول صلى الله عليه و آله أن عليا أفضاكم قال نعم قال فكيف تقضى بغير قضاء على و قد بلغك هذا... الحديث.

بدعوى أنّ قول ابن أبي ليلى بما بلغنى يدل على أنّ مراده منه البلوغ بنحو الخبر الواحد لقله التواتر جدّاً و لم يردعه الإمام عليه السلام عن ذلك بل شبهه بخير آخر وصل إليه.

نعم يمكن الإشكال فيه بأنّه لا إطلاق له حيث إنّه في مقام بيان لزوم القضاء بقضاء على عليه السّلام إلا أنّ احتمال اشتراط العلم في البلوغ في أخبار العامّة بعيد جدّاً بناء الأصحاب أيضاً على ذلك كما يدلّ عليه الأخبار فمنها مرسله شبيب و أبي جميله البصرى و موثقه إسحاق بن عمّار و خبر على بن حديد و خبر معمر بن خلّاد و صحيحه زراره و خبر سليم بن قيس و غير ذلك من الأخبار الحاكيه على أنّ أصحابنا آخذون بخبر الواحد الثّقه و دعوى كون المتيقّن من الروايات هو اعتبار خبر العدل لا الثّقه كما يشهد له الارجاع إلى الأعدل في المتعارضين فإنّه حاك عن كون كلّ طرف من أطراف التعارض عدلاً هذا مضافاً إلى اعتبار عنوان (ثقاتنا) و عنوان (مريضان) و عنوان (حجّتي) و عنوان (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) و عنوان (كلّ مسنّ في حُبنا) و عنوان (كل كثير القدم في أمرنا) فإنّها ظاهره في اعتبار العدالة و فوقها.

مندفعه بأنّ اعتبار هذه العناوين ليس من جهه دخالتها في حجّيه الروايه بل من باب خصوصيّته مورد السّؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضه.

و الشاهد على ذلك عدم اعتبار الأصحاب في الأخذ بالروايات أن يكون الرواى من أصحاب السّير أو ممّن يرضى عنه الأئمه عليهم السّلام أو أن يكون الرواى من الشيعه كما صرح بذلك الشيخ الطّوسى في العده حيث قال: إنّ الطائفه عملت بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن درّاج و السكونى و غيره من العامه الذين ينقلون الأخبار عن أئمّتنا عليهم السّلام فالمعيار في جواز الأخذ هو الوثوق بالناقل و لو كان عامياً.

نعم يتقدّم روايه السّيعى الثّقه على روايه العامى الثّقه عند التعارض كما رواه في العده عن الإمام الصادق عليه السّلام أنّه قال: إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنّا فانظروا إلى ما رووه (أى ما روته العامّه) عن على عليه السلام فاعملوا به.

فتحصّل أنّ مقتضى إمعان النظر في الأخبار هو حجّيه خبر الثّقات فلا- مجازفه في دعوى تواترها بالتّواتر المعنوى بالنّسبه إلى حجّيه خبر الثّقات ذهب في الكفايه إلى أنّ التّواتر في المقام إجمالى لأنّها غير مقتصر على لفظ أو على معنى حتّى تكون متواتره لفظا أو معنى.

و معنى التّواتر الإجمالى هو العلم بصدور بعضها منهم و قضيتّه و إن كانت حجّيه خبر دلّ على حجّيه أخصّيها مضمونا إلاّ أنّه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيّة و قد دلّ على حجّيه ما كان أعمّ.

و قد عرفت كفايه الأخبار المذكوره في إثبات التّواتر المعنوى هذا مضافا إلى أنّ المستفاد من بعضها أنّ خبر الثّقه مفروغ الحجّيه عند السائل و المسئول عنه و أيضا سيره الأصحاب على العمل بخبر الثّقات و لو كان المخبر من العامّه أو الذين أخطئوا في اعتقاداتهم من فرق الشّيعه.

ثمّ إنّ الأخبار التي دلّت على اعتبار الأعدليه لا تعارض مع الأخبار المذكوره لأنّها في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر فلا وجه لجعلها من أدلّه اعتبار العداله في حجّيه الخبر هذا مضافا إلى دلالة قوله في المقبوله:(فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم...)على أنّ الملاك في حجّيه خبر الواحد هو كون الرّاوى ثقه كما أنّه لا وجه لجعل الأخبار الوارده في موارد العدول من الأخبار المعارضه بعد كونها معلّله بكون الملا-ك في اعتبار أخبارهم هو كونهم من الثّقات المأمونين فلا تغفل.

و ينقدح ممّا ذكرنا أنّه لا وجه للقول بتعارض الأخبار و إنّ النّسبه بينها من العموم من وجه و الأخذ بالقدر المتيقّن منها و هو الجامع للعداله و الوثاقه كما ذهب إليه في مصباح الا-صول و ذلك لما عرفت من أنّ مقتضى الإمعان في الرّوايات أنّها غير متعارضه و لا- منافاه فيها حتّى تأخذ بالأخص مضمونا و الأظهر هو ما ذهب إليه الشّيخ الأعظم قدّس سرّه من ثبوت التّواتر المعنوى على اعتبار خبر الثّقه المأمون.

و عليه فدعوى منع التّواتر المعنوى و الأخذ بالتّواتر الإجمالى و الأخذ بالخبر الصحيح

الأعلائي و الاستدلال به لحجّيه خبر كلّ ثقة المأمون تبعيد المسافه من دون موجب.

ثمّ إنّ الظاهر هو من محكّي المحقّق النائيني قدّس سرّه إنكار التواتر الإجمالي بدعوى أنّا لو وضعنا اليد على كلّ واحد من تلك الأخبار نراه محتملا للصدق و الكذب فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور.

و فيه أنّ مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوي فلا وجه لإنكار التواتر الإجمالي و ذلك لأنّ احتمال الصدق و الكذب بالنسبه إلى كلّ فرد لا ينافي حصول القطع بصدور الأخصّ مضمونا باعتبار المجموع أ لا ترى أنّه إذا أخبر الثّقات الكثيره بدخاله شيء في صحّه معامله أو عباده أو بحدوث أمر مع الاختلاف في النقل لم نعلم بخصوص كلّ واحد مع قطع النظر عن أخبار الآخرين و لكن مع ملاحظه أخبار الآخرين نعلم بدخاله الأخصّ مضمونا كما لا يخفى فإنّه هو الذي أخبر عنه بخصوصه أو في ضمن المطلق ففي المقام إذا فرضنا أنّ بعض الأخبار يدلّ على اعتبار العدالة و بعضها الآخر يدلّ على اعتبار الثّقه و ثالث يدلّ على اعتبار كونه إماميا و في رابع يدلّ على اعتبار كونه مأمونا حصل لنا القطع باعتبار الأخصّ مضمونا و هو خبر الثّقه العدل الإمامي المأمون بملاحظه مجموع الأخبار و إن لم نقطع باعتبار كلّ واحد واحد فلا مجال لإنكار التواتر الإجمالي و مقتضاه هو الالتزام بحجّيه الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكوره في هذه الأخبار.

إلا أنّ الذي يقتضى الإنصاف هو عدم وجود خبر يدلّ على اعتبار كون الرّاوى إماميا و عدم وجود خبر يدلّ على اعتبار العدالة لأنّ ما يستدل به لاعتبارها يكون موردا بالنسبه إلى عموم التعليل أو لا- إطلاق له أو يكون مخصوصا بباب علاج الأخبار المتعارضه و أمّا اعتبار كونه مأمونا فهو ملازم مع كونه ثقة و عليه فلا معارض لإطلاق ما يدلّ على اعتبار كون الرّاوى ثقة.

و الرّوايات الدالّه على حجّيه أخبار الثّقات كثيره و دعوى تواترها بالتواتر المعنوي ليست بمجازفه و ممّا ذكرنا يظهر ما في المحكّي عن الشهيد الصدر من أنّ الرّوايات خمس

عشر روايه و هي عدد لا- يبلغ حد التواتر و لكن في خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفيه التي قد توجب حصول الاطمئنان الشخصى لصدور بعض هذه الروايات و إن فرض التشكيك في ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصى فيكفى الاطمئنان النوعى بالنسبه إلى بعض الروايات و هي صحيحه الحميرى و هي القدر المتيقن من السيره العقلانيه و ذلك لأن الروايات لا تنحصر في خمسه عشر روايه بل تزيد عليها بكثره و عليه فلا وجه لإنكار التواتر رأسا و الاعتماد على الظن الشخصى الاطمئنانى لأن مجموع الأخبار يكون بحدّ يحصل القطع بأن الثقات حجّه بل التعليقات الوارده في الأخبار تشرح الأخبار الاخرى التي لم تعلم منها أنّ المعيار هو العدالة أو الوثاقه كما لا يخفى.

التنبهات

التنبه الأول: ارجاع الأخبار الى الارشاد

إن ارجاع الأخبار الى الارشاد الى ما عليه بناء العقلاء و اعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعى بمؤداه لا دليل له؛ إذ مجرد كون الشئ مما عليه بناء العقلاء لا يجوز ذلك ما دام يمكن أن يتعبد الشارع بما عليه البناء بالامضاء مع التوسعه أو التضيق، كما في مثل المعاملات كقوله عزّ و جلّ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله: «المؤمنون عند شروطهم» و قوله عليه السلام:

الصلح جائز، و غير ذلك؛ فإن هذه العبارات امضاءات لا ارشادات، و لذا يتمسك باطلاقها و لو لم يثبت اطلاق البناء.

و عليه فيجوز الاخذ بقول الثقات تعبدا و لو لم يحصل منه الاطمئنان النوعى. و يشهد لذلك وقوع التعبد في المقام بالراجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بالاوصاف أو موافقه الكتاب أو مخالفه العامه، مع أن المرجحات المذكوره لا توجب الاطمئنان النوعى بالمؤدى، و أيضا يشهد لذلك التعبد بالتخير عند عدم وجود المرجحات مع أن البناء على التساقت، و يعتضد ذلك أيضا بوقوع التعبد بالاخبار و لو مع كثره الوسائط مع أنه لا يحصل

الاطمئنان احيانا بسبب كثرة الوسائط و يعتضد ذلك أيضا بوقوع التعبد بتقديم أخبار ثقات الشيعة على اخبار ثقات العامه عند اختلافهما مع أنه لا فرق بينهما عند العقلاء، كل ذلك شاهد على أن اعتبار الأخبار من باب الامضاءات لا الارشاد، وإلا فلا مجال لهذه التصرفات التعبدية، كما لا يخفى.

و أيضا لو كانت حجيه الأخبار من باب بناء العقلاء فلا- حجه الى إتعاب النفس فى الاستدلال بالأخبار، بل يكفى فيها عدم الردع، كما هو الواضح.

ثم إننا لا- نضايق من وجود بناء العقلاء على الاعتماد على أخبار الثقات، و لكن نقول لا- وجه لحمل ادله اعتبار الأخبار على الارشاد، بل اعتبار الأخبار من باب التعبد، و المستفاد منها هو الاعم مما عليه بناء العقلاء، كما عرفت.

و مما ذكر يظهر أنه لا وجه لحمل سيره المسلمين أيضا على السيره العقلانيه مع اختلافهما فى الموارد، و سيأتى توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

و لذا يشكل ما أفاده الشيخ قدّس سرّه من أن الانصاف أن الدال من الأخبار لم يدل إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤداه، و هو الذى فسر به الصحيح فى مصطلح القدماء، و المعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتنى به العقلاء، و لا يكون عندهم موجبا للتحير و التردد. (١)

و ذلك لما عرفت من دلالة الأخبار على لزوم العمل بقول الثقات تعييدا من دون اعتبار حصول الوثوق النوعى و الاطمئنان بمؤداه. نعم يصح اعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعى لو كانت الأخبار ارشادا الى بناء العقلاء، و لكن المفروض أن اعتبار الأخبار تعبد، و ليس بارشاد. نعم يصح اعتبار الوثوق النوعى و الاطمئنان بالمخبر؛ لأنّ الثقة لا معنى لها إلا ذلك، و أمّا الوثوق بمؤدى خبره فلا دليل له بعد ما عرفت من أن اعتبار الاخبار من باب التعبد.

و لقد أفاد بعض الاعلام حيث قال: أن الاخبار تفيد التعبد بلزوم العمل بقول العدول،

ص: ٢٩٤

و لكن يرد عليه انه لا- وجه لتخصيص التعبد بقول العدول مع أن عنوان الثقة أعم منه، هذا مضافا الى أن لانزومه هو القول بالانسداد؛ فان كثيرا من الموارد لا تكون الروات عدولا، كما لا يخفى. فمع اختصاص التعبد بالعدول يحصل الانسداد، و هو كما ترى.

فتحصّل: أن مفاد الاخبار هو اعتبار قول الثقة تعبدا لا الارشاد الى بناء العقلاء و اعتبار الوثوق النوعى بمؤدى الخبر، فلا تغفل.

التنبیه الثاني: مما استدل به الشيخ الأعظم قدّس سرّه لحجیه أخبار الثقات

أنّ مما استدل به الشيخ الأعظم قدّس سرّه لحجیه أخبار الثقات هو استقرار سيره المسلمين طرّا على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسطة بينهم و بين الامام عليه السّلام أو المجتهد، أ ترى أنّ المقلدين يتوقفون فى العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد أو الزوجه تتوقف فيما يحكيها زوجها عن المجتهد فى مسائل حيضها و ما يتعلق بها الى أنّ يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمى، و هذا مما لا شك فيه.

و دعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيده عن الانصاف. نعم المتيقن من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لا- يعتنى باحتمال الخلاف. (١)

اورد عليه اولا بأنّه مع اختلاف بعض العلماء فى المقام مثل السيد و القاضى و ابن زهره و الطبرسى و ابن ادريس فى جواز العمل بمطلق الخبر كيف يمكن دعوى قيام سيره المسلمين على ذلك؛ فانهم و مقلديهم يخالفون فى العمل، فلا يتحقق سيره المسلمين طرا و إن لم يضر ذلك الاختلاف بقيام الاجماع الحدسى لامكان الحدس من اتفاق غيرهم.

اللهمّ إلا أن يقال: ما من سيره إلا تخالفها جماعه، ألا ترى أن السيره على رجوع الجاهل الى العالم و مع ذلك خالف الأخباريون فى ذلك. و الملاك فى حجیه السيره المتشرعيه هى الكشف عن رأى الشارع أيضا و هو حاصل و أن خالفها جماعه، فتأمل.

و ثانيا كما فى الكفايه بقوله: و لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم

ص: ٢٩٥

مسلمون و متدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء و لو لم يلزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور الدينيه من الأمور العاديه. (١)

و لكن يمكن الجواب عنه بما عرفت من أنه لا موجب لارجاع سيره المسلمين الى سيره العقلاء بعد ما نرى من الاختلاف بينهما في جواز العمل و عدمه في بعض الاحوال، كحال كثره الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصفات أو بالمخالفه مع العامه أو بالموافقه مع الكتاب أو التخيير فيما اذا لم يكن مرجح؛ فان الاختلاف المزبور شاهد على أن سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء، فتدبر.

و عليه فسيره المسلمين كالأخبار في افاده حجيه خبر الثقات مطلقا سواء حصل الاطمئنان النوعى أو لا. نعم لا يبعد تقييدها بما دلت عليه أخبارنا من تقديم الثقة الامامى على الثقة العامى عند المخالفه.

نعم المستفاد من قول الشيخ قدس سره: نعم المتعين من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف هو اختصاص السيره بمورد حصول الاطمئنان.

و قد عرفت امكان المنع عن ذلك؛ لوجدان السيره المتشرعه على نقل الثقات و لو لم يحصل الاطمئنان النوعى؛ إذ لا ملازمه بين كون الراوى ثقه و أمينا و صادقا و بين الوثوق بصدور ما أخبر به، لاحتمال الخطأ و الاشتباه، بل لاحتمال تعمد الكذب فيما اذا كان احراز وثاقه الراوى بقيام اليينه أو الاكتفاء بحسن الحال.

قال الشهيد الصدر قدس سره: لا اشكال في أن الروايات التى بأيدينا ليس روايتها كلهم من الاجلاء الذين لا يحتمل فى حقهم تعمد الكذب، كيف و فى الرواه من ثبت كونه وضاعا و دجالا، كما شهد بذلك الاثمه عليهم السلام فى حق بعضهم، و شهد بذلك النقادون من علماء الرجال و كبار الطائفة، بل أن بعض الرواه أيضا كان يتهم بعضهم بعضا و يكذبه، و بين القسمين طائفه منهم كانوا وسطا بين الطائفتين و هم اكثر الرواه حيث لا يعهد أنهم على تلك المرتبه

ص: ٢٩٦

العاليه من التقوى و الورع و الضبط و لكن لا يعرف فى حقهم الوضع و الدس و الكذب.

و لا اشكال أن روايات مثل هذه الطائفة لم يكن يحصل منها العلم أو الاطمئنان، و الفقهاء و أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يواجهون هذه الروايات فى أكثر المسائل الفقهيه؛ لأنّ الأحاديث هى أساس الفقه و عماده عند جميع المذاهب الفقهيه الاسلاميه، فلا بد لهم من موقف تجاهها، و لا- يحتمل أن يكون موقفهم تجاهها الرفض من دون استعلام حالها عن الامام عليه السلام؛ إذ كيف يمكن افتراض ذلك مع أن العمل بخبر الثقة إن لم يكن عقلايا فلا أقل أنه ليس مرفوضا عقلايا، فكيف يفرض عدم استعلام حال حجيتهم مع كون الشبهه حكميه بل ام الشبهات التى يقوم عليها عماد الفقه، كما لا يحتمل أنهم رفضوها بعد استعلام حالها عن المعصومين عليهم السلام؛ إذ كيف يمكن فرض ذلك مع عدم حصول روايه على المنع، بل ما وصل إمامه دال على الحجيه أو مناسب معها قابل للحمل عليها، بل أساسا احتمال رفض العمل بهذه الأخبار غير وارد للقطع بعملهم بها... الى أن قال: فإنّ ذلك يكشف عن السنه المتمثله فى تقرير المعصوم لعمل أصحابه أو بيان موافق صادر منه اليهم.

و أما احتمال أنهم قد عملوا بها لحصول العلم أو الاطمئنان لهم فهو بعيد، بل مما يقطع بعدمه. (١)

ثمّ إنّ نفس انعقاد سيره المتشرعه كما أفاد الشهيد الصدر قدّس سرّه دليل قطعى على عدم شمول عمومات النهى عن اتّباع الظن للعمل بخبر الثقة. (٢)

التنبه الثالث: لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد

أنه لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد بعد ما عرفت من الأخبار الكثيره الداله على حجيه قول الثقات، و لكن ربما يمنع ذلك و يقال: أن وثاقه الشخص بمعنى تحرزه من الكذب تاره تحرز بالوجدان بواسطه المعاشره أو بواسطه شهادته من يطمأن بشهادته و إصابتها

ص: ٢٩٧

١-١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٩٦-٣٩٧.

٢-٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٩٧.

للواقع، و اخرى تثبت بواسطه حسن الظاهر الذى جعل طريقا للعداله شرعا، و ثالثه تثبت بشهاده البيئه العادله التى يجوز فى حقها الاشتباه، و الصنف الأول يلازم الجزم بصدقه و تحقق المخبر به؛ لفرض أنه ممن يقطع بعدم كذبه، نعم قد يحتمل فى حقه الاشتباه المنفى بأصالة عدم الغفله.

و أما الصنفان الآخران فهما ممن يجوز فى حقهما الكذب، إذ حسن الظاهر لا يلازم الوثاقه واقعا، و هكذا شهاده البيئه بالنحو الذى عرفته، و عليه فالتعبد بالصدق و ايجاد التصديق الذى هو واقع حجيه الخبر المبحوث انما يصح بالنسبه الى الصنفين الآخرين، لا بالنسبه الى الصنف الأول للاطمئنان بعدم كذبه كما هو الفرض، و عليه فلا معنى لحجيه خبر الثقة بالمعنى الأول.

و من الواضح أنّ موضوع الإرجاع فى رواياته من الصنف الأول، فإنّ شهاده الامام عليه السلام بالوثاقه لمن يرجع اليه تلازم القطع بوثاقته، لعدم جواز الاشتباه فى حقه عليه السلام، فيكون من قبيل تحصيل الجزم بالوثاقه من المعاشره، و فى مثل ذلك لا يتوقف قبول قوله على التعبد، بل يجزم بصدقه بلا تردد، فالنصوص المزبوره لا تتكفل التعبد بخبر زواره أو غيره، بل تتكفل الارشاد الى وثاقته، فيترب عليها القبول عقلا للجزم بصدقه لا تعبدا.

فما نحتاج فيه الى التعبد بخبره لا تتكفله النصوص المزبوره، و هكذا الحال فى مثل «لا عذر لأحد...»؛ لأنّ روايه الثقة مستلزمه للجزم، فلا يعذر تارك العمل بها عقلا، فهى لا تتكفل جعل الحجيه لخبر الثقة؛ إذ لا معنى لذلك و لا محصل له، هذا. (1)

و يمكن أن يقال: أن اراد القائل بذلك أن النصوص منحصره فى الصنف الأول من الارجاع الى ثقتهم ففيه ما لا يخفى؛ لما عرفت من دلالة النصوص على تقرير العامه فى العمل بما روى الثقات عندهم عن على عليه السلام كخبر شبيب بن انس و داود بن فرقد، و أيضا عرفت دلالة النصوص على اعتماد اصحابنا على نقل الثقات، و لم ينهوا عنه.

و أيضا دل بعض الأخبار على أن وجه النهى عن أخبار غير ثقات العامه هو الخيانه، و مقتضى ذلك هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانه كما لا يخفى.

ص: ٢٩٨

و أيضا دل ما رواه ابن الجهم على أن خبر الثقة في نفسه حجه، و انما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض.

و أيضا دل خبر الكناسي على جواز الاعتماد على نقل من ضيغ كلام الامام بعدم العمل به اذا كان موثقا في نقله، فراجع.

و أيضا دل موثق معاذ بن مسلم النحوي على ترغيب معاذ في نقل الأخبار عن الثقات للآخرين.

و الى غير ذلك من الأخبار الداله على حجية خبر الثقات و لو لم نعاشرهم و لم يثبت توثيقهم بسبب قول الامام عليه السلام.

هذا مضافا الى أن بعض الارجاعات الى بعض ثقات الائمه معلل بعنوان كلي، و من المعلوم أن هذا العنوان الكلي ليس مما أخبر عنه الامام بوثاقته حتى لا يتوقف قبوله على التعبد لحصول الجزم به من دون تردد، فلا وجه لمنع التعبد و انكاره رأسا.

و أيضا إن الارجاعات الى الموثقين بتوثيق الامام لا تختص بمن سمع من الامام عليه السلام توثيقه، بل الامر كذلك لمن سمع ممن سمع من الامام عليه السلام، فبعد الواسطه ربما لا يحصل معه الجزم بوثاقه الواسطه، و مع عدم الجزم بوثاقته يمكن التعبد، كما لا يخفى.

التنبيه الرابع: الوثوق الفعلي بالصدور بمنزله العلم بالصدور

أن الوثوق الفعلي بالصدور بمنزله العلم بالصدور، فكما أن العلم حجه عقلا و لا يحتاج الى الامضاء، فكذلك ما يقوم مقامه من الوثوق الفعلي.

و لا ينافي الوثوق المذكور الآيات الناهيه عن العمل بالظن؛ لخروج الوثوق المذكور عنها بالتخصص، فلا تشمل الآيات الناهيه.

و عليه فاذا وثقنا وثوقا فعليا بصدور خبر و لو كان مرسلا أو مسندا بسند ضعيف مردود فالخبر حجه عقلا يصلح للاستناد اليه؛ للوثوق و الاطمئنان الفعلي بصدوره، و لا يحتاج الى دلاله دليل على حجيته.

و لعل اعتماد الاصحاب على ما روى بسند صحيح عن أصحاب الاجماع من هذا الباب؛

لان ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلى لهم بصدورها و أن وقعت فى طريقهم الى الامام عليه السلام غير الثقات أو المجاهيل أو كانت طرقهم اليه عليه السلام هى المرسلات أو المرفوعات هذا بناء على أن معنى اجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم بمعنى تحقق الاجماع على تصحيح المروى لا الراوى و إلا فيكون ذلك كاشفا عن احتفاف الراوى بامور توجب الوثوق الفعلى بوثاقته.

و ايضا يمكن أن يكون اعتماد الأصحاب على المتون المنقوله فى كتب على بن بابويه و هدايه الصدوق و نهايه الشيخ الطوسى و غيرهم أيضا من هذا الباب؛ فانهم اطمأنوا بالاطمئنان الفعلى بصدورها بعمل أمثال هؤلاء بها، و حينئذ فان حصل لنا أيضا ذلك الاعتماد فهو حجه، و لعل اعتماد جلّ الاصحاب أو كلهم مع اختلاف مشاربهم و استعداداتهم حاك عن مقرونيه المتون أو المروى بالقرائن المحسوسه التى تصلح لايجاد الوثوق و الاطمئنان الفعلى لنا أيضا، و إلا لما اجمعوا عليه بل اختلفوا.

فلا مورد لما ربما يقال من أن اعتمادهم على أصحاب الاجماع أو صاحب المتون لعله لا يوجب اعتمادنا عليهم.

لما عرفت من أن اعتماد الجل أو الكل يحكى عن المقرونيه بما يكون قريبا بالحس بحيث لو اطلعنا عليه لو ثقنا به كما أنهم وثقوا بذلك، نعم لو لم يحصل لنا ذلك الاعتماد فاعتمادهم ليس حجه لنا.

التنبیه الخامس: لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج

فى أنه لا- يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج عند العقلاء و إن لم يقرن بالوثوق الفعلى أو لم يكن الراوى ثقّه؛ و ذلك لأنّ الوثوق النوعى طريق عقلائى. و لذا يصح احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك.

و دعوى اختصاص الطريق العقلائى بخصوص نقل الثقات مندفعه بصحة الاحتجاج المذكور، كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد شيخنا الاستاذ الراكى قدس سره حيث قال: لا شك فى استقرار طريقه العقلاء على العمل بالخبر المفيد للاطمئنان و لو لم يكن الناقل ثقته و لكن حصل الوثوق بالصدق من أجل اماره خارجيه و جرت عادتهم على ذلك فى امورهم العاديه، و هذا ثابت فى غير فرق المسلمين من أهل الملل، بل و من غيرهم ممن لا يتدين بدين كالدهرى، فانه لو اطمأن الدهرى بأن سفر البحر و ركوب السفينه لا يوجب الغرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من أخبار المخبرين فهو يقدم على هذا السفر مع أنه محتمل مع ذلك للغرق و لكن لا يعتنى به بل يعامل معامله المعدوم.

و كذلك الحال فى معامله العبيد مع مواليتهم، فلو حصل الاطمئنان للعبيد بأن مولاه أراد الركوب و أراد ركوبه معه فى ركابه و حصل له ذلك بنقل ناقل مع وثوق الناقل أو ضميمه أماره خارجيه يركب بمجرد ذلك و يذهب الى مقر المولى، بحيث لو لم يركب و كان المولى يريد واقعا لم يكن معذورا. و بالجمله فمجبولىه العقلاء و اقتضاء فطرتهم ذلك فى جميع امورهم مما لا يقبل الانكار. (١)

لا يقال: أن الآيات الناهيه عن العمل بالظن تصلح للرادعيه عن الوثوق النوعى، و بالجمله فنحن و أن كنا نسلّم جريان بناء العقلاء على حجيه الاطمئنان النوعى من الخبر، إلاّ أن موضوع حجيه بناء العقلاء مقيد بعدم ردع الشرع، فالادله الناهيه عن العمل بغير العلم الوارده من الشرع و ارده على بناء العقلاء لكونها ردعا، فلا يبقى معها موضوع الحجيه فى بناء العقلاء.

لأننا نقول- كما أفاد شيخنا الاستاذ الراكى قدس سره- أن المرتكزات العرفيه تكون بحيث يغفل عن كون حجيتها مقيده بعدم منع الشرع نوع النفوس، فالارتكاز مانع عن خطوط خلافه فى ذهن النوع، فالعبيد كما يعامل مع مولاه فى أحكامه و أوامره بالعمل فيها على الاطمئنان الحاصل من قول القائل على حسب فطرته كذلك هو باق على مقتضى هذه

ص: ٣٠١

الفطره لو صار عبدا لمولى آخر من دون أن يخطر بباله أن تكون طريقه هذا المولى فى امتثال أوامره غير طريقه المولى السابق، فكذا الحال فى معامله العبيد مع الموالى الحقيقيه، يعنى لا يخطر ببال العامه أنه يريد منهم أمرا جديدا و طريقه مخترعه غير ما هم مجبولون عليه، فلا يرضى بالعمل بالاطمئنان من قول القائل، بل لا يرضى إلا بترتيب الأثر على العلم.

و كذلك لا- يخطر ببالهم أن حجيه هذا الارتكازى موقوف على عدم منع المولى، فهم غافلون على هذا التقييد صغرى و كبرى، فالحاصل عندهم هو الحجيه التنجيزيه الاطلاقيه، فلهذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظن ينصرف نظرهم الى غير هذا الاطمئنان، فيقطعون أنه بمنزله العلم و إن كان غير علم. بل و يعممون الحكم المعلق على العلم بالنسبه الى هذا الاطمئنان، مثل عدم نقض اليقين إلا باليقين، فالنقض بهذا الاطمئنان يكون فى نظرهم نقضا باليقين.

و بالجمله: لا يدخل فى ذهنهم من دليل مثبت للحكم على الظن هذا الفرد، و يدخل فى ذهنهم من الدليل الدال على الحكم فى العلم هذا الفرد؛ و السبب لذلك هو الارتكاز و المجبوليه المانع عن دخول مضاده فى أذهانهم... الى أن قال: هذا هو الحال فى عامه الناس المتصفين بالغفله عن تصور خلاف مرتكزهم.

و أما الملتفتون و هم الشاذ القليل من الناس فهذه الطريقه و إن كان ليست فى نفسها حجه لهم؛ لاحتمالهم الخطأ فى حقهم لعدم كونهم معصومين، و لكن يثبت الحجيه عند تحقق الارتكاز عندهم أيضا بالبرهان.

و هو أن يقال: إنه لو كان للشارع طريقه جديده غير ما الناس مجبولون عليه و يكون خلافه مغفولا عندهم و النهى عن العمل بالظن على وجه العموم منصرفا عندهم عما ارتكز حجيته عندهم أو مخصصا قطعيا بغيره لكان يجب على الشارع التنصيص على اظهار أنه يريد منهم خلاف هذا الطريق المعمول، كما هو المشاهد فى المرتكزات فى الجاهليه التى خطأها الشارع بالابلاغات الصريحه الاكيده و الايعادات بأنواع العذاب؛ فان صرف

الأذهان عن ما ارتكز فيها لا يحصل بغير هذا الوجه. ولا يمكن الاكتفاء في تبليغه بعموم واطلاق، فيلزم على تقدير الاكتفاء في بيانه بهما اغراء عامه الناس بالقبيح... إلى أن قال:

فعدم الرادع في مقام الإثبات يصير دليلاً على عدمه في مقام الثبوت. (١)

و دعوى: أن المسلم هو حجيه خبر الثقة، وإلا فمجرد الوثوق بصدوره إذا كان الراوى غير ثقة غير معلوم الحجيه لو لم يكن معلوم العدم، أ ترى أنه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طريق الرؤيا مثلاً فهذا الخبر حجه عند العقلاء كلاً أو من الواضح أن موضوع الأخبار هو كون راوى الخبر ثقة، وجعله طريقاً إلى الثقة بالصدور لو كان فانما هو بالغاء الخصوصيه العقلائيه، ولا يوافق عليها العقلاء هنا، بل هم يرون خبر الثقة حجه. (٢)

مندفعه: بما عرفت من وجود البناء على حجيه الوثوق و الاطمئنان النوعى بالصدور من دون حاجه إلى الغاء الخصوصيه في الأخبار، ويشهد له صحه الاحتجاجات المذكوره.

ولا ملازمه بين وجود البناء على حجيه الوثوق النوعى و الاطمئنان بالصدور في المرتكزات العرفيه و بين حجيه الوثوق الحاصل بالرؤيا؛ لأن الحجيه تابعه لوجود البناء، فاذا علمنا به في المرتكزات دون الحاصل بالرؤيا اختصت الحجيه بالمرتكزات العرفيه دون الرؤيا، فلا تغفل.

ثم لا فرق في حجيه الوثوق النوعى بالصدور بين أسبابه من عمل المشهور وغيره؛ فان المعيار هو المسبب، وهو الوثوق النوعى، فلا ضير في أن الشهرة العمليه في نفسها ليست بحجه؛ فانها إذا أوجبت الوثوق النوعى بالصدور كان الوثوق النوعى حجه عقلائيه، فيؤخذ بالوثوق النوعى، لا بالشهره العمليه، كما لا يخفى.

التنبيه السادس:

في انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور:

ولا يذهب عليك أن عمل الاصحاب بالخبر الضعيف يوجب الوثوق بالصدور، كما أن

ص: ٣٠٣

١- (١) اصول الفقه: ج ١ ص ٦٢٠-٦٢٣.

٢- (٢) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٩٨.

اعراضهم عن العمل بالخبر يكشف عن اختلاله بشرط أن لا يكون الاعراض اجتهاديا، وإلا فلا يكشف عن شيء، كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد المحقق النائني قدّس سرّه فيما حكى عنه من أن الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجه بمقتضى منطوق آيه النبأ؛ إذ مفاده حجه خبر الفاسق مع التبين، و عمل المشهور من التبين. (1)

و دعوى: أن الخبر الضعيف لا يكون حجه في نفسه على الفرض و كذلك عمل او فتوى المشهور غير حجه على الفرض أيضا، و انضمام غير الحجه الى غير الحجه لا يوجب الحجيه؛ فإن انضمام العدم الى العدم لا ينتج إلا العدم.

و القول بأن عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر فيثبت به كونه ثقة فيدخل في موضوع الحجيه، مدفوع بأن العمل مجمل لا- يعلم وجهه، فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر و مطابقته للواقع بحسب نظرهم و اجتهادهم لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لا- يدل على توثيق المخبر به، و لا- سيما إذا لم يعملوا بخبر آخر من نفس هذا المخبر. هذا كله من حيث الكبرى و أن عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا.

و أقميا الصغرى- و هي استناد المشهور الى الخبر الضعيف في مقام العمل و الفتوى- فاثباتها اشكل من اثبات الكبرى؛ لأن مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم، و القدماء لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم الى الخبر الضعيف، و أنّما المذكور في كتبهم مجرد الفتوى، و المتعرض للاستدلال أنّما هو الشيخ الطوسي رحمه الله في المبسوط و تبعه من تأخر عنه في ذلك دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أين يستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف و استنادهم اليه؟! غاية الامر أنا نجد فتوى منهم مطابقه لخبر ضعيف، و مجرد المطابقه لا يدل

ص: ٣٠٤

على أنهم استندوا في هذه الفتوى الى هذا الخبر؛ إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره

فتحصّل: أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى و كبرى. (١)

مندفعه:

أولاً: بأن انضمام غير الحجّة الى غير الحجّة ربما يكون موجبا للحجيه، كما في الخبر المتواتر، ألا ترى أنّ كل خبر ليس في نفسه حجه و لكن مع التواتر يوجب الحجيه. و الوجه في ذلك: أن كل خبر يفيد احتمالا بالنسبه الى المخبر به، فاذا تراكمت الاحتمالات صارت ظنا، و مع تراكم الظنون صارت اطمئنانا و علما، و العلم حجه، و لا ينافى ذلك مع أن كل خبر ليس في نفسه حجه.

و هكذا الأمر في المقام، فالخبر الضعيف لا يكون حجه، و لكن مع اقترانه بمثل عمل الاصحاب يحصل الاطمئنان بالصدور؛ إذ الاصحاب لم يعملوا بما ليس بحجه، فعملهم يكشف عن اقتران الخبر الضعيف بما يطمئن الانسان بصدوره، و عليه فالمناقشه في الكبرى لا مجال لها.

ثمّ دعوى أن عمل الاصحاب غير محرز، لاحتمال أن يكون العمل عمل بعض الاعيان مع اتباع الآخرين مناقشه صغرويه، و البحث بعد احراز وجود عمل الاصحاب.

و هكذا احتمال كون عملهم اجتهاديا مناقشه صغرويه؛ اذ البحث بعد احراز وجود عمل الاصحاب بالخبر مع اقترانه بأمر تكون قريبه من الحسّ بحيث لو اطلعنا عليه لو ثقنا بالصدور كما وثقوا به.

و ثانياً: أنّ الكلام في الموثوق بالصدور لا توثيق المخبر، فقوله: إنّ العمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر به و لا سيما أنهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر، أجنبي عن محل الكلام.

و ثالثاً: أنّ المتون المفتى بها في عبارات القدماء كعلی بن بابويه و الصدوق في الهدايه

ص: ٣٠٥

و الشيخ الطوسى فى النهايه و غيرهم روايات و أخبار استندوا اليها فى الفتاوى، و يكفى فى الوثوق بصدورها عملهم بها، و الفتوى بها فلا وجه لما يقال من أنّ القدماء لم يتعرضوا للاستدلال بالروايات و الأخبار فى كتبهم ليعلم استنادهم الى الخبر الضعيف.

و رابعا: أنّ مطابقه فتوى القدماء للخبر الضعيف و أن لم تدل على استنادهم فى هذه الفتوى الى خصوص هذا الخبر لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره، و لكن تصلح تلك المطابقه للوثوق بصدور مضمون الخبر؛ لأنّ القدماء لم يفتوا من دون دليل، فاذا اجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تام الدلاله على ذلك سواء كان هو الخبر الضعيف أو غيره مما يكون مطابقا له فى المضمون. و من المعلوم أنه كاف فى الوثوق بصدور مضمون الخبر و إن لم يعلم استنادهم بخصوص الخبر الضعيف.

فتحصل: أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور او فتاويهم تام كبرى بل صغرى فيما إذا أحرزنا عملهم بالخبر الضعيف أو فتاويهم بما يطابقه فى المضمون، فان الوثوق بالصدور حاصل فى الفرض المزبور فالاستناد الى الخبر عند الاحراز أو مطابقه فتاوى الاصحاب معه يكفيان فى جبر الخبر الضعيف، فلا تغفل.

ثمّ إنه اذا عرفت أنّ ضعف الخبر أو مضمونه يجبر بالاستناد أو المطابقه انقذح أن اعراض الأصحاب أو المشهور عن الخبر مع صحه السند و وضوح الدلاله يوجب وهن الخبر و إن كان فى أعلى الدرجه من السند و الدلاله، كما صرحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحه ازداد ضعفا و وهنا.

و دعوى: أنّه لا وجه لرفع اليد عن الخبر بمجرد اعراض المشهور عنه بعد كونه صحيحا أو موثقا و موردا لقيام السيره و مشمولاً لاطلاق الادله اللفظيه.

نعم إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق فى نفسه يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأنّ هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السّلام أو صدر عن تقيه فيسقط الخبر المذكور عن الحجيه لا محاله، و لكنه خارج عن محل الكلام.

و أما اذا اختلف العلماء على قولين و ذهب المشهور منهم الى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق و اعرضوا عنه و اختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلا دليل لرفع اليد عن الخبر الذى يكون حجه فى نفسه لمجرد اعراض المشهور عنه. (١)

مندفعه: بيان الكلام فيما اذا اعرض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحته و تماميه دلالتة من دون أن يكون الاعراض اجتهاديا. و من المعلوم أن مثله يوجب الوهن فى الخبر؛ فإن الاعراض المذكور يكشف عن اختلال فى الروايه من ناحيه جهه الصدور و نحوها، و إلا فلا وجه لاعراضهم عنها مع صحة السند و تماميه الدلاله، كما لا يخفى. نعم يصح أن يقال كثيرا ما لم نحرز الاعراض المذكور، و لكنّه مناقشه فى الصغرى، كما لا يخفى.

التنبیه السابع: الأخبار المنقولہ بالواسطه أو الوسائط كالأخبار المنقولہ

أن الأخبار المنقولہ بالواسطه أو الوسائط كالأخبار المنقولہ بلا واسطه مشموله لادله الاعتبار من السيره القطعيه المتشريع و بناء العقلاء و الأخبار المطلقه الداله على حجيه الخبر الواحد.

و تخصيص الادله بالأخبار المنقولہ بلا واسطه ينافيه السيره القطعيه المتشريع و بناء العقلاء و اطلاق الأخبار.

و دعوى: أن الخبر مع الواسطه خبر عن الموضوع، و المشهور على أن خبر الواحد ليس حجه فى الموضوعات بل لا بد فيها من قيام البيئنه، و لعل ذلك لاستنادهم الى خبر مسعده بن صدقه الذى فيه: و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئنه (بناء على أن المراد من البيئنه هى البيئنه الاصطلاحيه).

و عليه فالخبر عن الخبر لا يكون حجه؛ لانه خبر عن الموضوع لا الحكم الشرعى الكلى، و ليس فى هذه النصوص ما يدل على حجيه الخبر عن الواسطه؛ إذ كلها ظاهره فى حجيه الخبر عن الحكم رأسا، كما لا يخفى.

ص: ٣٠٧

و عليه فالخبر الواحد عن الواسطه لا يكون حجه بمقتضى الترام المشهور بعدم حجيه خبر الواحد عن الموضوع، والأخبار التي بأيدينا كلها من هذا القبيل، فلا تنفع هذه النصوص فى اثبات حجيتها لو سلمت دلالتها على الحجيه فى حد نفسها. (١)

مندفعه:

أولاً: بأنّ مع الغمض عن ضعف سنده مورد خبر مسعده بن صدقه هى الموضوعات الصرفه التى لا ارتباط لها مع الحكم بل هى مجرد الموضوع، وهذا بخلاف المقام فإنّ الخبر عن الخبر ينتهى الى نقل الحكم، و عليه فلا يكون المقام مشمولاً لخبر مسعده بن صدقه، ولا أقل من الشك، و معه فلا يرفع اليد عن عموم الأدله بما هو مشكوك فى مفهومه من جهه اختصاصه بمورده أو عدمه.

و ثانياً: بأنه لو سلمنا شمول خبر مسعده بن صدقه للمقام فمقتضى أدله اعتبار الخبر هو رفع اليد عن خبر مسعده بن صدقه؛ لقوه ظهور أدله الاعتبار فى شمول الخبر مع الواسطه كقوله عليه السّلام: «أبأن بن تغلب فانه قد سمع منى حديثاً كثيراً، فما رواه لك فاروه عنى». (٢) و من المعلوم أنّ الأمر بالروايه عن الروايه من دون شرط. هذا مضافاً الى أن قوله عليه السّلام «فارده عنى» يدل على الأمر بالروايه عن الروايه و هى الروايه مع الواسطه كما لا يخفى.

و كقوله عليه السّلام: اصنع كذا فانى كذا أصنع فى موثقه معاذ بن مسلم النحوى عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: بلغنى انك تقعد فى الجامع فتفتى الناس؟ قلت: نعم و اردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، انى اقعد فى المسجد فيجىء الرجل فيسألنى عن الشىء، فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون، و يجىء الرجل أعرفه بمودتكم و حبكم فأخبره بما جاء عنكم، و يجىء الرجل لا أعرفه و لا أدرى من هو فأقول جاء عن فلان كذا و جاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك. فقال لى: اصنع كذا فانى كذا أصنع (٣)؛ لظهور قول السائل

ص: ٣٠٨

١-١) منتقى الاصول: ج ٤ ص ٢٩٦-٢٩٧.

٢-٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٠.

٣-٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٣٦.

(فأخبره بما جاء عنكم و جاء عن فلان كذا) فى الخبر مع الواسطه أيضا، و مع ذلك أمره بذلك بقوله أصنع كذا، و أيده بقوله (فانى كذا أصنع) فهو يدل على حجيه الروايه مع الواسطه.

و كقول الامام الصادق عليه السّلام: اذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن على عليه السلام فاعملوا به. (١) و من المعلوم أنّ ما روته العامه عن مولانا على عليه السّلام فى زمان الامام الصادق عليه السّلام لا يكون بدون وسائط.

و كقول مولانا صاحب الزمان عليه السّلام: و أما الحوادث الواقعه فارجعوا الى رواه حديثنا فانهم حجتى عليكم و أنا حجه الله. (٢) و من المعلوم أن روايه الحديث عن الأئمه عليهم السلام فى عصر الغيبه لا تكون إلّا مع الوسائط.

و كقول الامام العسكرى عليه السلام بالنسبه الى كتب بنى فصال: خذوا بما رووا و ذروا ما رأوا، مع أنهم كانوا من الفطحيه الذين لم ينقلوا عن الامام الصادق أو من قبله من آبائه عليهم السلام فى زمان الإمام العسكرى عليه السلام إلّا مع الوسائط.

و كقول ابن أبى ليلى للإمام الصادق عليه السلام: اقضى بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه و آله و عن على و عن أبى بكر و عمر. فقال الصادق عليه السلام: فبلغك عن رسول الله صلى الله عليه و آله أن عليا أفضاكم؟ قال:

نعم. قال: فكيف تقضى بغير قضاء على عليه السلام؟ و قد بلغك هذا، الحديث. (٣) و غير خفى أن ما بلغه عن على عليه السّلام فى عصر الامام الصادق عليه السلام لم يكن من دون وسائط، و مع ذلك أمر الامام عليه السلام بالقضاء على طبقه.

و كقول الامام الصادق عليه السّلام لأبى حنيفه: يا أبا حنيفه اذا ورد عليك شىء ليس فى كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنه كيف تصنع؟ فقال: اصلحك الله أقيس و أعمل برأى. فقال: يا أبا حنيفه إن أول من قاس ابليس. (٤) و المستفاد منه أن العمل بالآثار المرويّه عن النبى صلى الله عليه و آله

ص: ٣٠٩

١- ١) عده الاصول: ص ٣٧٩.

٢- ٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٩.

٣- ٣) الوسائل: الباب ٣ من أبواب صفات القاضى: ح ٩.

٤- ٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضى: ح ٢٧.

فى عصر الامام الصادق عليه السّلام لم يكن موردا للنهى، مع أن الآثار المذكوره لم تكن من دون وسائط، الى غير ذلك من الروايات.

و ثالثا: بقيام السيره القطعيه من المتشرعه بل غيرهم على عدم الفرق بين الروايه مع الواسطه و بدونها، و عليه فدعوى انصراف خبر مسعده بن صدقه عن مثل المقام ليست بمجازفه. و المفروض أنه لا- دليل عام أو مطلق يدل على لزوم قيام البينه. نعم ورد فى موارد خاصه اعتبار قيام البينه، و لكن التعدى عنها الى مثل المقام مع احتمال الاختصاص بها غير صحيح، فلا يرفع اليد عن اعتبار الخبر و لو مع الواسطه، هذا كله تمام الكلام من جهه الاشكال الاثباتى.

و هنا اشكال ثبوتى بالنسبه الى الأخبار مع الواسطه لا- بأس بالاشاره اليه، و هو أن معنى حجيه الخبر هو وجوب ترتيب الأثر الشرعى على الخبر.

و عليه فالحكم بحجيه الخبر مع الواسطه يتوقف على أمرين: أحدهما احراز نفس الخبر، و ثانيهما وجود أثر شرعى حتى يحكم بترتيبه عليه. و من المعلوم أن فى المقام لا احراز للواسطه و لا لاثرها إلا بنفس حجيه الخبر، و لازم ذلك هو تقدم المتأخر، مضافا الى لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك: أن الاشكال الثبوتى فى المقام من نواح مختلفه:

الناحيه الاولى: أن فعليه كل حكم متوقفه على فعليه موضوعه

أن فعليه كل حكم متوقفه على فعليه موضوعه، فلا- بد من احراز الموضوع ليحرز فعليه الحكم، و فى المقام الخبر المحرز لنا بالوجدان هو خبر الكلينى رحمه الله، و مع الاحراز الوجدانى لذلك يحكم بحجيته بمقتضى أدله حجيه الأخبار.

و أما خبر من يروى عنه الكلينى ممن كان متقدما عليه و خير المتقدم عليه ممن تقدم عليه من الرواه الى أن ينتهى الى الامام المعصوم عليه السّلام فهو غير محرز لنا بالوجدان و احرازه بنفس الحكم بحجيه خبر الكلينى، و الحكم عليه بنفس هذه الحجيه يستلزم أن يكون الخبر

المحرز من ناحيه هذه الحجيه متقدما على نفس هذه الحجيه مع أنه متأخر عنها.فالحكم بالحجيه فى المقام مع هذه الخصوصيه
يوجب أن يتقدم المتأخر، و هو محال.

و الجواب عنه: أن الاشكال ناش من توهم كون الحكم بالحجيه حكما شخصا و القضيه قضيه خارجيه، و أما اذا كان الحكم بنحو
القضيه الحقيقيه كما أفاد فى الكفايه و غيرها فلا يوجب الاشكال أصلا؛ فإنّ الحكم بحجيه خبر الكلينى يوجب احراز خبر من
يروى عنه الكلينى، فبعد الاحراز يكون شمول القضيه الحقيقيه لفرد آخر منها، لا عين الفرد الثابت لخبر الكلينى.

قال السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه: لا- محذور فى أن يكون ثبوت الحجيه لخبر الكلينى موجبا لا- احراز خبر من يروى عنه
الكلينى، فيترب عليه فرد آخر من الحجيه، لا عين الحجيه الثابته لخبر الكلينى التى بها احرز هذا الخبر، و هكذا الحال بالنسبه الى
آخر سلسله الرواه. (١)

الناحيه الثانيه: أن الحكم بوجوب ترتيب أثر شرعى على المخبر به

أن الحكم بوجوب ترتيب أثر شرعى على المخبر به و هو خبر من يروى عنه الكلينى بنفس الحكم فى خبر الكلينى بوجوب
التصديق يستلزم اتحاد الحكم و الموضوع؛ لأنّ كليهما أمر واحد. نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس فى أن يكون بلحاظ نفس
هذا الوجوب أيضا حيث إنّه صار أثرا بجعل آخر، فلا- يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما اذا لم يكن هناك إلا جعل
واحد.

و الجواب عنه واضح بعد ما عرفت من أن الحكم بالحجيه و وجوب ترتيب الأثر و تصديق العادل ليس حكما شخصا
لموضوعات متعدده بنحو القضيه الخارجيه، بل هو الحكم بنحو القضيه الحقيقيه، و من المعلوم أن الحكم حينئذ متعدد بتعدد
الافراد، و مع التعدد لا معنى للاتحاد؛ إذ الحكم بوجوب ترتيب ما للمخبر به و هو خبر من يروى عنه الكلينى

ص: ٣١١

ليس بنفس شخص الحكم فى دليل حجيه خبر الكلينى بوجوب تصديق خبر العدل حتى يلزم منه الاتحاد، بل يكون بفرد آخر من أفراد القضية الحقيقيه.

و بالجمله: فكما أن تعدد الانشاء يكفى فى رفع الاشكال، فكذلك يرتفع الاشكال بالقضيه الحقيقيه التى تدل على تعدد الحكم بتعدد الموضوع. ألا- ترى أن القائل إذا قال كل خبر من صادق يشمل كل خبر صادر منه حتى هذا الخبر و هو كل خبر من صادق، و ليس ذلك إلا لكون القضية حقيقيه، كما لا يخفى.

الناحيه الثالثه: أن التعبد بحجيه الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا

أن التعبد بحجيه الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن دليل حجيه الخبر ليصح التعبد بالخبر بلحاظه و وجه ذلك: أن التعبد بحجيه الخبر فيما لم يكن للمخبر به حكما شرعيا و لا ذا أثر شرعى لغو محض، و لا ارتباط له بالشرع و الشارع. و عليه فـدليل الحجيه لا يشمل الأخبار مع الواسطه؛ لأنها ليست إلا الخبر عن الخبر، و هذا الاشكال جار فى أخبار جميع سلسله الرواه، إلا الخبر المنتهى الى قول المعصوم عليه السلام.

و يمكن الجواب عنه كما أفاد فى الدرر بأن جعل الحجيه و الطريقيه ليس معناه ترتيب الأثر على الخبر تعبدا، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر من حيث إنه مفيد للظن النوعى طريقا الى الواقع، فعلى هذا لو أخبر العادل بشيء يكون ملازما لشيء له أثر شرعا أما عاده أو عقلا أو بحسب العلم نأخذ به و نرتب على لازم المخبر به الأثر الشرعى المترتب عليه.

و السرّ فى ذلك: أن الطريق الى احد المتلازمين طريق الى الآخر و إن لم يكن المخبر ملتفتا الى الملازمه، فحينئذ نقول: يكفى فى حجيه خبر العادل انتهاؤه الى أثر شرعى... الى أن قال:

كما أن الطريق الى الحكم الشرعى العملى طريق اليه و يشمله أدله الحجيه، فكذلك الطريق الى طريق الحكم الشرعى أيضا طريق اليه فيشملة دليل الحجيه، مضافا الى أن قضيه (صدق العادل) بعد القطع بعدم كون المراد منها التصديق القلبى يجب أن يحمل على ايجاب العمل فى الخارج، و ليس لقول المفيد المخبر بقول الشيخ أثر عملى أصلا، بل الاثر العملى

منحصر فيما ينتهي اليه هذه الأخبار، و هو قول الامام عليه السّلام يجب الصلاه مثلا، فيجب أن يكون قضيه صدق العادل عند تعلقها بقول الشيخ ناظره الي ذلك الأثر، و هو لا يصح إلا بما ذكرناه. (١)

و بعبارة أخرى: معنى الحجية في خبر العادل هو اعتبار الكشف الظني النوعي الحاصل من قول العادل بقول المعصوم عليه السّلام سواء كان له واسطه أو لم يكن؛ فان الكشف الظني المذكور من لوازم المخبر به العادل، فمع اعتبار خبر العادل يكون لوازمه حجه أيضا كلوازم سائر الامارات.

و عليه فنفس خبر العادل كخبر الشيخ الطوسي عن خبر العادل كالشيخ المفيد الي أن ينتهي الي المعصوم عليه السّلام يكون موجبا للكشف الظني النوعي بقول المعصوم عليه السّلام، فيكون حجه، و لا حاجة في ذلك الي شمول أدله التعبد للوسائط حتى يقال لا أثر للوسائط. و عليه فمع عدم الحاجة الي شمول أدله التعبد للوسائط لا يلزم محذور توهم تقدم الشيء المتأخر أو اتحاد الموضوع و الحكم أيضا؛ لانهما يلزمان على تقدير التسليم لو احتيج الي التعبد بالوسائط، و المفروض هو عدم الحاجة اليه.

و دعوى منع حصول الظن بقول المعصوم من ناحيه خبر العادل عن العادل الي المعصوم، مندفعه بأنّ الحجية المعتبره هو الظن النوعي، و هو حاصل في المقام بلا ريب و أن لم تكن تلك الوسائط ثابتة بالوجدان أو بالتعبد؛ إذ قيام الخبر على الخبر الي أن ينتهي الي الامام قيام الطريق على الطريق، و هو استطراق ظني نوعي من قول العادل الي قول الامام عليه السّلام، فيشمله الادله الداله على حجيه الخبر من دون حاجة الي ترتب الآثار الشرعيه على الوسائط.

ثم لا يخفى عليك أن المحقق الاصفهاني قرّر مقاله الدرر بقوله: و هو أن بين الخبر من حيث أنّه مفيد للظن نوعا و المخبر به ملازمه نوعيه واقعيه، و الطريق الي أحد المتلازمين طريق الي الآخر، فالخبر مع الواسطه كما أنه طريق الي الخبر بلا واسطه فكذلك طريق الي لازمه و هو

ص: ٣١٣

الأثر الشرعى أو الموضوع المرتب عليه الأثر، فيكون حال الخبر مع الواسطه من حيث الكشف عن الحكم الشرعى الذى هو لازم واقعى نوعى للخبر بلا واسطه كالخبر بلا واسطه من حيث الكشف المزبور، و الشارع جعل هذه الملازمه النوعيه بمنزله الملازمه القطعيه، لأنه جعل أصل الملازمه ليكون دليل التعبد مثبتاً لهذه الملازمه، بل حال هذه الملازمه النوعيه حال الملازمه العقليه و العاديه من حيث عدم النظر لدليل التعبد إليها، و أما شأن دليل التعبد تنزيل هذه الملازمه النوعيه منزله القطعيه، و جعل الطريق الظنى الى الأثر الشرعى بمنزله الطريق القطعى.

ثم أورد عليه بأنّ التلازم بين شيئين لا يكون إلا بعليه و معلوليه أو المعلوليه لثالث. و من البديهى أنّ الخبر ليس من مبادئ وجود المخبر به و لا- المخبر به من مبادئ وجود الخبر و لا- هما معلومان لعله واحده، بل لكل منهما عله مباينه لعله الآخر، فلا ملازمه واقعيه بين الخبر و المخبر به.

ثم أجاب عنه بقوله: و التحقيق أنّ الخبر بما هو خبر لا- يكون له كشف تصديقى قطعى و لا- ظنى عن ثبوت المخبر به بالذات... الى أن قال: فلا محاله إذا كان للخبر فى مورد كشف تصديقى قطعى أو ظنى فمن أجل ثبوت الملازمه العقليه أو العاديه هناك.

فنقول: إذا فرض فى المخبر عصمه أو ملكه رادعه فعليه تكون تلك العصمه أو الملكه عله لعدم التعمد بالكذب، و ربما تكون فيه حاله مقتضيه لعدم تعمد الكذب مع قبول المانع. فإذا فرض عدم المانع وجد المعلول و إلا فاقضاء، فالملازمه الفعليه بين تلك الحاله مع فرض عدم المانع و بين عدم تعمد الكذب موجوده و إلا فالملازمه الاقتضائيه ثابتة بينهما.

و عليه فالخبر الصادق الموجود بوجود علته و هى الاراده لأصل الخبر، و تلك الصفه المانع عن الكذب لجهه صدقه تكشف من باب تضاييف المضمون المطابق مع ما فى اعتقاد المخبر عن ثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر، و هذا هو الصدق المخبرى، و بضميمه عدم الخطأ الموجود بوجود علته ينكشف مطابقه معتقد المخبر لما فى متن الواقع و هو الصدق الخبرى.

و منه تعرف أنّ الملازمه فى مرتبه الكشف لاجل الملازمه الواقعيه الحقيقيه فى مرتبه المنكشف و أنّ الخبر بأيه ملاحظه يتصف بالكشف عن ثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر.

فاذا قطع بالخبر الصادق للقطع بوجود علته فلا محاله يقطع من باب التضاييف بثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر.

و إذا ظنّ بوجود العله للخبر الصادق سواء كانت العله بجميع أجزائها مظنونيه أو ببعضها فلا محاله يظن بالمعلول، فيظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر. و عليه فاذا ظن من خبر محقق بصدور خبر متكفل للحكم مع احراز الحاله المقتضيه لعدم الكذب و ظن بعدم المانع فلا محاله يظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر. فهذا الخبر المحقق حيث إنه مفيد للظن بثبوت الحكم لمكان الظن بعلمته يعمّه دليل التعيّد من دون حاجه الى شموله للواسطه، فانه كنفس الواسطه مفيد للظن بالحكم غايه الامر أنّ الحكم هناك مطابق للمدلول المطابقى و هنا مدلول التزامى.

هذه غايه التقريب للجواب المزبور، انتهى.

حاصله: أنّ الطريق الى الطريق الى الحكم كنفس الطريق الى الحكم فى كونه مشمولاً لدليل التعبد بعد وجود الملازمه، و عليه فخير محمّد بن مسلم عن خبر زراره عن قول الامام كنفس خبر زراره فى كونه مشمولاً لأدله التعبد.

و لكن بعد اللتيا و التى أورد عليه بقوله بأن لزوم قول الامام عليه السلام لخبر زراره عنه غير مفروض فى خبر محمّد بن مسلم عن إخبار زراره بقول الامام عليه السلام؛ إذ خبر زراره غير محقق وجدانا و هو واضح، و لا تعبدا؛ إذ المفروض عدم ترتب وجوب التصديق إلّا على الخبر بالالتزام عن قول الامام، و أصاله عدم الخطأ فى خبر زراره فرع تحقّقه، ففى الحقيقه ليس خبر محمّد بن مسلم خيرا عن قول الامام عليه السلام إلّا على تقدير؛ فأنه خبر عن لازم أمر غير مفروض الثبوت لا وجدانا و لا تعبدا، و لا معنى لوجوب تصديق الخبر تحقّقا عن لازم على تقدير. (1)

ص: ٣١٥

وفيه: أنه أن أراد بقوله (أن لزوم قول الامام عليه السلام لخبر زراره عنه غير مفروض في خبر محمّد بن مسلم) أن خبر محمّد بن مسلم عن خبر زراره عن الامام لا يكشف عن قول الامام من باب التضاييف ففيه منع؛ لما عرفت من وجود الكشف من باب التضاييف في اعتقاد المخبر عن خبر زراره. فمع خبر محمّد بن مسلم عن خبر زراره عن قول الامام يكشف في اعتقاد المخبر عنه وهو محمّد بن مسلم عن وجود المخبر به وهو قول الامام وهذا الكشف فعلى وحاصل من خير العادل ويشمله ادله التعبد. وأن أراد بذلك أن نفس اللازم مترتب على خبر زراره وليس هو مخبر به بنفسه فهو صحيح ولكن لا يضر ذلك بعد كون اللازم مكشوفاً بنفس المخبر به وهو خبر زراره وهذا الكشف فعلى ومع يشمله ادله التعبد ومسأله ترتيب الاثر الشرعى لا تكون من مقومات معنى الحجية والطريقيه بل المعيار هو الكشف عما يكون له اثر شرعى وهو حاصل في الخبر عن الخبر عن قول الامام، فتدبر.

ولقد أفاد وأجاد في توضيح ذلك في تسديد الاصول حيث قال: ليس في باب الطرق عند العقلاء سوى الطريقيه بمعنى أن العقلاء كما يرون الشخص إذا قطع وعلم بالواقع واصلا الى الواقع فهكذا إذا قام عنده طريق معتبر يرونه واصلا إليه، وطريقيه الطريق ورسالته تنتهى وتختتم بمحض هذا الايصال، ومسأله ترتيب الأثر ليست من مقومات معنى الطريقيه، بل لما كان الشخص بعد اداء الطريق ورسالته مثل ما اذا حصل له علم قطعى بالواقع واصلا للواقع فلا محاله إذا كان للواقع أثر شرعى يرتبه عليه وإذا كان ذو الطريق أيضا طريقا فبعد الوصول اليه يتطرق به أيضا الى ما يخبر به ويصل الى ما أخبر به وهكذا الى أن يصل الى الواقع الذى هو حكم الله أو موضوعه. (1)

و دعوى: أن الملازمه ليست عقليه ولا عاديه، والملازمه الشرعيه تحتاج الى الجعل، وليس بين الادله ما يتكفل ذلك. (2)

ص: ٣١٤

١-١) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٨٥.

٢-٢) تهذيب الأصول: ج ٢ ص ١٢٥.

مندفعه:بما مر من أن الملازمه فى مرتبه الكشف لأجل الملازمه الواقعيه الحقيقيه فى مرتبه المنكشف،فمع القطع يحصل القطع بها،و مع الظن يحصل الظن بها،و الشارع امضاها كما اعتبرها العقلاء،فلا وجه لنفى الدليل لذلك،فكما أن الكشف حاصل فى الخبر بلا واسطه فكذلك حاصل بالخبر مع الواسطه،و الكشف معتبر مطلقا.

لا- يقال:أن خبر الشيخ لا- عمل له و لا- أثر عملى له و ليس جزء موضوع للعمل،نعم له أثر عملى بما هو موضوع من الموضوعات،و هو جواز انتساب الخبر الى المفيد،و هو يتوقف على تعدد المخبر كسائر الموضوعات،و أما وجوب صلاه الجمع فليس مفاد خبر الشيخ حتى يكون اقامه الصلاه ترتيبا عمليا له؛فإنّ الشيخ لم يخبر عن وجوبها و إنّما أخبر عن إخبار المفيد،و لأجل ذلك يدور صدق قوله أو كذبه مدار إخبار المفيد له و عدم اخباره سواء كانت الصلاه واجبه أم لا. (1)

لأننا نقول:لا- مجال لما ذكر بعد أن كان المفروض هو كون مفاد جعل الحجيه هو جعل الخبر من حيث إنه مفيد للظن النوعى طريقا الى الواقع لا- ترتيب الأثر تعبدا،و لم يدل دليل من آيه أو روايه على لزوم كون مؤدى الاماره حكما شرعيا أو ذا أثر شرعى.

و عليه فلا- منافاه بين جعل الحجيه و الطريقيه و عدم كون خبر الشيخ لا- عمل له و لا- أثر عملى له و ليس جزء موضوع للعمل؛لكفايه الاستطراق فى جعل الحجيه و هو موجود،و لا- دليل على اعتبار اثر عملى فى جعل الحجيه.نعم يعتبر عدم لغويه حجيه الاستطراق،و هو حاصل بسبب انتهاء ذلك الى الحكم الشرعى،كما لا يخفى.

التنبیه الثامن: يستدل على حجيه الأخبار بالوجوه العقليه

أنه ربما يستدل على حجيه الأخبار بالوجوه العقليه.

منها:ما اعتمد عليه الشيخ الأنصارى سابقا،و هو انا نعلم اجمالا بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها،و احتمال الجعل لا يكون فى جميع الأخبار،و العلم بوجود الأخبار المكذوبه أنّما

ص: ٣١٧

ينافى دعوى القطع بصدور الكل أو دعوى الظن بصدور جميعها، ولا ينافى ذلك دعوى العلم الاجمالي بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها خصوصا بعد تهذيب الأخبار، و عليه فدعوى العلم الاجمالي المذكور دعوى بديهيه. فاذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادره فيجب بحكم العقل الاحتياط بالعمل بكل خبر مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصدور أو مظنون المطابقه للواقع مع وجود المعارض. (١)

ثم عدل الشيخ عما اعتمد عليه سابقا و أجاب عن ذلك بوجوه: أحسنها أنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف؛ لانه الذى يجب العمل به. و أمّا الأخبار الصادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها. (٢) نعم يجب الاذعان بمضمونها و إن لم تعرف بعينها. و كذلك لا يثبت به حجيه الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنه القطعيه.

و الحاصل: أن معنى حجيه الخبر كونه دليلا- متبعا فى مخالفه الأصول العمليه و الاصول اللفظيه مطلقا، و هذا المعنى لا- يثبت بالدليل المذكور كما لا يثبت باكثر ما سيأتى من الوجوه العقليه بل كلها، فانظر. (٣)

و لا- يخفى عليك أن التحقيق كما ذهب اليه فى مصباح الاصول هو التفصيل فى الأصول اللفظيه بين ما اذا كان مفاد العام أو المطلق حكما الزاميا و مفاد الخبر غير الزامى و بين عكسه، فان فى الأول يحكم بتعين العمل بالعام أو المطلق و عدم جواز العمل بالخاص؛ إذ لا أثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يكن متعلقا بحكم الزامى، و عليه فيجب الأخذ بالعموم أو المطلق.

لا يقال: أن العلم الاجمالي بورود التخصيص فى بعض العمومات يوجب سقوط اصاله العموم أو الاطلاق عن الحجيه.

ص: ٣١٨

١-١) راجع فرائد الاصول: ص ١٠٢-١٠٣.

٢-٢) و ذلك لعدم الاثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يتعلق بحكم الزامى، مع عدم وجوب العمل فى الأخبار النافيه كيف يمكن أن يقال بانّ الاحتياط بالعمل بالأخبار واجب بحكم العقل.

٣-٣) فرائد الاصول: ص ١٠٤.

لانا نقول: نعم، ولكن العلم الاجمالي باراده العموم أو الاطلاق فى بعضها يقتضى وجوب الاحتياط و العمل بجميع العمومات و المطلقات الداله على التكاليف الالزاميه، و الخاص المذكور لا يكون حجه ليكون موجبا لانحلال العلم الاجمالي المذكور، ففى هذا الفرض تظهر الثمره بين القول بحجيه الخبر فانه مقدم على العام أو المطلق و بين القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط فانه غير مقدم عليهما، بل يجب العمل بالعموم أو المطلق، كما لا يخفى.

و يلحق به فى ظهور الثمره ما اذا كان مفاد كل من العام و الخاص حكما الزاميا بأن يكون مفاد العام وجوب اكرام العلماء و مفاد الخاص حرمة اكرام العالم الفاسق مثلا، فعلى القول بحجيه الاخبار لا اشكال فى تقديم الخاص على العمومات و تخصيصها به، و أما على القول بوجوب العمل بالأخبار الداله على الخاص من باب الاحتياط فلا- يمكن الاحتياط؛ فان العلم الاجمالي باراده العموم من بعض العمومات يقتضى الاحتياط بالفعل و العلم الاجمالي بصدور جمله من المخصصات يقتضى الترك، فيكون المقام حينئذ نظير دوران الامر بين المحذورين، و العقل حينئذ يحكم بالتخير بين الفعل و الترك، فيتضح الفرق بين القول بحجيه الخبر و بين القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط.

و أما إذا كان مفاد العام أو المطلق حكما ترخيصيا و مفاد الخاص حكما الزاميا و هو عكس الاول فلا فرق بين القول بحجيه الخبر و بين القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط؛ و ذلك لتعين العمل بالخاص فى جميع الاطراف و لو كان العمل به من باب الاحتياط؛ إذ العلم الاجمالي بصدور جمله من المخصصات المشتمله على أحكام الزاميه يوجب سقوط الاصول اللفظيه عن الحجيه، كما هو الحال فى الاصول العمليه؛ فانّ إجراءاتها فى جميع الاطراف يستلزم المخالفه العمليه القطعيه و فى بعضها ترجيح بلا مرجح، فلا مجال للقول بانّ العموم أو الاطلاق حجه فى مدلوله و لا يرفع اليد عنهما إلا بحجّه أقوى، و العلم الاجمالي باراده العموم فى بعض الموارد مما لا اثر له؛ اذ المفروض كون مفاد العموم حكما ترخيصيا، و قد تقدم أنه لا أثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يكن متعلقا بحكم الزامى. ففى هذا

الفرض لا تظهر ثمره بين القول بحجيه الخبر و القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط. (١)

و عليه فما ذكره الشيخ من عدم جواز مخالفه الاصول اللفظيه بالخبر بناء على الدليل المذكور صحيح بالنسبه الى غير الصوره الاخيريه من الصورتين المتقدمتين، و أما بالنسبه الى الصوره الاخيريه فلا يصح؛ لما عرفت من وجوب الاتباع عن الخبر الدال على الحكم الالزامى و تقديمه على العام أو المطلق الدال على الحكم الترخيصى، و ليس هذا إلا هو معنى الحجيه، و لا فرق فى هذه الصوره بين القول بلزوم العمل بالخبر بالدليل النقلى و بين حجيته بالدليل العقلى؛ للزوم العمل به على كلا التقديرين فى الصوره الأخيريه. هذا كله هو حكم الخبر بناء على لزوم العمل به بالدليل العقلى فى قبال الاصول اللفظيه.

و أما حكم الخبر فى قبال الاصول العمليه بناء على لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلى.

فيمكن أن يقال: إن كانت الأخبار نافية و الاصول مثبتة فلا اشكال حينئذ فى تقديم الاصول المثبتة؛ لوجود موضوعها و هو الشك بعد عدم حجيه الخبر، هذا مضافا الى أنه لا يلزم عن جريان الاصول المثبتة مخالفه عمليه، و أما اذا قلنا بحجيه الاخبار فلا ريب فى أن مع الاخبار لا يبقى موضوع الاصول المذكوره، كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار مثبتة أيضا فى الفرض المذكور و كانا متوافقين فلا اشكال أيضا فى جريان الاصول المذكوره على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط؛ لأنّ المانع من جريان الاصول أمران، و كلاهما مفقودان: أحدهما ارتفاع موضوع الأصل و هو الشك و هو مفقود لعدم العلم الوجدانى و لعدم حجيه الخبر على الفرض، و ثانيهما لزوم المخالفه العمليه القطعيه و المفروض كون الاصول مثبتة للتكليف كالأخبار، فلا يلزم من جريان الاصول المذكوره مخالفه عمليه، فلا مانع من جريانها، هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجيه الخبر لارتفاع موضوع الاصول حينئذ، كما لا يخفى.

و أما إذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمه الجمعه أو وجوب الدعاء عند

ص: ٣٢٠

(١-١) راجع مصباح الاصول: ج ٢ ص ٢١٠-٢١٣.

رؤيه الهائل و يكون مفاد الاصول هو العكس فمقتضى القاعده هو التخيير؛لدوران الأمر بين المحذورين،لأنّ مخالفه الاصول مخالفه للشمول القطعى لحدیث(لا تنقض)و طرح الاخبار يوجب مخالفه للعلم الإجمالى،و هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجیه الخبر فانّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول،كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار نافية و الأ-صول نافية فلا مانع من جریان الأصول أيضا؛لوجود موضوعها و عدم لزوم المخالفه العمليه بناء على عدم حجیه الخبر،و إلا فلا يبقى موضوع للاصول المذكوره،كما لا يخفى.

و إن كانت الأخبار مثبتة و الا-صول نافية فلا مجال لجريان الاصول فيما اذا حصل من جريانها العلم القطعى بمخالفتها مع الواقع المعلوم بالعلم الإجمالى،بخلاف ما اذا لم يحصل العلم المذكور،فالمسأله مبنیه على جريان الاصول فى بعض اطراف المعلوم بالاجمال و عدمه،هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجیه الخبر فانّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول مطلقا،كما لا يخفى.

فالثمره بين حجیه الخبر و بين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلی واضحه؛فإنّ مع حجیه الخبر يقدم الخبر على الأصل فى جميع الصور.

و بما ذكرناه يظهر صحه ما أفاد الشيخ قدّس سرّه من أن معنى حجیه الخبر كونه دليلا متبعا فى مخالفه الاصول العمليه،و هذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور،فلا تغفل.

و منها:ما حكى عن صاحب الوافيه من أنّا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيامه سيما بالاصول الضروریه كالصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و المتاجر و الأنكحه و نحوها مع أنّ جلّ اجزائها و شرائطها و موانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعى بحيث نقطع بخروج حقایق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد.

و الجواب عنه هو الجواب عن الوجه الأول الذى اعتمد عليه الشيخ الأعظم سابقا،هذا مضافا الى أنّ اختصاص دائره العلم الاجمالي بالأجزاء و الشرائط يوجب خروج الأخبار

الداله على الواجبات أو المحرمات النفسيه و الأخبار الداله على الاستحباب و الكراهه و الاباحه عن الحجيه، مع أنّ المدعى هو حجيه جميع الأخبار، و عليه فالدليل أخص من المدعى.

التنبیه التاسع: أنّ الأدله الشرعيه الداله على حجيه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه الى الموضوعات

أنّ الأدله الشرعيه الداله على حجيه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه الى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام و معالم الدين، نعم لا بأس بالتمسك ببناء العقلاء على حجيه الخبر الواحد فى الموضوعات أيضا؛ لعدم اختصاص البناء بموارد الأحكام، و المفروض هو عدم ثبوت ردع عن ذلك.

و يمكن أن يقال: يكفى فى الردع الأخبار الوارده فى اعتبار التعدد فى الموضوعات، و هى متعدده.

منها: خبر مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقه و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فيبيع قهرا أو امرأه تحتك و هى اختك أو رضيعتك و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه. (١)

أورد عليه:

أولا: بأنها ضعيفه السند؛ لعدم ثبوت وثاقه مسعده بن صدقه.

و ثانيا: بأنه لم يثبت حقيقه شرعيه للبيئه فى المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء، بل هى لغه تشمل مطلق الحجه و لو كانت خبر العدل الواحد.

و ثالثا: بأنه لو سلمنا اراده البيئه المصطلحه فالحصر المستفاد منه إنّما هو بالاضافه الى مورده مما ثبتت الحليه فيه بالاماره أو الاستصحاب، و أما غيره فالروايه أجنبيه عنه، و إلاّ لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب و الاقرار و حكم الحاكم. (٢)

ص: ٣٢٢

١- (١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

٢- (٢) دروس فى فقه الشيعه: ج ١ ص ١١٥.

و يمكن الجواب عن الاشكالات المذكوره على خير مسعده بانّ اعتماد الصدوق على كتاب مسعده، مضافا الى ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى رحمه الله على المحكى من وحدته مع مسعده بن زياد يكفى فى وثاقه مسعده، هذا مع وقوعه فى اسناد كامل الزيارات، فتأمل.

ثم أن البينه الاصطلاحيه شائعه مع عصر الصادقين عليهما السلام و حملها على البينه اللغويه لا موجب له.

و أما تخصيص الروايه بموردها فلا وجه له؛ لأنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد.

و دعوى لزوم تخصيص الأكثر لو لم تخصص بموردها مندفعه بأنّ التخصيص العنوانى لا يستلزم ذلك، فافهم.

و عليه فالحصر فى الروايه حصر حقيقى لا اضافى، و هو يصلح لردع السيره العقلائيه على حجيه خبر الثقة فى الموضوعات، و لكن بعد فى النفس شىء من ناحيه ضعف السند و من جهه عدم تماميه الدلاله.

و منها: الأخبار الوارده فى لزوم شهاده العدلين كخبر عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السلام فى الجبن قال: كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة. (١)

و مورده و إن كان الميتة، و لكن يمكن الغاء الخصوصيه، إلا أنّ الروايه ضعيفه بضعف بعض رواه.

و صحيحه منصور ابن حازم المرويه فى رؤيه الهلال: فان شهد عندك شاهدان مرضيان بأنّهما رأياه فاقضه. (٢)

و صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام: أن عليا عليه السلام كان يقول: لا أجزى فى الهلال إلا شهاده رجلين عدلين. (٣)

و صحيحه حماد بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجوز شهاده النساء فى الهلال، و لا يجوز إلا بشهاده رجلين عدلين. (٤)

ص: ٣٢٣

١-١) الوسائل: الباب ٦١ من أبواب الاطعمه المباحه ح ٢.

٢-٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان: ح ٤.

٣-٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ١.

٤-٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان.

و غير ذلك من الأخبار ممّا دلّ على لزوم شهاده عدلين في ثبوت الهلال. و تقريب الاستدلال بها على عدم كفايه قول الثقة أنها دلت على اعتبار البيئه، و لا خصوصيه لمورد الهلال، فمع دلاله تلك الأخبار لا مجال للأخذ ببناء العقلاء.

و يمكن الجواب عنه بأنّه: لا- اشكال في دلالتها على لزوم شهاده عدلين في ثبوت الهلال، و إنّما الكلام في أن هذه الأخبار مختصه بموردها أو يعم غيرها، و الغاء الخصوصيه مشكل مع أنّ مورد هذه الروايات مما لا يحصل عادة الوثوق النوعي بشهاده واحد من الثقات أو العدول؛ لعدم رؤيه الآخرين الذين في صدد الرؤيه، فاعتبار شهاده العدلين في مثل هذه الموارد لا ينافي وجود بناء العقلاء في غيرها مما يحصل الوثوق النوعي بشهاده أحد من الثقات كإخبار الثقة بعزل الوكيل كما صرح بكفايته في خبر هشام بن سالم (١) أو إخبار البائع الثقة باستبراء الامه كما في خبر حفص بن البختري (٢) أو إخبار الثقة بالوصيه كما في خبر اسحاق بن عمار (٣) أو إخبار الثقة بدخول الوقت كما في خبر ذريح (٤) و غير ذلك من الموارد.

و منها: خبر علقمه قال: قال الصادق عليه السلام: و قد قلت له: يا ابن رسول الله أخبرني عن تقبل شهادته و من لا تقبل. فقال: يا علقمه كل من كان على فطره الاسلام جازت شهادته.

قال: فقلت له: تقبل شهاده مقترف بالذنوب؟ فقال: يا علقمه لو لم تقبل شهاده المقترفين للذنوب لما قبلت إلا شهاده الانبياء و الاوصياء عليه السلام؛ لأنهم المعصومون دون سائر الخلائق.

فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العداله و الستر، و شهادته مقبوله و إن كان في نفسه مذنباً، و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولايه الله داخل في ولايه الشيطان. (٥)

ص: ٣٢٤

١-١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب كتاب الوكاله: ح ١.

٢-٢) الوسائل: كتاب التجاره الباب ١١ من أبواب بيع الحيوان: ح ٢.

٣-٣) الوسائل: الباب ٩٧ من أبواب الوصايا: ح ١.

٤-٤) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الاذان و الاقامه: ح ١.

٥-٥) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب الشهادات: ح ١٣.

بدعوى أنّ قوله (أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان) يدل على أنّ الخبر الواحد عن الذنب لا يثبت شيئاً، ولا يضر بذلك دلاله الروايه على أنّ الاصل هو العدالة، مع أنّ مقتضى أكثر الاخبار عدم كفايه الاصل المذكور.

و اللانزم هو حمل الروايه على أنّ المركوز فى ذهن السائل من العدالة هو ما لا يحتمل فى حقه ترك أوامر الله تعالى كما أفاد الفاضل الشعرانى أو حملها على ما اذا كان له حسن الظاهر أو غير ذلك.

لأنّ المقصود من الاستدلال هو هذه فقره، و لكن الروايه ضعيفه لضعف طرقها.

و منها: موثقه السكونى عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: أنّ شهاده الأخ لاخيه تجوز إذا كان مرضيا و معه شاهد آخر. (١)

و لا- يخفى عليك أن شهاده الأخ لأخيه لا- تخلو عن مظنه الاتهام، و عليه فاعتبار التعدد فى مثله لا يكون دليلا على ردع بناء العقلاء على خبر الثقة فى الموضوعات، هذا مضافا الى أنّ اعتبار التعدد فى مقام القضاء لا ينافى اعتبار خبر الثقة فى سائر الموارد.

و منها: موثقه طلحه بن زيد عن أبى عبد الله عن أبيه عن على عليهم السلام: أنّه كان لا يجيز شهاده رجل على رجل إلاّ شهاده رجلين على رجل (٢)، و هو صريح فى عدم كفايه شهاده رجل واحد.

و لكن يمكن أن يقال: أنّ المقصود من الروايه بقريته روايه طلحه بن زيد عن أبى عبد الله عليه السلام عن أبيه عن على عليه السلام: أنّه كان لا يجيز شهاده على شهاده فى حدّ (٣) هو الشهاده على الشهاده، و لو سلم أن المراد هو الشهاده على شىء فهو مختص بباب القضاء، و لا يشمل غيره.

و الحاصل: أنّ الروايات المذكوره محموله على موارد خاصه كمورد القضاء أو مورد

ص: ٣٢٥

١- (١) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب الشهادات: ح ١٩.

٢- (٢) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب الشهادات: ح ٢.

٣- (٣) الوسائل: الباب ٤٥ من تلك الأبواب: ح ١.

الشهادة على الشهادة أو مورد لا يحصل الوثوق النوعى بخبره حتى عند عرف العقلاء.

و بعد حمل هذه الروايات على تلك الموارد فلا وجه لرفع اليد عن بناء العقلاء فى موارد ثبوته؛ لوجود البناء و عدم ثبوت الردع و إن كان مقتضى الاحتياط هو مراعاة التعدد، كما لا يخفى.

التنبیه العاشر: أن حجیه الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد

أن حجیه الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد فمع هذا التعبد يجوز الاخبار عن الشئ و لو لم يحصل العلم الوجدانى به و يترتب على المخبر به آثاره الواقعى لقيام الحججه عليه و حيثئذ تشمل حججه الخبر جميع الامور التكوينية و التاريخيه كما سيأتى أن شاء الله تعالى فى التنبیه الثانى من تنبيهات الانسداد. و اما تكون الحججه بمعنى كون الظن منجزا و معذرا، فيختص حججه الظن الخاص بما اذا كان مؤدى الخبر اثرا شرعيا فلا تعم الامور التكوينية و التاريخيه اذ لا مورد للمعذريه و المنجزيه بالنسبه اليها و جواز الاخبار عن تلك الاشياء متفرع على العلم بها و المفروض عدم حصول العلم بها و لا يجوز الاخبار التى بما فى الروايه من الثواب و العقاب بل اللازم ان يقال عند الأخبار بهما روى أنه من صام فى رجب كان له كذا.

و لذا قال السيد المحقق الخوئى قدس سره لا يجوز على مبنى من ذهب الى أن الحججه بمعنى جعل المنجز او المعذر الإخبار البتّى بما فى الروايات من الثواب على المستحبات او الواجبات بل لا بد من نصب قرينه داله على انه مروى عن الائمه عليهم السلام بان يقال روى أنه من صام فى رجب كان له كذا، راجع التنبیه الثانى من تنبيهات الانسداد.

و مما ذكرنا يظهر حكم ما اذا قلنا بان حجیه الظن الخاص تكون بمعنى جعل المماثل اذ لا يصلح ذلك إلا فى دائره الاحكام الشرعيه، فلا تعم غيرها اذ لا حكم شرعى فيه حتى يجعل مماثله عند الاخبار به فتدبر جيدا.

التنبيهات

التنبيه الأول:

أن اعتبار الأخبار من باب التعبد لا الإرشاد إلى بناء العقلاء و اعتبار الوثوق و الاطمئنان النوعى بمؤداه و لذا يجوز الأخذ بإطلاق الأخبار و لو لم يثبت إطلاق البناء.

و الشاهد لذلك وقوع التعبد بالزاجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بإحدى المرجحات مع أن المرجحات المذكوره فى الأخبار لا توجب الاطمئنان النوعى بالمؤدى أو وقوع التعبد بالتخير عند عدم وجود المرجحات مع أن البناء حينئذ على التساقط.

و هكذا يعتضد ذلك أيضا بوقوع التعبد بالأخبار و لو مع كثره الوسائط مع أنه لا يحصل الاطمئنان أحيانا بسبب كثره الوسائط أو بوقوع التعبد بتقديم أخبار ثقات الشيعة على أخبار ثقات العامة عند اختلافهما مع أنه لا فرق بينهما عند العقلاء كما لا يخفى.

كل ذلك شاهد على أن اعتبار الأخبار من باب الإماءات التعبدية لا الإرشاد المحض إلى بناء العقلاء.

إننا لا نقول لا بناء من العقلاء على اعتبار أخبار الثقات بل نقول لا وجه لحمل أدله اعتبار الأخبار على الإرشاد بل هى تفيد التعبد بالأخبار و المستفاد منها هو الأعم مما عليه بناء العقلاء و مما ذكر ينقدح أنه لا وجه لحمل سيره المسلمين أيضا على السيره العقلية.

التنبيه الثانى:

أن مما استدلل به لحججه أخبار الثقات هو استقرار سيره المسلمين على استفاده الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطه بينهم و بين المعصوم عليه السلام أو المجتهد و لا يعتنون باحتمال الخلاف.

اورد عليه أولا: بأنه كيف يجتمع استقرار السيره المذكوره مع اختلاف جماعه من العلماء مثل السيد و القاضى و ابن زهره و الطبرسى و ابن إدريس فى جواز العمل بمطلق الخبر فإن هؤلاء العلماء و مقلديهم يخالفون فى العمل و مع مخالفتهم لا مجال لدعوى قيام سيره المسلمين على العمل بالخبر الواحد.

ص: ٣٢٧

اللَّهِمَّ إِلَّا- أن يقال: ما من سيره إِلَّا- تخالفها جماعه أ لا- ترى أن السَّيره على رجوع الجاهل إلى العالم و من ذلك خالف فيه الأخباريون فالملأ-ك في تحقِّق السَّيره هو قيام غالب النَّاس بحيث يكشف عن رأى الشَّارع و هو حاصل و إن خالفها جماعه فتدبَّر.

و ثانياً: بأنَّه لو سلِّم اتَّفاقهم على ذلك لم يحرز أنَّهم اتَّفقوا بما هم مسلمون أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين.

و يمكن الجواب عنه بأنَّه لا موجب لإرجاع سيره المسلمين إلى سيره العقلاء بعد ما نرى من الاختلاف بينهما في جواز العمل و عدمه في بعض الأحوال كحال كثره الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصِّفات أو بالمخالفة مع العامَّة أو بالموافقة مع الكتاب أو التخيير عند عدم المرجِّحات فإنَّ الاختلاف المزبور يشهد على أنَّ سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء فتدبَّر جيِّداً.

و عليه فسيره المسلمين كالأخبار في إفاده حجِّيه خبر الثقات مطلقاً سواء حصل الاطمئنان النوعى أو لا.

نعم لا يبعد تقييدها بما دلَّت عليه أخبارنا من تقديم الثَّقه الإمامى على الثَّقه العامى عند المخالفة.

و دعوى اختصاص السَّيره المذكوره بما إذا حصل الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف ممنوعه لوجدان السَّيره المتشرعه على نقل الثَّقات و لو لم يحصل الاطمئنان النوعى إذ لا- دلاله بين كون الزاوى ثقّه و أميناً و بين الوثوق بصدور ما أخبر به لاحتمال الخطأ و الاشتباه و تعمُّد الكذب فيما إذا أحرز الوثاقه بقيام اليئنه أو بحسن الحال.

نعم يمكن الدعوى المذكوره في سيره العقلاء فإنَّها كما أفاد سيِّدنا الاستاذ استقرَّت على العمل بخبر الثَّقه من جهة الوثوق به حيث بنقل الثَّقه أو العادل تحصيل الوثوق غالب من قوله حيث لا يحتمل عرفاً تعمُّده للكذب في شخص هذا الخبر ففي الحقيقه العمل يكون على طبق الوثوق و الاطمئنان.

أنه لا يخفى عليك وقوع التعبد بالخبر الواحد الثقة بعد ما عرفت من الأخبار الكثيره الداله على حججه قول الثقات.

و دعوى أن التعبد في خبر الثقة لا مجال له لأن وثاقه الشخص إما تحصل بالجزم بها من طريق المعاشره أو بشهاده الإمام عليه السلام بالوثاقه الموجهه للجزم به لعدم احتمال الخطأ فيها و في مثلها لا يتوقف قبول قول الثقة على التعبد للجزم بصدقه بلا تردد و حيث إن الإرجاعات الوارده في الأخبار من هذا القبيل فلا يستفاد منها التعبد بل تتكفل الإرشاد إلى وثاقته فيترتب عليها القبول عقلا للجزم بصدقه لا تعبدا فما نحتاج إلى التعبد.

مندفعه بأن النصوص لا تنحصر في النصوص التي هي إرجاعات المعصوم عليه السلام و قد عرفت النصوص الداله على تقرير العامه على العمل بما روى الثقات عندهم عن علي عليه السلام.

كخبر شبيب بن أنس و داود بن فرقد و أيضا عرفت النصوص الداله على اعتماد أصحابنا على نقل الثقات و لم ينهوا عنه و النصوص الداله على التوجه النهي عن أخبار غير ثقات العامه هو الخيانه و مقتضاها هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانه.

و الأخبار الداله على مفروغيه كون خبر الثقة في نفسه حجه و إنما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض و إلى غير ذلك من الروايات الداله على حججه خبر الثقات و لو لم نعاشرهم و لم يثبت توثيقهم بسبب قول الإمام المعصوم عليه السلام هذا مضافا إلى أن بعض الإرجاعات معلل بعنوان الكلي من الثقة المأمون و من المعلوم أن هذا العنوان الكلي ليس مما أخبر عنه الإمام عليه السلام بوثاقته حتى لا يتوقف قبوله على التعبد لحصول الجزم به.

و أيضا أن الإرجاعات إلى الموثقين بتوثيق الإمام لا يخصيص بمن سمع من الإمام عليه السلام توثيقه بل الأمر كذلك لمن سمع من الواسطه و من المعلوم أن بعد وجود الواسطه قد لا يحصل القطع و الجزم بوثاقه الواسطه و مع عدم الجزم بها يمكن التعبد.

و بالجمله لا مجال لإنكار التعبد رأسا و جعل الأخبار إرشادا كما لا يخفى.

التنبيه الرابع:

أما الوثوق الفعلي بالصدور بمنزله العلم بالصدور فكما أنّ العلم حجّه عقلا و لا يحتاج إلى الإمضاء فكذلك ما يقوم مقامه من الوثوق الفعلي ثم إنّ العلم و الوثوق الفعلي لا يكون مشمولاً للآيات الناهية عن العمل بالظنّ لخروج العلم أو الوثوق الفعلي عنها بالتخصّص.

و عليه فإذا وثقنا وثوقاً فعلياً بصدور خبر و لو كان مرسلًا أو مسنداً بسند ضعيف فالخبر حجّه عقلا و يصلح للاستشهاد إليه للوثوق الفعلي.

و لعلّ من هذا الباب اعتماد الأصحاب على ما روى بسند صحيح عن أصحاب الإجماع لأنّ ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلي لهم بصدورها و إن وقع في الطريق غير الثقات أو كان الطريق مرسلًا أو مرفوعاً.

هذا بناء على أنّ معنى اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم بمعنى تحقّق الإجماع على تصحيح المروى لا الزاوى و حينئذ يكون الإجماع كاشفاً عن احتفاف الزاوى بامور توجب الوثوق الفعلي بوثاقته.

و أيضا يمكن أن يكون من هذا الباب اعتماد الأصحاب على المتون المنقوله في كتب علي بن بابويه و هدايه الصدوق و نهايه الشيخ و غيرهم فإنّهم اطمأنوا بالاطمئنان الفعلي بصدورها بسبب عمل الأصحاب بها و حينئذ إن حصل لنا ذلك الاعتماد الفعلي فهو حجّه و لعلّ اعتماد جلّ الأصحاب أو كلّهم مع اختلاف مشاربهم و استعداداتهم حاك عن مقرونيه المتون أو المروى بالقرائن المحسوسه التي تصلح لإيجاد الوثوق و الاطمئنان الفعلي لنا أيضا و إلا لما أجمعوا عليه مع اختلاف مبانيهم.

التنبيه الخامس:

أنّه لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور ممّا يصلح للاحتجاج عند العقلاء و إن لم يقرن بالوثوق الفعلي أو لم يكن الزاوى ثقّه و ذلك لأنّ الوثوق النوعى طريق عقلائي و لذا يصحّ احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك و دعوى اختصاص الطريق العقلاني بخصوص

نقل الثقات مندفعه لصحيحه الاحتجاج المذكور ألا ترى أن الإنسان إذا اطمأن بأن سفر البحر و ركوب السفينه لا يوجب الغرق لنفسه و ماله و حصل له هذا الاطمئنان من أخبار المخبرين يقدم على هذا السفر مع أنه محتمل مع ذلك للغرق و لكن يعامل معه معامله المعدوم.

و هذا مرتكز في نفوسهم و الارتكاز يمنع عن خطور خلافه في ذهن نوع الأفراد و مع عدم خطور خلافه في الذهن لا يخطر ببالهم أن حججه هذا الأمر الارتكازي موقوف على عدم منع المولى بل الاطمئنان المذكور حجه فعلية تنجزيه فلذا لو ورد من الشارع النهى عن العمل بالظن ينصرف عندهم إلى غير الاطمئنان النوعي و يعاملون مع الاطمئنان المذكور معامله العلم و إن كان غير علم.

و لو كان للشارع طريقه اخرى لزم عليه أن يبينها و يظهرها بالتصريح و التنصيص و حيث لم يرد شيء في ذلك يكشف أن الشارع اكتفى بطريقه معموله عند الناس.

و دعوى أن المسلم هو حججه خبر الثقة و إلا فمجرد الوثوق بصدوره إذا كان الراوى غير ثقه غير معلوم الحججه لو لم يكن معلوم العدم أ ترى أنه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طريق الرؤيا مثلا فهذا الخبر حجه عند العقلاء كلاً و من الواضح أن موضوع الأخبار هو كون راوى الخبر ثقه و جعله طريقاً إلى الثقة بالصي دور لو كان فإنما هو بإلغاء الخصوصيه العقلائيه و لا يوافق عليها العقلاء هنا بل هم يرون خبر الثقة حجه.

مندفعه بما عرفت من وجود البناء على حججه الوثوق و الاطمئنان النوعي بالصدور من دون حاجه إلى إلغاء الخصوصيه و الشاهد عليه صحه الاحتجاج المذكور و لا- ملازمه بين وجود البناء على حججه الوثوق النوعي و الاطمئنان بالصدور في المرتكزات العرفيه و بين حججه الوثوق الحاصل بالرؤيا لأن الحججه تابعه لوجود البناء فإذا علمنا به في المرتكزات دون الحاصل بالرؤيا اختصت الحججه بالمرتكزات العرفيه كما لا يخفى.

التنبيه السادس:

في انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور و لا يذهب عليك أن عمل الأصحاب بالخبر

الضعيف يوجب الوثوق بالصدور كما أنّ إعراضهم عن العمل بالخبر و لو كان صحيحا يكشف عن اختلاله بشرط أن لا يكون الإعراض اجتهاديا و إلا فلا يكشف عن شيء كما لا يخفى.

و دعوى أنّ الخبر الضعيف لا يكون حجّة في نفسه على الفرض و كذلك فتوى المشهور أو عملهم غير حجّة على الفرض و انضمام غير الحجّة إلى غير الحجّة لا يوجب الحجّة فإنّ انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلا العدم.

و عمل المشهور ليس توثيقا عمليا للمخبر حتّى يثبت بذلك كونه من الثقات فيدخل في موضوع الحجّة لأنّ العمل مجمل لا يعلم وجهه فيحتمل أن يكون عملهم به كما ظهر لهم من صدق الخبر و مطابقته للواقع بحسب نظرهم و اجتهادهم لا لكون المخبر ثقة عندهم هذا بالنسبة إلى الكبرى.

و أمّا الصغرى و هى استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل و الفتوى فإثباتها أشكل من إثبات الكبرى لأنّ القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضعيف فمن أين يستكشف عمل القدماء بخبر ضعيف و استنادهم غايه الأمر أنّا نجد فتوى منهم مطابقه لخبر ضعيف و مجرد المطابقه لا يدلّ على أنّهم استندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره فتحصل أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تامّ صغرى و كبرى.

مندفعه أو لا: بأنّ انضمام غير الحجّة إلى غير الحجّة ربّما يكون موجبا للحجّة ألا ترى في الخبر المتواتر أنّ كلّ خبر ليس في نفسه حجّة و لكن مع الانضمام و حصول التواتر يكون حجّة و الوجه في ذلك هو تراكم الاحتمالات إلى أن تصير ظنّا ثمّ مع تراكم الظنون و حصول الاطمئنان أو العلم فالعلم و الاطمئنان حجّة.

و هكذا الأمر في المقام فالخبر و إن لم يكن في نفسه حجّة و لكن مع اقترانه بمثل عمل الأصحاب يحصل الاطمئنان بالصدور إذ الأصحاب لم يعملوا بما ليس بحجّة فعملهم

يكشف عن اقتران الخبر بما يوجب الاطمئنان بصدوره و عليه فلا- مجال للمناقشه فى الكبرى ثم دعوى عدم إحراز عمل الأصحاب مناقشه صغرويه و هكذا احتمال كون عملهم اجتهاديا و البحث بعد فرض الاستناد و العلم به و الكشف عن اقتران الخبر بالقرائن المحسوسه بحيث لو اطلعنا عليه لوثقنا بالصدور كما وثقوا به.

و ثانيا: بأن الكلام فى الوثوق بالصدور لا- توثيق المخبر فالقول بأن العمل بخبر ضعيف لا يدل على توثيق المخبر أجنبي عن المقام.

و ثالثا: بأن المتون المفتى بها فى عبارات بعض القدماء كعلی بن بابويه و الصدوق فى الهدايه و الشیخ فى النهایه و غیرهم روايات و أخبار استندوا إليها فى الفتاوى و يكفى فى الوثوق بصدورها عملهم بها و الفتوى بها فلا وجه للقول بأن القدماء لم يتعزّضوا للاستدلال بالروايات فى كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر.

و رابعا: بأن مطابقه فتوى القدماء للخبر الضعيف و إن لم تدل على استنادهم إلى خصوص الخبر الضعيف لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره و لكن تصلح للوثوق بصدور مضمون الخبر لأنّ القدماء لم يفتوا من دون دليل فإذا أجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تامّ الدلالة على ذلك سواء كان هو الخبر الضعيف أو غيره ممّا يكون مطابقا له فى المضمون و على كلّ تقدير يحصل الوثوق بصدور مضمون الخبر و إن لم يعلم استنادهم إلى خصوص الخبر الضعيف فلا تغفل.

فتحصّل أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور أو فتاويهم تامّ كبرى و صغرى عند إحراز عملهم بالخبر الضعيف أو بما يطابقه فى المضمون فتدبرّ جيّدا.

و هكذا يتمّ القول بأنّ إعراض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحّته و تماميه دلالتة يوجب الوهن فى الخبر و يكشف عن اختلال فى الرّوايه من ناحيه الصدور و إلا فلا وجه لإعراضهم مع تماميه السند و الدلاله و لا فرق فى ذلك بين الشهره و الإجماع و اختصاص الوهن بإعراض الإجماع عن الخبر لا وجه له.

أنّه لا- تفاوت في حجّيه الآحاد من الأخبار بين المنقوله بالواسطه و بين المنقوله بلا واسطه في شمول أدلّه الاعتبار من السيره و بناء العقلاء و الروايات الدالّه على حجّيه الخبر الواحد و تخصيص الأدلّه بالمنقوله بلا واسطه لا وجه له.

و دعوى أنّ الخبر مع الواسطه خبر عن الموضوع لا الحكم الشرعي الكليّ و المشهور عدم حجّيه الخبر في الموضوعات بل لا بدّ فيها من قيام البيّنه إذ ليس في النصوص الدالّه على اعتبار الخبر ما يدلّ على حجّيه الخبر مع الواسطه.

و الأخبار التي بأيدينا كلّها من هذا القبيل لأنّها منقوله بالواسطه فالنصوص الدالّه على اعتبار الأخبار لا تنفع في إثبات حجّيتها.

و يشهد له خبر مسعده بن صدقه الذي فيه: و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه بناء على أنّ المراد من البيّنه هي البيّنه الاصطلاحية.

مندفعه أولاً: بأنّ مورد خبر مسعده بن صدقه هي الموضوعات الصّرفه التي لا ارتباط لها مع الحكم بل هي مجرد الموضوع و هذا بخلاف المقام فإنّ الخبر عن الخبر ينتهي إلى نقل الحكم و عليه فلا يكون المقام مشمولاً لخبر مسعده بن صدقه و لا أقلّ من الشكّ و معه فلا يرفع اليد عن عموم أدلّه اعتبار أخبار الآحاد بما هو مشكوك في مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه هذا مضافاً إلى ما فيه من ضعف السند.

و ثانياً: بأنّه لو سلّمنا شمول مثل خبر مسعده بن صدقه للمقام فيقدّم أدلّه اعتبار الخبر لقوّ ظهورها في شمول الخبر مع الواسطه كقوله عليه السّلام «أنت أبان ابن تغلب فإنّه قد سمع منّي حديثاً كثيراً فما رواه لك فأروه عني» و من المعلوم أنّ الأمر بالروايه عن الروايه من دون شرط يشمل الروايه مع الواسطه أيضاً هذا مضافاً إلى أنّ قوله عليه السّلام «فأروه عني» يدلّ على الأمر بالروايه عن الروايه و هي الروايه مع الواسطه، و كغيره من الروايات المتعدّده المتضافره الدالّه على جواز الروايه و لو مع الواسطه أو تقرير الروايه و لو مع الواسطه أو الروايه مع الواسطه.

و ثالثاً: بقاء السيرة القطعية على عدم الفرق بين المنقوله بدون الواسطه و بين المنقوله مع الواسطه فتحصل أنه لا إشكال فى شمول أدله الاعتبار للمنقوله مع الواسطه هذا بحسب مقام الإثبات.

و أمّا بحسب مقام الثبوت فقد يشكل فى ذلك إمّا بأنّ معنى حجّيه الخبر هو وجوب التصديق بمعنى لزوم ترتّب الأثر الشرعى على الخبر و عليه فالحكم بحجّيه الخبر مع الواسطه يتوقّف على أمرين: أحدهما إحراز نفس الخبر. و ثانيهما وجود أثر شرعى حتّى يحكم بترتبه عليه و من المعلوم أنّ فى المقام لا- يحرز الواسطه و لا- أثرها إلا- بنفس حجّيه الخبر و لازم ذلك هو تقدّم المتأخّر مضافاً إلى لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك أنّ خبر الكلينى محرز لنا بالوجدان و مع الإحراز المذكور يحكم بحجّيته و وجوب تصديقه بالمعنى المذكور بمقتضى أدله حجّيه الأخبار و أمّا خبر من يروى عنه الكلينى ممّن كان متقدّماً عليه و خبر المتقدّم عليه ممّن تقدّم عليه من الرواه إلى أن ينتهى إلى الإمام المعصوم عليه السّلام فهو غير محرز لنا بالوجدان و إحرازه بنفس الحكم بحجّيه خبر الكلينى و الحكم عليه بنفس هذه الحجّيه يستلزم أن يكون الخبر المحرز من ناحيه هذه الحجّيه متقدّماً على نفس هذه الحجّيه مع أنّه متأخّر عنها فالحكم بالحجّيه فى المقام مع هذه الخصوصيه يوجب أن يتقدّم المتأخّر و هو محال.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الإشكال ناش من توهم كون الحكم بالحجّيه حكماً شخصياً و القضيه قضيه خارجيه و أمّا إذا كان الحكم بالحجّيه بنحو القضيه الحقيقيه فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً فإنّ الحكم بحجّيه خبر الكلينى يوجب إحراز خبر من يروى عنه الكلينى فبعد الإحراز المذكور يشمل القضيه الحقيقيه لفرد آخر منها لا عين الفرد الثابت بخبر الكلينى.

و مع تعدّد الحكم بتعدّد الأفراد لا يلزم أيضاً إشكال اتحاد الحكم و الموضوع إذ الحكم يوجب ترتيب ما للمخبر به و هو خبر من يروى عنه الكلينى ليس بنفس شخص الحكم فى

دليل حجّيه خبر الكليني بوجوب تصديق خبر العادل بل يكون بفرد آخر من أفراد القضيّه الحقيقيه و قد يشكل ذلك إمّا بأنّ التعيّد بحجّيه الخبر يتوقّف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى مع قطع النظر عن دليل حجّيه الخبر ليصحّ التعبّد بالخبر بلحاظه و إلاّ فالتعبد بحجّيه الخبر فيما لم يكن له حكم شرعى أو أثر شرعى لغو محض و لا ارتباط له بالشرع و مقتضى ذلك أنّ دليل الحجّيه لا يشمل الأخبار مع الواسطه لأنّها ليست إلاّ الخبر عن الخبر و هذا الإشكال يجرى فى أخبار جميع سلسله الزواه إلاّ الخبر المنتهى إلى قول الإمام عليه السّلام.

و يمكن الجواب بأنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر و إن لم يكن المخبر ملتفتاً إلى الملازمه فحينئذ نقول يكفى فى حجّيه خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعى فكما أنّ الطريق إلى الحكم الشرعى العملى طريق إليه و يشمله أدلّه الحجّيه فكذلك الطريق إلى طريق الحكم الشرعى أيضاً طريق إلى الحكم الشرعى و يشمله أدلّه الحجّيه.

و عليه فنفس خبر العادل كخبر الشّيخ الطّوسى عن خبر العادل كالشّيخ المفيد إلى أن ينتهى إلى المعصوم عليه السّلام يكون موجبا لكشف الظنّ النوعى بقول المعصوم فتشمله أدلّه التعبّد.

فيكون حجّه و لا حاجه إلى شمول أدلّه التعبّد بنفس الوسائط حتّى يقال لا أثر للوسائط.

التّنبيه الثّامن:

أنّه ربّما يستدلّ على حجّيه الخبر بالوجوه العقليّه.

منها أنّنا نعلم إجمالاً- بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها و احتمال الجعل لا- يكون فى جميع الأخبار فإذا ثبت العلم الإجمالى بوجود الأخبار الصّادره فيجب الاحتياط بالعمل لكل خبر مع عدم المعارض و العمل بمظنون الصّيدور أو مظنون المطابقه للواقع عنه وجود المعارض.

و فيه أنّ مقتضى هذا الدليل هو وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف لأنّه الذى يجب العمل به و أمّا الأخبار النّافيه للتكليف فلا يجب العمل بها كما لا يخفى و أيضاً معنى حجّيه

ص: ٣٣٦

الخبر كونه دليلاً متبعا في مخالفته الاصول العمليه و الاصول اللفظيه مطلقا و هذا لا يثبت بالدليل المذكور.

لا يقال إن العلم الإجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات يوجب سقوط أصاله العموم أو الإطلاق عن الحجته.

لأننا نقول نعم و لكن العلم الإجمالي بإرادته العموم أو الإطلاق في بعض العمومات يقتضى وجوب الاحتياط بالعمل بجميع العمومات و المطلقات الداله على التكليف الإلزاميه و الخاص المذكور لا يكون حجه ليكون موجبا لانحلال العلم الإجمالي و حينئذ فالثمره بين القول المذكور بالاحتياط من جهة العلم الإجمالي و بين القول بحجته الخبر واضحه حيث إنه إن قلنا بحجته الخبر فهو مقدم على العام أو المطلق و إن قلنا بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط فالخبر ليس مقدما على العام أو المطلق بل يجب العمل بالعموم أو المطلق كما لا يخفى.

و يظهر الثمره أيضا إذا كان مفاد كل من العام أو الخاص حكما إلزاميا بأن يكون مفاد العام وجوب إكرام العلماء و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق مثلا- فعلى القول بحجته الأخبار لا إشكال في تقديم الخاص على العمومات و تخصيصها به و على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط فلا- يمكن الاحتياط في الفروض و يكون المقام نظير دوران الأمر بين المحذورين و العقل يحكم حينئذ بالتخير.

هذا معنى الكلام في بيان الثمره بين حجته الخبر و بين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلي بالنسبه إلى الاصول اللفظيه.

و أما بالنسبه إلى الاصول العمليه فإن كانت الأخبار نافية و الأصول مثبتة فلا إشكال في تقديم الاصول المثبتة لوجود موضوعها و هو الشك بعد عدم حجته الخبر بخلاف ما إذا كان الخبر حجه فإنه مقدم على الاصول المثبتة إذ لا- يبقى موضوع الاصول المذكوره مع الخبر الحجه كما لا يخفى و إن كانت الأخبار مثبتة و كانت متوافقه مع الاصول فلا إشكال أيضا في

جريان الاصول المذكوره على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط دون القول بحجّيه الخبر فإنه لا ورود لموضوع الاصول حينئذ بناء على المعروف.

و إذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمه الجمع و مفاد الاصول هو العكس فمقتضى القاعده هو التخيير لأنّ مخالفه الاصول مخالفه للشمول القطعي لحديث (لا- تنقض) و طرح الأخبار يوجب مخالفه العلم الإجمالي بخلاف ما إذا قلنا بحجّيه الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول.

و إن كانت الأخبار نافية و الاصول نافية فلا مانع من جريان الاصول لوجود موضوعها و لا يلزم من ذلك مخالفه العمليه على عدم حجّيه الخبر.

و إن كانت الأخبار مثبتة و الاصول نافية فالمسأله مبنيّه على جريان الاصول فى بعض أطراف المعلوم بالإجمال و عدمه بخلاف ما إذا قلنا بحجّيه الخبر فإنّ مع الخبر لا يبقى موضوع للاصول مطلقا.

فانقذح أنّ معنى حجّيه الخبر كونه دليلا- متبعا فى مخالفه الاصول العمليه و هذا المعنى لا- يثبت بلزوم العمل بالخبر بالدليل العقلي.

التنبيه التاسع:

أنّ الأدله الشرعيّه الداله على حجّيه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه إلى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام و معالم الدين.

نعم يمكن التمسك ببناء العقلاء على حجّيه الخبر الواحد فى الموضوعات بعد عدم اختصاص بنائهم بموارد الأحكام و المفروض عدم ثبوت الردع عن ذلك البناء أشكل ذلك بأنّ البناء المذكور مردوع بمثل الأخبار الوارده فى اعتبار التعدّد فى الموضوعات و هذه الأخبار متعدده.

منها خبر مسعده عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقه

ص: ٣٣٨

و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو ضرع فيبع قهرا أو امرأه تحتك و هي أختك أو رضيعتك و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه.

بدعوى أنّه يدلّ على حصر حقيقى فيستفاد منه عدم حجّيه الخبر الواحد فى الموضوعات ما لم يتعدّد و يصدق عليه البيّنه.

أورد عليه أولا: بضعف السند لعدم ثبوت وثاقه مسعده بن صدقه و إن حكى عن السيد المحقق البروجردى اتّحاده مع مسعده بن زياد.

و ثانيا: بأنّه لم يثبت حقيقه شرعيّته للبيّنه و لعلّ المراد منها معناه اللغوى و هو الحجّج و هي تصدق على الخبر الواحد اللهمّ إلا أن يقال: إنّ البيّنه الاصطلاحية شاعره فى عصر الصادقين عليهما السّلام و حملها على البيّنه اللغويّة لا موجب له.

و ثالثا: بأنّه لو سلّمنا إرادته البيّنه المصطلحه فالحصر المستفاد منها إنّما هو بالإضافه إلى موردها ممّا ثبتت الحليّة فيه بالأماره أو الاستصحاب و أمّا غيره فالروايه أجنبيّه عنه و إلاّ لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب و الإقرار و حكم الحاكم اللهمّ إلا أن يقال: إنّ التّخصيص الأكثر لا يلزم إذا كان التّخصيص عنواتيا.

فتحصّل أنّه لم يثبت ردع عن بناء العقلاء.

و منها الأخبار الوارده فى لزوم شهاده العدلين فى الموارد الخاصّه كالميته و رؤيه الهلال بدعوى أنّها تدلّ على عدم كفايه قول الثّقه و حيث لا خصوصيه لتلك الموارد فيستفاد منها عدم جواز الاكتفاء بقول الثّقه فى جميع الموارد و لهذا يثبت الردع عن بناء العقلاء.

و اجيب عن ذلك بأنّ هذه الأخبار مختصّه بمواردها و إلغاء الخصوصيه مشكل فاعتبار شهاده العدلين فى مثل هذه الموارد لا ينافى وجود بناء العقلاء فى غيرها ممّا يحصل الوثوق النوعى بشهاده أحد من الثقات.

التّنبيه العاشر:

أنّ حجّيه الظنّ الخاصّ إمّا تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبّد فمع هذا التعبّد يجوز

الإخبار عن الشيء و لو لم يحصل العلم الوجداني به و يترتب على المخبر به آثاره الواقعي لقيام الحجج عليه و حينئذ تشمل حججه الخبر جميع الأمور التكوينية و التاريخيه كما سيأتي إن شاء الله تعالى في التنبيه الثاني من تنبيهات الانسداد.

و إيمًا تكون الحججيه بمعنى كون الظنّ منجزًا و معذرا فيختصّ حججه الظنّ الخاصّ بما إذا كان مؤدّى الخبر أثرا شرعيًا فلا تعمّ الامور التكوينية و التاريخيه إذ لا مورد للمعذريه و المنجزيه بالنسبه إليها و جواز الإخبار عن تلك الأشياء متفرّع على العلم بها و المفروض عدم حصول العلم بها و لا- يجوز الإخبار التي بما في الزوايه من الثواب و العقاب فاللّازم أن يقال عند الإخبار بهما روى أنّه من صام في رجب مثلاً كان له كذا.

ص: ٣٤٠

اشاره

و لا- يخفى عليك أن الظن المطلق يكون فى مقابل الظن الخاص كخصوص الخبر أو خصوص ظهورات الالفاظ و نحوهما من الظنون الخاصه.

ثم إنّ الادله التى أقاموها فى المقام على حجيه الظن المطلق لا تدل على حجيه خصوص الظن الخبرى و إن كان الخبر مطلقاً أو قسم منه متيقن الثبوت من هذه الادله التى لا تدل إلاّ على حجيه الظن فى الجملة.

و بهذا يظهر الفرق بين الأدله التى اقيمت فى المقام و بين الادله التى مضت لحجيه الخبر من الآيات و الروايات؛ فإنها دلت على حجيه خصوص الظن الخبرى مثلاً، بخلاف أدله المقام فانها تقوم على اعتبار الظن المطلق، و لا نظر لها الى خصوص الظن الخبرى و نحوه، كما هو واضح.

ثمّ إنّ الوجوه التى ذكروها فى المقام لاثبات حجيه الظن المطلق على قسمين:

الأول: ما لا يختص بزمان الانسداد، بل يشمل زمان الانفتاح و زمان امكان تحصيل العلم أو العلمى بالأحكام الواقعيه.

و الثانى: ما يختص بزمان انسداد باب العلم أو العلمى، و هو الذى يعبر عنه بالظن الانسدادي، و لذا يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول: فى الوجوه التى ذكروها لحجيه الظن المطلق

فى الوجوه التى ذكروها لحجيه الظن المطلق من دون اختصاص لها بزمان الانسداد، و هى متعدده:

الوجه الأول: فى مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى

أنّ فى مخالفه المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنّه للضرر، و حيث أن دفع الضرر لازم، فالواجب هو لزوم التبعية عما ظنه من الحكم المذكور، و هذا هو معنى الحجيه.

و هذا الدليل مركب من الصغرى و الكبرى:

أما الصغرى و هي أن مخالفه المجتهد لما ظنّه مظنه للضرر فلائن الظن بالوجوب ظنّ باستحقاق العقوبه على الترك كما أنّ الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقوبه على الفعل أو لأنّ الظنّ بالوجوب ظن بوجود المفسده فى الترك كما أن الظن بالحرمة ظنّ بالمفسده فى الفعل بناء على قول العدله بتبعيه الأحكام للمصالح و المفساد.

و أما الكبرى و هو وجوب دفع الضرر فهو حكم الزامى عقلى يدركه كل عاقل بحيث لو تخلف عنه استحق العقوبه و المذمه، و لذا استدل به المتكلمون على وجوب شكر المنعم و وجوب النظر فى المعجزه و لزوم استماع دعوى النبى أو الولى، كما لا يخفى.

أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سرّه بأنّ الصغرى ممنوعه سواء كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبه أو المفسده.

أمّا إذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبه فلائنّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب و التحريم الواقعيين، كيف و قد يتحقق التحريم و نقطع بعدم العقاب فى الفعل كما فى الحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو مركبا، بل استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على تحقق الاطاعه و المعصيه اللتين لا تتحققان إلا بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظنّ المعترف بهما. (1)

و بعباره أخرى: استحقاق العقاب من آثار تنجز التكليف لا من لوازم وجوده الواقعى، و لا يتنجز التكليف إلا بالوصول، و مع عدم العلم الوجدانى به أو الحجه المعترفه لا وصول، و مع عدم الوصول لا تنجز للتكليف الواقعى، و مع عدم تنجز التكليف الواقعى لا عقاب على مخالفته؛ لأنه عقاب بلا بيان بحكم العقل، كما لا يخفى.

و الظن الغير المعترف لا- يوجب تنجز التكليف الواقعى؛ لأنه ليس ببيان عند العقلاء، و لا يصل التكليف بالظن الغير المعترف كما لا يصل بالشك، فلا- ملازمه بين الظن الغير المعترف بالتكليف و بين الظن بالعقاب؛ لما عرفت من أن استحقاق العقاب متفرع على تنجز

ص: ٣٤٢

التكليف، وهو لا يحصل عند العقلاء إلا بالوصول، وهو لا يتحقق إلا بالعلم أو قيام الظن المعتبر عليه، والمفروض هو العدم.

نعم لو لم نقل باستقلال العقل بقبح العقاب بلا- بيان كان احتمال العقوبه فى فرض الظن الغير المعتبر بالحكم موجودا، أو معه تجرى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل؛ ولذا قال الشيخ الأعظم قدس سره: نعم لو ادعى أن دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاعتزاز فى صورته الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن، فيصير وجوده محتملا، فيجب دفعه. (١)

و هكذا قال صاحب الكفايه: إلا- أن يقال: أن العقل و إن لم يستقل بتنجزه بمجرد الظن الغير المعتبر بالحكم بحيث يحكم باستحقاق العقوبه على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضا بعدم استحقاقها معه، فيتحمل العقوبه حينئذ على المخالفه. و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبه جدا لا سيما اذا كان هو العقوبه الاخرويه. (٢)

و عليه فمع ضميمه هذه الصغرى مع الكبرى تفيد وجوب التبعية عما ظنه المجتهد من الحكم.

و لكن دعوى عدم استقلال العقل بعدم استحقاق العقوبه مع وجود الظن الغير المعتبر مع أن التكليف غير واصل بمجرد الظن الغير المعتبر، كما ترى. و لذا صرح الشيخ الأعظم بعد ما عرفت من عبارته بقوله: لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل و قيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب و التحريم المشكوكين. (٣)

كلام حول حق الطاعة

ربما يقال: إن حق الطاعة لله تعالى ثابت على عبيده، و على هذا الاساس يحكم العقل

ص: ٣٤٣

١-١) فرائد الأصول: ص ١٠٩.

٢-٢) الكفايه: ج ٢ ص ١١٠-١١١.

٣-٣) فرائد الاصول: ص ١٠٩.

بوجوب اطاعه الله و لو فى موارد احتمال التكليف، فكما أن الانسان اذا علم بتكليف من الله كان من حق الله تعالى أن يمثله، فكذلك اذا ظن بالتكليف أو احتمله كان من حق الله تعالى أيضا أن يأتي به و يمثله حتى يؤدي اليه تعالى حقه. و هذا الادراك العقلى لا- يختص بالتكاليف المعلومه، بل هو موجود فى المحتملات و المظنونات ما لم يرخص الشارع فى ترك التحفظ و الاحتياط. و عليه فالبراءه العقليه لا أصل لها؛ لانه اذا كان حق الطاعه يشمل التكاليف المشكوكه فهو بيان رفع البيان.

فلا- يكون عقاب الله للمكلف اذا خالفها قبيحا؛ لأن المخالف يفرط فى حق مولاه بالمخالفه فيستحق العقوبه، و مع عدم جريان قاعده قبح العقاب فاحتمال العقوبه موجود، و مع وجود احتمال العقوبه فى المظنونات و المشكوكات يجب دفعه؛ لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون و يتم البرهان.

و يمكن الجواب عنه بانّ المعلوم من طريقه الشارع أنه لم يتخذ فى باب الامتثال طريقه غير طريقه العقلاء. و لو لا- ذلك لبيّن طريقه اخرى غير طريقتهم فى اطاعه الموالى. و لو بينها لشاعت و لبانت فى مثل هذه المسأله التى تكون مورد الابتلاء، و الطريق العقلائي فى الاطاعه و الامتثال هو لزومهما عند احراز موضوعهما، بخلاف ما اذا لم يثبت موضوعهما، و عليه فاذا ثبت أن حق الطاعه فى الموالى العرفيه يختص بالتكاليف المعلومه فحق الطاعه فى مورد الله سبحانه و تعالى أيضا كذلك.

و لا- يوجب أو سعيه حقه تعالى رفع اليد عن الطريقه العقلانيه بعد عدم اتخاذ الشارع طريقه اخرى غير طريقه العقلاء فى مقام الامتثال و من المعلوم أن كبرى لزوم اطاعه الله كسائر الكبريات النقليه و الشرعيه تتوقف على احراز الموضوع، و بدونه لا تنتج الحكم بلزوم الاتيان بالشىء أو الترك، فالمحتملات لا- يحرز كونها اطاعه للمولى، و مع عدم الاحراز فلا يجب الاطاعه فيها، و احتمال العقوبه فيها ينتفى بقاعده قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حق الطاعه بالتكاليف المعلومه بالعلم الوجدانى أو العلمى عند العقلاء؛ اذ لا

مانع من جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فى الموارد المشكوكه، و مع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان ينتفى احتمال العقوبه، و مع انتفاء احتمال العقوبه يختل البرهان المذكور.

لا يقال: أن مورد جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان عند العقلاء مختص بما اذا امكن البيان و مع ذلك لم يبين، و أما اذا لم يمكن البيان كما اذا وضع مثلا شخص يده على فم المولى و منعه عن التكلم و احتملنا أن المولى أراد بيان وجوب كذا أو حرمة كذا فلا- تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، و جميع الموارد المحتمله للتكاليف تكون من هذا القبيل، فان المولى مع حدوث الموانع من الظلمه و الكذب لا يتمكن من البيان، فلا يجوز الأخذ بقاعده قبح العقاب بلا بيان فى تلك الموارد لنفى العقوبه المحتمله عند العقلاء، و معه فاحتمال العقوبه موجود، و يتم البرهان بضميمه كبرى و جوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل.

لانا نقول: موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان ثلاثه:

أحدها: الموارد التى أمكن للمولى البيان و لم يبين ففى هذه الصوره يقبح العقوبه من دون فرق فى ذلك بين التكاليف الوارده من ناحيه المولى الحقيقى و هو الله سبحانه و تعالى و بين التكاليف الوارده من الموالى العرفيه.

و ثانيها: هى الموارد التى لا- اشكال فى عدم جريانها فيها و هى الموارد التى فرض العلم بوجود الارادات الحتميه فيها مع عدم تمكن المولى من البيان لوجود مانع يمنعه عن البيان أو لوجود الغفله أو النوم عن الالتفات اليه حتى يأمر و ينهى. و قياس مقامنا بهذه الموارد مع وجود الشك فى اراده المولى و أن علمنا اجمالا بحدوث الموانع من الظلمه و الكذب قياس مع الفارق اذ كل مورد يشك فيه لم يعلم بالاراده الحتميه حتى تكون الاراده المعلومه بمنزله البيان.

و ثالثها: هى الموارد التى يشك فى أنها من قبيل الموارد الاولى أو الثانيه ففى هذه الموارد تجرى القاعده عند العقلاء إلا فى بعض مهام الامور خصوصا مع ما يترتب عليه من اختلال النظام و العسر و الحرج.

و عليه فدعوى عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فى جميع الموارد المشكوكه بعد ما عرفت من أن الشارع لم يتخذ طريقه أخرى فى الامتثال كما ترى.

فتحصّل: أنّ دعوى استقلال العقل بعدم المؤاخذة على الأحكام المشكوكه كما أفاد شيخنا الأعظم غير بعيدة، و معه لا يحرز الصغرى لوجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل.

قال المحقق العراقى قدّس سرّه: إن كان المراد من الضرر المظنون هو الضرر الاخرى أى العقوبه فالصغرى ممنوعه، لعدم استلزام الظن بالتكليف للظن بالعقوبه على المخالفه مع حكم العقل الجزمى بقبح العقاب بلا بيان. (١)

و مما ذكرنا يظهر الكلام فيما قيل من أنه لو جاء احتمال العقاب و لو لاحتمال أنّ العقلاء و العقل يرون الظن بمنزله الشبهه البدويه قبل الفحص فالعقاب و إن لم يكن مظنوناً بل محتملاً، و لا محاله لا تتم صغرى هذا الدليل لانتفاء الظن بالفرض، إلا أنّ مجرد احتمال كافي لوجوب دفعه كما فى الكفايه.

و ذلك لما عرفت من أنّ مع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان أو بناء العقلاء على عدم المؤاخذة فى الاحتمالات من التكليف أو البراءه الشرعيه لا- مورد لاحتمال العقاب، و مع عدم احتمال العقوبه لا- مورد لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، كما لا يخفى. قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه: و تنقيحه يستدعى رسم مقدمه هى أن العبد فى مقام اطاعه المولى اما أن يشك فى التكليف لكنه يعلم انه لو كان ثابتاً فى الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه المانع عقلى كالخوف و غيره او عادى كالتوهين لمقامه لو اراد طلب العبد و اعلامه مقاصده.

او يشك فيه و فى وجود المانع عقلياً او عادياً فى الابلاغ و الاعلام او يشك فيه و يعلم بصدور بعض التكليف من قبله لكنه عرض الاختفاء لبعض الاسباب الخارجيه بحيث لم يكن للمولى فى ذلك تقصير.

او يعلم بصدور التكليف ايضاً لكنه يشك فى أن هذا الموضوع هل من مصاديق

ص: ٣٤٤

موضوع الحكم ام لا او يشك فيه و يعلم انه لو كان ثابتا فى الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا.

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول لا- اشكال فى أن العقلاء بما هم كذلك لا يتوقفون فى محتمل المطلوبيه و لا يقتحمون فى محتمل البغوضيه فى مقاصدهم و اغراضهم فى شىء من الموارد و اذا كانوا كذلك فى الامور الراجعه اليهم فبطريق اولى فى الامور الراجعه الى مواليتهم لانهم يرون العبد فانيا فى مقاصد المولى و بمنزله اعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه لا- غرض نفسه و مطلوبه فاذا كان العبد فى اموره بحيث ينبعث او يرتدع باحتمال النفع و الضرر فيجب عليه بطريق اولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوبا للمولى او كون ذاك مبغوضا له و اذا كان هذا حكم العقلاء بما هم فكيف يحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

نعم لما يؤدى الاعتناء بمجرد الاحتمال فى الموارد التى عرفت الى اختلال النظام و عدم نظم المعاش بنوا على الحكم بالعدم فيما لم يكن للمولى مانع لا عقلى و لا عادى عن اعلام مقاصده و لم يكن مانع ايضا عن وصوله الى العبد بعد صدوره عنه و حيث لم يردعهم المولى عن هذا البناء يحتجون عليه فيما اراد المولى ان يعاقبهم على ترك محتمل المطلوبيه او فعل محتمل المبغوضيه بانك لو اردت لكان عليك الاظهار و الاعلام و هذا البناء كبنائهم على حجيه الظواهر لتنظيم امور المعاش فانه لولاه لكان الامر مؤديا الى الاختلال و الاغتشاش (1)

و لقائل أن يقول لو سلمنا وجود بناء العقلاء على الاحتياط فى جميع الموارد المذكوره حتى مع عدم العلم بالتكليف مجرد احتمال فلا يمكن الاستدلال به للاولويه فى المقام لان بناء الشارع على الاخذ بالسهوله و مع هذا الفرق بين مولى المولى و سائر العقلاء كيف يمكن التعدى عن مورد البناء الى المقام بالاولويه فلا تغفل.

ص: ٣٤٧

هذا مضافا الى أن وجود البناء على الاحتياط فيما اذا شك في اصل التكليف و في وجود المانع عقليا او عاديا في الابلاغ و الاعلام او فيما اذا شك في التكليف و علم أن التكليف له لو كان ثابتا في الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه لمانع عقلي او عادى غير محرز.

كما انه لا- بناء على الاحتياط فيما اذا شك في التكليف و علم انه لو كان ثابتا في الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا و سيأتى أن شاء الله تعالى بقيه الكلام في الموضوعين من البراءه فانتظر

هذا تمام الكلام فيما اذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبه فقد عرفت أن الصغرى ممنوعه، فيختل بذلك القياس المذكور لحجيه الظن المطلق.

و أما اذا كان المراد من الضرر المظنون هو الظن باللقاء في المفسده أو الظن بتفويت المصلحه ففيه أيضا منع الصغرى كما في فرائد الاصول حيث قال: أن الضرر بهذا المعنى و إن كان مظنونا إلا أن حكم الشارع قطعاً أو ظنا بالرجوع في مورد الظن الى البراءه و الاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاة الظن أو قطعاً أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون، و إلا- كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن للقاء في المفسده أو تفويت المصلحه.

و لذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب أو الحرمة اذا حصل الظن من القياس و على جواز مخالفه الظن في الشبهات الموضوعيه حتى يستبين التحريم أو تقوم به البيئه. (1)

لا- يقال: أن تدارك الضرر ممنوع؛ لا مكان أن يكون ملاك جعل الحجيه مصلحه عامه أو دفع مفسده عامه راجعه الى أصل الشريعه لا الى اشخاص المكلفين، فهنا أيضا ربما كان مصلحه رفع التكليف الغير المعلوم في مثل البراءه الشرعيه و الاستصحاب هي أن لا تكون الشريعه صعبه مضيقه حرجيه لكي لا ينزجر ابناء النوع الانساني عنها و يدخلوا فيها

ص: ٣٤٨

أفواجاً، و هي مصلحة رفيعة لازمه الرعايه، و رعايتها لا تنافى وقوع المكلف فى الضرر الدينوى الذى هو من قبيل الملاكات.

لانا نقول: مع الغمض عن كون المفسد و المصلح المظنونه أيضا من المصلح و المفسد العامه إن تدارك الضرر أو المفسده أو تفويت المصلحه كما يحصل بالمصلحه العائده الى الشخص لأهميه المصلحه أيضا، فكذلك يحصل بالمصلح العامه الاجتماعيه؛ لأنّ الشخص من جملة المجتمع و ينتفع بتلك المصلح ايضا، و لذا لا تأبى النفوس عن جعل الجهاد أو الخمس و الزكاه، مع أن هذه الأحكام لا تخلو عن الضرر النفسى أو المالى الشخصى، و لكن هذه الأضرار متداركه بالمصلح العامه العائده الى المجتمع الذى يكون الشخص فردا منه، و هو كاف فى خروج الموضوع الضررى عن موضوع الحكم العقلى بوجوب دفعه، كما لا يخفى.

هذا كله مضافا الى ما فى الكفايه من قوله: و أما المفسده فلانها و إن كان الظنّ بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنّها ليست بضرر على كل حال؛ ضروره إن كل ما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزازه و منقصه فى الفعل بحيث يذمه عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا. و أما تفويت المصلحه فلا شبهه فى أنه ليس فيه مضره، بل ربما يكون فى استيفائها المضرة كما فى الاحسان بالمال. (١)

فمع التدارك أو عدم ملازمه الظن بالتكليف للظن بالضرر فلا مجال لقاعده دفع الضرر المظنون هاهنا أصلا؛ لعدم احراز موضوعها كما لا يخفى.

هذا كله مع الغمض عما يرد على الكبرى فى هذا المقام فقد ذهب المحقق العراقى فى نهايه الأفكار الى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر الدينوى ليس إلا من باب الارشاد. (٢) و من المعلوم أنّ معنى كونه ارشادا أنه لا يستتبع حكما شرعيا بحيث يترتب على مخالفته عقوبه

ص: ٣٤٩

١-١) الكفايه: ج ٢ ص ١١١.

٢-٢) نهايه الافكار: ج ٢ ص ١٤٤.

وراء الضرر الذى ارتكبه و وقع فيه.و عليه فلا يصلح للاستدلال بهذه الكبرى على وجوب التبعية عن الظن بحيث يترتب العقوبه على مخالفه الظن.

و لكن يمكن أن يقال:أن حمل حكم العقل فى جميع الموارد على الارشاد مع أن بعض المضار و لو كانت دنيويه مما يحكم العقل بقبح ارتكابها كقتل الشخص نفسه محل تأمل و نظر،و لعل من هذه الموارد المفسد المظنونه التى تحوط الانسان بسبب مخالفه الأحكام المظنونه الشامله لجميع أموره و شئونه،و عليه فلا- يصح حصر حكم العقل فى الارشاد بالنسبه الى الضرر الدنيوى.

ثم إنَّ المراد من حكم العقل هو الادعان بقبح الاقدام على الضرر،و هذا الادعان مما نجده بالوجدان بالنسبه الى بعض الظنون.

و دعوى:أن ملاك التقييح هو بناء العقلاء و بناؤهم على مدح فاعل بعض الأفعال من جهه كونه ذا مصلحه عامه موجه لانحفاظ النظام، كما أن ذم فاعل بعضها الآخر من جهه كونه ذا مفسده مخله بالنظام؛و لذا توافقت آراء العقلاء الذين على عهدتهم حفظ النظام بايجاد موجباته و اعدام موانعه على مدح فاعل ما يحفظ به النظام و ذم فاعل ما يخل به.و الاقدام على الضرر الشخصى ليس كذلك،و عليه فلا يكون قاعده دفع الضرر قاعده عقلائيه.

مندفعه:بأنَّ حكم العقل بقبح فعل أو حسنه ليس من باب المشهورات العقلائيه،بل هو حكم عقلى ناش من قبح الظلم و حسن العدل،و من المعلوم انهما لا- يتوقفان على الاجتماع و آراء العقلاء،بل هو ثابت و لو فى فرض كون الانسان وحيدا ليس معه غيره.

ثم أن المحقق الاصفهانى قدس سرّه ذهب الى أن الضرر المظنون مما ينفرد عنه كل ذى شعور،و مجرد ذلك لا يجدى فى ترتب العقوبه على مخالفه المظنون. (١)

ولا- يخفى ما فيه من أن ذلك لا- ينافى أن يحكم به العقل أو الشرع أيضا فى بعض أقسام الضرر كأكل الخبائث،فإن النفوس متنفره عنها و مع ذلك يحكم العقل أو الشرع بتركه لئلا

ص: ٣٥٠

يرتكبه بعض النفوس بدواعٍ أخرى. وبالجملة أن العمده هو منع الصغرى، وأما الكبرى فهي ثابتة في الجملة.

الوجه الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح

أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح، وعليه فيجب الأخذ بالظن المطلق، وهذا هو معنى حجيه الظن.

ربما يجاب عنه بمنع الكبرى بدعوى أنه ليس ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا؛ لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط، فالأخذ بالمرجوح حينئذ حسن عقلا، وليس بقبيح.

أجاب عنه شيخنا الأعظم قدس سرّه بأنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح، بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح، مثلا إذا ظنّ عدم وجوب شيء و كان وجوبه مرجوحا فحينئذ الاتيان به من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح في العمل؛ لأنّ الاتيان لا ينافي عدم الوجوب. (١)

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى؛ إذ كبرى قبح ترجيح المرجوح على الراجح واضحة ولا مجال لإنكارها.

ف نقول: إنّ الاستدلال بذلك إن كان في صورة الانفتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذ؛ لأنّ بعد قيام العلم أو العلمى بالنسبة الى الأحكام الواقعيه ينحل العلم الاجمالي بالأحكام في موارد العلم و العلمى، ولا علم بوجودها بين مورد الظن و بين طرفه من الشك و الوهم حتى يقال لزم الأخذ بالظن لثلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، و حينئذ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعيه بين الظن و طرفه من الشك و الوهم يرجع الى البراءه العقلية أو الشرعيه فى جميع الاطراف، و لا يلزم منه ترجيح المرجوح على الراجح؛ لان نسبة البراءه الى جميع الاطراف متساويه.

و إن كان الاستدلال بذلك فى صورة الانسداد و لزوم الأخذ بالظن أو طرفه من الشك و الوهم دار الأمر بين ترجيح الظن و ترجيح طرفه، و لكنه يتوقف على تماميه مقدمات

ص: ٣٥١

الانسداد، و هي فيما اذا ثبت التكليف و لم ينحل العلم الاجمالي و لم يمكن الاحتياط عقلا كصوره استنزام الاحتياط باختلال النظام أو شرعا كصوره استنزام الاحتياط للعسر و الحرج، و إلا فمع الانحلال أو إمكان الاحتياط فلا تصل النوبه الى الدوران بين ترجيح الراجح و ترجيح المرجوح؛ لأنّ اللازم عليه أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط في جميع الاطراف لقاعده الاشتغال.

و بالجمله فاثبات الصغرى يحتاج الى تماميه مقدمات الانسداد، و هو خارج عن هذا المقام؛ لأنّ محل البحث هو ملاحظه الدليل لاثبات حجيه الظن من دون الاختصاص بحال الانسداد.

و لقد أفاد و أجاد شيخنا الأعظم قدس سرّه حيث قال في مقام تحليل الجواب و توضيحه: أن تسليم القبيح فيما اذا كان التكليف و غرض الشارع متعلقا بالواقع و لم يمكن الاحتياط، فإنّ العقل قاطع بأنّ الغرض إذا تعلق بالذهاب الى بغداد و تردد الأمر بين الطرفين أحدهما مظنون الايصال و الآخر موهومه فترجيح الموهوم قبيح؛ لأنّه نقض للغرض.

و أمّا إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط فلا- يجب الأخذ بالراجح بل اللازم في الأول هو الأخذ بمقتضى البراءة و في الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط، فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البراءة في موارد الظن و عدم وجوب الاحتياط فيها، و معلوم أنّ العقل قاض حينئذ يقبح ترجيح المرجوح بل ترك ترجيح الراجح، فلا بد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد الآتى المركب من بقاء التكليف و عدم جواز الرجوع الى البراءة و عدم لزوم الاحتياط و غير ذلك من المقدمات التي لا يتردد الأمر بين الأخذ بالراجح و الأخذ بالمرجوح إلا بعد ابطالها. (1)

و تبعه في الكفايه حيث قال: لا يكاد يلزم من عدم الأخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح إلا فيما اذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما مع عدم امکان الجمع بينهما عقلا و عدم

ص: ٣٥٢

وجوبه شرعا ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، و لا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد، و إلا كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فى اختلاف المقدمات. (١)

فتحصّل: أنه لا دليل على حجيه الظن المطلق فى حال الانفتاح.

المقام الثانى: فى دليل الانسداد

فى دليل الانسداد و هذا الدليل الذى استدل به على حجيه الظن المطلق فى زمان الانسداد مؤلف من عدة مقدمات يستقل العقل مع ثبوتها بكفايه الاطاعه الظنيه أو يستكشف بها مشروعيه التبعية عن الظن فى مقام الامتثال، و هذه المقدمات خمس: المقدمه الأولى:

أنه يعلم اجمالا بثبوت تكاليف كثيره فى الشريعه الاسلاميه بالنسبه اليها، و أطراف هذا العلم الإجمالى لا تختص بموارد الأخبار. المقدمه الثانيه:

أنه ينسد باب العلم أو العلمى بالنسبه الى معظم الأحكام الشرعيه المعلومه بالاجمال لعدم كونهما بمقدارها. المقدمه الثالثه:

أنه لا يجوز اهمال التكاليف المعلومه بالاجمال و ترك التعرض لامثالها لتنجز التكاليف بالعلم الاجمالى. المقدمه الرابعه:

أنه لا مجال للرجوع الى الوظائف المقرره للجاهل بالأحكام من الاحتياط التام فى جميع الاطراف؛ للزوم الاختلال أو العسر و الحرج، و من الرجوع الى فتوى الغير الذى يعتقد الانفتاح؛ لمنافاته مع العلم بالانسداد، و من الرجوع الى القرعه؛ لعدم جواز الأخذ بها فى

ص: ٣٥٣

الشبهات الحكميه،و من الرجوع الى الاصول العمليه المختلفه بحسب اختلاف المسائل كقاعده الاشتغال و الاستصحاب و التخيير و البراءه.

المقدمه الخامسه:انّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، كما هو واضح.

فاذا تمت المقدمات المذكوره و دار الأمر بين الامتثال الظنى و غيره من الشكى و الوهمى لا يجوز التنازل الى الامتثال الشكى و الوهمى فى مقام الامتثال؛لانه ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح،بل اللازم هو الأخذ بالامتثال الظنى.

هذا تمام الكلام فى الاستدلال الذى اقاموه على حجيه الظن المطلق فى زمان الانسداد، و لكن الاستدلال المذكور لا يتم لعدم ثبوت بعض مقدماتها.

ملاحظات حول دليل الانسداد

أما المقدمه الاولى فهى و إن كانت بديهيه إلاّ أنّ العلم الاجمالى فى الدائره الكبيره ينحل بالعلم الاجمالى فى الدائره الصغيره و هى الأخبار،و معه لا- موجب للاحتياط إلاّ فى خصوص دائره الأخبار،و مع اختصاص موارد الاحتياط بموارد الروايات فلو تمت المقدمات الأخرى لم يثبت إلاّ- وجوب العمل بالروايات لا- حجيه الظنّ المطلق،مع أن غرض الاستدلال بتلك المقدمات هو حجيه الظن المطلق و لو لم يستفد من الأخبار،فلا تغفل.

و أما المقدمه الثانيه ففيها منع عدم وفاء العلمى بمعظم الأحكام و أن انسداد باب العلم؛ و ذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الاجمالى بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثقات و غيرها من اليقينيّات و المعلومات التفصيليه،و قد مرّ أن أخبار الثقات حججه و إن لم تفد الوثوق النوعى،و هكذا عرفت حجيه الخبر الموثوق الصدور و إن لم يكن روايتها ثقات.و من المعلوم أن أخبار الثقات مع الأخبار الموثوق بها مع ضميمه اليقينيّات و المعلومات التفصيليه كانت وافيّه بمعظم الفقه،و معها ينحل العلم الاجمالى،و لا مجال معها لدعوى الانسداد،كما لا يخفى.

نعم من ذهب الى حجيه خصوص أخبار العدول أو خصوص ما يفيد الوثوق الفعلى أو الوثوق النوعى - كما ذهب اليه فى الفرائد- لا يتمكن من دعوى الانفتاح؛ لعدم كونها بمقدار معظم الأحكام.

و لعله لذا لم يجزم الشيخ فى الفرائد بمنع هذه المقدمه حيث جعل ثبوتها معلقا على عدم ثبوت حجيه الأدله المتقدمه لحجيه الخبر الواحد بمقدار يفى بضميمه الأدله العلميه و باقى الظنون الخاصه باثبات معظم الأحكام الشرعيه. (١)

و لقد أفاد و أجاد فى الكفايه حيث قال: و أما المقدمه الثانيه أمّا بالنسبه الى العلم فهى بالنسبه الى أمثال زماننا بينه وجدانيه يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد، و أمّا بالنسبه الى العلمى فالظاهر أنّها غير ثابتة؛ لما عرفت من نهوض الادله على حجيه خبر يوثق بصدقه و هو بحمد الله واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمه ما علم تفصيلا منها، كما لا يخفى. (٢)

و عليه فيختل دليل الانسداد بمنع هذه المقدمه، و لا ثمره للبحث عن سائر المقدمات إلاّ فى المشابهات للمقام مع ثبوت المقدمه الثانيه فيها.

كدعوى الانسداد فى ترجمه الرجال بعد وجود العلم الاجمالي بوجوب الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم و العلمى فى ذلك، فيمكن الاعتماد على الظن الحاصل من التراجم باحوال الرجال، فتدبر.

و أمّا المقدمه الثالثه فلا اشكال فى تماميتها لوضوح أنّ عدم التعرّض لامثال معظم الأحكام المعلومه بالإجمال مما يقطع بعدم رضى الشارع به بالضروره.

و ليس وجه ذلك كون العلم الاجمالي منجزا، و إلاّ لزم جواز منع هذه المقدمه ممن لم يقل بكون العلم الاجمالي منجزا مطلقا أو فى صورته جواز ارتكاب بعض الاطراف لكون

ص: ٣٥٥

١-١) فرائد الأصول: ص ١١٢.

٢-٢) الكفايه: ج ٢ ص ١١٦.

الاحتياط عسريا أو في صورته وجوب الاقتحام لكون الاحتياط موجبا للاختلال، مع أنه لم يتفوه بذلك أحد.

فالوجه هو ما اشار إليه الشيخ قدس سرّه من أنّ المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهوله جاعلا- لها كالمعدومه يكاد يعدّ خارجا عن الدين، لقله المعلومات التي أخذها و كثره المجهولات التي أعرض عنها، وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات الى كثره المجهولات. (1)

و أمّا المقدمه الرابعه فهي بالنسبه الى الاحتياط الذى يوجب اختلال النظام تامه؛ إذ لا ريب فى عدم وجوبه لعدم رضا الشارع بذلك، كما هو واضح.

و أمّا بالنسبه الى الاحتياط الذى يوجب العسر و الحرج فقد منع عدم وجوبه فى الكفايه بدعوى عدم حكمه قاعده نفى العسر و الحرج على قاعده الاحتياط؛ لأنّ مفاد القاعده المذكوره عنده هو نفى الحكم الشرعى العسرى بلسان نفى الموضوع العسرى، كما أنّ مفادها عند الشيخ هو نفى الحكم الشرعى العسرى من أول الأمر، و عليه فلا- حكمه لها على الاحتياط العسرى إذا كان الاحتياط بحكم العقل؛ لعدم العسر فى متعلق الحكم الشرعى من الصلاه أو الصوم أو الوضوء، كما لا- عسر فى نفس الحكم الشرعى، و أمّا العسر من ناحيه الجمع بين احتمالات التكليف من باب الاحتياط، و من المعلوم أنّ الجمع المذكور لا يجب إلّا بحكم العقل، و المفروض أنّه غير منفى بالقاعده المذكوره.

و فيه:

أولاً- أنّ المنفى فى قاعده لا حرج و قاعده لا ضرر ليس هو متعلق الحكم الشرعى أى الضار أو الموجب للحرج حتى يقال إنّ المنفى هو المتعلقات الشرعيه فلا- يرتبط بالاحتياط العقلى، و أيضا ليس المنفى هو الحكم العسرى أو الضررى حتى يقال إنّ المنفى هو الحكم الشرعى فلا يرتبط بالاحتياط العقلى.

ص: ٣٥٦

بل المنفى فيما هو نفس الحرج أو الضرر من أى سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو الحكم العلقى الاقتضائى كوجوب الاحتياط، وهذا هو الظاهر من تعلق النفى بنفس الحرج أو الضرر؛ إذ جعل المنفى و هو الضرر او الحرج عنوانا مشيرا الى الضار أو الموجب للحرج أو الحكم الشرعى خلاف الظاهر، لأن لفظ الضرر أو الحرج اسم مصدر، وليس عنوانا لغيره كالضار أو الحكم الشرعى العسرى أو الضررى حتى يكون النفى راجعا الى الفعل الضررى أو الحرجى أو الحكم الشرعى.

ثم إنّ النفى هو نفى تشريعى بالنسبه الى نفس الضرر أو الحرج، وليس اخبارا عن عدمهما، وإلا فهو خلاف الواقع، والمقصود من نفيهما هو نفى أسبابهما من تجويز الضرر و الاضرار و الحرج و الاحراج و الحكم الضررى و الحرجى و الاحتياط الضررى أو الحرجى، ففى الحقيقه هو نفى أسباب الضرر أو الحرج شرعا بنفى نفس الضرر و الحرج شرعا.

لا يقال: إنّه لو كان المراد من نفى الضرر أو الحرج هو نفى نفس الضرر أو الحرج تشريعا لكان مفاد لا ضرر و لا حرج هو نفى حرمه الضرر، كما هو الحال فى مثل قوله عليه السّلام: «لا ربا بين الوالد و الولد»؛ فإنّ المراد نفى حرمه الربا بينهما، فلو كان المراد من قوله عليه السّلام: «لا ضرر أو لا حرج» نفى الضرر تشريعا لكان معناه نفى حرمه الاضرار بالنفس لا الغير، وهذا مما لم يلتزم به أحد؛ فإنّ حرمه الاضرار بالغير أو بالنفس فى الجملة مما لا كلام فيه، فهذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به فى أدله نفى الحرج و الضرر.

فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفى هو النهى عن الاضرار و الضرر بالغير أو النفس، كما هو الحال فى مثل قوله تعالى: فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فَأَنَّ الْمَرَادَ مِنْهُ هُوَ نَهَى الْمَحْرَمَ عَنْ هَذِهِ الْأُمُورِ.

أو أن يكون المراد من النفى هو النفى التشريعى، بمعنى نفى الحكم الضررى أو الحرجى فى الشريعة، كما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سرّه، وهو الظاهر من أدله نفى الحرج و الضرر بقريته ما

فى بعض الروايات من أنه لا ضرر فى الاسلام أو فى الدين؛ فانه ظاهر فى نفى تشريع الحكم الضررى فى دين الاسلام، و كذا قوله تعالى: ما جعل عليكم فى الدين من حرجٍ ظاهر فى نفى تشريع الحكم الحرجى. (١)

لانا نقول: أن دليل لا ضرر أو لا حرج بقريته كونهما فى مقام الامتنان و افاده سهوله الاسلام و الدين لا ينفيان الحرمة، بل المنفى فيهما هو التجويز، و معناه أن الضرر أو الحرج لا يجوز الشارح لا بالنسبه الى الغير و لا بالنسبه الى النفس، و بهذا الاعتبار يفيد نفى نفس الضرر أو الحرج نفى تشريعهما و تجويزهما، و نفى تشريع الضرر أو الحرج من أى جهه كانت يستلزم نفى الموضوع الضررى أو الحكم الشرعى بل الاحتياط العقلى أيضا؛ لأنّ الحكم العقلى فى أطراف العلم الاجمالى اقتضائى، و الحكم الاقتضائى يصلح لان يرفعه الشارح، و عليه فلا يجوز الشارح الموافقه القطعيه الموجه للضرر أو الحرج.

ثم قوله (فى الاسلام) أو (فى الدين) فى بعض الأخبار أو فى الآيه الكريمه لا يوجب تخصيص النفى بالأحكام الشرعيه؛ لأنّ الدين أو الاسلام هو ظرف النفى لا المنفى، و المقصود أنّ فى دائره الاسلام أو الدين لم يشرع الضرر أو الحرج من أى سبب كان. هذا مضافا الى أنّ هذا القيد بالنسبه الى لا ضرر لم يرد فى الروايات المعتمره، كما لا يخفى.

و ثانيا: أنه لو سلمنا أنّ مفاد لا ضرر أو لا حرج هو نفى الموضوع الضررى أو الحرجى كما ذهب اليه فى الكفايه، لا نفى نفس الضرر أو الحرج كما قويناه فلا وجه لدعوى أنه لا يشمل الاحتياط العقلى؛ لأنه أيضا من الموضوعات، و حيث أن الحكم العقلى فى أطراف المعلوم بالاجمال حكم اقتضائى و قابل لان يرفعه الشارح و ليس عله تامه كالعلم التفصيلى، فلا مانع من أن تشمله أدله نفى الضرر أو الحرج لنفى وجوب الموافقه القطعيه الموجه للحرج أو الضرر بلسان نفى الموضوع الضررى أو الحرجى.

و ثالثا: أنه لو سلمنا أنّ مفاد لا ضرر أو لا حرج هو نفى الحكم الشرعى الضررى أو

ص: ٣٥٨

الرجى كما ذهب اليه الشيخ الأعظم قدس سرّه لا نفى نفس الضرر أو الحرج و لا نفى الموضوع الضررى أو الرجى فلا وجه لدعى أنه لا- يشمل الاحتياط العقلى أيضا؛ لأنّ مفاد أدله لا ضرر أو لا حرج هو نفى الحكم الموجب للضرر أو الحرج، و لا اشكال فى أن وجوب الاحتياط و هو الجمع بين المحتملات و إن كان عقليا ناش من بقاء الحكم الشرعى الواقعى على حاله، فهو المنشأ للحرج أو الضرر؛ إذ الشىء يسند الى اسبق العلل، فيكون المرتفع بادلته نفى الحرج و الضرر هو الحكم الشرعى الواقعى، فيرتفع وجوب الاحتياط بارتفاع موضوعه. (١)

و يشكل ذلك بأنّ شمول لا ضرر و لا حرج بالاحتياط التام لا يوجب اشكالا بناء على أنّ المنفى هو نفس الضرر أو الحرج أو الموضوع الضررى أو الرجى؛ لأنّ المنفى حينئذ هو بعض موارد الضرر و الحرج أو الموضوع الضررى و الرجى، هذا بخلاف ما اذا كان المنفى هو نفس الحكم الشرعى الذى يكون منشأ للاحتياط العقلى؛ فانه يوجب الاشكال و الايراد، و هو أن مقتضى أدله نفى الحرج حينئذ هو رفع أصل التكليف الواقعى لا خصوص الاحتياط فى بعض اطراف احتمالها، فاذا رفع أصل التكليف، فلا يكون وجه لرعايه التكليف فى شىء من أطراف احتمالها، فمرجع نفى العسر و الحرج حينئذ الى اهمال التكليف الواقعى و عدم وجوبها، و هو مناف للمقدمه الثالثه.

و أجب عنه فى تسديد الأصول بأنّ الحق فى الجواب أن يقال: إنّ التكليف و الحكم الواقعى هنا ليس حكما واحدا يجب بحكم العقل الاوّل الاحتياط فى أطراف احتمالها، بل لا ريب أن هنا أحكاما متعدده، ثم أن من المعلوم أنّه لو كان فى البين تكاليف متعدده يوجب امتثال جميعها عسرا و حرجا، فأنما يحكم بارتفاع عدده منها بمقدار يرتفع به العسر و الحرج.

غايه الأمر أنّه لو كان بينها ما يتعين رفعه عند دوران الامر بينه و بين غيره يحكم برفع هذا بخصوصه، و إلاّ تخير المكلف بين المعامله مع كل منها شاء برفعه.

ص: ٣٥٩

ففى ما نحن فيه لما كان لا يجوز العقل فى مقام الامتثال رفع اليد عن التكاليف المظنونه و الأخذ بغيرها فلا محاله يحكم برفع التكاليف الموجوده فى الموارد المشكوكه و الموهومه، و تبقى الموارد المظنونه على ما هى عليها من القوه و التنجز، فيجب الاحتياط فيها.

فإن قلت: أن الحكم بنفى التكليف عن بعض أطراف العلم مع أن موجه موجود مقارنا مع العلم بأصل التكليف يوجب عدم تنجز التكليف من رأس، كما قرر فى مبحث العلم الاجمالي و حدوث الاضطرار مثلا- الى طرف معين مقارنا لحصول العلم بالتكليف، فمآل أدله نفى العسر و الحرج الى اهمال التكاليف و عدم التعرض لامثالها من رأس، و هو باطل.

قلت: أن الاتكال فى نفى التكليف فى موارد الشك و الوهم الى أدله نفى العسر و الحرج لا يتوقف على العلم بوجود تكليف فى موارد هما، فانه يصح و يكفى أن يقال إنه لو لم يكن بينها تكليف فلا ريب فى أن المكلف لا يؤخذ بشيء، و لو كان فلمكان ايجابه العسر و الحرج كان منفيًا، و أما موارد الظن بالتكليف فلا يبعد دعوى العلم الاجمالي بوجود تكاليف عديده بينها، فيجب القيام مقام امثالها.

فما فى كلمات بعض أهل التحقيق من انهدام اساس منجزيه العلم الاجمالي بعد جريان أدله نفى العسر و الحرج ممنوع. (1)

يرد عليه أيضا أن نفى التكليف فيما فرض وجوده فى موارد الشك و الوهم لكونه موجبا للعسر و الحرج يستلزم عود الاشكال؛ فإن مع نفى التكليف فى موارد الشك و الوهم ينتفى العلم، فيتنجز التكليف من رأس؛ فإن التكليف على فرض وجوده فى موارد الشك و الوهم ينتفى مع كون موارد الشك و الوهم طرفا للعلم الاجمالي.

نعم لو فرض مع قطع النظر عن موارد الشك و الوهم حصول العلم الاجمالي بالتكليف فى موارد الظن، فلا- وجه لعدم تنجز التكليف فى هذه الدائر.

و لكنه لا يحتاج حينئذ فى نفى التكليف فى موارد الشك و الوهم الى ادله نفى الحرج؛ فإن

ص: ٣٦٠

الشك فيهما شك في الزائد على المقدار العلم الاجمالي، و هو محل البراءه من دون كلام.

فالأولى في نفى وجوب الاحتياط العسرى هو الاتكال الى الوجهين الأولين؛ فان رفع الحكم العقلى بوجوب الموافقه القطعيه لا يوجب رفع التكليف الواقعى و إن صح الحكم بنفى التكليف فى موارد الشك و الوهم مع بقاء وجوب الاحتياط فى موارد الظن؛ لبقاء وجود العلم الاجمالي بين خصوص موارد الظن، فلا تغفل.

أ- و أما عدم جواز الرجوع الى فتوى الغير فهو واضح ضروره أنه لا يجوز ذلك إلا للجاهل لا للفاضل الذى اعتقد خطأ المجتهد الذى يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى، بل رجوعه اليه من قبيل رجوع العالم الى الجاهل.

ب- و هكذا لا مجال للرجوع الى القرعه فى الشبهات الحكميه؛ لاختصاصها بالشبهات الموضوعيه فى الجملة، كما لا يخفى.

ج- و أما عدم جواز الرجوع الى الاصول العمليه، فان كان الأصل مثبتا للتكليف و لم يكن من الاصول المحرزه كاصاله الاشتغال فلا مانع من الرجوع إليها؛ لعدم منافاتها مع العلم الاجمالي، بل هى مساعده معه.

د- و إن كان الاصل مثبتا للتكليف و كان من الاصول المحرزه كالاستصحاب المثبت للتكليف فهو على قسمين:

أحدهما: ما إذا لم يعلم اجمالا- بانتقاض الحاله السابقه فيه، كما اذا كان الكأسان نجسين و لم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسه و جواز الرجوع اليه، كما لا يخفى.

و ثانيهما: هو ما اذا علم اجمالا- بالانتقاض، كما اذا كان الكأسان نجسين و علم بتطهير أحدهما، و حينئذ فان قلنا بأن المانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الاجمالي هو لزوم المخالفه العمليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المقام؛ لعدم لزوم المخالفه العمليه مع فرض كون الاستصحاب مثبتا للتكليف.

و إن قلنا بأن المانع هو نفس العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقه و لو لم يلزم المخالفه العمليه، فلا يجرى الاستصحاب المثبت للتكليف فى المقام؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقه فى الجمله، كما هو المفروض.

و المقرر فى محله أن الجمله الثانيه فى حديث لا تنقض و هو قوله (و لكن تنقضه بيقين آخر) تأكيد للجمله الاولى؛ لظهور الجمله الثانيه فى كون اليقين الآخر يقوم مقام الشك، و من المعلوم أنّ الذى يقوم مقام الشك هو اليقين التفصيلي، لا اليقين الاجمالي؛ لأنه مشوب بالشك، و عليه فمقتضى دليل الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك مطلقا سواء كان مقرونا بالعلم الاجمالي أولا، و مع الاطلاق المذكور يجرى الاستصحاب مع العلم الاجمالي بالانتقاض أيضا، و لا يلزم من ذلك التناقض فى مدلول دليل الاستصحاب؛ إذ العلم الاجمالي على الفرض المذكور ليس بناقض، و أنّما الناقض هو اليقين التفصيلي، و المفروض أنه مفقود فى المقام.

هذا، مضافا الى ما أفاده فى الكفايه من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب حتى على القول بأن العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقه بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب و لو لم يلزم منه مخالفه عمليه، بدعوى تناقض حرمة النقض فى كل واحد من الاطراف بمقتضى قوله (لا تنقض) مع وجوب النقض فى البعض كما هو قضيه (و لكن تنقضه بيقين آخر)، و ذلك لأن الاستنباط تدريجي، و المجتهد لا يكون ملتفتا الى جميع الاطراف دفعه ليحصل له الشك الفعلى بالنسبه الى جميع الاطراف، و يكون جريان الاستصحاب فى جميع الاطراف فى عرض واحد موجبا للعلم الاجمالي بالانتقاض، و مع العلم الاجمالي بالانتقاض يلزم التناقض فى مدلول دليله من شموله له.

و بالجمله فمع فرض صحه هذا القول ليس له صغرى فى المقام مع عدم الالتفات الى جميع الاطراف. (1)

ص: ٣٤٢

و لكن يشكل ذلك بما فى مصباح الاصول من أن الاستنباط و إن كان تدريجيا و المجتهد لا يكون ملتفتا الى جميع الشبهات التى هى مورد الاستصحاب دفعه، إلاّ- أنه بعد الفراغ عن استنباط الجميع و جمعها فى رساله مثلا يعلم اجمالا بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الموارد التى جرى فيها الاستصحاب، فليس له الافتاء بها. (١)

فالعمده هو ما عرفت من أن العلم الاجمالي بالانتقاض لا- يمنع عن جريان الاستصحاب؛ لأنّ الناقض المذكور فى دليل الاستصحاب هو العلم التفصيلي لا- العلم الاجمالي، و عليه فلا- مانع من الرجوع الى الأصول العمليه المثبتة، فالقول بعدم جواز الرجوع الى الاصول العمليه و لو كانت مثبتة غير سديد. اللهم إلاّ أن يقال: أن منظور الانسدادي من عدم الرجوع الى الاصول هى الاصول العمليه النافيه.

ه- و إن كان الأصول العمليه نافية فالرجوع اليها ممنوع فيما اذا كان فى الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين أو الاهمال بالنسبه الى التكليف الواقعيه المعلومه، كما هو الظاهر لكثرة الاصول النافيه، نعم لو لم يكن فى الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين و كان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعيه منحلا- مع العلم بموارد التفصيل بضميمه موارد جريان الاصول المثبتة للتكليف، فلا- مانع من الرجوع الى الاصول النافيه، و لكن ذلك مجرد فرض؛ لأنّ موارد العلم الاجمالي أكثر من موارد المعلوم بالتفصيل و لو بضميمه موارد الاصول المثبتة، و معه فلا- يجوز الرجوع الى الاصول النافيه، للزوم المخالفه العمليه مع العلم الاجمالي بالتكليف.

هذا، مضافا الى لزوم المناقضه من شمول (لا تنقض) عند من يجعل المانع هو المناقضه فى المدلول.

و دعوى: عدم كون الشك فعليا إلاّ فى بعض أطرافه و كان بعض اطرافه الآخر غير ملتفت اليه فعلا اصلا كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الأحكام، فلا يكاد يلزم المناقضه

ص: ٣٦٣

من جريان حديث (لا- تنقض) فى أطراف المعلوم بالاجمال؛ فإنّ قضيه (لا- تنقض) ليس إلّا- حرمة النقض فى خصوص الطرف المشكوك، و ليس فيه علم بالانتقاض كى يلزم التناقض فى مدلول دليله من شموله له. (١)

مندفعه: بما مرّ آنفا من أن الاستنباط و إن كان تدريجيا إلّا أنّ المفتى بعد الفراغ عن استنباط جميع ما فى رسالته يعلم اجمالا بانتقاض الحاله السابقه فى بعض موارد جريان الاستصحاب. و مقتضاه هو الكشف عن عدم شمول دليل الاستصحاب لتلك الموارد.

و كيف ما كان فلا يجوز الرجوع الى الاصول النافيه مع لزوم المخالفه العمليه من جريانها، مضافا الى لزوم المناقضه فى مدلول دليل الاستصحاب بناء على أن الناقض أعم من العلم الاجمالي.

ربما يقال: أن عدم جواز الرجوع الى الاصول النافيه صحيحه فيما اذا دار الامر بين المظنونات و المشكوكات و الموهومات، بخلاف ما اذا قلنا بأنّ دائره الاحتياط بين المظنونات؛ فانه يجوز الرجوع فى غيرها الى الاصول النافيه.

و توضيح ذلك: أن بعد ما كانت موضوعات التكاليف فى موارد الظن و الشك و الوهم بها مختلفه، ففى موارد الظن الشامله للشبهات و الاجماع المنقوله و أخبار الثقات و نحوها يحصل علم اجمالي بانطباق كثير من هذه الظنون على الواقع و وجود تكاليف الزاميه فيها، و العقل يحكم بالاحتياط فيها.

و هذا بخلاف موارد الشك و الوهم فى التكليف فلا علم اجمالا و لو بتكليف واحد فيها، فالعلم الاجمالي الكبير منحل بالعلم الاجمالي فى خصوص دائره المظنونات و الشك البدوى فى غيرهما، و حينئذ العقل يحكم بالاحتياط فى المظنونات و البراءه فى غيرها، و لا يلزم حينئذ عسر و لا حرج.

و لازمه و إن كان الاحتياط فى ظن التكليف لكنه لا من ناحيه تماميه دليل الانسداد، بل

ص: ٣٦٤

(١-١) راجع الكفايه: ج ٢ ص ١٢٢.

ببركه انحلال العلم الاجمالي الكبير و حكم العقل بالاحتياط فى المظنونات (١)، ويجوز حينئذ الرجوع الى الاصول النافيه فى غير دائره المظنونات؛ لان الشك فيها شك بدوى، ولا يلزم من جريان الاصول النافيه فيها خروج عن الدين أو مخالفه عمليه؛ لعدم العلم بالتكليف فى دائره المشكوكات و الموهومات بعد انحلال المعلومات بالاجمال فى دائره المظنونات.

اللهم إلا- أن يقال: إنه لا دليل على انحلال العلم الاجمالي بالتكليف فى الدائره الكبيره بمجرد احتمال انطباقه مع العلم الاجمالي فى دائره المظنونات التى لا- دليل على اعتبارها؛ لمعارضه هذا الاحتمال باحتمال الانطباق و لو بالنسبه الى بعضها فى طرف المشكوكات و الموهومات، فدعوى انطباق المعلوم بالاجمال على خصوص العلم الاجمالي فى طرف المظنونات بحيث لا يحتمل انطباقه و لو بعضها على طرف الآ-خر من المشكوكات و الموهومات كما ترى؛ إذ لا- ترجيح بينهما بعد عدم اعتبارهما، فتأمل.

و أما المقدمه الخامسه فلا كلام بالنسبه اليها؛ لان كل مورد يدور الامر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح و قبح العكس، و هذه كبرى ثابتة عند العقل و العقلاء.

و حينئذ مع فرض تماميه مقدمات الانسداد و دوران الامر فى المقام بين ترجيح الامتثال الظنى و بين ترجيح الامتثال الشكى أو الوهمى فلا اشكال فى تقديم ترجيح الامتثال الظنى على الامتثال الشكى أو الوهمى للقاعده المذكوره؛ إذ المفروض أنه لا طريقه للشارع فى الامتثال غير طريقه العقلاء، و عليه فاللازم بعد الاخذ بالعلم التفصيلى و الاصول المثبتة هو الرجوع الى التكليف المظنونه دون المشكوكه أو الموهومه، هذا اذا لزم من الاحتياط فى جميع الاطراف عسر و حرج كما هو المفروض. و إلا فاللازم هو الاحتياط التام فى جميع الاطراف لبقاء العلم الاجمالي بالتكليف.

و لكن الكلام فى تماميه المقدمات المذكوره بالنسبه الى المقام.

ص: ٣٦٥

وقد عرفت في المقدمه الثانيه أن العلم الاجمالي في الدائره الكبيره ينحل بالعلم الاجمالي في الدائره الصغيره، و هي دائره الاخبار؛ إذ مع حجيه الأخبار و العلم بوجود تكاليف فعليه بها بمقدار المعلوم بالاجمال لا يبقى علم بالتكليف في غيرها، فيجوز الرجوع فيه الى الاصول العمليه النافيه، فلا- يدور الامر بين الامتثال الظني و الامتثال الشككي أو الوهمي حتى يلزم ترجيح الظني على غيره، بل اللازم هو الاخذ بمفاد الاخبار بعد ثبوت حجيتها، فمع عدم الدوران بين الراجح و المرجوح فلا مجال لتطبيق كبرى قبح ترجيح المرجوح على المقام، كما لا يخفى. هذا مضافا الى أن قبح ترجيح المرجوح على الراجح فيما اذا لم يكن المرجوح من ناحيه اخرى ففي مثل المقام، و أن كان الظن بالنسبه الى الاحتمال و الوهم راجحا و لكن ربما يكون المحتمل اقوى و اهم من الظنون بحسب الملاك بحيث يجب مراعاته فمجرد الدوران بين الظن و الشك لا يوجب ترجيح الظن على الشك بل يتوقف التقديم على اثبات ان المحتمل ليس باقوى و اهم من الظنون بحسب الملاك و إلا فالمقدم هو المحتمل فلا ينتج المقدمات ترجيح الظن في مطلق موارد دوران الامر بين الظن و الشك، او الوهم. فالاولى هو اضافته مقدمه اخرى على المقدمات و هي أن المحتمل و المشكوك ليس بحسب الملاك اقوى و اهم من الظن فلا تغفل.

و بالجمله فمع ثبوت حجيه الأخبار الآحاد و انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعيه فيها لوفائها بها لا مجال لدليل الانسداد في المقام، كما لا يخفى.

نعم ربما تتم مقدمات دليل الانسداد في غير المقام من موارد الامتثال. كما اذا ترددت القبله بين الجهات الاربعه و ظن بها في بعضها المعين و لم تقم بينه على طرف منها و لم يجر اصل محرز في طرف منهما و لم يمكن الاحتياط لضيق الوقت، فمع تنجز التكليف و عدم الانحلال و عدم امكان الاحتياط يتعين الاخذ بالظن؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح في مقام الامتثال.

و هكذا يمكن التمسك بدليل الانسداد في الظنون الرجاليه أو اللغويه و غيرها إذا تمت المقدمات فيها، فتدبر جيدا.

فتحصل: أن الظن المطلق لا دليل على حجتيه بعد كون المفروض هو انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعيه في دائره الظنون
الخاصه المعتبره من الأخبار الآحاد؛ لعدم تماميه مقدمات الانسداد بالنسبه الى الظن المطلق، فلا تغفل.

ص: ٣٦٧

ولا يخفى أن الظن المطلق يكون في مقابل الظن الخاص كالظن الحاصل من الخبر أو ظهورات الألفاظ والأدلة التي مضت لحججه الخبر من الآيات والزوايات وغيرهما دلت على حججه الظن الخبري بخلاف أدله المقام فإنها تدل على اعتبار الظن المطلق ولا نظر لها إلى خصوص الظن الخبري.

ثم إن الأدلة التي اقيمت على حججه الظن المطلق على قسمين:

الأول: ما لا يختص بزمان الانسداد بل يشمل زمان الانفتاح و زمان إمكان تحصيل العلم أو العلمى بالأحكام الواقعيه.

والثاني: ما يختص بزمان انسداد باب العلم أو العلمى و هو الذى يعبر عنه بالظن الانسدادي و لذا يقع الكلام فى مقامين:

المقام الأول:

فى الوجوه التى ذكروها لحججه الظن المطلق من دون اختصاص لها بزمان الانسداد و هى متعدده:

الوجه الأول:

أن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر و حيث إن دفع الضرر لازم فالواجب حينئذ هو لزوم التبعية عما ظنه من الحكم الإلزامى و هذا هو معنى الحججه سواء كان زمان الانسداد أو زمان الانفتاح أورد عليه بأن الصغرى ممنوعه سواء كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبه أو المفسده أما إذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبه فلائذ استحقاق العقوبه على الفعل أو الترك ليس ملازما للوجوب و التحريم بوجودهما الواقعى بل من آثار تنجيز التكليف و لا ينجز التكليف إلا بالوصول و الظن غير المعتبر لا يكون وصولا كيف و قد يتحقق التحريم الواقعى و مع ذلك نقطع بعدم العقاب كالحرام و الواجب المجهولين جهلا بسيطا أو مركبا بل استحقاق الثواب و العقاب إنما هو على

تحقق الإطاعة و المعصية اللتين لا يتحققان إلا بعد العلم بالوجوب و الحرمة أو الظنّ المعترف بهما و الظنّ غير المعترف ليس وصولاً لهما و مع عدم الوصول يقبح العقاب عليه لأنّه عقاب بلا بيان نعم لو لم نقل باستقلال العقل يقبح العقاب بلا بيان كان احتمال العقوبة في فرض الظنّ الغير المعترف بالحكم موجوداً و لكنّه كما ترى.

كلام حول حقّ الطاعة

ربما يقال إنّ حقّ الطاعة لله تعالى ثابت على عبيده و على هذا يحكم العقل بوجوب إطاعته و لو في موارد احتمال التكليف و هذا الإدراك العقلي لا يختصّ بالتكاليف المعلومه بل هو موجود في المحتملات و المظنونات ما لم يرخص الشارع في ترك التحفظ و الاحتياط و عليه فالبراءة العقليه لا أصل لها لأنّه إذا كان حقّ الطاعة يشمل التكليف المشكوكه فهو بيان رفع البيان فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً لأنّ المكلف يفرط في حقّ مولاه بالمخالفة فيستحقّ العقوبة و مع عدم جريان قاعده قبح العقاب فاحتمال العقوبة موجود و مع وجود احتمال العقوبة في المظنونات و المشكوكات يجب رفعه لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون و يتمّ البرهان.

و يمكن الجواب بأنّ كبرى لزوم إطاعه الله كسائر الكبريات العقليه و النقليه تتوقف على إحراز الموضوع و بدونه لا تنتج الحكم بلزوم الإتيان بشيء أو الترك فالمحتملات لا يحرز كونها إطاعه للمولى و مع عدم الإحراز فلا يترتب عليها وجوب الإطاعة و احتمال العقوبة فيها ينتفى بقاعده قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حقّ الطاعة بالتكاليف المعلومه بالعلم الوجداني أو العلمى عند العقلاء.

و الشارع لم يتخذ في باب الامتثال طريقه غير طريقه العقلاء و لو لا ذلك لبينها و لو بينها لشاعت و لبانت في مثل هذه المسأله التي تكون مورد الابتلاء.

لا يقال إنّ مورد جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان عند العقلاء مختصّ بموارد إمكان

البيان و مع ذلك لم يتبين و أمّا إذا لم يمكن البيان كما إذا منع شخص أن يتكلم المولى و نعلم بأنّ المولى أراد بيان وجوب شىء أو حرمة ففى مثله لا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و جميع الموارد المحتمله للتكاليف تكون من هذا القبيل فإنّ المولى الشرعى مع حدوث الموانع من الظلمه و الكذب لا يتمكن من البيان فلا يجوز الأخذ بقاعده قبح العقاب بلا بيان فى تلك الموارد لنفى العقوبه المحتمله عند العقلاء و معه فاحتمال العقوبه موجود و يتمّ البرهان بضميمه كبرى و جوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل لأننا نقول موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان ثلاثه أحدها:الموارد التى أمكن للمولى البيان و لم يبين و لا إشكال فى جريان القاعده فيها من دون فرق بين المولى الحقيقى و سائر الموالى.

و ثانيها:الموارد التى لا إشكال فى عدم جريانها فيها و هى التى فرض العلم بوجود الإرادات الحتميه للمولى مع عدم تمكنه من البيان لوجود المانع و نحوه فإنّ العلم بالإراداه فى حكم البيان و لا مورد للقاعده مع البيان كما لا يخفى.

و ثالثها:الموارد التى يشكّ فيها أنّها من قبيل الأولى أو الثانيه ففى هذه الموارد تجرى القاعده عند العقلاء إلاّ فى بعض مهامّ الامور إذ لا بيان و مع عدم البيان تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و دعوى العلم بالإراداه الحتميه مع عدم التمكن من البيان بعد العلم بحصول الموانع من الظلمه و الكذب مندفعه بأنّ المفروض هو الشكّ فى الإراده و الواقع بحسّ الموارد و مع الشكّ لا بيان كما لا يخفى.

و دعوى أنّه لا- إشكال فى أنّ العقلاء بما هم كذلك لا يتوقفون فى محتمل المطلوبيه و لا يقتحمون فى محتمل المبعوضيه فى مقاصدهم و أغراضهم فى شىء من الموارد و إذا كانوا كذلك فى الامور الراجعه إليهم فبطريق أولى فى الامور الراجعه إلى موالىهم لأنّهم يرون العبد فانيا فى مقاصد الموالى و بمنزله أعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه فإذا كان العبد فى اموره بحيث ينبعث أو يرتدع باحتمال النفع و الضّرر

فيجب عليه بطريق أولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوباً للمولى أو كون ذاك مبعوضاً له و إذا كان هذا حكم العقلاء بما هم عقلاء فكيف يحكم العقل بقبح العقاب.

مندفعه بأنه لو سلمنا وجود البناء في الموارد المذكوره فلا- يمكن الاستدلال به في مثل المقام بالأولويه لأنّ بناء الشارع على الأخذ بالسهوله و هذا الفرق يمنع عن التعدّي عن موارد البناء المذكور إلى المقام بالأولويه.

هذا مضافاً إلى أنّ وجود البناء في الموارد التي شكّك في أصل الإبراده و التّكليف فيها غير ثابت سواء تمكّن عن البيان أو لم يتمكّن فلا تغفل.

الوجه الثاني:

أنّه لو لم يأخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح و عليه فيجب الأخذ بالظنّ المطلق و هذا هو معنى حجّيه الظنّ.

واجب عنه بالمنع عن الكبرى بدعوى أنّه ليس ترجيح المرجوح في جميع الموارد قبيحاً لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به في هذا الصوره ليس قبيحاً و فيه أنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح و المرجوح مثلاً إذا ظنّ عدم وجوب شيء و كان وجوبه مرجوحاً فحينئذ الإتيان به من باب الاحتياط ليس طرماً للراجح في العمل لأنّ الإتيان لا ينافي عدم الوجوب.

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى فنقول إنّ الاستدلال بذلك إن كان في صورته الانفتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذ لأنّ بعد قيام العلم أو العلمى بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه فينحلّ العلم الإجمالي بالأحكام في موارد العلم و العلمى و لا علم بوجودها بين مورد الظنّ و بين طرفه من الشكّ و الوهم حتّى يقال لزم الأخذ بالظنّ لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح و حينئذ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعيه بنى الظنّ و طرفه من الشكّ و الوهم يرجع إلى البراهه العقليه أو الشرعيه في جميع الأطراف و لا يلزم من ترجيح المرجوح على الراجح لأنّ نسبه البراهه إلى جميع الأطراف متساويه.

ص: ٣٧١

و إن كان الاستدلال بذلك فى صورته الانسداد و لزوم الأخذ بالظنّ أو طرفه من الشكّ و الوهم دار الأمر بين ترجيح الظنّ و ترجيح طرفه و لكنّه يتوقّف على تماميّته مقدّمات الانسداد و إلّا- فلا- تصل النوبه إلى الدوران بين ترجيح الراجح و ترجيح المرجوح لأنّ اللازم عليه فى هذه الصورة هو أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط فى جميع الأطراف لقاعده الاشتغال فتحصل أنّه لا دليل على حجّيه الظنّ المطلق فى حال الانفتاح.

المقام الثّانى:

فى دليل الانسداد و هذا الدليل الذى استدلّ به على حجّيه الظنّ المطلق فى زمان الانسداد مركّب من عدّه مقدّمات يستقلّ العقل مع ثبوتها بكفايه الإطاعه الظنّيه أو يستكشف بها مشروعيتها التبعية عن الظنّ فى مقام الامتثال و هذه المقدّمات خمس:

المقدّمه الاولى:

أنّه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيره فى الشريعه الإسلاميه و أطراف هذا العلم الإجمالى لا يختصّ بموارد الأخبار.

المقدّمه الثانيه:

أنّه ينسد باب العلم أو العلمى بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال.

المقدّمه الثالثه:

أنّه لا يجوز إجمال التكاليف و ترك التعرّض لامثالها لتنجّزها بسبب العلم الإجمالى.

المقدّمه الرابعه:

أنّه لا- مجال للرجوع إلى الوظائف المقرّره للجاهل بالأحكام من الاحتياط التام للزوم الاختلال أو العسر و الحرج و من الرجوع إلى فتوى الغير الذى يعتقد الانفتاح لمنافاته مع العلم بالانسداد و من الرجوع إلى القرعه لعدم جواز الأخذ بها فى الشبهات الحكميه و من الرجوع إلى الاصول العمليه للزوم المخالفه العمليه من جريانها إن كانت نافيه و لغير ذلك.

المقدّمه الخامسه:

أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

ص: ٣٧٢

فإذا تَمَّتْ المقَدِّمات المذكورة و دار الأمر بين الامتثال الظنّي و الشكّي أو الوهمي لا يجوز التنازل إلى الشكّي أو الوهمي في مقام الامتثال لأنّه ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح. هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال على حجّية الظنّ المطلق.

ملاحظات حول دليل الانسداد

أمّا المقدّمه الأولى فهي و إن كانت بديهيه إلاّ أنّ العلم الإجمالي في الدائره الكبيره ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائره الصّغيره و هي الأخبار و معه لا موجب للاحتياط إلاّ في خصوص دائره الأخبار و عليه فمع تماميه سائر المقدّمات لم يثبت إلاّ وجوب العمل بالظنون الحاصله من الأخبار لا الظنّ المطلق.

و أمّا المقدّمه الثانيه ففيها منع عدم وفاء الدليل العلمي بمعظم الأحكام و إن انسَدَّ باب العلم و ذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الإجمالي بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثقات و غيرها من يقينيات و المعلومات التفصيليه و قد مرّ أنّ الأخبار الوارده عن الثقات حجّيه و إن لم تفد الوثوق النوعي و هكذا عرفت حجّيه الخبر الموثوق الصّغير دور و إن لم يكن روايتها من الثقات و من المعلوم أنّ أخبار الثقات و الأخبار الموثوق بها مع ضميمة اليقينيات و المعلومات التفصيليه و افيه بمعظم الفقه و معها ينحلّ العلم الإجمالي و لا مجال لمقدّمات الانسداد.

نعم لو قلنا بحجّيه خصوص أخبار العدول أو خصوص ما يفيد الوثوق الفعلي أو الوثوق التوعّي لما حصل الانحلال و حينئذ يكون لمقدّمات الانسداد مجال.

و بالجمله يختلّ دليل الانسداد بمنع هذه المقدّمه و لا- ثمره للبحث عن سائر المقدّمات إلاّ- في المشابهات للمقام مع ثبوت المقدّمه الثانيه فيها كدعوى الانسداد في ترجمه الرجال بعد وجود العلم الإجمالي بوجوب الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم و العلمي في ذلك الباب فيمكن الاعتماد على الظنّ الحاصل من التراجم بأحوال الرجال.

ص: ٣٧٣

و أمّا المقدّمه الثالثه فلا- إشكال فى تماميتها لتنجز التكاليف بسبب العلم الإجمالى و لا يجوز فى مقام الامتثال الاقتصار على المعلوم بالتفصيل و إلاّ لزم الخروج عن الدين.

و أمّا المقدّمه الرابعه فهى تامّه بالنسبه إلى الاحتياط المخلّ بالنظام لعدم رضا الشارع بذلك و أمّا بالنسبه إلى لزوم العسر و الحرج من الاحتياط فقد يمنع عدم وجوبه بدعوى عدم حكومه قاعده نفي العسر و الحرج على قاعده الاحتياط إذا كان الاحتياط بحكم العقل لعدم العسر فى متعلّق الحكم الشرعى و لا فى نفس الحكم و إنّما العسر من ناحيه الجمع بين محتملات التكليف و هو لا يجب إلاّ بحكم العقل و الحكم العقلى ليس بمنفى بقاعده نفي العسر و الحرج.

و يمكن أن يقال إنّ المنفى نفس الحرج أو الضرر من أى سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعى أو موضوعه أو الحكم العقلى الاقتضائى كوجوب الاحتياط و هذا هو الظاهر من تعلّق النفى بنفس الحرج أو الضرر إذ جعل المنفى و هو الضرر أو الحرج عنوانا مشيرا إلى الضارّ أو الموجب للحرج أو الحكم الشرعى خلاف الظاهر لأنّ لفظ الضرر أو الحرج اسم مصدر و ليس عنوانا لغيره كالضارّ أو الحكم الشرعى العسرى أو الضررى حتّى يكون النفى راجعا إلى الفعل الضررى أو الحرجى أو الحكم الشرعى و عليه فتّمّت هذه المقدّمه.

لا- يقال لو كان المراد من نفي الضرر أو الحرج هو نفي نفس الضرر أو الحرج تشريعا لكان مفاد لا ضرر و لا حرج هو نفي حرمة الضرر أو الحرج و هذا ممّا لم يلتزم به أحد.

و عليه فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفي هو النهى عن الإضرار و الضرر بالغير أو النفس كما هو الحال فى مثل قوله تعالى: **فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فَإِنَّ الْمَرَادَ مِنْهُ نَهَى الْمَحْرَمَ عَنْ هَذِهِ الْأُمُورِ حَالِ الْإِحْرَامِ.**

أو أن يكون المراد من النفي هو النفي التشريعى بمعنى نفي الحكم الضررى أو الحرجى فى الشريعة و هو الظاهر من أدلّه نفي الحرج و الضرر بقرينه ما فى بعض الروايات من أنّه لا ضرر فى الإسلام أو فى الدين.

لأننا نقول إنّ دليل لا ضرر و لا حرج بقريته كونهما في مقام الامتنان و إفاده سهوله الإسلام و الدين لا ينفيان الحرمة بل النفي فيهما هو التجويز و معناه أنّ الضرر أو الحرج لا يجوز الشّارع لا بالنسبة إلى الغير و لا بالنسبة إلى النفس و بهذا الاعتبار يفيد نفي نفس الضرر أو الحرج و عليه تشريع تجويزهما من أيّ جهة كانت يستلزم نفي الموضوع الضّرري أو الحكم الشرعي بل الاحتياط العقلي أيضا لأنّ الحكم العقلي في أطراف العلم الاجمالي اقتضائي و الحكم الاقتضائي قابل لأن يرفعه الشّارع و لا فرق في شموله للحكم العقلي بين المباني المذكوره من كون مفاد لا ضرر أو لا حرج نفي نفس الضرر أو الحرج أو نفي الموضوع الضّرري أو الحرجي أو نفس الحكم الشرعي ثمّ قوله في الإسلام أو في الدّين لا يوجب تخصيص النّفي بالأحكام الشرعيه لأنّ الدين أو الإسلام ظرف النفي لا المنفى هذا مضافا إلى أنّ القيدين المذكورين لم يردا في الرّوايات المعتمده.

و أمّا عدم جواز الرّجوع إلى فتوى الغير فهو واضح ضروره أنّه لا يجوز ذلك إلّا للجاهل لا للفاضل الذي اعتقد خطأ المجتهد الذي يدعى انفتاح باب العلم أو العلمي بل رجوعه إليه من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل.

و أمّا الرّجوع إلى القرعه في الشّبّهات الحكميه فلاختصاصها بالشّبّهات الموضوعيه في الجملة كما لا يخفى.

و أمّا عدم جواز الرّجوع إلى الاصول العمليه فإن كان الأصل مثبتا للتكليف و لم يكن من الاصول المحرزه كأصالة الاشتغال فلا مانع من الرجوع إليها لعدم منافاتها مع العلم الإجمالي بل هي مساعده معه.

و إن كان الأصل مثبتا و كان من الاصول المحرزه كاستصحاب المثبت للتكليف فهو على قسمين أحدهما ما إذا لم يعلم بانتقاض الحاله السابقه كما إذا كان الكأسان نجسين و لم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسه و جواز الرجوع إليه و ثانيهما ما إذا علم إجمالا بالانتقاض كما إذا كان الكأسان نجسين و علم بتطهير أحدهما و حينئذ فإن قلنا

بأنّ المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي هو لزوم المخالفه العمليه فلا- مانع من جريان الاستصحاب في المقام لعدم لزوم المخالفه العمليه مع فرض كون الاستصحاب مثبتا للتكليف و إن قلنا بأنّ المانع هو نفس العلم الإجمالي بانتقاض الحاله السابقه و لو لم يلزم المخالفه العمليه فلا يجرى الاستصحاب للتكليف في المقام للعلم بانتقاض الحاله السابقه في الجملة و إن كان الاصول العمليه نافية فالرجوع إليها ممنوع فيما إذا كان في الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين أو الإهمال بالنسبه إلى التكاليف الواقعيه المعلومه كما هو الظاهر لكثرة الاصول النافيه.

و أما المقدمه الخامسه فلا كلام بالنسبه إليها لأنّ كلّ مورد يدور الأمر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح و قبح العكس و هذه كبرى ثابتة عند العقل و العقلاء.

و حينئذ مع فرض تماميه المقدمات المذكوره و دوران الأمر بين ترجيح الامتثال الظني و بين ترجيح الامتثال الشكّي أو الوهمي فلا إشكال في تقديم ترجيح الامتثال الظني للقاعده المذكوره و المفروض أنّه لا طريقه للشارع غير طريقه العقلاء و عليه فاللازم بعد الأخذ بالعلم التفصيلي و الاصول المثبتة هو الرجوع إلى التكاليف المظنونه دون المشكوكه أو الموهومه هذا إذا لزم من الاحتياط في جميع الأطراف عسر و حرج كما هو المفروض و إلّا- فاللازم هو الاحتياط التام في جميع الأطراف لبقاء العلم الإجمالي بالتكاليف.

و لكن الكلام في تماميه المقدمات و قد عرفت في المقدمه الثانيه أنّ العلم الإجمالي في الدائره الكبيره ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائره الصّغيره و هي دائره الأخبار إذ مع حجّيه الأخبار و العلم بوجود تكاليف فعليّه فيها بمقدار المعلوم بالإجمال لا يبقى علم بالتكاليف في غيرها فيجوز الرجوع فيه إلى الاصول العمليه النافيه فلا يدور الأمر بين الامتثال الظني و الامتثال الشكّي أو الوهمي حتّى يجب ترجيح الظني على غيره.

بل اللازم حينئذ هو الأخذ بمفاد الأخبار بعد ثبوت حجّيتها و لا ينتج المقدمات ترجيح

الظنّ في مطلق موارد دوران الأمر بين الظنّ و الشكّ أو الوهم و بالجمله فمع ثبوت حجّيه الأخبار الآحاد و انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيّه فيها لوفائها بها لا مجال لدليل الانسداد فى المقام.

نعم ربّما تتمّ مقدّمات دليل الانسداد فى غير المقام من موارد الامتثال كما إذا تردّدت القبله بين الجهات الأربعة و ظنّ بها فى بعضها المعين و لم تقم بينه على طرف منها و لم يجر أصل محرز فى طرف منهما و لم يكن الاحتياط لضيق الوقت فمع تنجّز التّكليف و عدم الانحلال و عدم إمكان الاحتياط يتعيّن الأخذ بالظنّ لقبح ترجيح المرجوح على الرّاجح فى مقام الامتثال.

فتحصّل أنّ الظنّ المطلق لا دليل على حجّيته بعد كون المفروض هو انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الشرعيه فى دائره الظنون الخاصّه بالمعتبره من الأخبار الآحاد لعدم تماميّه مقدّمات الانسداد بالنّسبه إلى الظنّ المطلق فلا تغفل.

التنبيهات

التنبيه الأول: أنه لا مجال لحجيه الظن المطلق

أنه لا مجال لحجيه الظن المطلق لا عقلا و لا شرعا بعد ما عرفت من عدم تماميه مقدمات الانسداد؛ إذ العلم الاجمالى فى الدائره الكبيره ينحل بأخبار الثقات بناء على حجيه الأخبار، و معه لا مجال لحجيه الظن المطلق، بل لو لم نقل بحجيه الأخبار و لكن انحلّ العلم الاجمالى فى الدائره الكبيره بالعلم الاجمالى فى دائره المظنونات و جب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالاجمال، و مقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط فى الاطراف لا من باب حكم العقل بحجيه الظن على تقرير الحكومه، و لا من باب كشف العقل عن حجيه الظن شرعا. و هذا واضح بعد عدم تماميه مقدمات دليل الانسداد.

و أمّا اذا تمت مقدمات دليل الانسداد بأن لا ينحل العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره فهل يكون النتيجة هى حجيه الظن المطلق أو لا تكون؟

فقد ذهب السيد المحقق الخوئي قدس سرّه الى أنّ النتيجة حينئذ هي التبويض في الاحتياط، لا حجيه الظن عقلا ولا شرعا حيث قال قدس سرّه: و ملخص ما ذكرناه في هذا البحث أن انسداد باب العلم والعلمى موقوف على عدم حجيه الأخبار سندا و دلالة، و قد أثبتنا حجيتها سندا و دلالة، و باثبات حجيتها يفتح باب العلمى و ينحل العلم الاجمالى، فلا مانع من الرجوع الى الاصول العمليه فى غير موارد قيام الأخبار.

و مع الغض عن ذلك و تسليم عدم حجيه الأخبار كان مقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط و الأخذ بجميع الأخبار الموجوده فى الكتب المعتمده الداله على التكليف؛ لأنّ العلم الاجمالى الأول قد انحل بالعلم الثانى و الثانى بالثالث على ما تقدم بيانه، و هذا الاحتياط لا يوجب اختلال النظام و لا العسر و الحرج؛ فإنّ جماعه من أصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع هذه الأخبار، و لم يرد عليهم الحرج و لا اختل عليهم النظام.

و على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الاجمالى الأول بدعوى العلم بأنّ التكليف ازيد من موارد الأخبار لا بد من التبويض فى الاحتياط على نحو لا يكون مخلا بالنظام و لا موجبا للعسر و الحرج، فلو فرض ارتفاع المحذور بالغاء الموهومات و جب الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات، و اذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط فى جمله من المشكوكات و يحتاط فى الباقي منها و فى المظنونات، و هكذا الى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الحرج، و يختلف ذلك باختلاف الاشخاص و الازمان و الحالات الطارئه على المكلف و الموارد، ففى الموارد المهمه التى علم اهتمام الشارع بها كالدماغ و الاعراض و الاموال الخطيره لا بد من الاحتياط حتى فى الموهومات منها، و ترك الاحتياط فى غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال و الحرج.

فتحصّل: أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمه عن اثبات حجيه الظن لا بنحو الحكومه؛ لما عرفت من عدم معقوليه حجيه الظن بحكم العقل، إذ العقل ليس بمشرع ليجعل الظن حجه، و أنّما شأنه الادراك ليس إلا، فالجعل و التشريع من وظائف المولى،

و العقل يدرك و يرى المكلف معذورا في مخالفه الواقع مع الاتيان بما يحصل معه الظن بالامثال على تقدير تماميه المقدمات، و يراه غير معذور في مخالفه الواقع على تقدير ترك الامثال الظني و الاقتصار بالامثال الشكي أو الوهمي، و هذا هو معنى الحكومه. (١)

و لا- بنحو الكشف؛ لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبويض في الاحتياط، و لم يتم، فتكون النتيجة التبويض في الاحتياط، لا حجه الظن. (٢)

و عليه فمقدمات دليل الانسداد على تقدير تماميتها لا تنتج حجه الظن بحكم العقل أو الشرع، نعم يرى العقل من أخذ بالظن في مقام الامثال معذورا غير مستحق للعقاب على مخالفه الواقع، و من لم يأخذ بالظن في مقام الامثال مستحقا للعقاب على مخالفه الواقع.

و الحكومه بهذا المعنى لا بد منه.

و لكن ذهب في نهايه الأفكار الى أنّ الحق هو تقرير دليل الانسداد على نحو الحكومه العقلية، بمعنى مثبتيه الظن للتكليف عقلا الراجع الى تنزل الشارع من العلم الى الظن في مقام الاثبات، لا في مقام الاطاعه و الاسقاط.

و استدلل لذلك بأنّ مسلك التبويض يبتنى على منجزيه العلم الاجمالي و عدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر في البين بمقدار الكفايه، و هي ممنوعه جدا؛ لقيام الاجماع و الضروره على بطلان الخروج من الدين، و لو فرض عدم علم اجمالي رأسا أو فرض عدم منجزيه للتكليف؛ إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر في البين بمقدار الكفايه غير العلم الاجمالي موجب لانحلاله، و لذلك جعلنا هذا المحذور هو العمده في المستند؛ لعدم جواز الاهمال، مضافا الى ما أوردنا عليه سابقا من لزوم سقوطه عن المنجزيه أيضا بمقتضى الترخيص المطلق في طرف الموهومات بل المشكوكات من جهه الاضطرار أو الحرج و العسر المقارن للعلم الاجمالي، فبعد سقوط العلم الاجمالي يتعين تقرير الحكومه؛ إذ بعد

ص: ٣٧٩

١-١) مصباح الاصول: ج ٢ ص ٢٤٠.

٢-٢) مصباح الاصول: ج ٢ ص ٢٣٣-٢٣٤.

انسداد باب العلم و العلمى و عدم ثبوت جعل من الشارع و لو بمثل ايجاب الاحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق فى امتثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين، و يتعين فى الظن باعتبار كونه أقرب الى الواقع من الشك و الوهم، فيحكم بلزوم الأخذ به، و الرجوع فيما عداه الى البراءة. و مع حكم العقل بذلك لا- مجال للكشف لاحتمال ايكال الشارع فى حكمه بلزوم تعرض الأحكام الى هذا الحكم العقلى؛ إذ مع الاحتمال المزبور لا يبقى طريق لكشف جعل من الشارع فى البين. (1)

و لا يخفى عليك أنه لا يبعد دعوى العلم الاجمالي بوجود تكاليف عديده بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الاجمالي فى الدائره الكبيره، و لذا قلنا بانحلال العلم الاجمالي فى الدائره الكبيره بوجود العلم الاجمالي فى دائره المظنونات، و من المعلوم أن انحلال العلم الاجمالي فى الدائره الكبيره أو عدم منجزيته لا يضر بوجود العلم الاجمالي فى دائره المظنونات و منجزيته.

و عليه فمقتضى العلم الاجمالي فى دائره المظنونات هو وجوب الاحتياط التام فى أطرافها لا من باب كون الظن مثبتا للحكم و لا من باب التبعض فى الاحتياط، بل من باب كون المظنونات هى أطراف المعلوم بالاجمال.

و دعوى: انحلال العلم الاجمالي فى أطراف المظنونات بعنوان ما لولاه لزم الخروج عن الدين.

مندفعه: بأنّ الانحلال المذكور لو تم لا- يوجب أن يكون الظن مثبتا للحكم، بل العنوان المذكور يكون فى دائره المظنونات، و اللازم فى اتيان هذا العنوان هو الاحتياط فى أطراف المظنونات حتى يمتثل. هذا، مضافا الى ما مر سابقا من أن الترخيص فى بعض أطراف المعلوم بالاجمال لا يوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز فيما اذا كانت التكاليف متعدده.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الاجمالي فى الدائره الكبيره فلا محيص عن حكم العقل

ص: ٣٨٠

بالتبعيض في الاحتياط دفعا لمحذور الاختلال أو العسر و الحرج، والعقل يحكم بمعذوريه من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعا لمحذور الاختلال أو العسر و الحرج، و هو معنى الحكومه العقلية في مقام الامتثال، فالحكومه بهذا المعنى ثابتة. و أمّا بمعنى جعل الظن حجه عقلا أو شرعا فلا دليل له و لا تفيده مقدمات دليل الانسداد، فتدبر جيدا.

و عليه يسقط كثير من المباحث المتفرعه على ثبوت حجه الظن بمقدمات الانسداد، منها: أنّ نتيجة دليل الانسداد هي حجه الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الأعم منهما.

التنبيه الثاني: انّ دليل الانسداد على تقدير تماميه مقدماته مختص بالفروع

انّ دليل الانسداد على تقدير تماميه مقدماته مختص بالفروع، و لا يجرى في الاصول الاعتقاديّه؛ لعدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا، إذ لا يصدق المعرفة على الظن، و هذا هو مقتضى ما قرّر في بحث القطع من أنّ الامارات لا تقوم مقام القطع إذا أخذ على نحو الصفتيه

و لذا قال في الكفايه: لا بد من تحصيل العلم لو امكن، و مع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفله أو لغموضيه المطلب مع قله الاستعداد. (١)

و لقائل أن يقول: يجب على من لم يتمكن من المعرفة التفصيليه أن يعتقد بما هو الواقع بنحو الاجمال، فتأمل. هذا كله بالنسبه الى الظن المتعلق بما تجب معرفته عقلا أو شرعا.

و أمّا اذا كان الظن متعلقا بالامور الدينيه التي يجب التبانى و عقد القلب عليها و التسليم و الانقياد لها كتفاصيل البرزخ و تفاصيل المعاد و نحو ذلك مما لا يجب تحصيل معرفتها، و أمّا الواجب عقد القلب على تقدير اخبار النبي صلّى الله عليه و آله بها.

فقد فصل السيد المحقق الخوئي قدس سرّه بين الظن الخاص و بين الظن العام حيث قال: فان كان الظن المتعلق بهذه الأمور من الظنون الخاصه الثابته حجيتها بغير دليل الانسداد فهو حجه، بمعنى أنه لا مانع من الالتزام بمتعلقه و عقد القلب عليه؛ لانه ثابت بالتعبد الشرعى بلا فرق

ص: ٣٨١

بين أن تكون الحجية بمعنى جعل الطريقيه كما اخترناه أو بمعنى جعل المنجزيه و المعذريه كما اختاره صاحب الكفايه (لان عقد القلب و التسليم من الواجبات التعبدية و يصح فيها التنجيز و التعذير).

و إن كان الظن من الظنون المطلقه الثابته حجيتها بدليل الانسداد بناء على تماميه مقدمات الانسداد فلا يكون حجه، بمعنى عدم جواز الالتزام و عقد القلب بمتعلقه، لعدم تماميه مقدمات الانسداد فى المقام، إذ منها عدم جواز الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام أو عدم وجوبه لكونه حرجا على المكلف، و الاحتياط فى هذا النوع من الامور الاعتقاديه بمكان من الامكان بلا- استلزام للاختلال و الحرج؛ إذ الالتزام بما هو الواقع و عقد القلب عليه على اجماله لا يستلزم الاختلال، و لا يكون حرجا على المكلف.

و أقيا إذا كان الظن متعلقا بالأمور التكوينية أو التاريخيه فان لم يتم على اعتباره دليل خاص و هو الذى نعبر عنه بالظن المطلق فلا حجيه له، كما هو الظاهر.

(و لعل وجه الظهور أن الامور التكوينية أو التاريخيه أجنبيه عن الأحكام و مقام الاطاعه و الامتثال، و عليه فالظن المتعلق بها خارج عن موضوع دليل الانسداد).

و أقيا إن كان من الظنون الخاصه، فان كانت الحجيه بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد يكون الظن المذكور حجه باعتبار أثر واحد، و هو جواز الإخبار بمتعلقه؛ لأن جواز الإخبار عن الشئ منوط بالعلم به، و قد علمنا به بالتعبد الشرعى.

و إن كانت الحجيه بمعنى كونه منجزا و معذرا فلا- يعقل ذلك إلا فيما اذا كان لمؤداه أثر شرعى، و هو منتف فى المقام؛ إذ لا يكون أثر شرعى للموجودات الخارجيه و لا للقضايا التاريخيه ليكون الظن منجزا و معذرا بالنسبه اليه.

و أما جواز الإخبار عن شئ فهو من آثار العلم به، لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعى؛ و لذا لا يجوز الإخبار عن شئ مع عدم العلم به و لو كان ثابتا فى الواقع.

و يتفرع عليه أنه لا- يجوز الإخبار البتى بما فى الروايات من الثواب على المستحبات أو الواجبات بأن نقول من صام من رجب مثلا كان له كذا، بل لا بد من نصب قرينه داله على

أنه مروى عن الأئمة عليهم السلام بأن نقول مثلا روى أنه من صام فى رجب كان له كذا. (١)

هذا بخلاف ما اذا قلنا بأن الحجية بمعنى جعل غير العلم علما لجواز الاخبار البتة حيثنذ بما فى الروايات من الثواب و العقاب و الخواص و غير ذلك، كما جاز له ذلك إذا علم وجدانا بما فيها، كما لا يخفى.

التنبية الثالث: أنه لا اشكال فى النهى عن القياس

أنه لا اشكال فى النهى عن القياس بناء على ما مر من عدم استفاده حجيه الظن من مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها؛ إذ لا منافاه بين عدم حجيه الظن المطلق و النهى عن القياس، بل لا اشكال فى النهى عن القياس أيضا مع القول بحجيه الظن المطلق بدليل الانسداد بناء على الكشف؛ إذ للشارع أن يجعل الحجيه لبعض الظنون دون البعض الآخر حسبما تقتضيه المصلحه، فمع احراز نهى الشارع عن القياس لا مجال لكشف العقل عن حجيه الظن القياسى و أن كشف حجيه الظن المطلق شرعا بدليل الانسداد.

و أنما الاشكال فى وجه خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حجيه الظن بدليل الانسداد بناء على الحكومه.

و تقرير الاشكال على المحكى عن الأمين الاسترابادى أنه كيف يجمع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعه و المعصيه و يقبح على الأمر و المأمور التعدى عنه و مع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس و لا يجوز الشارع العمل به؟ إفانّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى فى غير القياس، فلا يكون العقل مستقلا؛ إذ لعله نهى عن اماره مثل ما نهى عن القياس و اختفى علينا، و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع؛ إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، و هذا من افراد ما اشتهر من أنّ الدليل العقلى لا يقبل التخصيص.

أورد عليه فى الكفايه بقوله: و انت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضح كون حكم

ص: ٣٨٣

العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا و أصلا و عدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان اصلا بداهه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لا- علمي، فلا- موضع لحكمه مع احدهما...الى أن قال: فلا- يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه. (1)

التنبيه الرابع: أن ظهور الألفاظ حجه عند العقلاء

أن ظهور الألفاظ حجه عند العقلاء، و لا يرفع اليد عنه إذا حصل الظن غير المعبر على خلافه؛ لعدم اختصاص دليل حجيته بما إذا لم يكن الظن غير المعبر على خلافه، و عليه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهرا في معنى و خالفه المشهور لا يسقط ظهور اللفظ عن الحجية مع احتمال أن يكون وجه المخالفة هو اجتهادهم و استنباطهم.

نعم إذا أحرز أن وجه المخالفة مستند الى دلالة حاق اللفظ لا الى ظنونهم و اجتهاداتهم يستكشف بذلك أن اللفظ في ذلك العصر ظاهر في المعنى الذى فهموه و ما فهمنا منه فى عصرنا خلاف الظاهر، فاللازم هو الأخذ بما فهمه المشهور.

و هكذا إذا أحرز أن مخالفتهم مع الظاهر مستند الى قيام دليل على التخصيص أو التقييد لا من ناحية الاجتهاد و الاستنباط، كما لعله كذلك فى قاعده القرعه لكل امر مشتبه مع وضوح معناها، فيؤخذ بما ذهب اليه المشهور؛ فانه يكشف عن المخصص أو المقيد، كما لا يخفى.

و بالجمله فالظن المستفاد من فتوى المشهور و إن لم يكن على اعتباره دليل ربما يكشف قطعيا عن الظهور من حاق اللفظ أو المقيد أو المخصص، فمع الكشف عن الظهور المستند الى حاق اللفظ أو وجود المقيد أو المخصص فاللازم هو الاتباع للظهور المستكشف أو المقيد أو المخصص؛ و لذا لا يعمل بعموم قاعده القرعه، و لا منافاه بين أن لا يكون الشهره الفتوائيه حجه و مع ذلك تكشف عن الظهور المذكور أو وجود المقيد أو المخصص، فلا تغفل.

ص: ٣٨٤

التنبیه الخامس: أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها

أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها و افاده حجية الظن في مقام اثبات التكليف أو اسقاطه هو حجية الظن في هذا المقام المنسد فيها باب العلم و العلمى، لا في مقام تطبيق المأمور به على المأتى به في الخارج، و عليه فيرجع الى الظن في مقام تعيين الحكم الكلى.

و أمّا بعد تعيين الحكم الكلى و حصول الشك في أن المأمور به ينطبق على المأتى به أولاً- فلا- يجوز أن يعتمد على الظن المطلق، بل لا بد من أن يقطع بانطباق المأمور به على المأتى به بمقتضى أن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

نعم قد يجرى دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجيه كموضوع الضرر أو العداله أو النسب و نحوها مما لها أحكام كثيره، فاذا كان باب العلم و العلمى فيها منسدا في الغالب بحيث لا يعلم به إلا بعد الوقوع فيه كالضرر أو بحيث يترك الواجب كما في العداله أو النسب و علم أن الشارع لا- يرضى بذلك و لا- يمكن الاحتياط عقلا- أو شرعا أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه و الاكتفاء بمجرد الظن في ترتب الأحكام.

إلا انه لا حاجه اليه في مثل الضرر في بعض الموارد كالصوم؛ لانا طه الحكم فيه على خوف الضرر في الروايات، فلا تغفل.

التنبیه السادس: أنه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الاحكام الكليه بالظن الانسدادي

أنه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الاحكام الكليه بالظن الانسدادي أو لا يكتفى؟

ذهب بعض الى الأول قائلا- بأن الأخذ بالظن في ناحيه الموضوعات يرجع الى الأخذ بالظن في تعيين الحكم الكلى، فمع تماميه مقدمات الانسداد و افاده حجية الظن يجوز الرجوع اليه، و لكن المقدمات غير تامه بعد ما عرفت من جواز الرجوع في موارد الاستعمال أو تراكيب الكلمات الى أهل اللغه؛ لانهم خبراء ذلك، و معه لا تصل النوبه الى الاكتفاء بالظن الانسدادي.

اللَّهِمَّ إِلَّا- أن يقال: إن الرجوع الى الخبره لا يخرج الراجع الى الخبره عن الجهل، و عليه فالتقليد عن الراجع تقليد عن الجاهل. نعم يجوز له الاعتماد على الخبره فى عمل نفسه.

و لكن يمكن أن يقال: أن اللغويين متعددون، و حيث إنهم يشهدون على موارد الاستعمال و معانى التراكيب فالاعتماد عليهم اعتماد على البيئه و الشهاده، فلا اشكال حينئذ فى تقليد من اعتمد على الشهاده، فانه اعتمد على العلمى، فلو لم يكن المورد من موارد الشهاده فلا بد من أن يعتمد على الظن من باب الانسداد، فلا تغفل.

و يلحق به الظن الحاصل من توثيق أهل الرجال؛ فإنَّ الأخذ بالظن فى ناحيه رجال الأحاديث يرجع أيضا الى الأخذ بالظن فى الحكم الشرعى، فمع تماميه مقدمات الانسداد يكون الظن المطلق حجه فيها أيضا و يصح أن يعتمد عليه.

و هذا أيضا مبنى على تماميه المقدمات بأن يقال: إننا مكلفون بأخذ قول العدول و الثقات و تشخيص العدالة أو الوثاقه بتعديل العدلين بالنسبه الى جميع الرواه فى عصرنا غير ميسور، فالامر يدور بين رفع التكليف و بين الاحتياط التام و بين الاكتفاء بالظن فى تشخيصهما، و الأول ممنوع، و الثانى متعذر أو متعسر، فانحصر الامر فى جواز الاكتفاء بالظن فى تشخيص الثقه أو العدل، فيجوز الاعتماد على الظن المستفاد من توثيق أهل الرجال فى الموارد التى لم يتحقق فيها شهاده العدلين، فتدبر جيدا.

و دعوى: أن أكثر الأخبار تكون معمول بها عند المشهور و معظم الأصحاب، و معه لا- حاجه الى الظن الرجالى، بل لا يلزم من الرجوع الى الاصول النافيه فيما عداها محذور المخالفه مع العلم الاجمالى أو الخروج عن الدين، و عليه فلا- يتم مقدمات الانسداد.

مندفعه: بالمنع عن كون أكثر الأخبار هى معمول بها؛ لعدم احراز استنادهم إليها، فتدبر جيّدا.

التنبيهات

التنبيه الأول:

أنّه لا مجال لحجّيه الظنّ المطلق لا عقلا و لا شرعا بعد ما عرفت من عدم تماميه مقدمات الانسداد إذ العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره ينحلّ بأخبار الثّقات معه لا مجال لحجّيه الظنّ المطلق بل لو لم نقل بحجّيه أخبار الثّقات و لكن انحلّ العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره بالعلم الإجمالى فى دائره الصّغيره و هى المظنونات و جب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالإجمال و مقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط التامّ فى الأطراف لا من باب حكم العقل بحجّيه الظنّ على تقرير الحكومه و لا من باب كشف العقل عن حجّيه الظنّ شرعا هذا بناء على عدم تماميه مقدمات الانسداد.

و أنّ بناء على تماميه المقدمات و عدم انحلال العلم الإجمالى فى الدائره الكبيره فهل يكون النتيجة هى حجّيه الظنّ المطلق أو لا.

يمكن أن يقال إنّ النتيجة هى التبعض فى الاحتياط لا حجّيه الظنّ عقلا و لا شرعا و ذلك لأنّ على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجمالى الأوّل بدعوى كون العلم بالتكليف أزيد من موارد الأخبار لا بدّ من التبعض فى الاحتياط على نحو لا يكون مخلا- بالنظام و لا- موجبا للعسر و الحرج فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات و جب الاحتياط فى المشكوكات و المظنونات و إذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط فى جملة من المشكوكات و يحتاط فى الباقي منها و فى المظنونات و هكذا إلى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الحرج و يختلف ذلك باختلاف الأشخاص و الأزمان و الحالات الطارئه على المكلف و الموارد فى الموارد المهمه التى علم اهتمام الشارع بها كالدّماء و الأعراض و الأموال الخطيره لا- بدّ من الاحتياط حتّى فى الموهومات منها و ترك الاحتياط فى غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال و الحرج.

فتحصّل أنّ مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمه عن إثبات حجّيه الظنّ لا بنحو الحكومه لما عرفت من أنّ العقل ليس بمشرع ليجعل الظنّ حجّيه و إنّما شأنه الإدراك ليس إلّا، فالجعل و التشريع من وظائف المولى. نعم العقل يدرك و يرى المكلف معذورا في مخالفه الواقع مع الإتيان بما يحصل معه الظنّ بالامثال على تقدير تماميته المقدمات و يراه غير معذور في مخالفه الواقع على تقدير ترك الامثال الظنّي و الاقتصار بالامثال الشكّي أو الوهمي و الحكومه بهذا المعنى ممّا لا بدّ منه.

و لا- بنحو الكشف لتوقّفه على قيام دليل على بطلان التبويض في الاحتياط و لم يقدّم و عليه فتكون النتيجة التبويض في الاحتياط لا حجّيه مطلق الظنّ.

و لكن ذهب بعض المحقّقين إلى أنّ الحقّ هو تقرير دليل الانسداد على نحو يفيد الحكومه العقلية بمعنى أنّ الظنّ مثبت للتكليف عقلا- لا- بمعنى المعذوريّه في مقام الامثال و استدللّ لذلك بأنّ مسلك التبويض مبنى على منجزيه العلم الإجمالي و عدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر في البين بمقدار الكفايه و هي ممنوعه جدّا لقيام الإجماع و الضّروره على بطلان الخروج من الدين و لو فرض عدم علم إجمالي رأسا أو فرض عدم منجزيته للتكليف.

إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر في البين بمقدار الكفايه غير العلم الإجمالي موجب لانحلاله و لذلك جعلنا هذا المحذور هو العمده في المستند لعدم جواز الإهمال.

هذا مضافا إلى لزوم سقوطه عن المنجزيه أيضا بمقتضى الترخيص المطلق في طرف الموهومات بل المشكوكات من جهه الاضطرار أو الحرج و العسر المقارن للعلم الإجمالي فبعد سقوط العلم الإجمالي يتعيّن تقرير الحكومه إذ بعد انسداد باب العلم و العلمى و عدم ثبوت جعل من الشارع و لو بمثل ايجاب الاحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق في امثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين و يتعيّن في الظنّ باعتبار كونه أقرب إلى الواقع من الشكّ و الوهم فيحكم بلزوم الأخذ به و الرجوع فيما عداه إلى البراءه و مع حكم العقل بذلك لا مجال للكشف لاحتمال إيكال الشارع في حكمه بلزوم تعرّض الأحكام إلى

هذا الحكم العقلي إذ مع الاحتمال المزبور لا يبقى طريق لكشف جعل من الشارع في البين.

و يمكن الجواب عنه بأنه لا يبعد دعوى العلم الإجمالي بوجود التكاليف عديده بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الإجمالي في الدائره الكبيره و بهذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي في الدائره الكبيره بوجود العلم الإجمالي في دائره الصيغيره و هي دائره المظنونات و من المعلوم أنّ انحلال العلم الإجمالي في الدائره الكبيره أو عدم منجزيته لا يضرّ بوجود العلم الإجمالي في دائره المظنونات و منجزيته و عليه فمقتضى بقاء العلم الإجمالي في دائره المظنونات و منجزيته هو وجوب الاحتياط التام في أطرافها لا من باب كون الظنّ مثبتا للحكم و لا من باب التبويض في الاحتياط بل من باب كون المظنونات هي أطراف المعلوم بالإجمال.

هذا مضافا إلى أنّ الترخيص في بعض أطراف المعلوم بالإجمال لا- يوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز فيما إذا كانت التكاليف متعدده.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الإجمالي في الدائره الكبيره فلا محيص عن حكم العقل بالتبويض في الاحتياط دفعا لمحدور الاختلال أو العسر و الحرج و العقل يحكم بمعذوريه من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعا لمحدور الاختلال أو العسر و الحرج و هذا هو معنى الحكومه العقليه في مقام الامتثال فالحكومه بهذا المعنى ثابتة و أمّا بمعنى جعل الظنّ حجّه عقلا أو شرعا فلا دليل له و لا تفيدته مقدمات دليل الانسداد فتدبر جيّدا.

التنبيه الثاني:

أنّ دليل الانسداد على تقدير تماميه مقدمات مختصّ بالفروع و لا يجري في الاصول الاعتقاديّه لعدم جواز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلا- و هذا هو مقتضى ما عرفته في بحث القطع من أنّ الأمارات لا- تقوم مقام القطع فيما أخذ القطع على نحو الصفته فاللأزم في المسائل الاعتقاديّه هو تحصيل العلم لو أمكن و مع العجز عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفله أو لغموضيه المطلب مع قلّه الاستعداد.

ص: ٣٨٩

أنه لا إشكال في النهي عن القياس بناء على ما مر من عدم استفادة حججه الظن من مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها إذ لا منافاه بين عدم حججه الظن المطلق والنهي عن القياس.

بل لا إشكال أيضا في النهي عن القياس مع استفادة حججه الظن المطلق من مقدمات الانسداد بناء على الكشف إذ للشارع أن يجعل الحججه لبعض الظنون دون بعض حسبما تقتضيه المصلحه فمع إحراز نهى الشارع عن القياس لا مجال لكشف العقل عن حججه الظن القياسي وإن كشف حججه الظن المطلق شرعا بدليل الانسداد.

وإنما الإشكال في وجه خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حججه الظن بدليل الانسداد على تقدير الحكومه و تقرير الإشكال على ما حكى عن الأسترآبادى أنه كيف يجامع حكم العقل يكون الظن كالعلم مناطا للإطاعه و المعصيه و يقبح على الأمر و المأمور التعدى عنه و مع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس و الشارع لا يجوز العمل به و الجواب عنه واضح و هو أن حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا واصلا و عدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا بداهته أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لا علمى فلا موضوع لحكم العقل مع أحدهما فلا يكون نهى الشارع عنه رفع لحكم العقل عن موضوعه بل به يرتفع موضوع الحكم العقلى كما لا يخفى.

التنبيه الرابع:

أن ظهور الألفاظ حجه عند العقلاء و لا يرفع اليد عنه إذا حصل الظن غير المعتبر على خلافه و عليه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهرا فى معنى و مخالفه المشهور لا يسقط ظهوره عن الحججه فيما إذا كان وجه المخالفه هو اجتهاداتهم لعدم حججه اجتهاداتهم لغيرهم من المجتهدين.

هذا بخلاف ما إذا كان وجه المخالفه هو قيام دليل عندهم يدل على التخصيص أو التقييد

كما لعلّه كذلك في قاعده القرعه لكلّ أمر مشتبه مع وضوح معناها فاللّازم حينئذ هو رفع اليد عن ظهور لفظ يخالفه المشهور فإنّ المتكشّف بالشّهرة حجّه لنا أيضا.

و بالجمله فالظنّ المستفاد من فتوى المشهور و إن لم يكن على اعتباره دليل لكنّه يكشف أحيانا كشفا قطعا عن المقيّد أو المخصّص فمع هذا الكشف فاللّازم هو الاتّباع لما ذهب إليه المشهور و لا منافاه بين أن لا يكون الشهره في نفسها حجّه و مع ذلك تكشف عن وجود المقيّد أو المخصّص فلا تغفل.

التّنبیه الخامس:

أنّ الثّابت بمقدّمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها و إفاده حجّيه الظنّ في مقام إثبات التّكليف هو حجّيه الظنّ المطلق في هذا المقام لانسداد باب العلم و العلمى لا في قوله تطبيق المأمور به على المأتى به في الخارج و عليه فيرجع إلى الظنّ المطلق في مقام تعيين الحكم الكلّي و أمّا بعد تعيين الحكم الكلّي و حصول الشكّ في أنّ المأمور به ينطبق على المأتى به أولا: فلا يجوز أن يعتمد على الظنّ المطلق بل لا بدّ من أن يقطع بالانطباق بمقتضى أنّ الاشتغال اليقيني بمقتضى الفراغ اليقيني.

نعم قد يجرى دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجيه كموضوع الضّرر أو العداله أو النسب و نحوها ممّا لها أحكام كثيره فإذا كان باب العلم و العلمى فيها منسدا في الغالب بحيث لا يعلم به إلا بعد الوقوع فيه كالضّرر أو بحيث يترك الواجب كما في العداله أو النسب و علم أنّ الشّارع لا- يرضى بذلك و لا- يمكن الاحتياط عقلا- أو شرعا أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه و الاكتفاء بمجرد الظنّ في ترتّب الأحكام إلا أنّه لا حاجه إليه في مثل الضّرر في بعض الموارد كالصوم لإناطه جواز الإفطار على خوف الضّرر في الرّوايات.

التّنبیه السّادس:

أنّه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الأحكام الكلّيه بالظنّ الانسدادي أو لا.

و استدللّ للأوّل بأنّ الأخذ بالظنّ في ناحيه الموضوعات يرجع إلى الأخذ بالظنّ في

تعيين الحكم الكلى فمع تماميه المقدمات يجوز الرجوع إليه إلا- أن المقدمات غير تامه لجواز الرجوع فى موارد الاستعمال أو ترايب الكلمات إلى أهل اللغه لأنهم خبراء ذلك و معه لا تصل التوبه إلى الاكتفاء بالظن الانسدادي فى معنى الموضوعات.

اللهم إلا- أن يقال: أن الرجوع إلى الخبره لا- يخرج الرجوع عن الجهل و لذا لا يجوز التقليد عنه لأنه جاهل و الرجوع إليه رجوع الجاهل إلى الجاهل لا- رجوع الجاهل إلى العالم نعم لو كان اللغويون متعددين جاز الاعتماد على أقوالهم من جهة الشهاده و عليه فلا إشكال فى التقليد عمّن اعتمد على الشهاده.

فلو لم يكن المورد من موارد الشهاده فلا إشكال حينئذ فى جواز الاعتماد على الظن من باب الانسداد.

و يلحق به الظن الحاصل من توثيق أهل الرجال فإن الأخذ بالظن فى ناحيه رجال الحديث يرجع أيضا إلى الأخذ بالظن فى الحكم الشرعى فمع تماميه المقدمات يكون الظن المطلق حجه و يصح أن يعتمد عليه.

و المقدمات تامه. لأننا مكلفون على أخذ قول العدول و الثقات و تشخيص هؤلاء العدول بتعديل العدلين بالنسبه إلى جميع الرواه غير ميسور. و عليه فالأمر يدور بين رفع التكليف و بين الاحتياط التام و بين الاكتفاء بالظن فى تشخيصهما. و الأول ممنوع و الثانى متعذر أو متعسر. فانحصر الأمر فى جواز الاكتفاء بالظن فى تشخيص الثقه أو العدل. فيجوز الاعتماد على الظن المستفاد من توثيق أهل الرجال فى الموارد التى لم يتحقق فيها شهاده العدلين و لله الحمد أولا و آخرا.

المقصد السابع: في الأصول العمليه

اشاره

في الأصول العمليه

ص: ٣٩٣

ولا يخفى عليك أنّ مواضع الاصول العمليه هي موارد الاشتباه و الشكوك الثابته بسبب فقدان النص أو تعارض الدليلين أو إجمال الدليل، أو الاشتباه من ناحيه الامور الخارجيه، و الاصول العمليه متضمنه لحكم تلك الشبهات.

ثم إنّ هذه الموارد من الشكوك إمّا يكون اليقين السابق فيها ملحوظا و إمّا لا يكون كذلك لعدم وجوده أو لعدم اعتباره (كما إذا كان الشك في المقتضى بناء القول بعدم جريان الاستصحاب فيه) و الأول مجرى الاستصحاب مطلقا سواء كان الشك في التكليف أو المكلف به، و أمكن الاحتياط أو لم يمكن، و سواء كان الحكم المشكوك إلزاميا أو لم يكن كذلك، و الثانى أى ما لم يلحظ فيه اليقين السابق إمّا أن يكون الشك فيه فى أصل التكليف و إمّا أن يكون الشك فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف، فالأول مورد للبراءه و الثانى فإن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعده الاحتياط كما إذا دار الأمر بين القصر و الإتمام فيجمع بينهما، و إن لم يمكن الاحتياط فيه كما إذا علم بأصل الإلزام و التكليف و لكن دار الأمر بين المحذورين كالحرمه و الوجوب فهو مجرى قاعده التخيير.

و لا فرق فى ما ذكر بين أن يكون حكم تكليفيا أو وضعيا بناء على إمكان جعله مستقلا و لو فى الجملة، كما سيأتى تفصيل ذلك فى محله إن شاء الله تعالى، ثم إنّّه لا وجه لتخصيص الحكم بالإلزامى مع أنّ بعض الاصول يجرى فى غير الإلزامى أيضا، و هو يكفى فى تعميم المجرى، و لو اختص بعض آخر بالإلزامى فالاستصحاب يجرى فى الحكم الاستجابى و الكراهتى أيضا و إن اختصت البراءه بما فيه كلفه و الضيق و هما لا يكونان إلّا فى الإلزامى كما لا يخفى.

فتحصل أنّ الكلام في الاصول العمليه يعم في الاستصحاب و البراءة و الاحتياط أو الاشتغال و التخيير و محل البحث في هذا المقصد هو هذه الاصول العمليه.

و لا ندعى حصر القواعد المقرّره للشاك فيما ذكر من الاصول الأربعة لوجود قواعد أخرى تكون من قواعد علم الاصول أيضا؛ كقاعده أصاله الحليه و قاعده أصاله الطهاره و غير ذلك من القواعد المقرّره للشاك لتعيين الحكم الفرعى الكلى الفعلى.

قال السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه: إنّ عدم ذكر أصاله الطهاره عند الشك في النجاسه في علم الاصول إنّما هو لعدم وقوع الخلاف فيها، فإنّها من الاصول الثابته بلا خلاف فيها و لذا لم يتعرّضوا للبحث عنها في علم الاصول لا لكونها خارجة من علم الاصول و داخله في علم الفقه على ما توهم.

و خلاصه القول:

أنّ أصاله الطهاره عند الشك في النجاسه بمنزله أصاله الحليه عند الشك في الحرمة فكما أنّ البحث عن الثانيه داخل في علم الاصول باعتبار ترتب تعيين الوظيفه الفعلية عليه، كذلك البحث عن الاولى أيضا داخل في علم الاصول لعين الملاك المذكور، غايه الأمر أنّ مفاد أصاله الحليه هو الحكم التكليفى، و مفاد أصاله الطهاره هو الحكم الوضعى، و مجرد ذلك لا يوجب الفرق بينهما من حيث كون البحث عن إحداهما داخلا و عن الأخرى خارجا عنه.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفايه من أنّ الوجه لعدم التعرض لأصاله الطهاره في علم الاصول عدم اطرادها في جميع أبواب الفقه و اختصاصها بباب الطهاره فغير تام؛ لأنّ الميزان في كون المسأله اصوليه هو أن تقع نتيجهها في طريق استنباط الحكم الفرعى و لا يعتبر جريانها في جميع أبواب الفقه و إلّا- لخرجت جمله من المباحث الاصوليه عن علم الاصول؛ لعدم اطرادها في جميع أبواب الفقه كالبحث عن دلالة النهى عن العباده على الفساد، فإنّه غير جار في غير العبادات من سائر أبواب الفقه. (١)

ص: ٣٩٦

ثم لا يخفى عليك أنّ تمام الكلام فى الاصول الأربعة يقع فى مقامين:

أحدهما: فى حكم الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظه الحاله السابقه، و هذا يعمّ الاصول الثلاثه من البراءه و الاحتياط و التخيير.

ثانيهما: فى حكمه بملاحظه الحاله السابقه و هو منحصر فى الاستصحاب.

المقام الأول:

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: إنّ الكلام فى المقام الأول يقع فى موضعين؛ لأنّ الشك إمّا فى نفس التكليف، و هو النوع الخاص من الإلزام، و إن علم جنسه كالتكليف المرّدّد بين الوجوب و التحريم.

و إمّا فى متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم وجوب شىء و شك بين تعلّقه بالظهور أو الجمعه أو علم بفائته و تردد بين الظهور و المغرب.

و الموضوع الأول (أعنى الشك فى نوع التكليف مع العلم بجنسه) يقع الكلام فيه فى مطالب لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب، و إمّا وجوب مشتبه بغير التحريم، و إمّا تحريم مشتبه بالوجوب، و صور الاشتباه كثيره، و هذا مبنى على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف فى البراءه و الاحتياط به.

و لو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام فلا حاجه إلى تعميم العنوان.

أقسام الشكّ فى التكليف

ثم جعل الشيخ الشك فى التكليف على أقسام ثمانية، باعتبار أنّ الشبهه التكليفية تاره تكون وجوبيه و اخرى تحريميه و منشأ الشكّ فيهما إمّا من ناحيه فقدان النص أو إجمال النص أو تعارض النص، و هذه سته و الشبهه تاره تكون موضوعيه و منشأ الشكّ فيها هى

ص: ٣٩٧

الأمر الخارجيه،و الشبهه الموضوعيه إمّا وجوبيه و إمّا تحريميه فصارت الأقسام ثمانية.

ثم نعرض للبحث عن كل قسم مستقلا. (١)

أورد عليه السيد المحقق الخوئي قدس سرّه بأنّ الأقسام فى الشك فى التكليف غير منحصره فى ثمانية، إذ من موارد الشك فى التكليف الذى يكون موردا للبراءه دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحه، و عليه كانت الأقسام اثنا عشر لا ثمانية. (٢)

حيث إنّ منشأ الشك فى المزيد أى الإباحه أيضا أربعة و هى فقدان النص أو إجمال النص تعارض النص أو الأمور الخارجيه كانت الأقسام اثنا عشر لا ثمانية.

ثم إنّ البحث عن كل قسم من الشبهه التحريميه أو الشبهه الوجوبيه مستقلا مع أنّ ملاك جريان البراءه فى جميع الأقسام واحد و هو عدم وصول التكليف إلى المكلف غير لازم و مجرد اختصاص بعض الأدله بالشبهه التحريميه أو اختصاص الخلاف ببعضها لا- يوجب تكثير الأقسام كما ذهب إليه فى الفرائد فالأولى هو ما صنعه صاحب الكفايه من تعميم البحث لمطلق الشك فى التكليف سواء كان الشبهه تحريميه أو وجوبيه و هو بعمومه يشمل لجميع أقسام الشك فى التكليف و لذا تقتضى مسلك صاحب الكفايه فى ضمن فصول و نقول بحول الله و قوته.

أصالة البراءه

الفصل الاول:

فيما لو شك فى وجوب شىء أو شك فى حرمة شىء و لم تنهض عليه حجه و لا- يخفى عليك أنّه يجوز الترك فى الأوّل و الفعل فى الثانى لقيام الأدله الشرعيه و العقليه على جواز الترك و الفعل فيهما و كون الفاعل و التارك مأمونين من عقوبه المخالفه من دون فرق بين أن

ص: ٣٩٨

١- (١) فرائد الاصول، ص ١٩٢.

٢- (٢) مصباح الاصول، ج ٢، ص ٢٥٢.

يكون عدم نهوض الحجج لفقدان النص أو إجماله، بحيث يحتمل في النهي الكراهه و في الأمر الاستحباب أو تعارض النصين فيما إذا لم يثبت بينهما ترجيح بناء على القول بالتوقف و التساقط في مسأله تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

و أما بناء على التخيير كما هو المشهور فالحجه المعتبره موجوده و التكليف واضح، و هو الأخذ بأحد النصين و لا مجال للبراءه الشرعيه و العقليه مع تماميه البيان كما لا يخفى.

و إليك أدله البراءه في الشك في التكليف وجوبا كان أو حراما.

أدله القائلين بالبراءه في الشك في التكليف

و استدلل للبراءه في الشك في التكليف بالأدله الأربعة.

و أما من الكتاب فآيات منها قوله تعالى: مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا . (١)

تقريب الاستدلال بالآيه كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه هو ان يقال إنّ المتفاهم عرفا من الآيه لأجل تعليق العذاب على بعث الرسول الذي هو مبلغ لأحكامه تعالى و بمناسبة الحكم و الموضوع هو أنّ بعث الرسول ليس له موضوعيه في إنزال العقاب بل هو طريق لإيصال التكليف على العباد و إتمام الحججه به عليهم و ليس المراد من بعث الرسول هو بعث نفس الرسول و إن لم يبلغ احكامه فلو فرض أنه تعالى بعث رسولا لكن لم يبلغ الأحكام في شطر من الزمان لمصلحه أو جهه أخرى لا يصح ان يقال أنه تعالى يعذبهم لأنه بعث الرسول و كذا لو بلغ بعض الأحكام دون البعض يكون التعذيب بالنسبه إلى ما لم يبلغ مخالفا للوعد في الآيه.

و كذا لو بلغ إلى بعض الناس دون بعض لا يصح ان يقال إنه يعذب الجميع لأنه بعث الرسول و كذا لو بلغ جميع الأحكام في عصره ثم انقطع الوصول إلى الأعصار المتأخره و هذا

ص: ٣٩٩

أو أشباهه يدل على أنّ الغايه لاستحقاق العذاب هو التبليغ الواصل و أنّ ذكر بعث الرسول مع انتخاب هذه الكلمه كناية عن إيصال الأحكام و إتمام الحججه و أنّ التبليغ غير الواصل فى حكم العدم و أنّه لا يصح العذاب كما أنّ وجود الرسول بين الامّه بلا تبليغ كذلك.

و على هذا فلو بحث المكلف عن تكليفه و وظيفته بحثا أكيدا فلم يصل إلى ما هو حجه عليه من علم تفصيلي أو إجمالي و غيرهما من الحجج، فلا شك أنّه يكون مشمولاً لقوله عزّ و جلّ: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا** إلى أن قال: و إن شئت قلت: إنّ قوله تعالى:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ تنزيه للحق تعالى شأنه و هو يريد بهذا البيان أنّ التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبي، و أنّ شأنه تعالى أجلّ من أن يرتكب هذا الأمر، فلذلك عبر بقوله:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ دون أن يقول و ما عذبنا أو ما أنزلنا العذاب، و ذلك للإشارة إلى أنّ هذا الأمر مناف لمقامه الأرفع و شأنه الأجلّ.

و بعبارة أوضح أنّ الآية مسوقة إمّا لإفاده أنّ التعذيب قبل البيان مناف لعدله و قسطه، أو مناف لرحمته و عطفه و لطفه على العباد.

فلو أفاد الأول لدلّ على نفى الاستحقاق، و أنّ تعذيب العبد حين ذاك أمر قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه، و لو أفاد الثاني لدلّ على نفى الفعلية و أنّ العذاب مرتفع، و إن لم يدل على نفى الاستحقاق. (1) و سيأتى قوه الأول و دعوى أنّ الآية راجعه إلى نفى التعذيب عن الأمم السالفه قبل بعث الرسل فيختصّ بالعذاب الدنيوى الواقع فى الأمم السابقيه (2) فلا ارتباط للآيه الكريمة بالمقام فإنّ البحث فى المقام عن العقوبه الاخرويّه دون العذاب الدنيوى.

مندفعه بما أفاده الشهيد الصدر قدّس سرّه من إمكان منع نظر الآية إلى العقوبات الدنيويه، بل سياقها سياق استعراض عده قوانين للجزاء الاخروى، إذ وردت فى سياق لا تزُرُ وازرّة

ص: ٤٠٠

١- ١) تهذيب الاصول ٢: ص ١٣٩-١٤٠.

٢- ٢) راجع فرائد الاصول: ص ١٩٣.

وَزَرَ أُخْرَى فَإِنَّ هَذَا شَأْنَ عَقُوبَاتِ اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ لَا فِي الدُّنْيَا، وَلَا مَنْشَأَ لِدَعْوَى النِّظَرِ الْمَذْكُورِ إِلَّا وَرُودَ التَّعْبِيرِ بِصِيغَةِ الْمَاضِي فِي قَوْلِهِ: وَمَا كُنَّا وَ هَذَا بِنِكَتِهِ إِفَادَةُ الشَّأْنِيَّةِ وَالْمُنَاسِبَةِ وَلَا يَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ بِلِحَازِ النِّظَرِ إِلَى الزَّمَانِ الْمَاضِي خَاصَةً. (١)

هَذَا مِضَافًا إِلَى مَا أَفَادَهُ سَيِّدُنَا الْإِمَامُ الْمَجَاهِدُ قَدَّسَ سِرَّهُ مِنْ أَنَّهُ لَوْ فَضِرَ أَنَّ مَوْرِدَهَا مَا ذَكَرَ، غَيْرَ أَنَّ التَّعْبِيرَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَاكٍ عَنْ كَوْنِهِ سَنَّهُ جَارِيَهُ لِلَّهِ عَزَّ شَأْنُهُ مِنْ دُونَ فَرْقٍ بَيْنَ السَّلْفِ وَالْخَلْفِ، وَلَوْ لَمْ نَقُلْ: إِنَّ ذَلِكَ مِفَادُ الْآيَةِ حَسَبِ الْمَنْطُوقِ فَلَا- أَقَلَّ يَفْهَمُ الْعَرَفُ مِنَ الْآيَةِ وَ لَوْ بِالْغَاءِ الْخُصُوصِيَّةِ وَ مَنَاسِبَةِ الْحُكْمِ وَ الْمَوْضُوعِ أَنَّ التَّعْذِيبَ قَبْلَ الْبَيَانِ لَمْ يَقَعْ وَ لَنْ يَقَعَ أَبَدًا. (٢)

وَ أَضْفَ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ الْعَذَابَ الدُّنْيَوِيَّ وَقَعَ فِي مِقَابِلِ الذُّنُوبِ، كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى بَعْدَ آيَةِ الْعَذَابِ: وَ كَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْعَذَابَ الدُّنْيَوِيَّ أُخْفِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَذَابِ الْآخِرِيِّ، فَإِذَا كَانَ الْأَخْفَى مَنْوُطًا بِالْبَيَانِ فَكَيْفَ لَا يَكُونُ الْأَشَدُّ كَذَلِكَ؟

لَا- يُقَالُ: كَمَا فِي الْكُفَايَةِ بِأَنَّ نَفْيَ التَّعْذِيبِ قَبْلَ إِتْمَامِ الْحُجَّةِ يَبْعَثُ الرَّسُولَ لَعَلَّهُ كَانَ مِنْهُ تَعَالَى عَلَى عِبَادِهِ مَعَ اسْتِحْقَاقِهِمْ لِذَلِكَ. (٣)

وَ مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ نَفْيَ التَّعْذِيبِ مِنْ بَابِ الْمَنِّ وَالْعَفْوِ لَا- يَنَافِي تَنْجِزَ التَّكْلِيفِ فِي الْمَشْكُوكِ، نَعَمْ لَوْ دَلَّ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ عَلَى نَفْيِ الْاسْتِحْقَاقِ لِأَمْكَانِ الْاسْتِدْلَالِ بِهِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ، إِذِ التَّرَاجُعُ بَيْنَ الْأَخْبَارِ وَالْأَصُولِ إِنَّمَا هُوَ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ عَلَى ارْتِكَابِ الْمَشْكُوكِ وَ عَدَمِهِ.

لَأَنَّ نَقُولَ أَوْلَا: إِنَّ ظَاهِرَ هَذَا التَّرْكِيبِ كَمَا أَفَادَ السَّيِّدُ الْمُحَقِّقُ الْخَوَّيُّ وَ الشَّهِيدُ الصِّدْرُ قَدَّسَ سِرَّهُ أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الطَّرِيقَةُ الْعَامَّةُ لِلشَّارِعِ الَّتِي لَا يَنَاسِبُهَا (وَ لَا يَلِيقُ بِهَا) غَيْرُهَا كَمَا يَظْهَرُ مِنْ مَرَاجِعِهِ

ص: ٤٠١

١- ١) دُرُوسُ عِلْمِ الْأَصُولِ الْحَلِيقَةُ الثَّلَاثَةُ: ص ٣٨ وَ ٣٩.

٢- ٢) تَهْذِيبُ الْأَصُولِ ٢، ص ١٤١.

٣- ٣) الْكُفَايَةُ ٢، ص ١٦٧.

أمثال هذا التركيب عرفا، وهذا يفيد عدم الاستحقاق و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجملة، أى ما كان أو ما كنا كقوله تعالى: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ وَقوله عزّ وجلّ: مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ وَقوله تعالى: وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ إِذْ جَمَلَهُ الْفَعْلُ الْمَاضِي مِنْ هَذِهِ الْمَادَّةِ مَنْسَلَخَهُ عَنِ الزَّمَانِ فِي هَذِهِ الْمَوَارِدِ، فَيَكُونُ الْمُرَادُ أَنَّ التَّعْذِيبَ قَبْلَ الْبَيَانِ لَا يَلِيقُ بِهِ تَعَالَى وَمَعَ عَدَمِ لِيَاقِهِ التَّعْذِيبَ قَبْلَ الْبَيَانِ تَدُلُّ الْآيَةُ عَلَى عَدَمِ كَوْنِ الْعَبْدِ مُسْتَحَقًّا لِلْعِقَابِ إِذْ مَعَ فَرْضِ اسْتِحْقَاقِ الْعَبْدِ لَا وَجْهَ لِعَدَمِ كَوْنِهِ لَائِقًا بِهِ تَعَالَى. (١)

و ثانيا: كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّ ذلك أول الكلام، إذ النزاع بين الاصولي و الأخباري أنّما هو فى ثبوت المؤمن و عدمه فى ارتكاب الشبهات و أنّه هل يلزم الاحتياط أولا؟ و هذا هو مصبّ النزاع بين الطائفتين، و أمّا البحث عن الاستحقاق و عدمه فهو خارج عمّا يهّم على كلا الفريقين. (٢)

و أمّا ما أجاب به شيخنا الأعظم قدس سرّه عن الإيراد على الاستدلال بالآية من ناحيه أنّ المنفى فى الآية هو فعلية العقاب لا استحقاقه من أنّ الخصم و هو الأخباري يعترف بالملازمة بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق، فنفي الفعلية المستفاده من الآية كاف فى إلزامه على نفي الاستحقاق، فقد أورد عليه فى الكفايه بأنّ الاستدلال يكون حينئذ جدليا هذا مع وضوح منع اعتراف الخصم بذلك، ضروره أنّ ما شك فى وجوبه أو حرمة ليس عند الخصم بأعظم من معلوم الحكم، و من الواضح أنّه ربّما تنتفى فعلية العذاب فى مورد العصيان اليقيني لإمكان تعقّبه بالتوبه أو الشفاعة أو التكفير مع ثبوت استحقاق العقوبه فلا ملازمة بين نفي العقوبه و نفي الاستحقاق فى معلوم الحرمة، فكيف يمكن اعترافه بالملازمة بين نفي الفعلية و نفي استحقاق العقوبه فى مشكوك الحرمة أو الوجوب فتدبر جيدا.

ص: ٤٠٢

١- (١) راجع مصباح الاصول ٢: ص ٢٥٦ دروس علم الاصول الحلقة الثالثة: ٣٨.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٢: ص ١٤١.

اللهم إلا أن يقال: بأن الاستدلال بالآية الكريمة من جهة تقدّمها على أخبار التثليث ليس استدلالاً جديلاً، إذ مع دلالة الآية الكريمة على نفي فعلية العقاب لا تشمله أخبار التثليث الدالة على الوقوع في العقاب، كما أفاد بعض الأعلام.

بقي شيء وهو أنّ الآية ناظره إلى نفي العذاب قبل بعث الرسول ولا ينفي العذاب بعد مجيء الرسول وتبين الأحكام و عروض اختفاء التكليف بما لا يرجع إلى الشارع، وأجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه بأنّ الميزان في العقوبة و استحقاقها (كما عرفت) هو الإبلاغ و الإيصال لا الإبلاغ و لو مع عدم الوصول. (١)

حاصله أنّ ملاحظه المعنى في العقوبة يوجب عدم اختصاص الآية بما ذكر من نفي العذاب قبل بعث الرسول، بل يعمّ المقام أيضاً.

و لقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه حيث قال و مما ذكرنا يظهر أنّ الآية أسدّ الأدلّة التي استدلت بها للبراءة و أنّ ما أورد عليه من الإيرادات غير خال عن الضعف، نعم لا يستفاد من الآية أكثر مما يستفاد من حكم العقل الحاكم على قبح العقاب بلا بيان، فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف لصار ذلك نفسه بياناً فيكون ذاك الدليل وارداً على العقل، و ما تضمّنته الآية. (٢)

و منها: قوله تعالى: لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (٣)

بدعوى أنّ اسم الموصول في قوله: (ما آتيها) يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل المال، فتدل الآية على أنّه تعالى لا يؤخذ و لا يطلب عن العباد شيئاً إلا إذا آتاه و الإيتاء بالتكليف بإيصاله إلى المكلف، كما أنّ الإيتاء في المال بإعطائه و إقداره، و عليه فتدل الآية على نفي المؤاخذه بالنسبة إلى التكليف إذا لم تكن واصله، و هو المطلوب، و ليس المراد من

ص: ٤٠٣

١- ١) تهذيب الاصول ٢: ص ١٤٦.

٢- ٢) تهذيب الاصول ج ٢، ص ١٤١-١٤٢.

٣- ٣) الطلاق ٧.

التكليف المشمول لإطلاق الموصول هو التكليف بمعناه المصدرى حتى يكون المراد تكليف العباد بالتكليف بنحو المفعول المطلق، بل المراد من التكليف الذى يشمله الموصول هو ذات الحكم الشرعى كالواجب و الحرام و نحوهما، و عليه فذات التكليف هو كالمال مفعول به لا- مفعول مطلق فيصير التكليف بالمعنى المذكور موضوعا للطلب و المؤاخذة كما أنّ المال موضوع لذلك، و مما ذكرناه يظهر أنه لا يرد عليه ما أورده شيخنا الأعظم قدّس سرّه من أنه لو اريد من الموصول نفس الحكم و التكليف كان إيتائه عباره عن الإعلام به، لكن إرادته بالخصوص ينافى مورد الآيه و إرادته الأعمّ منه و من المورد تستلزم استعمال الموصول فى معنيين إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم و الفعل المحكوم عليه فافهم. (١)

و مراده كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّ إرادته الأعمّ من الموصول مع إسناد فعل واحد إليه غير ممكن فى المقام، إذ لو اريد من الموصول نفس التكليف يكون بمنزله المفعول المطلق، و لو اريد مع ذلك الأمر الخارجى الذى يقع عليه التكليف يصير مفعولا به، و تعلق الفعل بالمفعول المطلق سواء كان نوعيًا أم غيره يباين نحو تعلقه بالمفعول به لعدم الجامع بين التكليف و المكلف به بنحو يتعلق التكليف بهما على وزن واحد و إن شئت قلت المفعول المطلق هو المصدر أو ما فى معناه المأخوذ من نفس الفعل، و المفعول به ما يقع عليه الفعل المباين معه و لا جامع بين الأمرين حتى يصح الإسناد. (٢)

و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من الموصول هو مفعول به لا- الجامع بين المفعول به و المفعول المطلق حتى يقال: لا- جامع بينهما؛ لعدم الحاجة إليه، إذ الموصول الذى يكون مفعولا به يشمل ذات الحكم الشرعى، و الحكم الشرعى يكون حينئذ مفعولا به، و الآيه الكريمة تدلّ على نفي الطلب و المؤاخذة إلّا بالنسبه إلى ما آتاه و هو بإطلاقه يشمل المال و ذات الحكم و التكليف، و ليس المراد هو التكليف بالتكليف بالمعنى المصدرى حتى يكون مفعولا

ص: ٤٠٤

١- (١) فرائد الاصول، ص ١٩٣.

٢- (٢) تهذيب الاصول ٢، ص ١٤٣.

مطلقاً و لعلّ إليه يؤول ما فى دروس علم الاصول حيث قال: وهذا هو الجواب الصحيح، و حاصله أنّ ماده الفعل فى الآيه هى الكلفه بمعنى الإيدانه و لا يراد بإطلاق اسم الموصول شموله لذلك، بل لذات الحكم الشرعى الذى هو موضوع للإيدانه، فهو إذن مفعول به، فلا إشكال. (١)

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال اللازم هو ملاحظه نفس معنى الموصول و هو الشىء، و عليه فلا يوجب استعمال الموصول فى معنيين، بل هو معنى واحد و هو الشىء و ليس تطبيقه على المصاديق من باب استعماله فى المصاديق حتى يلزم باعتبار ذلك استعمال لفظ الموصول فى معنيين.

و أجاب عن إشكال الشيخ قدس سرّه فى نهايه الأفكار أيضاً بأنّ إرادته الحكم من الموصول أنّما يقتضى كونه المفعول المطلق لو كان المراد من التكليف فى الآيه أيضاً هو الحكم و إلاّ- ففى فرض كونه بمعناه اللغوى أعنى الكلفه و المشقه فلا- يتعين ذلك، فإنّه من الممكن حينئذ جعل الموصول عبارته عن المفعول به أو المفعول النشوى المعبر عنه فى كلام بعض بالمفعول منه، و إرجاع النسبتين إلى نسبه واحده إذ بذلك يتم الاستدلال بالآيه على المطلوب، فإنّ معنى الآيه على الأول أنّه سبحانه لا يوقع عباده فى كلفه حكم إلاّ الحكم الذى أوصله إليهم بخطابه، و على الثانى أنّه لا يوقع عباده فى كلفه إلاّ من قبل حكم أعلمه إيّاهم و أوصله إليهم بخطابه.

و حينئذ لو اريد من الموصول معناه الكلى العام مع إفاده الخصوصيات المزبوره بتوسيط دال آخر خارجى لا- يتوجّه على الاستدلال المزبور محذور من جهه كيفيه تعلّق الفعل بالموصول لما عرفت من أنّ تعلّقه به حينئذ تعلّق واحد، و هو تعلّق الفعل بالمفعول به أو المفعول منه. (٢)

أورد عليه فى تسديد الاصول بأنّ هيئه المفعول به داله على وقوع الفعل المتعدى عليه،

ص: ٤٠٥

١- ١) دروس فى علم الاصول الحلقة الثالثه: ص ٣٧.

٢- ٢) نهايه الأفكار ج ٣: ص ٢٠٣.

فلا- بد و أن يكون معنى الفعل بحيث يطلب المفعول به، فتفسير مادة التكليف بالإيقاع في المشقة لا- ينطبق على معناه الحقيقي؛ لأنه لا يصح تعديته إلى الفعل المكلف به بلا واسطه، بل بواسطه «من» ولأجله عبّر عنه بالمفعول منه مع أنّ مادة التكليف لا- ريب في تعديتها إلى ذاك الفعل بلا واسطه، فلا محالة يكون التكليف مرادفاً لمعنى التحميل بمشقه، فإنّه يصح أن يقال: إنّ الفعل مما حمل بمشقه على المكلف، وحينئذ فلا يصح إرادته المفعول به حقيقة من الموصول إلّا في خصوص الأفعال، ولا يعم الأحكام و التكليف، اللهم إلّا بالإسناد المجازى الذى مرّ ذكره. (1) هنا إشكال و هو أنّ مجرد إمكان إرادته الأعمّ من الموصول و الإيتاء لا- ينفع لإثبات الظهور لو لم نقل بأنّ الظاهر حسب السياق هو أنّ المراد من الموصول هو الأمر الخارجى و من الإيتاء هو الإقدار و الإعطاء، فلا- مجال للتمسك بالآيه لشمول المقام، فإنّه فرع إثبات ظهور الموصول فى الأعمّ و ظهور الإيتاء فى المعنى الجامع بين الإقدار و الإعلام، و هو غير ثابت.

و يمكن الجواب عنه أوّلاً: بأنّ الإطلاق يكفى فى إثبات عدم تقييد الموصول و الإيتاء بأحد الأمرين و معه لا وجه لاستعمال الموصول أو الإيتاء فى بعض مصاديقه، بل الموصول و الإيتاء مستعملان فى معناه، و حيث لم يقيّد بمصداق يشمل كل واحد من الأمرين فلا تغفل. هذا مضافاً إلى إمكان الاعتضاد بخبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أصلحك الله، هل جعل فى الناس أداه يتألون بها المعرفة؟ قال:

لا (فقال)، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، و لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها الحديث. (2) لدلالته على أنّ الموصول فى قوله عزّ و جلّ (ما آتيتها) يعمّ التكليف بالمعرفة أيضاً، و عليه فالإيتاء أيضاً أعمّ من الإقدار و الإعلام بقرينه هذه الروايه، و من المعلوم أنّ إرادته الأعمّ لا تنافى سياق الآيه كما لا يخفى، و دعوى أنّ نفس

ص: ٤٠٤

١- ١) تسديد الاصول ج ٢، ص ١٢٦.

٢- ٢) و الطريق إلى عبد الأعلى صحيح و نفس عبد الأعلى لم يوثق و لكن نقل الأجلّه يكفى للوثوق به. جامع الأحاديث، أبواب المقدمات، الباب الثامن، ح ١٠.

المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه و تعالى، فلا حاجة في دخولها في الآية الكريمة إلى إرادته الإعلام من الإيتاء في الآية، بل كانت المعرفة بالله داخله في الآية؛ لأنها بدون تعريفه تعالى غير مقدوره و محتاجه إلى الإقدار. (١)

مندفعه بأنّ قوله عليه السّلام: لا، على الله البيان يدلّ على أنّ المراد من قوله (ما آتيتها) هو معنى يشمل البيان و الإعلام أيضا، و لا ينافي ذلك كون نفس البيان التفصيلي منه تعالى إقدارا، و يندرج فيه بهذا الاعتبار أيضا فتدبر.

فتحصل أنّ الآية الكريمة تدل بإطلاقها على أنّه تعالى لا يكلف نفسا إلّا بما اتاه و ما لم يؤتته لا تكلف به، و مقتضى هذا الإطلاق أنّ ذوات الأحكام التي لم تعطها الشارع من الأحكام المسكوت عنها أو المختفيه عنّا و غير الواصلة إلينا أيضا لا تكون موردا لتكليفه.

و المراد من نفي التكليف بالنسبة إليها هو نفي تنجزها علينا، و عليه فلا منافاه بين نفيها و وجودها بحسب الواقع كما لا يخفى، ثم إنّ الآية الكريمة بناء على تماميّة دلالتها على أنّ الله تعالى لا يكلف أحدا إلّا بما اتاه المكلفين تكون معارضة مع أدله الاحتياط الداله على وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الحكم الواقعي غير الواصل، كما لا يخفى.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: ثم إنّ البراءة التي تستفاد من هذه الآية الكريمة إن كانت بمعنى نفي الكلفه بسبب التكليف غير المأتي فلا ينافيها ثبوت الكلفه بسبب وجوب الاحتياط، إذا لم يدل الدليل عليه، فلا تنفع في معارضة أدله وجوب الاحتياط.

و ان كانت البراءة بمعنى نفي الكلفه في مورد التكليف غير المأتي فهي تنفي وجوب الاحتياط و تعارض مع ما يدعى من أدلته.

و الظاهر هو الحمل على الموردیه لا السببيه؛ لأنّ هذا هو المناسب بلحاظ الفعل و المال أيضا، فالاستدلال بالآيه جيّد. (٢)

ص: ٤٠٧

١- ١) فرائد الاصول: ص ١٩٣.

٢- ٢) دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة: ٣٧.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ التكليف بالاحتياط ليس تكليفا نفسيا، بل تكليف طريقى بالنسبه إلى الواقع، و عليه ينافى نفي الكلفه، سبب التكليف غير المأتى مع وجوب الاحتياط، و لو على الوجه الأول فلا- تغفل. ثم إنّ المراد من الإيتاء هو الإيتاء التكويني كما هو المناسب مع المال و الفعل. لا إيتاء الشارع بما هو الشارع، و عليه فلا يعد دعوى شمول الآيه للشبهات الموضوعيه أيضا كما أفاد الشهيد الصدر قدس سرّه حيث قال: فالآيه الكريمة لا- تختص بالشبهات الحكميه من الوجوبيه و التحريميه، بل تعم الشبهات الموضوعيه لأنّ المراد من الإيتاء ليس هو إيتاء الشارع بما هو شارع ليختص بالشبهات الحكميه. (1)

ص: ٤٠٨

١- ١) دروس فى علم الاصول الحلقة الثالثه: ٣٧-٣٨.

المقصد السابع فى الاصول العمليه

ولا يخفى أنّ مواضع الاصول العمليه هى موارد الاشتباه سواء كان الاشتباه من ناحيه فقدان النصّ أو تعارض النصوص أو إجمال الدليل أو من ناحيه الامور الخارجيه.

ثمّ إمّا يكون اليقين السابق فى تلك الموارد ملحوظا و إمّا لا يكون كذلك و الأوّل مجرى الاستصحاب مطلقا و الثانى إمّا يكون الشكّ فيه فى أصل التكليف و إمّا أن يكون الشكّ فى المكلف به مع العلم بأصل التكليف فالأوّل مورد البراءه و الثانى إن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعده الاحتياط و إن لم يمكن الاحتياط فيه كدوران الأمر بين المحذورين فهو مجرى قاعده التخيير.

فتحصّل أنّ الكلام فى الأصول العمليه ليعمّ الاستصحاب و البراءه و الاحتياط و التخيير.

و يقع الكلام فى مقامين أحدهما فى حكم الشكّ فى الحكم الواقعى من دون ملاحظه الحاله السابقه و هذا يعمّ البراءه و الاحتياط و التخيير.

و ثانيهما فى حكم الشكّ بملاحظه الحاله السابقه و هو منحصر فى الاستصحاب.

المقام الأوّل:

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: إنّ الشكّ فى المقام الأوّل إمّا فى نوع التكليف مع العلم بجنسه كما إذا تردّد شىء بين الوجوب و التحريم.

و إمّا فى متعلّق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم الوجوب و تردّد بين الظهر و الجمعه.

و الأول و هو التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبّه بغير الوجوب و إمّا وجوب مشتبّه بغير التحريم و إمّا تحريم مشتبّه بالوجوب، هذه عمدته الصور و إلاّ فصور الاشتباه كثيره.

أقسام الشكّ فى التكليف

جعل الشيخ الشكّ فى التكليف على أقسام ثمانية لأنّ الشبهه التكليفيه تاره وجوبيه و

أخرى تحريميه و منشأ الشكّ فيهما إمّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه و الشبهه تاره موضوعيه و هي إمّا وجوبيه و إمّا تحريميه و منشأ الشكّ فيهما هي الامور الخارجيه و عليه فصارت الأقسام ثمانية.

ثمّ إنّه إن زدنا طرفاً آخر كالإباحه و دار الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحه كانت الأقسام اثني عشر لا ثمانية لأنّ منشأ الشكّ في المزيد أي الإباحه أربعه و هي فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو الامور الخارجيه ثمّ إنّ البحث عن كلّ قسم مستقلاً غير لازم لوحده الملاك في جميع الأقسام و هو عدم وصول التكليف و هو يقتضى البراءه و لذا نقتفى طريق الكفايه فإنّه عمّ البحث لمطلق الشكّ في التكليف و عده عمّا ذهب إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه من البحث عن كلّ واحد من الأقسام المذكوره فتدبر.

أصالة البراءه

الفصل الأوّل أنّه إذا شكّ في وجوب شيء و لا حجّه عليه جاز له الترك و إذا شكّ في حرمة شيء و لا حجّه عليها جاز له ارتكابه و ذلك لقيام الأدلّه العقليه و الشرعيه على جواز الترك و الفعل فيهما.

و لا فرق فيما ذكر بين أن يكون عدم قيام الحجّه من جهه فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصين بناء على التوقف و التسايط في تعارض النصين فيما لم يكن بينهما ترجيح.

و أمّا مع القول بالتحخير عند تعارض النصين فلا مجال للبراءه لتماميه البيان و هو الدليل الدالّ على التحخير.

أدلّه القائلين بالبراءه في الشكّ في التكليف

و استدل لها في الشكّ في التكليف بالأدلّه الأربعه:

أمّا من الكتاب فبآيات:

ص: ٤١٠

منها قوله تعالى مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (١)

و تقريب الاستدلال بالآيه الكريمة أنّ قوله تعالى مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا نزيه للحق المتعال وهو يريد بهذا البيان أنّ التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبى و أنّ شأنه تعالى أجل من أن يرتكب هذا الأمر لأن التعذيب فى هذه الصورة قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه.

و ظاهر هذا التركيب أى و ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ أنّ ذلك هو الطريقه العامه للشارع التى لا يناسبه و لا يليق به غيرها كما يظهر من مراجعه أمثال هذا التركيب عرفا و هو يفيد عدم الاستحقاق و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجمله أى «ما كان» أو «ما كُنَّا» كقوله تعالى وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بَكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢) وقوله عَزَّ وَجَلَّ مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ وقوله تعالى وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ . (٣)

إذ جملة الفعل الماضى من هذه الماده منسلخه عن الزمان فى هذه الموارد فيكون المراد أنّ التعذيب قبل البيان لا يليق به و مع عدم لياقه التعذيب قبل البيان تدلّ الآيه فى المقام على عدم كون العبد مستحقا للعقاب إذ مع فرض استحقاق العبد لا وجه لعدم كونه لائقا به تعالى.

و هنا إشكالات حول الاستدلال بالآيه و لكنّها مندفعه نعم لا يستفاد من الآيه أكثر ممّا

ص: ٤١١

١-١) الاسراء ١٥.

٢-٢) توبه ١١٥.

٣-٣) انفال ٣٣.

يستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف لصار ذلك نفسه بيانا و واردا على الآيه كما على الحكم العقلي فتدبر جيدا.

و منها: قوله تعالى لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا. (١)

بدعوى أن اسم الموصول فى قوله عزّ و جلّ ما آتاها يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل ذات المال و عليه فتدل الآيه على أنه تعالى لا- يؤاخذ و لا- يطالب شيئا إلا إذا آتاه و الإيتاء فى التكليف بإيصاله إلى المكلف كما أنّ الإيتاء فى المال بإعطائه و إقداره فالآيه الكريمة تنفى المؤاخذة بالنسبة إلى التكليف إذا لم تكن واصله و هذا هو المطلوب و بعبارة اخرى أنّ إطلاق الموصول يكفى فى إثبات عدم تقيده بالأمر الخارجى كما أنّ إطلاق الإيتاء يمنع عن تخصيصه بالإعطاء فالموصول يشمل ذات الحكم الاعتبارى كما يشمل الأمر الخارجى و الإيتاء يشمل الإعلام كما يشمل الإعطاء و يشهد على ذلك خبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبى عبد الله عليه السلام قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام أصلحك الله هل جعل فى الناس أداه ينالون بها معرفه قال لا(فقال)قلت فهل كلّفوا معرفه قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا إلا وسعها و لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها الحديث فإنه يدلّ على أنّ الموصول فى قوله تعالى ما آتاها يعمّ التكليف بالمعرفه أيضا و عليه فالإيتاء أعمّ من الإقدار و الإعلام بقريته هذه الروايه لأنّ قوله عليه السلام لا على الله البيان يدلّ على أنّ المراد من قوله «ما آتاها» هو معنى يشمل البيان و الإعلام أيضا. و الحاصل أنّ مع إطلاق الموصول و الإيتاء ينطبق الآيه الكريمة على المقام بلا كلام.

ص: ٤١٢

أمّا من السنه فبروايات:

منها ما رواه الصدوق فى الخصال: حدثنا محمد بن أحمد بن يحيى العطار رحمهم الله قال:

حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتى تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيره والتفكر فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق بشفه. (١)

ولا يخفى عليك أنّ هذه الروايه رواها الصدوق فى التوحيد عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار رحمه الله. (٢)

أورد عليه فى مباحث الحجج بأنّ صاحب الوسائل نقل فى كتاب الجهاد الحديث المشتمل على هذه الفقره (ما لا يعلمون) عن كتابى الخصال والتوحيد للصدوق عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن أبى عبد الله عليه السلام: أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمتى تسعة... الخ وأحد التسعه ما لا يعلمون ونقطه الضعف فى هذا السند هو أحمد بن محمد بن يحيى العطار، فبالرغم من أنّه شيخ الصدوق لم يثبت توثيقه.

(٣)

وفيه أولاً: أنّ الظاهر أنّه لم يلتفت إلى أنّ الصدوق نقل الحديث بتمامه فى الخصال عن محمد بن يحيى العطار، وهو موثّق.

و ثانياً: أنّ كونه من شيوخ الصدوق يكفى فى وثاقته؛ لأنّ جلاله مثل الصدوق تمنع عن التلمّذ عند غير الثقة لتعلّم معالم الدين، هذا مضافاً إلى الترحمه عليه فإنّه حاك عن حسن حاله عنده.

ص: ٤١٣

١- ١) الخصال، باب التسعه، ح ٩-جامع الأحاديث، أبواب المقدمات، الباب الثامن، ح ٣.

٢- ٢) التوحيد: ٣٥٣، باب ٥٦، باب الاستطاعه، ح ٢٤.

٣- ٣) مباحث الحجج ٥٨: ٢.

و ثالثاً: أنّ وثاقته يؤيد بتصحيح بعض طرق الشيخ في الكتابين كطريق الحسين بن سعيد و محمد بن علي بن محبوب و علي بن جعفر عن مثل العلامه مع أنّه فيها.

و رابعاً: أنّ المحكى عن الوجيزه أنّه من مشايخ الإجازة و حكم الأصحاب بصحّ حديثه فإنه يحكى عن وثاقته.

و خامساً: أنّ المحكى عن الشهيد و الشيخ البهائي في المشرق و صاحب المنتقى و المحقق الداماد أنّه ثقة و هذه الأقوال تصلح لتأييد وثاقته.

هذا مضافاً إلى أنّ تلك الفقره معمول بها عند الأصحاب فلا وجه للتشكيك السندی في الروايه.

ثم إنّ تقريب الاستدلال بالروايه أنّ الحديث يدل على رفع الإلزامات المجهوله عن الأئمه في مرحله الظاهر، و مع رفع هذه الإلزامات و الترخيص الظاهري لا مجال لوجوب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للمؤاخذة و العقاب.

و توضيح ذلك يتوقف على تقديم امور:

الأمر الأول: أنّ قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام الشرعيه من ضروريات مذهب الإماميه

أنّ قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام الشرعيه من ضروريات مذهب الإماميه، و هي تصلح للقرينيه على أنّ المرفوع ليس هو الحكم الواقعي بوجوده الواقعي و إلّا- لزم أن يكون الحكم الواقعي مختصاً بالعالمين و هو ينافي قاعده الاشتراك و حسن الاحتياط إذ مع رفع الحكم الواقعي بمجرد الجهل به لا واقع حتى يحسن الاحتياط للنيل إليه فاذا عرفت ذلك فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبه الظاهر لا بوجوده الواقعي و عليه فالحكم الواقعي بوجوده الواقعي ليس بمرفوع بل هو باق على ما هو عليه و لكن في مرحله الظاهر هو مرفوع و الرفع المذكور لا ينافي مع قاعده الاشتراك و حسن الاحتياط.

و الحاصل أنّ رفع الحكم هو رفع الحكم الواقعي الإلزامي المجهول في مرتبه الظاهر و معناه هو الترخيص في تركه و لذا ينافيه وجوب الاحتياط بالنسبه إلى الحكم المجهول بعد هذا الترخيص كما لا يخفى.

الأمر الثاني: صحه إسناد الرفع إلى نفس الحكم

أن بعد ما عرفت من صحه إسناد الرفع إلى نفس الحكم الواقعي في مرحله الظاهر لا وجه لإسناد الرفع إلى وجوب الاحتياط كما يظهر من كلام الشيخ الأعظم قدس سره حيث قال معنى رفع أثر التحريم فيما لا يعلمون عدم إيجاب الاحتياط و التحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي إلى أن قال والحاصل أن المرتفع فيما لا يعلمون و أشباهه مما لا- يشمله أدله التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا- يقع في مخالفه الحرام الواقعي و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه فالمرتفع أولاً و بالذات أمر مجعول فيرتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول. (١)

و لذلك قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: أن قول الشيخ الأعظم من أن المرفوع هو وجوب الاحتياط خلاف ظاهر الحديث فإن ظاهره أن المرفوع هو نفس ما لا- يعلم و هو الحكم الواقعي لا- وجوب الاحتياط و بعد كون الحكم بنفسه قابلاً للرفع في مرحله الظاهر لا وجه لارتكاب خلاف الظاهر و حمل الحديث على رفع إيجاب الاحتياط.

نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحله الظاهر لأن الأحكام كما أنها متضاده في الواقع كذلك متضاده في مقام الظاهر فكما أن عدم الإلزام في الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الأعم كذلك رفع الإلزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً و لا يعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص. (٢)

الأمر الثالث: المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجعول

أن المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجعول في مرحله الظاهر و عليه فتقدير المؤاخذه أو الأثر المناسب أو جميع الآثار خلاف الظاهر و لكن ذهب جماعه إلى أن التقديرات المذكوره من جهه دلالة الاقتضاء بدعوى أن مع عدم إمكان نسبه الرفع إلى نفس ما

ص: ٤١٥

١- (١) فرائد الاصول: ١٩٧.

٢- (٢) مصباح الاصول ٢: ٢٥٨.

لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و ما اضطروا إليه إلخ... لكونها من الأمور الواقعية و التكوينية. لا بد من أن يكون المرفوع إمّا جميع الآثار فى كل واحد من التسعه و هو الأقرب اعتبار إلى المعنى الحقيقى لأنّ نفى جميع الآثار أقرب المجازات إلى نفى الحقيقه الممتنع بالفرض و إمّا أن يكون فى كل منها ما هو الأثر المناسب أو أن يكون هو المؤاخذه فى الكل و قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه عند ذكر تقدير المؤاخذه و هذا أقرب عرفا من الأوّل و أظهر من الثانى أيضا لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعه على نسق واحد فإذا أريد من الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما اضطروا المؤاخذه على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضا.

نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحه عدم اختصاص الموضوع عن الأمه بخصوص المؤاخذه فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى و البنظى جميعا عن أبى الحسن فى الرجل يستحلف (أى يستكره) على الدين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك فقال عليه السّلام: لا، قال رسول الله صلّى الله عليه و آله رفع عن أمتى ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا الخبر... فإنّ الحلف بالطلاق و العتق و الصدقه و إن كان باطلا عندنا مع الاختيار إلّا أنّ استشهاد الإمام عليه السّلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذه لكنّ النبوى المحكى فى كلام الإمام مختص بثلاثه من التسعه فلعلّ نفى جميع الآثار مختص بها فتأمل الخ. (1)

و يمكن أن يقال: إنّ لزوم التقدير بنحو من الأنحاء المذكوره بدلاله الاقتضاء متفرع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و غيره و المفروض هو إمكان الإسناد إلى نفس هذه الامور لأنّ المقصود من الرفع ليس هو الإخبار عن عدم وجوده فإنّه خلاف الوجدان ضروره وجود ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكروها و غير ذلك هذا مضافا إلى أنّ قاعده الاشتراك تمنع رفع ما لا يعلمون من الأحكام واقعا.

ص: ٤١٦

بل المراد من الرفع هو الرفع التشريعي كالتنفي التشريعي فكما أنّ نفس الضرر في مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ مَنْفَى بِالنَّفَى التَّشْرِيْعِي بِمَعْنَى أَنَّ الضَّرَرَ مِنْ أَى جِهَةٍ وَ سَبَبٌ كَانَ مَحْكُومًا بِالنَّفَى شَرْعًا وَ هُوَ يَرْجِعُ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَى نَفَى أَسْبَابِ الضَّرْرِ مِنَ الْحُكْمِ الضَّرْرِيِّ أَوْ تَجْوِيزِ الضَّرْرِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَرْتَبُ بِنَحْوِ الشَّارِعِ.

فكذلك الرفع التشريعي يدل على أنّ نفس ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما استكرهوا و غيره محكوم بالرفع شرعا و هو يرجع إلى رفع تنجيز الأحكام الموجودة المجهوله و أحكام ما ينطبق عليه العناوين الأخر مما لا يطيقون و ما استكرهوا و غير ذلك و بالجمله معنى الرفع التشريعي عبارته عن عدم اعتبار الشارع شيئا من مصاديق ما لا يعلمون و غيره تكويننا في عالم التشريع و مقتضاه هو رفع تنجيز أحكام هذه الأمور.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سرّه: و أما إن أريد بالرفع الرفع التشريعي بمعنى عدم كون الفعل موردا للاعتبار الشرعي و عبارته أخرى الرفع التشريعي عبارته عن عدم اعتبار الشارع شيئا من مصاديق ما هو من مصاديقه تكويننا كما في جملة من موارد الحكومه كقوله لا ربا بين الوالد و الولد فكان إسناد الرفع إلى التسعه حقيقيا بلا فرق بين أن يراد من الموصول في ما لا يعلمون الحكم أو الفعل الخارجى. (١)

لا يقال: إنّ التقدير و إن كان منفيًا بأصله عدم التقدير و محتاجا إلى عناية و لكن لا ترجيح لتوجيه الرفع إلى الوجود التشريعي أيضا لأنه أيضا يحتاج إلى عناية.

لأننا نقول كما أفاد السيد الشهيد الصدر قدس سرّه بأنّ هذه عناية يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أنّ الرفع صادر منه بما هو شارع و بما هو إنشاء لا إخبار بخلاف عناية التقدير فإنّها خلاف الأصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمل. (٢)

و التحقيق أنّ الرفع في المقام لا يحتاج إلى ادعاء و عناية أصلا فإنّ الرفع رفع عن الأئمّه

ص: ٤١٧

١- ١) مصباح الاصول ٢: ٢٤١.

٢- ٢) دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة: ٤٤-٤٥.

كما يدل عليه قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي الصُّدْرِ رَفْعٌ عَنْ أُمَّتِي التَّسْعَةَ إلخ... لا الرِّفْعَ المطلق و لعله هو منشأ الفرق بين الرِّفْعِ التَّشْرِيعِيِّ فِي المَقَامِ وَ النِّفْيِ التَّشْرِيعِيِّ فِي لا ضَرَرٍ وَ لا ضَرَارٍ فَإِنَّ النِّفْيَ فِي الثَّانِي مطلق بخلاف الرِّفْعِ فِي المَقَامِ فَإِنَّهُ رَفْعٌ عَنِ الأُمَّةِ وَ عَلَيْهِ فَمَا يَتَوَجَّهُ إِلَى الأُمَّةِ وَ الأَشْخَاصِ هُوَ الأَحْكَامُ سِوَاءَ كَانَتْ تِلْكَ الأَحْكَامُ مَجْهُولَةً أَوْ أَحْكَامًا مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ أَوْ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ أَوْ مَا لَا يُطَبِّقُونَ أَوْ أَحْكَامُ مَوَارِدِ الخَطَأِ وَ النِّسْيَانِ وَ حَدِيثِ الرِّفْعِ يَدُلُّ عَلَى رَفْعِ هَذِهِ الأَحْكَامِ عَنِ الأُمَّةِ وَ هُوَ لَزُومِهَا وَ تَنْجِيزِهَا.

و لَقَدْ أَفَادَ وَ أَجَادَ فِي تَسْهِيدِ الأَصُولِ حَيْثُ قَالَ إِنَّ تَعْبِيرَ الحَدِيثِ هُوَ رَفْعُ التَّسْعَةِ عَنِ الأُمَّةِ وَ رَفْعُ شَيْءٍ عَنِ الأَشْخَاصِ ظَاهِرٌ عَرَفَا فِي نِفْيِ الإِجْزَامِ بِهِ عَنهُ وَ هُوَ مَعْنَاهُ العَرْفِيُّ بِلَا أَىِّ تَأْوِيلٍ وَ خِلَافُ ظَاهِرٍ إِلَى أَنْ قَالَ وَ قَدْ ظَهَرَ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ أَنَّهُ لَا مَجَالَ لِلجَوَابِ عَنِ الإِشْكَالِ بَأَنَّ نِسْبَةَ الرِّفْعِ إِلَى التَّسْعَةِ مَبْنِيَةٌ عَلَى الأَدْعَاءِ وَ مِنْ قَبِيلِ المَجَازِ العَقْلِيِّ وَ لَا حَاجَةَ إِلَى التَّقْدِيرِ وَ ذَلِكَ أَنَّ الظَّاهِرَ عَرَفَا مِنْ قَوْلِنَا (رَفْعٌ عَنكَ كَذَا) هُوَ نِفْيُ الإِجْزَامِ بِهِ عَنكَ وَ نِفْيُ تَحْمِيلِهِ عَنكَ وَ هُوَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَقْدِيرٍ إِلَى أَنْ قَالَ وَ بِالجَمَلِ فَرَقَ بَيْنَ الرِّفْعِ أَوْ النِّفْيِ المطلق وَ بَيْنَ الرِّفْعِ عَنِ الأَشْخَاصِ. (١)

فَتَحَصَّلَ أَنَّ إِسْنَادَ الرِّفْعِ إِلَى مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ سَائِرِ الفُقَرَاتِ إِسْنَادٌ حَقِيقِيٌّ وَ مَعَهُ فَلَا حَاجَةَ إِلَى عَنَايَةِ وَ تَقْدِيرٍ لِأَنَّ المَرْفُوعَ فِي جَمِيعِ الفُقَرَاتِ هُوَ الإِجْزَامُ الشَّرْعِيُّ فِي مَرَحَلَةِ الجَهْلِ وَ الإِجْزَامِ وَ الأَضْطِرَارِ وَ النِّسْيَانِ وَ الخَطَأِ وَ نَحْوِهَا وَ تَقْدِيرُ المُواخَذَةِ أَوْ الأَثَرِ المُنَاسِبِ أَوْ جَمِيعِ الأَثَارِ مُخَالَفٌ لِأَصَالِهِ عَدَمُ التَّقْدِيرِ وَ لَا مَوْجِبٌ لِلذَّهَابِ إِلَيْهِ مَعَ إِمْكَانِ إِسْنَادِ الرِّفْعِ إِلَى نَفْسِ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطَبِّقُونَ وَ غَيْرَهُمَا مِنَ الإِجْزَامَاتِ عَنِ الأُمَّةِ المَرْحُومَةِ فِي مَرَحَلَةِ الظَّاهِرِ فَتَدْبَرُ جَيِّدًا.

وَ مِمَّا ذَكَرَ يَظْهَرُ مَا فِي الكَفَايَةِ حَيْثُ فَصَّلَ بَيْنَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ غَيْرِهِ مِنَ الفُقَرَاتِ حَيْثُ قَالَ لَا يَخْفَى عَدَمُ الحَاجَةِ إِلَى تَقْدِيرِ المُواخَذَةِ وَ لَا غَيْرِهَا مِنَ الأَثَارِ الشَّرْعِيِّ فِيمَا لَا يَعْلَمُونَ

ص: ٤١٨

فإنَّ ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهه الحكميه أو الموضوعيه بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا و إن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه فإنَّه ليس ما اضطروا و ما استكروهوا إلى آخر التسعه بمرفوع حقيقه. (١)

و ذلك لما عرفت من أنَّ الظاهر من رفع ما اضطروا أو ما استكروهوا و غيرهما بقاء عن الامة هو رفع الإلزام عنهم في هذه الموارد. هذا مقتضى اضافه الرفع إلى ذمَّه الأئمّه ففي هذه الموارد أيضا رفع الإلزام و التنجيز و عليه فلا حازه إلى تقدير الآثار كما لا حازه إلى المجاز في الإسناد بعد دلالة المقام على أنَّ المرفوع في جميع الموارد المذكوره هو نفس الإلزامات و الأحكام فتدبر جيدا.

إذا عرفت هذه الأمور فقد اتضح دلالة الحديث الشريف على أنَّ الإلزامات المجهوله الموجوده في الواقع مرفوعه عن الامة المرحومه في مرحله الظاهر و الموارد المذكوره و إن كانت موجوده في الواقع و معنى رفعها هو رفع ثقلها عنهم في مرحله الظاهر و لا منافاه بين الإلزام الواقعي و الترخيص الظاهري لما تقدم من إمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري و لازم رفع الحكم الواقعي في مرحله الظاهر هو عدم وجوب الاحتياط فمع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للعقاب و المؤاخذه و عليه فحديث الرفع ينافي وجوب الاحتياط.

ثم إنَّ ما لا يعلمون لا يختص بالشبهات الموضوعيه بل يعم الشبهات الحكميه لإطلاق الموصول كما لا يخفى. و قد أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سرّه بأنَّ الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقربنه أخواتها هو الموضوع أعنى فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخلّ و غير ذلك من الشبهات الموضوعيه فلا يشمل الحكم الغير المعلوم. (٢)

و يمكن الجواب عنه كما أفاد في الدرر بأنَّ عدم تحقق الاضطرار في الأحكام و كذا الإكراه لا يوجب التخصيص في قوله عليه السلام «ما لا يعلمون» و لا يقتضى السياق ذلك فإنَّ عموم

ص: ٤١٩

١-١) الكفايه ١٧٤: ٢.

٢-٢) فرائد الاصول: ١٩٥.

الموصول إنّما يكون بملاحظه سعه متعلقه و ضيقه فقوله صَلَّى الله عليه و آله: «ما اضطروا إليه» اريد منه كل ما اضطر إليه في الخارج غايه الأمر لم يتحقق الاضطرار بالنسبه إلى الحكم فيقتضى اتّحاد السياق أن يراد من قوله صَلَّى الله عليه و آله «ما لا يعلمون» أيضا كل فرد من أفراد هذا العنوان ألا- ترى أنه إذا قيل «ما يؤكل و ما يرى» في قضيه واحده لا يوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثاني أيضا بذلك البعض و هذا واضح جدا. (١)

و قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه: إنّ الموصول بمقدار عموم صلته قد عمّ و لم يشذ عنه شيء من أفراد الصله و على هذا فقضيّه وحده السياق ان يكون الحال في ما لا يعلمون أيضا كذلك. (٢)

و أوضح ذلك السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه حيث قال إنّ الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد و هو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء و لذا يقال إنّ الموصول من المبهمات و تعريفه إنّما بالصله فكأنّه صَلَّى الله عليه و آله قال رفع الشيء الذي لا يعلم و الشيء الذي لا يطيقون و الشيء المضطر إليه و هكذا فلم يستعمل الموصول في جميع الفقرات إلا في معنى واحد غايه الأمر أنّ الشيء المضطر إليه لا ينطبق خارجا إلا على الأفعال الخارجيه و كذا الشيء المكره عليه بخلاف الشيء المجهول فإنّه ينطبق على الحكم أيضا و الاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصله لا يوجب اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول كي يضرّ بوحده السياق فإنّ المستعمل فيه في قولنا ما ترك زيد فهو لوارثه و ما ترك عمرو فهو لوارثه و ما ترك خالد فهو لوارثه شيء واحد فوحده السياق محفوظه و لو كان هذا المفهوم منطبقا على الدار في الجملة الأولى و على العقار في الثانيه و على الأشجار في الثالثه فلا شهاده لوحده السياق على أنّ متروكات الجميع منطبقه على جنس واحد و المقام من هذا القبيل بعينه. (٣)

ص: ٤٢٠

١- (١) الدرر: ٤٤١.

٢- (٢) اصول الفقه ٣: ٦٠٢.

٣- (٣) مصباح الاصول ٢: ٢٦٠.

فتحصّل أنّ المرفوع فيما لا يعلمون لا يختص بالشبهات الموضوعية بل يعم الشبهات الحكمية و لا يضرّه اختصاص سائر الفقرات بالشبهات الموضوعية كما أنّ ما لا يعلمون يعمّ الواجبات و المحرمات المجهوله و التكاليفيات و الوضعيات و لا وجه لتخصيصه لبعضها كما لا يخفى.

ربما يقال إنّ الحكم هو فعل صادر عن المولى و ليس بفعل العباد فلا معنى لكون فعل الله تعالى ثقيلًا على العباد فالثقل هو فعل العباد لا مجرد إنشاء الوجوب الصادر من مولى المولى و عليه فلا بد من أن يراد من الموصول في جميع الفقرات هو الفعل لا الحكم و يمكن الجواب عنه بأنّ الثقل و إن كان في الفعل و لكن يسند عرفًا إلى الحكم من باب إسناد ما للمسبب إلى السبب و الشاهد عليه هو تسميه الحكم بالتكليف مع أنّ ما يوجب الكلفه حقيقه هو الفعل و ليس ذلك إلا من باب سببه الحكم للكلفه فيصح أن يكون المرفوع في جميع الفقرات هو الحكم سواء كانت الشبهه موضوعيه أو الحكميه.

قال في مصباح الاصول إنّ الثقل و إن كان في متعلق التكليف لا في نفسه إلا أنه صحّ إسناد الرفع إلى السبب بلا عنايه و صحّ إسناده إلى الأثر المترتب عليه فصّح ان يقال رفع الإلزام أو رفع المؤاخذه فلا مانع من إسناد الرفع إلى الحكم باعتبار كونه سببًا لوقوع المكلف في كلفه و ثقل. (١)

تنبيهات حديث الرفع

التنبيه الأول: حديث الرفع رفع الثقل عن الامه

أنّ الرفع في حديث الرفع حيث إنّ رفع عن الامه يكون ظاهرًا في رفع الثقل عنهم و رفع الثقل مما يصلح للامتنان و السبب في هذا الرفع هو العناوين العارضة المذكوره في الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطرار و عدم الطاقه و المرفوع هو الأحكام الثابته في موارد عروض هذه العناوين.

ص: ٤٢١

و أمّا أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجدة السهو و ديه الخطأ و غير ذلك مما يترتب على نفس هذه الأمور فليست مرتفعه أصلاً كما لا يخفى و عليه فالمراد من رفع الخطأ و النسيان مثلاً هو رفع أحكام ما أخطئوا أو نسوا فيه لا رفع حكم الخطأ و النسيان ثم إنّ رفع الحكم بواسطة عروض هذه الأمور حيث كان امتنانياً يختص برفع كل حكم ثقيل على الأّمه و لا يشمل ما لا يكون كذلك و يتفرع عليه الفرق بين فعل حرام اضطر إليه و معاملة اضطر إليها و لذا حكموا بجريان حديث الرفع في الأول دون الثاني و الوجه في ذلك أنّ رفع الحرمة في الأول امتنانى دون رفع الصّحة في الثاني فإنّ صحته ليست بثقيله بل الأمر بالعكس هذا بخلاف بيع المكره فإنّ صحته ثقيله عليه و رفع نفوذه و صحته امتنانى و هكذا مقتضى كون الامتتان على الأّمه أنّه لو اضطر إلى إتلاف مال الغير لا يرتفع به ضمان الإتلاف لأنّ الرفع خلاف الامتتان بالنسبة إلى المالك كما لا يخفى. لا يقال: إنّ الامتتان نكته الحكم لا علة و عليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع في غير موارد الامتتان.

لأنّ نقول إنّ ظهور الحديث في الامتتان ظهور لفظى يقتضيه ظهور الرفع عن الأّمه الدال على رفع الثقل عنهم و عليه فليس الامتتان مستفاداً من غير الظهور اللفظى حتى يقال إنّ الامتتان حكمه الحكم لا علة بل لا يشمل حديث الرفع غير موارد الامتتان أخذاً بظهور الكلام فيه فلا تغفل و مما ذكر يظهر أنّ رفع التسعه عن الأّمه لا يقاس برفع الضرر و الضرر فإنّ الرفع في حديث لا ضرر و لا ضرار رفع مطلق و الامتتان فيه نكته الحكم فيجىء فيه حديث شموله و عمومه بالنسبة إلى الموارد التى لا امتتان فيه و عدمه.

هذا بخلاف رفع التسعه عن الأّمه لما عرفت من ظهور الرفع عن الأّمه في رفع الثقل عنهم و هو امتتان.

و لذلك لا يشمل حديث الرفع الموارد التى لا امتتان فى رفعها و لعلّ من هذه الموارد الشرائط الراجعة إلى أصل التكليف لأنّ رفعها يوجب وضع التكليف و هو خلاف الإرفاق.

قال المحقق العراقي قدس سرّه: و مما ذكرنا من ورود الحديث في مقام الامتنان على الامه يظهر اختصاص المرفوع أيضا بالآثار التي لا- يلزم من رفعها خلاف الإرفاق على المكلف فما لا يكون كذلك لا يشمل حديث الرفع كما في الشرائط الراجعة إلى أصل التكليف كالاستطاعه بالنسبه إلى الحج و نحوها حيث لا يجرى فيها حديث الرفع لاقتضاء رفع الشرطيه فيها بوضع التكليف على المكلف و هو خلاف الإرفاق في حقه بخلاف شرائط الواجب فإنه يجرى فيها حديث الرفع كما سنشير إليها. (١)

التنبيه الثاني: حديث الرفع إزالة الشيء عن الوجود

أن الرفع في الحديث ظاهر في معناه و هو إزالة الشيء عن صفحه الوجود بعد تحصله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و لا موجب لذلك فيما إذا أمكن إرادته معناه و الرفع إذا أسند إلى الحكم مع قاعده الاشتراك و عموم القانون مستعمل في معناه و يكون بمعنى إزالة لزومه في مرحله الظاهر و قد عرفت أن رفع الأحكام المجهوله رفع إلزامها و هكذا في سائر الفقرات فإن رفع حكم مورد ما استكرهوا أو رفع حكم مورد الخطأ و النسيان مثلا هو رفع لزوم أحكام مواردها لا يقال: إن الخطاب لا يشمل الناسي و العاجز و نحوهما فليكن الرفع بالنسبه إليهم بمعنى الدفع لا الرفع.

لأننا نقول نمنع ذلك بل هو بمعنى الرفع لشمول الخطابات إياهم بحسب الإراده الاستعماليه لهذه الأحوال فالرفع في الموارد المذكوره يدل على رفع الأحكام الشامله لهم بحسب الإراده الاستعماليه نعم الرفع دفع بالنسبه إلى الإراده الجديه كما لا يخفى.

لا- يقال: إن الحسد و الطيره و الوسوسه لا حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبه إليها مستعملا في معناه بل اللازم أن يكون بمعنى الدفع في هذه الفقرات لأننا نقول: كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أن الفقرات الثلاث أيضا فعل من الأفعال القليه و لأجل ذلك تقع موردا للتكليف فإنّ تمنى زوال النعمه عن الغير فعل قلبى محرّم و قس عليه الوسوسه و الطيره

ص: ٤٢٣

فإنهما من الأفعال الجوانحيه و المصحح لاستعمال الرفع فيها كونها محكومته بالأحكام فى الشرائع السابقه و هذه الأحكام ظاهره فى الدوام و البقاء بحسب الإراده الاستعماليه بإطلاق الرفع باعتبار عمومات توهم بقاء حكمها فى عامه الأزمنه فتدبر جيدا. (١)

و مما ذكر يظهر ما فى الدرر حيث ذهب إلى أنّ الرفع فى الحديث ليس بمعناه الحقيقى معللا بأنه غير واقع فى بعض العناوين المذكوره قطعا بل معناه هو الدفع أو الأعم منه و من الرفع. (٢)

و لكنك عرفت إمكان أن يكون الرفع بمعناه الحقيقى فى المقام لأنّه مسبوق بوجود حكم بنحو من الأنحاء و لو فى مرحله الإطلاق أو العموم الاستعمالى ثم لا يذهب عليك أنّه لا حاجة إلى ادعاء الوجود حتى يصدق الرفع بل يكفيه وجوده الواقعى أو وجوده بنحو ضرب القانون أو وجوده فى الشرائع السابقه و مما ذكر يظهر ما فى نهايه الأفكار حيث ذهب إلى لزوم اعتبار وجود الشىء سابقا على الرفع عند وجود مقتضيه و لذلك قال لا- مانع من إبقاء الرفع فى الحديث الشريف على ظهوره فى الرفع الحقيقى فى جميع الأمور التسعه حيث أنّه يكفى فى صحه إطلاق الرفع فيها مجرد اعتبار وجود الشىء سابقا على الرفع عند وجود مقتضيه بلا حاجة إلى جعل الرفع فى الحديث بمعنى الدفع. (٣)

و ذلك لما عرفت من كفايه الوجود الإطلاقى و الاستعمالى و لا حاجة معه إلى اعتبار وجود الشىء سابقا.

لا يقال: إنّ رفع الحكم لا يساعد جميع الفقرات لأنّ من جملتها هو الحسد و الطيره و الوسوسه فى التفكير فى الخلق و هذه الأمور خصوصا الحسد ليست باختياريه حتى يكون لها حكم و عليه فلا يصح تعلّق الرفع بها باعتبار حكمها.

لأنّ نقول إنّ هذه الأمور و إن كانت بنفسها غير اختياريه و لكنها باعتبار مبادئها كانت

ص: ٤٢٤

١- (١) تهذيب الاصول ١٥٢:٢-١٥٤.

٢- (٢) الدرر: ٤٤٤.

٣- (٣) نهايه الأفكار ٢٠٩:٣.

اختياريه لإمكان التحرز عنها باختيار مبادئ أصدادها و عليه يصح تعلق الحكم بها باعتبار اختياريه مباديها.

التنبيه الثالث: لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و...

أنه لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و العاجز و المخطى بحكم العقل و على هذا يرد على الروايه المذكوره أمران: أحدهما أن رفع الحكم عن هؤلاء لا يختص بالأمه المرحومه لأن القبيح قبيح في كل زمان.

و ثانيهما أن الروايه ظاهره في الامتنان مع أنه لا منه في رفع ما هو قبيح عند العقل و فيه منع استقلال العقل بقبح مؤاخذه الناسى و المخطى مع كون أصداد مبادئ هذه الأمور تحت الاختيار و ترك التحفظ فيها فإذا لم يكن المؤاخذه في هذه الصوره قبيحه أمكن تصور الامتنان عند رفع المؤاخذه عند النسيان و الخطأ كما لا يخفى.

قال شيخنا الأعظم قدس سره: إن الذي يهون الأمر في الروايه جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضا فإن موارد الإشكال فيها و هي الخطأ و النسيان و ما لا- يطاق و ما اضطروا إليه هي بعينها ما استوهبها النبي صلى الله عليه و آله من ربه جل ذكره ليله المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه صلى الله عليه و آله في القرآن بقوله تعالى: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا آيَه و الذي يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذه على هذه الأمور بقول مطلق فإن الخطأ و النسيان الصادر من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذه عليها و كذا المؤاخذه على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط و كذا في التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف و المراد بما لا يطاق في الروايه هو ما لا يتحمل في العاده لا ما لا يقدر عليه أصلا كالطيران في الهواء و أما في الآيه فلا يبعد ان يراد به العذاب و العقوبه فمعنى لا تحملنا ما لا طاقتنا به لا تورده علينا ما لا نطيعه من العقوبه. (١)

التنبيه الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك

في أنه لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك إذ أي واحد منهما فله حكم و

ص: ٤٢٥

أثر وقابل للرفع فلو نذر أن يشرب من ماء الفرات فاكره على الترك فترك الشرب بعد ما تعلّق النذر على الشرب له حكم وهو الحرمة لأنّه حثّ و له كفّاره فقوله صلّى الله عليه وآله رفع ما اكرهوا عليه يدل على رفع حكم الترك المذكور من الحرمة والكفاره فلا وجه لتخصيص المرفوع بحكم الأمور الوجوديه.

و حكم الترك كحكم الفعل أمر حقيقى قابل للرفع و الرفع فيه أيضا حقيقى لا ادعائى بعد ما عرفت من أنّ الرفع هو رفع حكم ثقيل عن الامه و عليه فالجواب عمّن خصص المرفوع بالامور الوجوديه بأنّ التحقيق أنّه لا مانع من تعلّق الرفع بالامور العدميه إذ الرفع رفع ادعائى لا حقيقى و المصحح له ليس إلاّ- آثار ذلك العدم و أحكامها كما أنّ المصحح لرفع الأمور الوجوديه هو آثارها و أحكامها (1) لا- يخلو عن إشكال و ذلك لما عرفت من ممنوعيه الادعاء الوجوديه هو آثارها و أحكامها الا يخلو عن إشكال و ذلك لما عرفت من ممنوعيه الادعاء لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقى و هو قابل للرفع من دون حاجه إلى ادعاء و رفعه رفع حقيقى بمعنى رفع ثقل الحكم عن الامه كما لا- يخفى ثم إذا عرفت أنّ حديث الرفع يشمل حكم الفعل و الترك أتضح حكم ما إذا اكره على ترك الصلاه فى جميع الوقت فإنّ تركها مصداق لما اكرهوا عليه و هو كما فى تسديد الا-صول ثقيل على المكلف فإنّه مخالفه للواجب موجه للتعزير الدنيوى و العقاب الأخرى و للقضاء خارج الوقت و كل ذلك ثقل على المكلف أوجه عليه إكراه المكروه على الترك فيرفع هذا الأمر الثقيل بجميع ثقله على المكلف أوجه عليه إكراه المكروه بالكسر على الترك فيرفع هذا الأمر الثقيل بجميع ثقله عن عاتقه بحيث لا يكون على عاتقه من الثقل أثر أصلا فإطلاقه و مقتضى رفعه بالمره أن لا يستحق تعزير الدنيا و لا عذاب الآخرة و لا القضاء خارج الوقت.

نعم لو أكرهه على ترك الصلاه فى وقت الفضيله مثلا فلا يترتب من تركها أمر عليه ثقيل فإنّ وجوب الإتيان بها فى بقيه الوقت مما يقتضيه نفس التكليف بالواجب و الموسّع لا أنّه

ص: ٢٢٤

أمر جديد أتى من ناحيه الإكراه و فوت الفضل ليس إلا فوات النفع لا تحميل ثقل و ضرر. (١)

اللهمّ إلا أن يقال: إنّه ينافى ما رواه فى الكافى بسنده عن رفاعه عن أبى عبد الله عليه السلام قال دخلت على أبى العباس بالحيره فقال يا أبا عبد الله ما تقول فى الصيام اليوم فقلت ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرتنا فقال يا غلام على بالمائه فأكلت معه و انا أعلم و الله أنّه يوم من شهر رمضان فكان إفطاري يوما و قضاؤه أيسر على من أن يضرب عنقى و لا يعبد الله انتهى بناء على أنّ التقية نوع من الإكراه و وجه المنافاه أنّ هذه الروايه تدل على لزوم القضاء مع الإكراه على ترك الصوم.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الموضوع لوجوب القضاء ليس هو الترك بل هو الفوت و هو مسبب عن الترك و حديث الرفع مختص بما يكون فعلا مباشرا للمكلف سلبا أو إيجابا لا ما يكون مترتبا عليه و بناء على هذا فلو اكره على ترك الصلاه فى جميع الوقت لا يدل حديث الرفع إلا على رفع التعزير و العقوبه و أمّا القضاء فهو مترتب على عنوان الفوت و ليس هو فعلا مباشرا للمكلف و أصل البراءه لا يثبت العنوان و مما ذكر يظهر وجه لزوم القضاء على من نسي الصلاه فى تمام الوقت فتدبر.

و لكن لقائل أن يقول أنّ الروايه ضعيفه، هذا مضافا إلى أنّ موضوعها مختص بالصوم على أنّها لا تدل على وجوب القضاء و لعل القضاء ليس بواجب لأنّ الفعل أعمّ من الوجوب فتدبر.

تفصيل: و لا يذهب عليك أنّ المحكى عن المحقق النائيني قدس سرّه أن يكون المرفوع فى حديث الرفع شاغلا لصفحه الوجود فإنّه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع فإنّ الدفع هو المنع عن تقرر الشىء و الرفع هو المنع عن بقاء الوجود إلى أن قال فاعلم أنّ الظاهر الأوّلى و إن كان رفع نفس صفه النسيان إلا أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور فإنه مضافا إلى أنّ النسيان ليس من الأمور التشريعيه بنفسه و ليس له أثر شرعا كى يكون رفعه بلحاظ رفع أثره يلزم من ذلك

ص: ٤٢٧

ترتيب آثار الصدور العمدي على الفعل الصادر عن النسيان و هو كما ترى خلاف الامتنان فلا محيص من رفع اليد عما يقتضيه الظاهر الأوّلي بجعل النسيان بمعنى المنسى فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن المكلف نسيانا بأن يفرض عدم وقوع الفعل منه و خلو صفحه الوجود عنه و على هذا يختص الحديث بالمحرمات و لا- يشمل الواجبات لأنه لو فرض الإتيان بواجب عن نسيان فرفعه عبارته عن إعدامه و فرض عدم صدوره و هو ينافي الامتنان و لو فرض تركه عن نسيان فليس في اليبين شيء شاغل لصفحه الوجود كي يمكن رفعه و بذلك يظهر فساد توهم دلالة قوله رفع النسيان على سقوط الجزئية و وقوع الطلب فيما عداه.

و قد أورد عليه سيدنا الاستاذ المحقق الدّاماد قدّس سرّه: في محكي كلامه بأن المرفوع نفس الخطأ و النسيان و يكون رفعهما مع أنهما قد يقعان كثيرا ما كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف عن نسيان أو خطأ عنه و بعبارته أوضح أنه لما كان المكلف المتشرّع بأحكام الله المبالي بدينه و فرائضه بحيث إذا لم يعرض له الخطأ و النسيان لكان آتيا بالواجبات و تاركا للمحرمات فإذا جعل الشارع خطأه أو نسيانه بمنزله العدم فكأنه فرضه آتيا بالواجب الذي ترك عن خطأ أو نسيان و تاركا للمحرم الذي أتى به عنه و قد عرفت سابقا انصراف الحديث المبارك عن السهو و النسيان الذي نشأ عن عدم المبالاه بالدين و عدم التقيد بأحكام الله و فرائضه و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع في قبال الدفع جعل الموجود بمنزله المعدوم إلا أن المرفوع نفس صفه النسيان و الخطأ الموجودين ادعاء باعتبار رفع الفعل أو الترك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزله العدم.

و على هذا فكما انه يستفاد من الحديث الرفع في بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع في بعضها الآخر إلى أن قال فنقول و به نستعين معنى رفع الخطأ و النسيان رفع كل ما كان عن خطأ و نسيان بادعاء رفع الأثر عنه شرعا سواء كان الفعل أو الترك و سواء كان بنفسه منسيا أو كان منشؤه النسيان فيرد على المحقق المذكور أولا: أنه لا موجب لاختصاص

الحديث بالامور الوجوديه و ثانياً: أنه لا موجب للقول بأن المرفوع بعد ما لم يمكن أن يكون نفس النسيان هو المنسى فإنه على ما ذكر يشمل كل ما كان عن نسيان و ناشئاً عنه و لو لم يكن بنفسه منسياً فتدبير و لا تغفل. (١)

و مما ذكرنا يظهر النظر في ما أفاده السيد المحقق الخوئي قدس سره حيث قال إن المرفوع لا بد أن يكون أحد الأمرين إما الحكم المتعلق بالشيء أو الحكم المترتب على الشيء بحيث يكون هذا الشيء الذي تعلق به النسيان أو الإكراه أو غيرهما موضوعاً بالإضافة إليه فمعنى رفعه في عالم التشريع عدم كونه متعلقاً للحكم الثابت له في حد نفسه أو عدم كونه موضوعاً للحكم المترتب عليه في حد نفسه فبحسب النتيجة يفرض وجوده كالعدم و كأنه لم يكن فإذا اضطر أو نسي أو أكره على شرب الخمر مثلاً- فمعنى رفعه أن هذا الشرب لا يكون متعلقاً للحرمة الثابتة له في حد نفسه كما أنه لا يكون موضوعاً للحكم الآخر المترتب عليه كوجوب الحد فهو أيضاً مرفوع عنه فيكون ذلك تخصيصاً في أدله الأحكام الأوليه و موجبا لاختصاصها بغير هذه الموارد المذكوره في الحديث و أما لو فرضنا أن الموضوع للحكم شيء آخر غايه الأمر أنه ملازم بحسب الوجود مع متعلق الاضطرار و الإكراه و نحوهما فلا يكاد يرتفع الحكم عن ذلك الموضوع بحديث الرفع فلو فرضنا أنه مضطر أو مكره على التكلم في الصلاة فغايته أن حرمة القطع على تقدير القول بها مرفوعه و أمّا وجوب الإعادة أو القضاء المترتب على عدم الإتيان بالمأمور به الذي هو لازم التكلم فلا يتكفل الحديث لرفعه بوجه فإنه حكم مترتب على موضوع آخر لا ربط له بمتعلق الإكراه أو الاضطرار و إن كانا متقارنين بحسب الوجود الخارجى. (٢)

و لذا قال في مثل قوله عليه السلام في صحيحه عبد الصمد الوارده فيمن لبس المخيط حال الإحرام جاهلاً أى رجل ركب أمراً بجهاله فلا شيء عليه. (٣)

ص: ٤٢٩

١- (١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره ٢: ٤٢٣-٤٢٦.

٢- (٢) مستند العروه ١: ٢٥٥-٢٥٦.

٣- (٣) الوسائل الباب ٤٥ من تروك الإحرام ح ٣.

ان المنفى فى ظرف الجهل إنّما هو الأثر المترتب على الفعل و إنّهُ ليس عليه شىء من ناحيه فعله الصادر عن جهل لا ما يترتب على الترك و من المعلوم أنّ الأثر المترتب على الفعل أعنى الإفطار إنّما هو الكفاره فقط فهى المنفى و أما القضاء فليس هو من آثار الفعل و انما هو من آثار ترك الصوم و عدم الإتيان به فى ظرفه على وجهه فهو أثر العدم لا الوجود نعم لأجل الملازمه بين الأمرين أعنى الإفطار و ترك الصوم الناشئه من كون الصوم و الإفطار ضدّين لا ثالث لهما صحّ إسناد أثر أحدهما إلى الآخر مجازاً. (١)

و ذلك لما عرفت من أنّ الرفع كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف نسياناً أو خطأ فمع هذا الفرض يرجع الرفع إلى جعل الشارع خطأه أو نسيانه أو اضطرابه بمنزله العدم فكأنّه فرضه آتياً بالواجب الذى تركه خطأً أو نسياناً و تاركاً للمحرّم الذى أتى به عن نسيان أو خطأً أو نحوهما و عليه فمعنى الرفع رفع كل ما كان عن خطأً و نسياناً بادعاء رفع الأثر عنه شرعاً سواء كان الفعل أو الترك و سواء كان بنفسه منسياً أو كان منشؤه النسيان و عليه فلا وجه لتخصيص الحديث بالموجودات و هكذا لا وجه لجعل المرفوع مخصوصاً بنفس المنسى بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول الرفع لما يكون ناشئاً عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسياً فيعلم مما ذكر أنّه لا يختص المرفوع بالحكم المتعلق بالشىء أو الحكم المترتب على الشىء بل يشمل ما يكون ناشئاً عن الخطأ و النسيان و مرتبطاً بهما بنحو من الأنحاء لأنّه هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزله العدم من دون تقييد و تخصيص و هكذا كان الأمر بالنسبه إلى صحيحه عبد الصمد فإن رفع المجهول يعم ما كان بنفسه مجهولاً أو كان ناشئاً عن الجهل فيدلّ على نفي القضاء و الكفاره كليهما نعم يمكن استفاده الاختصاص بنفي الكفاره فى خصوص هذه الصحيحه بقرينه الحكم بالبطلان و لزوم الإعادة أو القضاء فى موارد من أفعال الحجّ كترك الوقوفين جهلاً أو الطواف من بين حجر اسماعيل و نحوهما فتدبر جيداً.

ص: ٤٣٠

التنبيه الخامس: لو نسي شرطاً أو جزءاً من المأمور به

انه لو نسي شرطاً أو جزءاً من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتي به بحديث الرفع أو لا يمكن.

ذهب بعض الأعاظم إلى الثاني معللاً بأنّ الحديث لا يشمل الأمور العدميه لأنه لا محل لورود الرفع على الجزء و الشرط المنسيين لخلو صفحه الوجود عنهما فلا يمكن أن يتعلق الرفع بهما هذا مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على الجزء و الشرط ليس إلاّ الإجزاء و صحه العباده و هما ليسا من الآثار الشرعيه التي تقبل الوضع و الرفع بل من الآثار العقليه لأن موافقه المأتي به مع المأمور به أو مخالفته معه من الأمور الواقعيه و لا دخل للشرع فيهما حتى يشملهما حديث الرفع.

و يمكن الجواب عنه بأنّ: ما هو متعلّق الرفع هو حكم الجزء و الجزئيه فإنه ثقيل على المكلف فلا يجب عليه الإعاده بعد شمول حديث الرفع لهما و أمّا موافقه المأتي به مع المأمور به أو مخالفته معه فهما مترتبان على بقاء الجزء أو الشرط على الجزئيه و الشرطيه و عدم بقائهما في حال النسيان و عليه فمع كونهما متفرعان و مترتبان على بقاء الجزئيه أو الشرطيه و عدمه فيد الجعل تنالهما أيضاً باعتبار منشأهما كما لا يخفى فإذا عرفت ذلك فالأقوى هو إمكان تصحيح المأتي به لأنّ حديث الرفع حاكم على أدله المركبات أو على أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط و بعد الحكومه تصير النتيجة اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حال النسيان و يكون تمام المأمور به في حق المكلف عامه الأجزاء و الشرائط غير المنسيه منها و عليه فالمأتي به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقه يصح المأتي به كما لا يخفى.

و القول بحكومتها في حال نسيان الحكم (الجزئيه) لا في حال نسيان نفس الجزء و الشرط تحكم محض بعد القول بتعلق الرفع بنفس ما نساوا أي المنسى على نحو الإطلاق. (١)

ثم إنّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتي به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين

ص: ٤٣١

كون النسيان مستوعبا لجميع الوقت و عدمه إذ الحديث يدل على رفع الثقل عنهم و مقتضى ذلك هو عدم وجوب الإعادة في الوقت فضلا عن وجوب القضاء خارج الوقت إذ مع رفع الثقل فالمأتى به هو الموافق للمأمور به و مع موافقه المأمور به يسقط الأمر المتعلق بالمأمور به و لا يبقى أمر حتى يجب إعادته بل ذهب في تسديد الاصول إلى أنّ مقتضى حديث الرفع أنّه لو نسي التشهد مثلا و قام و تذكر قبل ركوع الركعه التاليه فيما ان تدارك التشهد يوجب إعادته ما أتى به من تسيحاته الأربع في هذه الركعه فهو ثقل قد لزمه من نسيانه فمقتضى الحديث رفع هذا الثقل بثقله عنه. (1)

نعم لو دل دليل خاص على لزوم الإعادة فيخصص حديث الرفع به و بالجمله فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق حديث الرفع ما لم يرد دليل خاص على خلافه و دعوى اختصاص المنسى بنسيان المركب الواجب النفسى و هو لا يشمل النسيان غير المستوعب فضلا عن النسيان في أثناء الصلاه مندفعه بأنه لا وجه للاختصاص المذكور بعد إطلاق المنسى و وجود ملاك جريانه و هو تحميل أمر عليه بسبب النسيان و هو موجود فيما إذا تذكر في أثناء المركب مثل الصلاه فضلا عما بعدها و لو لم يكن مستوعبا كما لا يخفى هذا كله بالنسبه إلى العبادات.

و مما ذكر يظهر الكلام في النسيان في ناحيه الأسباب و المعاملات و هو كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه أنّ النسيان مثلا إن تعلّق بأصل السبب أو بشرط من شرائطه العقلانيه التي بها قوام العقد عرفا كإرادته تحقق معناه فلا ريب في بطلان معامله إذ ليس هنا عقد عرفى حتى يتصف بالصحة ظاهرا و إن تعلّق النسيان بشرط من شرائط الشرعيه ككونه عربيا أو تقدم الإيجاب على القبول و نحو ذلك فلا إشكال في إمكان تصحيح العقد المذكور بحديث الرفع فإنّ الموضوع أعنى نفس العقد محقق قطعا في نظر العرف غير أنه فاقد للشرط الشرعى فلو قلنا بحكومه الحديث على الشرائط بمعنى رفع شرطيه العرييه أو تقدمه على القبول في هذه الحاله يصير العقد الصادر من العاقد عقدا مؤثرا في نظر الشارع أيضا و النسيان و إن

ص: ٤٣٢

تعلق بإيجاد الشرط لا بشرطيته لكن لا قصور في شمول الحديث لذلك لأن معنى رفع الشرط المنسى رفع شرطيته في هذا الحال و الاكتفاء بالمجرد منه ثم إن النسيان لم يتعلّق بالفارسي من العقد بل تعلق بالشرط أعنى العريه فرفعه رفع لشرطيته في المقام و رفع الشرطيه عين القول بكون ما صدر سببا تاما. (١)

التنبيه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية

أنه لا- اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعم الأحكام الوضعيه و لا اختصاص في الوضعيه بالجزئيه و الشرطيه بل يشمل المانعيه أيضا فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة و الوجوب فكذلك يرفع المانعيه كالمفطريه و مقتضى ذلك أنه لو أكره الصائم على مفطر و لو لم يكن الإكراه بحيث خرج عن اختياره فهو إكراه على إيجاد المفطر و المانع و هو لا يبطل الصوم.

كما هو الظاهر من المحقق في موضع من الشرائع حيث قال في كتاب الصوم لو كان (تناول المفطر) سهوا لم يفسد سواء كان الصوم واجبا أو ندبا و كذا لو أكره على الإفطار أو جرح في حلقة انتهى و نسبه في الجواهر إلى الأ-كثر نعم تردد المحقق في موضع آخر من الشرائع حيث قال: و لو جرح في حلقة أو أكره إكراهها يرتفع معه الاختيار لم يفسد صومه و لو خوّف فأفطر وجب القضاء على تردد و لا كفّاره (٢) و كيف كان فقد استدلل له بحديث الرفع.

و قد أورد عليه أولا: بأنّ حديث الرفع مختص بالمؤاخذه و جوابه ظاهر بعد ما عرفت من أنّ المرفوع هو مطلق الحكم تكليفا كان أو وضعيا استقلاليا كان أو غير استقلالي.

و ثانيا: بأنّ الأمر بالصوم قد تعلق بمجموع التروك من أول الفجر إلى الغروب و ليس كل واحد من هذه التروك متعلقا لأمر استقلالي بل الجميع تابع للأمر النفسى الوحدانى المتعلق بالمركب إن ثبت ثبت الكل و إلا فلا فإنّ الأوامر الضمنيه متلازمه ثبوتا و سقوطا

ص: ٤٣٣

١- (١) تهذيب الاصول ١٦٦:٢.

٢- (٢) راجع الجواهر ٢٥٨:١٦-٢٦٧.

بمقتضى فرض الارتباطيه الملحوظه بينها كما فى أجزاء الصلاه و غيرها من سائر الواجبات فإذا تعلق الإكراه بواحد من تلك الأجزاء فمعنى رفع الأمر به رفع الأمر النفسى المتعلق بالمجموع المركب لعدم تمكنه حينئذ من امتثال الأمر بالاجتناب عن مجموع هذه الأمور فإذا سقط ذلك الأمر بحديث الرفع فتعلق الأمر حينئذ بغيره بحيث يكون الباقي مأمورا به كى تكون النتيجة سقوط المفطريه عن خصوص هذا الفعل يحتاج إلى دليل و من المعلوم أنّ الحديث لا يتكفل بإثباته فإنّ شأنه الرفع لا الوضع فهو لا يتكفل بنفى المفطريه عن الفعل الصادر عن إكراه لينتج كون الباقي مأمورا به و مجزيا كما هو الحال فى الصلاه فلو أكره على التكلم فيها فمعناه أنّه فى هذا الأمر غير مأمور بالإتيان بالمقيد بعدم التكلم و أما الأمر بالباقي فلا.

و القضاء من آثار ترك المأمور به و عدم الإتيان به فى ظرفه اللازم لفعل المفطر فلا مجال حينئذ للتمسك بالحديث لأن المكروه عليه هو الفعل و ليس القضاء من آثاره فإطلاق دليل القضاء على من فات عنه الواجب فى وقته هو المحكمّ فالتفرقه بين الكفاره و القضاء واضحه. (١)

يمكن أن يقال بأنّ المفطريه من الأحكام المجعوله لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما أكرهوا عليه هو رفع المفطريه أيضا بالإكراه و حيث أنّ حديث الرفع حاكم بالنسبه إلى الأدله الأوليه يوجب تخصيص المفطريه بحال غير الإكراه و مقتضى ذلك هو عدم سقوط الأمر بالمجموع من التروك فى باب الصوم و مع عدم سقوط الأمر المذكور فالمأتى به موافق للمأمور به و مع الموافقه لا مجال لدعوى الملازمه بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقق موضوعه و هو ترك المأمور به كما لا يخفى و دعوى أنّ الموافقه و المخالفه و الصحه و الفساد ليستا من الأمور الجعليه حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

مندفعه بأن الموافقه و المخالفه للمأمور به و إن لم تكونا مجعولتين و لكنهما قابلتان للرفع و

ص: ٤٣٤

الوضع بسبب إمكان وضع منشأهما و رفعه و من المعلوم أنّ رفع المفطريه في حال الإكراه بحديث الرفع موجب لموافقته المأتى به مع المأمور به بعد اختصاصه بغير حال الإكراه جمعاً بين حديث الرفع الحاكم و الأدله الأوليه و القضاء من آثار الفوت الحاصل بترك المأمور به و المفروض مع حكومه حديث الرفع هو عدم تحقق ترك المأمور به الملازم لحصول الفوت المترتب عليه القضاء كما لا يخفى و بعبارة أخرى أنّ الأدله الأوليه مع حديث الرفع الذى يكون حاكماً و شارحاً كدليل واحد يدل على لزوم التروك في غير حال الإكراه و نحوه فالأمر النفسى بعد ورود حديث الرفع يكون متقيّداً بغير حال الإكراه و لا مجال لدعوى سقوط الأمر النفسى بعروض الإكراه.

هذا مضافاً إلى ما أفاده في جامع المدارك من أنّ لازم ما ذكر هو عدم جواز التمسك بحديث لا تعاد إلا من خمس فإن مقتضاه هو صحة الصلاه الفاقده لبعض الأجزاء أو بعض الشرائط مع عدم موافقه المأتى به المذكور للمأمور به و هكذا عدم جواز التمسك بحديث الرفع في مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين إذ مع الشك في أنّ الواجب المركب هو الأقل أو الأكثر يقال بالبراءة و عدم وجوب مشكوك الجزئيه أو الشرطيه و مقتضاها هو صحة الصلاه الفاقده للجزئيه أو الشرطيه (مع أن الفاقده ليست بموافقته للمأمور به و هو الأ-كثر) و الحل أنّ اللزوم المذكور من جهة الأمر و حيث إنّ الأمر بيد الشارع و يكون قابلاً للرفع و الوضع لا- مجال للاستشكال من هذه الجهه و إلا لما أمكن القول بالصحه في الموارد الخاصه كالحكم بالصحه في التمام في محل القصر و الجهر في موضع الاخفات أو العكس. (1)

لا- يقال: ليس الإكراه على ترك جزء أو شرط من العبادات إلا كما لو أكره في باب المعاملات على ترك شىء من الأجزاء أو الشرائط المعتمره في صحتها مثل القبض أو الإشهاد في الطلاق فكما لا يدل حديث الرفع على نفي اعتبار هذه الأمور في حال الإكراه في

ص: ٤٣٥

صحة المعاملات فكذلك في العبادات (١)، لأننا نقول فرق واضح بين المقام و هو باب العبادات و بين المعاملات فإن مقتضى كون حديث الرفع مختصا بمورد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعاملة و نفوذها بسبب الإكراه لأن اللزوم و النفوذ خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطالان المعاملة عن إكراه هذا بخلاف باب العبادات فإن الحكم بلزوم الإعادة و القضاء خلاف الامتنان فاللازم هو الحكم بصحة العباده و عليه فالفارق هو اختلاف الموارد في الامتنان و عدمه.

نعم استشكل في جامع المدارك في التمسك بالحديث في الإكراه من ناحيه أخرى و هي أنّ العمل بحديث الرفع في كثير من أمثال المقام غير معهود بل لعل العمل بها يستلزم فقها جديدا إلى أن قال و بالجمله فالمسألة محل إشكال (٢).

يمكن أن يقال إنّ خروج بعض الموارد عن حديث الرفع بالتخصص أو الانصراف أو التخصيص يمنع عن لزوم الفقه الجديد بالأخذ بحديث الرفع في بقيه الموارد و قد استدلل بالحديث في الناصريات على ما حكاه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره حيث قال و في الناصريات دليلنا على أنّ كلام الناسى لا يبطل الصلاه بعد الإجماع المتقدم ما روى عنه صلى الله عليه و آله رفع عن أمتى النسيان و ما استكروهوا عليه و لم يرد رفع الفعل لأن ذلك لا يرفع و إنّما أراد رفع الحكم و ذلك عام في جميع الأحكام إلا ما قام عليه دليل و يقرب منه كلام ابن زهره في الغنيه و تبعهما العلامة و الأردبيلي في مواضع و قد نقل الشيخ الأعظم في مسأله ترك غسل موضع النجو من المحقق في المعتبر انه تمسك بالحديث لنفى الإعادة في مسأله ناسى النجاسه و قد تمسك الشيخ الأعظم و غيره في مواضع بحديث الرفع لتصحيح الصلاه فراجع. (٣).

فتحصل أنه يجوز الأخذ بعموم حديث الرفع في الأحكام الوضعيه كالتكليفيه من دون فرق بين الإكراه و بين غيره ما لم تقم قرينه على الاختصاص أو التخصص.

ص: ٤٣٦

١-١ (١) مصباح الفقيه ١٤:٤٦٢.

٢-٢ (٢) جامع المدارك ٢:١٦٤.

٣-٣ (٣) تهذيب الاصول: ٢:١٦٤.

بقى شيء و هو أنه يخطر بالبال عدم العمل بإطلاق حديث الرفع و أما نسبه العمل إلى الأكثر فلا تكفى مع احتمال أن يكون مرادهم من الإكراه هو الرفع للاختيار لا مطلق الإكراه فليتأمل.

التنبيه السابع: جواز التمسك بالإكراه لرفع مانعيه المانع

أنه لا يذهب عليك أنه ربما يفصل في الإكراه بين الإكراه على إيجاد المانع و بين الإكراه على ترك الجزء و الشرط بأنه لو تعلّق الإكراه على إيجاد مانع شرعى فإن كان العاقد مضطرا اضطرارا عاديا أو شرعيا لإيجاد العقد و المكره يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعيه المانع فى هذا الظرف و إن لم يكن مضطرا للعقد فالظاهر عدم صحه التمسك لعدم صدق الإكراه (مع إمكان التفصلى عنه) و لو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإذا كان مضطرا فى أصل العقد عادة أو شرعا فمحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما فى هذه الحاله لأن الإكراه قد تعلّق بترك الجزء و الشرط و ليس للترك بما هو أثر شرعى قابل للرفع غير البطلان و وجوب الإعادة و هو ليس أثرا شرعيا بل من الأمور العقلية الواضحه فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلّا جعل الجزئيه و الشرطيه تبعاً أو استقلالا و أما إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فإنما هو أمر عقلى يدركه هو عند التطبيق.

و توهم إنّ مرجع الرفع عند الإكراه على ترك جزء أو شرط إلى رفع جزئيته و شرطيته فى هذه الحاله مدفوع بأنّ المرفوع لا بد و ان يكون ما هو متعلق العنوان و لو باعتبار أنه أثر لما تعلّق به العنوان كالجزيئيه عند تعلّق النسيان بنفس الجزء و أمّا المقام فلم يتعلّق الإكراه إلّا بنفس ترك الجزء و الشرط و الجزئيه ليست من آثار نفس الترك نعم لو كان لنفس الترك أثر شرعى يرتفع أثره الشرعى عند الإكراه و وجوب الإعادة ليس أثرا شرعيا فى حد نفسه و لا أثرا مجعولا لبقاء الأمر الأول بل هو أمر عقلى منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و ما يرى فى الأخبار من الأمر بالإعادة فإنما هو إرشاد إلى فساد المأتى به و بطلانه و يشهد على

ذلك أنّ التارك للإعادة لا يستحقّ إلاّ عقابا واحدا لأجل عدم الإتيان بالمأمور به لا لترك إعادته و احتمال العقابين كاحتمال انقلاب التكليف إلى وجوب الإعادة باطل بالضرورة فتلخص من جميع ما ذكر أنّ الإكراه إن تعلّق بإيجاد المانع (الشرعى) فيمكن أن يتمسك بحديث الرفع لتصحيح الماتى به و أمّا إذا تعلّق بترك الجزء و الشرط فلا كما ظهر الفرق بين نسيان الجزء و الشرط و بين تركهما لأجل الإكراه. (١)

يمكن أن يقال: إنّ هذا التفصيل ناش من لزوم تقدير الأثر فى حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجة إلى التقدير فلا وجه له لأنّ مفاده أنّ الإلزامات المجهوله أو المنسيه أو المكروه عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطوارئ و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة ثقيل على المكلفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكوره و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات برفعها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء و الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعم جميع الموارد المذكوره. و لا نحتاج إلى وجود الأثر الشرعى حتى يقال إنّ وجوب الإعادة ليس أثرا شرعيا فى حد نفسه و لا أثرا مجعولا لبقاء الأمر الأول بل هو أمر عقلى منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه.

و ذلك لما عرفت من أنّ حديث الرفع يدل على رفع ثقل الأحكام الأوليه و بقاء تلك الأحكام بحيث يجب التدارك و الإعادة و مع رفع هذه الأحكام لا مجال للإعادة و التدارك كما لا يخفى فالأقوى بناء على جواز الأخذ بعموم حديث الرفع هو عدم الفرق بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعى و بين الإكراه على ترك الجزء و الشرط فكما أنّه يجوز التمسك بحديث الرفع فى الأول فكذلك يجوز فى الثانى فتدبر جيدا.

التنبیه الثامن: المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع

أنّ المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع و عليه فمثل

ص: ٤٣٨

النجاسة مما له واقعيه خارجيه تكوينيه ليست مرفوعه بل هي حاصله بنفس أسبابها التكوينية كالملاقاه مع النجس لأنها من الموضوعات الخارجيه و لا دخل لفعل الإنسان فيها و عليه فإذا ابتلى الإنسان بعدم ترتيب آثار النجاسة بسبب الجهل أو الاضطرار أو الخطأ و النسيان و غير ذلك فحديث الرفع لا يدل على رفع نفس النجاسة بل يدل على رفع أحكام النجاسة ما دامت العناوين المذكوره موجوده و لذا لو صلى فى النجس خطأ أو نسيانا أو جهلا أو اضطرارا أو إكراها فحديث الرفع يدل على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحة صلاته فيه لا رفع تنجس الملاقى كما لا يخفى.

إن قلت: مقتضى أن يكون مفهوم حديث الرفع هو رفع الأحكام المتعلقة بالموضوعات دون نفسها هو ارتفاع الحكم بتنجس جسم الملاقى للنجاسة فى حال عروض النسيان أو الاضطرار أو الجهل لأن التنجس أيضا من الأحكام و عليه فلو لاقى يده أو لبسه النجس فتذكر و التفت كان مقتضى الحديث هو رفع الحكم بالتنجس فلو أراد بعد الالتفات، الصلاة فى لبسه النجس و نحوه كان مقتضى حديث الرفع هو الحكم بصحة صلاته و لو بعد التفاته بملاقاه لبسه أو يده مع النجاسة و هو مما لم يلتزم به أحد و يلزم منه فقه جديد.

قلت: اجيب عن ذلك باجوبه:

منها: ان تنجس شىء بالملاقاه لم يترتب على الملاقاه بما هو فعل من أفعال المكلف بل هو مترتب على الملاقاه بما هي من الموضوعات الخارجيه إذ النجاسة قذاره خارجيه تكوينيه أو سياسيه و عليه فالابتلاء بها و إن كان بسبب الخطأ و النسيان أو الجهل أو الاضطرار و نحوها لا يوجب أن يحكم عليها برفع نفسها بحديث الرفع و الحكم بصحة صلاته و لو بعد الالتفات إلى النجاسة لأن مثل هذا المورد خارج تخصصا.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: إنَّ المعتبر أن يكون الحكم مترتبا على فعل المكلف بما هو فعل المكلف فلا يرفع به مثل النجاسة المترتبه على عنوان الملاقاه فإذا لاقى جسم طاهر بدن الإنسان المتنجس اضطرار أو إكراها لا يمكن الحكم بارتفاع تنجس هذا الجسم الملاقى

لحديث الرفع لان تنجس الملاقي لم يترتب على الملاقاه بما هو فعل المكلف بل هو مترتب على نفس الملاقاه و إن فرض تحقّقها بلا استناد إلى المكلف فلا وجه لما أفاده المحقق النائيني قدّس سرّه من أن ذلك خارج عن حديث الرفع بالإجماع. (١)

و هذا الجواب تام بالنسبه إلى مسأله ملاقاه النجاسه فى الأحوال المذكوره و لكن يرد عليه ما أورد عليه فى مباحث الحجج بقوله و هذا الجواب لا- بأس به لو لا- أنّه لا- يرفع الإشكال نهائيا فإنه يفيد فى مثال الملاقاه مع أنّ هناك ما يكون فعلا للمكلف و موضوعا لآثار تحميليّه و مع ذلك لا- ترتفع تلك الآثار بالحديث كالإتلاف نسيانا لمال الغير فى مورد لا يكون تلفه موجبا للضمنان فإنه فعل للمكلف و بما هو كذلك يقع موضوعا للضمنان.

و كمسّ الميت فإنه فعل للمكلف و ليس كالملاقاه التى قد تقع بين شيئين بلا نسبه إلى المكلف فهل يقال بشمول الحديث لرفع الضمان فى الأول و وجوب الغسل فى الثانى إذا وقعا بأحد العناوين التسعه. (٢)

و عليه فلا- يكفى فى الجواب إن يقال إنّ المعتبر أن يكون الحكم مترتبا على فعل المكلف فإنّ مثل الإتلاف و مسّ الميت هو فعل المكلف و مع ذلك لا يشمل حديث الرفع. اللهم إلا أن نقول: بالتخصيص فى هذه الموارد.

و منها: ما أفاده الشهيد الصدر قدّس سرّه بقوله و الذى ينبغى أن يقال إنّ المعذريه المستفاده من الحديث للعناوين المذكوره فيها طعم إمضاء المعذريه العرفيه العقلائيه المركوزه فى مثل هذه العناوين فليست تأسيسيه محضه بل ملاكها مركزه لدى العرف و من الواضح أنّ تلك المعذريه إنّما هو فيما إذا كان الحكم التحميلى المرتب على الموضوع مما يكون للاختيار و العمد دخل فى ترتيبه سواء كان فعلا مباشرا للمكلف أو تسيبيا.

و كون الاختيار و العمد دخيلا فى ترتب الحكم يستفاد إمّا من كون الفعل متعلقا للحكم

ص: ٤٤٠

١- ١) مصباح الاصول ٢: ٢٦٩.

٢- ٢) مباحث الحجج ٢: ٥٥.

الشرعى التكليفى حيث يشترط فيه الاختيار لا- محاله و من هنا متى ما انطبق أحد العناوين المذكوره على متعلق حكم تكليفى تحمىلى ارتفع (فمثل الصلاه الذى هو متعلق للوجوب و هو حكم تكليفى يكون العمد و الاختيار دخيلا فى ترتب الوجوب عليه).

و إما من وقوع الفعل موضوعا لا متعلقا إلا أنه بنفسه يكون متضمنا للقصد و الاختيار كما فى الأفعال الإنشائية كالمعاملات (فمثل عقد البيع موضوع لوجوب الوفاء و العقد يكون تابعا للقصد و الاختيار كما لا يخفى).

و إما من وقوع الفعل موضوعا لحكم تكليفى تحمىلى يستظهر من دليل ترتيبه إنه إنما رتب عقوبه و مجازاه مما يكون ظاهرا فى دخل الاختيار و العمد فى ترتيبه كما فى ترتيب الكفاره على الإفطار فيرتفع بالإكراه مثلا.

و شىء من ذلك غير صادق على مثل النجاسه بالملاقاه أو الجنابه بموجبها أو الضمان بالإتلاف أو الغسل بمس الميتم. (1)

و لقد أفاد و أجاد و لكن الإتلاف خارج عن مورد حديث الرفع من جهه كون الحديث للامتنان المعلوم أن رفع الضمان ليس كذلك فتدبر جيدا و كيف ما كان فتحصل إن المرفوع هى أحكام أفعال يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أما ما لا دخل لهما فيها كالنجاسه بالملاقاه أو الجنابه بموجبها أو الضمان بالإتلاف فلا يشملها حديث الرفع.

و بالجمله إن اللازم فى تطبيق حديث الرفع أمور!

أحدها: أن يكون المرفوع هو الحكم لا الموضوع و الفعل و لا فرق فى الحكم بين أن يكون تكليفيا أو وضعيا.

و ثانيها: أن يكون لفعل المكلف دخل فى ترتب الحكم.

و ثالثها: أن يكون للاختيار دخل فى موضوع الحكم أو متعلقه فالمرفوع هو حكم فعل أو ترك من الأفعال أو التروك الاختياريه للمكلف لا حكم وجود شىء أو عدمه من دون دخل لفعل المكلف و تركه أو اختياره فيه.

ص: ٤٤١

و رابعها: أن يكون رفع الحكم امتنانا على الامه فما لا امتنان فيه بالنسبه إلى الامه كرفع الضمانات عند عروض بعض العناوين المذكوره لا يشمله حديث الرفع.

التنبیه التاسع: إذا شك في مانعیه شیء للصلاه إلى التفصیل بین الشبهه الحکمیة و الموضوعیه

إنه ذهب شيخ مشايخنا في الدرر فيما إذا شك في مانعیه شیء للصلاه إلى التفصیل بین الشبهه الحکمیة و الموضوعیه في الأجزاء و عدمه.

حيث قال لو شك في مانعیه شیء للصلاه فالحديث بناء على حمله على تمام الآثار ينفع لصحة صلاته ما دام شاكا و إذا قطع بكونه مانعا يجب عليه إعادة تلك الصلاه في الوقت و قضاؤها في خارجه كما هو مقتضى القاعده في الأحكام الظاهريه و أما لو شك في انطباق عنوان ما هو مانع على شیء فلا يبعد ان يقال بالاجزاء و إن علم بعد الفعل بالانطباق كما لو صلى مع لباس شك في أنه مأكول اللحم أو غيره مثلا إذ مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك تخصيص المانع بما علم أنه من غير المأكول و لا يمكن هذا القول في الأول إذ يستحيل تخصيص المانع بما إذا علم مانعيته فتدبر جيدا. (١)

و أجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد قدس سره بأن المستحيل إنما هو جعل المانعيه ابتداء في حق العالم بالمانعيه لاستلزامه الدور و أما جعلها ابتداء بنحو الإطلاق ثم إخراج ما هو مشكوك مانعيته بركه حديث الرفع بأن يرفع فعليه مانعيته في ظرف مخصوص فليس بمستحيل بل واقع شائع.

و أمّا الاكتفاء بما أتى به المكلف و سقوط الإعادة و القضاء فقد مرّ بحثه تفصيلا و خلاصته إن حكومه الحديث على الأدله الأوليه يقتصر قصر المانعيه على غير هذه الصوره التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكوره في الحديث و عليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت لما هو تمام المأمور به و لازمه سقوط الأمر و انتفاء القضاء. (٢)

ص: ٤٤٢

١-١) الدرر: ٤٤٥-٤٤٦.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٧٢: ٢.

ولا يخفى عليك بعد ما عرفت من أنّ حديث الرفع كما يجرى فى المانع فكذاك يجرى فى الشرطيه و الجزئيه أنّه لا وجه لتخصيص البحث بالمانعيه كما يظهر من تهذيب الاصول بل يجرى البحث المذكور فى الشرطيه و الجزئيه حرفا بحرف فلا وجه للتفصيل مطلقا سواء كان فى المانعيه أو غيرها و بقيه الكلام فى محله.

أمّا من السنّه فبروايات.

ص: ٤٤٣

حديث رفع ما لا يعلمون

منها: صححه حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله «رفع عن أمتي تسعة الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيره والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه»

بدعوى أنّ الحديث يدل على رفع الإلزامات المجهوله عن الأئمه في مرحله الظاهر ومع الرفع والترخيص الظاهري لا مجال لوجوب الاحتياط ومع عدم وجوب الاحتياط لا مورد للمؤاخذة والعقاب.

و توضيح ذلك يتوقف على تقديم امور:

الأمر الأول:

أنّ قاعده الاشتراك بين العالم والجاهل في الأحكام تصلح للقريته على أنّ المرفوع ليس هو الحكم الواقعي بوجوده الواقعي و إلاّ لزم أن يكون الحكم الواقعي مختصاً بالعالمين و هو ينافي قاعده الاشتراك و حسن الاحتياط.

و عليه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبه الظاهر لا بوجوده الواقعي و معناه هو الترخيص في تركه و هو لا يساعد مع وجوب الاحتياط.

الأمر الثاني:

أنّ بعد ما عرفت من أنّ الرفع مسند إلى نفس الحكم الواقعي في مرحله الظاهر لا وجه لإسناد الرفع إلى وجوب الاحتياط كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سرّه مع أنّه خلاف الظاهر.

نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحله الظاهر.

الأمر الثالث:

أنّ المرفوع إذا عرفت أنّه نفس الحكم المجهول في مرحله الظاهر فتقدير المؤاخذة أو الأثر المناسب أو جميع الآثار خلاف الظاهر لأنّ التقدير بأحد الأنحاء المذكوره بدلاله الاقتضاء

متفرّع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لا- يعلمون وغيره و مع وضوح إمكانه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرحله الظاهر شرعا كنفى الضرر في حديث لا ضرر فإنه أيضا نفى تشريعي بمعنى أن الضرر من أيّ جهه كان محكوم بالنفي شرعا و مقتضى رفع الحكم شرعا هو رفع تنجيذه.

و التحقيق أنّ الرفع في المقام لا يحتاج إلى ادعاء و عناية أصلا فإنّ الرفع رفع عن الأئمة و معنى رفع الأحكام عن الأئمة رفع ثقلها عنهم و ثقلها هو لزومها و تنجيذها و إسناد رفع إلى اللزوم و التنجيز حقيقي و لا- يحتاج فيه إلى العناية و الادعاء و هكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الفقرات من الرواية أي رفع ما اضطرّوا إليه و ما استكروهوا و غيرهما مع قيد عن الأئمة.

إذا عرفت هذه الامور فاتّضح أنّ حديث الرفع يدلّ على أنّ الإلزامات المجهولة الموجوده في الواقع مرفوعه عن الأئمة في مرحله الظاهر.

و معنى رفعها هو رفع ثقلها و لا- منافاه بين وجود إلزام واقعا و بين الترخيص الظاهري لإمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بذلك و مع رفع الحكم في مرحله الظاهر لا يجب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لا مجال للعقاب و المؤاخذه.

ثمّ إنّ حديث الرفع لا يختصّ بالشبهات الموضوعيه بل يعمّ الشبهات الحكميه لإطلاق الموصول في رفع ما لا يعلمون.

و دعوى أنّ أخوات فقره رفع ما لا يعلمون يمكن أن تكون قرينه لاختصاص رفع ما لا يعلمون بالشبهات الموضوعيه لأنّ رفع ما اضطرّوا إليه أو رفع ما استكروهوا عليه لا يشمل غير الشبهات الموضوعيه.

مندفعه بأنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظه سعه متعلقه و ضيقه فقوله صلّى الله عليه و آله «ما اضطرّوا إليه» اريد منه كل ما اضطرّ إليه في الخارج غايه الأمر لم يتحقّق الاضطرار بالنسبه إلى الحكم فيقتضى اتحاد السياق أن يراد من قوله صلّى الله عليه و آله «ما لا يعلمون» أيضا كل فرد من أفراد هذا العنوان أ لا ترى أنّه إذا قيل ما يؤكل و ما يرى في قضيه واحده لا يوجب انحصار الأوّل في بعض الأشياء تخصيص الثاني به.

تنبيهات حديث الرفع التنبيه الأول:

أنّ الرفع فى حديث الرفع حيث إنّه رفع عن الأّمّه يكون ظاهرا فى رفع الثقل عن الأّمّه و من المعلوم أنّ رفع الثقل عن الأّمّه ممّا يصلح للامتنان عليهم.

و السبب فى هذا الرفع هى العناوين العارضه المذكوره فى الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطراب و عدم الطاقه و المرفوع هى الأحكام الثابته فى موارد عروض هذه العناوين و أمّا أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجده السهو و غيره ممّا يترتب على نفس هذه العناوين فليست مرتفعه أصلا.

و عليه فالمراد من رفع الخطأ و النسيان مثلا هو رفع أحكام ما أخطئوا أو نسوا فيه لا رفع حكم الخطأ و النسيان.

ثمّ إنّ الرفع حيث يختصّ برفع كلّ حكم ثقيل على الأّمّه لا- يشمل ما لا يكون رفعه رفع الثقيل و هذا هو وجه الفرق بين فعل حرام اضطّر إليه و بين معاملة اضطّر إليها فإنّ حديث الرفع يجرى فى الأوّل دون الثانى لأنّ رفع الحرمة فى الأوّل امتنانى دون رفع الصّحّه فى الثانى لأنّ صّحّه الثانى ليست بثقيله بل الأمر بالعكس بخلاف بيع المكره فإنّ صّحّته ثقيله عليه و رفع صّحته يكون امتنانيا لا يقال: إنّ الامتنان نكته الحكم لا علته و عليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع فى غير موارد الامتنان.

لأنّنا نقول إنّ تقييد رفع التسعه بقوله عن الأّمّه ظاهر فى رفع الثقل عنهم و هو امتنان بظاهر الكلام و لذلك لا يشمل حديث الرفع غير موارد الامتنان.

هذا بخلاف حديث لا ضرر فإنّ الامتنان فيه من باب نكته الحكم لا الظهور اللفظى و لذا يقع البحث عن شموله بالنسبه إلى موارد الامتنان فيها و عدم شموله.

و يتصرّح عليه اختصاص المرفوع بالآثار التى لا يلزم من رفعها خلاف الإرفاق و الامتنان على المكلف و عليه فلا يجرى إذا شكّ فى شرط فى أصل التكليف كالأستطاعه فى

ص: ٤٤٦

الحج لأن رفعه يقتضى وضع التكليف الثقيل على المكلف و هو خلاف الإرفاق بخلاف إذا شك في شرائط الواجب فإن رفعه فيها يوجب الإرفاق كما لا يخفى.

التنبيه الثانى:

أنّ الرفع فى حديث الرفع ظاهر فى معناه و هو إزالة الشىء عن صفحه الوجود بعد حصوله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و حيث إنّ الحكم مع قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل لا يمكن رفعه فالرفع متعلّق بإلزامه فى مرحله الظاهر و هكذا الأمر فى سائر الفقرات فإنّ الرفع متعلّق بإلزام أحكام مواردها.

لا يقال: إنّ الخطاب لا يشمل الناسى و العاجز و نحوهما فلا بدّ أن يكون الرفع بالنسبه إليهم بمعنى الدفع لا الرفع.

لأننا نقول: نمنع ذلك بل الرفع فى الموارد المذكوره بمعنى الرفع أيضا لأنّ الخطابات شامله لهم بحسب الإراده الاستعماليه و هذه الخطابات قابله للرفع و إن كان الرفع بالنسبه إلى الإراده الجديّه دفعا.

لا- يقال: إنّ الحسد و الطيره و الوسوسه لا- حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبه إليها مستعملا فى معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها، بمعنى الدفع.

لأننا نقول: نمنع ذلك بل الرفع فى الموارد المذكوره بمعنى الرفع أيضا لأنّ الخطابات شامله لهم بحسب الإراده الاستعماليه و هذه الخطابات قابله للرفع و إن كان الرفع بالنسبه إلى الإراده الجديّه دفعا.

لا يقال: إنّ الحسد و الطيره و الوسوسه لا حكم لها حتى يكون الرفع بالنسبه إليها مستعملا فى معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها بمعنى الدفع.

لأننا نقول إنّ الفقرات الثلاثه من الأفعال القليليه و بهذا الاعتبار يمكن تعلّق الحرمة بها فالحسد بمعنى تمنى زوال النعمه عن الغير فعل من الأفعال القليليه و يمكن الحكم بحرمة و هكذا الوسوسه و الطيره و الشاهد عليه كون هذه الأفعال محكومه بالأحكام فى الشرائع

ص: ٤٤٧

السابقه و مقتضى عمومها بحسب الزمان أن يكون حكمها باقيا في عامه الأزمنه و بحسب هذا الاعتبار يكون الرفع بالنسبه إليها بمعناه الحقيقي أى الإزاله.

ثم لا- يذهب عليك أن مع وجود الإطلاقي و الاستعمالي لا حاجه إلى اعتبار الوجود سابقا ليكون الرفع بمعناه الحقيقي كما لا يخفى.

لا يقال: إنَّ الحسد و الطيره و الوسوسه في التفكير في الخلق ليست اختياريه حتى يكون لها أحكام.

لأننا نقول إنَّ هذه الامور و إن كانت بنفسها غير اختياريه و لكنَّها باعتبار مبادئها كانت تحت الاختيار لإمكان التحرز عنها باختيار مبادئ أضدادها فلا مانع من أن يتعلّق بها أحكام بهذا الاعتبار.

التنبيه الثالث:

أنّه لا إشكال في قبح مؤاخذه الناسى و العاجز و المخطى بحكم العقل و على هذا يرد على الروايه أمران أحدهما أن هذا لا يختص بالأمه المرحومه لأنّ الحكم العقلي لا يختص بزمان دون زمان.

و ثانيهما أن الروايه ظاهره في الامتنان مع أنّه لا منه في رفع ما هو قبيح عند العقل.

يمكن أن يقال: إننا نمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذه في الناسى و المخطى مع كون مبادئ أضدادهما تحت الاختيار فإن مع شرك التحفظ لا يقبح المؤاخذه فإذا لم تكن المؤاخذه قبيحه أمكن تصور الامتنان عند رفع الإلزام و المؤاخذه عند النسيان و الخطأ.

و هكذا العقل لا يستقلّ بقبح المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة لا فيما لا يقدر عليه أصلا فرفع المؤاخذه فيما لا يتحمل عادة ممكن و يكون امتنانيا.

التنبيه الرابع:

أنّه لا- فرق بين أن يكون متعلّق الحكم هو الفعل أو الترك اذ أى واحد منهما فله حكم و أثر ثقيل يكون قابلا للرفع و عليه فلو نذر شرب ماء الفرات فأكرهه على الترك فالإكراه

ص: ٤٤٨

موجب لرفع حكم الترك و هو الحنث من الكفاره فلا- وجه لتخصيص المرفوع بآثار الأمور الوجوديه لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقى ثقيل و قابل للرفع ثم إنّ المرفوع فى مثل رفع النسيان و الخطأ نفس النسيان و نفس الخطأ و يؤول نفيهما مع أنّهما قد يقعان كثيرا كناية عن فرض عدم صدورهما و جعل خطأه و نسيانه بمنزله العدم فكأنّ فرضه أتيا بالواجب و تاركا للمحرم فيما إذا ترك الواجب أو أتى نسيان أو خطأ و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع فى قبال الدفع هو جعل الموجود بمنزله المعدوم إلا- أنّ المرفوع يكون نفس صفه النسيان و الخطأ الموجودين إدعاء باعتبار رفع الفعل أو الشرك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزله العدم.

و عليه فكما يستفاد من الحديث الرفع فى بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع فى بعضها الآخر فلا موجب لاختصاص الحديث برفع الأمور الوجوديه.

ثمّ لا يذهب عليك أنّه لا وجه لجعل المرفوع بنفس المنسى بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول نفي النسيان لكلّ ما يكون ناشئا عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسيا.

فمن هذا يعلم أنّه لا يختصّ المرفوع بالحكم المتعلق بالشىء أو الحكم الترتب على الشىء بل يشمل ما يكون ناشئا عن الخطأ و النسيان و مرتبطا بهما بنحو من الأنحاء لأنّ ذلك هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزله العدم من دون تقييد و تخصيص فلو فرض أحد يضطر أو يكره على التكلم فى الصلاة فحرمه القطع مرفوعه بالاضطرار أو الإكراه بل يرتفع لازم التكلم من الإعادة و الفضاء المترتين على عدم الإتيان بالمأمور به أيضا لأنّ منشأهما هو الاضطرار أو الإكراه فإذا ارتفع الاضطرار أو الإكراه ارتفع لوازمهما أيضا.

التنبية الخامس:

أنّه لو نسى شرطا أو جزءا من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتى به بحديث الرفع أولا:

ذهب بعض الأعظم إلى الثانى مستدلاً بأنّ الحديث لا يشمل الامور العدميه يمكن الجواب

عنه كما مرّ بآئه لا- وجه لتخصيص المرفوع بآثار الامور الوجوديه لأنّ حكم الترك كحكم الفعل ثقيل و قابل للرفع فإعاده الواجب أو قضائه من ناحيه نسيان الجزء أو الشرط ثقيل و يكون مرفوعا.

و عليه فحديث الرفع حاكم على أدله المركبات أو على أدله اعتبار الأجزاء و الشرائط و مقتضاه هو اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حال النسيان و يكون تمام الأمور به فى حق المكلف عامه الأجزاء و الشرائط غير المنسيه و عليه فالمأتى به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقه يصح المأتى به كما لا يخفى.

ثمّ إنّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتى به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين كون النسيان مستوعبا لجميع الوقت و عدمه إذ مع شمول حديث الرفع يكون المأتى به موافقا للمأمور به و نتيجة ذلك هو سقوط الأمر المتعلق بالمأمور به فلا يبقى أمر حتى يجب إعادته فضلا عن قضائه نعم لو دلّ دليل خاصّ على لزوم الإعادة لزم تخصيص حديث الرفع. هذا كلّه بالنسبه إلى العبادات و أمّا المعاملات فيمكن أن يقال: إنّ النسيان مثلا إن تعلّق بالسبب المقومّ أو الشرط المقومّ ممّا يكون قوام العقد به عرفا كإرادته تحقّق معناه فلا ريب فى بطلان المعامله إذ ليس هنا عقد عرفا حتى يتّصف بالصّحّه ظاهرا.

و إن تعلّق بشرط من الشرائط الشرعيه لكون العقد عربيا فلا إشكال فى إمكان تصحيحه بحديث الرفع فإنّ العقد محقّق قطعا فى نظر العرف فمع حكومه حديث الرفع و سقوط الشرط المذكور عن الشرطيه يصير العقد الصادر عقدا مؤثرا فلا تغفل.

التنبیه السادس:

أنّه لا- اختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفيه بل يعمّ الأحكام الوضعيه فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة و الوجوب فكذلك يرفع المفطريه و نحوهما و عليه فلو أكره على إيجاد المفطر فلا يوجب بطلان الصوم و ذلك لأنّ المفطريه من الأحكام المجعوله لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما استكروهوا عليه هو رفع المفطريه بالإكراه و حيث إنّ حديث الرفع

ص: ٤٥٠

حاكم بالنسبه إلى الأدله الاؤليه يوجب ذلك تخصيص المفطريه بحال غير الإكراه و عليه فلا يسقط الأمر المتعلق بالمجموع من التروك فى باب الصوم و مع عدم السقوط فالمأتى به موافق للمأمور به و مع الموافقه لا- مجال لدعوى الملازمه بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقق موضوعه و هو ترك المأمور به.

لا يقال: إنَّ الموافقه و المخالفه و الصَّحه و الفساد ليست من الأمور الجعليه حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

لأننا نقول إنَّ الموافقه و المخالفه للمأمور به و إن لم تكونا مجعولتين و لكنهما قابلتان للرفع و الوضع بسبب إمكان وضع منشأهما و رفعه.

و دعوى أنَّ الإكراه فى العبادات كالإكراه فى المعاملات فكما أنَّ الإكراه فى المعاملات فى الأجزاء أو الشرائط يوجب البطلان فكذلك فى العبادات.

مندفعه بوضوح الفرق بينهما فإنَّ مقتضى كون حديث الرفع مختصًا بموارد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعامله و نفوذها بسبب الإكراه لأنَّ اللزوم خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطلان المعاملات إذا أكره عليها. هذا بخلاف باب العبادات فإنَّ الحكم بلزوم الإعاده أو القضاء عند الإكراه خلاف الامتنان فالفارق هو اختلاف الموارد فى الامتنان و عدمه.

فتحصّل أنه يجوز الأخذ بعموم الحديث فى الأحكام الوضعيه أيضا ما لم تكن قرينه على الاختصاص أو التخصيص و لكنه محلّ تأمل لعدم ثبوت العمل بإطلاق حديث الرفع.

التنبیه السابع:

أنه ربّما يفصل بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعى و بين الإكراه على ترك الجزء أو الشرط بأنّه لو تعلّق الإكراه على إيجاد مانع شرعى فإن كان العاقد مضطرا اضطرارا عاديا أو شرعيا لإيجاد العقد و المكره يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعيه المانع فى هذا الطرف و إن لم يكن مضطرا للعقد فالظاهر عدم صحّحه التمسك لعدم صدق الإكراه مع إمكان التفصّل عنه.

ص: ٤٥١

و لو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإن كان مضطرا في أصل العقد عادة أو شرعا فمحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما في هذه الحالة لأنّ الإكراه قد تعلّق بترك الجزء أو الشرط و ليس للترك بما هو أثر شرعى قابل للرفع غير البطالان و وجوب الإعادة و هو ليس أثرا شرعيا بل من الامور العقليّة فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلّا جعل الجزئيه أو الشرطيه تبعاً أو استقلالاً و أمّا إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتى به فإنّما هو أمر عقلي يدركه هو عند التطبيق و عدمه.

و يمكن الجواب بأنّ منشأ هذا التفصيل هو زعم لزوم تقدير الأثر في حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجة إلى التقدير فلا وجه له لأنّ مفاد حديث الرفع أنّ الإلزامات المجهوله أو المنسيه أو المكره عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطوارئ و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة ثقيل على المكلفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكوره و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات به منها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء أو الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعمّ الجميع.

و لا حاجة إلى تقدير الأثر الشرعى حتى يقال إنّ وجوب الإعادة ليس أثرا شرعيا في حدّ نفسه و لا أثرا مجعولا لبقاء الأمر الأوّل بل هو أمر عقلي منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و إن أمكن الجواب عنه بكفايه كون وضع منشئه و رفعه بيد الشارع فالأقوى هو عموم حديث الرفع و عدم صحه التفصيل المذكور فلا تغفل.

التنبيه الثامن:

أنّ المرفوع في حديث الرفع هي أحكام الأفعال التي يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أمّا ما لا دخل لهما فيها فلا يشملها حديث الرفع.

و عليه فلا يرفع حديث الرفع مثل النجاسه الحاصله بالملاقاه حال الجهل أو الإكراه أو الاضطرار و إن قلنا بأنّ التنجس من الأحكام لعدم مدخلية الاختيار و العمد في الحكم

ص: ٤٥٢

بالنجاسه بل هى حاصله بالملاقاه و هى من الأمور الواقعيه الخارجيه التكوينيّه و لا دخل لفعل الانسان فيها.

و إنّما حديث الرفع يرفع أحكام أفعال النجاسه ما دامت العناوين المذكوره موجوده و لذا لو صلى فى النجس خطأ أو نسيانا أو جهلا أو اضطرارا أو إكراها فحديث الرفع يدلّ على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحّه صلاته فيه لا رفع تنجس الملاقى كما لا يخفى.

و قد أورد عليه بأنّ ما ذكروا إن كان تامًا بالنسبه إلى مثل النجاسه و لكن لا يتم بالنسبه إلى إتلاف مال الغير نسيانا فإنّ الإتلاف فعل للمكّلف و مقتضى ما ذكر أن يكون الحكم بالضمان مرفوعا عند النسيان و مع ذلك محكوم بالضمان و هكذا ممسّ الميتم فإنّه فعل للمكّلف و ليس كالملاقاه التى تقع بين شيئين من دون استناد إلى المكّلف و مقتضى شمول حديث الرفع هو عدم وجوب الغسل مع أنّ المعلوم خلافه.

اللهمّ إلّا- أن يقال: بالتخصيص او التخصيص حيث أنّ فى مثل الضمان بالإتلاف أو الغسل بمسّ الميتم لم يعتبر فيه الاختيار و العمد و الكلام فيما إذا اعتبرا فيه فتدبر جيّدا.

فتحصّل إلى حدّ الآن أنّ اللازم فى تطبيق حديث الرفع أمور:

أحدها: أن يكون المرفوع هو الحكم لا الموضوع و الفعل و لا فرق فى الحكم بين أن يكون تكليفيا أو وضعيا

و ثانيها: أن يكون لفعل المكلف دخل فى ترتب الحكم.

و ثالثها: أن يكون للاختيار دخل فى موضوع الحكم أو متعلقه فالمرفوع هو حكم فعل أو ترك من الأفعال أو التروك الاختياريه للمكّلف لا حكم وجود شيء أو عدمه من دون دخل لفعل المكلف و تركه أو اختياره فيه.

و رابعها: أن يكون رفع الحكم امتنانا على الأّمه فما لا امتنان فيه بالنسبه إلى الأّمه كرفع الضمانات عند عروض بعض هذه العناوين لا يشمل حديث الرفع.

التنبيه التاسع:

أنّه ربما يفصل فى الشكّ فى المانع بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه فى الإجزاء و عدمه

ص: ٤٥٣

فلو شك في مانعيه شيء للصلاه فحديث الرفع يدل على صحه صلاته ما دام شاكًا و أمّا إذا قطع بكونه مانعا وجب عليه إعادتها في الوقت و قضاؤها في خارجه كما هو مقتضى القاعده في الأحكام الظاهرية.

هذا بخلاف الشك في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء فإنه لا يبعد أن يقال بالإجزاء و إن علم بعد العمل بالانطباق كما لو صلى مع لباس شك في أنه مأكول اللحم صحّ صلاته لأن مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك هو تخصيص المانع بصوره العلم و لا يمكن هذا القول في الشبهه الحكميه لاستحاله تخصيص المانع بصوره العلم بالمانعيه.

و أجيب عنه بأنّ المستحيل إنّما هو جعل المانعيه ابتداء في حق العالم بها لاستلزامه الدور و أمّا جعلها ابتداء بنحو الإطلاق ثم إخراج ما هو مشكوك المانعيه بضميمه حديث الرفع بأن يرفع فعلته مانعيه في حال من الأحوال فليس بمستحيل فمع حكومه حديث الرفع تخصيص المانعيه على غير هذه الصوره التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكوره في الحديث و عليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت لما هو موافق للمأمور به و لازمه سقوط الأثمه و انتفاء الإعاده و القضاء و هكذا الكلام في الشرطيه و الجزئيه إذ لا وجه لتخصيص البحث بالمانعيه.

و منها: أى من السنه التى استدل بها على البراءه هو حديث الحجب.

رواه الصدوق بسند صحيح فى التوحيد عن أبى زكريا بن يحيى عن أبى عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم و رواه الكليني بهذا السند فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم.

بدعوى أنّ ظاهر الحديث هو ثبوت الحكم فى الواقع و أنّ الحجب يتعلّق بالعلم به و عليه فيدل قوله عليه السلام فهو موضوع عنهم على رفع التكليف بالنسبه إلى ما فى الواقع ممّا لم يعلم به إرفاقاً و تسهيلاً مع أنّه لو لا الحجب لوجب الاحتياط.

فالحجب و عدم العلم و المعرفة بالأحكام الواقعيه يوجب على تأثير التكليف المجهوله فى صحه الاحتجاج بها و جواز العقوبه بالنسبه إليها و لا فرق فى رفع التكليف بين أن بينها الله تعالى و لم يصل إلينا أو سكت عن بيانه لأنّ كل ذلك حجب علمها عن العباد.

و دعوى اختصاص الحجب بخصوص ما سكت عنه مندفعه لأنّ الحجب يصدق على ما بينها و لم يصل لإمكان تجديد البيان و لم يفعل.

كما لا وجه لتخصيصه بالشبهات الحكميه دون الموضوعيه لأنّ الله تعالى قادر على إعطائه مقدمات العلم الوجدانى لعباده فمع عدم الإعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى لا يقال: إنّ الروايه ضعيفه من ناحيه أنّ أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور فى سندها مشترك بين التميمى و الواسطى الثقتين اللذين لهما كتابان كما نص عليه النجاشى و بين غيرهما من الحضرمى و الكلابى و النهدى المجهولين و من المعلوم أنّ مع الاشتراك لا يثبت وثاقه الراوى لأننا نقول إنّ ذلك ليس بشيء مع نقل مثل داود بن فرقد عنه مع أنّه بلغ من الجلاله إلى أن روى عنه صفوان و البنزطى و ابن أبى عمير فنقله قرينه على أنّ المراد منه هو الثقة الذى له الكتاب و بذلك يتميز عن غيره ممن ليس له الكتاب و من المعلوم أنّ وجود الكتاب و نقل جماعه عنه من شواهد الوثاقه هذا مضافاً إلى ما قيل من عدم تكتنيه غير الثقتين بأبى الحسن اللهم

إلا أن يقال: إن التيمى والواسطى أيضا لم يثبت تكنيتهما بأبى الحسن و معه يحتمل أن يكون المكنى غير المذكورين مطلقا أو مرّدا بين المذكورين فيبقى الاشتراك و الجهاله فتأمل. هذا مضافا إلى أن مضمون الخبر معتضد بالروايات المتعدده الداله على رفع التكليف الفعلى عند عدم المعرفه بها منها معتبره بريد بن معاويه عن أبى عبد الله عليه السّلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرفهم و لله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا. لدلالته على رفع التكليف بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه الفعليه التى لم يعرفها الله تعالى

و منها: معتبره عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله عليه السّلام من لم يعرف شيئا هل عليه شىء قال لا و هى تدل على عدم وجوب الاحتياط لرفع الحكم الفعلى فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط و إلى غير ذلك من الأخبار الداله على أنّ الجهل بالأحكام الواقعيه العقليه و عدم معرفتها يوجب رفعها و عدم التكليف بها فعلا.

حديث الحجب

و منها: أى من السنه التى استدل بها على البراءه حديث الحجب.

روى الصدوق عليه الرحمه فى التوحيد قال حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار (رضى الله عنه) عن أبيه عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (١)

و رواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبد الله عليه السلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم. (٢)

و قد أورد عليه من جهه السند من أنّ أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور فى السند مشترك بين التميمى و الواسطى الثقتين و بين الحضرمى و الكلابى و النهدى و النصرانى الأب المجهولين و إن ذكر صاحب جامع الرواه هذه الروايه ذيل ترجمه الواسطى الثقة إلاّ أنّه لا حجه فيه فالروايه ليس فيها حجه. (٣)

يمكن أن يقال إنّ زكريا بن يحيى المكنى بأبى الحسن غير النصرانى و الحضرمى و الكلابى و النهدى لعدم تكتيتهم بأبى الحسن و عليه فليس المكنى بأبى الحسن غير التميمى و الواسطى و المفروض أنّهما ثقتان.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الثقتين أيضا لم يثبت تكتيتهما بأبى الحسن أيضا و معه إمّا هو غير المذكورين مطلقا أو محتمل بينهم فيبقى الاشتراك و الجهاله.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنه ذكّار بن يحيى و ذكره النجاشى مع كنيته و هو ثقة فتأمل هذا

ص: ٤٥٧

١- ١) كتاب التوحيد باب ٦٤ باب التعريف و البيان و الحججه و الهدايه، ح ٩.

٢- ٢) الكافى ١: ١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٣.

٣- ٣) تسديد الاصول ١٤٢: ٢.

مضافا إلى أنّ التميمي و الواسطي لهما كتابان كما نص عليه النجاشي و غيرهما ليس له كتاب و لعلّ هذا قرينه على أنّ من روى عنه مثل داود بن فرقد الذي بلغ من الجلاله إلى أن روى عنه صفوان و أحمد بن أبي نصر البنظي و ابن أبي عمير هو من له كتاب و هو كما نص النجاشي عليه هو التميمي و الواسطي الثقتين و عليه فيتميزان عن غيرهما بنقل مثل داود بن فرقد فتدبر.

هذا مضافا إلى أنّ مضمون الخبر المذكور معتضد بالروايات المتعدده الأخرى.

منها: معتبره بريد بن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرفهم و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا (١) بدعوى دلالتها على رفع التكليف بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه فالتكليف بالقبول يتوقف على معرفه فإذا كان المكلف جاهلا بالأحكام الواقعيه فلا تكليف فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط و منها معتبره عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبد الله عليه السلام من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا. (٢) بدعوى شموله الجاهل المركب و البسيط كما يشمل الغافل فنفي العقوبه و الكلفه من ناحيته ما لم يعرفه من الأحكام الواقعيه بقوله «لا» يدل على عدم وجوب الاحتياط و يتعدى منه إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص لعدم الفصل بينهما فتعارض ما يدل على وجوب الاحتياط.

و منها: معتبره حمزه بن الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال لي أكتب فأملى عليّ أنّ من قولنا أنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم، الحديث (٣) بدعوى أنّه يدل على نفي العقوبه على مخالفه الأحكام المجهوله غير الواصله إلى المكلف بناء على ظهوره في إتياء الأحكام الواقعيه بعناوينها الأوليه و معرفتها كذلك فيعارض حينئذ ما دلّ على وجوب الاحتياط و إلاّ فإن كان الإتياء أعمّ من الأحكام الظاهريه فلا تقاوم أدله الاحتياط و ممّا ذكر يظهر وجه الاستدلال بالأخبار الآتيه أيضا.

ص: ٤٥٨

- ١-١) الكافي ١:١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ١.
- ٢-٢) الكافي ١:١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٢.
- ٣-٣) الكافي ١:١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٤.

و منها: معتبره حمزه بن محمّد الطيار عن أبي عبد الله عليه السّلام في قول الله عزّ وجلّ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بَكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١) قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه و قال فَالْتَمَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (٢) قال يبين لها ما تأتي و ما تترك و قال إنا هدىنا السبيلَ إمّا شاكرًا و إمّا كفورًا (٣) قال عرفناه إمّا آخذ و إمّا تارك و عن قوله وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (٤) قال عرفناهم فاستحبوا العمى على الهدى و هم يعرفون - و في روايه بينا لهم - (٥)

و منها: معتبره عبد الأعلى قال قلت لأبي عبد الله عليه السّلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداه ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلّفوا المعرفة قال لا، على الله البيان لا يكلف الله نفساً إلاّ وُسْعَهَا (٦) و لا يكلف نفساً إلاّ ما أتاها قال و سألته عن قوله: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بَكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ قال حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه (٧) و إلى غير ذلك من الأخبار الداله على أنّ الجهل بالأحكام الواقعيه و عدم معرفتها يوجب وضعها و رفعها و عدم التكليف بها.

و غير خفي إنّ من لم يعرف الأحكام الواقعيه كان محجوباً عنها إنّ الله الذي لم يبينها لهم حجب تلك الأحكام عنهم و هذه الروايات تدل على أنّ التكليف بالأحكام الواقعيه متفرع على المعرفة بها و لا يصح الاحتجاج إلاّ بالتعريف و المعرفة و البيان و لا تكليف

ص: ٤٥٩

١-١ (١) توبه ١١٥.

٢-٢ (٢) الشمس ٨.

٣-٣ (٣) انسان ٣.

٤-٤ (٤) فصلت ١٧.

٥-٥ (٥) الكافي ١:١٦٣: باب البيان و التعريف ح ٣.

٦-٦ (٦) بقره ٢٨٦.

٧-٧ (٧) الكافي ١:١٦٣: البيان و التعريف ح ٥.

بالنسبه إلى أصل المعرفة بل التكليف متفرع على المعرفة و يجب عليهم أن يقبلوا ما عرفوه من الأحكام الواقعيه و يمتثلوها و لا عذاب و لا إضلال بالنسبه إلى ما لم يعرفوا و حجبا عن علمها فالحجب أو عدم العلم و المعرفة بالأحكام الواقعيه يوجب عدم تأثير التكاليف المجهوله و وضعها و رفعها و بعبارة أخرى أنّ الظاهر من هذه الأحاديث هو رفع التكليف و عدم الاحتجاج و العقوبه بالنسبه إلى ما لم يتمكنوا من المعرفة به من الأحكام الواقعيه لا ما تمكنوا من المعرفة. و قَصَرُوا فِيهِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ الْفَحْصِ وَ عَدَمِ تَعَلُّمِهِ وَ لَا - فَرَقَ فِي رَفْعِ التَّكْلِيفِ بِعَدَمِ الْمَعْرِفَةِ وَ الْحَجْبِ بَيْنَ أَنْ يُبَيِّنَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَ لَمْ يَصِلْ إِلَيْنَا أَوْ سَكَتَ عَنْ بَيَانِهِ إِلَى زَمَانِ ظُهُورِ الْإِمَامِ الثَّانِي عَشَرَ أَرْوَاحِنَا فَذَاهُ لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ مِمَّا حَجَبَ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ وَ مِمَّا لَمْ يَعْرِفَهُ النَّاسُ فَهَذِهِ الْأَحَادِيثُ تَشْمَلُ كُلَّ حَجْبٍ وَ عَدَمِ الْمَعْرِفَةِ.

و دعوى اختصاص الحجب و عدم المعرفة بخصوص ما سكت عنه فلا- تشمل ما حجب بواسطه الحوادث و النوازل كضياع الكتب أو كتمان الروايات فيكون تلك الروايات مساوقه لما ورد من أنّ الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا، كما في فرائد الاصول. (1)

مندفعه بأنّ الحجب و عدم التعريف يصدقان أيضا فيما إذا أمكن تجديد البيان و لم يفعل فإنّه تعالى بعد حدوث النوازل و إخفاء الأحكام و إمكان تجديد البيان إذا سكت عنها صدق انه حجب علمه عن من لم يطلع عليها و صدق عدم المعرفة به بالنسبه إلى من لم يصل التكليف إليه و لم يكن مقصرا في ذلك نعم لا يصدقان بالنسبه إلى من عرف و كتم عن تقصير في حفظه كما لا يخفى.

و لقد أفاد و أجاد السيّد المحقق الخوئي قدس سرّه في جواب الإشكال المذكور حيث قال إنّ الموجب لخفاء الأحكام التي بينها الله تعالى بلسان رسوله صلّى الله عليه و آله اوصيائه عليهم السّلام و إن كان هو الظالمين إلاّ أنه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي عليه السّلام بالظهور و بيان تلك الأحكام

ص: ٤٦٠

فحيث لم يأمره بالبيان لحكمه لا- يعلمها إلا- هو صح إسناد الحجب إليه تعالى هذا في الشبهات الحكميه و كذا الحال في الشبهات الموضوعيه فإن الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده فمع عدم الإعطاء صح إسناد الحجب إليه تعالى فصَح الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكميه و الموضوعيه كحديث الرفع. (١)

و إذا عرفت صدق الحجب و عدم التعريف حتى بالنسبه إلى موارد إخفاء الظالمين بترك البيان المجدد فلا حاجة في شمولهما للموارد المذكوره إلى ما ربما يقال من أنه لما لم يمكن وقوع فعل إلا بإرادة الله و إذنه تعالى فيصح إسناد حجب الأشياء أو حجب العلم بها عن العباد إلى الله تعالى و إن كان الحجب المذكور ناشئاً عن معصيه العصاه في إيجاد أسباب الاختفاء.

مع ما فيه من أنه خروج عن الاستناد بالظواهر و استدلال بما هو مقتضى الأدله العقلية و مما ذكر يظهر ما في تهذيب الاصول و تسديد الاصول و مباحث الحجج فراجع أو يظهر ما فيما قد يقال من أنه يمكن التعدى من مورد خبر الحجب(و هو الأحكام الواصله إلى النبي صَلَّى الله عليه و آله بتوسيط خطابه إليه التي لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظه صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه)إلى غيرها من الأحكام المجهوله التي كان سبب خفائها الأمور الخارجيه بمقتضى عدم الفصل بينهما بعد صدق التكليف الفعلي على المضامين الخطابيات المنزله إلى النبي صَلَّى الله عليه و آله و لو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد و بذلك تصلح الروايه لمعارضه ما دل على وجوب الاحتياط (٢)مع ما فيه من أن الأخذ بعدم الفصل فيما إذا لم يشمل الدليل و قد عرفت أن الحجب و عدم التعريف صادقان بعد إمكان البيان المجدد و امتنع عنه سبحانه تعالى ثم لا وجه لدعوى اختصاص هذه الروايات بالتفصيلات الاعتقاديه لإطلاقها و عمومها بالنسبه إلى الأحكام أيضا كما لا يخفى.

ص: ٤٦١

١- ١) مصباح الاصول ٢٧١:٢-٢٧٢.

٢- ٢) نهاية الأفكار ٢٢٧:٣.

ثم إن ظاهر قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم أو قوله تعالى وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ اى حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه أو قوله عليه السلام و لله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا أو قوله أن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم و غير ذلك هو ثبوت الحكم فى الواقع و إن الحجب أو عدم التعريف يتعلق بالعلم به و عليه فقوله عليه السلام فهو موضوع عنهم أو قوله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شىء قال لا أو قوله عليه السلام و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا يدل على رفع التكليف بالنسبه إلى ما فى الواقع ارفاقاً و تسهيلاً فينا فى ما يدل على وجوب الاحتياط بالنسبه إلى المحجوب من الأحكام الواقعيه و من المعلوم أن الإرفاق فيما إذا كان ما فى الواقع قابلاً للوضع و لو بوضع ظاهرى و جعل الاحتياط و هو لا يكون إلا الأحكام الفعلية من ناحيه الله سبحانه و تعالى و أما ما لم يبلغ إلى الفعلية كالحكم الإنشائى فلا يحتاج إلى الرفع و الإرفاق و بذلك تصلح هذه الروايات للمعارضه مع ما دل على وجوب الاحتياط فى الأحكام الواقعيه الفعلية فلا تغفل.

و من الأخبار التي استدلت بها للبراء حديث السعه.

روى في مستدرک الوسائل عن عوالى اللثالى عن النبى صَلَّى الله عليه و آله قال «الناس فى سعه ما لم يعلموا» و فيه أنّ الروايه ضعيفه

و روى فى الكافى بسند موثق عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أمير المؤمنين لا ندرى سفره مسلم أو سفره مجوسى فقال هم فى سعه حتى يعلموا.

و لا- مجال لتضعيف الروايه من ناحيه النوفلى من جهه عدم توثيقه لوقوعه فى طريق كثير من الأخبار فى الكتب المعتمده و هو يكفى وثاقته و إلا فلم يكثره عنه الروايه بهذه الكثره.

هذا مضافا إلى أنّ ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم و غيره من أجلاء القميين الذى طعنوا على أحمد بن محمد بن خالد البرقى بأنّه يروى عن الضعفاء و اعتمد على المراسيل و لذا نفاه احمد بن محمد بن عيسى عن بلده قم ثم اعتذر و أعاده.

و أيضا كانت روايات السكونى مقبوله كما نصّ عليه الشيخ فى العده مع أنّ كتب السكونى منقوله بواسطه النوفلى فالروايه معتبره.

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال بهذه الروايه بأن يقال إنّ دلالة قوله عليه السلام «الناس فى سعه حتى يعلموا» على المطلوب ظاهره لأنّ المستفاد منها هو التوسعه ما لم يحصل العلم بالواقع فمع عدم العلم لا- يوجب التكليف الواقعيه ضيقا بوجوب الاحتياط.

لا يقال: إنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع و لكن مع العلم بالاحتياط بأحد الطريقتين ارتفع الوسعه و لا منافاه بين الروايه و وجوب الاحتياط مع العلم به بالعقل أو النقل لأننا

نقول: إن ذلك يتم إذا كان دعوى الأخبارى إثبات العقوبه على مخالفه نفس إيجاب الاحتياط فى قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنما هو إثبات العقوبه على مخالفه التكليف الواقعى المجهول و من المعلوم أن إثبات السعه من ناحيه التكليف الواقعى ينافى إيجاب الاحتياط كما أن أدله وجوب الاحتياط ليست من باب قيام العلم على الواقع إذ الاحتياط لا طريقه له كما لا يخفى.

و دعوى أن شمول موثقه السكونى «هم فى سعه حتى يعلموا» لمثل المقام محل تأمل لأن موردها هو خصوص اللحم و حكمه عليه السلام بالإباحه إنما هو من جهه كونه فى أرض المسلمين و هى أماره على التذكيه و إن كان مقتضى أصاله عدم التذكيه حرمة أكله فمورد الروايه من الشبهه الموضوعيه التى تقوم فيه الأماره على الحليه و من المعلوم أنها أجنبيه عن المقام.

مندفعه بأنه لا قرينه فى الروايه على أن الطريق فى أرض المسلمين حتى يكون ذلك أماره على التذكيه بل السؤال مطلق و الإمام عليه السلام لم يستفصل عن الطريق أنه طريق المسلمين أو غيره.

اللهم إلا أن يحمل الروايه جمعا بينها و بين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز تذكيته على تخصيص هذه الروايه بمورد جريان الأماره و لكن ذلك لا يضر بجواز الأخذ بالكبرى المذكوره فى الموارد التى لا أماره فيها كحليه الجين و بالجمله حمل الروايه بالنسبه إلى اللحم على مورد قيام الأماره لا يكون دليلا على حملها بالنسبه إلى سائر الموارد إذ لا شاهد له ثم إن الروايه تعم الشبهه الموضوعيه و الحكميه كليهما و مجرد تطبيقها على الشبهه الموضوعيه لا يوجب تخصيصها بها إذ المورد لا يكون مخصصا.

و من الأخبار التي استدلت بها للبراءه «حديث السعه»:

روى في مستدرک الوسائل عن عوالى اللآلى عن النبى صلى الله عليه و آله قال الناس فى سعه ما لم يعلموا. (١)

وفيه أنّ السند ضعيف بالإرسال و لم أر نسخه ما لا يعلمون و لو كانت تلك النسخه موجوده فكلمه «ما» موصوله لا ظرفيه لاختصاص الثانيه بما إذا كان النفى فى الماضى لا المستقبل على ما حكى عن أهل الأدب.

و روى فى الكافى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن (الحسين بن يزيد) النوفلى عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام إنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين فقال أمير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أمير المؤمنين لا ندرى سفره مسلم أو سفره مجوسى فقال هم فى سعه حتى يعلموا و رواه البرقى فى المحاسن عن النوفلى. (٢)

لا يقال: إنّ هذه الروايه أيضا ضعيفه بالنوفلى إذ هو لم يوثق.

لأننا نقول: كما أفاد بعض الأعلام أنه وقع فى طريق كثير من الأخبار فى الكتب المعتره و هو يكفى فى وثاقته و إلا فلم يكثروا عنه بهذه الكثره هذا مضافا إلى أنّ ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم و غيره من أجلاء القميين فلو كانت رواياته ضعيفه لم يتحملها أجلاء القميين كما طعن القميون على أحمد بن محمد بن خالد البرقى بأنه يروى عن الضعفاء و اعتمد على المراسيل و لذا نفاه أحمد بن محمد بن عيسى عن بلده قم ثم أعاده إليها و اعتذر منه.

ص: ٤٦٥

١- (١) المستدرک الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود ح ٤.

٢- (٢) الوسائل الباب ٣٨ من أبواب كتاب الصيد و الذبائح ح ٣٠٧:٢.

هذا مضافا إلى أنّ روايات السكوني مقبولة كما نص الشيخ في العده بأنه عملت الطائفة بما رواه السكوني فيما لم يكن عندهم خلافه مع أنّ كتب السكوني منقوله بواسطه النوفلي كما صرح بذلك النجاشي في رجاله و الشيخ في الفهرست فلو كان النوفلي غير مقبول الروايه لما أفاد ما في العده من أنّ الطائفة عملت بما رواه السكوني فيما لم يكن عندهم خلافه كما لا يخفى و لذا قال في بهجه الآمال عند ترجمه السكوني و بالجمله من جميع ما ذكر ظهر الاعتماد على النوفلي أيضا فإنه الراوى عنه جلاّ إن لم نقل كلا حتى روايه الماء يطهر المتقدمه فإن راويها عنه هو. (١) و قال أيضا عند ترجمه النوفلي و مر في اسماعيل بن أبي زياد ما يشير إلى اعتماد تام عليه و يؤيده روايه الأجلء عنه منهم الحسن بن علي الكوفي (٢)

و مما ذكر يظهر ما في مباحث الحجج من تضعيف السند بواسطه النوفلي. (٣)

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال كما في نهايه الأفكار أنّ دلالة قوله الناس في سعه ما لا يعلمون على المطلوب ظاهره سواء كانت كلمه ما مصدرية ظرفيه أو موصوله أضيف إليها السعه إذ المعنى على الأول إنهم في سعه ما داموا غير عالمين بالواقع.

و على الثاني أنّهم في سعه ما لا- يعلمونه من الأحكام الراجع إلى عدم كونهم في كلفه إيجاب الاحتياط فيعارض ما دلّ على وجوب التوقف و الاحتياط (٤) إذ لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعه فهذا الحديث يعارض ما دل على وجوب الاحتياط.

أورد عليه في فرائد الاصول بأنّ فيه ما تقدم في الآيات من أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التبع. (٥)

ص: ٤٦٦

١-١) بهجه الآمال ٢:٢٥٣.

٢-٢) بهجه الآمال ٣:٣٢٢.

٣-٣) مباحث الحجج ٢:٦٣.

٤-٤) نهايه الأفكار ٣:٢٢٨.

٥-٥) فرائد الاصول: ١٩٩.

و أجاب عنه فى نهايه الأفكار بأن ذلك يتم إذا كان دعوى الأخبارى إثبات العقوبه على مخالفه نفس إيجاب الاحتياط فى قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنما هو إثبات العقوبه على مخالفه التكليف المجهول بمقتضى ما دل على وجوب التوقف و الاحتياط فى قبال الاصولى فإن هذا هو الذى يساعد أدلتهم من نحو روايه التثليث من نحو قوله عليه السلام و هلك من حيث لا يعلم و عليه فلا وجه لتوهم ورود أدله الاحتياط على الروايه و لا حكومتها عليها.

نعم لو كانت أدله الاحتياط متكفله لإثبات العلم بالواقع كالأمارات كان لدعوى الحكومه كمال مجال و لكنه ليس كذلك بداهه إن مفاد تلك الأدله لا يكون إلا مجرد إثبات وجوب التوقف و الاحتياط عند الجهل بالواقع.

و مجرد صلاحيتها لتنجز الواقع عند الموافقه لا يقتضى الطريقيه و الكاشفيه كما هو ظاهر.

نعم لو كان العلم فى الروايه كنايه عن مطلق قيام الحجه على الواقع أو كان المراد من عدم العلم الذى عليه مدار السعه هو عدم العلم بمطلق الوظيفه الفعلية لأمكن دعوى ورود إيجاب الاحتياط عليها و لكن ذلك خلاف ما يقتضيه ظهور الروايه فى كون العلم الذى عليه مدار الضيق هو العلم بالواقع كما هو ظاهر. (1)

و لقد أفاد و أجاد إلا-أنا لا نسلم الحكومه أيضا فيما إذا كان العلم فى الروايه كنايه عن مطلق قيام الحجه على الواقع لأن أدله الاحتياط ليست من باب قيام العلم و الحجه على الواقع.

و لذا قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن العلم المستعمل فى الروايات و إن كان المراد منه المعنى الأعم أى الحجه لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع و لكن الحجه عبارته عن الطرق العقلانيه و الشرعيه إلى الواقع التى تكشف كسفا غير تام و الاحتياط ليس منها بلا إشكال و الشاهد على ذلك إنه لو أفتى أحد على الواقع لقيام الأماره عليه لما يقال إنه أفتى بغير علم

ص: ٤٦٧

و أمّا إذا أفتى بوجوب شيء لأجل الاحتياط فإنّه أفتى بغير علم إلى أن قال إن شرب التتن بملاحة حظه كونه مجهول الحكم مرخص فيه حسب الحديث فلو تم أخبار الاحتياط و لزم وجوب الاحتياط لعدّ ذلك منافيا للترخيص من غير فرق بين أن يكون لزوم الاحتياط نفسيا أو غيريا. (١)

و مما ذكر يظهر ما فى بعض العبائر من أنّ إيجاب الاحتياط إنّما هو طريقى للوصول إلى التكليف الواقعى فأيجابه ضيق ناش من ناحيه التكليف الواقعى المجهول فالحكم بالسعه من ناحيته يقتضى عدم إيجاب الاحتياط. (٢)

و ذلك لما عرفت من أنّ الاحتياط ليس بطريق إلى الواقع و إن أتى به الواقع و كان حكما غيريا لأنّ الاحتمال لا طريقه له و صرف كون الاحتياط واجبا غيريا لا يوجب أن يكون طريقا إلى الواقع هذا مضافا إلى أنّ الاحتياط لو كان طريقا إلى الواقع فبعد قيام دليل الاحتياط لا مجال للحكم بالسعه من ناحيه الجهل بالواقع إذ معه لا جهل بالنسبه إلى الحكم الواقعى.

ثم لا يذهب عليك أنّ الاستدلال بهذا الحديث لا يتوقف على تعيين أنّ كلمه «ما» موصوله أو ظرفيه لما عرفت من تماميه الاستدلال على التقديرين كما هو المستفاد من ظاهر الكفايه و نهايه الأفكار و تهذيب الاصول و ذلك لأن متعلق العلم هو الحكم الواقعى كما فى حديث رفع ما لا يعلمون فالحديث يدل على رفع الضيق الناشى من الحكم الواقعى المجهول أو يدل على رفع الضيق الناشى من ناحيه الحكم الواقعى المجهول ما دام لا يحصل العلم أو الطريق بالنسبه إلى الحكم الواقعى.

و دعوى احتمال أن يكون مفاد الحديث الحكم بالسعه ما دام لم يعلموا بالضيق و لو ضيق ما بعنوان وجوب الاحتياط فلا محاله تحصل الغايه و ترتفع السعه بوجوب الاحتياط و مع

ص: ٤٦٨

١- ١) تهذيب الاصول ١٧٤: ٢.

٢- ٢) تسديد الاصول ١٤٣: ٢.

هذا الاحتمال صار مفاد الحديث مجملا- فإن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعه من ناحيه الحكم الواقعي المجهول كان الحديث معارضا مع أدله وجوب الاحتياط و إن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعه ما دام لم يعلموا بضيق ما و لو ضيق الاحتياط فلا- ينافي ذلك وجوب الاحتياط بأدلته بل يكون كالبراءه العقليه التي لا تنافي وجوب الاحتياط و حيث يحتمل في قراءه الحديث احتمالا ان فلا تقاوم هذه الروايه مع أدله وجوب الاحتياط.

مندفعه بما عرفت من ظهور كون متعلق العلم هو الحكم الواقعي مثل قوله عليه السّلام رفع ما لا يعلمون فكما أنّ دليل حديث الرفع ينافي دليل وجوب الاحتياط فكذلك في المقام دليل السعه عند الجهل بالحكم الواقعي ينافي أيّ ضيق و لو كان بعنوان وجوب الاحتياط و عليه فليس وجوب الاحتياط حاكما بالنسبه إلى دليل السعه من دون فرق بين أن يكون «ما» موصوله أو ظرفيه فالصحيح دلالة الحديث على البراءه و بإطلاقه يشمل الشبهات الحكميه و الموضوعيه و دعوى أنّ ما ذكر تام لو ثبتت صحه سند قوله صلّى الله عليه و آله الناس في سعه ما لم يعلموا و أمّا مع ضعفه فلا يصلح للتمسك به فلا يبقى في المقام إلاّ قوله عليه السّلام في موثقه السكوني هم في سعه حتى يعلموا.

و شموله للمقام محل تأمل لأنّ مورده كما أفاد السيّد المحقق الخوئي قدّس سرّه هو خصوص اللحم و حكمه عليه السّلام بالإباحه إنّما هو من جهه كونه في أرض المسلمين فهي أماره على التذكيه و إلاّ كان مقتضى أصاله عدم التذكيه حرمة أكله و بالجمله مورد هذه الروايه هي الشبهه الموضوعيه القائمه فيها الأماره على الحليه فهي اجنبيه عن المقام. (1)

مندفعه بأنّه لا يكون في موثقه السكوني قرينه على أنّ الطريق هو طريق المسلمين حتى يكون أماره على التذكيه بل السؤال عن سفره وجدت في الطريق و الإمام عليه السّلام لم يستفصل عن أنّ الطريق طريق المسلمين أو غيره اللهم إلاّ أن يحمل جمعا بينه و بين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز التذكيه على تخصيص مورد هذه الروايه في اللحم بمورد جريان الأماره.

ص: ٤٤٩

و أما ما ذكر من أنّ مورد الروايه مورد استصحاب عدم التذكيه و مقتضاه هو حرمه أكله ففيه أنّ مجرى استصحاب عدم التذكيه هو الحيوان الذي يكون قابلا للذبح لا أجزاءه فلا يجرى الاستصحاب المذكور في اللحم كما لا يخفى. و أما دعوى اختصاص قوله هم في سعه حتى يعلموا بخصوص اللحم فهي ممنوعه لأنّ الجبن أيضا يكون في السفره و هو أيضا مشكوك الحليه و لا دليل على إحراز كونه من غير ميتة بل يكتفى في جواز أكله بأصاله الحليه و لا وجه لتخصيص الروايه باللحم.

ثم لو كان تطبيق قوله عليه السّلام هم في سعه حتى يعلموا على مورد الروايه مشكلا فلا يضر ذلك بجواز الأخذ بالكبرى في الموارد التي لا- أماره فيها كحليه الجبن فالروايه داله على البراءة في الشبهه الموضوعيه و الحكميه لأن قوله عليه السّلام هم في سعه حتى يعلموا يكون بمنزله الكبرى الكليه و تطبيقها على الشبهه الموضوعيه لا يوجب تخصيصها بها فيإطلاقها يشمل الشبهه الحكميه أيضا فتدبر جيدا.

اللهمّ إلا أن يقال: رجوع الضمير في قوله عليه السّلام هم في سعه حتى يعلموا إلى الذين وجدوا السفره المطروحه يمنع عن كون هذا القول كبرى كليه بل يحتاج إلى إلقاء الخصوصيه و هو مشكل بعد احتمال مدخله خصوصيات المورد و لكن لحن الروايه يساعد كبرويه القول المذكور و لا خصوصيه في الذين وجدوا السفره المطروحه فتدبر جيدا.

و منها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءه حديث الحليه و أخبار الحليه منقوله بألفاظ مختلفه:

منها: هى مرسله الشيخ الأنصارى قدس سره و هى قوله عليه السلام «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام»

و فيه أنّ هذا الحديث لم يوجد بهذه اللفظه فى جوامع الحديث و احتمال بعض الأعاظم أنّه صدر روايه مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب عليك قد اشتريته و لعله سرقه الحديث.

و لكنّه غير ظاهر بعد اختلاف صدر روايه مسعده مع هذه المرسله و احتمال آخر أنها مضمون خبر عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السلام فى الجبن قال عليه السلام كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان أنّ فيه ميتة و فيه أنّه لو كان كذلك لزم أن يقتصر فى نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الروايه و المفروض أنّ هذه الروايه مختصّه بالشبهه الموضوعيه لدلاله جعل البيئه هى الغايه على أنّ الشبهه هى الموضوعيه.

و منها: خبر مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقه و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا أو امراه تحتك و هى أختك أو رضيعتك و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه»

بتقريب أنّه يدلّ على حليه ما لم يعلم حرمة مطلقا و لو كان من جهه عدم الدليل على حرمة و بعدم الفصل قطعا بين إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه يتم المطلوب.

أورد عليه أولاً: بأن قوله عليه السلام «بعينه» ظاهر في الاختصاص بالشبه الموضوعيه و حمل هذه الكلمه على أن يكون المراد منها هو تأكيد النسبه خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون ذكرها للاحتراز عن العلم بالحرام لا بعينه و لا ينطبق ذلك إلا على الشبهه الموضوعيه إذ لا- يتصور العلم بالحرام لا- بعينه في الشبهه الحكميه لأنّ العناوين الكليه إما أن تكون معلومه الحرمة أو لا تكون كذلك فعلى الأول تكون معلومه الحرمة بعينها و على الثاني لا علم بالحرمة أصلاً.

و اجيب عنه بمنع اختصاص الاحتراز بصوره العلم بالحرام لا بعينه مع أنّ المفروض في روايه مسعده كل شيء لك حلال لا كل شيء فيه حلال و حرام لإمكان أن يكون قيداً «بعينه» احترازاً عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شيء نظيراً للحرام فيصح أن يحكم بكونه حلالاً حتى يعرف أنّه بعينه حرام و عليه فلا وجه لتخصيص الروايه بالشبهه الموضوعيه بل هي أعم.

و ثانياً: أنّ الأمثله المذكوره في روايه مسعده كلّها من الشبهات الموضوعيه و هي تؤكد اختصاصها بالشبهه الموضوعيه هذا مضافاً إلى عدم ارتباطها بقاعده الحليّه لأنّ تلك الموارد موارد الأماره و الاصول المحرزه.

و أجيب عنه بأنّ الأمثله المذكوره تكون من باب التمثيل لا الاختصاص لأنّ الأمثله المذكوره لا توجب اختصاص الكبرى الكليه بها

و يشكل ذلك بأنّ هذا خلاف الظاهر جداً لأنّ المناسب مع التمثيل ذكر القاعده المماثله للقاعده المذكوره أولاً لا ذكر تطبيقات قاعده اخرى لم تذكر كبراهها.

و دعوى أنّ المقصود من روايه مسعده بن صدقه بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحليه الظاهرية فيها بعنوانات مختلفه غير أنّه جمع الكل بيان واحد لا أنّ المقصود هو إنشاء الحليّه في الموارد المزبوره بعنوان قاعده الحليه.

مندفعه لظهور قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه في الإنشاء و حملة على الحكايه عن القواعد المختلفه خلاف الظاهر.

فتحصّل أنّ الأمثله لا- تساعد مع قاعده الحليّه اللهمّ إلا- أن يقال: إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى المذكوره فيها على الأمثله المذكوره لا أصل الكبرى فيمكن الأخذ بالكبرى فتدبر

و ثالثاً: أنّ جعل غايه الحليّه قيام البيئه في قوله عليه السلام و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه قرينه على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه فلا تصلح الروايه للاستدلال بها في الشبهات الحكيمه.

التبيه

و اعلم أنّ مقتضى عموم قاعده الحليه هي حليه المشكوك و لو كان الشئ المشكوك هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم الماخوذه من يد الكافر أو المستورده من بلاد الكفر إذا احتمل التذكيه الشرعيه في حيوانها فيجوز التصرف فيها و استعمالها عدى أكلها و الصلاه فيها و ذلك لجريان قاعده الحليه كما تجرى فيها قاعده الطهاره و لا مجال لاستصحاب عدم التذكيه في الأجزاء إذ التذكيه المساويه لفرى الأوداج الأربعة لا تتصور في أجزاء الحيوان بناء على أنّ التذكيه هي نفس فرى الأوداج الأربعة لا أمر معنوي يحصل بالفرى المذكور و إلا فلا يبعد جريان أصله عدم التذكيه في الأجزاء أيضا بناء على أنّ الأجزاء أيضا لها نصيب من هذا الأمر المعنوي.

نعم لو كان المشكوك جسد الحيوان الكامل فمقتضى أصله عدم التذكيه هو حرمة استعماله و التصرف فيه مضافا إلى حرمة أكلها و الصلاه فيها كما لا يخفى.

هذا بخلاف الأجزاء فإنّ أصله عدم التذكيه كما عرفت لا تجرى بالنسبه إليها فمع احتمال التذكيه يشملها عموم قوله كل شئ يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف أنّه الحرام منه بعينه.

بل يجوز أكلها و استعمالها في الصلاه لو لم يمنع عنهما و لكن مع اشتراط العلم بالتذكيه في جواز الأكل بمثل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنَقَةُ وَ الْمُؤَقُّودَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ الا يجوز الأكل و هكذا مع اشتراط العلم بالتذكيه في الصلاه بمثل قوله عليه السلام في موثقه ابن بكير و كل شئ منه جائز إذا علمت أنه ذكي لا يجوز الصلاه فيه فتدبر جيدا.

بل يجوز أكلها و استعمالها فى الصلاة لو لم يمنع عنهما و لكن مع اشتراط العلم بالتذكية فى جواز الأكل بمثل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (١) لا يجوز الأكل و هكذا مع اشتراط العلم بالتذكية فى الصلاة بمثل قوله عليه السلام فى موثقه ابن بكير و كل شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى لا يجوز الصلاة فيه فتدبر جيدا.

ص:

حديث الحليّه

و منها: أى من الأخبار الّتي استدل بها للبراءه «حديث الحليّه» و هو منقول بألفاظ مختلفه منها مرسله الشيخ الأنصارى قدّس سرّه و هى قوله عليه السّلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» استدل به الشيخ قدّس سرّه فى فرائد الاصول حيث قال كما فى قوله عليه السّلام فى روايه أخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام. (١)

و لم يوجد هذه الروايه بهذه اللفظه فى جوامع الحديث و الموجود مختلف معه فى الألفاظ و الخصوصيات.

و استظهر سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه أنّه صدر روايه مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السّلام قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و لعله سرقه الخ.

و لكنه غير ظاهر بعد اختلاف صدر روايه مسعده بن صدقه معه حيث زاد فى روايه مسعده كلمه «بعينه» و جمله «فتدعه من قبل نفسك» مع أنّ قوله حتى تعلم غير قوله حتى تعرف.

و احتمال المحقق العراقى أنّها مضمون ما رواه فى الكافى بسنده عن أبان بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سليمان عن أبى عبد الله عليه السّلام فى الجنب قال عليه السّلام كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة. (٢)

و لا يخفى أنه لو كان كذلك لزم أن يقتصر فى نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الروايه و المفروض أنّ هذه الروايه مختصه بالشبهه الموضوعيه للدلاله جعل البيئه هى الغايه على أنّ الشبهه هى الموضوعيه مع أنّ قوله عليه السّلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام أعم من الشبهه الموضوعيه فلا تغفل.

ثم إنّ روايه الشيخ الأنصارى على تقدير ثبوتها تكون واضحه للدلاله على البراءه فى

ص: ٤٧٥

١-١) فرائد الاصول: ٢٠١.

٢-٢) الوسائل الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه ح ٢.

الشبهه الحكيمه و الموضوعيه و لذا قال فى نهايه الأفكار دلالة هذه الروايه على المطلوب ظاهره لو كانت هى غير روايه مسعده بن صدقه (١) و إلا- ففيها إشكال من جهه موارد انطباقها كما سيأتى إن شاء الله تعالى بل عموميه دلالتها متوقفه على كونها غير روايه عبد الله بن سليمان و إلا- فالظاهر اختصاصها بالشبهه الموضوعيه فإنّ السؤال فيها عن الجبن من جهه احتمال أن يكون الجبن مما فيه الميتة فأجاب الإمام بالحليه حتى تقوم الحجه على أنّ فيه ميتة و أمّا الإيراد على الروايه بأنها فى صدد الترخيص لارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال فيكون وزانه و زان قوله عليه السّلام كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فإنّ المتبادر منهما هو جواز التصرف فى الحلال المختلط بالحرام الذى جمع رواياته السيّد الفقيه الطباطبائى قدّس سرّه فى حاشيته على المكاسب عند بحثه عن جوائز السلطان و لا ترتبطان بالشبهه البدئيه. (٢)

ففيه أنّ هذا الإيراد لو كان واردا فى مثل كل شىء فيه حلال و حرام لما كان واردا فى مثل قوله «كل شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» فإنّ المفروض فيه ليس هو اجتماع الحلال و الحرام مع اشتباه كل واحد بالآخر حتى يكون مربوطا بباب اختلاط الحرام بالحلال بل الأمر كذلك فى مثل قوله كل شىء فيه حلال و حرام إذ لم يفرض فيه الاختلاط فتدبر جيدا.

و منها: خبر مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السّلام قال سمعته يقول كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك.

و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا أو امرأه تحتك و هى اختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به اليينه. (٣)

لم يستدل شيخنا الأعظم قدّس سرّه بهذه الروايه على البراءه فى الشبهه الحكيمه و لعل وجه ذلك

ص: ٤٧٦

١- ١) نهايه الأفكار ٣: ٢٤٣.

٢- ٢) راجع تهذيب الأصول ٢: ١٧٥.

٣- ٣) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

هو اشتغالها على جملة من أمثله الشبهه الموضوعيه فرأى اختصاصها بها أو رأى أن الروايه فى مقام إبراز حليه جامعه بين حليات متعدده من قواعد مختلفه جمعت فى قضيه واحده فالجملة إخبار عن القواعد المختلفه لا إنشاء يدل على إنشاءات متعدده أو رأى شيئاً آخر.

و لكن استدل بها فى الكفايه فى الشبهه الحكميه حيث قال و منها قوله عليه السلام كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه الحديث حيث دل على حليه ما لم يعلم حرمة مطلقاً و لو كان من جهه عدم الدليل على حرمة و بعدم الفصل قطعاً بين إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه يتم المطلوب مع إمكان أن يقال ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال تامل. (1)

و كيف ما كان فقد أورد عليه أولاً: بأن قوله عليه السلام (بعينه) ظاهر فى الاختصاص بالشبهه الموضوعيه و ذلك لأن حمل هذه الكلمه على التأكيد بأن يكون المراد منها تأكيد النسبه و الاهتمام بالعلم بالحرمة خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن العلم بالحرمة لا بعينه و لا ينطبق إلا على الشبهه الموضوعيه إذ لا يتصور العلم بالحرمة لا بعينه فى الشبهه الحكميه فإنه مع الشك فى حرمة شىء و حليته لا علم لنا بالحرمة لا بعينه.

و بعبارة أخرى العناوين الكليه إمّا أن تكون معلومه الحرمة أو لا- تكون كذلك فعلى الأول تكون معلومه الحرمة بعينها و على الثانى لا علم بالحرمة أصلاً.

نعم يتصور العلم بالحرمة لا- بعينه فى الشبهه الحكميه مع العلم الإجمالى بالحرمة و من الظاهر أن هذا الحديث لا يشمل العلم الإجمالى بالحرمة إذ جعل الترخيص فى الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً مما لا يمكن الجمع بينهما ثبوتاً و يتناقضان.

و أمّا الشبهه الموضوعيه فلا ينفك الشك فيها عن العلم بالحرمة لا بعينه فإننا إذا شككنا فى كون مائع موجود فى الخارج خمراً كان الحرمة معلوماً لا- بعينه إذ نعلم إجمالاً- بوجود الخمر فى الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرمة معلوماً لا بعينه.

ص: ٤٧٧

و لكن هذا العلم لا- يوجب التنجيز لعدم حصر أطرافه و عدم كون جميعها في محل الابتلاء فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليته ما لم يعلم أنه حرام بعينه. (١)

و ثانيا: أنّ الأمثلة المذكوره فيها كلّها من الشبهات الموضوعيه. و هي تؤكد اختصاصها بالشبهه الموضوعيه فلا تشمل الشبهه الحكميه هذا مضافا إلى عدم ارتباطها بقاعده الحليه لأنّ تلك الموارد موارد الأماره و الأصول المحرزه.

و ثالثا: أنّ جعل غايه الحليه قيام البينه في قوله عليه السّلام و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه قرينه على اختصاصها بالشبهه الموضوعيه أيضا.

و عليه فلا وجه للاستدلال بموثقه مسعده للبراءه في الشبهات الحكميه.

يمكن الجواب عن الجميع أمّا عن الإشكال الأول فبأن هذه القرينه غير تامه لوضوح أنّ المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهه الحكميه و إنما تعميم الحديث لها و هو لا يتنافى مع عدم غلبه الشبهه غير المحصوره فيها إذ يكفي أن يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهه. (٢)

و لا يخفى ما فيه فإن الإشكال يكون من جهه ظهور فيه «بعينه» في الاختصاص بالشبهه الموضوعيه بدعوى ظهوره في الاحتراز عن العلم بالحرام لا- بعينه و هو لا- ينطبق إلّا- على الشبهه الموضوعيه لعدم تصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهه الحكميه فإنه مع الشك في حرمه شيء و حليته لا- علم لنا بالحرام لا- بعينه و على فرض تصوره في العلم الإجمالي بالحرمه لا- يمكن شمول الحديث له للمناقضه و بعبارة أخرى أنّ الإشكال ليس من جهه حمل المطلق على النادر حتى يصح الجواب عنه بأنّه ليس حمل المطلق على النادر بل هو من باب إطلاق المطلق على النادر بل الإشكال من جهه عدم إمكان تصور العلم بالحرام لا بعينه في الشبهه الحكميه بحيث لا تلزم منه المناقضه فتدبر جيدا.

قال في منتقى الاصول يمكن تعميم الحديث للشبهه الحكميه مع المحافظه على ظهور لفظ

ص: ٤٧٨

١- ١) مصباح الاصول ٢٧٣:٢-٢٧٤.

٢- ٢) مباحث الحجج ٦٥:٢.

«بعينه» كما فى موارد العلم الإجمالى (غير المنجز كما كان بعض أطراف المعلوم بالإجمال خارجا عن محل الابتلاء) بدوران الحرمة المجمعوله بين شيئين كحرمة الغيبه أو الغناء فإنه يصدق على مثل ذلك بأن كلاً منهما حلال حتى يعرف الحرام بعينه مع كون الشبهه فى كل منهما حكميه لا موضوعيه. (1)

ولا يخفى عليك أن فرض الخروج عن الابتلاء فى الشبهات الحكميه كما ترى فإن الأحكام مجمعوله على موضوعها على نحو ضرب القانون لا- القضايا الخارجيه و المجتهد لا يمكن له أن يجرى البراءه فى الشبهات الحكميه بمجرد كون بعض الأحكام خارجا عن محل ابتلاء بعض الآحاد.

هذا مضافا إلى أن مثل الغيبه و الغناء لا يكونان خارجين عن محل الابتلاء كما هو واضح.

نعم يمكن منع اختصاص الا- احتراز بصوره العلم بالحرام لا بعينه مع أن المفروض فى روايه مسعده كل شىء لك حلال لا كل شىء فيه حلال و حرام و ذلك لإمكان أن يكون قيد «بعينه» احترازا عن الحكم بالحرمه بمجرد كون شىء شبيها و نظيرا للحرام الخاص فيصح أن يحكم بكونه حلالا حتى يعرف أنه بعينه حرام و عليه فلا وجه لتخصيص الروايه بالشبهه الموضوعيه بل هى أعم منها كما ذهب إليه صاحب الكفايه.

هذا مضافا إلى أنه لا باس بكون قيد «بعينه» للتأكيد لأنه شائع بل لعله متعين لأن تخصيص الحديث بموارد العلم الإجمالى يستلزم حملة على النادر إذ الحديث لا- يشمل موارد الابتلاء لاستلزام المناقضه و يختص بموارد التى خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء و المفروض أن هذه الموارد نادره و دعوى أن الشبهه الموضوعيه لا تنفك عن العلم بالحرام لا بعينه مندفعه بأن العلم الإجمالى فى هذه الموارد منحل بالموارد المعلومه و يصير الشبهه بدويه كما لا يخفى.

و عليه فكون القيد و هو بعينه لتأكيد النسبه و الاهتمام بالعلم بالحرمه أقرب و معه لا مانع من شمول الحديث للشبهات الحكميه فتدبر جيدا.

ص: ٤٧٩

و أما عن الثانى فبأن الأمثله المذكوره تكون من باب التمثيل لا اختصاص الروايه بها و عليه فكما فى تسديد الاصول أصاله الحل المذكوره فى الحديث إذا كانت عامه لجميع موارد الشك فى الحرمة فجميع الأشياء التى لم يعلم حرمتها مشموله له محكوم عليها بالحل فأصاله الحل كبرى كليه و الأمثله المذكوره مصاديق لها و جزئيات و لا يجب فى ذكر المثل أن يذكر جميع الأنواع المتصوره إذا لم يكن المتكلم بصدد بيان الأنواع المختلفه. (١)

و يمكن أن يقال أنّ الأمثله المذكوره لو كانت من موارد أصاله الحل أمكن أن يقال اكتفى بذكر بعض مواردّها و مصاديقها و لكنها أجنبيه عن أصاله الحل و البراءه إذ ليس فيها شىء يمكن أن يكون مستند الحليه فيه هو أصاله الحل بل المستند هو قاعده اليد و الاستصحاب و لذا قال السيد الشهيد الصدر قدّس سرّه: قد حاول البعض دفع الشبهه بأنّ المذكورات إنّما ذكرت من باب التمثيل لا التطبيق.

ثم أورد عليه بأنّ هذا خلاف الظاهر جدا لأن المناسب مع التمثيل ذكر القاعده المماثله للقاعده المذكوره أولا لا ذكر تطبيقات قاعده أخرى لم تذكر كبراهها.

لا يقال: بناء على جريان الاصول الطويله إذا كانت من سنخ واحد تكون البراءه جاريه فى هذه الموارد.

فإنه يقال هذا المقدار لا يكتفى بعد ظهور الحديث فى أنّ منشأ التأمين و الحليه هو القاعده وحدها لا القاعده بضم عدم جريان الاصول الحاكمه عليها. (٢)

اللهمّ إلاّ- أن يكون مقصود تسديد الاصول أنّ المراد من أصاله الحل فى روايه مسعده هو الحكم بحليه كل شىء ما لم يقطع قطعا وجدانيا بالحرمة و إنّ العلم المذكور فيه لا يعم العلم التعبدى الموجود فى مورد الاستصحاب و اليد و لكنه مما لا يمكن الالتزام به لمعلوميه تقدم أصاله اليد و الاستصحاب على أصاله الحليه بأى معنى كانت.

ص: ٤٨٠

١- ١) تسديد الاصول ٢: ١٤٧.

٢- ٢) مباحث الحجج ٢: ٦٦.

قال فى نهايه الأفكار يمكن دفعه بأنه يتجه ذلك إذا كان الصدر إنشاء للحليه فى الأمثله المزبوره بعنوان كونها مشكوك الحرمه و إلا- فبناء على كونه حاكيا عن إنشاءات الحليه فى الموارد المزبوره بعنوانات مختلفه من نحو اليد و السوق و الاستصحاب و نحوها من العناوين التى منها عنوان مشكوك الحل و الحرمه فلا يرد إشكال إذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك فى الحرمه فى هذه الموارد لمكان جعل الحليه الظاهريه فيها بعنوانات مختلفه غير انه جمع الكل بيان واحد لا أن المقصود هو إنشاء الحليه فى الموارد المزبوره بعنوان قاعده الحليه (١)

و لا- يخفى ما فيه لظهور قوله عليه السلام كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فى الإنشاء و حمله على الإخبار عن القواعد المختلفه خلاف الظاهر هذا مضافا إلى ما أفاد الشهيد الصدر قدس سره من أنه خلاف الظاهر لا فقط باعتبار ظهور الجملة فى الإنشاء لا- الإخبار بل من أجل قوه ظهورها فى أنها فى مقام إعطاء قاعده كليه بنكته واحده للتطبيق على الموارد المختلفه بحيث يستفيد السامع تطبيقها بالفعل و هذا لا يناسب مع كون القضييه إخباريه تجمع حيثيات و قواعد متعدده لا يمكن أن يرجع إليها المكلف فى مجال التطبيق. (٢)

و حكى أيضا عن تعليقه المحقق الخراسانى على الفرائد فى دفع الإشكال أن ذكر الموارد المذكوره من باب التنظير (أى تنظير قاعده أصاله الإباحه بسائر القواعد كقاعده اليد و السوق و الاستصحاب) لتقريب أصاله الإباحه إلى الأذهان و أنها ليست بعادمه فى الشريعه و أنها حكمت بالحل فى الموارد المذكوره مع عدم القطع بالحليه انتهى.

يمكن أن يقال إن هذا الحمل لا يساعد مع قوله عليه السلام «و ذلك مثل الثوب» فإنه كما أفاد فى تسديد الاصول ظاهر جدا فى أنه ذكر مثال لقوله كل شىء هو لك حلال و لو أراد ما أفاده المحقق الخراسانى لقال و ذلك مثل حليه الثوب (٣)

و قال الشهيد الصدر قدس سره: فى نهايه الأمر و الذى يقوى فى النفس أن المقصود من

ص: ٤٨١

١- ١) نهايه الأفكار ٢٣٤:٣-٢٣٥.

٢- ٢) مباحث الحجج ٢:٦٦١.

٣- ٣) تسديد الاصول ٢:١٤٨.

الروايه النظر إلى مرحله البقاء و إنّ ما أخذه المكلف و كان حلالا- له على أساس قاعده شرعيه يبقى حلالا- و لا- ينبغى أن يوسوس فيه و فى مناشئ حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البيّنه و بهذا تكون أجنبيّه عن البراءه إذ ليست فى مقام جعل البراءه كما أن فى الأمثله المذكوره لا يوجد ما يكون موردا لها. (١)

و فيه أنه ليس بجواب بل هو تصديق للإشكال ببيان آخر هذا مع أنّ حمل الروايه على ما ذكر خلاف الظاهر جدا فإنّ ظاهر الروايه إنّ الشك فى أصل الحليّه و الحرمة لا فى بقائهما و مما ذكر يظهر أنه لا محيص عن هذا الإشكال لأن الأمثله لا تساعد مع القاعده المذكوره فى صدرها اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى على الأمثله لا أصل الكبرى فيمكن الأخذ بها.

و أما عن الثالث فبأنّ قيام البيّنه و إن اختص بالشبهه الموضوعيه إلا أنه يمكن أن يقال إنّ الاستبانة المذكوره فى الذيل تعم الاستبانة العلميه القطعيه و غيرها الحاصله بمثل خبر الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام البيّنه بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لا شاهد فيه على الاختصاص فتحصل أنّ الروايه لا تخلو عن الإشكال و لو من ناحيه الإشكال الثانى كما عرفت و لكن مع ذلك يمكن الأخذ بالكبرى المذكوره فيها مع قطع النظر عن الأمثله التى فيها هذا لو لا الإشكال فى سندها من الضعف و الظاهر أنّ السند ضعيف فإنّ مسعده بن صدقه عامى و لم يوثق و لكن المحكى من السيّد المحقق البروجردى قدّس سرّه هو اتحاد مسعده بن زياد الربعى الثقه و استشهاد لذلك باتحاد مضمون رواياتهما التى تقرب عشر روايات و أيده بأنّ المروى فى بعض طرق الكافى هكذا عن مسعده بن صدقه عن زياد و الظاهر عندي أنّ الصحيح هو مسعده بن صدقه بن زياد و عليه يكون زياد اسم جد مسعده و كثيرا ما كانوا يحذفون اسم الأب و ينسبون إلى الجد و عليه كلمه «عن زياد» تصحيف ابن زياد انتهى.

ص: ٤٨٢

هذا مضافا إلى ما حكى عن الوحيد البهبهاني من أن جدى قال الذى يظهر من أخباره فى الكتب أنه ثقة لأن جميع ما يرويه فى غايه المتاننه و موافق لما يرويه الثقات و لهذا عملت الطائفة بما رواه بل لو تتبعنا وجدنا أخباره أسد و أمتن من أخبار مثل جميل بن دراج و حرير بن عبد الله انتهى.

و قال النجاشى فى رجاله و له كتب منها كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السّلام روى هارون بن مسلم عنه انتهى و هارون بن مسلم ثقة وجه. و قال بعض الأعلام أنه ثقة لنقل بعض الأجلاء عنه هذا و لكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعده بن زياد مع مسعده بن صدقه لا يوجب إلا الظن بالاتحاد هذا مضافا إلى بعد ذلك لأنّ الشيخ فى الفهرست و الرجال و النجاشى فى رجاله ذكر كليهما من دون احتمال الاتحاد و أمّا عمل الطائفة فالمذكور فى كلام الشيخ الطوسى ليس هو مسعده بن صدقه بل السكونى و حفص و غيرهما و لعل المقصود عمل جمع من الأصحاب من دون استناد ذلك إلى مثل الشيخ كما لعله هو الظاهر و أمّا نقل بعض الأجلاء فلم أر إلا هارون بن مسلم اللهم إلا أن يكون المقصود هو نقل من روى عن هارون بن مسلم مثل أحمد بن محمد بن يحيى و عبد الله بن جعفر الحميرى و ابن شاذان فإنهم من الأجلاء و كانوا يروون كتاب خطب أمير المؤمنين عليه السّلام عن مسعده بن صدقه بواسطة هارون بن مسلم كما فى رجال النجاشى و غيره و من البعيد جدا نقل هؤلاء هذا الكتاب مع كون راويه غير ثقة فتدبر جيدا.

و منها: صحيحه عبد الله بن سنان التى رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم:

روى الصدوق فى الفقيه عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال، قال أبو عبد الله عليه السّلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (1) و سند الصدوق إلى الحسن بن محبوب صحيح و هو على ما فى المشيخه محمد

ص: ٤٨٣

بن موسى بن المتوكل رحمهم الله عن عبد الله بن جعفر الحميري و سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان و روى الشيخ الطوسى قدس سره فى التهذيب عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال، قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شىء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (١) وطريقه إلى الحسن بن محبوب صحيح أيضا كما فى المشيخه و الفهرست.

و رواها أيضا (٢) بهذا السند عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شىء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و روى الكليني قدس سره عن عده من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد بن جميعا عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال كل شىء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبدا حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. (٣)

و روى الكليني قدس سره أيضا عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لى لقد سألتنى عن طعام يعجبنى ثم أعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبنا و دعا بالغاء فتغدينا معه و أتى بالجبن فأكل و أكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول فى الجبن فقال لى أو لم ترنى أكلته قلت بلى و لكنى أحب أن أسمعك منك فقال ساخبرك عن الجبن و غيره كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. (٤) و حيث إن عبد الله بن سليمان ممن روى عنه الصفوان تكون الروايه معتبره.

هذا مضافا إلى ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقى فى المحاسن عن اليقطينى عن صفوان

ص: ٤٨٤

١- (١) التهذيب ٧٩: ٩ الباب ٢ باب الذبائح و الأَطعمه ح ٧٢.

٢- (٢) فى التهذيب ٧٢٦: ٧ الباب ٢١ باب من الزيادات ح ٨.

٣- (٣) الكافى ٣١٣: ٥ باب النوادر ح ٣٩.

٤- (٤) الكافى ٣٣٩: ٦ باب الجبن ح ١.

عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام إنه طعام يعجبني فسأخبرك عن الجبن وغيره كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه. (١)

هذه الروايات متوافقة المضمون ولعل يرجع بعضها إلى بعض.

وكيف ما كان فالمحكي عن الشهيد إنه استدلل للبراءة بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

وتقريب الاستدلال كما عن شرح الوافيه أن معنى الحديث أن كل فعل من الأفعال التي تتصف بالحل والحرمه وكذا كل عين مما يتعلق به فعل التكليف ويتصف بالحل والحرمه إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمه فهو حلال.

فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الأفعال الاضطراريه والأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل إن ما اشتبه حكمه وكان محتملا لأن يكون حلالا ولأن يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندرجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أو لا.

وبعبارة أخرى أن كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى إنك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال حينئذ الروايه صادقه على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل كونه من المذكي أو الميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لأنه يصدق على كل منها:

إنه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسما لحكمين فنقول إما حلال و

ص: ٤٨٥

إمّا حرام وإنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها و أصنافها حلالا- و بعضها حراما و اشتركت في أن الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم انتهى.

ذكر نحوه فى الدرر حيث قال إنّ قوله عليه السّلام فيه حلال و حرام حمل على صلاحيتهما و احتمالهما فيصير الحاصل ان كل شىء يصلح لأن يكون حراما و لأن يكون حلالا و يصح ان يقال فيه إما حرام و إما حلال فهو لك حلال سواء كانت الشبهه فى الحليه و الحرمة من جهه الشك فى اندراجه تحت كلى علم حكمه أم لا. (١)

أورد عليه شيخنا الأ-عظم قدّس سرّه فى فرائد الاصول بأنّ المراد بالشىء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشتري و لحم الحمير على ما مثله بهما إذ لا يستقيم إرجاع الضمير فى «منه» إليهما لكن لفظه «منه» ليس فى بعض النسخ و أيضا الظاهر أنّ المراد بقوله فيه حلال و حرام كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مرددا بينهما إذ لا تقسيم مع الترديد أصلا لا ذهنيا و لا خارجا إلى أن قال فالمعنى و الله العالم أنّ كل كلى فيه قسم حلال و قسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميتة فهذا الكلى لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معينا فى الخارج فتدعه.

و على الاستخدام يكون المراد أنّ كل جزئى خارجى فى نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئى لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى فى الخارج فتدعه و على أى تقدير فالروايه مختصه بالشبهه فى الموضوع و أما ما ذكره المستدل من أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتمالاه و صلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضييه و لضمير منه و لو على الاستخدام انتهى موضع الحاجه. (٢)

حاصله أنّ قوله عليه السّلام كل شىء يكون فيه حلال و حرام ظاهر فى الانقسام الفعلى و هو لا يتصور فى الشبهات الحكميه فإنّ القسمه فيها ليست فعليه بل هى فرضيه حيث انه ليس

ص: ٤٨٦

١-١) الدرر: ٤٤٩.

٢-٢) فرائد الاصول: ٢٠١.

فيها إلا- احتمال الحل و الحرمة كما في شرب التن المشكوك حليته و حرمة و عليه فيختص قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعية التي يكون الشك فيها في الحل و الحرمة من جهة الشك في انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك أيضا بظهور كلمة «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام في قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنه إشارة و إرجاع إلى الحرام المذكور في قوله كل شيء يكون فيه حلال و حرام و الإشاره و الإرجاع إليهما متفرعتان على إحراز وجودهما كما لا يخفى.

و لا- يخفى عليك أنّ ما ذكره الشيخ يتم فيما إذا كان المراد من الشيء في قوله عليه السّلام كل شيء هو النوع و المراد من الحلال و الحرام هو حكم أصناف هذا النوع فإنّ الانقسام الفعلي لا يتصور حينئذ إلا في الشبهه الموضوعية و أمّا إذا كان المراد من الشيء هو الأعمّ من الجنس و من الحلال و الحرام أمكن أن يقال بشمول الروايه للشبهات الحكمية أيضا نظرا إلى إمكان فرض الانقسام الفعلي فيها كما في كلى اللحم فإن فيه قسمان معلومان حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الأرنب و قسم ثالث مشتبه و هو لحم الحمير مثلا- لا- يدري انه محكوم بالحليه أو الحرمة و منشأ الاشتباه فيه وجود القسمين المعلومين فيقال بمقتضى عموم الروايه أنّه حلال حتى تعلم حرمة و يخرج بذلك عن دائره المشتبهات المحكوم فيها بالحليه و بعد شمول العموم المزبور لمثل هذا المشتبه الذي يوجد في نوعه القسمان المعلومان يتعدى إلى غيره بعدم القول بالفصل. (1)

و يمكن الجواب عنه بما في كلام الشيخ من أنّ الظاهر إن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما في روايه أخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف إنه حرام بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله عليه السّلام حتى تعرف إلى أن قال إنّ وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لا دخل له في هذا الحكم أصلا و لا في تحقق الموضوع و تقييد الموضوع بقيد أجنبي لا دخل له في الحكم و لا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب

ص: ٤٨٧

التن حتى أحتاج إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه مما يوجد فى نوعه قسمان معلومان بالإجماع المركب و مستهجن. (١)

و أوضح هذا الجواب فى مصباح الاصول بأن الظاهر من قوله عليه السّلام فيه حلال و حرام إنّ منشأ الشك فى الحليه و الحرمة هو نفس انقسام الشىء إلى الحلال و الحرام و هذا لا ينطبق على الشبهه الحكميه فإنّ الشك فى حليه بعض أنواع الحيوان ليس ناشئاً من الانقسام إلى الحلال و الحرام بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحليه و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها (بل منشأ الشك فى الحليه و الحرمة فيه هو عدم النص أو اجمال النص كما لا يخفى) و هذا بخلاف الشبهه الموضوعيه فإنّ الشك فى حليه مائع موجود فى الخارج ناشئ من انقسام المائع إلى الحلال و الحرام إذ لو كان المائع بجميع أقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا فى هذا المائع الموجود فى الخارج من حيث الحليه و الحرمة فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين قسم منه حلال كالخل و قسم منه حرام كالخمر فشككنا فى حليه هذا المائع الموجود فى الخارج لاحتمال أن يكون خلا فيكون من القسم الحلال و ان يكون خمراً فيكون من القسم الحرام. (٢)

هذا مضافاً إلى ما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه أيضاً من أن الظاهر من قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه معرفه ذلك الحرام الذى فرض وجوده فى الشىء و معلوم أن معرفه لحم الخنزير و حرمة لا يكون غايه لحليه لحم الحمار. (٣)

و هذا الذى أشار الشيخ إليه يلزم فيما إذا قلنا بشمول الروايه للشبهه الحكميه إذ يحكم بحليه لحم الحمار حتى تعرف لحم الخنزير و حرمة مع أنه كما ترى هذا بخلاف ما إذا قلنا باختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه فإنّ مورد الشبهه محكوم بالحليه حتى تعرف إنّ مصداق الحرام الذى فرض وجوده فى الشىء و لا إشكال كما لا يخفى.

ص: ٤٨٨

١-١) فرائد الاصول: ٢٠١.

٢-٢) مصباح الاصول ٢٧٦-٢٧٧.

٣-٣) فرائد الاصول: ٢٠١.

فتحصل أنّ مفاد هذه الرواية لا ينطبق على الشبهه الحكميه بشهاده أمرين:

أحدهما دلالته على أن نفس الانقسام المذكور منشأ للشك و الاشتباه و ثانيهما جعل الحرام المعلوم منهما غايه للحليه فإنه لا يصح ذلك إلا في الشبهات الموضوعيه و أما في الحكميه فلا يصح جعل الحرام المعلوم المذكور غايه للحليه لحم الحمير مثلا كما لا يخفى.

إذ لا- معنى لجعل العلم بكون لحم الخنزير حراما غايه للحليه لحم الحمير أمّا الأمر الأول فلا مكان أن يقال نفى السببيه لوجود القسمين بالنسبه إلى الشك في حكم لحم الحمير في غير محله و الشاهد له أنه لو علم ان مطلق اللحم حراما أو حلالا لم يبق له شك في حكم لحم الحمير فإنّ المشكوك لا- يبقى على الشك مع العلم بحرمة مطلق اللحم أو العلم بحليه مطلق اللحم كما لا يخفى.

فالشك ناش من وجود القسمين من الحلال و الحرام في الأنواع و عليه فلا- وجه لإنكار سببيه وجود القسمين في الشبهات الحكميه و العجب من مصباح الاصول حيث قال هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحليه و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقيه الأنواع أو حليتها الخ مع أن اللازم هو إن قال و لو على تقدير حرمة مطلق اللحم أو حليته كما قاله كذلك في الشبهه الموضوعيه و من المعلوم أنه لو قال بمثل ما قال في الشبهه الموضوعيه لم يبق شك في هذا النوع أيضا و عليه فوجود القسمين موجب للشك في الشبهه الحكميه كالشبهه الموضوعيه و لذلك قال في الدرر يكفي في عدم لغويه القيد(و هو قوله عليه السلام فيه حلال و حرام)انه لو علم كون مطلق اللحم حراما أو حلالا لم يبق شك في لحم الحمير فوجود القسمين في اللحم صار منشأ للشك في لحم الحمير (1)

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه:في توضيح مراد استاذه قدّس سرّه و الحق هو اندفاع الإشكاليين أما الأول فلأن التقييد المذكور لا يكون لغوا لكونه دخيلا في الموضوع و ذلك لأن الشبهه في لحم الحمار مثلا و إن كانت كما ذكر ناشئه عن عدم النص لكن لا ينافي هذا أن

ص: ٤٨٩

يكون منشأها وجود القسمين الحلال و الحرام فإنه لو كان النص على حليه كل لحم موجودا لم يكن شك في حليه لحم الحمار و لو كان النص على حرمة كل لحم موجودا لم يكن شك في حرمة لحم(الحمار).

و لكن لما لم يكن شيء من هذا النصين و انما صار بعض اللحوم حراما و بعضها حلالا فهذا أوجب الشك في حكم لحم الحمار.

فهذا نظير ما يقال في العرف لو كان كل أفراد الإنسان أمينا لما شككت في أمانه هذا الشخص و لو كان كل أفراد خائنا ما شككت في خيانه هذا الشخص و لكن لما كان أفراد مختلفه فبعضها أمين و بعضها خائن فلا جرم شككت في أمانه هذا الشخص و خيانه و هذا مطلب صحيح عرفي. (١)

هذا كله بالنسبه إلى الأمر الأول و هو لزوم كون الانقسام سببا و منشأ للشك و هو متحقق في الشبهه الموضوعيه دون الحكميه و أميا الأمر الثاني و هو متحقق في الشبهه الموضوعيه دون الحكميه فقد أجاب عنه في الدرر أيضا بأن معرفه الحرام غايه للحكم على المطلق أو على ذلك الشيء الذي عرف حرمة. و لو لا ذلك للزم الإشكال على تقدير الاختصاص بالشبهه الموضوعيه أيضا إذ بعد معرفه فرد من أفراد الغير المذكى يصدق أنه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات أيضا فتدبر جيدا. (٢)

قال شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سره: في توضيح ذلك و بالجمله إن كان المراد بعرفان الحرمة الذي جعل في الحديث غايه للحل حقيقه عرفان جنس الحرام حتى يكون صادقا على فرد واحد كان الإشكال مشترك الورود على كلتا الشبهتين و إن كان المراد ان عرفان الحرمة في كل شيء ليس إلا- غايه للحل بالنسبه إلى هذا الشيء دون غيره كان الإشكال غير وارد في كلتا الشبهتين و لكن حيث إن الظاهر هو إرادته عرفان جنس الحرام الصادق

ص: ٤٩٠

١- ١) أصول الفقه لشيخنا الاستاذ ٢: ٧٧.

٢- ٢) الدرر: ٤٥٠.

على فرد واحد كان الإشكال واردا على كليهما فلا بدّ في دفعه عن كليهما فنقول إنّ عرفان الحرام غايه للقضيه الاستغراقيه بوصف كونها استغراقيه فمعنى الحديث أنّ الجنس الذى هو اللحم المنقسم فى الذهن إلى القسم المذكى و القسم الميتة يكون بجميع أفراده حلالا فكل فرد منه سواء كان ميتة واقعا أم مذكى واقعا فهو حلال و كذلك جنس اللحم الذى له قسمان احدهما لحم الغنم و الآخر لحم الخنزير و له قسم ثالث و هو لحم الحمار فهو بجميع أقسامه يكون حلالا- سواء كان من القسم الحلال واقعا أم من القسم الحرام حتى يعرف الحرمة فى فرد واحد على الأول أو فى قسم واحد على الثانى فحينئذ يكون هذا الحكم العام الاستغراقى الاستيعابى و هو حليه كل فرد أو كل قسم مرتفعا و هذا لا إشكال فيه إذ لا إشكال فى أنه بعد معرفه الحرمة فى الفرد الواحد أو القسم الواحد لم يبق هذا الحكم العام بعمومه.

و اذن فبناء على حمل الروايه على التقسيم الذهنى فدلالته على البراءة فى الشبهه الحكميه تامه غايه الأمر يكون موردها خصوص الشبهه الحكميه التى كان له قسم حلال و قسم حرام و لم يكن القسم الحرام بعد معروفا فيتم فى غير هذا و هو ما لم يكن له قسم حلال و قسم حرام و ما كان له ذلك بعد عرفان الحرام بعدم القول بالفصل.

و لكن الشأن فى إثبات ظهور الروايه فى التقسيم الذهنى دون الخارجى و هو غير معلوم بل الظاهر منها لا يبعد أن يكون هو التقسيم الخارجى بقريته ذكر لفظه «بعينه» (1)

و لا يخفى عليك أيضا أن الظاهر من الحديث كما أشار إليه الاستاذ قدّس سرّه بقريته لام العهد فى قوله حتى تعرف الحرام و لفظه بعينه إن المراد من الغايه فى قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه هى معرفه ذلك الحرام الذى فرض وجوده بالفعل فى الشىء و ذلك لا يساعد إلا مع إرادته الشبهه الموضوعيه إذ مع الشبهه الحكميه لا معنى لجعل معرفه حرمة لحم الخنزير غايه لحليه لحم الحمير لعدم الارتباط بينهما فلا وجه لأن يقال. إنّ لحم الحمير مثلا الذى شك فى حليته و حرمة عند ما رأينا وجود القسمين فى اللحم حلال حتى تعرف حرمة لحم الخنزير و علم

ص: ٤٩١

بوجوده فى الشىء بل الذى يكون مناسباً مع الشبهه الحكميه هو ان يقال إن لحم الحمير المشكوك حلال حتى تعرف إنه حرام آخر و هو لا يساعد مع ذكر لام العهد و رجوع الضمير فى «بعينه» إلى الحرام الموجود فى الشىء كما لا يخفى.

و لعل إليه يؤول ما أشار إليه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه فى دوره الأخيره بقوله و لكن يمكن الإيراد على الكلام المزبور أعنى التسريه إلى الشبهه الحكميه بأن يقال إن الظاهر أن يكون الدوران بين نفس الحلال و الحرام المذكورين فى الصدر و هو منحصر فى الشبهه الموضوعيه إذ لا- دوران فى الشبهه الحكميه من لحم الحمير بين اللحوم المعلوم الحرمة و اللحوم المقطوع الحليه و بعبارة أخرى الظاهر أنّ مورد الحكم بالحليه شىء قابل لأن يعرف فيه ذلك الحرام المعلوم.

إلا- أن يقال: يكفى صحه انطباق عنوان الحرام بما هو هو فالمراد إن كل كلى كان فيه الحلال و الحرام و لو لم يعرف عنوانهما بغير هذين العنوانين فهو حلال فى أفراده المشتبهه حتى يعرف الحرام منه و لكنه مع ذلك لا- يخلو عن التكلف فالظاهر اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه. (١)

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: إن قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و ماده «العرفان» المستعمله فى الأمور الجزئيه قرينه على الاختصاص فإن كل واحد من هذه الأمور و إن كان فى حد نفسه قابلاً للمناقشه إلا أنّ ملاحظه المجموع ربما تصير قرينه على الاختصاص أو سلب الاعتماد بمثل هذا الإطلاق. (٢)

و يؤيده عدم اشتراط البراهه فى هذه الأخبار بالفحص إذ لو كان لمراد أعمّ من الشبهه الحكميه لزم تقيدها بكونها بعد الفحص فتأمل.

يمكن أن يقال: بأن الاستبانة المذكوره فى الذيل تعمّ الاستبانة العلميه القطعيه و

ص: ٤٩٢

١- ١) أصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه: ٦٢٤

٢- ٢) تهذيب الاصول ١٨٨: ٢.

غيرها الحاصله بمثل خير الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام اليينه بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لا شاهد فيه على الاختصاص.

نعم لا يخلو الروايه عن الضعف فى السند فإن مسعده بن صدقه عامى و لم يوثق إلا أن المحكى عن السيد المحقق البروجردى قدس سره أنه متحد مع مسعده بن زياد الربعى الثقه بقريته اتحاد مضمون رواياته مع رواياته التى تقرب عشر روايات و أيد ذلك بالمروى فى بعض طرق الكافى هكذا عن مسعده بن صدقه عن زياد لأن الظاهر عندى أن الصحيح هو مسعده بن صدقه بن زياد و عليه يكون زياد اسم جد مسعده و كثيرا ما يحذف اسم الأب و ينسب الولد إلى الجد هذا مضافا إلى ما حكى عن الوحيد البهبهانى من أن جدى قال الذى يظهر من أخباره فى الكتب أنه ثقه لأن جميع ما يرويه فى غايه المتانة و موافق لما يرويه الثقات.

و لكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعده بن زياد مع روايات مسعده بن صدقه لا يوجب إلا الظن باتحادهما هذا مضافا إلى أنه يبعده ذكر كليهما فى الفهرست و الرجال و النجاشى فتأمل.

و منها: صحيحه عبد الله بن سنان التى رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم و مضمونها متوافقه و قد رواها الكلينى قدس سره عن عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمد جميعا عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبدا حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و تقريب الاستدلال بها كما عن شرح الوافيه و فى الدرر أن معنى الحديث أن كل فعل من الأفعال التى تتصف بالحلّ و الحرمة و كذا كل عين ميا يتعلق به فعل التكليف و يتصف بالحلّ و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحلّ و الحرمة فهو لك حلال.

فخرج ما لا يتصف بهما جمعيا من الأفعال الاضطراريه و الأعيان التى لا يتعلق بها فعل المكلف و ما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه.

فصار الحاصل أنّ ما اشتبه حكمه و كان محتملا لأن يكون حلالا و لأن يكون حراما فهو لك حلال سواء علم حكمه كلى فوجه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندرجه تحته أو تحققه فى ضمنه لعلم حكمه أو لم يعلم ذلك.

و عليه فالروايه صادقه على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل حليته لكونه من المذكى أو حرمة لكونه من الميتة و هكذا يصدق على شرب التتن أو لحم الأرنب مثلا لان الحليه و الحرمة كليهما محتملتان فيهما.

و بعبارة اخرى قوله فيه حلال و حرام يحمل على صلاحية الشيء أو الفعل لهما و احتمالهما فيه فيصير المعنى أنّ كل شىء يصلح لأن يكون حراما و لأن يكون حلالا و يصح فيه أن يقال:إنه إما حرام أو حلال فهو لك حلال.

و قد أورد عليه بأنّ الظاهر من قوله عليه السّلام فيه حلال و حرام كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مردّدا بينهما إذ لا تقسيم مع التردد أصلا لا ذهنيا و لا خارجا و دعوى أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه هو احتمالهما و صلاحيته لهما مندفعه بأنه مخالف لظاهر القضيّه.

و عليه فيختص قوله عليه السّلام بالشبهات الموضوعية التي يكون الشكّ فيها فى الحل و الحرمة من جهة الشكّ فى انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك ظهور كلمه «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام فى قوله عليه السّلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنّه إشاره و إرجاع إلى الحرام المذكور فى قوله عليه السّلام كل شىء يكون فيه حلال و حرام و من المعلوم أنّ الإشاره و الإرجاع إليهما متفرّعتان على إحراز وجودهما قبل الإشاره و الإرجاع و الأوجه المذكوره عن هذا الإيراد لا تخلو عن التكلف و التأمل و الحاصل أنّ قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و مادّه «العرفان» المستعمله فى الأمور الجزئية قرينه على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعية و لا أقل من الشكّ فى شمولها للشبهه الحكميه.

و اعلم أنّ مقتضى عموم قاعده الحلیه هی حلیه المشکوک و لو کان الشیء المشکوک هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم المأخوذه من ید الکافر أو المستورده من بلاد الکفر بشرط احتمال التذکيه الشرعيه فی حیوانها فحينئذ يجوز التصرف فيها عدی ما اشترط العلم بالتذکيه فی الاستعمال کالأکل أو لبسه فی الصلاه.

و ذلك لجريان قاعده الحلیه فيها كجريان قاعده الطهاره و لا مجال لاستصحاب عدم التذکيه فيها بناء على أنّ التذکيه هی فری الأوداج الأربعة لا الأمر المعنوی الحاصل بالفري و من المعلوم أنّ فری الأوداج الأربعة لا يتصور فی أجزاء الحيوان فانما لم تجر أصاله عدم التذکيه فمقتضى قاعده الحلیه هو جواز التصرف مطلقا عدی ما خرج.

نعم لو كان المشکوک جسد الحيوان الكامل فلا مجال لقاعده الحلیه لجريان أصاله عدم التذکيه فيحرم جميع التصرفات.

و منها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءه صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج المرويه فى التهذيب عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأه فى عدتها بجهاله أ هى ممن لا- تحل له أبدا فقال لا أما إذا كان بجهاله فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها و قد يعذر الناس فى الجهاله بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه أم بجهالته انها فى عده؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهاله بأن الله حرم ذلك عليه و ذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت و ان كان أحدهما متعمدا و الآخر بجهاله فقال الذى تعمدا لا يحل له ان يرجع إلى صاحبه أبدا. (١)

و تقريب الاستدلال ان الروايه تدل على أن الجهل مطلقا عذر و مقتضى كون الجهل عذرا هو أنه لا عقوبه عليه و هو المطلوب.

و يشكل ذلك أولا:- بأن الجهل فى الروايه إمّا يكون بمعنى الشك فإن كان متعلقا بالحكم التكليفى فالمعذوريه تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعا و لو حملنا الروايه على ما بعد الفحص فيبعد بقاء الجهل مع وضوح الحكم المذكور بين المسلمين و ان كان الشك متعلقا بالموضوع فيصح الحكم بالمعذوريه قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها فى العده سابقا و أما إذا علم بكونها فى العده و لم يدر انقضائها فمقتضى استصحاب بقاء العده عدم معذوريته و بالجمله الحكم بالمعذوريه الجاهل مطلقا لا يطابق القواعد المسلّمه و إمّا يكون الجهل بمعنى الغفله فيستقيم الحكم بالمعذوريه و يشهد له قوله عليه السلام و ذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها و لكنه أجنبى عن المقام لأنّ بحث الأصولى يكون حول الشك لا الغفله و ثانيا: كما أفاده فى الدرر بأن حكمه عليه السلام بكون الجهاله بأن الله

ص: ٤٩٦

تعالى حرم عليه ذلك أهون من الأخرى معللا بعدم قدرته على الاحتياط معها غير واضح لأنه لا فرق بين الجهالتين في هذه العله لأن الجهاله إن كانت بمعنى الغفله فلا إشكال في عدم قدرته على الاحتياط فيهما و التفكيك بين الجهالتين بأن يجعل الجهاله بالحكم بمعنى الغفله و الأخرى بمعنى الشك في غايه البعد.

و يمكن الجواب عن الإشكالات الوارده على الروايه بأجمعها بما في الدرر من حمل الجهاله على الغفله في كلتي صورتين و حمل قول السائل «بجهاله أن الله حرم عليه ذلك» على الجهاله في الحكم التكليفي و قوله «أم بجهالته انها في العده» على جهالته بأن العده موضوعه للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني انه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجه بخلاف الأول فإنه عمل بالفعل المحرم شرعا و لا يتمكن عن تداركه بعد الالتفات فافهم (١)

و لكن يرد عليه بأن تخصيص الروايه بمورد الغفله يوجب كونها أجنبيه عن محل البحث و هو صورته الشك و التردد مع أنّ بحث الاصولي في حكم الشك و التردد لا- حكم الغفله هذا مضافا إلى أن ما ذكره في وجه الفرق بين الجهاله بالحكم التكليفي و بين الجهاله بالموضوع في قدرته على الاحتياط في الثانيه دون الأولى محل تأمل و نظر و لعل قوله: فافهم اشاره إلى ذلك فالأولى هو الجواب عنه بما حكى شيخنا الاستاذ الأراكي رحمه الله عن الاستاذ الأعظم الميرزا الشيرازي قدس سرّه من أن الجهاله ليست في الموضوعين مستعمله في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشك و الغفله و هو عدم العلم و لكن هذا المعنى العام يكون الغالب تحققه في ضمن الغفله بالنسبه إلى الحكم و في ضمن التردد بالنسبه إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لا- في المعنى المستعمل فيه الكلمه و أما وجه الاختلاف بينهما فلأن الحكم لغايه وضوحه مثل وجوب صلاه الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو التردد فيه في غايه الندره نعم عدم علمه بنحو الغفله ليس نادرا.

ص: ٤٩٧

و أما الموضوع فالإنسان المرید لتزویج امرأه لا محاله یكون بصدد التفتیش عن موانع التزویج فی حق المرأه الشخصیه و مع هذا لو لم یقع فی ذهنه الالتفات إلى حیث كونها فی عدہ الغیر أولا فهو فی کمال البعد و الندره نعم یمکن بقاءه علی حاله الترید.
(١)

و تبعه فی نهایه الأفكار حیث قال و یمکن دفع ذلك بأن المراد من الجهاله فی الموضوعین إنما هو مطلق الجهل الشامل للغافل و الشاک فی قبال العالم الخ. (٢)

و لكن هذا الجواب یوجب تخصیص الروایه بالشبهات الموضوعیه و لا تعرض لها بالنسبه إلى الشبهات الحکمیة لأن المفروض ان الغالب تحقق المعنی العام فی ضمن الغفله بالنسبه إلى الحکم و فی ضمن الترید بالنسبه إلى الموضوع اللهم إلا أن یمکن فی الشبهه الحکمیة بغير الغالب و یحمل الروایه علی بیان حکم الفرد النادر و هو كما ترى لأنه حمل المطلق علی الفرد النادر إلا أن یقال لا یحمل الإطلاق علی الفرد النادر بل یمکن منه حکم النادر أيضا و هو غیر حمل المطلق علی النادر و علیه فتعم الروایه الشبهه الحکمیة أيضا و علیه فالتعلیل بأنه لا یقدر علی الاحتیاط غالبی فلا ینافی المورد النادر فلا تغفل.

و أما ما یقال من أن الروایه مختصه ببعض المحرمات و لا إطلاق لها بالنسبه إلى سائر المحرمات هذا مضافا إلى عدم شمولها للواجبات المجهوله.

ففيه أن مورد الروایه و إن كان مختصه ببعض المحرمات و لكن یمکن إلغاء الخصوصیه هذا مضافا إلى أن لسان الجواب لسان بیان ما یصلح للتعمیم مثل قوله علیه السّلام و قد یعذر الناس فی الجهاله بما هو أعظم من ذلك و قوله علیه السّلام إحدى الجهالتین أهون من الأخری مع أن السؤال عن الحرمة التکلیفیه أو الشبهه الموضوعیه و مضافا إلى أن الإمام علیه السّلام یكون فی الذیل فی مقام بیان الفرق بین العمد و العلم و بین مطلق الجهاله من الغفله و الشک و الترید من دون اختصاص ذلك بمورد من الموارد و الأضعف من ذلك هو دعوی اختصاص الروایه

ص: ٤٩٨

١-١) أصول الفقه لشیخنا الاستاذ الأراکی قدس سره ٦١٨: ٣-٦١٩.

٢-٢) نهایه الأفكار ٣: ٢٣٢.

بالأحكام الوضعيه فإن التعبير بالأهوتيه فى جواب الإمام عليه السّلام و بالأعذريه فى كلام السائل لا يناسب تحصيله بالأحكام
الوضعيه لأنها ليست ذات مراتب بخلاف التكليفيه كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه. (١)

اللهمّ إلّا- أن يقال: أعذر ليس بأفعل التفضيل بل هو فعل مجهول بضم الهمزه و الضمير فيه راجع إلى الرجل فلا- منافاه مع
الاختصاص بالوضعيه إلّا أنّ الإطلاق مانع من الاختصاص بها فتدبر.

و بما ذكرنا يظهر إمكان دفع الشبهات الوارده على هذه الروايه كما أشار إليه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بعد ما أشكل فى الروايه
من جهه اختصاص موضوع السؤال بالجاهل المركب أو الغافل و من جهه اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه و من جهه أنه لو
كان الشك فى مقدار العده فهو شبهه حكميه و لكنه حيث قيّر فى السؤال عنها فهو ليس بمعذور اتفاقاً لأصالة بقاء العده و
أحكامها و غير ذلك. بقوله فى آخر عبارته فتدبر فيه و فى دفعه. (٢)

فتحصل أنّ الروايه بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد شبهه الحكميه البدويه قبل الفحص و بغير مورد شبهه المحصوره و
بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدل على أنّ الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معنى العذر أنّه لا فعليه للحكم
بالنسبه إليه و لا عقوبه و معه لا مجال لوجوب الاحتياط مطلقاً سواء كانت شبهه تحريميه أو وجوبيه فتدبر.

ص: ٤٩٩

١- ١) تهذيب الأصول ١٨٦: ٢.

٢- ٢) فرائد الاصول: ٢٠٠.

حديث إحدى الجهالتين أهون

و منها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءه صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأه فى عدتها بجهاله أ هى ممن لا تحل له أبدا فقال لا أمّا إذا كان بجهاله فليتزوجها بعد ما تنقضى عدتها و قد يعذر الناس فى الجهاله بما هو أعظم من ذلك فقلت بأى الجهالتين أعذر بجهالته أن يعلم أن ذلك محرم عليه أم بجهالته أنها فى عدّه؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الاخرى الجهاله بأنّ الله حرّم ذلك عليه و ذلك أنّه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو فى الاخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور فى أن يتزوجها فقلت و إن كان أحدهما متعمدا و الآخر بجهاله فقال الذى تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبدا.

و تقريب الاستدلال بها إنّ الروايه تدلّ على أنّ الجهل مطلقا عذر و مقتضى ذلك أنّه لا عقوبه عليه و هو المطلوب.

و يشكل ذلك بأنّ الجهل فى الروايه إمّا يكون، بمعنى الشكّ فإن كان الشكّ متعلقا بالحكم التكليفى فالمعذوريه تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعا.

و لو حملنا الروايه على ما بعد الفحص ففيه أنّه يبعد بقاء الجهل بعد الفحص لوضوح الحكم المذكور بين المسلمين و إن كان الشكّ متعلقا بالموضوع فيصحّ الحكم بالمعذوريه قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها فى العده سابقا و إلا فمع عدم العلم بانقضائها فمقتضى الاستصحاب بقاء العده و عدم المعذوريه.

و عليه فالحكم بمعذوريه الجاهل مطلقا لا يطابق القواعد المسلّمه هذا كله فيما إذا كان الجهل فى الروايه بمعنى الشكّ.

و إِمَّا يكون الجهل فيها بمعنى الغفله فيستقيم الحكم بالمعدوريه حينئذ و يشهد له قوله عليه السَّلام و ذلك إِنَّه لا يقدر على الاحتياط معها و لكن إشكاله أَنه أجنبي عن المقام لأنَّ البحث الأصولي حول الشك لا الغفله.

و يمكن الجواب بحمل الجهاله على الغفله في كلتي صورتين و بحمل قول السائل «بجهاله أَنَّ الله حرم عليه ذلك» على الجهاله في الحكم التكليفي و قوله «أم بجهالته أَنَّها في العده» على جهالته بأنَّ العده موضوعه للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني أَنه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجه بخلاف الأوَّل فَإِنَّه أتى بالفعل المحرم شرعا و لا يتمكن من تداركه بعد الالتفات فافهم.

و لكن الروايه حينئذ تكون أجنبيه عن صوره الشكِّ و الترديد بل مختصه بمورد الغفله مع أَنَّ بحث الاصولي في حكم الشكِّ و الترديد لا حكم الغفله و الأوَّل هو الجواب عن الاشكال بأنَّ الجهاله ليست في الموضوعين مستعمله في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشكِّ و الغفله و هو عدم العلم و لكن هذا المعنى العام يكون الغالب تحققه في ضمن الغفله بالنسبه إلى الحكم و في ضمن الترديد و الشكِّ بالنسبه إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لا في المعنى المستعمل فيه الكلمه.

و أمَّا وجه الاختلاف بينهما فلأنَّ الحكم لغايه وضوحه مثل وجوب صلاه الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو الترديد فيه في غايه الندره نعم عدم علمه بنحو الغفله ليس نادرا.

و أمَّا الموضوع فالإنسان المرید لترويج امرأه لا محاله يكون بصدد التفتيش عن موانع الترويج في حق المرأه الشخصيه و مع هذا لو لم يقع في ذهنه الالتفات إلى حيث كونها في عده الغير أولا فهو في كمال البعد و الندره فإذا كانت الغفله بعيده أمكن أن يبقى على حاله الترديد و الشكِّ بالنسبه إلى الموضوع هذا هو المحكى عن الأستاذ الأعظم الميرزا

الشيرازى قدّس سرّه و تبعه جماعه منهم المحقق الحائرى و شيخنا الأستاذ و المحقق العراقى قدّس الله أرواحهم.

فتحصل أنّ الروايه بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد الشبهه الحكيمه البدويه قبل الفحص و بغير مورد الشبهه المحصوره و بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدلّ على أنّ الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معناه أنّه لا- فعليه للحكم بالنسبه إليه و لا عقوبه و معه لا مجال لوجوب الاحتياط مطلقا سواء كانت الشبهه تحريميه أو وجوبيه.

ص: ٥٠٢

و منها: أى من الأخبار التى استدل بها للبراءه هى التى رواها فى الفقيه مرسله عن الصادق عليه السلام قال و ذكر شيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله إنه كان يقول لا يجوز الدعاء فى القنوت بالفارسيه و كان محمّد بن الحسن الصفار يقول إنه يجوز و الذى أقول به إنه يجوز لقول أبى جعفر الثانى عليه السلام لا بأس أن يتكلم الرجل فى صلاه الفريضة بكل شيء يناجى به ربه عزّ و جلّ.

و لو لم يرد هذا الخبر أيضا لكنت أجيزه بالخبر الذى روى عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و النهى عن الدعاء بالفارسيه فى الصلاه غير موجود و الحمد لله. (١) و رواها عوالى اللئالى (٢) و رواها فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر و نهى. (٣)

قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: استدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيه و استند إليه فى أماليه حيث جعل إباحه الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإماميه و دلالتة على المطلوب أوضح من الكل و ظاهره عدم وجوب الاحتياط لأن الظاهر إرادته ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فإن تم ما سيأتى من أدله الاحتياط دلالة و سنداً و جب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعده التعارض. (٤)

فيدل الحديث على الإطلاق و الإباحه و عدم وجوب الاحتياط ما دام لم يرد النهى عن الشيء من حيث هو.

و قد أورد عليه فى الكفايه بأن دلالتة تتوقف على عدم صدق الورود إلاّ بعد العلم أو ما

ص: ٥٠٣

١- ١) من لا يحضره الفقيه باب ١٧ باب وصف الصلاه من فاتحتها إلى خاتمتها ح ٤٣ و رواها عوالى اللآلى.

٢- ٢) ج ٣: ١٦٦ ح ٦٠ و ص ٤٦٢ ح ١.

٣- ٣) ج ١٧ ص ٣٣٣ ح ٢١٤٧٧ طبع آل البيت.

٤- ٤) فرائد الاصول: ١٩٩.

بحكمه بالنهي عنه و إن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفي على من لم يعلم بصدوره. (١)

يمكن الجواب عنه بأن مع العلم بصدور النهي عن الشارع و وصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالرواية لإثبات الإطلاق للعلم بحصول الغايه و أما إذا لم يعلم بصدور النهي عن الشارع و وصوله لغير واحد بل يحتمل ذلك أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهي و تنقيح موضوع الحديث كما في جميع موارد الاصول المنقحه فيصح التمسك بالحديث في مورد يشك فيه من جهة ورود النهي عنه و عدمه.

و القول بأن الأخذ بالحديث حينئذ يكون بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعا لا- بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا كما في الكفايه.

غير سديد إذ لا يتفاوت في المقصود و هو الحكم بالإباحه في مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

و ما ذكره في الكفايه من أن الحديث بذلك العنوان لاختصاص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلا و لا يكاد يعلم ما إذا نهى عنه في زمان و أباحه في آخر و اشتبهها من حيث التقدم و التأخر مع أن البراءه تشملها أيضا.

مندفع بأن هذا لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت مع أن هذا نادر جدا لا يقال: إن الأخذ بعدم الفصل يجدي فيما إذا كان المثبت للحكم بالإباحه في بعضها الدليل الاجتهادي لا الأصل. (٢)

لأننا نقول: بعد كون الأصل منقحا يكون المثبت للحكم بالإباحه في المقام هو الدليل

ص: ٥٠٤

١- ١) الكفايه ١٧٧: ٢.

٢- ٢) ربما يقال في وجه ذلك أن المراد بالإطلاق في الحديث هو الإباحه الواقعيه المغياه بصدور النهي و الاستصحاب حكم ظاهري ببقاء تلك الإباحه فليس في البين براءه لا- بدليل اجتهادي و لا فقاھتي فلا موضوع للإجماع و عدم القول بالفصل و الجواب عنه هو ما أشرنا إليه بأن الحكم بالإباحه ثابت بالدليل الاجتهادي لا الأصل.

الاجتهادى لا الأصل و لعل قول صاحب الكفايه فى آخر عبارته فافهم اشاره إلى ذلك.

لا يقال: إنَّ أصله عدم ورود النهى حتى تثبت الحليه الواقعيه أو الظاهريه من الاصول المثبتة لأن تحقق ذى الغايه مع عدم حصول غايته من الأحكام العقليه و الشك فى تحقق ذيها و إن كان مسببا عن تحقق نفس الغايه و عدمها إلا أنه ليس مطلق السببيه مناطا لحكومته السببى على المسببى ما لم يكن الترتب شرعيا. (١)

و عليه فاستصحاب عدم الورد لإثبات كون الشئ مطلقا و حلا لا مثبت.

لأننا نقول: إنَّ ثبوت الحليه الواقعيه أو الظاهريه لا يترتب على أصله عدم ورود النهى حتى يكون أصله عدم ورود النهى مثبتة بل ثبوتها لصدق موضوعها نعم تحقق الموضوع متوقف على أصله عدم ورود النهى فلو كان الاصول المنقحه للموضوعات مثبتة لزم أن لم تجر تلك الاصول فى مورد من الموارد مع أنها جرت و يثبت بها موضوعات الأحكام و من المعلوم أن الأحكام حينئذ مترتبة على الموضوعات بالأدله الاجتهاديه فلا تغفل.

و أوضح ذلك فى تسديد الاصول حيث قال إنَّ مسئوليه الاستصحاب و مفاده فى جميع موارد جريانه ليست أزيد من الحكم ببقاء المستصحب و هذه المسئوليه يؤدّيها و يفى بها هنا أيضا كسائر الموارد.

ثم إنَّ الأدله الاجتهاديه هى التى تنطبق ببركه الاستصحاب على الموضوعات المستصحبه و تحكم مفادها عليها و حينئذ فلا فرق بين أن يكون مفاد الدليل الاجتهادى حكما مجعولا- من الأحكام الشرعيه أو قاعده كليه رافعه لتحير الناس و مبيّنه لوظيفتهم نظيرها كما لا يخفى فلا نعتد فى إثبات الإطلاق على مجرد حديث السببيه و المسببيه لكى يرمى بالبطلان و المثبتيه. (٢)

ثم أورد فى الدرر على الحديث بأنه لو حمل الورد على الصدور فى نفس الأمر كما أنه لم

ص: ٥٥

١- ١) تهذيب الاصول ١٨٣: ٢-١٨٤.

٢- ٢) تسديد الاصول ١٤٦: ٢.

يكن يبعيد فلا تدل إلا على إباحه الأشياء قبل تعلق النهى بها واقعا فما شك في تعلق النهى به و عدمه من الشبهات لا يجوز لنا التمسك بالعام فيها إلا- أن يتمسك باستصحاب عدم النهى لإ-حراز الموضوع و على هذا لا- يحتاج إلى الروايه فى الحكم بالإطلاق لأنه لو صح الاستصحاب لثبت به ذلك فافهم. (١)

و أوضحه شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره حيث قال هذا الاستصحاب نافع للتمسك بالحديث على قول من لا يرى استصحاب العدم الأزلى جاريا مثل شيخنا المرتضى فإنه قائل بأنّ مورد الاستصحاب لا بد أن يكون شيئا قابلا للجعل بالاستصحاب فلو كان مما لا- يقبل الجعل فلا يجرى فيه الاستصحاب إلا بواسطة ما يقبله فالعدم الأزلى لا يصير مجرى للاستصحاب إلا أن يكون موضوعا لأثر شرعى لأن العدم ليس قابلا للجعل و إنما هو مسبب عن عدم الجعل فعلى هذا يستصحب عدم ورود النهى الثابت فى الأزل فيترتب عليه أثره الشرعى الذى رتب عليه بمقتضى هذا الحديث و هو الإباحه و الإطلاق.

و أما على ما نختاره كما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى من جريان الاستصحابات العدميه فلا يكون هذا الاستصحاب نافعا بحال الحديث لكونه مغنيا عن التمسك به و بالجمله فعلى المختار لا- يكون التمسك بالحديث بناء على المعنى المذكور صحيحا لأنه مع قطع النظر عن الاستصحاب يكون من باب التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه و مع ملاحظه جريانه فلا حاجه إلى التمسك بالحديث. (٢)

و لا يخفى عليك أنّ نسبه عدم جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه إلى الشيخ الأعظم ممنوعه بعد ما حكى عن الشيخ فى الرسائل و المكاسب من جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه.

نعم استشكل الشيخ قدس سره على الاستدلال على البراءه بالاستصحاب بأنّ استصحاب

ص: ٥٠٦

١-١) الدرر: ٤٥١.

٢-٢) أصول الفقه ٧٨:٢-٧٩.

البراءة لو كان موجبا للقطع بعدم العقاب صح التمسك به و إلا فلا إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لا مناص من الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان لسد باب هذا الاحتمال و معه كان التمسك بالاستصحاب لغوا محضا لأن التمسك بقاعده قبح العقاب بلا بيان كاف في سد باب احتمال العقاب من أول الأمر بلا حاجة إلى التمسك بالاستصحاب.

و عليه فإن بنينا على كون الاستصحاب من الأمارات أو قلنا بحججه مثبتات الاصول حصل منه القطع بعدم العقاب و صح التمسك به إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصة في الفعل فإذا فرض ثبوت الرخصة من قبل الشارع بالتعبد الاستصحابي باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب فان العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعا و أما لو لم نقل بكون الاستصحاب من الأمارات و لا بحججه مثبتات الاصول كما هو الصحيح فلا يصح التمسك بالاستصحاب في المقام إذ لا- يثبت به الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب و يبقى احتمال العقاب فنحتاج إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان و معه كان التمسك بالاستصحاب لغوا.

و لكن هذا الإشكال غير وارد كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدس سره حيث إن استصحاب عدم المنع كاف في القطع بعدم العقاب إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل و تحريره فمع عدم إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب بلا حاجة إلى إحراز الرخصة التي هي من لوازم عدم المنع ليكون مثبتا. (1)

فتحصل أنّ مع إرادته الصدور من الورد و إن أمكن الاستدلال بالحديث المذكور في جريان استصحاب عدم صدور النهي و لكن لا حاجة إلى الحديث حينئذ لجريان الاستصحاب و سيأتي جريان الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورد في قوله عليه السلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» هو الصدور الواقعي و إن لم يصل إلى المكلفين و أمّا إذا كان الورد بمعنى الوصول إلى

ص: ٥٠٧

المكلفين فلا حاجة في ثبوته إلى الاستصحاب قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره ان قوله عليه السلام «يرد» جملة استقباليه و النهى المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السلام ليست النواهي الأوليه الوارده على الموضوعات لأن ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي صلى الله عليه و آله و انقطاع الوحي غير أن كل ما يرد من العتره الطاهره كلها حاكيات عن التشريع و الورود الأولى و على ذلك ينحصر المراد من قوله «يرد» على الورود على المكلف أى الوصول إليه حتى يرتفع بذلك الحكم المجعول للشاك و هذا عين الحكم الظاهري. (١)

حاصله أنه يستظهر من جملة «يرد» إن المراد من الورود هو وصول ما صدر عن النبي صلى الله عليه و آله و ذلك لقيام القرينه على أنه بعد انقطاع الوحي بموت النبي صلى الله عليه و آله لا يصدر شيء من الأحكام حتى يكون المراد من قوله «يرد» هو ذلك و من المعلوم أن الوصول إما معلوم الوجود و إما معلوم العدم و لا يحتاج إلى الاستصحاب.

و استدل في مصباح الاصول على أن الورود في الحديث بمعنى الوصول من ناحيه كلمه المطلق حيث قال إن الورود و إن صح استعماله في الصدور إلا أن المراد به في الروايه هو الوصول إذ على تقدير أن يكون المراد منه الصدور لا مناص من أن يكون المراد من الإطلاق في قوله عليه السلام كل شيء مطلق هو الإباحه الواقعيه فيكون المعنى إن كل شيء مباح واقعا ما لم يصدر النهى من المولى و لا يصح أن يكون المراد من الإطلاق هي الإباحه الظاهريه إذ لا يصح جعل صدور النهى من الشارع غايه للإباحه الظاهريه فإن موضوع الحكم الظاهري هو الشك و عدم وصول الحكم الواقعي إلى المكلف فلا تكون الإباحه الظاهريه مرتفعه بمجرد صدور النهى من الشارع و لو مع عدم الوصول إلى المكلف.

بل هي مرتفعه بوصوله إلى المكلف فلا مناص من أن يكون المراد هي الإباحه الواقعيه و حينئذ فإمّا أن يراد من الإطلاق الإباحه (الواقعيه) في جميع الأزمنه أو الإباحه في خصوص عصر النبي صلى الله عليه و آله و لا سبيل إلى الأول إذ مفاد الروايه على هذا إن كل شيء مباح واقعا حتى

ص: ٥٠٨

يصدر النهى عنه من الشارع و هذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغوا لا يصدر من الإمام عليه السّلام فإنه من جعل أحد الضدين غايه للآخر و يكون من قبيل أن يقال كل جسم ساكن حتى يتحرك.

و كذا المعنى الثانى فإنه و إن كان صحيحا فى نفسه إذ مفاد الروايه حينئذ أنّ الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمه شىء و وجوبه فى زمانه صلّى الله عليه و آله بل هو صلّى الله عليه و آله يبين الحرام و الواجب لهم و الناس فى سعه ما لم يصدر النهى منه إلى أن قال بخلاف غيره من الأزمنه فإنّ الأحكام صدرت منه صلّى الله عليه و آله فيجب على المكلفين السؤال و التعلم إلّا أنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الروايه فإنّ ظاهر كل شىء مطلق هو الإطلاق الفعلى و الإباحه الفعلية بلا تقييد بزمان دون زمان لا الأخبار عن الإطلاق فى زمان النبى صلّى الله عليه و آله و إن كل شىء كان مطلقا فى زمانه ما لم يرد النهى عنه فتعين أن يكون المراد من الإطلاق هى الإباحه الظاهرية لا الواقعية.

و عليه فلا مناص من أن يكون المراد من الورود هو الوصول لأنّ صدور الحكم بالحرمه واقعا لا يكون رافعا للإباحه الظاهرية ما لم يصل إلى المكلف فنفس كلمه (مطلق) فى قوله عليه السّلام «كل شىء مطلق» قرينه على أن المراد من الورود هو الوصول. (١)

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه فى وجه ظهور الورود فى الوصول أولى مما أفاده السيّد المحقق الخوئى قدّس سرّه. فإنّ دعوى اللغويه فى صورته إرادته الإباحه الواقعية فى جميع الأزمنه من لفظه الإطلاق و إرادته الصدور من لفظه الورود ليست بصحيحه لإمكان منع اللغويه بإفاده هذه القاعدة رفع الحيره و الحرج عن المكلفين فيجوز ارتكاب الأشياء فيما إذا لم يصدر النهى عن الشارع و مع إفاده هذه القاعدة جواز الارتكاب و نفى الحظر عن الأشياء كيف تكون هذه لغوا.

لا يقال: كيف يحرز عدم صدور النهى عن الشارع لأننا نقول: نحرز ذلك باستصحاب عدم صدور النهى عنه فالاولى هو الاكتفاء بما ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه فى وجه الظهور.

ص: ٥٠٩

فتحصل أن الورود في الروايه ظاهر في الوصول و المراد من الوصول هو الوصول العادى إلى المكلف بحيث لو تفحص لظفر به فإذا شك في حرمه شيء و عدمه و تفحص و لم يظفر بدليل يدل على حرمه الشيء المذكور كان فمقتضى هذا الحديث هو الحكم بالإباحه الظاهريه و عدم وجوب الاحتياط فيعارض مع دليل الاحتياط لأن الظاهر من قوله عليه السلام حتى يرد فيه نهى هو وصول النهى الواقعى عن الشيء بما هو شيء لا النهى الظاهرى عن الشيء بما هو مشكوك الحرمه فإن النهى يتعلق بموضوع القضية و هو الشيء و عليه فيدل الحديث على الإباحه الظاهريه ما لم يصل النهى عن الشيء إلى المكلف نعم لو كان المراد بالنهى فى الغايه الأعمّ من الواقعى و الظاهرى كانت هذه الروايه محكومها بدليل الاحتياط و لكنه خلاف الظاهر.

ثم إنّ هذه الروايه مختصه بالشبهه التحريميه و لا- تشمل الشبهه الوجوبيه و لا- بأس بالاستدلال بها فإنّ عمدته الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين إنّما هى الشبهه التحريميه و أمّا الشبهه الوجوبيه فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين فى عدم وجوب الاحتياط فيها.

ثم إنّّه لا وقع للإشكال فى سند هذا الحديث بأنه مرسل مع ما عرفت من أن الصدوق اعتمد عليه بالخصوص بحيث قال لو لم يرد فى جواز الدعاء بالفارسيه إطلاقاً لكنت أجزئه بالخبر الذى روى عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهى هذا مضافاً إلى ما قاله فى مقدمه كتاب من لا يحضره الفقيه و لم أقصد فيه قصد المصنفين فى إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أفتى فيه و أحكم بصحته و اعتقد أنّ حجه فى ما بينى و بين ربهى تقدس ذكره و تعالت قدرته و لكن لقائل أن يقول إن اعتماد الصدوق على رواياته لا يستلزم اعتمادنا عليه خصوصاً فى مراسلاته و لا يكون نقله شهاده بتوثيق روايته أيضاً إذ لعله اعتمد عليها من ناحيه القرائن نعم تصلح المرسله المذكوره للتأييد فتدبر جيداً.

و منها: أى الأخبار التى استدلت بها للبراءه ما رواه الصدوق قدّس سرّه فى الفقيه مرسله عن

الصادق عليه السّلام أنّه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و اعتمد عليه و روى نحوه فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السّلام الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر و نهى و كيف كان فاعتماد الصدوق عليها لا يستلزم اعتمادنا عليها فهى لا تصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلا يخفى أنّ دلالة هذه الروايه على المطلوب أوضح من الكلّ لأنّ الظاهر إرادته ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من أدلّه الاحتياط دلالة و سنداً و حب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها لظهورها فى عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى مقتضى قاعده التعارض و قد أورد عليها بأنّ دلالتها تتوقف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه و إن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

و يمكن الجواب عنه بأنّ مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالروايه لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغايه و لكن مع الشكّ فى صدور النهى و وصوله لغير واحد أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهى و به ينقح موضوع الحديث و يصحّ التمسك به فى مورد يشكّ فيه من جهة ورود النهى عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذ أنّ استصحاب عدم صدور النهى لإحراز الموضوع مثل هذه الروايه و الاستدلال بها تبعيد المسافه لصحه الاستدلال بنفس الاستصحاب من دون حاجه إلى الروايه فى الحكم بالإطلاق و بعباره اخرى لا يجوز التمسك بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنّه تمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه و مع ملاحظه جريان الاستصحاب فلا حاجه إلى التمسك بالحديث لأنّ الاستصحاب مغن عن التمسك بالحديث فلا تغفل.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورود هو الصدور الواقعى و أمّا إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلا حاجه فى ثبوته إلى الاستصحاب و يشهد له قوله عليه السّلام «يرد» فإنّه جملة

استقباله و النهى المتوقع وروده فى زمان الإمام الصادق عليه السّلام ليس نهيا من النواهى الأوّليه الوارده على الموضوعات لأنّ ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النّبى صلّى الله عليه و آله و انقطاع الوحى و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السّلام «يرد» على الورود على المكلف و هو ليس إلّا الوصول الذى به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهرى.

ثمّ إنّ هذه الروايه مختصه بالشبهه التحريميه و لا تشمل الوجوبيه و لا ضير فيه لأنّ عمدته الخلاف بين الاصوليين و الأخباريين فى الشبهه التحريميه و أمّا الوجوبيه فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين فى البراءه و عدم وجوب الاحتياط.

حديث كل شيء مطلق

و منها أى الأخبار التى استدلت بها للبراءه ما رواه الصدوق قدس سرّه فى الفقيه مرسلًا عن الصادق عليه السّلام أنّه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و اعتمد عليه و روى نحوه فى المستدرک بسند غير معتبر عن الصادق عليه السّلام الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر و نهى و كيف كان فاعتماد الصدوق عليها لا يستلزم اعتمادنا عليها فهى لا تصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلا يخفى أنّ دلالة هذه الروايه على المطلوب أوضح من الكلّ لأنّ الظاهر إرادته ورود النهى فى الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من أدلّه الاحتياط دلالة و سندا و حب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها لظهورها فى عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى مقتضى قاعده التعارض و قد أورد عليها بأنّ دلالتها تتوقف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهى عنه و إن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

و يمكن الجواب عنه بأنّ مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لا مجال للتمسك بالروايه لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغايه و لكن مع الشكّ فى صدور النهى و وصوله لغير واحد أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهى و به ينقح موضوع الحديث و يصحّ التمسك به فى مورد يشكّ فيه من جهة ورود النهى عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذ أنّ استصحاب عدم صدور النهى لإحراز الموضوع مثل هذه الروايه و الاستدلال بها تبعيد المسافه لصحه الاستدلال بنفس الاستصحاب من دون حاجه إلى الروايه فى الحكم بالإطلاق و بعبارة اخرى لا يجوز التمسك بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنّه تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه و مع ملاحظه جريان الاستصحاب

فلا حاجة إلى التمسك بالحديث لأن الاستصحاب مغن عن التمسك بالحديث فلا تغفل.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورود هو الصدور الواقعي و أمّا إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلا حاجة في ثبوته إلى الاستصحاب و يشهد له قوله عليه السلام «يرد» فإنه جملة استقباليه و النهي المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السلام ليس نهياً من النواهي الأولى الواردة على الموضوعات لأن ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي صلى الله عليه و آله و انقطاع الوحي و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السلام «يرد» على الورود على المكلف و هو ليس إلا الوصول الذي به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهري.

ثم إنّ هذه الرواية مختصة بالشبهه التحريميه و لا تشمل الوجوبيه و لا ضير فيه لأن عمده الخلاف بين الاصوليين و الأخباريين في شبهه التحريميه و أمّا الوجوبيه فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين في البراءة و عدم وجوب الاحتياط.

ص: ٥١٤

و منها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءه قوله عليه السّلام فى صحيحه عبد الصمد بن بشير أى رجل ركب أمرا بجهاله فلا شىء عليه. (١)

بتقريب أنّ الجهاله بعمومها تشمل الجاهل البسيط و هو الشاك المتردد و تدلّ على البراءه.

و قد أورد عليه الشيخ قدّس سرّه: بأنّ الباء فى قوله بجهاله ظاهر فى السببيه للارتكاب و عليه يختص بالغافل و الجاهل المركب و لا يشمل الجاهل البسيط و صورته التردد فى كون فعله صوابا أو خطأ و يؤيده أنّ تعميم الجهاله لصورته التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر و سياقه يأبى عن التخصيص فتأمل. (٢)

و لعل وجه تأمله هو ما ذكره فى نهايه الأفكار من أنّ الامتزام بالتخصيص مما لا بد منه على أى حال للزوم إخراج الجاهل المقصر. (٣) إذ الجاهل المركب ربما يكون مقصرا و المقصر لا يكون ممن لا شىء عليه.

هذا مضافا إلى ما أفاده فى تهذيب الاصول من أنّ ذلك دعوى مجردة فإنّ لسانه ليس على وجه يستهجن فى نظر العرف و ورود التخصيص به كما لا يخفى. (٤)

و أما ما ذكره الشيخ من أنّ الباء فى قوله بجهاله ظاهر فى السببيه للارتكاب ففيه أولا كما فى تهذيب الاصول من أنّ الجهل ليس علّه للإتيان بالشىء فإنّ وجود الشىء فى الخارج معلول لمباديه نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعا و رادعا عن حصول تلك المبادى فى النفس و عليه فالمناسب هو جعل الباء بمعنى عن. (٥)

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ عدم العلم و هو الجهاله هو عدم المانع و هو من أجزاء العله و له المدخله فبهذا الاعتبار يناسب جعل الباء بمعنى السببيه و ثانيا كما فى نهايه الأفكار من أنه

ص: ٥١٥

١- ١) الوسائل الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام ح ٣.

٢- ٢) راجع فرائد الاصول: ١٩٩.

٣- ٣) نهايه الأفكار ٣: ٢٢٩.

٤- ٤) تهذيب الاصول ٢: ١٧٦.

٥- ٥) تهذيب الاصول ٢: ١٧٧.

كذلك فى الجهل البسيط أيضا لكونه هو السبب فى الارتكاب بمقتضى حكم عقله بقبح العقاب بلا بيان. (١)

يمكن أن يقال: إنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس من مبادئ وجود الشىء اللهمَّ إلا أن يكتفى فى السبب به بما له المدخلية و لو من جهه عدم المانع فتحصل أنَّ التمسك بهذا الحديث للبراءه تام و لكنه متوقف على أنَّ المراد من الجهاله هو الجهل بحكم الشىء واقعا و عدم علم به كما لعله الظاهر لعدم تقييد الأمر المذكور فى الروايه بالشك و عليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح أنَّ الإتيان بشىء عن عدم علم و جهاله بحكمه الواقعى لا يوجب شيئا و عليه فهذا الحديث ينافى أدله و جوب الاحتياط نعم لو كان المراد من الجهاله هو الجهل بمطلق الوظيفه الفعلية يشكل التمسك به كما فى نهايه الأفكار للبراءه لورود أدله الاحتياط حينئذ عليه. (٢) و لكن عرفت أن ظاهر إطلاق الأمر فى قوله عليه السلام أى رجل ركب أمرا يقتضى أن يكون الجهل متعلقا بحكمه الواقعى و عليه فلا يرتفع موضوع هذا الدليل بأدله و جوب الاحتياط و يكون مفاد هذا الحديث كحديث الرفع فى دلالة على البراءه بالنسبه إلى الحكم الواقعى فى مرحله الظاهر هذه عمدته ما استدل به من الأخبار على البراءه و الإنصاف هو ظهور بعضها فى الدلالة على البراءه و عدم جوب الاحتياط فيما لا نص فيه سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه و عليه فلو تمت أخبار الاحتياط الداله على التوقف عند الشبهه و عدم العلم معللا بأنَّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه كانت تلك الأدله محكومها لأدله البراءه إذ لا- هلكه مع أخبار البراءه و لو نسلم الحكمه فالأخبار الداله على الاحتياط إمَّا مخصّصه بأدله البراءه فيما إذا كانت أدله البراءه أخص لاختصاصها بالشبهه التحريميه و أدله الاحتياط أعم من الشبهه الوجوبيه و إمَّا محموله على الاستحباب و الرجحان عند تساويهما فى العموم و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام.

ص: ٥١٦

١- ١) نهايه الأفكار ٣: ٢٢٩.

٢- ٢) نهايه الأفكار ٣: ٢٢٩.

حديث أى رجل ركب أمرا بجهاله

و منها: أى من الأخبار التى استدلت بها للبراءة صحيحه عبد الصمد بن بشير حيث قال عليه السلام فيها «أى رجل ركب أمرا بجهاله فلا شىء عليه»

ولا يخفى عليك أن التمسك بها متوقف على أن المراد من الجهاله هو الجهل بحكم الشىء واقعا و عدم العلم به كما هو الظاهر لعدم تقييد الأمر المذكور فى الروايه بالشك و عليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح أن الإتيان بشىء عن عدم علم و جهاله بحكمه الواقعى لا يوجب شيئا.

فهذا الحديث ينافى أدله وجوب الاحتياط نعم لو كان المراد من الجهاله هو الجهل بمطلق الوظيفة الفعلية يشكل التمسك به للبراءة لورود ادله الاحتياط عليه لكن عرفت أن ظاهر إطلاق الأمر فى قوله عليه السلام أى رجل ركب أمرا يقتضى أن يكون الجهل متعلقا بحكمه الواقعى فيكون مفاده كحديث الرفع فى دلالة على البراءة بالنسبة إلى الحكم الواقعى فى مرحله الظاهر.

و دعوى أن الباء فى قوله بجهاله ظاهر فى السببيه الارتكاب و عليه يختص بالغافل و الجاهل المركب و لا يشمل الجاهل البسيط و صوره التردد و يؤيده أن تعميم الجهاله لصوره التردد يوجب التخصيص بالشاك الغير المقصر و سياقه آب عن التخصيص.

مندفعه بأن الجهل ليس عله للإتيان بالشىء فإن وجود الشىء فى الخارج معلول لمباديه نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعا و رادعا عن حصول تلك المبادى فى النفس و عليه فالمناسب هو جعل الباء فى قوله بجهاله بمعنى عن.

هذا مضافا إلى أن التخصيص مما لا بد منه للزوم إخراج الجاهل المقصر إذا حمل الجهاله على الجاهل المركب إذ المقصر و لو كان جاهلا مركبا لا يكون ممن لا شىء عليه هذه عمدته ما استدلت به من الأخبار على البراءة.

و الإنصاف هو ظهور بعضها فى الدلالة على البراءة و عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ فى الحكم الواقعى من دون فرق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه و عليه فلو تمت أخبار الاحتياط الداله على التوقف عند الشبهه معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه كانت محكومته لأدله البراءة إذ لا- هلكه مع أخبار البراءة و لو لم نسلم الحكومه فالأخبار الاحتياط إما مخصّصه بأدله البراءة لاختصاصها بالشبهه التحريميه أو محموله على الاستحباب و الرجحان لو قلنا بتساويهما من جهة الإطلاق أو العموم.

ص: ٥١٨

ربما يستدل بالإجماع على البراءة فيما لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو وليس المراد منه دعوى قيام الإجماع و الاتفاق على قبح العقاب على مخالفته التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إن الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلي و لا يكشف عن الحكم الشرعي هذا مضافا إلى أن الإجماع على الكبرى لا ينفع إلا بعد ثبوت الصغرى و هو عدم وصول دليل الاحتياط و المفروض أن الأخباريين يقولون بتماميه أدله الاحتياط.

بل المراد من الإجماع المستدل به في المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب و عدم وجوب الاحتياط شرعا كما هو ظاهر فتاوى العلماء في الموارد المختلفه من الفقه.

قال الشيخ الأعظم قدس سره: لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال (على وجه التأييد) في جميع الموارد حتى في الشبهه الوجوبيه التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها و لا بأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول أى القول بالبراءة إلى أن قال و منهم الصدوق قدس سره فإنه قال اعتقادنا إن الأشياء على الإباحه حتى يرد النهى و يظهر من هذا موافقه والده و مشايخه لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم بل ربما يقول الذى اعتقده و أفتى به و استظهر من عبارته هذه إنه من دين الإماميه إلى أن قال و أمّا الشيخ الطوسى قدس سره فإنه و إن ذهب وفاقا لشيخه المفيد إلى أن الأصل فى الأشياء من طريق العقل الوقف إلا أنه صرح فى العده بأن حكم الأشياء من طريق العقل و إن كان هو الوقف لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعى على أن الأشياء على الإباحه بعد إن كانت على الوقف بل عندنا الأمر كذلك و إليه نذهب ثم قال الشيخ الأعظم قدس سره و بالجمله فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبتبه إلى جماعه (1) و عليه فدعوى قيام الإجماع على البراءة الشرعيه ليست بمجازفه.

أورد عليه في الكفايه بأن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسأله مما للعقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد جدا. (١)

يمكن أن يقال بأن الإجماع المذكور على فرض تحصيله يكون متصلا إلى عصر الأئمه عليهما السّلام فحيث لو كان ذلك خلافا للدين لأرشداهم الأئمه الطاهرون عليهما السّلام فمع عدم إرشادهم عليهما السّلام إلى الاحتياط كفى ذلك في عدم وجوب الاحتياط شرعا لأنه ينتهي إلى تقرير الأئمه عليهما السّلام هذا من ناحيه الكبرى و أمّا من جهه الصغرى فلا يخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

أورد عليه في نهايه الأفكار بأنّ دعوى الإجماع غير تامه مع مخالفه الأخباريين و ذهابهم إلى وجوب الاحتياط في الشبهه التحريميه الحكميه. (٢)

و قال أيضا في مصباح الاصول و هذا الاتفاق لو ثبت لأفاد و لكنه غير ثابت كيف و قد ذهب الأخباريون و هم الأجلاء من العلماء إلى أنّ الحكم الظاهري هو وجوب الاحتياط. (٣)

و يمكن أن يقال إنّ المراد من دعوى الاتفاق و الإجماع هو اتفاق كلمات الأجلاء و الأعظم من القدماء إلى زمان الأئمه عليهما السّلام و قد عرفت تصريح الشيخ الأعظم بأنه لا تعرف قائلا معروفا منهم بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبتة إلى جماعه انتهى و عليه فمخالفة المتأخرين لا تضرّ بالإجماع المذكور فتدبر جيدا.

ص: ٥٢٠

١-١ الكفايه ١٧٩:٢.

٢-٢ نهايه الأفكار ٢٣٥:٣.

٣-٣ مصباح الاصول ٢٨٢:٢-٢٨٣.

الاستدلال بالإجماع

ربما يستدل بالإجماع على البراهه فيما إذا لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو هو.

وليس المراد من الإجماع فى المقام قيام الإجماع على قبح العقاب على مخالفه التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إنَّ الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلى ولا يكشف عن الحكم الشرعى هذا مضافا إلى أنَّ الإجماع على الكبرى لا ينفع إلاَّ بعد ثبوت الصغرى و هو عدم وصول دليل الاحتياط و المفروض هو تماميه أدلّه الاحتياط عند الأخباريين.

بل المراد من الإجماع فى المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب و عدم وجوب الاحتياط شرعا.

قال الشيخ الأعظم قدس سرّه: لا تكاد تجد هى زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف فى الفتوى من يعتمد على حرمه شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

وقد أورد عليه بأنَّ تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسأله مما لا نقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد.

يمكن أن يقال: إنَّ الإجماع المذكور على فرض تحصيله و اتصاله إلى عصر الأئمه: لو كان خلافا للدين لأرشداهم الأئمه عليهم السّلام فمع عدم إرشادهم عليهم السّلام إلى لزوم الاحتياط كفى ذلك فى كشف عدم وجوب الاحتياط شرعا لأنّه ينتهى إلى تقرير المعصوم عليه السّلام هذا من ناحيه الكبرى و أمّا من جهه الصغرى فلا يخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

لما قيل كيف يمكن دعوى الإجماع مع مخالفه الأخباريين و ذهابهم إلى وجوب الاحتياط فى الشبهه التحريميه الحكيمه.

اللّهّم إلا أن يقال: إنَّ المراد من الإجماع هو إجماع الأجلّاء و الأعظم من القدماء إلى زمان الأئمه عليهم السّلام و عليه فمخالفه المتأخرين لا يضّر بالإجماع المذكور فلا تغفل.

ربما يستدل للبراءة بسيرة المسلمين و المتشرعة من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان.

و ذلك لأنّ طريقه الشارع على بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان و كفايه عدم وجدان النهى فيها.

قال المحقق على ما حكى عنه أنّ أهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول و المشروب ان يعلم التنصيص على إباحته و يعذرونه في كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم و لو كانت محظوره لأسرعوا إلى تخطئه حتى يعلم الإذن.

أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سرّه بأنّ الغرض من عدم التخطئه إن كان بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الدليل العقلي الآتي و لا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع بل بناء كاهه العقلاء و إن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

و إن كان الغرض منه أنّ بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظه قبح مؤاخذه الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهريه لفعل الحرام مثلا أو فرض المولى في التكليف العرفيه ممن يؤاخذ على الحرام و لو صدر جهلا لم يزل بنائهم على ذلك فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى. (1)

و فيه أوّلاً: أنّ الغرض ليس بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالحكم حتى يرجع إلى الدليل العقلي و لا يختص بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييد المستدل عمل المتشرعه بما إذا التفتوا إلى القاعده العقليه و مجرد توافق سيرتهم مع القاعده لا يلزم التفاتهم إليها و لا يوجب اتحاد

الدليلين أيضا و عليه فالاستدلال بسيرتهم مع قطع النظر عن القاعده العقلية و ثانيا: بأن إرجاع سيره المتشرعه إلى سيره العقلاء بدعوى بنائهم على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظه قبح مؤاخذه الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهريه لفعل الحرام أو فرض المولى فى التكليف العرفيه ممن يؤاخذ على الحرام و لو صدر جهلا خلاف المفروض لأنّ الفرض هو استدلالهم بسيره المسلمين و المتشرعه لا ببناء العقلاء.

هذا و لو سلم أنّ مرادهم من السيره هى سيره العقلاء فقوله رحمه الله بأنّها مبنيه على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل منظور فيه لأنّ السيره العقلانيه المذكوره مع عدم الردع عنها تكشف عن عدم وجوب الاحتياط و من المعلوم أنّ مع عدم وجوب الاحتياط لا يحتمل الضرر الأخرى فالسيره لا تبتنى على إنكار الكبرى بل هى كاشفه عن عدم وجود الصغرى لها فى المقام و لا بأس به.

فتحصل أنّ دعوى قيام السيره المتشرعه مع قطع النظر عن القاعده العقلية أو الإباحه الشرعيه ممكنه و لكن إثباتها فرع إحراز عدم استنادهم إلى القاعده العقلية و الشرعيه و مع احتمال استنادهم إليهما لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام نعم إن قلنا فى السيره المذكوره بمثل ما قلناه فى الإجماع من أنّ مع اتصال الإجماع إلى زمان المعصوم و عدم رده عن ذلك لا يضر استنادهم إلى الأدله العقلية أو السمعيه فى الكشف عن موافقه المعصوم عليه السلام معهم إذ لو لم يوافق معهم لأرشدهم و حيث لم يرشدهم علم أنّ رأيه كان موافقا لهم أمكن الاكتشاف بالسيره المتصله إلى زمان المعصوم و لو مع العلم باستنادهم إلى القاعدتين فضلا عن احتمالها لا يقال: إنّ الردع حاصل بمثل أخبار الاحتياط لأننا نقول: هذه الأخبار مضافا إلى أنه لا موضوع لبعضها مع أخبار البراءه معارضه مع أخبار البراءه فتحتمل على الاستحباب أو تخصص بغير مورد الشبهه التحريميه و بالجمله أنّ أخبار الاحتياط لا تصلح للردع عن السيره المذكوره فتدبر.

ربما يستدل للبراءه بسيره المسلمين على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود المنهى عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و ذلك لأنّ طريقه الشارع بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصه فى جواز ارتكاب الفعل إلى البيان بل يكفى فيه عدم وجدان النهى عنه.

و لذا نرى أنّ أهل الشرائع كافه لا يخطئون من بادر إلى تناول شىء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لو كان تناولها محظورا لأسرعوا إلى تخطئه كما لا يخفى.

و قد أورد عليه بأنّ الغرض من عدم التخطئه إن كان بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الاستدلال بالدليل العقلى و لا ينبغى الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع اذ بناء كافه العقلاء على قبح ذلك و إن لم يكونوا من أهل الشرائع.

و إن كان الغرض منه بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظه قبح مؤاخذه الجاهل فهو مبنى على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و يمكن الجواب عنه بأنّ غرض المستدلّين ليس بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالحكم حتى يرجع إلى الدليل العقلى و لا يختصّ بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييدهم عمل المتشرعه بما إذا اتفقوا إلى القاعده العقليه.

و مجرّد توافق السيره مع القاعده لا يلازم التفاتهم إليها و لا يوجب اتّحاد الدليلين أيضا و عليه فالاستدلال بالسيره مع قطع النظر عن القاعده العقليه و لا وجه لإرجاعها إليه هذا مضافا إلى أنّ إرادته بناء العقلاء من عدم التخطئه لا تكون مبنيه على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّ بناء العقلاء مع عدم الردع عنها يكشف عن عدم وجوب الاحتياط فى مثل المقام و مع عدم وجوب الاحتياط فى مثل المقام لا يحتمل الضرر الأخرى فإرادته بناء العقلاء من عدم التخطئه لا تبتنى على إنكار الكبرى بل هى كاشفه عن عدم وجود الصغرى فى المقام و لا بأس به كما لا يخفى.

قال فى مصباح الا-صول من الوجوه التى استدلل بها على البراءه الاستصحاب و تقريبه على نحوين لأن الأحكام الشرعيه لها مرتبتان.

المرتبه الأولى: مرتبه الجعل و التشريع و الحكم الشرعى...

مرتبه الجعل و التشريع و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بفرض الموضوع لا- بتحقيقه فعلا- إذ التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجا بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضييه الحقيقيه فصح تشريع القصاص على القاتل و إن لم يقتل أحد أحدا إلى الأبد.

و تقريب الاستدلال باعتبار هذه المرتبه بأن يقال إن الأحكام الشرعيه لما كانت فى جعلها تدريجييه فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولا فى زمان قطعا فتستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

و قد أورد عليه أولا: بأن عدم الجعل المتيقن عدم محمولى و العدم المشكوك فيه هو العدم النعتى المنتسب إلى الشارع و لا يمكن إثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى إلا على القول بالأصل المثبت.

و يمكن الجواب عنه بأن المستصحب إنما هو العدم المنتسب إلى الشارع بعد ورود الشرع لما عرفت من أن جهل الأحكام كان تدريجيا فقد مضى من الشريعه زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولا- يقينا فيستصحب ذلك (بأن نقول لم يكن هذا الحكم المشكوك مجعولا للشارع و الآن كان كذلك) هذا مضافا إلى أن الانتساب يثبت بنفس الاستصحاب. (1)

و ثانيا: بأن المحرك للبعد أعنى الباعث أو الزاجر له إنما هو التكليف الفعلى لا الإنشائى فالحكم الإنشائى مما لا يترتب عليه أثر و من الواضح أنه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلى باستصحاب عدم الجعل إلا على القول بالأصل المثبت.

ص: ٥٢٥

١- ١) كما يقال إن الأعدام أعدام بعلم وجودها و لكن إذا استصحبت إلى زمان الشرع استند بقاء الأعدام إلى الشارع بنفس الاستصحاب لأن الانتساب من آثار نفس الاستصحاب لا المستصحب.

و يمكن الجواب عنه بالنقض و الحل أما الأول فبالنقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذى لا خلاف فى جريانه فلو كان نفي الحكم الفعلى باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت كان إثبات الحكم الفعلى باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضا كذلك. (١)

و أما الثانى بأن الإنشاء هو إبراز أمر اعتبارى و الاعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلى يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيد بقيود فليس جعل الحكم و إنشاؤه إلاّ عبارته عن اعتبار شىء على ذمه المكلف فى ظرف خاص و يتحقق المعبر بمجرد الاعتبار بل هما أمر واحد حقيقه و الفرق بينهما اعتبارى كالوجود و اليجاد فالحكم الفعلى هو الحكم الإنشائى مع فرض تحقق قيوده المأخوذه فيه.

و عليه فاستصحاب الحكم الإنشائى أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلى أو عدمه نعم مجرد ثبوت الحكم فى عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب الإطاعه بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده فى الخارج و ليس ذلك إلاّ من جهه أنّ الاعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقيه من أول الأمر فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجا لا يكون المحرك إلاّ نفس الاعتبار السابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلى.

فتحصل بما ذكرناه إنّ الاستدلال بالاستصحاب على هذا التقريب مما لا بأس به و عليه فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءه الشرعيه أو العقليه. (٢)

إن قلت: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص فإننا نعلم إجمالا بجعل أحد الأمرين فيسقطان بالمعارضه و يرجع حينئذ إلى البراءه.

قلت: لا مانع من جريان كلا الاستصحابين بعد ما لم يلزم من جريانهما مخالفه عمليه للتكليف الإلزامى فإذا ثبت عدم جعل الإلزام و عدم الترخيص بمقتضى الاستصحابين كفى

ص: ٥٢٦

١- ١) يمكن أن يقال بأن استصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل ليس بلازم لإمكان استصحاب الحكم الفعلى من دون حاجه إلى استصحابين المذكورين.

٢- ٢) و سيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ذلك في نفي العقاب لأن استحقاقه مترتب على ثبوت المنع و لا- يحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقاب و لو لم يثبت الترخيص إلى أن قال إن قلت:

لا يصح التمسك باستصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعية لأن مورد الشبهه لم يجعل له الحكم بشخصه يقينا إلى أن قال قلت: إن الأحكام المجعوله بنحو القضايا الحقيقية تنحل إلى أحكام متعدده بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما هو مبني جريان البراءة في الشبهات الموضوعية إذ بدونه لا يكون هناك حكم مجعول ليرفع بالبراءة الخ.

المرتبه الثانيه: المرتبه الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بتحقيق الموضوع

هى المرتبه الفعلية و الحكم الشرعى فى هذه المرتبه متقوم بتحقيق الموضوع خارجا لأن فعلية الحكم إنما هى بفعلية موضوعه و مع انتفاء الموضوع خارجا لا يكون الحكم فعليا.

و تقريب الاستدلال فى هذه المرتبه بالاستصحاب باعتبار المرتبه الثانيه للحكم و هى المرتبه الفعلية فيقال يستصحب عدم التكليف الفعلى المتيقن قبل البلوغ.

و قد أورد عليه أولا- بأنه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولا شرعيا و عدم التكليف أزلى غير قابل للجعل و ليس له أثر شرعى فإن عدم العقاب من لوازمه العقلية فلا يجرى فيه الاستصحاب.

و يمكن الجواب عنه بأن المعتبر فى جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلا- للتعبد الشرعى و لا- خفاء فى أن عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد و توهم أنه لا- بد من أن يكون المستصحب قابلا للتعبد حدوثا و العدم الأزلى لا يكون حادثا مدفوع بأن المعتبر كونه قابلا للتعبد عند جريان الاستصحاب و فى ظرف الشك فيكفى كون المستصحب قابلا للتعبد بقاء و إن لم يكن قابلا له حدوثا.

و ثانيا: بأن المتيقن الثابت قبل البلوغ إنما هو عدم التكليف فى مورد غير قابل له كما فى الحيوانات و مثل ذلك لا يحتمل بقاءه بعد البلوغ و إنما المحتمل فيه عدم التكليف فى المورد القابل له فلا معنى للتمسك بالاستصحاب.

و بعبارة أخرى العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي و غير منتسب إلى الشارع و العدم بعد البلوغ عدم نعتي منتسب إلى الشارع و إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالأصل المثبت و لا نقول به.

و يمكن أن يقال إنَّ عدم التكليف في الصبي غير المميز و إن كان كما ذكره إلاّ أنه ليس كذلك في المميز بل هو عدم التكليف في مورد قابل له و إنما رفعه الشارع عنه امتنانا.

هذا مضافا إلى أنّ العدم المتيقن و إن كان أزليا غير منتسب إلى الشارع (١) إلاّ أنه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب فإن الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب لا من آثار المستصحب ليكون إثباته بالاستصحاب مبني على القول بالأصل المثبت و سندكر في بحث الاستصحاب إنّ اللوازم التي لا تثبت بالاستصحاب إنما هي اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب و أمّا اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب فهي تترتب عليه إذ الاستصحاب بعد جريانه محرز بالوجدان فتترتب آثاره و لوازمه عليه عقلية كانت أو شرعية.

و ثالثا: بأنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقن للمشكوك من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر و ذلك داخل في القياس لا في الاستصحاب.

و في المقام لا اتحاد للقضية المتيقنه و المشكوكه من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه السّلام رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و هو مرتفع بارتفاع موضوعه و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر و هو البالغ فلا مجال لجريان الاستصحاب.

ص: ٥٢٨

١ - ١) و لا يخفى أنّ عدم التكليف قبل البلوغ ليس عدما أزليا بل هو العدم المنتسب إلى الشارع، فيستصحب و عليه فلا مجال للإشكال المذكور.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سرّه: والإنصاف إنّ هذا الإشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب فى المقام إلى أن قال لأنّ عنوان الصبى المأخوذ فى الحكم بالترخيص فى قوله صلّى الله عليه وآله رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم مقوم للموضوع فى نظر العرف ولا أقل من احتمال ذلك و معه لا مجال لجريان الاستصحاب بعد زواله بعروض البلوغ. (١)

ولا يخفى عليك أنّ عنوان الصبى مقوم للموضوع الدليلى و أمّا الموضوع الخارجى فهو باق عرفاً فإنّ زيد بن عمرو مثلاً إذا لم يكن قبل بلوغه محكوماً بحكم و شككنا بعد بلوغه بأنه صار محكوماً بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجى عرفاً قال الشهيد الصدر لا شك فى صحه إضافه الصبى بعد البلوغ الإباحه إلى نفسه و صدق أنّه بقاء للإباحه السابقه عرفاً و هذا دليل على انحفاظ الموضوع و وحدته و هو يكفى فى جريان الاستصحاب انتهى. (٢) فتحصل أنّه يجوز استصحاب عدم التكليف الفعلى و معه لا مجال لأدله الاحتياط لحكومته الاستصحاب بالنسبه إليها.

نعم يشكل بعد تماميه الاستصحاب بأنه لا يبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءه و هو الشك لحكومته الاستصحاب على موضوع البراءه كما لا يخفى.

و حيث إنه يجرى الاستصحاب فى تمام موارد الشبهات الحكميه فيلزم من جريانه لغويه أدله البراءه مع أنّ هنا روايات تدل على البراءه كما عرفت.

و يمكن الجواب عنه أولاً: بأن الاستصحاب لا يجرى فى جميع الموارد إذ مع توارده الحالتين لا مجال لجريان الاستصحاب و هكذا لا يجرى الاستصحاب فى موارد تغير الموضوع بحيث لا تبقى وحده القضيّه المتيقنه و المشكوكه و أيضاً من لم يصل إليه الاستصحاب يبقى البراءه مفيده فى حقه. (٣)

و ثانياً: بأن المستفاد من أدله الاستصحاب أنه تعبد و حكومه بإبقاء اليقين بالنسبه إلى

ص: ٥٢٩

١-١) مصباح الاصول ٢:٢٨٨-٢٩٧.

٢-٢) مباحث الحجج ٢:٧٠.

٣-٣) راجع مباحث الحجج ٢:٧٣.

القواعد المخالفه لثلا يترتب آثار المخالف و لا نظر لها إلى التعبّد بإبقاء اليقين في قبال قواعد أخرى تدل على الآثار الموافقه معه كالمقام و لذا نقول بجريان القواعد المتوافقه مع جريان الاستصحاب لبقاء موضوعها فيجری قاعده الطهاره مع استصحاب الطهاره و قاعده الحليه مع استصحاب الحليه و هكذا و عليه فحكومہ أدله الاستصحاب تكون بإضافه القواعد و الاصول المخالفه و هو فرع التعارض و التنافي بين مدلولي الدليلين فلا يشمل القواعد الموافقه و لا أقل من الشك في تعميم الحكومه و معه لا مجال لرفع اليد عن أدله البراءه و مما ذكرناه يظهر أن جريان البراءه مع الاستصحاب لا- يتوقف على دعوى أن تقدم أدله الاستصحاب من باب الأظهرية و الجمع العرفي لا الحكومه فإنّ من الواضح أنّ هذا إنّما يكون في فرض التنافي بين مفاد الدليلين و التعارض لا ما إذا كان مفادهما معا التامين كما هو في المقام. (1)

و ذلك لما عرفت من إمكان الجواب عن الشبهه المذكوره على تقدير الحكومه أيضا لأن الحكومه إضافيه و ليست بمطلقه فلا تغفل.

فالأقوى هو جريان البراءه مع جريان استصحاب عدم الجعل أو استصحاب عدم التكليف الفعلي لتوافقهما و اختصاص الحكومه بالقواعد المخالفه كأصالة الاحتياط فلا تغفل.

ص: ٥٣٠

الاستدلال بالاستصحاب

و من الوجوه التي استدلت بها على البراءة هو الاستصحاب و تقريب الاستدلال به على نحوين لأن الأحكام الشرعية لها مرتبتان.

المرتبه الأولى:

مرتبه الجعل و التشريع و الحكم الشرعي في هذه المرتبه متقوم بفرض الموضوع لا- بتحققه فعلا- إذا التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجا بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقيه فصح تشريع القصاص على القاتل مثلا و إن لم يقتل أحد أحدا إلى الأبد و في هذه المرتبه يمكن استصحاب عدم الجعل و التشريع ما لم يحصل اليقين بالجعل لأن الحكم المشكوك فيه مسبوق بعدم الجعل في زمان قطعاً فيقال إن هذا الحكم المشكوك لم يكن مجهولاً للشارع و الآن كان كذلك.

و دعوى أن المحرك للبعد أعنى الباعث أو الزاجر له إنما هو التكليف الفعلي لا- الإنشائي فالحكم الإنشائي مما لا يترتب عليه أثر و إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل لا يمكن لأنه مثبت.

مندفعه بأن الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذه فيه و مع وحدتهما فلا- مجال لدعوى كون استصحاب عدم الجعل مثبتا.

فتحصّل أنه لا مانع من جريان الاستصحاب و مع جريانه لا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعيه أو العقليه.

لا يقال: إن استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص.

و حيث نعلم إجمالاً- بجعل أحد الأمرين يسقطان بالمعارضه و يرجع حينئذ إلى البراءة. لأننا نقول لا- مانع من جريان كلا الاستصحابين ما لم يلزم من جريانهما مخالفه عمليه للتكليف الإلزامي فإذا ثبت بالاستصحابين عدم جعل الإلزام و عدم جعل الترخيص كفى ذلك في نفي

العقوبه لأن استحقاقها مترتب على ثبوت المنع و لا يحتاج إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفى العقوبه و لو لم يثبت الترخيص.

و بالجمله يجرى استصحاب عدم الجعل لعدم المانع منه و لا فرق فيه بين الشبهه الحكميه و الشبهه الموضوعيه لأن الأحكام المجعوله تكون بنحو القضايا الحقيقيه فتنحل إلى أحكام متعدده بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما لا يخفى.

المرتبه الثانيه هي المرتبه الفعلية و الحكم الشرعي في هذه المرتبه متقوم بتحقق الموضوع خارجا لأن فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه و عليه فيمكن استصحاب عدم التكليف الفعلي المتيقن قبل البلوغ في ما إذا شك في حكم شيء بهذه المرتبه.

لا يقال: إنَّ المعبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولا شرعيا و عدم التكليف الأزلي غير قابل للجعل و ليس له أثر شرعي فإنَّ عدم العقاب من لوازمه العقليه فلا يجرى فيه الاستصحاب لأننا نقول: بأنَّ المعبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلا للتعبد الشرعي و لا خفاء في أنَّ عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد عند جريان الاستصحاب و في ظرف الشك.

و دعوى أنَّ المعبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك و في المقام لا- اتحاد من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله عليه السلام رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و هو مرتفع بارتفاع موضوعه و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر و هو البالغ فلا مجال لجريان الاستصحاب لأنه إساء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

مندفعه بأنَّ عنوان الصبي مقوم للموضوع الدليلي و أما الموضوع الخارجي فهو باق عرفا فإنَّ زيد بن عمرو مثلا إذا لم يكن قبل بلوغه محكوما بحكم و شككنا بعد بلوغه بأنه صار محكوما بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجي عرفا.

فتحصل أنّ جريان استصحاب عدم التكليف الفعلى لا إشكال فيه و معه لا مجال لأدله الاحتياط لحكومته الاستصحاب بالنسبه إليها كما لا يخفى.

نعم يشكل بعد تماميه الاستصحاب بأنه لا- يبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءه أيضا و هو الشكّ لحكومته الاستصحاب على موضوع البراءه كما أنّه حاكم بالنسبه إلى موضوع أدله الاحتياط فيلزم منه لغويه أدله البراءه مع أنّ هنا روايات تدل على البراءه.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الاستصحاب لا- يجرى فى جمله من الموارد كتوارد الحالتين و موارد تغيير الموضوع بحيث لا- يبقى وحده القضيّه المتيقّنه و المشكوكه و غير ذلك فلا- يلزم اللغويه بالنسبه إلى أدله البراءه هذا مضافا إلى أنّ المستفاد من أدله اعتبار الاستصحاب أنّه معتبر شرعا فى قبال القواعد المخالفه لئلا يترتب آثار المخالف و عليه فلا نفى لها بالنسبه إلى القواعد الموافقه معه و عليه فيجرى الاستصحاب مع القواعد الموافقه كالبراءه فلا تغفل.

ربما يستدل على البراءة بالعقل والمراد منه هو حكم العقل بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف بعد الفحص واليأس عن الظفر بما يكون حجه عليه وهذا هي البراءة العقلية استدلال بها الشيخ الأ-عظم وصاحب الكفايه ومن تبعهما قدس الله أرواحهم واستشهد له الشيخ الأعظم قدس سره بحكم العقلاء كإفاده بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه. (١)

واستشهد له صاحب الكفايه قدس سره بالوجدان حيث قال إن العقوبه والمؤاخذه بدون إقامة الحجه عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان وهما قبيحان بشهادة الوجدان. (٢)

وقد قرّب المحقق الأصفهاني قدس سره هذه القاعدة بأنّها حكم عقلي عملي بملاك التحسين والتقيح العقليين وماخوذ من الأحكام العقلانيه التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع وهي المسماه بالقضايا المشهوره ومن الواضح ان حكم العقل بقبح العقاب بلا-بيان ليس حكما عقليا عمليا منفردا عن سائر الأحكام العقلية العمليه بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء نظرا إلى أنّ مخالفته ما قامت عليه الحجه خروج عن زى الرقيه و رسم العبوديه وهو ظلم من العبد إلى مولاه فيستحق منه الذم والعقاب كما أنّ مخالفته ما لم تقم عليه الحجه ليست من أفراد الظلم إذ ليس من زى الرقيه أن لا-يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر فليس مخالفته ما لم تقم عليه الحجه خروجا عن زى الرقيه حتى يكون ظلما و حينئذ فالعقوبه عليه ظلم من المولى إلى عبده إذ الذم على ما لا يذم عليه والعقوبه على ما لا يوجب العقوبه عدوان محض و إيذاء بحت بلا-موجب عقلائي فهو ظلم و الظلم بنوعه يؤدي إلى فساد النوع واختلال النظام وهو قبيح من كل أحد بالإضافة إلى كل أحد ولو من المولى إلى عبده.

ص: ٥٣٤

١-١) فرائد الاصول: ٢٠٣.

٢-٢) الكفايه ١٧٩: ٢.

ثم قال و لكن لا- يخفى أنّ المهم هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلا ما لم تقم عليه حجه منجزه لها و حيث إنّ موضوع الاستحقاق بالآخره هو الظلم على المولى فمع عدمه لا- استحقاق قطعاً و ضمّ قبح العقاب من المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا و إن كان صحيحاً في نفسه. (١)

و لقد أفاد و أجاد و لكن لقائل أن يقول إن حكم العقل بقبح الظلم لا- يتوقف على وجود الاجتماع و النظام و ملاحظه تأثير الظلم في فساد النوع و اختلال النظام بل هو حكم عقلي مستقل ثابت و لو من دون نظام و اجتماع فجعل هذا الحكم ماخوذاً من القضايا المشهوره إن أراد به أنّ العقل لا يحكم به مع قطع النظر عن دخله في النظام فهو ممنوع جداً إذ نجد من أنفسنا إدراك القبح المذكور و لو لم يكن اجتماع و هذا هو معنى كونه وجدانياً كما صرح به صاحب الكفايه و إن أراد به أنّ العقلاء يحكمون بذلك أيضاً فلا إشكال فيه بل هو كذلك و لكن الظاهر من كلامه هو الأول و هو كما ترى و كيف ما كان. فتحصل إنّ قبح العقاب بلا- بيان يكون من مصاديق البديهيّات الأولى و هو حكم العقل بقبح الظلم و يكون منشأ لبناء العقلاء على دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الوجوب أو الحرمة ما لم تقم عليه حجه منجزه مع اعتراف المولى بعدم الإعلام.

ثم إنّه قد يشكل قاعده قبح العقاب بلا بيان بأمور منها أنها مصادره قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: إنّ دعوى ان مخالفه تكليف تمت عليه الحجه خروج عن زىّ العبوديه فيكون ظلماً قبيحاً و أمّا مخالفه ما لم تتم عليه الحجه فليس ظلماً و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم مصادره إذ ما ذا يراد بالحجه إذ لو اريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول و إن أريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهجه غير فتيه لأنه التزم فيها بأن مرجع قضايا الحسن و القبح إلى قاعده أوليه بديهيّه هي حسن العدل و قبح الظلم.

و قد تقدم في بحث الدليل العقلي أنّ قضيه قبح الظلم و حسن العدل لا يمكن أن تكون

ص: ٥٣٥

أوليه لأن الظلم عبارته عن سلب ذى حق حقه فلا بد من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه فى المرتبه السابقه عليه. (١)

حاصل الإشكال إن ما ذهب إليه المشهور من أن مخالفه التكليف الذى تمت عليه الحجه ظلم دون مخالفه تكليف لم تتم عليه الحجه فإنها ليست بظلم منظور فيه لأن مرادهم من الحجه إن كان ما يصحح العقوبه صارت القضية هى القضية بشرط المحمول وإن كان مرادهم منها هو العلم أو العلمى (و المقصود إن كل تكليف يدل عليه العلم أو العلمى يكون مخالفته ظلماً بخلاف كل تكليف لم يكن كذلك) فالقضية أول الكلام و الدليل عين المدعى و هى مصادره و إن ادعى أن القضية من البديهيات الأولية فهى ممنوعه بعد كون الظلم و العدل من مدركات العقل العملى و هما مقدمان على تعلق الحكم تقدم الموضوع على الحكم.

و يمكن الجواب عنه بأن الدعوى هى أن قضيه حسن العدل و قبح الظلم من الوجدانيات البديهيه و لا تحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إن القضية المستدل بها هى القضية بشرط المحمول أو يكون الدليل عين المدعى و لا منافاه بين كون القضية بديهيه و بين تقدم تشخيص الحق و الظلم و العدل على تعلق التقييح و التحسين بهما لأن تشخيص الحق و الظلم و العدل أيضا من البديهيات و ترتب الحكم البديهى على الموضوع البديهى لا ينافى بديهيه القضية كما لا يخفى.

ثم المراد من الحجه فى القضية المذكوره هو ما يمكن الاحتجاج به و هو البيان لا- عنوان ما يصحح العقوبه حتى يوجب أن تكون القضية بشرط المحمول.

و حاصل القضية ان مخالفه التكليف الذى كان معلوما بالعلم أو العلمى ظلم و خروج عن زى العبوديه لقيام الحجه عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحجه عليه فليست بظلم بل العقوبه عليها عقوبه بلا حجه و ظلم و الاحتمال عند العقلاء حيث ليس بحجه فهو بحكم عدم البيان و لا ينبغى أن يكتفى المولى بما لا يراه العقلاء حجه و القاضى فى

ص: ٥٣٦

ذلك هو الوجدان فلا مجال بعد وجدانيه القضية و بديهيته لدعوى أنها مصادره و الدليل عين المدعى فتدبر.

و منها: أنها مناف مع حق الطاعة لما ذكره الشهيد الصدر قدس سرّه أيضا من أنّ المحققين من علماء الاصول قد فضّلوا بين أمرين أحدهما: مولويه المولى و حق طاعته و اعتبروا المولويه و حق الطاعة كلياً متواطئاً لا تقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هى عباره عن حق طاعه كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا تمت عليه الحججه و البيان.

و الثانى: ميزان الحجيه و المنجزيه فقالوا بأن البحث فى أصل المولويه موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجيه فهو وظيفه البحث الأصولى.

و فى هذا المجال بينوا قاعدتين أحدهما: حجيه القطع و إن كل حجه لا بد و أن ترجع إلى القطع و الحجيه ذاتيه للقطع.

و الثانى: انتفاء الحجيه بانتفاء القطع لأنه من مستلزمات كون الحجيه ذاتيه للقطع و هذا هو قاعده قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حجه فلا بد لكى يكون حجه من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيره فى أن جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجه و منجزا و هل ذلك إلا تخصيص فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أن أحكام العقل غير قابله للتخصيص و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقيه و العلميه للحكومته على حكم العقل و قال بعضهم بأنّ العقاب على مخالفه الحكم الظاهرى المقطوع به لا الواقعى إمّا مطلقا أو فى خصوص ما لم يجعل له العلميه كقاعده الاحتياط الشرعيه.

و قد أوضحنا مفصلا فى بحوث القطع أنّ هناك خطأ اساسيا فى هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجيه و المولويه مع أنه لا- فصل بينهما بل البحث عن الحجيه بحث عن حدود المولويه بحسب الحقيقه لأن المولويه عباره عن حق الطاعه و حق الطاعه يدركه العقل بملا-ك من الملاكات كملا-ك شكر المنعم أو ملاك الخالقيه أو المالكيه و لكن حق الطاعه له مراتب و كلما كان الملاك أكد كان حق الطاعه أوسع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعميه المنعم لا- يترتب عليه حق الطاعة إلا- في بعض التكاليف المهمه لا- في كلها و قد تكون المنعميه أوسع بنحو يترتب حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومه و قد تكون مولويه المولى أوسع دائره من ذلك بأن كانت منعميته بدرجه يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقه سعه في دائره المولويه إذن فالحجيه ليست شيئا منفصلا عن المولويه و حق الطاعة و مرجع البحث في قاعده قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أنّ مولويه المولى هل تشمل التكاليف المحتمله أم لا.

و لا شك أنه في التكاليف العقلانيه عاده تكون المولويه ضيقه و محدوده بموارد العلم بالتكليف و أمّا في المولى الحقيقى فسعه المولويه و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مظنونى إنّه بعد الالتفات إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعه مولويه المولى الحقيقى بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومه و من هنا نحن لا نرى جريان البراءه العقلية. (1)

و فيه أولا- أن الموالى العرفيه أيضا مختلفون في سعه المولويه و ضيقها و بعضهم أوسع حقا من الآخرين و مع ذلك لا يحكم العقلاء بالنسبه إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومه بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجه عليها بل يجعلون احتمال التكليف كالعدم و العقاب عليه عقابا بلا بيان فكما أنّ العقلاء لا يحكمون بذلك بالنسبه إلى بعض الموالى فكذلك لا يحكمون بذلك بالنسبه إلى طاعه المولى الحقيقى من دون تفاوت. و ثانيا:

إنّ إيجاب الاحتياط في جميع الأمور بمجرد الاحتمال و لو كان الاحتمال وهميا لا يناسبه حكمه الرب المتعال بل هو خلافها لأن الإيجاب المذكور يكون حرجيا و صعبا لا يتحملة الناس عاده بل يلزم منه الاختلال فلا معنى لتقييح تركه عقلا و أتميه مراتب المولويه و أكبريه حق المولى الحقيقى توجب أهميه الامتثال بالنسبه إلى خطابه المعلومه لا مراعاة الخطابات

ص: ٥٣٨

المحتمله أو الموهومه مع كونها خلاف الحكمة و حرجيا و مخلا بالامور و بالجمله وجوب الاحتياط و لو فى المحتملات مزاحم بالعسر و الحرج و الاختلال و هو لا يناسب الشريعة السمحه السهله و لو فرضنا بناء العقلاء عليه فى خطابات الموالى و العبيد فلا يعم الخطابات الشرعيه لأنّ بناء الشارع على السهوله و السمحه.

و ثالثا: أنّ ما يحتج به لزم أن يكون أمرا يعرفه العقلاء لذلك و الاحتمال عندهم لا يصلح لذلك إذ طريقه العقلاء فى طاعه المولى مطلقا على لزوم الإتيان و الترك فيما إذا قام العلم أو العلمى عليهما و أما إذا فحصوا و لم يعثروا على ذلك فهم يرخصون المكلف فى عدم الإتيان أو الفعل و لو مع احتمال الوجوب فى الأول و الحرمة فى الثانى و يرون المؤاخذه عليه مؤاخذه بلا- حجه و يقبحونه لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو أمر المولى فى بعض الموارد بمراعاة الاحتياط فى المحتمل كان ذلك مما تقوم الحجه عليه و يلتزمون بمراعاة ذلك.

و هذه الطريقه ارتكازى لعرف العقلاء و لا يعدلون عنه فى الإطاعه و المعصيه و هذا هو المعبر عنه بقبح العقاب بلا بيان و لا مجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال مع أنّ العقلاء لا يرونه حجه لأن عذرهم باق على حاله و يشهد لذلك أنّ الشارع المقدس لم يعين طريقه أخرى فى أوامره و نواهيه بل قرّر ما يراه عرف العقلاء حجه حيث قال عزّ و جلّ: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١).

و قال عليه السلام إنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم (٢).

فاللازم فى الاحتجاج هو بعث الرسل و إيصال الخطابات و إتيانها و تعريف المقاصد و المرادات و لا يكفى الاحتمال.

و رابعا: أنّه لو سلمنا أن المولويه الذاتيه المطلقه تكون مقتضيه للإطاعه المطلقه و لكن ليس هذا الطلب فى جميع المراتب و جوييا كما لا يخفى. ثم دعوى أنّ قاعده قبح الظلم قد أخذ

ص: ٥٣٩

١- ١) الاسراء ١٥.

٢- ٢) الكافى ١: ١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٤.

فى موضوعها عنوان الظلم و هو عبارته عن سلب ذى الحق حقه ففى المرتبه السابقه لا بد من افتراض حق الأمر على المأمور لكى نفترض مخالفته سلباً لحقه و إلا- لم يكن ظلماً فإن أريد إثبات ذلك بنفس تطبيق قاعده قبح الظلم كان دوراً و إن أريد بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعه و المولويه على العبد تطبيق هذه القاعده فهو مستدرك و حشو من الكلام إذ بعد الفراغ عن حق الطاعه للمولى على العبد و بعد افتراض وجدانيه القطع لدى القطع فلا نحتاج إلى شىء آخر. (١)

مندفعه بأن حق الأمر على المأمور و المولى على المولى عليه مفروض فى الرتبته السابقه بعد وضح منعميته و مولويته و ربوبيته.

و صدق الظلم على سلبه لا- يأتى من ناحيه المحمول و هو التقييح حتى يكون دورياً بل هو من ناحيه كون الحق مما تقتضيه المنعميه و المولويه و الربويه و من المعلوم أنّ سلب الحق المذكور مع وجود مقتضيه من المنعميه و نحوها يكفى فى صدق الظلم فإذا ثبت الموضوع و هو الظلم يترتب عليه القبح و بعد حكم العقل بالقبح لزم التزام العبد بمراعاة هذا الحق و عليه فالاحتياج إلى المحمول بعد ثبوت الظلم واضح لأن الموضوع و هو الظلم لا يكون عين التقييح بل يقتضى التقييح و عليه تقييح الظلم ليس بمستدرك كما لا يخفى.

و أما دعوى أن الاحتمال بنفسه بيان و مع احتمال التكليف لا مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان لأن العبد كما يحتاط فى موارد احتمال الإراده الفاعليه لنفسه ما لم يزاحم بجهه أخرى من حرج و نحوه يجب عليه بالأولويه أن يحتاط فى موارد احتمال الإيرادات الآمرية لمولاه و إلا كان ذلك نقصاً فى مقام عبوديته حيث لم يجعل نفسه بمنزله جوارح المولى.

فهى مندفعه بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدّس سرّه من أنّ المطلوب فى حق الفاعل ليس إلا نيل أغراضه فلهذا يحتاط فى مورد الاحتمال و أمّا العبد فليس المهم فى حقه إلا إقامة الحججه فى جواب المولى و لا شبهه فى أن عدم العلم حجه مقبوله من العبد. (٢)

ص: ٥٤٠

١-١) مباحث الحجج ١:٢٨.

٢-٢) حاشيه الدرر: ٤٢٧.

و الوجه فى أن عدم العلم حجه مقبوله من ناحيه العبد أن الاحتمال ليس بيان عندهم بل هو كالعدم فالعقوبه مع الاحتمال عقوبه بلا- بيان و لا- يجوز أن يكتفى المولى فى الحجه بنفس الاحتمال لأن عرف العقلاء لا- يرونه حجه و اللانزم فى الاحتجاج هو انقطاع العذر بما يراه العقلاء حجه و سيأتى إن شاء الله تعالى بقيه الكلام عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلى.

و منها: أن قاعده قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكومها لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل و ذلك لما يقال من أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى و معه لا مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان لكفايه قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل للبيان فلا تقبح المؤاخذه بعد هذا البيان.

يمكن أن يقال إن أريد من الضرر المحتمل العقوبه فقد أجيب عنه بوجوه منها ما أجابه الشيخ الأعظم قدس سره بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا- يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه و إنما هو بيان لقاعده كليه ظاهريه و إن لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها و إن لم يكن تكليف فى الواقع لا- على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا تصلح هذه القاعده لورودها على قاعده القبح المذكوره بل قاعده القبح وارده عليها لأنها فرع احتمال الضرر أعنى العقاب و لا- احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعده دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه بيان الشارع للتكليف فردد المكلف به بين أمرين كما فى الشبهه المحصوره و ما يشبهها. (1)

حاصله أن قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكليه الظاهريه و تكون متكفله للعقوبه على مخالفه التكليف المحتمل بما هى كذلك و إن لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع فهذه القاعده كالا- صول العمليه و عليه فلا- تصلح لأن تكون بيانا للتكليف المجهول و مع كونها ظاهريه لا يرتفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان و مع عدم ارتفاع موضوع

ص: ٥٤١

قاعده قبح العقاب بلا بيان تجرى و تحكم هذه القاعده بعدم ملازمه العقاب للتكليف المجهول لعدم وصوله و عدم بيانه فإذا حكمت هذه القاعده بذلك فلا عقاب و لا ضرر بالنسبه إلى هذا التكليف المجهول و مع عدم العقاب و الضرر لا يبقى موضوع لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعنى العقاب و هو منفي بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و لا يخفى ما فيه فإن الوجوب النفسى فى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل أى العقوبه يستلزم منه تعدد العقاب عند مصادفه احتمال التكليف للواقع و لا يمكن الالتزام بذلك فى هذه القاعده و غيرها.

قال السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه: إنّ احتمال التكليف لا يزيد على القطع به و لا تعدد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتمالهِ. (١)

و منها: ما أجابه السيد المحقق الخوئى قدّس سرّه من أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادى بمعنى أن العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفه التكليف الواقعى على تقدير تحققه و الفرق بينه و بين الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب و لولاه لما كان العقاب محتملاً بخلاف الوجوب الإرشادى فإنّه فى رتبه لاحقه عن احتمال العقاب إذ لو لا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل الأمن منه.

و بذلك ظهر أنّ مورد كل من القاعدتين أى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل و قاعده قبح العقاب بلا بيان مغاير لمورد الآخر و لا تنافى بينهما لعدم اجتماعهما فى مورد واحد أبداً.

فإن احتمال العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل بأن كان التكاليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعا كما فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى و الشبهه الحكميه قبل الفحص كان مورد لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمن و لا مجال فيه لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان. (٢)

ص: ٥٤٢

١-١) مصباح الاصول ٢: ٢٨٥.

٢-٢) و ذلك لوجود البيان مع وجود العلم الإجمالى و احتمال البيان فى الشبهه الحكميه قبل الفحص.

و إن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف فإنّ احتمال التكليف لا- يستلزم احتمال العقاب كما فى الشبهه الحكيمه بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجز خارجى من علم إجمالى أو إيجاب احتياط أو غيرهما كان موردا لقاعده قبح العقاب بلا بيان و لا مجال فيه لجريان قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل و بعبارة أخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلا أو إجمالا بنفسه أو بطريقه كما فى أطراف العلم الإجمالى و الشبهه قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعى و مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان هى الشبهه بعد الفحص و اليأس عن الحجه على التكليف فلا توارد بين القاعدتين فى مورد واحد. (١)

و لا يخفى عليك أنّ عدم استلزام احتمال العقوبه مع احتمال التكليف محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبه باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تجرى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل كما تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان و عليه فتتوارد قاعدتان على مورد واحد و هو احتمال العقوبه فتدبر.

و منها: ما أجابه المحقق الأصفهاني قدّس سرّه من أنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا موضوعها غير محرز و إمّا تكون محكومها لقاعده قبح العقاب بلا بيان حيث قال إنّ موضوع قاعده دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبه لا على تقدير (أى لا على تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبه قبل المراجعة إلى القاعدتين فى نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مرّ من أنّ الملازمه بين الاحتمالين فرع الملازمه بين المحتملين و الملازمه بين العقوبه و مخالفة التكليف غير ثابتة قبل المراجعة حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبه و احتمال التكليف فلا احتمال للعقاب بل للتكليف فقط.

و بعد المراجعة إلى القواعد العقلية فقاعده قبح العقاب تنفى الملازمه بين التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفته بما هو بل تفيد أنّ الملازمه إنّما تكون بين التكليف الذى قامت

ص: ٥٤٣

عليه الحجة و استحقاق العقوبه فالاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبه لا للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنه فرع إحراز الملازمه بين المحتملين.

و إن كان موضوع قاعده دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير و لا على تقدير لأن ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبه لاحتمال الملازمه واقعا بين مخالفه التكليف و استحقاق العقوبه فالموضوع محرز قبل مراجعته إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعده قبح العقاب بلا بيان على قاعده دفع الضرر المحتمل لأجل أن قاعده دفع الضرر المحتمل حكم فى فرض الاحتمال و قاعده قبح العقاب بلا بيان حيث تنفى الملازمه بين مخالفه التكليف الواقعي و استحقاق العقوبه فهى رافعه للاحتمال بتأبيح لا يحتمل العقوبه على تقدير لإبطال التقدير بقاعده قبح العقاب فهى وارده على قاعده دفع الضرر المحتمل. (١)

و الحاصل أن موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل (بناء على ان المراد من الضرر هو العقوبه) هو احتمال العقوبه و هذا الموضوع أى احتمال العقوبه فرع وجود الملازمه بين العقوبه و مخالفه التكليف الواقعي فلو قطعنا النظر عن الملازمه المذكوره فالموضوع غير محرز و مع عدم إحراز الموضوع لا- محال للتمسك بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل و لو لاحظنا وجود الملازمه المذكوره فالقاعده جاريه لوجود موضوعها و هو احتمال العقوبه و لكنها محكومها لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان إذ مع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان لا يبقى موضوع للأخرى.

فإن قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل حكم بوجوب الدفع فى فرض احتمال العقوبه و الاحتمال المذكور ليس إلا على تقدير وجود الملازمه بين مخالفه التكليف الواقعي و استحقاق العقوبه و لا مجال لاحتمال المذكور بعد كون قاعده قبح العقاب بلا بيان رافعه للملازمه بين التكليف الواقعي الذى لم يصل و بين استحقاق العقوبه.

ص: ٥٤٤

و بعبارة أخرى احتمال العقوبة الذى هو موضوع لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل موقوف على وجود الملازمه بين التكليف الواقعى الذى لم يصل و استحقاق العقوبة و قاعده قبح العقاب تنفى الملازمه المذكوره و مع نفي هذه الملازمه لا يبقى الموضوع لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

لا يقال: إنَّ قاعده دفع الضرر المحتمل تصلح أيضا لأن تكون بيانا لأننا نقول: لا مجال لذلك لأنه مستلزم للدور إذ بيانيتها فرع تحقق موضوعها و تحقق موضوعها فرع عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان الرافعه لموضوعها و عدم جريانها فرع بيانيه قاعده دفع الضرر المحتمل فبيانيه قاعده دفع الضرر متوقفه على بيانيتها و هى دور فيستحيل كون قاعده دفع الضرر بيانا.

لا يقال: إنَّ الدور المذكور يتصور أيضا فى طرف قاعده قبح العقاب بلا بيان بعد فرض صلاحيه قاعده دفع الضرر المحتمل للبيانيه فى نفسها بتقريب أن جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فرع موضوعها و هو عدم البيان و هو موقوف على عدم بيانيه قاعده دفع الضرر المحتمل و عدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها و عدم موضوعها موقوف على جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان و جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان موقوف على عدم بيانيه قاعده دفع الضرر المحتمل فعدم بيانيتها موقوف أيضا على عدم بيانيتها و هى دور فكما انَّ بيانيتها دوريه كذلك عدمها.

لأننا نقول: كما حققه المحقق الأصفهاني قدس سره انَّ قاعده دفع الضرر المحتمل فى نفسها لا تصلح للبيانيه حتى يرتفع بها موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان لأن المراد بالبيان المأخوذ عدمه فى موضوعها ما يصحح المؤاخذة على مخالفه التكليف كالعلم التفصيلى و الاجمالى و الخبر المجعول منجزا للواقع و اشباه ذلك و هذا المعنى غير متحقق بقاعده دفع الضرر المحتمل لأنها إمّا حكم إرشادى من العقل بدفع العقاب المحتمل ترتبه على التكليف الواقعى المحتمل كما هو ظاهر العلماء أو قاعده كليه ظاهرية متكفله للعقوبة على مخالفه

التكليف المحتمل بما هي كذلك و إن لم يكن في مورده تكليف في الواقع كما هو صريح شيخنا العلامة الأنصاري قدس سرّه في خصوص هذا البحث من الرسائل.

و على اى حال فهي ليست مصححه للمؤاخذه على مخالفه التكليف الواقعي المحتمل (حتى يصدق البيان بوجودها) أما على الأول فلأن استحقاق المؤاخذه مفروض في موضوعها(قاعده دفع الضرر المحتمل)لا أنه ناش من حكمها فهذا الاستحقاق المفروض الثبوت لا بد من أن يكون بسبب مصحح للمؤاخذه غير هذه القاعده فلذا ينحصر موردها في صوره العلم الإجمالي بالإضافة إلى كل من الطرفين أو بالإضافة إلى الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته و أشباه ذلك.

و أما في ما نحن فيه فحيث لم يفرض فيه وجود المصحح فالقاعده غير صالحه في نفسها لليبانيه و أما على الثاني فلأنها على الفرض مصحح للمؤاخذه على مخالفه التكليف المحتمل بما هي مخالفه له مع قطع النظر عن الواقع فكيف يعقل أن تكون بيانا مصححا للمؤاخذه على الواقع.

و حيث إن عنوان القاعده دفع الضرر المحتمل فموضوع هذا الحكم مما فرض فيه الوقوع في العقاب على تقدير ثبوته فلا يعقل أن يكون هذا الحكم طريقيا لأن المنجز لا- يتنجز فيستحيل أن يكون هذا الحكم العقلي طريقيا بل إذا فرض هناك حكم فهو حكم نفسى حقيقى يترتب على مخالفته العقاب و هو أجنبي عن تنجيز الحكم الواقعي المجهول.

و حيث عرفت أنها لا تصلح أن يكون بيانا في نفسها فلا يعقل أن يكون في نفسها رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان بل رافعه لحكمها على تقدير سلامه موضوع نفسها فتدبره فإنه حقيق به. (1)

و عليه فتقديم قاعده وجوب دفع الضرر على قاعده قبح العقاب بلا- بيان مع عدم صلاحيتها لليبان لزم أن يكون من باب التخصيص على تقدير سلامه موضوع نفسها لأن

ص: ٥٤٦

موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان محفوظ و التخصيص متوقف على سلامه موضوع نفس قاعده وجوب دفع الضرر و حيث إنّ المفروض عدم المصحح للعقوبه لا موضوع لقاعده وجوب دفع الضرر حتى يخصص حكم قاعده قبح العقاب بلا بيان فلا تغفل.

و بعبارة أخرى إنّ تحقق موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان بعد فقدان العلم و العلمى وجدانى بخلاف موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل فان العقوبه لا تحتل إلا من ناحيه سبب مصحح للمؤاخذة و لا سبب له إلا إذا حصل العلم الإجمالى فإنه بالإضافة إلى كل واحد من الأطراف منجزا فمع العلم الإجمالى يتحقق احتمال العقوبه و استحقاقها بالنسبه إلى كل طرف من أطرافها.

أو إلا إذا ورد الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته و أشباه ذلك فإنّ مع قيام الخبر يتحقق احتمال العقوبه و استحقاقها على تقدير المصادفه و المفروض هو عدم وجود هذه الأسباب المصححه و نفس الحكم فى هذه القاعده و هو وجوب الدفع لا يثبت موضوعه أيضا كما هو الواضح.

فهذه القاعده لا مورد لها بعد عدم سبب مصحح للمؤاخذة بخلاف العكس فإنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان جاريه بالوجدان لوجود موضوعها و هو عدم البيان و ترفع احتمال العقوبه الذى لا مصحح له من ناحيه التكليف الواقعى بصراحه نفى الملازمه بينه و بين العقوبه و عليه فمع قاعده قبح العقاب بلا بيان ينتفى احتمال العقوبه الذى لا مصحح له على فرض ثبوته فلا موضوع لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل بأى معنى كان سواء قلنا بأن موضوعها هو احتمال له سبب مصحح أو قلنا بأن موضوعها الأعم فالأول لا موضوع لها بنفسها إذ لا سبب مصحح له على الفرض و الثانى يرتفع بجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان لو فرضنا أنّ موضوعها مطلق احتمال العقوبه و لو لم يكن له سبب مصحح.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدّس سرّه: إنّ القياس فى قاعده قبح العقاب بلا بيان مركب من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه فالنتيجه المتحصله منهما قطعيه بتيه و أما القياس فى

قاعده وجوب دفع الضرر ليس كذلك فإنّ الصغرى فيه ليس أمرا وجدانيا فعليا بل صحه صغراه يتوقف على أمور: إما تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا بيان أمرا غير قبيح فلاجل واحد من هذه الأمور يصير العقاب محتملا و المفروض عدم تحقق واحد منها فظهر أن الصغرى فى قاعده قبح العقاب وجدانيه قطعيه فعليه أما الصغرى فى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل معلقه على تحقق واحد هذه الأمور و المفروض عدم تحققها و لا شك عندئذ فى حكومه القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقف على أمور لم يحصل واحد منها بمعنى أنّ قياس قاعده قبح العقاب بلا بيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

و لعله إلى ذلك ينظر كلمات القوم و إلا فظاهر كلماتهم من ورود إحدى الكبيرين على الأخرى غير صحيح فإنّ النزاع ليس بين الكبيرين بل صحتهما مما لا إشكال فيه و صدقهما لا يتوقف على وجود مصداق لصغراه إذ العقاب بلا بيان قبيح كان بيان فى العالم أولا كما أن دفع الضرر المحتمل واجب كان الضرر فى العالم أولا فاحتمال الضرر فى بعض الموضوعات و تحقق البيان كذلك غير مربوط بحكم الكبيرين و موضوعهما فلا يكون إحدى الكبيرين وارده أو حاكمه على الأخرى قط بل أحد القياسين بعد تماميه مقدماته وجدانا أو برهانا يدفع صغرى القياس الآخر بالبيان المتقدم. (١)

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر فى قاعده وجوب دفع الضرر هو العقوبه الأخرى و قد عرفت أنه لا مجال لاحتمال العقوبه فى نفسه إن أريد بالاحتمال ما له سبب مصحح كما يقتضيه كون وجوب الدفع إرشاديا و إن أريد به الأعم فلا مجال له أيضا لحكومه قاعده قبح العقاب بلا بيان عليه و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخرى من الضرر الدنيوى الذى لا يتوقف ترتيبه على العلم أو العلمى فلا حاكم حينئذ على قاعده دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعده قبح العقاب بالضرر الأخرى و هو العقوبه و عليه فمقتضى وجوب

ص: ٥٤٨

الردف هو لزوم الاجتناب عن موارد الضرر المحتمل و لكن يمكن أن يقال كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سره إن الضرر (الدينوى) وإن كان محتملا لا يرتفع احتمال بقبح العقاب إلا أن الشبهه من هذه الجبهه موضوعيه لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضره المحتمله فكان هذا مشترك الورد فلا بد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع و إما من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر. (١)

هذا مضافا إلى إمكان المناقشه في كبرويه القاعده كما أفاد في الكفايه حيث قال إن المتيقن من الضرر الدينوى فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا ضروره عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعى عقلا و جوازه شرعا مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضره.

و إن كان ملازما لاحتمال المفسده أو ترك المصلحه لوضوح أن المصالح و المفسدات التي تكون مناطات الأحكام و قد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح و قبح ما كان ذات المفسدات ليست براجعه إلى المنافع و المضار و كثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر نعم ربما يكون المنفعه أو المضره مناطا للحكم شرعا و عقلا (و لكن لا يثبت به الكليه).

إن قلت نعم و لكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته أو أنه كالأقدام على ما علم مفسدته كما استدل به شيخ الطائفة قدس سره على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت استقلاله بذلك ممنوع و السند شهاده الوجدان. (٢)

و يؤيده اتفاق العلماء من الاصوليين و الأخباريين على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود المفسده فيه في الشبهات الموضوعيه و لو كان العقل مستقلا بوجوب الدفع ذهبوا إلى الاحتياط فيها فتدبر.

ص: ٥٤٩

١-١) فرائد الاصول: ٢٠٣-٢٠٤.

٢-٢) الكفايه ١٨٠: ٢.

و أما دعوى أنّ الإقدام على الضرر الدنيوى يعد سفاهاه عند العقلاء فيجب الاجتناب عنه فهى مندفعه بأن السفاهاه فيما إذا لم يكن غرض عقلائى هذا مضافا إلى ما فى مصباح الاصول من أن العقل غير مستقل بقبح الإقدام الملازم لاستحقاق العقاب ليكون حراما شرعيا و إلاّ لزم كون كل فعل سفهى حراما شرعا و هذا مما نقطع بخلافه. (١)

فتحصّل أنّ قاعده و جوب دفع الضرر المحتمل لا تجرى مع جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان لحكومتها عليها هذا فيما إذا أريد من الضرر العقوبه الأخرويه و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخروى من المضار الدنيويه فقاعده قبح العقاب بلا بيان لا تجرى لاختصاصها بالعقوبه الأخرويه فلا حاكم حيثئذ بالنسبه إلى قاعده و جوب دفع الضرر و لكنها لا تفيد بعد عدم و جوب الاحتياط فى الشبهات الموضوعيه فإنّ ذلك يكشف عن عدم و جوب دفع الضرر الدنيوى أو يكشف عن ورود الترخيص الشرعى هذا مضافا إلى منع الملازمه بين الشبهه التحريميه و الضرر ثم إن قاعده قبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته غير ثابتة كما ليس الإقدام على الضرر الدنيوى مع وجود غرض عقلائى سفاهاه و على تقدير السفاهاه لا يكون محرما.

ص: ٥٥٠

الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان

ربما يستدل بحكم العقل على البراءة و المراد منه هو حكمه بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يكون حجه على المكلف و استشهد له بحكم العقلاء كآفه لقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف المولى بعدم إعلام تحريمه لأنه من مصاديق الظلم هذا مضافا إلى شهادة الوجدان بأن العقوبه و المؤاخذه بدون إقامة الحجه قبيحتان.

و يشكل ذلك بأمور:

منها: أن تلك القاعده مصادره حيث إنّ دعوى أنّ مخالفه التكليف تمت عليه الحجه خروج عن زى العبوديه فيكون ظلما قبيحا و أمّا مخالفه ما لم تتم عليه الحجه فليس ظلما و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم عين المدعى إذ ما ذا يراد بالحجه إذ لو اريد بها ما يصح العقاب كانت القضيه بشرط المحمول و إن أريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهجه غير فتيه لأنه الترم فيها بأن مرجع قضايايا الحسن و القبح إلى قاعده أوليه بديهيه هي حسن العدل و قبح الظلم.

و قد تقدم أنّ قضيه قبح الظلم و حسن العدل لا- يمكن أن تكون أوليه لأنّ الظلم عباره عن سلب ذى حق حقه فلا- بد من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه فى المرتبه السابقه عليه.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الدعوى هي أنّ قضيه حسن العدل و قبح الظلم من الوجدانيات البديهيه و من المعلوم أنّ الوجدانيات لا تحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إنّ القضيه المستدل بها بشرط المعمول أو عين المدعى و مصادره ثم لا منافاه بين كون القضيه المذكوره بديهيه و بين تقدم تشخيص الحق و الظلم و العدل على التقييح و التحسين لأنّ تشخيص الحق و الظلم و العدل أيضا من البديهيات و ترتب الحكم البديهى على الموضوع البديهى لا ينافى بديهيه القضيه كما لا يخفى.

ثم إنَّ المراد من الحججه في القضية المذكوره هو ما يمكن الاحتجاج به و البيان لا- عنوان ما يصح العقوبه حتى يوجب أن يكون القضية بشرط المحمول و حاصل القضية أنّ مخالفه التكليف الذي كان معلوما بالعلم أو العلمى ظلم و خروج عن زىّ العبوديه لقيام الحججه عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحججه عليه فليست بظلم بل العقوبه عليها عقوبه بلا حججه و ظلم إذ الاحتمال عند العقلاء ليس بحججه بل هو بحكم عدم البيان.

منها: إن تلك القاعده منافيه مع حق الطاعه قال الشهيد الصدر إنّ المحققين من علماء الاصول قد فضّلوا بين أمرين أحدهما مولويه المولى و حق طاعته و اعتبروا المولويه و حق الطاعه كلياً متواطئاً لا- تقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هى عباره عن حق طاعه كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا أتمت عليه الحججه و البيان.

و الثانى ميزان الحجيه و المنجزيه فقالوا بأنّ البحث فى أصل المولويه موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجيه فهو وظيفه البحث الأصول.

و فى هذا المجال بينوا قاعدتين أحدهما حجيه القطع و أنّ كل حجه لا بدّ و أن ترجع إلى القطع و الحجيه ذاتيه للقطع.

و الثانى انتفاء الحجيه بانتفاء القطع لأنّه من مستلزمات كون الحجيه ذاتيه للقطع و هذا هو قاعده قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لا يمكن أن يكون حججه فلا بد لكى يكون حججه من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيره فى أنّ جعل الجاعل كيف يجعل الظن حججه و متنجزا و هل ذلك إلاّ تخصيص فى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مع أنّ أحكام العقل غير قابله للتخصيص.

و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقيه و العلميه للحكومته على حكم العقل إلى أن قال إنّ هناك خطأ أساسيا فى هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجيه و المولويه مع أنّه لا فصل بينهما بل البحث عن الحجيه بحيث عن حدود المولويه بحسب الحقيقه لأنّ المولويه عباره عن حق الطاعه و العقل يدرك حق الطاعه بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو

ملاك الخالقيه أو المالكيه و لكن حق الطاعه له مراتب و كلما كان الملاك أكد كان حق الطاعه أوسع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعميه المنعم لا- يترتب عليه حق الطاعه إلا- في بعض التكاليف المهمه لا- في كلها و قد تكون المنعميه أوسع بنحو يترتب من الطاعه في خصوص التكاليف المعلومه و قد تكون مولويه المولى أوسع دائره من ذلك بأن كانت منعميته بدرجه يترتب عليه حق الطاعه حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقه سعه في دائره المولويه إذن فالحجيه ليست شيئاً منفصلاً عن المولويه و حق الطاعه و يرجع البحث في قاعده قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أنّ مولويه المولى هل تشمل التكاليف المحتمله أم لا.

و لا شك أنه في التكاليف العقلانيه عاده تكون المولويه ضيقه و محدوده بموارد العلم بالتكليف و أما في المولى الحقيقى فسعه المولويه و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مطنونى أنه بعد الالتفات إلى ما بيناه لا يبقى من لا يقول بسعه مولويه المولى الحقيقى بنحو تشمل في التكاليف الموهومه و من هنا نحن لا نرى جريان البراءه العقلية.

و يمكن أن يقال أولاً: إنّ الموالى العرفيه أيضاً مختلفون في سعه المولويه و ضيقها إذ بعضهم أوسع حقاً من الآخرين و مع ذلك لا يحكم العقلاء بالنسبه إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومه بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجه عليها.

فكما أنّ العقلاء لا يحكمون بذلك بالنسبه إلى ذلك البعض فكذلك لا يحكمون به إلى طاعه مولى الموالى.

و ثانياً: إنّ إيجاب الاحتياط في جميع الامور بمجرد الاحتمال لا يناسبه حكمه الربّ المتعال و أتميه مراتب المولويه في المولى الحقيقى توجب أهميه امتثال أوامره و نواهيه في الخطابات المعلومه لا المحتمله أو الموهومه.

و ثالثاً: إنّ الاحتمال لا يصلح عند العقلاء للطريقه و لذا يرخصون المكلف في عدم

الإتيان أو الفعل مع احتمال الوجوب في الأوّل و الحرمة في الثاني لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو صرّح المولى بمراعاة الاحتياط في بعض الاحتمالات كان مراعاته لازماً.

و عليه فلا مجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال الذى لا يراه العقلاء طريقاً و حجه و يؤكد هذا أنّ الشارع لم يعين طريقه أخرى لامثال أوامره و نواهيه بل اعتمد على طريقه العقلاء كما قال عزّ و جلّ: **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**

و بقيه الكلام إن شاء الله تعالى عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلى و منها أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكوم به بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل فإنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى و معه لا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان بل البيان موجود و معه فلا قبح للمؤاخذة.

و اجيب عنه بأجوبه:

أحدها أنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكليه الظاهريه فتدل على العقوبه على مخالفتها و إن لم يكن فى موردها تكليف فى الواقع و ليست العقوبه على التكليف الواقعى المحتمل على فرض وجوده و عليه فلا تصلح هذه القاعده للورود على قاعده قبح العقاب بل قاعده القبح وارده عليها لأنّ قاعده وجوب رفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعنى العقاب لأنّ الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقوبه من غير بيان.

و فيه أنّ احتمال التكليف لا يزيد على القطع به و لا تعدّد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتمال و لازم كون الوجوب فى قاعده دفع الضرر المحتمل وجوباً نفسياً بناء على كونها قاعده ظاهريه و لو لم يكن فى موردها تكليف فى الواقع هو تعدد العقاب عند مصادفه احتمال التكليف للواقع و لا يمكن الالتزام به فدعوى القاعده الظاهريه لا وقع لها.

و ثانيها أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادى بمعنى أنّ العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفه التكليف الواقعى على تقدير تحققه و الفرق بينه و بين

الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب و مولاه لما كان العقاب محتملا بخلاف الإرشادى فإنه فى رتبه لا حقه عن احتمال العقاب إذ لو لا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل المؤمن.

و بذلك ظهر أنّ مورد كلّ من القاعدتين مغاير لمورد الآخر و لا منافاه بينهما لعدم اجتماعهما فى مورد واحد و بعبارة اخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل من ناحيه احتمال التكليف الواقعى فرض وصول التكليف إجمالاً- بنفسه أو بطريقه كما فى أطراف العلم الإجمالى و الشبهه قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعى و مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان هى الشبهه بعد الفحص و اليأس عن الحججه على التكليف و من المعلوم أنّ احتمال التكليف فيه لا يستلزم احتمال العقاب و عليه فلا توارد بين القاعدتين فى مورد واحد و فيه أنّ عدم استلزام احتمال العقوبه مع احتمال التكليف أوّل الكلام و محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبه باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تتوارد القاعدتان على مورد واحد و هو احتمال العقوبه فتأمل.

و ثالثها أنّ موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا غير محرز أو تكون القاعده محكوم به بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

أمّا الأوّل فلأنّ موضوع قاعده دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبه لا- على تقدير (أى لا على تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبه قبل المراجعة إلى القاعدتين فى نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مر من أنّ الملازمه بين الاحتمالين فرع الملازمه بين العقوبه و مخالفه التكليف الواقعى و قبل المراجعة إلى القاعدتين كما هو المفروض لا ملازمه بين التكليف و العقوبه حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبه و احتمال التكليف و مع عدم إحراز الموضوع لا- مجال للتمسك بقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

و أمّا الثانى فلأنّ احتمال العقوبه على تقدير (أى تقدير المراجعة إلى القاعدتين) محكوم بالعدم إذ قاعده قبح العقاب بلا بيان تنفى الملازمه بين التكليف و استحقاق العقوبه على

مخالفه بما هو بل تفيد أنّ الملازمه إنّما تكون بين التكليف الذى قامت عليه الحجه و استحقاق العقوبه بالاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبه لا للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنه فرع إحراز الملازمه بين المحتملين كما عرفت.

و إن كان موضوع قاعده دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير و لا على تقدير لان ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبه لاحتمال الملازمه واقعا بين مخالفه التكليف و استحقاق العقوبه فالموضوع محرز قبل مراجعه إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعده قبح العقاب بلا بيان على قاعده دفع الضرر المحتمل لأجل أنّ قاعده دفع الضرر المحتمل حكم فى فرض الاحتمال و قاعده قبح العقاب بلا بيان حيث تنفى الملازمه بين مخالفه التكليف الواقعي و استحقاق العقوبه فهى رافعه للاحتمال بتأبيح لا يحتمل العقوبه على تقدير لإبطال التقدير بقاعده قبح العقاب فهى وارده على قاعده دفع الضرر المحتمل.

و بالجملة إنّ القياس فى قاعده قبح العقاب بلا بيان مركّب من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه فالنتيجه المتحصّله منهما قطعيه بتيه و أمّا القياس فى قاعده وجوب دفع الضرر ليس كذلك فإنّ الصغرى فيه ليس أمرا وجدانيا فعليا بل صحه صغراه يتوقف على امور إمّا تقصير العبد فى الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا- بيان أمرا غير قبيح فلأجل واحد من هذه الامور يصير العقاب محتملا و المفروض عدم تحقّق واحد منهما فظهر أنّ الصغرى فى قاعده قبح العقاب وجدانيه قطعيه فعليه أمّا الصغرى فى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل معلّقه على تحقّق واحد من هذه الامور و المفروض عدم تحققها و لا شك عندئذ فى حكمه القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقف على امور لم يحصل واحد منها بمعنى أنّ قياس قاعده قبح العقاب بلا بيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر في قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل هو العقوبه الأخرويه و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الاخرى من الضرر الدنيوى فلا حاكم حينئذ على قاعده دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعده قبح العقاب إلا بالضرر الأخرى و هو العقوبه فمقتضى وجوب الدفع هو الاحتياط أن يقال: إن الشبهه من هذه الجهه موضوعيه فلا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين هذا مضافا إلى إمكان منع وجوب الدفع فيما إذا كان مقرونا بفرض عقلائى فتدبر جيدا.

ص: ٥٥٧

و استدلل للقول بوجوب الاحتياط في الشك في التكليف عند عدم قيام الحجة عليه بالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب فبالآيات المتعدده منها التي تنهى عن القول بغير العلم مثل قوله عزّ وجلّ:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ ... وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (١)

بتقريب أن الحكم بترخيص الشارع في المحتمل الحرمة قول عليه بغير علم و افتراء حيث إنه لم يؤذن فيه و يمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سرّه بأن فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين و الأخباريين ليس من القول بغير علم. (٢)

لا يقال: بأن الحكم بالحليه في نفس الأمر في الواقعه المشكوكه قول بغير علم.

لأننا نقول: كما أفاد في الدرر ليس ذلك قولنا حتى يكون قولاً بغير علم بل نقول بأن إتيان محتمل الحرمة بعد الفحص عن الدليل لا يوجب عقاباً فكذا ترك محتمل الوجوب و هذا ليس قولاً بغير علم بل هو مقتضى حكم العقل القطعي بقبح العقاب من دون بيان (٣) ولا يكفي هذا الجواب إلا مع ضميمه أن المراد من الحكم بالحليه هي الحليه الظاهرية لا الحليه الواقعية.

و من المعلوم ان ارتكاب الشبهه لا يحتاج إلى مزيد من القطع بعدم العقوبه و الحليه الظاهرية و هو حاصل بقاعده قبح العقاب بلا بيان و أدله البراءه و الحكم بالحليه الواقعيه غير محتاج إليه حتى يقال أدله البراءه لا- تدل على الحليه الواقعيه بل مفادها رفع العقوبه و الثقل و الحليه الظاهرية.

و منها: التي تدل على النهي عن الإلقاء في التهلكه مثل قوله عزّ وجلّ تعالى: وَ لَا تُلْقُوا

ص: ٥٥٨

١- (١) الأعراف ٣٣.

٢- (٢) فرائد الاصول: ٢٠٥.

٣- (٣) الدرر: ٤٢٩.

بأيديكم إلى التهلكة . (١) بتقريب أن الآيه الكريمه تدل على حرمه إلقاء النفس فى التهلكه و حيث إن العقاب الأخرى هلاكه فلا يجوز ارتكاب الشبهات فإنها مظان الهلكات و يمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره من أن الهلاك بمعنى العقاب معلوم بعدم بأدله البراءه عقليه كانت أو شرعيه فلا موضوع للآيه الكريمه فى المقام.

و منها: التى تدل على الأمر بالتقوى مثل قوله تبارك و تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ (٢)، اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ . (٣) بتقريب أنهما يدلان على وجوب الاحتياط و الاتقاء بنحو الأتم و الجواب عنه ظاهر فإن المراد من التقوى كما أفاد فى مصباح الأصول إن كان هو التحفظ عن ارتكاب ما يوجب استحقاق العقاب ففيه أن ارتكاب الشبهه استنادا إلى ما يدل على الترخيص شرعا و عقلا ليس منافيا للتقوى و إن كان المراد بها التحفظ عن الوقوع فى المفاسد الواقعيه فهو غير واجب قطعاً (٤) فالأمر بالاتقاء فى الآيتين المذكورتين كالأمر بالإطاعه إرشادى فيختلف إيجابا و استحبابا بحسب اختلاف ما يرشد إليه.

و أما الأخبار فبطوائف:

الطائفه الأولى: الأخبار الآمره بالتوقف عند الشبهه

هى التى أمره بالتوقف عند الشبهه و عدم العلم معللا فيها بأن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى المهلكه كصحيحه جميل بن دراج عن أبى عبد الله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه إن على كل حق حقيقه و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه (٥)

ص: ٥٥٩

١-١ (١) البقره ١٩٥.

٢-٢ (٢) التغابن ١٦.

٣-٣ (٣) الحج ٧٨.

٤-٤ (٤) راجع مصباح الأصول ٢٩٨:٢.

٥-٥ (٥) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضى ح ٣٥.

و كمقبوله عمر بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السلام...قلت فان وافق حکامهم الخبرين جميعا قال إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. (١)

و كموثقه مسعده بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام إنّ النبي صَلَّى الله عليه و آله قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهه وقفوا عند الشبهه يقول إذا بلغك إنك قد رضعت من لبنها و إنّها لك محرم و ما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه. (٢) و غير ذلك من الأخبار الداله على التوقف عند الشبهات.

و تقريب الاستدلال بهذه الأخبار إنّها تدل على التوقف المطلق و عدم الإقدام على فعل ما احتمل حرمة و إلاّ فالإقدام فيه يوجب الاقتحام في العقاب على تقدير كونه محرما في الواقع.

و أجيب عنه أولا: بأن موضوع هذه الأخبار هو ما إذا كان المضي في الشبهه اقتحاما في الهلكه.

و لا-هلكه في الشبهه الحكميه بعد الفحص لحكومته أدله البراءه من العقل و النقل على مثلها و بعبارة أخرى لا يبقى موضوع لأدله التوقف مع جريان أدله البراءه و لذا قال في الكفايه و الجواب عنه إنّ لا مهلكه في الشبهه البدويه مع دلالة النقل و حكم العقل بالبراءه. (٣)

و بالجمله فمع تسليم كون الأمر بالوقوف مولويا و الموضوع أى الشبهه عاما فالجواب عنه إنّ أدله البراءه عقلية كانت أو شرعية تكون حاكمه بالنسبه إلى موضوع أدله الوقوف في الشبهات و ثانيا: بما ذكره شيخنا الأعظم قدّس سرّه من اختصاص موضوع أدله التوقف بما إذا كان المضي في الشبهه اقتحاما في الهلكه و لا يكون ذلك إلاّ مع عدم معذوريه الفاعل لأجل

ص: ٥٦٠

١-١) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

٢-٢) الوسائل الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح ح ٢.

٣-٣) الكفايه ١٨٣:٢-١٨٤.

القدره على إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السّلام أو إلى الطرق المنصوبه عنه عليه السّلام كما هو ظاهر المقبوله (1) وفي المقام لا- يمكن إزاله الشبهه لأن الشك بعد الفحص و اليأس فلا يعم المقام و يشهد لعدم عموم الموضوع أنّه لو كان عنوان الشبهه عامًا لزم منه التخصيص في كبرى أن الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات مع أنها آييه عن التخصيص فكما لا عموم لها بالنسبه إلى الشبهات الموضوعيه فكذلك لا عموم لها بالنسبه إلى الشبهات الحكميه بعد الفحص و مع عدم العموم لا تنافي بين أدله الوقوف في الشبهات و أدله البراءه لتغاير موضوعهما كما لا يخفى.

و ثالثًا: بما ذكره شيخ مشايخنا في الدرر تبعًا للشيخ الأعظم قدّس سرّه من أنّه مع فرض ظهور هذه الأخبار أي الأخبار الداله على التوقف عند الشبهات في العموم (و إن الأمر بالوقوف مولوى) فلا مناص من حمل الأمر بالتوقف فيها على إرادته مطلق الرجحان و حمل الهلكه فيها على الأعم من العقاب و غيره من المفسد و ذلك لأن من الموارد التي أدت بهذه العبارة في الأخبار على سبيل التعليل النكاح في الشبهه و قد فسّره الصادق عليه السّلام بقوله إذا بلغك أنك رضعت من لبنها أو أنّها لك محرمة و ما أشبه ذلك و لا- إشكال في أن مثل هذا النكاح لا يجب الاجتناب عنه و لا يوجب عقابا و إن صادف المحرم الواقعي فإنّ مثل هذه الشبهه من الشبهات الموضوعيه التي يتمسك فيها بالأصل اتفاقا مضافا إلى قيام الإجماع أيضا فيها و الحاصل أنّ قولهم عليهما السّلام فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه أجرى في موارد وجوب التوقف و في موارد عدم وجوب التوقف فاللازم أن تحمله على إرادته مطلق الرجحان حتى يلائم كليهما. (2)

و توضيح ذلك كما أفاد شيخنا الاستاذ قدّس سرّه إنّ من موارد تطبيق قولهم عليهما السّلام الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه الخ نكاح المرأه التي يحتمل كونها رضيعه الإنسان ففي

ص: ٥٤١

١- (١) فرائد الاصول: ٢٠٦.

٢- (٢) الدرر: ٤٣١-٤٣٢.

موثقه مسعده بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهما السّلام أنّ النبي صلّى الله عليه وآله قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهه ووقفوا عند الشبهه يقول إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها و أنها لك محرم و ما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه. (١) مع أن المرأه المزبوره من الشبهه الموضوعيه الغير اللازمه الاجتناب بالاتفاق مضافا إلى نص روايه مسعده بن صدقه (على أنّ النكاح في المورد المذكور جائز).

حيث عد من موارد البراءه الشرعيه المرأه التي اشتبهت كونها رضيعه الإنسان (٢) (و عليه) فيتعين التصرف بحمل الهلكه و الخيريّه على ما يناسب الرجحان الأعم من المانع للنقيض و غيره (٣) فيكون الأمر فيها محمولا على إرادته مطلق الرجحان فلا يدل على الوجوب كما أنّ المراد من الهلكه ليس هو خصوص العقوبه بل هي الأعم من المفاسد و لو كانت مثل العار و الشين فتدبر.

و رابعا: بأن الأمر بالتوقف عند الشبهه أمر إرشادي يختلف إيجابا و استحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه ففي موارد يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أو ورد فيها الترخيص الشرعي كالشبهه الموضوعيه أو الشبهه الحكميه بعد الفحص يحسن الاحتياط و في موارد العلم الإجمالي بالتكليف أو الشبهه الحكميه قبل الفحص يجب الاحتياط و عليه فلا يكون الأمر بالتوقف أمرا مولويا دالا على الوجوب و إنما هو إرشاد إلى ما يقضيه الموارد و هو يختلف بحسب اختلافها.

و الأمر بالتوقف في هذه الطائفه من الأخبار لا يكون أمرا مولويا يستتبع العقاب إذ التعليل فيها بأن التوقف خير من الاقتحام في الهلكات لا- يصح إلا- أن تكون الهلكه مفروضه التحقق في ارتكاب الشبهه مع قطع النظر عن هذه الأخبار الأمره بالتوقف فلا يمكن أن تكون الهلكه المعلّله مترتبه على الأمر بالتوقف لأن المفروض ترتب الأمر بالتوقف عليها و

ص: ٥٦٢

١- (١) الوسائل الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح ح ٢.

٢- (٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

٣- (٣) اصول الفقه ٥٨٤:٣-٥٨٥.

عليه فالأمر بالتوقف ناظر إلى أن لا يقع المخاطب في الهلكات الواقعيه مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف و هو ليس إلا إرشادا كما لا يخفى. و يؤيد ذلك بل يشهد له تطبيق التعليل على الشبهه الموضوعيه مع أن الاحتياط فيها ليس بواجب شرعا.

و دعوى أن الأمر الإرشادى إنما قوامه بأن لا يكون المولى فى مقام إعمال حق مولويته و هو لا ينافى أن يدل بالدلاله الالتزاميه أيضا على أمر آخر هو بناء المولى على عدم رفع اليد عن التكاليف المجهوله فإذا كان المفروض أن لفظ الشبهه أو الشبهات الواقع فى الكبرى المذكوره له إطلاق أو عموم يعم كل شبهه حكميه و حمل عليها أن ارتكابها يوجب الوقوع فى العقاب و الهلاكه كه يعلم منه و لو بالدلاله الالتزاميه أنه لم يغض العين عن التكاليف المجهوله و إلا لما كان مجال لاستلزام ارتكاب مطلق الشبهه الوقوع فى العقاب و الهلكه فمجرد الارشاديه لا ينفع شيئا إذا كان المفروض إطلاق أو عموم لفظ الشبهه.

مندفعه أولا: بأنه بناء على كون الأمر للإرشاد لم يثبت أن المتكلم بصدد بيان أن ارتكاب مطلق الشبهه يوجب الوقوع فى العقاب و ثانيا: بأن المراد من الهلكه بناء على الإرشاد أعم من المفاسد فلا وجه لدعوى استلزام ارتكاب مطلق الشبهه للوقوع فى العقوبه فلا تغفل.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إن فى تلك الروايات أمارات الإرشاد و لو كان فيها ما يتوهم فيه الدلاله على الوجوب يجب التصرف فيه بالشواهد التى فى غيرها بل الظاهر عدم استعمال هذا التعليل فى شىء من الموارد فى الوجوب و إن ذهب الشيخ و تبعه غيره فى استعماله فى روايه جميل و المقبوله فى الوجوب لكنه غير تام فإن الكبرى المذكوره فى روايه جميل أعنى قوله عليه السلام الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات لا تنطبق على ما ذكره بعده أعنى قوله عليه السلام «و ما خالف كتاب الله فدعوه» لأن مخالف الكتاب ليس مما يجب فيه الوقف أو يستحب فيه التوقف بل يجب طرحه و سلب إسناده إلى الأئمه عليهما السلام و حينئذ فلا بد أن تحمل الكبرى المذكوره على غير هذا المورد بل تحمل على الأخبار التى ليس

مضامينها فى القرآن لا على نحو العموم و لا على الخصوص و لو لم تحمل على هذا فلا بد أن يحمل إمّا على الموافق للقرآن أو مخالفه صريحا و كلاهما خارجان عنها أما الموافق فيجب الأخذ به و أما المخالف فيجب طرحه لا التوقف فيه.

فانحصر حملة على الروايات التى لا تخالف القرآن و لا توافقه.

و على هذا فلو حملنا الأمر بالوقوف على الاستحباب فى مورد الشبهه ثبت المطلوب و إن حملناه على الوجوب فلا تجد له قائلا فإنّ الأخبارى و الاصولى سياتن فى العمل بالأخبار التى لا تخالف القرآن و لا توافقه و لم يقل أحد بوجوب الوقوف أصلا و إن كان التوقف و العمل على طبق الاحتياط أولى و أحسن. (١)

و خامسا بما أفاده الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال إنّ ظاهر هذه الطائفة التحذير من الدخول فى الشبهه بلحاظ المحتمل لا الاحتمال فهى لا تدل على منجزيه الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعا الذى هو مدعى الأخبارى بل تدل على أنه إذا كان فى المحتمل خطر و هلكه فقف عندها و لا تلج الباب لكى لا تسقط فيها و هذا إنّما يكون فى الموارد التى تكون الشبهه فيها فى أمور مضرة و خطيره فى نفسها كما فى العقائد و الدعاوى الباطله أو ما يكون فيها نتائج عمليه صعبه و يؤيد ذلك ما ورد فى قوله عليه السّلام لا- تجامعوا فى النكاح على الشبهه و ذلك مثل أن يبلغك عن امرأه أنّها رضت معك أو أنها محرمة عليك وقفوا عن الشبهه فإنّ الوقوف عند الشبهه خير من اقتحام الهلكه فإن هذه الروايه من الواضح كون النظر فيها إلى خطر المحتمل لا الاحتمال فإن الشبهه موضوعيه و الاستصحاب أيضا يقتضى حليه النكاح فالمنظور فيها الخطر الذى ينشأ بعد ذلك من جانب المحتمل إذا ما انكشف أنّ المرأه كانت محرمة عليه و لا أقل من احتمال هذا المعنى فى هذه الطائفة و الذى يوجب سقوط الاستدلال بها. (٢)

ص: ٥٦٤

١-١) تهذيب الاصول ١٩٩:٢.

٢-٢) مباحث الحجج ٩٢:٢-٩٣.

و لا يخفى أن هذا الوجه فى الحقيقة توجيه آخر لكون الأمر فى هذه الطائفة للإرشاد كأنه قال قف عند الشبهات فإنه ربما يكون المحتمل فيها موجبا للخطر فتحصل أن الأمر بالتوقف إن كان مولويا و الموضوع عاما كان الدليل الدال على التوقف محكوما لأدله البراءة عقليه كانت أو نقلية إذ موضوع الأمر بالتوقف هو التوقف عن الاقتحام فى الهلكه و لا هلكه بعد دلاله العقل و النقل على البراءة و أيضا إن كان الأمر بالتوقف مولويا و لكن الموضوع مختص بالفاعل الغير المعذور فلا منافاه بين دليل التوقف و أدله البراءة لتغاير موضوعهما كما لا يخفى.

و هكذا لا- منافاه بينهما إذا كان الأمر بالتوقف إرشاديا أو محمولا على مطلق الرجحان و بالجمله فلا دلاله لهذه الطائفة من الأخبار على منجزيه الاحتمال و وجوب الاحتياط فى الشبهه التحريميه.

الطائفة الثانيه: الاخبار الآمره بالاحتياط و هى كثيره

منها: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى الحسن عليه السّلام الوارده فى رجلين أصابا صيدا و هما محرمان فلم يدريا أن الجزاء بينهما أو أن على كل منهما جزاء مستقلا قال لا بل عليهما أن يجرى كل واحد منهما الصيد قلت إن بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السّلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا. (١)

و تقريب الاستدلال مبنى على إرجاع قوله عليه السّلام «إذا أصبتم مثل هذا» إلى نفس واقعه الصيد و الشك فى حكمها إذ من المعلوم أن الأمر بالاحتياط حينئذ يكون فى الشبهه الحكيمه و حيث إنّ الجواب المذكور أى وجوب الاحتياط مفروض فى موضوع مثل هذا يعلم أن خصوصيه صيد المحرم لا دخل لها فى وجوب الاحتياط و أجاب عنه الشيخ الأعظم بأن ظاهر الروايه التمكن من استعمال حكم الواقعه بالسؤال و التعليم فيما بعد و لا مضايقه عن

ص: ٥٦٥

القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسأله لما تستقبل من الواقع. (١)

و لقد أفاد و أجاد و لكن لا- وجه لجعل وجوب الاحتياط في خصوص هذه الواقعة مع أنّ الجواب مترتب على مثل هذا و الحاصل أنّ مفاد الحديث حينئذ أنّ الوظيفة في الشبهه الحكميه مع إمكان استعمال الحكم هو وجوب الاحتياط و لا كلام فيه و لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لأن المفروض في المقام بعد الفحص و عدم الظفر بشيء و عدم التمكن من الاستعلام من الإمام عليه السلام.

هذا مضافا إلى أن الشبهه هي الشبهه الوجوبيه إذ التريديد في وجوب الجزاء على كل واحد مستقلا مع أن الكلام في الشبهه التحريميه و التمسك به في الشبهه التحريميه يستلزم التمسك به في الشبهه الوجوبيه أيضا مع أن الأخبارى لا يقول به كما أفاد في الدرر. (٢)

نعم لو بنينا على أن قوله عليه السلام «إذا أصبتم مثل هذا» راجع إلى الفقرة الأخيره في الروايه أعنى قوله قلت إنّ بعض أصحابنا سألتني عن ذلك فلم أدر ما عليه كانت الشبهه هي الشبهه التحريميه و أمره بالاحتياط يرجع إلى المنع عن المبادره إلى الجواب مع التمكن من التعلم بل اللازم عليه هو الكف عن الإفتاء و لو بوجوب الاحتياط حتى يسأل عن حكمه و لكن موضوع هذا المنع أيضا هو التمكن من التعلم و ما نحن فيه ليس كذلك لأن المفروض هو الفحص و اليأس عن الدليل.

و منها: موثقه عبد الله بن وضّاح قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا و تستتر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفاصلى حينئذ و أفرط إن كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إليّ أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينك. (٣) و الطريق المذكور في الوسائل موثّق.

ص: ٥٦٦

١-١ (١) فرائد الاصول: ٢١٠.

٢-٢ (٢) الدرر: ٤٣٤ ط جديد.

٣-٣ (٣) الوسائل الباب ١٦ من أبواب المواقيت ح ١٤.

و تقريب الاستدلال بهذه الموثقه بأن الظاهر منها هو السؤال عن الشبهه الحكيمه و عليه فقوله عليه السّلام فى الجواب و تأخذ بالحائظه لدينك بيان للزوم الاحتياط بذكر مناطه كما فى قولك للمخاطب أرى لك أن توفى دينك و تخلص نفسك و الحاصل أن الروايه تدل على لزوم الاحتياط فى الشبهه الحكيمه مطلقا.

و لا- يخفى عليك أنه إن كانت الشبهه المذكوره فى الروايه حكيمه من جهه أنّ السائل احتمل اشتراط ذهاب الحمره المشرقيه فى تحقق الغروب الشرعى ففيه كما فى فرائد الاصول إن إرادته الاحتياط فى الشبهه الحكيمه و إن كانت بعيده عن منصب الإمام عليه السّلام لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيه لإيهام أنّ الوجه فى التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه لا أنّ المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار كما أنّ قوله «ارى لك أن تنتظر» يستشتم منه رائحه الاستحباب فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهه التقيه و حينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه. (١)

فالاحتياط ليس جديا و إنما أمر به لأجل التقيه و مع هذا البيان يسقط الاستدلال بالروايه على وجوب الاحتياط قال فى الدرر و يمكن أن يكون قوله عليه السّلام «و تأخذ بالحائظه لدينك» متمما للفقره الأولى لا تعليلا لها فالمراد على هذا أنه يجب عليك الانتظار على نحو الاحتياط من دون أن يلتفت إلى مذهبك أحد. (٢) و هو يرجع أيضا إلى أنّ الأمر بالاحتياط لأجل التقيه لا من جهه لزوم الاحتياط فى الشبهه الحكيمه.

هذا مضافا إلى ما فى مباحث الحجج من إمكان حمل الروايه فى هذا الفرض على الإراده الجديه من ناحيه الاحتياط بدعوى أن ذهاب الحمره المشرقيه ليس مأخوذا فى الحكم الواقعى بنحو الموضوعيه و الشرطيه بل بنحو المعرفيه و الطريقيه إلى مرتبه من غياب

ص: ٥٦٧

١- ١) فرائد الاصول: ٢١٠.

٢- ٢) الدرر: ٤٣٤.

الشمس فى الأفق لا يمكن إعطاء ضابطها الموضوعى الدقيق فجعل ذهاب الحمرة المشرقيه قرينه و كاشفا عنها باعتبار أنه كلما تحقق ذهاب الحمرة تحققت تلك المرتبه من استتار الشمس و إن كان قد تحقق تلك المرتبه (و لو فى بعض البلدان) قبل ذهاب الحمرة المشرقيه كامله فالكاشف أخص من المنكشف لامسا و معه و من هنا صحّ التعبير عنه بالاحتياط لأنه حكم ظاهرى طريقى فى واقعه إلاّ- أنه بناء على هذا أيضا لا- تدل الروايه على وجوب الاحتياط بل على احتياط و طريقيه لكاشف خاص فى مورد مخصوص يكون الشك فيه فى الامتثال فلا يمكن التعدى منه و اقتناص قاعده كليه (١)

و ان كانت الشبهه المذكوره فى الروايه موضوعيه لاحتمال عدم استتار القرص و كون الحمرة المرتفعه على الجبل غير الحمرة المشرقيه بل هى الحمرة التى تكون أماره على وجود الشمس فلا ريب حينئذ كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه إنّ الانتظار مع الشك فى الاستتار واجب لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل و الاشتغال بالصوم و قاعده الاشتغال بالصلاه فالمخاطب بالأخذ بالحائظه هو الشاك فى براءه ذمته عن الصوم و الصلاه و يتعدى منه إلى كل شاك فى براءه ذمته عما يجب عليه يقينا لا مطلق الشاك لأن الشاك فى الموضوع الخارجى مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين هذا كله على تقدير القول بكفايه استتار القرص فى الغروب و كون الحمرة غير الحمرة المشرقيه (٢) و لا ارتباط حينئذ للأمر بالاحتياط بالشبهه الحكيمه التحريميه

و منها: ما رواه الحسن بن محمّد بن الحسن الطوسى فى (أماليه) عن أبيه عن المفيد عن على بن محمّد الكاتب عن زكريا بن يحيى التميمى عن أبى هاشم داود بن القاسم الجعفرى عن الرضا عليه السّلام أن أمير المؤمنين عليه السّلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت. (٣)

ص: ٥٦٨

١- (١) مباحث الحجج ٢: ١٠١.

٢- (٢) فرائد الاصول: ٢١٠.

٣- (٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٤١.

و مع الغمض عما فى سنده و الاكتفاء بنقل الشيخ المفيد فى وثاقه على بن محمد الكاتب كما ذهب إليه شيخنا الأعظم و عبر عنه بالصحيح أمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم من أن المراد ان أى مرتبه من الاحتياط شئتها فهى فى محلها و ليس هنا مرتبه من الاحتياط لا يستحسن بالنسبه إلى الدين لأنه بمنزله الأخ الذى هو لك و ليس بمنزله ساير الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط كالمال و ما عدا الأخ من الرجال فهو بمنزله قوله فاتقوا الله ما استطعتم (١) فهو أمر بأعلى مراتب الاحتياط فى جميع الأمور و من المعلوم أنه لا يدل على الوجوب بل يناسب الرجحان و الاستحباب.

و مما ذكر يظهر الجواب عن الاستدلال بالمرسلات المحكيه عن الشهيد سل العلماء ما جهلت و إياك أن تسألهم تعتتا و تجربه و إياك أن تعمل برأيك شيئاً و خذ بالاحتياط فى جميع امورك ما تجد إليه سبيلاً و اهرب من الفتيا هربك من الأسد و لا تجعل رقبتك عتبه للناس. (٢)

و قال الصادق عليه السلام لك أن تنظر الحزم و تأخذ بالحائظه لدينك. (٣)

و ذلك لأنها مضافا إلى ضعفها بالإرسال تدل على وظيفه أخلاقيه لأنّ الاحتياط فى جميع الأمور لا يناسب الوجوب كما أنّ النهى عن الفتيا و التحذير عنها لأنها مسئوليّه و تضمين لأعمال الناس يدل على لزوم المراقبه و هو أمر يلتزم به المجتهدون شكر الله مساعيهم الجميله ثم قوله لك ان تنظر الخ لا يدل على الوجوب إذ جعل الاحتياط باختيار المكلف و كونه نافعا له لا يدل على أزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافا إلى أنه لو سلم دلالة هذه الأخبار الآمره بالاحتياط على وجوبه فحيث إنّ أدله الإباحه أخصّ منها لاختصاصها بالشبهه الحكيمه بعد الفحص و لا تعم الشبهه قبل الفحص بخلاف هذه الأخبار و هكذا لا تعم الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى بخلاف هذه

ص: ٥٦٩

١-١) فرائد الاصول: ٢١١.

٢-٢) الوسائل الباب ١٢ من صفات القاضى ح ٥٤.

٣-٣) الوسائل الباب ١٢ ح ٥٨.

الأخبار هذا مضافا إلى اختصاص بعض أخبار البراءة بالشبهه التحريميه.

أمكن أن يقال بتخصيص هذه الأخبار الأمره بالاحتياط بأخبار الإباحه لأن النسبه بينهما هي العموم و الخصوص و لو سلمنا أنّ النسبه بين أخبار الاحتياط و أخبار الإباحه هي العموم من وجه فمقتضى القاعده هو التساقت و الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان لأنّ المفروض بعد تعارض الأخبار و سقوطها لا بيان كما لا يخفى.

و هنا وجه آخر أشار إليه في الكفايه بقوله قدّس سرّه إنّ أخبار البراءه أظهر. (١)

و لعل وجه ذلك ظاهر لأنّ مثل كلمه «حلال» و «مطلق» و «هم في سعه» في أخبار البراءه أظهر من دلالة الأمر بالاحتياط على الوجوب فيحمل الظاهر على الأظهر و يرفع اليد عن ظهور الأمر في وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان الجامع بين الوجوب و الندب و لو اغمضنا عما ذكر جميعا أمكن ان يقال كما في مصباح الاصول أنّ أخبار الاحتياط و التوقف لا تعارض أدله الإباحه و ذلك لأن استصحاب عدم جعل الحرمة يكون رافعا لموضوع هذه الأخبار إذ به يحرز عدم التكليف و عدم العقاب فيتقدم عليها لا محاله (٢) لأن مع جريان الأصل الموضوعى لا مجال للشك حتى يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف لتقدم الأصل الموضوعى على الأصل الحكمى كما لا يخفى.

الطائفة الثالثه: أخبار التلث

هي أخبار التلث منها مقبوله عمر بن حنظله عن الإمام الصادق عليه السّلام أنّه قال في الخبرين المتعارضين... ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمننا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه.

و إنّما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى

ص: ٥٧٠

١- ١) الكفايه ١٨٤: ٢.

٢- ٢) مصباح الاصول ٣٠٢: ٢.

اللّٰه و إلى رسوله قال رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم الحديث. (١)

وجه الاستدلال بهذه الروايه أنّ الاستشهاد بقول رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله يدل على أنّ الأمر بترك الشاذ يكون من جهه كونه شبهه و يجب الاحتياط فيها هذا مضافا إلى أنّ تفرّع قوله صلّى اللّٰه عليه و آله «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» على التثليث يدل على أنّ تخلص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب قال الشيخ الأعظم فى مقام تقريب الاستدلال بهذه الروايه أنّ الإمام عليه السّلام أوجب طرح الشاذ معللا بأنّ المجمع عليه لا-ريب فيه و المراد أنّ الشاذ فيه الريب لا أن الشهره تجعل الشاذ مما لا ريب فى بطلانه و إلّا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهره عن الترجيح بالأعدليه و الأصدقيه و الأورعيه و لا لفرض الراوى الشهره فى كلا الخبرين و لا لتثليث الأمور ثم الاستشهاد بتثليث النّبى صلّى اللّٰه عليه و آله.

و الحاصل إنّ الناظر فى الروايه يقطع بأنّ الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه و هو الأمر المشكل الذى أوجب الإمام عليه السّلام ردّه إلى اللّٰه و رسوله فيعلم من ذلك كله أنّ الاستشهاد بقول رسول اللّٰه صلّى اللّٰه عليه و آله فى التثليث لا يستقيم إلّا مع وجوب الاحتياط و الاجتناب عن الشبهات مضافا إلى دلاله قوله نجى من المحرمات بناء على أنّ تخلص النفس من المحرمات واجب و قوله وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم. (٢)

و الجواب عنه أوّلا: بأنّ هذه الروايه أجنيبه عن محل الكلام فإنّ السؤال فيه كما أفاد فى الدرر إنّما يكون عن الخبرين المتعارضين و إنّّه بأيهما يجب الأخذ على أنه طريق و حجه فيستفاد من الجواب بملا-حظه عموم التعليل إنّ الأخذ بكل ما فيه الريب بعنوان أنّه حجه

ص: ٥٧١

١- (١) الكافي ١: ٦٧ ح ١٠.

٢- (٢) فرائد الاصول: ٢١١.

بينه وبين الله غير جائز ولا شك في ذلك ولا دخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط في مقام العمل وعدمه. (١)

و عليه فإيجاب الأخذ بالمشهور و طرح الشاذ النادر معللاً بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه لا يدل على وجوب رفع اليد عن شرب التتن مثلاً- بدعوى أنّه مما فيه ريب و تركه مما لا ريب فيه لأن الكلام المذكور في الرواية راجع إلى الأخذ بالرواية بعنوان أنّه طريق و حجه و بعبارة أخرى الرواية ناظره إلى الأخذ بالرواية المشتبهه حجيتها لا العمل و الإتيان بالمشتبه الحكم فما شك في دليته مطروح و لا- يعتمد عليه في مقام الإفتاء و بيان الحكم الشرعي و هذا أمر لا- خلاف فيه و الشاهد على ذلك كما في مباحث الحجج هو التعبير بالاتباع في التثليث الأول حيث قال و إنّما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله.

فإنّ الاتباع يناسب باب الروايات و الدلالات و لا يناسب اضافته إلى الحرمة و الحليه كحكّمين واقعيين بل لا معنى لإسناده إلى المشكل لأن الوارد فيها(و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله) إذ لو كان المقصود به الاحتياط دخل ذلك فيما يجتنب و لم يكن الرد قسماً ثالثاً فلا محاله يراد بالرد عدم الحجية. (٢)

و ثانياً: كما في الدرر بأن التثليث المذكور في كلام الإمام عليه السّلام و حكمه برد المشكل إلى الله و إلى رسوله صلّى الله عليه و آله يكون ظاهراً في النهي عن القول بغير علم و لا إشكال فيه و لا يدفع ما ندعيه من المطلب الاصولي من جواز الارتكاب في قبال وجوب الاجتناب. (٣)

و ثالثاً: كما في مصباح الاصول بأن ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية و بالجمله المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته و كما أن الثاني غير مشمول لهذه الأخبار كذلك الأول و الملاك في

ص: ٥٧٢

١- (١) الدرر: ٤٣٥.

٢- (٢) مباحث الحجج ٢: ٩٨.

٣- (٣) راجع الدرر: ٤٣٥-اصول الفقه لشيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه ٥٨٩: ٣.

الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقه و إن صح إطلاقه عليه بالعنايه باعتبار التردد فى حكمه الواقعى. (١)

و رابعا: كما فى منتقى الاصول إن استشهد الإمام عليه السّلام بقول النبى صلّى الله عليه وآله لا يقتضى كون ترك المشتبه و الاجتناب عنه واجبا بل يصح الاستشهاد المذكور حتى مع كون الترك راجحا بالمعنى الجامع بين الوجوب و الاستحباب أى مطلق الرجحان و ذلك لأنّ قوله صلّى الله عليه وآله ارشاد إلى أن فى ارتكاب الشبهات مظنه الضرر و التحرز عن الضرر قد يكون واجبا إذا كان الضرر المحتمل هو العقاب منجزا على تقدير وجوده و قد لا يكون كذلك كما إذا لم يكن العقاب منجزا على تقدير وجوده كما فى الشبهات الموضوعيه مطلقا و الوجوبيه الحكميه باتفاق الاصوليين و الأخباريين و الشبهات التحريميه حسب رأى الاصوليين و الاستشهاد بمثل هذا الكلام الدالّ على الجامع بين الوجوب و الاستحباب لمورد يكون الاجتناب و الترك فيه واجبا كترك الخبر الشاذ الذى هو مورد الروايه لا- محذور فيه أصلا إلى أن قال فلا دلالة للروايه إذن على وجوب الاحتياط. (٢)

و منها: مرسله الصدوق قال إن أمير المؤمنين عليه السّلام خطب الناس فقال فى كلام ذكره حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها. (٣)

و الروايه مرسله و أمّا ما قيل من اعتبار مراسلات الصدوق لأن إرساله حاك عن اطمينانه بالصدور ففيه أنّ حصول الاطمينان له لا يلزم ذلك لنا هذا مضافا إلى احتمال كون بعض المراسلات المذكوره فى الفقيه مراسلات الكتب التى نقل الصدوق منها.

هذا مضافا إلى أن الموضوع فى كلامه عليه السّلام هو الاثم المشتبه و هو لا يكون إلا فى موارد العلم بالتكليف إجمالا أو فى موارد يكون الحكم منجزا كما فى الشبهه الحكميه قبل الفحص

ص: ٥٧٣

١-١ (١) مصباح الاصول ٢:٣٠١.

٢-٢ (٢) منتقى الاصول ٤:٤٨٢.

٣-٣ (٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٢٢.

فلا يعم الشبهه الحكميه بعد الفحص لأن الاثم لا مورد له فيها بعد حكم العقل و الشرع بعدم العقاب.

و منها: معتبره جميل بن صالح محمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن علي بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن الحارث بن محمّد بن النعمان الأحول عن جميل بن صالح عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهما السّلام قال قال رسول الله صلّى الله عليه وآله في كلام طويل الأمور ثلاثه أمر تبين لك رشده فاتبعه و أمر تبين لك غيّه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جلّ. (١)

و الحارث بن محمّد بن النعمان و إن لم يوثق و لكن له أصل و كتاب قال النجاشي كتابه يرويه عده من أصحابنا منهم الحسن بن محبوب و من المعلوم أن نقل الأجلء و الأكابر مثل الحسن بن محبوب عن أصله و كتابه مما يوجب الاطمئنان بوثاقته و عليه فالروايه معتبره إلا أنه لا تدل على المقام فإنّ الاتباع و ردّه إلى الله كما عرفت سابقا يناسب باب الروايات و الأخبار لا الارتكاب و الاقتحام فلا تغفل.

و منها: خبر النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول إنّ لكل ملك حمى و إنّ حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك كما لو أنّ راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات. (٢)

و لا- يخفى ان التنظير و التشبيه في هذا الحديث قرينه الإرشاد و عدم الوجوب و ذلك لأن الاجتناب عن حاله الإشراف على الحرام راجح و ليس بواجب هذا مضافا إلى ضعف الخبر لجهاله عده من رواته.

و نحو هذا الخبر ما رواه سلام بن المستنير عن أبي جعفر عليه السّلام قال قال جدى رسول الله صلّى الله عليه وآله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال و الحرام.

و من رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها في الحمى ألا- و إنّ لكل ملك حمى ألا و إنّ حمى الله عزّ و جلّ محارمه فتوقوا حمى الله و محارمه الحديث. (٣)

ص: ٥٧٤

١-١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٢٣.

٢-٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٤٠.

٣-٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٤٧.

فإنّ هذا اللسان لسان الرجحان و الإرشاد لعدم حرمه الإشراف كما عرفت هذا مضافا إلى ضعف الخبر.

و منها: موثقه فضيل بن عياض عن أبي عبد الله عليه السّلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب هؤلاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه الحديث. (١)

و من المعلوم ان لسان قوله عليه السّلام فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه لسان الارشاد لا الوجوب و ايضا قوله عليه السّلام يتورع و يجتنب الخ فى مقام تعريف الورع الذى بلغ من الكمال إلى المراتب العاليه لا يدل على اللزوم و الوجوب كما لا يخفى.

و بالجملة كما قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه إنّ هذه الأخبار ظاهره فى الاستحباب لقرائن مذكوره فيها. (٢)

هذا مضافا إلى إمكان الجواب عن هذه الروايات ببعض ما مرّ فى المقبوله من أنّ ما ثبت فيه الترخيص ظاهرا من قبل الشارع داخل فى ما هو بين رَشده لا- فى المشتبه و لا أقل من الشك فى ذلك فلا يمكن التمسك بها مع الشك فى تحقق موضوعها فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم تماميه الأدلّه النقليه لإفاده وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريميه بعد الفحص و عليه فكما لا يجب الاجتناب عن الشبهات الوجوبيه بعد الفحص فكذلك لا يجب الاجتناب عن الشبهات التحريميه بعد الفحص من دون فرق بينهما و الله هو الهادى للصواب.

ص: ٥٧٥

١-١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٢٥.

٢-٢) فرائد الاصول: ٢١٢.

أدله القائلين بالاحتياط في الشك في التكليف

و استدلل للقول بوجوب الاحتياط فيه بالأدله الثلاثه:

أما الكتاب فبالآيات المتعدده منها التي تنهى عن القول بغير العلم كقوله عزّ وجلّ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

بدعوى أنّ الحكم بترخيص الشارع في المحتمل الحرمة قول بغير علم و أوجب عنه بأنّ فعل الشىء المشتبه حكمه اتكالا على قاعده قبح العقاب بلا بيان ليس من القول بغير علم.

لا يقال: إنّ الحكم بالحليّه فى الواقعه المشكوكه قول بغير علم.

لأننا نقول الحكم بالحليه الواقعيه فى الواقعه المشكوكه قول بغير علم و أمّا الحكم بالحليّه الظاهريه لا- يكون كذلك و جواز ارتكاب الشبهه منوط بالحليه الظاهريه و لا يحتاج إلى إثبات الحليه الواقعيه حتى يقال أدله البراءه لا تدلّ عليها.

و منها: التي تدل على النهى عن الإلقاء فى التهلكه كقوله جل و علا وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ

و اجيب عنه بأنّ الهلاكه بمعنى العقاب معلوم العدم بأدله البراءه عقليه كانت أو شرعيه فلا موضوع للآيه الكريمه فى المقام.

و منها: التي تدلّ على الأمر بالتقوى مثل قوله عزّ وجلّ (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسِيَّتَطَعْتُمْ) بتقريب أنّها تدلّ على وجوب الاحتياط بنحو الأتم.

و اجيب عنه بأنّ ارتكاب الشبهه استنادا إلى ما يدلّ على الترخيص شرعا و عقلا ليس منافيا للتقوى.

و أما الأخبار فبطوائف الطائفه الأولى:

هى التي تدلّ على التوقف عند الشبهه معللا بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه.

(أجيب عنه بأنه لا- هللكه في الشبهه الحكميه بعد الفحص لحكومته أدله البراءه من العقل و النقل على مثل هذه الطائفه كما لا هللكه في الشبهه الموضوعيه هذا مضافا إلى تطبيق التعليل على الشبهه الموضوعيه التي لا- يلزم الاجتناب عنها بالاتفاق و عليه فاللازم هو أن يتصرف في الخيره بحملها على ما يناسب الرجحان بأن يكون المراد من الأمر بالوقوف مطلق الرجحان كما أنّ المراد من الهلكه الأعم من المفاسد و لو كانت مثل العار و الشين.

على أنّ هذه الأخبار تدل على أنه إذا كان في المحتمل خطر و هللكه فقفا عندها لكي لا تسقط فيها فالنظر فيها إلى المحتمل لا الاحتمال فلا- تدل على منجزيه الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعا بل هو إرشاد لأنّ الهلكه مفروضه التحقق في ارتكاب الشبهه مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف.

الطائفة الثانيه: هي الأخبار الآمره بالاحتياط و هي كثيره

منها: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السّلام في رجلين أصابا صيدا و هما محرمان فلم يدريا أنّ الجزاء بينهما أولان على كل منهما جزاء مستقلا قال لا بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد قلت إنّ بغض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السّلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط تسألوا عنه فتعلموا.

و تقريب الاستدلال بها أنّ في الشبهه حكميه أمر الإمام عليه السّلام بالاحتياط

و أجيب عنه بأنّ ظاهر الروايه هو صورته التمكن من استعلام حكم الواقعه بالسؤال و لا مضايقه عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الصوره و المقام ليس كذلك لأنّ المفروض عدم التمكن من الاستعلام عن الإمام عليه السّلام.

و منها: موثقه عبد الله بن وضاح «قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السّلام» يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعا و تستر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفاصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إليّ أرى لك.

أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينك بدعوى أنّ الظاهر منها هو

السؤال عن الشبهه الحكيمه و عليه فقوله عليه السّلام و تأخذ بالحائطه لدينك بيان للزوم الاحتياط.

و فيه أنّ الاحتياط فى الشبهه الحكيمه بعيد عن مثل الإمام عليه السّلام لأنّ عليه أن يرشد الجاهل بالحكم لا أن يقرره على جهله فتحمل الروايه على الشبهه الموضوعيه بأن يكون مورد الموثقه عدم حصول العلم باستتار القرص لحيلولة الجبل فأمر بالانتظار حتى يحصل العلم فالأمر بالاحتياط يكون فى الشبهه الموضوعيه التى كان مقتضى الاستصحاب عدم استتار القرص فلا يتعدى عن هذا المورد إلّا إلى مثله من كل مكلف يشك فى براهه ذمته عما اشتغل ذمته به لا مطلق الشاك.

هذا مضافا إلى احتمال أن يكون الأمر بالاحتياط لأجل التقيه فلا تستفاد منها لزوم الاحتياط فى الشبهه الحكيمه فلا تغفل.

و منها: خبر أبى هاشم الجعفرى عن الرضا عليه السّلام أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت و نحوه سائر المرسلات الحكيمه كقوله عليه السّلام لك أن تنتظر الجزم و تأخذ الحائطه لدينك و فيه أنه أمر بأعلى مراتب الاحتياط فى جميع الامور و من المعلوم أن هذا لا يدل على الوجوب بل يناسب الرجحان و الاستحباب كما أنّ قوله لك أن تنتظر الخ حيث جعل الاحتياط فيه باختيار المكلف لا يدل على أزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافا إلى أنّ النسبه بين أخبار البراه و أخبار الاحتياط حيث كانت هى العموم و الخصوص.

أمكن القول بتخصيص أخبار الاحتياط و ذلك لأنّ أخبار البراه اختصت بالشبهه الحكيمه بعد الفحص و لا تعم قبل الفحص كما لا تشمل المقرونه بالعلم الإجمالى بخلاف أخبار الاحتياط.

و لو سلّمنا أنّ النسبه بينهما هى العموم من وجه فمقتضى القاعده هو التساقط و الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان لأنّ المفروض أنّ بعد التعارض و التساقط لا بيان.

هذا لو لم نقل بأظهره الدلاله فى أخبار البراه كقوله حلال و مطلق و هم فى سعه بخلاف

الأمر بالاحتياط فإن غايته هو ظهوره في الوجوب و عليه فيحمل الظاهر على الأظهر و يرفع اليد عن ظاهر الأمر في وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان.

و إن أبيت عن جميع ذلك أمكن أن يقال: لا مجال لأخبار الاحتياط و التوقف و ذلك لأن استصحاب عدم جعل الحرمة أصل موضوعي و معه لا مجال للشك حتى يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف و ذلك لتقدم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: هي أخبار التثليث

منها: مقبوله عمر بن حنظله عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال... و إنما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه و آله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم الحديث بدعوى أن الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه و آله يدل على أن الأمر بترك الشاذ يكون من جهه كونه من الشبهات التي يجب الاحتياط فيها.

هذا مضافا إلى أن تفرع قوله صلى الله عليه و آله «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» على التثليث المذكور يدل على أن تخلّص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب.

و يمكن الجواب عنه بأن هذه الروايه أجنيبه عن محل الكلام فإن السؤال فيه عن الخبرين المتعارضين و أنه بأيهما بحسب الأخذ بعنوان الطريق و الحجّه و يشهد له التعبير بالاتباع فإنه يناسب باب الروايات و أجاب الإمام عليه السلام بعدم جواز الأخذ بما فيه الريب بعنوان الحجّه و لا شك فيه و لكن لا دخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط في مقام العمل و عدمه.

هذا مضافا إلى أن ما ثبت فيه الترخيص ظاهرا من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعيه.

و منها: مرسله الصدوق قال إن أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره حلال

بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له الترك و المعاصى حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها.

و يمكن الجواب عنه بأنها مرسله هذا مضافا إلى أن الموضوع فى كلامه عليه السّلام هو الإثم المشتبه و هو لا يكون إلا فى موارد العلم بالتكليف إجمالا أو فى موارد يكون الحكم منجزا كما فى الشبهه الحكيمه قبل الفحص فلا يعم الشبهه الحكيمه بعد الفحص لأن الإثم لا مورد له فيها بعد الحكم العقلى الشرعى بعدم العقاب.

و منها: معتبره جميل عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله فى كلام طويل، الأمور ثلاثه أمر تبين لك رشده فاتبعه و أمر تبين لك غيبه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جلّ.

و فيه أنّها لا تناسب المقام لأنّ الاتباع و الردّ إلى الله يناسب باب الروايات و الأخبار لا باب الارتكاب و الاقتحام فلا تغفل.

و منها: خبر نعمان بن بشير عن رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول إنّ لكل ملك حمى و ان حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات مات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع فى وسطه فدعوا الشبهات.

و فيه أنّ التنظير و التشبيه المذكور قرينه الإرشاد و عدم الوجوب إذ الاجتناب عن حاله الإشراف على الحرام راجح هذا مضافا إلى ضعف الخبر.

و منها: موثقه فضيل بن عياض عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله و يجتنب هؤلاء فإذا لم يتق الشبهات وقع فى الحرام و هو لا يعرفه.

و لا يخفى أنّ لسان الروايه لسان الإرشاد لا الوجوب هذا مضافا إلى أن قوله عليه السّلام الذى يتورع الخ فى مقام تعريف الورع الذى بلغ من الكمال إلى المراتب العاليه و هو لا يدل على الزوم و الوجوب فتدبر جيدا.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه عدم تماميه الأدلّه النقليه التى تمسك بها القائلون بالاحتياط فى الشبهات التحريميه بعد الفحص.

الوجه الأول: اشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية

كما في فرائد الاصول إنا نعلم إجمالاً قبل المراجعة بالأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى: وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (١) ونحوه الخروج عن عهده تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين والأخباريين.

و بعد المراجعة بالأدلة والعمل بها لا- يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما يحتمل أن يكون منها إذا لم يكن هنا دليل شرعى يدل على حليته إذ مع هذا الدليل نقطع بعدم العقاب على تقدير حرمة واقعا.

ويمكن الجواب عنه أولاً: بالنقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية فإن العلم المذكور لو كان مانعا عن الرجوع إلى البراءة في الشبهات التحريمية كان مانعا عن الرجوع إليها في الشبهات الوجوبية والموضوعية أيضا مع أن الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط فيهما.

و ثانيا: بأن العلم الإجمالى بالمحرمات الواقعية ينحل بمجرد كون الأمارات الدالة على وجوب الاجتناب بمقدار المعلوم بالإجمال فى معرض الوصول لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلا و مع الانحلال المذكور لا مانع من الرجوع إلى أصاله الحل فى غير مورد الأمارات المذكوره لعدم كونها معارضه بالمثل إذ لا- مجال لأصاله الحل فى موارد الأمارات كما لا يخفى. (٢)

و تفصيل ذلك كما أفاد السيد المحقق الخوئى قدس سرّه إنّ لنا هنا ثلاثه علوم إجماليه

الأول: العلم الكبير و أطرافه جميع الشبهات مما يحتمل التكليف و منشؤه العلم بالشرع الأقدس إذ لا- معنى للشرع الخالى عن التكليف رأسا.

ص: ٥٨١

١-١ (١) حشر: ٧.

٢-٢ (٢) راجع فرائد الاصول: ٢١٢.

الثانى: العلم الإجمالى المتوسط و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتره و غير المعتره و منشؤه كثره الأمارات و القطع بمطابقه بعضها للواقع فإننا لا نحتمل مخالفه جميعها للواقع.

الثالث: العلم الإجمالى الصغير و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتره و منشؤه القطع بمطابقه مقدار منها للواقع.

و حيث إن العلم الإجمالى الأول ينحل بالعلم الإجمالى الثانى و الثانى بالثالث فلا يتجزز التكليف فى غير مؤديات الطرق و الأمارات المعتره.

و الميزان فى الانحلال أن لا يكون المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير أقل عدد من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الكبير بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الإجمالى الكبير مقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الصغير لم يبق لنا علم إجمالى فى بقيه الأطراف إلى أن قال بل وجود التكليف (فيها) مجرد احتمال إلى أن قال.

ثم إن ما ذكرناه من الانحلال مبنى على العلم الوجدانى بمطابقه الأمارات المعتره للواقع بمقدار ما علم إجمالا ثبوته فى الشريعة المقدسه من التكليف.

و هذا الأمر و إن كان صحيحا إلا أنه لو منع منه القائل بوجوب الاحتياط و ادعى عدم العلم بمطابقه الأمارات للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول فنحن ندعى الانحلال مع عدم العلم الوجدانى بمطابقه الأمارات المعتره للواقع (للكفايه العلم بالواقع تعبدا) و توضيح ذلك أن العلم الإجمالى متقوم دائما بقضيه منفصله مانعه الخلو ففى العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإنائين يصدق قولنا إما هذا الإناء نجس و إما ذاك و قد يحتمل نجاستهما معا و المدار فى تنجيز العلم الإجمالى على هذا التريد حدوثا و بقاء فإذا فرضنا أن القضيه المنفصله انقلبت إلى قضيتين حمليتين إحداهما متيقنه و لو باليقين التعبدى و الأخرى مشكوكه بنحو الشك السارى فلا محاله ينحل العلم الإجمالى و يسقط عن التنجيز.

و السرّ فى ذلك أن تنجيز العلم الإجمالى ليس أمرا تعبديا و إنما هو بحكم العقل لكاشفيته عن التكليف كالعلم التفصيلى فإذا زالت كاشفيته بطرو الشك السارى زال التنجيز لا محاله كما هو الحال فى العلم التفصيلى بعينه.

و لا ينتقض ذلك بما إذا علم بحدوث تكليف جديد في أحد الأطراف معينا و لا بطرو الاضطراب إلى بعض الأطراف أو تلفه أو امتثال التكليف فيه فإن العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي في جميع هذه الفروض باق على حاله «لعدم تقارن ذلك العلم مع العلم الإجمالي».

غايه الأمر إنه يتحقق أحد هذه الأمور يشك في سقوطه (أى سقوط التكليف) فلا بد من الاحتياط و تحصيل العلم بسقوطه فإن الاشتغال اليقيني يقتضى البراهه اليقينيّه بخلاف ما إذا زال العلم الإجمالي بطرو الشك السارى و انقلبت القضية المنفصله إلى حمليتين أحدهما متيقنه و لو باليقين التعبدى و الأخرى مشكوكه بالشك السارى فإنّ التنجيز يسقط فيه بانحلال العلم الإجمالي لا- محاله (و لا- فرق في ذلك بين اختلاف المباني في حجيه الأخبار) أما على القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هو نفس الطريقيه و المحرزيه فالأمر واضح لأن قيام الأماره يوجب العلم بالواقع تعبدا «مقارنا مع العلم الإجمالي» و كما تنقلب القضية المنفصله إلى حمليتين بالعلم الوجدانى (المقارن) كذلك تنقلب إليهما بالعلم التعبدى (المقارن) إلى أن قال.

و أقيا على القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هي المنجزيه و المعذريه إلى أن قال فإن قلنا (و هو الصحيح) بأن مجرد كون الأماره في معرض الوصول بمعنى كون الأماره بحيث لو تفحص عنها المكلف وصل إليها كاف في التنجيز انحلّ العلم الإجمالي فإن المكلف في أول بلوغه حين يلتفت إلى وجود التكاليف في الشريعة المقدسه يحتمل وجود أمارات داله عليها فيتتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال و حيث إنّ هذا الاحتمال مقارن لعلمه الإجمالي بالتكاليف فلا يكون علمه منجزا لجميع أطرافه لتتنجز التكليف في بعض أطرافه بمنجز مقارن له. نظير ما لو علمنا بوقوع نجاسه في أحد الإناءين و علمنا بنجاسه أحدهما المعين مقارنا لذلك العلم الإجمالي فإنّه لا يتنجز حينئذ أصلا.

و السرّ فيه أن تنجيز العلم الإجمالي إنّما هو بتساقط الاصول في أطرافه للمعارضه و في مفروض المثال يجرى الأصل في الطرف المشكوك فيه بلا معارض و لذا ذكرنا في محله أنه لو كان الأصل الجارى في بعض الأطراف مثبتا للتكليف و في بعضها الآخر نافيا له لا يكون

العلم الإجمالي منجزاً (أى لكون الأصل فى الطرف النافى بلا معارض هذا مضافاً إلى أن العلم الإجمالى المقارن لا يكشف عن تكليف آخر على كل تقدير إذ لو كان النجس فى طرف علمنا بوقوع النجاسه فيه لما أوجب التكليف الآخر لأنه تحصيل الحاصل فالتكليف محتمل فى طرف آخر و يجرى الأصل فيه).

و مما ذكرناه ظهر الحال و صحه الانحلال على القول بالسببيه فى باب الأمارات و ان المجعول هى الأحكام الفعلية على طبقها فان قيام الأماره يكشف عن ثبوت الأحكام فى مواردنا من أول الأمر (فتكون مقارنه مع العلم الإجمالى) فلا يبقى أثر للعلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه مردده بينها و بين غيرها و المتحصل مما ذكرناه فى المقام أنه فى جميع الأقوال فى باب الأمارات تكون أطراف العلم الإجمالى من غير مواردنا مورداً لأصله البراءه الخ. (١)

لا- يقال: إنَّ الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائره الأمارات يوجب العمل بتمام الأمارات حتى غير المعتمره منها لوجود علم إجمالى فى تمام أطرافها و هو كما ترى لأننا نقول: إنَّ المدعى هو الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائره الأمارات المعتمره لا- مطلق الأمارات فيمكن دعوى الانحلال الحقيقى بالعلم الإجمالى فى دائره الأمارات المعتمره إذ مع العلم المذكور تنقلب القضية المنفصله إلى الحملتين حقيقه أحدهما قضيه بئيه و الأخرى قضيه مشكوكه فيجرى البراءه فى المشكوكه.

و أما دعوى أن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل و على الطرف الآخر كاشف قطعى عن بقاء العلم الإجمالى لكونه من لوازمه.

فهى مندفعه بما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه من أن ما ذكر خلط بين احتمال انطباق المعلوم بالإجمال فعلا و احتمال انطباق المعلوم بالإجمال سابقاً و قد زال عنه العلم فعلا- و المفيد لما ادعاه هو الأول مع أنه غير واقع ضروره ارتفاع العلم الإجمالى عن مركزه فإن العلم (التفصيلى) يكون هذا واجبا أو خمرا لا يجتمع مع التردد فى كونه واجبا أو عدله أو كونه خمرا

ص: ٥٨٤

أو الآخر فإنَّ الإجمال متقوم بالتردد و هو ينافى العلم التفصيلي و لا يجتمع معه. (١)

و الأولى أن يقال إن كشف تقارن المعلوم بالتفصيل مع المعلوم بالإجمال يوجب انحلاله من الأول لا من حال ورود الأمارات إذ المفروض أنها تكشف عن مؤداها من السابق و لعل المراد من السابقه توهمها فتدبر جيدا.

ثم إن الانحلال كما عرفت حقيقى لعدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس بعد اعتبار الطرق و الأمارات الداله على التكاليف الواقعيه بمقدار المعلوم بالإجمال و لا- حاجه فى ذلك إلى اثبات ان المعلوم بالتفصيل بالطرق و الامارات هو عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالنسبه إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصله الحقيقيه إلى قضيه بتيه و هى فى مورد الطرق و الأمارات المعتمره و قضيه مشكوكه و هى فى سائر الموارد.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سرّه: و التحقيق أن يقال إن ميزان الانحلال لو كان قائما باتحاد المعلومين مقداراً مع العلم بأن المعلوم بالتفصيل هو عين ما علم بالإجمال لكان لعدم الانحلال وجه (لعدم العلم بالاتحاد المذكور) إلا أن الميزان هو عدم بقاء العلم الإجمالى فى لوح النفس و انقلاب القضية المنفصله الحقيقيه أو المانع الخلو إلى قضيه بتيه و مشكوكه فيها أو إلى قضايا بتيه و قضايا مشكوكه فيها فلو علم بوجود واجب بين أمرين بحيث لا يحتمل الزيادة حتى يكون القضية منفصله حقيقيه أو مع احتمال الزيادة حتى يكون مانعه الخلو فمع العلم التفصيلي بوجود بعض الأطراف أو واحد من الطرفين ينقلب القضية إلى قضيه بتيه أى إلى وجوب واحد معيناً و إلى مشكوكه فيها فلا يصح أن يقال إما هذا واجب أو ذاك بل لا بد أن يقال هذا واجب بلا كلام و الآخر مشكوك الوجوب و هذا ما ذكرنا من ارتفاع الإجمال الموجود فى لوح النفس.

إلى ان قال و احتمال كون المعلوم بالإجمال عين المشكوك فيه الذى خرج عن الطرفيه

ص: ٥٨٥

غير مضر لأنّ المعلوم بنعت المعلوماتيه الفعلية غير محتمل الانطباق و إنما المحتمل انطباق ما كان معلوما سابقا مع زوال وصف العلم بالفعل على الطرف الآخر لأنّ المعلوماتيه الإجماليه الفعلية ملازم للعلم الإجمالي و مع زوال العلم لا معنى لوجود المعلوم بالفعل فتدير. (١)

الوجه الثاني: الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر

كما نسبه الشيخ الأعظم في الفرائد إلى طائفه من الإماميه أن الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه و لم يرد الإباحه فيما لا- نص فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالتة معارض بما ورد من الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع إلى الأصل (و هو أصاله الحظر) و لو نزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان قدّس سرّه. و احتج عليه في العده بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم المفسده فيه و قد جزم بهذه القضية السيد ابو المكارم في الغنيه و إن قال بأصاله الإباحه كالسيد المرتضى تعويلا على قاعده اللطف و إنه لو كان في الفعل مفسده لوجب على الحكيم بيانه لكن ردها في العده بأنه قد يكون المفسده في الأعلام و يكون المصلحه في كون الفعل على الوقف. (٢)

و يمكن الجواب عنه أولا: بما في الكفايه من أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلا لصح الاستدلال على البراءه بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحه. (٣)

و ثانيا: بما في الكفايه أيضا من أنّ الإباحه الشرعيه ثابتة في المقام لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضه لما دلّ على الإباحه. (٤)

و ثالثا: بما أفاده الشيخ الأعظم قدّس سرّه بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر من أنه إن أريد (من الضرر) ما يتعلق بأمر الآخره من العقاب فيجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم

ص: ٥٨٦

١- ١) تهذيب الاصول ٢: ٢٠٦.

٢- ٢) فرائد الاصول: ٢١٤.

٣- ٣) الكفايه ٢: ١٨٩.

٤- ٤) الكفايه ٢: ١٨٩.

البيان مأمون(بقاعده قبح العقاب بلا بيان)و إن أريد غيره مما لا يدخل فى عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضا فوجوب دفعها غير لازم عقلا إذ العقل لا يحكم بوجود الاحتراز عن الضرر الدنيوى المقطوع إذا كان لبعض الدواعى النفسانية وقد جوّز الشارع بل أمر به فى بعض الموارد(كالجهاد)و على تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهه الموضوعيه لأن المحرم هو مفهوم الإضرار و صدقه فى هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المانع الخاص و الشبهه الموضوعيه لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الاخباريين أيضا. (١)

اللهمّ إلا أن يدعى استقلال العقل بوجود الاحتراز عن محتمل الضرر فالمحتمل هو موضوع حكم العقل لا الشبهه الموضوعيه للمحرّم.

و رابعا: كما فى الكفايه بأن مسأله استقلال العقل بالحظر فى الأفعال غير الضروريه تختلف عن مسألتنا و لا يستلزم القول بالوقف فى تلك المسأله للقول بالاحتياط فى هذه المسأله لاحتمال ان يقال معه بالبراءه لقاعده قبح العقاب بلا بيان و ما قيل من أن الإقدام على ما لا- يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسده ممنوع و لو قيل بوجود دفع الضرر المحتمل فإن المفسده المحتمل في المشتبه ليست بضرر غالبا ضروره أن المصالح و المفسدات التى هى منطاطات الأحكام ليست برابعه إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر و المفسده فيما فيه المنفعه و احتمال أن يكون فى الشبهه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا بل قد يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم فى نظره مما فى الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلا عن احتمال. (٢)

و لذا قال فى مصباح الاصول لا ارتباط بين المقام و تلك المسأله فإن استقلال العقل بالحظر على تقدير التسليم إنما هو بمنطاط غير موجود فى المقام باعتبار أن موضوع أصاله الحظر إنما هو الفعل بما هو مقطوع بعدم جعل الحكم له و فى المقام بما هو مشكوك الحكم

ص: ٥٨٧

١-١) فرائد الاصول: ٢١٤.

٢-٢) الكفايه ١٨٩: ٢-١٩٠.

فلا- يستلزم القول بالحظر فى تلك المسأله القول بالاحتياط فى المقام بل يمكن القول بالبراءه فى المقام مع الالتزام بالحظر فى تلك المسأله. (١)

و خامسا: بأن الحكم بالحظر فى الفعل الذى فرض خلوه عن الحكم بقول مطلق ممنوع لعدم كونه خروجاً عن زى الرقيه كما أفاد فى نهايه الدرايه حيث قال إنّ الشارع كل تكاليفه منبعت عن المصالح و المفسد لانحصار أغراضه المولويه فيها فليس له إلاّ زجر تشريعى أو ترخيص كذلك فمنعه و ترخيصه لا ينبعثان إلاّ عما ذكر.

و لا- محاله إذا فرض خلوه الفعل عن الحكم بقول مطلق أعنى الحكم الذى قام بصدد تبليغه و إن كان لا- يخلو موضوع من الموضوعات من حكم واقعى و حياً أو إلهاماً فليس الفعل منافياً لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله خروجاً عن زى الرقيه و منه تبين أن الأصل فيه هو الإباحه لا الحظر.

فإن عدم الإيدن المفروض فى الموضوع لا- يؤثر عقلاً فى المنع العقلى إلاّ باعتبار كون الفعل معه خروجاً عن زى الرقيه و حيث إنه فرض فيه عدم المنع شرعاً فلا يكون خروجاً عن زى الرقيه إذ فعل ما لا ينافى لغرض المولى بوجه من الوجوه بل كان وجوده و عدمه على حد سواء لا يكون خروجاً عن زى الرقيه. (٢)

نعم ربما يقال فى وجه الحظر وجوه أخرى

منها: أن كل مكلف عبد مملوك لله تعالى بشراشر وجوده و العبد لا يجوز أن يتحرك إلاّ بإذن مولاه كما لا يجوز له أن يتصرف فى ملك مولاه و المفروض أن العبد و ما فى يده و ما فى حوله و غيرهما ملك لله تعالى.

و لكن يرد عليه مضافاً إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلاّ بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حق المولى لعدم كونه موجبا للخروج عن زى الرقيه فى صورته عدم المنافاه أن الملكيه المذكوره إنما تقتضى ما ذكر ما دام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالى و

ص: ٥٨٨

١- (١) مصباح الاصول ٢:٣٠٩.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢:٢٠٥-٢:٢٠٦.

مع جعله نفسه كذلك تجرى بالنسبه إلى الله تعالى ما يجرى بالنسبه إلى الموالى و العبيد و عليه فقاعده قبح العقاب بلا بيان كما تدل على قبح العقاب بالنسبه إلى الموالى و العبيد فكذلك تدل بالنسبه إليه سبحانه و تعالى و الخلق بعد ما جعل نفسه سبحانه و تعالى كواحد منهم كما لا يخفى.

الوجه الثالث: حق الطاعة تحققت من جهه خالقيته و منعميته

هو ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعة بتقريب أن المولويه المطلقه الذاتيه لله تعالى التى تحققت من جهه خالقيته و منعميته و مالكيته توجب حق الطاعة المطلقه و لو فى التكاليف الاحتماليه و عليه فلا- يختص حق إطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبه إلى التكاليف الاحتماليه نعم لو رخص الشارع فى ذلك لا يجب الاحتياط كما لا يخفى.

و فيه أولاً: أنا لا- نسلم ايجاب المولويه الذاتيه لله تعالى لطاعته المطلقه فى التكاليف الظنيه و الاحتماليه زائداً على الرجحان و الاستحباب كما لا توجب المولويه المذكوره و جوب تداوم الذكر و عدم الغفله عنه مع ان المناسبه بينهما و المولويه المطلقه الذاتيه موجوده أيضاً لأن مولويته تعالى دائميّه و مقتضاها هو ذكره دائماً و عدم الغفله عنه تعالى.

و ثانياً: إن ذلك على تقدير التسليم صحيح ما دام لم يجعل نفسه كأحد الموالى و أمّا مع جعله نفسه كواحد منهم يجرى فى حقه ما يجرى فى حقهم و قد دلّ مثل قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً (١) على أنّ طريقتة تعالى فى الاحتجاج و العذاب و العقاب ليس إلا- طريقه العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي فكما أنّ العقلاء لا يعذبون العبيد إلاّ بوصول الخطاب و تمردهم فكذلك الله تعالى لا- يعذب بدون البعث و جعل الأحكام فى معرض الوصول و عليه فلا مجال لدعوى و جوب الاحتياط مع الفحص و عدم الظفر.

ص: ٥٨٩

و ثالثاً: إنّنا سلمنا أنّ حق الطاعة فى الأوامر و النواهى و لو كانت احتماليه يكون مما تقتضيها المولويه المطلقه و لكن ذلك ما دام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال و أما مع استلزام المحذور المذكور فتمنع عنه حكمه الرب المتعال و المفروض لزوم المحذور المذكور فى حق الطاعة حتى فى المحتملات فلا يصح الحكم بإطلاق الوجوب مع لزوم المحذور المذكور كما لا يخفى.

و رابعاً: أنّ طاعة الله سبحانه و تعالى لها درجات متعدده و مراتب مختلفه و ليس كل مرتبه واجبه و من المراتب أنّ لا يطيع العبد إلاّ- إياه حتى فى المباحات و لا يتحرك و لا يسكن إلاّ فيما يرضى الله سبحانه و تعالى و من المعلوم أنّ هذه المرتبه لا تكون واجبه بالضروره و عليه فيمكن أنّ يكون الإطاعه فى المحتملات من المراتب الراجحه نعم يجب طاعته فيما يكون ترك الطاعه منافيا مع زى الرقيه و العبدية.

و خامساً: بما أفاده بعض الأعزّه من أنه كما احتملنا التكليف الوجوبى أو التحريمى فى الشبهات البدويه كذلك نحتمل الإباحه الاقتضائيه الواقعيه و حق الطاعه كما يكون مطرحا فى التكاليف الوجوبيه أو التحريميه كذلك يكون مطرحا فى ناحيه الإباحه الواقعيه الاقتضائيه أيضاً.

و لو اقتضى المنعّميه أو الخالقيه أو مالكيه المولى أنّ نطيعه فى تلك التكاليف الإلزاميه فكذلك اقتضت أنّ نعمل بمقتضى الإباحه الاقتضائيه أيضاً فإنها مجعوله كمجعوليه الوجوب و الحرمة كما يشهد له عدّ الإباحه من الأحكام الخمسه و لا يجتمع لزوم رعايه التكاليف الإلزاميه الواقعيه بالاحتياط مع لزوم رعايه الإباحه الاقتضائيه الواقعيه بالترخيص و مع منافاتهما نكشف عن عدم صحه نظريه حق الطاعه. (1)

يشكل ذلك بأن الإباحه هى إطلاق العنان فى طرف التشريع و هو لا يطلب من العبد شيئاً حتى يكون فعله إطاعه و تركه عصياناً و عليه فلا يتصور التراحم و المنافاه بين حق

ص: ٥٩٠

الطاعة فى الإباحة الاقتضائية و بين حق الطاعة فى احتمال الوجوب أو الحرمة.

و يجاب عنه بأن حصول المنافاه و المزاحمه فى أحكام العقل العملى من جهه أن الترخيصات الواقعيه و الإباحات المجعوله إذا وصلت إلى العبد صارت موضوعه لحكم العقل بالتريخىص و إطلاق العنان لأن هذا هو مقتضى رعايه احترام المولى و مولويته و بناء على نظريه حق الطاعة لا يختص ذلك بوصولها بالقطع بل يجرى فى موارد الشك فى الإباحه الواقعيه و عليه فالعقل يحكم فى المشتبهات بكون الفعل أو الترك مرخصا فيه رعايه لمولويه المولى إذ احترام المولى لا يختص بجعل خاص بل هو لازم الرعايه فى جميع أنحاء جعله و منها الإباحه و التريخىص و هو لا يجتمع مع حكم العقل بوجوب الاحتياط باحتمال التكليف الإلزاميه. (١)

و لا يخفى عليك ما فى هذا الجواب فإن احترام المولى فى ناحيه الإباحه الاقتضائية يتحقق بعدم القول باللزوم أو الحرمة بخلاف الوجوب أو الحرمة فإن رعايه المولى و حق الطاعة فيهما لا يتحقق إلا بالفعل فى الوجوب و بالترك فى الحرمة و عليه فلا منافاه بين حق الطاعة فى الوجوب و الحرمة و بين حق الطاعة فى الإباحه الاقتضائية فيما فعل و لم يقل بالوجوب و يترك و لم يقل بالحرمة.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المهم فى حق الطاعة هو رعايه ما أهمه المولى من مصالح العباد فلو رأى المولى التريخىص أهم من التقيد و المحدوديه لما أمكن للعبد أن لا يرى ذلك و أخذ جانب المحدوديه إذ الأخذ المذكور و إن لم يستلزم المخالفه العمليه و لكنه ينافى ما أهمه المولى و مقتضى رعايه حق المولى هو أن يراعى ذلك و لو مع اشتباه الإلزام الواقعي و الإباحه الواقعيه.

و عليه فرعايه ما أهمه المولى فى الإباحه الاقتضائية الواقعيه تنافى مع رعايه ما أهمه المولى فى الأحكام الإلزاميه و عاد المحذور.

(٢)

ص: ٥٩١

١-١) راجع پژوهش هاى اصولى شماره ١٦:١-١٩.

٢-٢) راجع پژوهش هاى اصولى ٢٢:١.

لا- يقال: إنَّ التنافى بين الرعايتين المذكورتين فيما إذا كانت الإباحه الواقعيه بالنسبه إلى الفعل أو الترك مقتضيه لإطلاق العنان من جميع الجهات سواء كانت من ناحيه الإلزامات الصادره من الله سبحانه و تعالى أو الإلزامات العقليه الأخرى كوجوب الاحتياط لإطلاق العنان بالنحو المذكور لا- يجتمع مع رعايه الأحكام الإلزاميه المقتضيه للاحتياط و اما إذا لم تكن الإباحه مقتضيه لذلك إلا بالنسبه إلى الإلزامات الصادره من الله سبحانه و تعالى فلا منافاه بين رعايه الإباحه الواقعيه و رعايه الأحكام الإلزاميه فإنها تدل على عدم الإلزام و إطلاق العنان من ناحيه خصوص الأوامر الصادره من المولى فهذا الترخيص لا ينافى مع الضيق الحاصل من ناحيه الإلزام العقلى الاحتياطى بالنسبه إلى الأحكام الإلزاميه لأننا نقول: إنَّ الإباحه على قسمين و كلاهما محتمل الوقوع فى عرض واحد و مع احتمالهما فى عرض واحد نحتمل أن يكون الإباحه المشكوكه من سنخ الإباحه الداله على نفى الإلزام من جميع الجهات حتى الحكم العقلى بالاحتياط و مع هذا الاحتمال يكون التنافى بين الحكم العقلى برعايه عدم الإلزام من هذه الناحيه و بين حكمه برعايه الإلزام من ناحيه الأحكام الإلزاميه موجود و عدم التنافى يتوقف على إثبات أن الإباحه المشكوكه من سنخ الإباحه الداله على نفى الإلزام من ناحيه خصوص الأوامر الصادره من الشارع و لا دليل له كما لا يخفى. (1)

هذا مضافا إلى أنه لو كان نظريه حق الطاعه صحيحه لزم الاحتياط فى جميع الموارد التى نحتمل فيها أن للمولى غرضا لزوميا و لو لم يأمر به و ذلك لأن نظريه حق الطاعه ترجع فى اللب إلى لزوم رعايه احترام المولى إذ لا خصوصيه للفظه الطاعه الداله على تحقق الأمر فلا- يكون وجود الأمر و لو احتمالا- شرطا للزوم هذا الاحترام و عليه فلا- فرق بين رعايه احترام المولى فى الأوامر المحتمله و بين رعايه احترامه فى الأغراض اللزوميه المحتمله مع أنه لم يلتزم به أحد بالنسبه إلى الأغراض المحتمله اللهم إلا أن يقال: إنَّ عدم التكليف من

ص: ٥٩٢

ناحية المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومى فلا يجب رعايه الأغراض المحتمله لعدم لزومها و لكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أن عدم التكليف من ناحيه وجود الموانع كما لا يخفى. (١)

الوجه الرابع: الاحتمال كالعالم منجز

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من أن الاحتمال كالعالم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان ألا ترى صحه احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلم فلا يقبح المؤاخذه حينئذ بالاحتمال لأنه فى حكم البيان فى هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان كما لا موضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبراءه العقليه ممنوعه.

و قد أورد عليه بعض الأعلام بأن هذا صحيح إذا علمنا بأن المولى عند ارتفاع المانع أمر أو نهى و أما إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا انه لا يأمر و لا ينهى من جهه مزاحمه مفسده أو مصلحه فلا يكفى الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى أن يقال فى تقريب وجوب الاحتياط عقلا و منع البراءه العقليه أنه لا شك فى أن العبد احتاط عند احتمال الإلزاميات فى أمور نفسه ألا ترى أنه عند العطش و احتمال وجود الماء فى مكان يسعى فى طلبه لئلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد فى أمور نفسه كذلك فالالتزام بالاحتياط فى أمور المولى واجب بالأولويه إذ ليس أمر اطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه و هذا الوجه غير الوجه الذى ذكره الشهيد الصدر لإثبات حق الطاعه فلا تغفل.

و لقائل أن يقول إنا لا نسلم ذلك فى احتمال الإلزاميات بالنسبه إلى الامور الشخصيه إلا فيما يكون ترك الاحتياط فيه موجبا للهلاكه فالدليل المذكور اخص من المدعى.

اللهمّ إلا أن يقال: بلزوم الاحتياط فى مطلق الإلزاميات ما لم يتزاحم بما يوجب الترخيص دفعا لاحتمال الضرر هذا مضافا إلى أن ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه

ص: ٥٩٣

كسائر الموالى فى كلفه الإطاعه و الامتثال و أما مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدله فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزا كما لا يؤخذ الموالى العرفيه بمجرد الاحتمال.

و مضافا إلى أن لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافى ما فيه عليه الشريعه من كونها سمحه و سهله فتحصل أنه لا حكم للعقل بالنسبه إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادى.

ص: ٥٩٤

و أمّا العقل فتقريره بوجهين

الوجه الأول:

إنّا نعلم إجمالاً- قبل المراجعه بالأدله الشرعيه بمحرمات كثيره و الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني و حيث لا نقطع بالفراغ بعد المراجعه بالأدله و العمل بها فاللازم هو الاجتناب عن كل ما يحتمل أن يكون منها حتى يحصل القطع بالفراغ.

و فيه أنّه لا فرق بين الشبهه التحريميه و الشبهه الوجوبيه فلو كان العلم المذكور موجبا للاحتياط فى التحريميه فليكن كذلك فى الوجوبيه مع أنّ القائلين بالاحتياط فى التحريميه لا يقولون به فى الوجوبيه.

هذا مضافا إلى أنّ العلم الإجمالى ينحل بوصول الأمارات الداله على المحرمات لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هى موارد الأمارات المعلومه حرمتها تفصيلا و مع لانحلال لا مانع من الرجوع إلى أصله الحل فى غير مورد تلك الأمارات و لا حاجه فى ذلك إلى إثبات أنّ المعلوم بالتفصيل بالأمارات عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لا يبقى علم بالنسبه إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصله الحقيقيه و هى أنّ المحرمات إمّا هذه الموارد أو غيرها إلى قضيه بينه و هى أنّ موارد قيام الأمارات المعبره هى المحرمات و إلى قضيه مشكوكه و هى أنّ سائر الموارد غير الأمارات المعبره يحتمل حرمتها و عليه فيلزم الاجتناب عن موارد الأمارات المعبره للعلم بها أو قيام الحجه على حرمتها دون سائر الموارد لأنه ليس فيها إلا احتمال الحرمة و هو محلّ البراءه كما لا يخفى.

الوجه الثانى:

أنّ الأصل فى الأفعال الغير الضروريه هو الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه و لم يرد الإباحه فيما لا نصّ فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالتة معارض بما ورد من

الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع بعد التعارض هو أصالة الحظر و لو تنازلنا عن ذلك فاللازم هو الوقف.

و استدل لأصالة الحظر أيضا بأن كل مكلف عبد مملوك لله تعالى بشرائره وجوده و العبد لا يجوز أن يتحرك إلا بإذن مولاه كما لا يجوز له أن يتصرف في ملك مولاه و المفروض أن العبد و ما في يده و ما في حوله و غيرهما ملك الله تعالى.

و فيه أن الملكيه المذكوره إنما تقتضى ما ذكر ما دام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالى و مع جعله كذلك تجرى بالنسبه إليه ما يجرى بالنسبه إلى سائر الموالى و العبيد فكما أن قاعده قبح العقاب بلا بيان تدل على قبح العقاب بلا بيان بالنسبه إلى الموالى و العبيد فكذلك بالنسبه إليه سبحانه و تعالى.

هذا مضافا إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلا- بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حقوق المولى لأن الحركة و السكون في هذه الصوره لا تكونان خروجا عن زى الرقبه.

الوجه الثالث:

ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعه بتقريب أن المولويه المطلقه الذاتيه لله تعالى التى تحققت من جهه خالقيته و منعيمته و مالكيته توجب حق الطاعه المطلقه و لو فى التكاليف الاحتماليه و عليه فلا يختص حق إطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبه إلى التكاليف الاحتماليه نعم لو رخص الشارع فى ذلك لا يجب الاحتياط كما لا يخفى.

و استدل له بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم المفسده فيه و دعوى أن مقتضى قاعده اللطف إنه لو كان فى الفعل مفسده لوجب على الحكيم بيانه و حيث لم يبين ذلك كشف ذلك عن الإباحه.

مندفعه بأنه قد يكون المفسده فى الاعلام و يكون المصلحه فى كون الفعل على الوقف.

و فيه أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلا لصح الاستدلال على

البراءه بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحه.

هذا مضافا إلى أنّ ما قيل من أنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسده ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسده المحتمله فى المشتبه ليست بضرر غالبا ضروره أنّ المصالح و المفسدات التى هى مناطات الأحكام ليست برابعه إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر و المفسده فيما فيه المنفعه و احتمال أن يكون فى الشبهه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا مع أنّ الضرر ليس دائما ممّا يجب التحرز عنه عقلا بل قد يجب ارتكابه أحيانا فيما كان الترتب عليه أهم فى نظره ممّا فى الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلا عن احتمالاه.

و فيه أولا: إنّنا لا- نسلم إيجاب المولويه الذاتيه لله تعالى لطاعته المطلقه فى التكليف الظنيه و الاحتماليه زائدا على الرجحان و الاستحباب كما لا توجب المولويه المذكوره وجوب تداوم ذكر تعالى و عدم الغفله عنه مع أنّ المناسبه بينهما و بين مولويته المذكوره موجوده لأنّ مولويته تعالى دائميّه و مقتضاها هو تداوم ذكره و عدم الغفله عنه مطلقا.

و ثانيا: إنّ ذلك على تقدير التسليم صحيح ما دام لم يجعل نفسه كأحد الموالى فى مقام الامتثال و إلا فيجرى فيه تعالى ما يجرى فى حق الموالى العرفيه.

و قد دلّ مثل قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً- على أنّ طريقته تعالى فى الاحتجاج ليس إلا طريقه العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي فى مقام الامتثال و الاحتجاج.

و ثالثا: إنّ ذلك على تقدير التسليم ما دام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال فى النظام و مع الاستنزام كما هو الظاهر تمنع عن وجوب ذلك الحق حكمه الرب المتعال.

و رابعا: إنّ لطاعه الله سبحانه و تعالى درجات متعدده و مراتب مختلفه و ليس كل مرتبه واجبه كما يشهد لذلك إنّ من المراتب أن لا يطيع العبد إلا إياه تعالى حتى فى المباحات مع أنّ المعلوم أنّ هذه المرتبه ليست بواجبه بالضروره.

و عليه فيمكن أن يكون الإطاعة في المحتملات من المراتب الراجحة نعم يجب طاعته فيما يكون تركها منافيا لزي الرقيه و العبيده.

و خامسا: إن نظريه حق الطاعه لو كانت صحيحه لزم الاحتياط في جميع الموارد التي تحتل فيها أن للمولى غرضا لزوميا و لو لم يأمر به و ذلك لأن نظريه حق الطاعه ترجح في اللب إلى لزوم رعايه احترام المولى إذ لا خصوصيه للفظ الطاعه الداله على تحقّق الأمر فلا يكون وجود الأمر و لو احتمالا- شرط للزوم هذا الاحترام و عليه فلا- فرق بين رعايه احترام المولى في الأوامر المحتمله و بين رعايه احترامه في الأغراض اللزوميه المحتمله مع أنه لم يلتزم به أحد بالنسبه إلى الأغراض المحتمله.

اللهم إلا أن يقال: إن عدم التكليف من ناحيه المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومى فلا يجب رعايه الأغراض المحتمله لعدم لزومها و لكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أن عدم التكليف من ناحيه وجود الموانع كما لا يخفى.

الوجه الرابع:

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره من أن الاحتمال كالعلم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان ألا ترى صحه احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلم فلا يقبح المؤاخذه حينئذ بالاحتمال لأنه في حكم البيان في هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان كما لا موضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبراءه العقليه ممنوعه بل يجب الاحتياط مع الاحتمال.

أورد عليه بعض الأعلام بأن هذا صحيح إذا علمنا بأن المولى عند ارتفاع المانع أمر أو نهى و أمّا إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا أنه لا يأمر و لا ينهى من جهه مزاحمه مفسده أو مصلحه فلا يكفي الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى

أن يقال: في تقريب وجوب الاحتياط العقلى و منع البراءه العقليه إنه لا- شك في أن العبد أحتاط في أمور نفسه عند احتمال الإلزاميات ألا ترى أنه لو عطش و احتمل وجود الماء في

مكان جهله فى طلبه لئلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد فى أمور نفسه كذلك فالالتزام بالاحتياط فى أمور المولى واجب بالأولويه إذ ليس أمر إطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه.

و لقائل أن يقول إنما لا- نسلم ذلك فى احتمال الإلزاميات بالنسبه إلى الأمور الشخصيه إلا فيما إذا كان ترك الاحتياط موجبا للهلاكه فالدليل المذكور أخص من المدعى و هو لزوم الاحتياط فى جميع المحتملات.

هذا مضافا إلى أن ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه كسائر الموالى فى كيفية الإطاعه و الامتثال و أمّا مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدله فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزا.

و مضافا إلى أن لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافى ما عليه الشريعة من كونها سمحه سهله فتحصل أنه لا حكم للعقل بالنسبه إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادى.

ص: ٥٩٩

التنبيه الأول: جريان أصالة البراءة و الإباحة في مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم

إن جريان أصالة البراءة و الإباحة في مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأنّ موضوع البراءة العقليه هو عدم البيان بالنسبه إلى الحكم الواقعي كما أن موضوع الإباحة الشرعيه هو الشك و عدم العلم بالحكم الواقعي.

و عليه فكل ما يكون بيانا و رافعا للشك و لو تعبدا يتقدم على البراءة و الإباحة بالورود أو بالحكومه.

و لا فرق في ذلك بين أن تكون الشبهه موضوعيه كما إذا علمنا بخمريه مائع ثم شككنا في انقلابه خلا فلا مجال لأصالة البراءة أو الإباحة عن حرمة شربه لجريان استصحاب الخمريه في مشكوك الانقلاب و مع جريان الاستصحاب المذكور لا يبقى موضوع لأصالة البراءة أو الإباحه.

و بين أن تكون الشبهه حكميه كما إذا شك في جواز وطى الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فإن استصحاب حرمة وطئها على تقدير جريانه لا يبقى موضوعا لأصالة البراءة و الإباحه.

قال السيد المحقق الخوئي قدس سرّه: و عبر الشيخ قدس سرّه عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي باعتبار أنه رافع لموضوع الأصل الآخر و لم يرد منه خصوص الأصل الجارى في الموضوع كما توهم. (1)

و أيضا لا- تفاوت في عدم جريان أصالة البراءة أو الإباحة بين أن يكون الأصل الموضوعي مخالفا للبراءة أو الإباحة أو موافقا لهما بدعوى أن مع أصل موضوعي لا مجال لهما لوروده عليهما و لكن ذلك فرع كون أدله اعتباره ناظره إلى الاصول الموافقه أيضا و هو غير محرز لأن الأدله في مثل الاستصحاب ناظره إلى عدم نقض اليقين و النقض يحصل بالاصول

ص: ٦٠٠

المخالفة لا بالموافقه و لذلك ذهب بعض الأعلام إلى جريان أصاله البراءه و الإباحه مع موافقتهما مع الاستصحاب فلا تغفل ثم إنه يتفرع على هذا التنبيه فروع.

منها: ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من أنه لو شك في حليه أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرت أصاله الحل بخلاف ما إذا شك في الحليه من جهه الشك في قبوله للتذكيه و عدمه إذ الحكم حينئذ هو الحرمة لأصاله عدم التذكيه لأن من شرائطها قابليه المحل و هي مشكوكه فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة انتهى. (١)

هذا بالنسبه إلى الشبهه الحكميه و أما الشبهه الموضوعيه فقد أشار إليه بقوله، (٢) أيضا و من قبيل ما لا يجرى فيه أصاله الإباحه اللحم المردد بين المذكي و الميتة فإن أصاله عدم التذكيه المقتضيه للحرمة و النجاسه حاكمه على أصالتي الإباحه و الطهاره انتهى.

و لا يخفى عليك أن التذكيه حيث تعرض على الحيوان لا على الأجزاء و الأعضاء أمكن حينئذ منع جريان أصاله عدم التذكيه في القطعات المردده من المذكي و الميتة إذ لا تذكيه لها ثم إن الشيخ قدس سره أورد بعض الإشكالات و الجواب عنها بقوله و ربما يتخيل خلاف ذلك تاره لعدم حجيه استصحاب عدم التذكيه و أخرى لمعارضه أصاله عدم التذكيه بأصاله عدم الموت و الحرمة و النجاسه من أحكام الميتة و الأول مبني على عدم حجيه الاستصحاب و لو في الأمور العدميه و الثاني مدفوع أولا: بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكيه و لو بالأصل و لا- يتوقف على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه و لو بحكم الأصل و الدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله و ما أكل السبع فلم يبح الشارع إلا ما ذكي و إناطه بإباحه الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجوديه المعبره في التذكيه فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحه.

و ثانيا: إن الميتة عباره عن غير المذكي إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه بل

ص: ٦٠١

١-١) فرائد الاصول: ٢١٨.

٢-٢) في الفرائد: ٢٢٣.

كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعا و تمام الكلام فى الفقه. (١)

حاصله أن مع جريان أصاله عدم التذكية لا مجال لأصاله الإباحه و أصاله البراءه ثم ذكر الإشكال فى جريان أصاله عدم التذكية من جهتين.

إحداهما هو عدم حجيه استصحاب عدم التذكية و ثانيتهما معارضة أصاله عدم التذكية بأصاله عدم الموت.

و أجاب عن الأول بأنه مبنى على عدم حجيه الاستصحاب و لو فى الأمور العدميه و هذا المبنى (كما ترى).

و أجاب عن الثانى بوجهين أحدهما إن عدم التذكية موضوع للحرمة و لا يتوقف ترتب الحرمة على ثبوت الموت حتى بانتفائه و لو بحكم الأصل و يقع التعارض.

و ثانيهما بأن الميتة عنوان عدمى و هو مساوق لعنوان غير المذكى فلا- يكون أمرا وجوديا حتى لا- يمكن إثباته بأصاله عدم التذكية و عليه فمع أصاله عدم التذكية يصدق الميتة أيضا لمساوقه العنوانين فى المعنى و لا منافاه بين ترتب الحرمة و النجاسه على عنوان الميتة التى هى عباره شرعا عن كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية و بين ترتبهما على عنوان غير المذكى بعد وحدتهما فى المعنى بل لو اختص عنوان الميتة بموت حتف الأنف لا يحصل المنافاه لأنه أخص حينئذ من عنوان غير المذكى و الشأن فى كل مورد رتب الحكم الشرعى فى لسان الدليل على عنوانين أحدهما أعم من الآخر هو كون العبره بالعنوان العام دون الخاص هذا و يمكن أن يقال إن البيان الذى أفاد الشيخ الأعظم لمعنى الميتة يفيد تعميم معنى الميتة لا عدميتها إذ الزهوق و الخروج أمر وجودى و هو مأخوذ فى معناها.

هذا مضافا إلى ما أورده السيد المحقق الخوئى قدس سره حيث قال و التحقيق إن حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى (إلا ما ذكَّيْتُمْ) و هكذا عدم جواز الصلاة بخلاف النجاسه فإنها مترتبة على عنوان الميتة و الموت فى عرف المتشرعه على ما

ص: ٦٠٢

صرح به فى مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعى كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشق و نحوها فىكون أمرا وجوديا لا- يمكن إثباته بأصالة عدم التذكية و عليه فىتم ما ذكره الفاضل النراقى من معارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت فىتساقطان و يرجع إلى قاعده الطهاره و إن كان التحقيق جريانها معا.

إلى أن قال و مجرد كون عدم التذكية ملازما للموت (لأن التذكية و الموت ضدان لا- ثالث لهما) غير مانع من جريانها فإن التفكيك بين اللوازم فى الاصول العمليه غير عزيز كما فى المتوضىئ بمائع مردد بين الماء و البول مثلا- فإنه محكوم بالطهاره الخبثيه دون الحدثيه للاستصحاب مع وضوح الملازمه بينهما بحسب الواقع فى المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية و بالطهاره لأصالة عدم الموت. (1)

و عليه فىتقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحه بالنسبه إلى الأكل بعد ما عرفت من أن غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما فىتقدم أصالة عدم الموت على قاعده الطهاره بالنسبه إلى النجاسات لأن الموت أمر وجودى و موضوع للنجاسه و يكون أصالة عدم الموت أصلا موضوعيا بالنسبه إلى قاعده الطهاره التى كان موضوعها هو الشك فى الموت و عدمه و التفكيك فى اللوازم فى التعبديات لا مانع منه.

ثم لا- يذهب عليك أن جريان الأصل الحاكم و هو أصالة عدم التذكية موقوف على كون غير المذكى موضوعا مركبا من الحيوان الزاهق روحه و غير الوارد عليه التذكية لا موضوعا متصفا بعدم رعايه التذكية الشرعيه إذ أصالة عدم التذكية لا تثبت الاتصاف كما لا- يخفى و هكذا غير خفى إن جريان أصالة عدم التذكية مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابليه كل حيوان للتذكية و إلا- فلا- مجرى للأصل المذكور و الظاهر من كلام الشيخ الأعظم قدس سره إنه يدل على قابليه كل حيوان للتذكية عموم قوله تعالى قُلْ لا أجد فى ما

ص: ٦٠٣

أَوْحَىٰ إِلَىٰ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا (١) و هو محتاج إلى تأمل زائد.

و لا يخفى أيضا أن جريان أصاله عدم التذكيه يتوقف على ما إذا لم يكن أصلا موضوعيا آخر يدل على قبوله للتذكيه كما إذا شك مثلا في ان الجلل فى الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكيه أم لا فأصاله قبول الحيوان للتذكيه مع الجلل محكمه و مع أصاله قبوله للتذكيه لا- مجال لأصاله عدم تحقق التذكيه فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها فالأصل إنه كذلك بعده. (٢)

فتحصل أن مع جريان أصاله عدم التذكيه يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاه فى أجزائه و أمّا النجاسه فهى غير مرتبه على غير المذكى حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصاله عدم التذكيه بل هى مرتبه على عنوان الميتة و هو أمر وجودى و مع جريان أصاله عدم الموت يحكم بعدم النجاسه و عدم حرمة الاستعمال و أمّا قاعده الطهاره فهى لا تجرى مع جريان أصاله عدم الموت لأن أصاله عدم الموت أصل موضوعى بالنسبه إليها كما لا يخفى.

و مما ذكرنا يظهر أن المتصف بالموت هو الحيوان لا اللحم و الشاهد لذلك أنه لا يقال:

مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكيه صفة فى الحيوان لا فى أجزائه و لا يصح جعلها صفة فى أجزائه فى الاستصحاب بأن يقال هذا اللحم كان سابقا غير مذكى و الآن كان كذلك و مقتضى ذلك هو عدم جريان أصاله عدم التذكيه فى الجلود و اللحوم المنفصله المروده بين كونها من المذكى أو غير المذكى فإذا لم تجر أصاله عدم التذكيه فى الأجزاء من الحيوان كالجلود و اللحوم المستورده من بلاد الكفار أمكن الأخذ بقاعده الطهاره و الحليه فيها و الحكم بالطهاره و جواز الاستعمال ما لم يقره على عدم تذكيته و ما دام احتمال أن تكون تلك الجلود و اللحوم المنفصله من الجلود و اللحوم التى صدرت

ص: ٦٠٤

١-١) الانعام ١٤٥.

٢-٢) الكفايه ١٩٠: ٢-١٩٣.

من البلاد الإسلاميه إلى بلاد الكفار أو احتمال تذكيه حيوانها نعم لا يجوز أكل هذه اللحوم بعد اشتراط العلم بالتذكيه فى جواز الأكل بنص قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنَقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمَيْتَرْدِيَةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ . (١)

ثم إنه لا فرق بين أن يكون الشك فى التذكيه و عدمها ناشئاً من جهه الشك فى قابليه الحيوان للتذكيه و عدمها كما فى الحيوان المتولد من الشاه و الخنزير من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما أو ناشئاً من جهه الشك فى اعتبار شىء فى التذكيه و عدمه كما إذا شككنا فى اعتبار كون الذبح بالحديد مثلاً أو عدمه ففى كلا الصورتين يكون المرجع أصاله عدم تحقق التذكيه للشك فى تحققها لأن عدم تحقق التذكيه له حاله سابقه فى زمن حياه الحيوان حيث إنه لم يكن فى حال حياته متصفاً بالتذكيه و الآن كان كذلك هذا بناء على عدم جريان أصاله عدم قابليه الحيوان للتذكيه بالعدم الأزلى و إلا فمع جريان أصاله عدم قابليه الحيوان للتذكيه لا مجال لجريان أصاله عدم التذكيه فيما إذا شككنا فى قابليه الحيوان للتذكيه بخلاف ما إذا علمنا القابليه و شككنا فى اعتبار شىء فى التذكيه.

ربما يدعى أنه لا إشكال فى جريان أصاله عدم قابليه الحيوان للتذكيه بالعدم الأزلى و معه لا شك فى عدم التذكيه حتى يجرى فيه أصاله عدم التذكيه.

و يشكل ذلك بأن الحيوان الذى نشك فى قابليته للتذكيه لم يكن بقميد الوجود مورداً لليقين بل هو من أول وجوده و حدوثه مشكوك القابليه فلا حاله سابقه لها تجرى و تتقدم على أصاله عدم التذكيه.

و لذلك قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: و بالجمله فما هو معلوم هو عدم قابليته على نحو السالبه المحصله و هو ليس موضوعاً للحكم.

و ما هو موضوع لم يتعلق به العلم إذ الحيوان الواقع بأيدينا لم يكن فى زمان من أزمنه وجوده مورداً للعلم بأنه غير قابل حتى نستصحبه.

ص: ٦٠٥

أضف إلى ذلك ما تقدم من أن استصحاب العنوان الذي يلائم مع عدم وجود الموضوع لا يثبت كون هذا الحيوان غير قابل إلا على القول بالأصل المثبت فإن استصحاب العام بعد العلم بانتفاء أحد فرديه لا يثبت به بقاءه في ضمن الفرد الآخر فلا يمكن إثبات الأثر المترتب على الفرد نعم لو كان لنفس العام أثر يترتب به كما لا يخفى. (١)

و لقائل أن يقول عدم قابلية الحيوان الموجود لازم في ظرف ترتب الحكم و هو ظرف التعبد الاستصحابي لا ظرف اليقين حتى ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين و عليه فاستصحاب عدم قابلية الحيوان إلى ظرف ترتب الحكم و هو حال وجود الحيوان يكفي للتعبد بعدمها و معه لا مجال لأصاله عدم التذكية و إن أبيت عن ذلك فلا تجرى إلا أصاله عدم التذكية المعلومه حال حيوه الحيوان و بقيه الكلام في محله راجع التنبيه الثالث من مباحث المقصد الرابع في العام و الخاص.

و منها: ما أشار إليه في نهايه الأفكار من أنه لو شك في الحكم الوجوبي أو التحريمي لأجل الشك في النسخ فإنه تجرى فيه أصاله عدم النسخ و بجريانها لا يبقى مورد لأصاله الإباحه و البراءه عن التكليف. (٢)

و منها: ما أفاده شيخنا الاستاذ الأراكي قدس سرّه حيث قال و من أمثله المقام أعنى الشبهه الموضوعيه التحريميه التي كان فيها أصل موضوعي مانع عن إجراء البراءه العقلية و الشرعيه المال المررد بين كونه حلال التصرف أو حرامه و هو نحوان.

الأول أن يكون الشك بعد إحراز كونه مال الغير في طيب نفسه و عدمه و هذا واضح إن الأصل الموضوعي فيه عدم الطيب لأنه معلوم و لو بالعدم الأزلي كما لو شككنا من أول وجود المال إنه هل وجد مقرونا بطيب نفس المالك أم بغيره فاستصحاب عدمه الأزلي كاف في إثبات الحرمة لأن اعتبار الطيب إنما هو حسب ظاهر الدليل يكون بنحو مفاد كان التامه لا الناقصه.

ص: ٦٠٦

١-١) تهذيب الاصول ٢:٢٢١.

٢-٢) نهايه الأفكار ٣:٢٥٥.

الثانى أن يكون الشك فى أصل مالىه الغير و هذا على قسمين:

تاره يكون الترديد عارضيا و معلوم من ابتداء الأمر كونه ملكا للغير و إنما نشك فى تحقق أحد الأسباب المملكه و عدمه مثل قطعه أرض نشك فى أنه ملك الزيد أو انتقل إلينا بأحد النواقل الشرعيه و لا إشكال فى استصحاب حرمه التصرفات الثابته سابقا فى اللاحق تكليفا و عدم تحقق الأثر وضعا عقيب مثل بيعه و صلحه و هبته و نحو ذلك و أخرى يكون الترديد ساريا إلى أول وجوده مثل الثمره التى تردد بين كونه من بستان الشخص أو بستان الغير أو ولد الشاه الذى تردد أمره بين كونه ولد شاه الشخص أو ولد شاه الغير، إلى أن قال المسأله مبنيه على أن المراد من قوله عليه السّلام فى بعض الأخبار «لا يحل مال إلا من حيث ما أحله الله» هل يستفاد منه اشتراط حليه المال على تحق أمر و عنوان و حيثه وجوديه على نحو مفاد كان التامه كما ربما يشهد به وقوعه عقيب الاستثناء إلى أن قال فنستصحب عدمه الأزلى عند الشك و لو ما كان ثابتا قبل تحقق الموضوع أو على نحو مفاد كان الناقصه فلا يجوز استصحابه. (1)

التنبیه الثانى: فى رجحان الاحتياط

إشاره

فى رجحان الاحتياط و يقع الكلام فى مقامين

المقام الأول: فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه

فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه و لا إشكال بعد ما عرفت من عدم وجوب الاحتياط فى رجحان الاحتياط و حسنه فى جميع موارد الشبهات سواء كانت وجوبيه أو تحريميه أو كانت حكميه أو موضوعيه.

و ذلك لحكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما فى الواقع تكاليف فعليه للمولى و لها ملاكات واقعيه و إن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها و المفروض أن الأحكام الشرعيه ثابتة فى الواقع و جعل العذر لا يكون بمعنى رفع أصلها فى الواقع بحيث

ص: ٦٠٧

لا- يكون للجاهل حكم فى الواقع بل بمعنى رفع الثقل من ناحيه التكاليف الواقعيه مع فرض ثبوتها فقولہ عليه السّلام هلا تعلمت يدل على ثبوت الأحكام الواقعيه كما أن قوله عليه السّلام «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوما.

هذا مضافا إلى النقل حيث عرفت الأخبار الكثيره الداله على الأمر بالاحتياط.

ثم الظاهر من تلك الأوامر الوارده فى الأخبار هو مولويه هذه الخطابات لأن المولويه هى المنسبقة إلى الذهن بعد عدم إرادہ الوجوب منها جمعا بين أخبار الاحتياط و أخبار البراءه و حمل جميع الأخبار على الإرشاد مع إمكان المولويه فى بعضها لا وجه له سيما فى مثل قوله عليه السّلام من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى ان يقع فى المحرمات و قوله عليه السّلام من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك و قوله عليه السّلام من يرتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه.

لظهور كون الأمر بالاحتياط فى مثل هذه الأخبار للاستحباب النفسى و حكمته كما أفاد شيخنا الأعظم قدّس سرّه هى أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومه و لانزم ذلك استحقاق الثواب على إطاعه أوامر الاحتياط مضافا إلى الثواب المترتب على نفسه. (١)

و لا مانع من اجتماع الاستحباب الطريقي مع الاستحباب النفسى فى الاحتياط كما ذهب إليه الشهيد الصدر قدّس سرّه حيث قال و هكذا يظهر عدم محذور فى استفاده استحباب الاحتياط فى الشبهات البدويه كحكم مولوى طريقي مثل أوامر الاحتياط نعم لا يبعد ظهور بعضها فى أن الاحتياط لنكته أخرى غير الواقع المشتبه مثل النبوى الدال على أن من ترك الشبهات كان لما استبان له أترك إلى أن قال الشهيد الصدر و هذه نكته أخرى تجعل الأمر بالاحتياط فى مورد الشبهه نفسيا لا طريقيا و لا بأس بالالتزام بثبوته أيضا ان صحّ سنده فيثبت استحبابان للاحتياط أحدهما طريقي و الآخر نفسى. (٢)

لا يقال: لا يجتمع الطريقيه و النفسيه فى الشىء الواحد لأننا نقول: نعم و لكن هذا فيما إذا

ص: ٦٠٨

١-١) فرائد الاصول: ٢١٦-٢١٧.

٢-٢) مباحث الحجج ١١٨: ٢-١١٩.

أريد من أمر واحد و أما إذا كان الأمر متعددًا فلا مانع من إرادته الطريقيه من أمر و النفسيه من آخر.

ثم لا- يذهب عليك أن حسن الاحتياط و رجحانه فى الشبهات التحريميه بالترك و فى الشبهات الوجوبيه بالإتيان و لا فرق فى الأولى بين أن يدور أمر المشتبه بين الحرمة و الإباحه و بين أن يدور أمره بين الحرمة و الاستحباب بناء على أن دفع المفسده الملمزه للترك أولى من جلب المصلحه الغير الملمزه كما أن إطلاق الأخبار الداله على استحباب الاحتياط يقتضى ذلك.

لا يقال: إن لازم ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمال كونه من العبادات المستحبه بل حسن الاحتياط بتركه إذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعاً محرماً لأننا نقول: كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه إن حرمة التشريع تابعه لتحقيقه و مع إتيان ما احتمال كونها عبادته لداعى هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع و لذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما فى الصلاه إلى أربع جهات و فى الثوبين المشتهين و غيرهما. (١)

المقام الثانى: فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتمل

فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتمل و لا إشكال فى ذلك فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيتمكن من نيه القربه بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه أو الكراهه فقد يشكل من جهه أن العباده لا بد فيها من نيه القربه و هى متوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً و لا علم بذلك فى الفرض المذكور.

و يمكن الجواب عنه بوجوه:

منها: أن الإتيان بما احتمال كونها عبادته لداعى هذا الاحتمال يكفى فى تحقق العباده و لا حاجه فيه إلى العلم بالأمر لا تفصيلاً و لا إجمالاً لصدق أنه أتى بالعمل لله و هو المناط فى حصول القربه و العباده.

ص: ٦٠٩

و قد صرّح شيخنا الأعظم قدّس سرّه بذلك حيث قال و مع إتيان ما احتمل كونها عباده لداعى هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع. (١) و الوجه فى كفايه إتيان العمل بداعى احتمال المطلوبيه هو صدق القربه و العباده بذلك.

قال الشهيد الصدر قدّس سرّه: إنّ اللازم فى صحه العباده مطلق الداعى القربى فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قربى الهى لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص ذاتا للمولى و كل ما هو مظهر للإخلاص للمولى يوجب التقرب ذاتا إليه أيضا بلا حاجه إلى جعل و لم يناقش فيه أحد. (٢) و هذا الجواب أحسن الأجوبه كما لا يخفى.

و منها: أن الأمر على تقدير لزومه موجود فى المقام و ذلك لأن حكم العقل بحسن الاحتياط فى العباده يكشف عن ثبوت الأمر الشرعى بالإتيان بما احتمل كونه عباده بقاعده الملازمه بين حكم العقل و الشرع و عليه فيكفى قصد الأمر المنكشف لحصول نيه القربه و تحقق العباده.

أورد عليه بأن حكم العقل بحسن الاحتياط لا يكشف عن تعلق الأمر الشرعى به بنحو اللّم أى من ناحيه حسنه العقلى لأنّ حسن الاحتياط حكم عقلى فى سلسله معلولات الأحكام الشرعيه لا- فى سلسله عللها كاوامر العقل بالإطاعه فكما أن أوامر العقل بالإطاعه إرشادى و لا يكشف عن الأمر المولى فكذلك أمر العقل بالاحتياط إرشادى و مثل هذا يستحيل ان يكون منشأ لحكم شرعى بالملازمه فالأمر الشرعى غير موجود.

و لا يخفى ما فيه فإن عدم قابليه مورد حكم العقل بالإطاعه الحقيقيه للحكم المولى كما أفاد المحقق الأصفهاني قدّس سرّه من جهه كونه محكوما عليه بالحكم المولى و الحكم المولى لا يتكرر لأنه تحصيل الحاصل و أما فى موارد الاحتياط فليس فيها إلا احتمال الأمر و لا مانع من البعث المولى نحو المحتمل لعدم كفايه الاحتمال للدعوه كما لا مانع من تنجيز المحتمل

ص: ٦١٠

١-١) فرائد الاصول: ٢١٦-٢١٧.

٢-٢) مباحث الحجج ٢: ١١٩.

بالأمر الاحتياطي طريقياً فإن أريد عدم الكاشفيه لامتناع المنكشف فهو غير وجيه و إن أريد عدم تعيينه لاحتمال الإرشاديه و المولويه فهو وجيه فتدبر. (١)

حاصله أن الكشف عن الأمر الشرعى عن حسن الاحتياط فى سلسله المعلولات و إن أمكن فى المقام و لكن لا دليل له فى مقام الإثبات فالأمر الشرعى غير محرز فى النهايه.

و منها: أن الأمر الشرعى بالاحتياط بنحو الاستحباب النفسى موجود بدلاله الأخبار الوارده فى المقام بمثل قوله عليه السّلام من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع فى المحرمات و قوله عليه السّلام «من ترك الشبهات كما لما استبان له من الإثم أترك» لظهور كون الأمر للاستحباب النفسى و مع الأمر المولوى يكفى قصده فى تحقق القربه و العباده و لا وقع لما فى الكفايه من أنه لو فرض تعلّق أمر به لما كان من الاحتياط بشيء بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه فى عدم كونه من الاحتياط و ذلك لأن متعلق الأمر هو الاحتياط و لا يخرج المتعلق عن عنوانه و هو الاحتياط بتعلق الأمر الاستحبابى به فتدبر جيداً.

اللهمّ إلّا- أن يقال: كما فى مباحث الحجج بأن الأمر الجزمى قد تعلّق بعنوان الاحتياط فلا يمكن قصده إلّا بإتيان متعلقه و هو الاحتياط فى العباده الواقعيه المحتمل و لا يمكن الاحتياط فيها إلّا بقصد أمر جزمى على الفرض فلو أريد تصحيح ذلك بهذا الأمر لزم منه ما يشبه الدور إلّا أنه يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن للاحتياط بوجوده الخارجى متأخر عن جعل الأمر الذى صقع وجوده و عالمه عالم الوجود ذهنى و الذى يتوقف عليه الأمر بالاحتياط وجوده فى ذهن الأمر فى مقام الجعل و هو ليس كالوجود الخارجى للاحتياط متأخراً عن الأمر فلا دور. (٢)

هذا كله بناء على لزوم قصد الأمر الجزمى فى حسن العباده و تحققها و لكن عرفت عدم لزوم ذلك.

فالأولى هو أن يقال إن الاحتياط حسن و لو فى العبادات و لا حاجه فى حسن الاحتياط

ص: ٦١١

١-١) نهايه الدرايه ٢:٢١٦.

٢-٢) مباحث الحجج ٢:١٢٠.

فى العبادات إلى إحرار الأمر لكفائيه الإتيان بداعى احتمال الأمر فى تحقق العباده بحكم العقل و العرف من دون حاجه إلى إحرار الأمر أو تعلقه به إذ يكفى فى عباديه الشىء مجرد إضافته و انتسابه إلى المولى قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: إن الإتيان بالعمل برجاء المحبوبيه و احتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الإضافه و الحاكم بذلك هو العقل و العرف بل هو أعلى و أرقى من امثال الأمر الجزمى إذ ربما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب و هو غير محتمل فى فرض عدم وصول الأمر و الإتيان برجاء المطلوبيه. (١)

هذا مضافا إلى دلالة أخبار من بلغ على عدم اشتراط الجزم بالنيه و لا قصد الأمر المعلوم فى تحقق العباده الواقعيه إذ الظاهر منها أن ما أتى به هو عين ما هو فى الواقع و أنّ الثواب الذى يصل إليه عند مصادفه عمله للواقع هو عين الثواب المقرر على العمل فى الواقع مع أنه متفرع على أنه أتى به فهو شاهد على أنّ الجزم بالنيه لا يعتبر فى تحقق العباده و إتيانها.

قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: و مما يؤيد إمكان الاحتياط فى التعبديات بل من أدلته أخبار هذا الباب (أى أخبار من بلغ) فإن تلك الأخبار تدل على أن تمام الموضوع للثواب هو البلوغ كما فى صحيحه هشام أو السماع كما فى بعض آخر منها و عليه فمهما بلغه أو سمعه و عمل على وزانه رجاء أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قد قاله فيثاب و إن كان رسول الله صلى الله عليه و آله لم يقله فهذه الأخبار أقوى شاهد على أنه لا يشترط فى تحقق العباده الجزم بالنيه و لا قصد الأمر فى تحقق الإطاعه إذ الثواب الذى يصل إليه عند المطابقه ليس إلا نفس الثواب المقرر على العمل كما هو ظاهر الصحيحه.

و بالجمله أنّ الظاهر منها أنّ العمل المأتى به رجاء إدراك الواقع و التوصل إلى الثواب إذا صادف الواقع يكون عين ما هو الواقع و يستوفى المكلف نفس الثواب الواقعي و إن لم يصادف الواقع يعطى له مثل الثواب الواقع تفضلا و لو كان الإتيان باحتمال الأمر لغوا أو تشريعا لما كان له وجه.

ص: ٦١٢

و الحاصل أنّ مقتضى إطلاق البلوغ و السماع إمكان الاحتياط و عدم لزوم الجزم و اليقين بالصدور أو الحجية و إلا فلو كان شرطاً لما كان وجهه لإعطاء ثواب نفسى لعدم الإتيان بالعمل الصحيح. (١)

ثم لا يخفى عليك أن المستفاد من الكفاية إنّ منشأ الإشكال فى جريان الاحتياط و حسنه فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب هو تخيل كون القربه المعتره فى العباده مثل سائر شروطها المعتره فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريان الاحتياط فيها حينئذ لعدم التمكن من قصد القربه المعتره فيها و قد عرفت أنه فاسد و إنما اعتبر قصد القربه فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه و عليه كان جريان الاحتياط فيها بمكان من الإمكان ضروره التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله غايه الأمر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً بأن يؤتى به بداعى احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى فيقع حينئذ فى على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى و على تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك و تعالى و يستحق الثواب على كل حال إما على الطاعه أو الانقياد. (٢)

و فيه كما فى نهايه الدرايه أنه إن كان قصد القربه خصوص الإتيان بداعى الأمر المحقق تفصيلاً أو إجمالاً فالعباده لا يعقل تحققها فى الاحتياط بعد كون المفروض أنّ الشبهه وجوبيه و لا أمر محقق لا تفصيلاً و لا إجمالاً سواء كان قصد القربه مأخوذاً فى موضوع الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو كان مأخوذاً فى الغرض فإن قصد القربه لا يختلف معناه الدخيل فى مصلحه الفعل الباعث على الأمر به باختلاف طرق إثباته و بناء على هذا و إن كان مأخوذاً فى الغرض و لكنه حيث لا يثبت لما أخذ فى الغرض على الفرض فلا يعقل إتيان الفعل على نحو يترتب عليه الغرض و إن كان قصد القربه هو إتيان الشىء بداعى الأمر سواء كان محققاً أو

ص: ٦١٣

١- (١) تهذيب الاصول ٢: ٢٣٢-٢٣٣.

٢- (٢) الكفايه ٢: ١٩٥.

محتملا فالاحتياط بمكان من الامكان سواء أخذ قصد القربه بهذا المعنى الأعم في متعلق الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو ماخوذاً في الغرض و عليه فليس مبنى الإشكال في إمكان الاحتياط و امتناعه هو الإشكال في قصد القربه في العبادات من حيث إمكان أخذه في متعلق أو امرها أو في متعلق أمر آخر بها أو عدم إمكان أخذه إلا في الغرض. (١)

و لقد أفاد و أجاد قدّس سرّه و عليه فلا ارتباط بين المسألتين إذ مع القول باعتبار الجزم بالأمر في تحقق العباده لا يعقل الاحتياط في العباده إذ المفروض أنه لا- علم بالأمر لا تفصيلا و لا إجمالاً سواء أخذ قصد القربه في متعلق الأمر الأول أو كان مأمورا به بأمر آخر أو كان مأخوذاً في الغرض.

و مع القول بعدم اعتبار الجزم بالأمر و كفايه الإتيان بداع الأمر و لو كان محتملا فيمكن الاحتياط من دون تفاوت بين الصور الثلاثه المذكوره.

التنبه الثالث:

إشارة

في قاعده التسامح في أدله السنن:

و قد استدلل المشهور بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعى اصطلاحى لكل مورد ورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو كان الخبر ضعيفا و هذا هو معنى قاعده التسامح في أدله السنن إذ يسامح في سند الأخبار الداله على استحباب فعل شيء من الأشياء و إليك هذه الروايات:

منها: ما رواه في الكافي عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له و إن لم يكن على ما بلغه (٢) هذه الروايه صحيحه.

و منها: ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من

ص: ٦١٤

١- (١) نهاية الدرايه ٢: ٢١٧.

٢- (٢) الكافي ٢: ٨٧ جامع الأحاديث ج ١ الباب ٩ من أبواب المقدمات ح ١.

اللّٰه على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه و إن لم يكن الحديث كما بلغه. (١)

و الخبر ضعيف لجهاله عمران الزعفرانى

و منها: ما رواه فى المحاسن عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى عن أبيه عن على بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السّلام من بلغه عن النبى صلّى الله عليه و آله شىء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله صلّى الله عليه و آله لم يقله (٢) هذه الرواية صحيحة.

و منها: ما رواه فى المحاسن عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى عن أبيه عن أحمد بن النظر عن محمد بن مروان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال من بلغه عن النبى صلّى الله عليه و آله شىء فى الثواب ففعل ذلك طلب قول النبى صلّى الله عليه و آله كان له ذلك الثواب و إن كان النبى صلّى الله عليه و آله لم يقله. (٣)

و لا يخفى عليك أنه إن كان المقصود من محمد بن مروان هو الذى يكتنى بالكلبى كما استظهره فى جامع الرواه فهو موثق لنقل الأجلاء عنه.

و منها: ما رواه الصدوق قدّس سرّه فى ثواب الأعمال عن أبيه رحمه الله قال حدثنى على بن موسى عن أحمد بن محمد عن على بن الحكم عن هشام عن صفوان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال من بلغه شىء من الثواب على خير فعمله كان له و ذكر مثله إقبال السّيد ٦٢٧ رويانا بإسنادنا إلى أبى جعفر بن بابويه رضى الله عنه من كتاب ثواب الأعمال فيما رواه بإسناده إلى صفوان عن أبى عبد الله عليه السّلام إنه قال من بلغه شىء من الخير فعمل به كان له و ذكر مثله. (٤)

و الظاهر أن المراد من على بن موسى هو الكمندانى لأنه الذى يكون من العده التى روى عنهم محمد بن يعقوب عن أحمد بن محمد بن عيسى و روى الصدوق فى الفقيه عن أبيه عنه كما فى جامع الرواه فهو من المشايخ و غير ذلك من الروايات.

و لا إشكال فى هذه الأخبار من جهة السند لصحة بعضها بلا كلام فالمهم فى المقام هو

ص: ٦١٥

١- (١) الكافي ٢: ٨٧.

٢- (٢) المحاسن ١: ٢٥.

٣- (٣) المحاسن ١: ٢٥.

٤- (٤) جامع الأحاديث: ١ الباب ٩ من أبواب المقدمات ح ٤.

البحث عما يستفاد من هذه الأخبار فيقع الكلام في أمور:

الأمر الأول: أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع

الأمر الأول: أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل عليهما بقوله عليه السلام فصنعه أو فعله إن الداعى إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حيث إن البلوغ و السماع لا يساوقان الحجية فلا محاله يعمان الموارد التي لا يكون البلوغ و السماع حجة فالعمل بما بلغ أو سماع لا يزيد على الإتيان به بداعى الأمر المحتمل فهذه الروايات تصلح بإطلاقها للدلالة على عدم اشتراط الجزم بالنية فى تحقق العباده و صحه ما ذهبنا إليه فى التنبيه الثانى من كفايه الإتيان بداعى الأمر المحتمل فى تحقق العباده و إلا لما كان وجه لترتب ثواب العمل الواقعى عليه.

الأمر الثانى: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل

الأمر الثانى: إنه لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل لأن الموضوع فيها ليس ذات العمل حتى يمكن استكشاف الأمر من ترتب الثواب عليه بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لا وجه لهذا الترتب إلا تعلق الأمر به فيكون نظير من سرح لحيته فله ثواب كذا فى دلالة ترتب الثواب على استحباب نفس تسريح اللحية و تعلق الأمر به بل الموضوع فيها هو العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و هو الاحتياط و العقل يحكم باستحقاق الثواب عليه لأنه موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى و عليه فلا دلالة لهذه الأخبار إلا على ترتب الثواب على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و لعله من باب الإرشاد و التفضل قال شيخنا الأعظم قدس سره: إن دلت الأخبار المذكوره على أصل الثواب فهى مؤكده لحكم العقل بالاستحقاق فيما إذا أتى بالاحتياط و إن دلت على خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو و إن كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعى إلى الفعل إلا أن مدلول هذه الروايات أخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع و هو أيضا ليس لازما لأمر شرعى هو الموجب لهذا الثواب بل هو

نظير قوله تعالى مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا (١) ملزوم لأمر إرشادي يستقل العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف. (٢) فكما أن قوله تعالى فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا لا يكشف عن أمر مولوى لأنه من باب التفضل فكذلك جعل الثواب المسموع فى المقام لا يكشف عن أمر مولوى بل يكشف عن التفضل فلا دلالة لهذه الأخبار على ما نسب إلى المشهور من استحباب نفس العمل الذى بلغ الثواب عليه.

نعم يمكن أن يقال باستكشاف الأمر المولوى لو تعلق الأمر بعنوان آخر غير عنوان الانقياد الذى حكم به العقل كعنوان الاحترام برسول الله صلى الله عليه وآله فإذا أسند ثواب شىء و عمل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله تعلق الأمر المولوى بالعمل المسموع فيه شىء من الثواب عن رسول الله صلى الله عليه وآله من جهة الاحترام به صلى الله عليه وآله و لكن لا يحرز أن بعض الأخبار فى مقام بيان الثواب من هذه الناحية بل غايه ما يستفاد منها هو جعل الثواب المسموع على العمل المذكور من باب التفضل فلا تغفل.

ثم إنه قد ذهب فى الكفايه إلى أنه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب مستدلاً بأن صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شىء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله.

ظاهره فى أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذى بلغه عنه صلى الله عليه وآله و أنه ذو ثواب و كون العمل متفرعاً على البلوغ و كونها الداعى إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط بداهه أن الداعى إلى العمل لا يوجب له وجهاً و عنواناً يؤتى به بذاك الوجه و العنوان و إتيان العمل بداعى طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كما قيد به فى بعض الأخبار و إن كان انقياداً إلا أن الثواب فى الصحيحه إنما رتب على نفس العمل و لا موجب لتقيدها به لعدم المنافاه بينهما.

ص: ٦١٧

١-١ (١) الانعام ١٦٠.

٢-٢ (٢) فرائد الاصول: ٢٣٠ الطبعة القديمه.

بل لو أتى به كذلك أى بداعى طلب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ التماسا للثواب الموعود كما قيد به فى بعضها الآخر لأوتى الأجر و الثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط و انقياد فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً و إطاعه فيكون وزانه و زان من سرح لحيته أو من صَلَّى أو صام فله كذا و لعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب فافهم و تأمل. (١)

و قد أوضحه المحقق الأصفهاني بأن الظاهر من أخبار من بلغ هو كونها فى مقام تقرير ذلك الثواب البالغ و تثبيته و مقتضى ذلك ثبوته لنفس العمل لأنه هو الذى بلغ الثواب عليه و لا ينافى هذا الظهور ظهور الفاء فى التفريع الظاهر فى داعويه الثواب للعمل ببيان أن الداعى إلى العمل يمتنع أن يصير من وجوه و عناوين ما يدعو إليه بحيث يتعنون العمل المدعو إليه بعنوان من قبل نفس الداعى إذا الفرض أنّ العنوان ينشأ من دعوه الشيء فيمتنع أن يكون مقوماً لمتعلق الدعوه و للمدعو إليه و عليه فما يدعو إليه الثواب هو ذات العمل و يستحيل أن يكون هو العمل الخاص المتخصص بخصوصيه ناشئه من قبل دعوه الثواب كخصوصيه كونه انقياداً أو احتياطاً فما يدعو إليه الثواب ليس هو الانقياد و إنما الانقياد يتحقق بإتيان ذات العمل بداعى احتمال الأمر فهو متأخر عن دعوه احتمال الأمر فيمتنع أن يؤخذ فى متعلق دعوته و عليه فالثواب المترتب إنما رتب على ما دعى إليه احتمال الأمر و هو ذات العمل لا العمل المقيد بالاحتمال و لا ما يتعنون بعنوان الانقياد. (٢) يمكن أن يقال كما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه إن العبره بلسان الدليل لا بالعمل الخارجى و عليه فظهور الفاء فى قوله فعمله أو فصنعه فى التفريع على بلوغ الثواب يكفى فى الدلاله على أن الثواب المجعول فى الروايات المذكوره ليس مرتباً على ذات العمل بل مرتب على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر و عليه فداعويه الثواب مأخوذه فى موضوع ترتب الثواب فى لسان الدليل و ما ذكره صاحب الكفايه من أن الداعى إلى العمل لا يوجب وجهها و عنواناً يؤتى به بذلك

ص: ٦١٨

١- (١) الكفايه: ١٩٧: ٢- ٢٠٠.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١٢١: ٢، الطبعة الأولى.

الوجه و العنوان لأنه حيثه تعليله لا- تقييده صحيح بالنسبه إلى العمل الخارجى الذى أتى به لا بالنسبه إلى لسان الدليل فإن الدليل جعل الثواب على العمل المتفرع على هذا الداعى و بناء على كشف الأمر منه لا- يكشف إلا عن الأمر المتعلق بالعمل المتفرع لا- نفس العمل من دون تفرعه و أما ظهور الكلام فى وحده الثواب فليس معناه كما فى منتقى الاصول إرادته الوحده الشخصيه المتحققه بالمحافظه على تمام الخصوصيات البالغه من حيث المتعلق و غيره بل يراد به الوحده من حيث الجنس بمعنى أن نفس ذلك الثواب يحصله المكلف سواء كان على نفس ذلك العمل أم على أمر آخر ملازم له فالمنظور إثبات الثواب البالغ بكفه و كيفه لا أكثر. (١)

فظهور الحديث فى كونه فى مقام التقرير و تثبيت الثواب البالغ على العمل لا يلازم ثبوته لنفس العمل لا سيما مع ظهور التفرع فى كون الثواب مرتبا على العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر.

لا- يقال: إن التفرع بالفاء ربما يكون بمعنى ترتيب أحدهما على الآخر من دون دلالة على أن يكون المرتب عليه غائيه للمرتب نظير قول القائل سمع الأذان فبادر إلى المسجد فإن الداعى للمبادره هو تحصيل فضيله المبادره لا سماع الأذان.

و ما نحن فيه قابل للحمل على ذلك بلحاظ ترتب العمل على بلوغ الثواب لتقوم العمل المترتب عليه الثواب ببلوغ الثواب و عليه فمجرد كون الفاء للتفرع لا يعين القسم الأول. (٢)

لأننا نقول: كما فى منتقى الاصول إن الذى يظهر من مثل هذا التعبير هو كون الاندفاع نحو العمل لأجل تحصيل الثواب فالظاهر من التفرع فى المقام من باب تفرع المعلول على علته الغائيه و معناه هو انبعاث العمل عن الثواب المحتمل.

و المثال المذكور لا يصلح نقضا لعدم تصور داعويه سماع الأذان للمبادره إذ الداعى ما يكون بوجوده العينى مترتبا على العمل و بوجوده ذهنى سابقا عليه و سماع الأذان لا يترتب خارجا على المبادره. (٣)

ص: ٦١٩

١- (١) منتقى الاصول ٤:٥٢٢.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢:٢٢١ الطبعه الأولى.

٣- (٣) منتقى الاصول ٤:٥٢٠.

هذا مضافا إلى ما فى تنظير المقام بالأخبار الوارده فى الموارد الكثيره المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله عليه السلام من سرح لحيته فله كذا و ذلك كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه لأن استفاده الاستحباب الشرعى فى مثل من سرح لحيته الخ باعتبار أن ترتب الثواب لا- يكون إلا- مع الإطاعه حقيقه و حكما فمرجع أخبار مثل من سرح لحيته الخ إلى بيان الثواب على إطاعه الله سبحانه بهذا الفعل فهى تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به استدلالا إنيا و مثل ذلك استفاده الوجوب و التحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

و أما الثواب الموعود فى أخبار من بلغ فهو باعتبار الإطاعه الحكيمه فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلا فلا- يدل على طلب شرعى آخر نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادى بتحصيل ذلك الموعود و الغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل و الترغيب فى تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزله المطيعين. (١)

و الحاصل أن جعل الثواب على عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق لا يكشف عن أمر آخر متعلق بهذا العمل مع هذا العنوان و ذلك لأن العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر مما يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه و هو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى لأنه احتياط و انقياد فلا يكشف جعل الثواب عليه عن تعلق الأمر بالعمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع و بلوغ الثواب و مع عدم الكشف المذكور لا مجال للحكم باستحباب العمل الماتى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل فتدبر جيدا.

الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجيه الخبر

إنه ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجيه الخبر فى باب المستحبات و إنه لا يعتبر فيها ما اعتبر فى غيرها من العدالة و الوثاقه.

ص: ٦٢٠

فإنّ لسانها ليس لسان الحجية إذ لسان الحجية كما أفاد السيد المحقق الخوئي قدس سرّه هو إلغاء الخلاف و البناء على أنّ مؤدى الطريق هو الواقع كما فى أدله الطرق و الأمارات لا- فرض عدم ثبوت المؤدى فى الواقع كما هو لسان هذه الأخبار فهو غير مناسب لبيان حجيه الخبر الضعيف فى باب المستحبات و لا اقل من عدم دلالتها عليها بل مفاد هذه الأخبار مجرد الأخبار عن فضل الله تعالى و انه سبحانه بفضله و رحمته يعطى الثواب الذى بلغ العامل و إن كان غير مطابق للواقع فهى كما ترى غير ناظره إلى العمل و إنه يصير مستحبا لأجل طرو عنوان البلوغ و لا إلى إسقاط شرائط حجيه الخبر فى باب الاستحباب.

فتحصل أن قاعده التسامح فى أدله السنن مما لا أساس لها. (١)

ثم لا يخفى عليك انه ذهب بعض الأعلام إلى أن اخبار من بلغ لا يشمل الخبر الضعيف لعدم صدق بلوغ الخبر عليه إلا إذا تم مسند الخبر كما أنّ بلوغ العزل إلى الوكيل او بلوغ موت الزوج إلى زوجته لا يصدق على الخبر الضعيف و عليه فلا يشمل أخبار من بلغ ضعاف الأخبار و لكن لقائل أن يقول أولا: إن البلوغ أعم من البلوغ المعتبر و حمل البلوغ فى العزل و الموت على المعتبر من جهه القرينه و ثانيا: إن بعض الأخبار يشتمل على من سمع و شموله لكل خبر و لو فان ضعيفا ظاهر فلا تغفل.

قال الشهيد الصدر قدس سرّه: و هذا الاحتمال و إن كان واردا فى نفسه و قد يستشهد عليه بما ورد فى لسان بعض الروايات (من بلغه ثواب على شىء من الخير) الظاهر فى المفروغيه عن خيريه و رجحان العمل الذى بلغ عليه الثواب فى المرتبه السابقه إلا أن حمل كل أخبار الباب حتى المطلق منها على ذلك لا موجب له. هذا مضافا إلى أن المراد من الخير الخير العنوانى لا الواقعى. (٢) فالحاصل أن الأخبار المذكوره تدل على التفضل بإعطاء الثواب الذى بلغ العامل و لو بخبر ضعيف.

ص: ٦٢١

١- (١) مصباح الأصول ٣١٩: ٢-٣٢٠.

٢- (٢) مباحث الحجج ١٢٢: ٢.

الأمر الرابع: أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل

أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل بداعي الثواب ورجائه كما يشهد له التفرغ على بلوغ الثواب في قوله عليه السلام في صحيحه هشام بن سالم من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه أو فعله كان له أجر ذلك هذا مضافاً إلى التصريح بذلك في موثقه محمد بن مروان حيث قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء فيه الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب، الحديث و في خبر آخر منه ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه و ان لم يكن الحديث كما بلغه.

و عليه فلا يترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر كما لا يخفى.

الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثاني قدس سره أنه نسب إلى الأكثر التسامح في أدله السنن

أن المحكى عن الشهيد الثاني قدس سره أنه نسب إلى الأكثر التسامح في أدله السنن والآداب والفضائل والمواعظ وأشباهها.

و ذهب إليه الشيخ في محكى رساله التسامح نظراً إلى أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء والعمل بالخبر الوارد في الفضائل نشرها و الوارد في المصائب ذكرها للإيحاء مثلاً قائلاً بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من مضره الكذب وإن عموم النقل كما في النبوى و روايه الإقبال يقتضى استحبابه.

قال المحقق الأصفهاني قدس سره: ولا بد من تقديم مقدمه و هي أن الخبر عن الموضوع بما هو لا يراد منه إلا العمل المتعلق به إلا أن العمل تاره يكون من غير مقوله القول كما فيما إذا قام الخبر على أن هذا الموضوع الخاص مدفن نبي من الأنبياء أو مسجد فإن الثابت به استحباب الحضور عنده و زيارته و استحباب الصلاه فيه و هذا لا محذور فيه.

و أخرى من مقوله القول المتصف بالصدق والكذب و لا بد حينئذ من تنقيح أن الكذب القبيح عقلاً و المحرم شرعاً ما ذا لا ينبغى الريب في أن الصدق الخبرى و الكذب الخبرى لا حكم لهما عقلاً و لا شرعاً و إنما المناط في الحسن و القبح و الجواز و الحرمة بالصدق و

الكذب المخبريين و لا- ريب فى أن الصدق المخبرى هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر إلا أن الكلام فى الكذب المخبرى المقابل للصدق المخبرى هل بينهما التقابل بالتضاد بنحو العدم و الملكه بمعنى أن الكذب المخبرى هو القول الذى يعتقد انه خلاف الواقع أو القول الذى لا يعتقد أنه ليس كذلك فى الواقع و التحقيق أن التقابل بينهما بنحو العدم و الملكه و هو المعبر عنه فى لسان الشرع بالقول بغير العلم فما لا علم له و لا حجه عليه يندرج الحكايه عنه فى الكذب القبيح عقلا و المحرم شرعا و لا يختص قبح الكذب بصوره الإضرار عقلا كما لا اختصاص له شرعا.

و عليه فنشر الفضيله التى لا حجه عليها و ذكر المصيبه التى لا حجه عليها قبيح عقلا و محرم شرعا فكيف يعمها أخبار من بلغ سواء كان مفادها الإرشاد إلى حسن الانقياد أو إثبات الاستحباب نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبوره تثبت حجه الخبر الضعيف فلازمه اندراج الفضيله و المصيبه فيما قامت الحجه عليه شرعا فيخرج عن نحت الكذب المخبرى القبيح عقلا و المحرم شرعا. و حينئذ إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى لا أنه تخصيص فى حكم العقل و الشرع فتدبر جيدا. (1)

و يمكن الجواب عنه بما أفاد شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه من أن نشر الفضيله أو ذكر المصيبه يخرج عن تحت الكذب أيضا بعد قيام الحجه و هو أخبار من بلغ على ترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيله أو المصيبه أخبر بحجه شرعيه و هى أخبار من بلغ و الأخبار بالحجه الشرعيه لا يكون كذبا انتهى.

و عليه فالنشر أو الذكر و لو مع عدم العلم بصحتها مستند إلى الحجه الشرعيه و هى أخبار من بلغ و هو قول بالعلم و ليس بكذب هذا مضافا إلى أن قبح الكذب و حرمة اقتضائى و لذا يجوز الكذب بعروض مصلحه من المصالح المهمه كالإصلاح بين المؤمنين و عليه فلا مانع من أن يرفع اليد من قبح الكذب بسبب مصلحه أقوى من ذلك فتخصيص

ص: ٦٢٣

المنع عن قبح القول بغير العلم في مثل المقام و هو النشر أو الذكر المذكورين لا مانع منه كما يكون الأمر كذلك في الكذب المنجى على أن نشر الفضيله أو ذكر المصيبة بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع ليس بكذب فتدبر جيدا.

الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه

أنه هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه باستحباب شيء أو لا قال السيد المحقق الخوئي قدس سره: لا نضايق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان البلوغ بفتوى الفقيه أو بنقل الروايه و سواء كان البلوغ بالدلاله المطابقه أو بالالتزام انتهى. (١)

و فيه أن أحاديث من بلغ منصرفه عن الأخبار الحدسيه فلا يشمل الفتاوى و عليه فلا يكون الفتاوى كالروايات الحسيه في ترتب الثواب نعم كما في نهايه الدرايه إذا علمنا من مسلك الفقيه أنه لا يفتى إلا عن ورود الروايه في المسأله ففتواه بالالتزام يكشف عن ورود روايه بالاستحباب و لكنه مع ذلك يحتاج إلى التسامح في الأدله إذ غايه ما يقتضيه مسلكه هو الاستناد إلى الروايه و أما استفاده الاستحباب فموكوله إلى نظره و لعلها إذا وصلت إلينا لم نستظهر منها الاستحباب. (٢) إلا أنه لا يتم في المتون التي كانت عين الروايات كنهايه الشيخ الطوسي و هدايه الصدوق و عليه فيمكن الاكتفاء بهذه المتون في شمول أخبار من بلغ لمن عمل بها في ترتب الثواب عليه و لو لم تكن صادرة في الواقع فلا تغفل.

الأمر السابع: الروايات الداله على ترتب الثواب

إن هذه الروايات الداله على ترتب الثواب على العمل المأتي به برجاء المطلوبيه هل تشمل عملا قامت الحججه على حرمة من عموم أو إطلاق أولا.

يمكن القول بانصرافها عن هذا العمل و اختصاصها بما فيه محض الثواب هذا مضافا إلى معارضه الدلاله الالتزاميه في إثبات الثواب مع الدلاله المذكوره في إثبات العقاب قال

ص: ٦٢٤

١-١) مصباح الاصول ٢:٣٢١.

٢-٢) نهايه الدرايه ٢:٢٢٥.

السيد المحقق الخوئي قدس سره: أن أخبار المقام مختصه بما بلغ فيه الثواب فقط فلا تشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر و عباره أخرى أخبار المقام لا تشمل عملا مقطوع الحرمة و لو بالقطع التعبدى فإن القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب. (١) و مع المعارضه لا دليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن: هل تكون الكراهه ملحقه بالاستحباب

أن الكراهه هل تكون ملحقه بالاستحباب فى جواز التسامح فى أدلتها أو لا قال المحقق الأصفهاني قدس سره قيل المشهور على الإلحاق و ذلك يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن الغرض أن الأحكام الغير الإلزاميه ليست كالإلزاميه المتوقفه على ورود روايه صحيحه(و عليه فلا فرق بين المستحبات و المكروهات) و إثباته مشكل و اما دعوى أن ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هو خلاف ما هو التحقيق فى محله من أن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكمين فعلا و تركا و اما دعوى أن ترك المكروه إطاعه للنهى التنزيهى مما يثاب عليه قطعاً فقد بلغ الثواب على الترك على حد بلوغ الثواب على الفعل فى المستحب الذى لا- ريب فى اناطه الثواب عليه باطاعه الأمر الاستحبابى و بلوغ الثواب على الترك لازم كراهه الفعل إلى أن قال و هذا الوجه وجيه لو لا ظهور الروايات فى الأفعال و الوجوديات لا التروك و العدميات.

نعم يمكن تنقيح المناط بوجه آخر و هو أن مورد الأخبار و إن اختصّ بالفعل إلا- أن ظاهر الأخبار أنها فى مقام الترغيب فى تحصيل الثواب البالغ من حيث انه ثواب بالغ لا لخصوصيه فيما يثاب عليه حتى يقتصر على ثواب الفعل فالحق حينئذ مع المشهور فى إلحاق الكراهه بالاستحباب. (٢)

و لكنه محل تأمل لعدم القطع بالمناط المذكور اللهم إلا- أن يكتفى فيه بقول المشهور و كيف كان فالتعدى إلى الموارد المذكوره لا يختص بما إذا استفيد من أخبار من بلغ استحباب نفس

ص: ٦٢٥

١- (١) مصباح الاصول ٣٢١:٢.

٢- (٢) نهايه الدرايه ٢٢٥:٢-٢٢٦.

العمل بل يمكن ذلك حتى على ما عرفت من عدم دلالتها إلا على ترتب الثواب على العمل الذى أتى به بداعى الأمر المحتمل و الثواب من باب التفضل فلا تغفل.

الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ

انه قد يقال لا فرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ على الحكم المولوى و استحباب ذات العمل و بين القول بعدمها لترتب الثواب على العمل الذى بلغ الثواب عليه فى الصورتين فلا فائده فى البحث عن ثبوت الحكم المولوى و هو الاستحباب و عدمه و قد ذكروا فوائد للبحث المذكور.

منها: أنه يجوز المسح ببله المسترسل من اللحية لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله فى الوضوء بناء على ثبوت الاستحباب الشرعى بأخبار من بلغ و عدم جواز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعى لعدم إحراز كونه من أجزاء الوضوء حينئذ.

يرد على الجواب المذكور ما حكى عن المحقق الخراسانى فى تعليقه على الرسائل من أنّ غسل المسترسل حيث كان مستحبا مستقلا فى واجب أو فى مستحب لا يجوز المسح ببلته حتى على القول باستحباب نفسه الغسل من أخبار من بلغ اللهم إلا أن يقال: كما فى مصباح الاصول إنّ ذلك خروج عن الفرض إذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزءا من الوضوء.

(١)

وفيه أن الخبر يدل على استحباب غسل المسترسل لا على كون غسله جزءا من الوضوء فتأمل هذا مضافا إلى إمكان القول بأنه لا دليل على جواز الأخذ من بله الوضوء مطلقا حتى من الأجزاء المستحبه و اختصاص جواز الأخذ بالبله من الأجزاء الأصلية و عليه فالقول باستحباب غسل المسترسل لحيته لا يستلزم جواز المسح ببلته فلا فرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ على استحباب نفسه العمل و عدمها.

و منها: أن الوضوء الذى دل خبر ضعيف على استحبابه لغايه من الغايات كقراءة القرآن أو النوم فعلى القول باستحباب نفسه يرتفع الحدث و على القول بعدمه لا يرتفع.

ص: ٦٢٦

أورد عليه بأن كل وضوء مستحب لم يثبت أنه رافع للحديث كما أن الوضوء للجنب أو الحائض مستحب في بعض الأحوال و مع ذلك لا يرتفع به الحدث.

أجاب عنه في مصباح الاصول بأن الوضوء يرفع الحدث الأصغر و الجنب و الحائض محدثان بالحدث الأكبر فعدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهة عدم قابلية المورد فلا ينتقض بذلك على الارتفاع في مورد قابل.

و من ذلك يظهر الجواب عن النقض بالوضوء التجديدي فهذه الثمره تامه و لكنها مبنيه على القول بعدم استحباب الوضوء نفسيا من دون أن يقصد به غايه من الغايات و أما لو قلنا باستحبابه كذلك كما هو الظاهر من الروايات فلا تتم الثمره المذكوره إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحبا رافعا للحدث ثبت استحبابه لغايه خاصه أم لم يثبت. (١)

و منها: أنه لو دل خبر ضعيف على استحباب عمل قبل الزوال مثلا مع الشك في بقاء استحبابه بعد الزوال فبناء على جعل الحجية أمكن إثبات ذلك الاستصحاب بخلافه على الاستصحاب النفسى بعنوان البلوغ لأن البالغ إنما هو الثواب قبل الزوال و هذا منتف بعد الزوال جزما. (٢)

و لا يخفى ما فيه فإن الاستصحاب جار على تقدير الاستصحاب النفسى بعنوان البلوغ أيضا لأن المعيار في جريان الاستصحاب هو بقاء الموضوع عرفا لا لسان الدليل و العرف يحكم بالبقاء لو لم يكن مقيدا بقبل الزوال و أما مع التقييد بقبل الزوال فلا يجرى الاستصحاب و لو بناء على جعل الحجية.

هذا مضافا إلى أن محل الكلام هو بيان الفرق بين تعلق الثواب على نفس العمل الدال على ثبوت الأمر به و هو مسأله فقهيه و بين تعلق الثواب على العمل مع قيد بلوغ الثواب و الإتيان به بداعى الأمر الذى لا يكشف عن الأمر لا بين تعلق الثواب على نفس العمل

ص: ٦٢٧

١- ١) مصباح الاصول ٣٢٣: ٢.

٢- ٢) مباحث الحجج ١٢٨: ٢.

بالتحو المذكور و بين جعل الحجيه و هى مسأله أصوليه و أيضا الجمع بين الاستحباب النفسى و عنوان البلوغ فى قوله بخلافه على الاستحباب النفسى بعنوان البلوغ مع أن عنوان البلوغ من العناوين الثانيه كما ترى.

و منها: ما ذكره السيد الشهيد الصدر قدس سرّه من أنه بناء على جعل الحجيه يفتى الفقيه بالاستحباب لمقلديه بينما على القول باستحباب العمل البالغ عليه الثواب فلا بد فى ثبوته للمقلدين من بلوغهم ذلك و هذا الفرق ثابت بين القول بالاستحباب و القول بالأمر الطريقي على فتوى الاحتياط فى موارد بلوغ الثواب أيضا. (1)

و يمكن الجواب عنه بأن المجتهد حيث كان نائبا عن المقلد فى الرجوع إلى الأدله يكون بلوغ الثواب إليه بلوغه إلى المقلد و معه فيمكن له أن يحكم بالاستحباب أو ترتب الثواب للمقلد أيضا فلا فرق من هذه الجهه أيضا و إلى غير ذلك من الوجوه التى ذكروها و لا تخلو عن المناقشه فراجع.

التنبیه الرابع: ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهه التحريميه الموضوعيه

إنه ربما يتوهم عدم جريان البراءة فى الشبهه التحريميه الموضوعيه بعد ما قام الدليل مثلا على حرمه الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيه و لا يحصل العلم بالامثال إلا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته.

و بعبارة أخرى ليس الشك فى مثله فى التكليف ليرجع فيه إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان أو إلى حديث الرفع فإن حرمه الخمر معلومه و إنما الشك فى مقام الامثال و مقتضى القاعده بعد العلم بالحكم و الشك فى الامثال هو وجوب الاحتياط لأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينيّه.

و تحقيق ذلك يتوقف على ملاحظه صور متعلق النواهي:

أحدها: أن يكون النهى متعلقا بصرف وجود طبيعه الفعل و هو أول الوجود و ناقض

ص: ٦٢٨

العدم الكلى بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى و سقط النهى و جاز الإتيان بالباقي لاختصاص المفسده بصرف الوجود و فى هذه الصورة لا مجال للبراءه لأن امتثال النهى يكون منوطا بترك جميع الوجودات إذ لو أتى ببعضها عصى و لم يتحقق الامتثال و عليه فلا يجوز الاتيان بالمشكوك مع احتمال كونه مصداقا واقعا و إلا لما حصل العلم بالامتثال مع أنه عالم بالاشتغال.

قال فى الدرر لا مجال لأصالة البراءه فى هذه الصورة لأن النهى على هذا النحو يقتضى ترك جميع الأفراد لأن الطبيعه لا تترك إلا- بترك جميع الأفراد فمتى شك فى شىء أنه من أفراد الطبيعه المنهى عنها يجب عليه تركه لأن اشتغال الذمه بترك إيجاد الطبيعه معلوم و لا يتيقن بالبراءه إلا بالقطع بترك جميع أفرادها فى نفس الأمر. (١)

أورد عليه فى مباحث الحجج بأن الشك فى انطباق متعلق النهى مجرى للبراءه فإنه بعد إن كان الطبيعه عين الفرد و منطبقا عليه أصبح الشك فى الشبهه التحريميه شكا فى سعه دائره المحركيه المولويه باعتبار شموليه النهى. (٢)

و فى تسديد الاصول أيضا أن الحق إن الحرمة كالوجوب متعلق بنفس الطبيعه فمع الشك فى المصداق يشك فى تعلق الحرمة به و يجرى فيه عموم كل شىء حلال و المتعلق و إن كان صرف الوجود إلا- أنه لما كان امتثال الحرمة إنما هو بأن لا يتحقق متعلقها و عدم تحقق صرف الوجود إنما يكون بعدم تحقق جميع الأفراد فكل من الأفراد بما أنه لو تحقق أولا يكون صرف الوجود يتعلق به الحرمة فإذا شك فى مصداقيه شىء فلا محاله يستتبع الشك فى حرمة مستقلا و يجرى فيه أصالة الحل. (٣)

و لا يخفى ما فيهما من الإشكال أولا: بالنقض و ثانيا: بالحل.

أما الأول: فبأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال

ص: ٦٢٩

١- ١) الدرر: ٤٥٢ طبع جديد.

٢- ٢) مباحث الحجج ٢: ١٤٨.

٣- ٣) تسديد الاصول ٢: ١٧٦.

لأن الشك في شمول النهي لكل طرف ينتهي إلى الشك في سعه دائره المحركيه المولويه و بتعبير آخر يكون الشك في مصداقيه شيء للمعلوم بالإجمال و يستتبع الشك في حرمة مستقلا و هكذا لازم ذلك عدم وجوب الاجتناب عن الشبهه البدويه قبل الفحص لأن الشك في شمول النهي له و في مصداقيه المشكوك للتكليف الواقعي.

و أيضا لازم ذلك عدم وجوب الاحتياط في كل مورد يكون الشك في الامتثال بعد العلم بالخطاب لأن مورد الشك مما يكون الشك في سعه دائره المحركيه المولويه أو مما يكون الشك في مصداقيته للواجب المعلوم و هو كما ترى.

و أما الثاني: فبأن الشك في هذه الموارد شك في ناحيه الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط في الموارد التي شك في انطباق متعلق النهي أو شك في مصداقيه شيء بالنسبه إليه لأن الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت.

و لعله لذلك قال في الكفايه أنّ النهي عن الشيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان و لو دفعه لما امتثل أصلا كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمره و لو بالأصل فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه في تركه إلا إذا كان مسبقا به ليستصحب مع الإتيان به. (١)

و لقد أفاد و أجاد إلا أن تفسير النهي عن الشيء بطلب تركه لا يخلو عن إشكال و هو ما بيناه في النواهي عند البحث عن صيغه النهي و تفسيره من أن مفاد النهي هو الزجر عن الفعل كما إن مفاد الأمر هو البعث نحو الفعل فالمتعلق فيهما هو الفعل و طلب الترك ليس مساوقا لمعناه نعم طلب الترك لازم للزجر عن الفعل عقلا- كما إن مبغوضيه الترك في الأوامر لازم للبعث نحو الفعل. (٢) و كيف كان فلا- علم بالبراءه عن التكليف الحاصل بالزجر عن صرف وجود الفعل إلا بإحراز الاجتناب عن الفعل بالمره.

ص: ٦٣٠

١-١) الكفايه ٢:٢٠٠.

٢-٢) راجع عمده الاصول ٣:١٥٦.

و مما ذكر يظهر ما فى مصباح الاصول حيث قال لكن التحقيق أن المرجع فيه أيضا هى البراءة لأن الشك فى المصدق فى هذا الفرض شك فى تعلق التكليف الضمنى به فيرجع إلى البراءة إذ لا- اختصاص لها بالتكليف الاستقلاليه بناء على ما ذكرناه فى محله من جريان البراءة عند الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين. (١)

و ذلك لما عرفت من أن الشك و إن كان فى تعلق التكليف بالمورد المشكوك و لكن مقتضى اليقين بالتكليف بالنسبه إلى صرف الوجود هو لزوم الاجتناب عنه بالمره و هو لا- يتحقق إلا- بالاجتناب عن موارد الشك كسائر الموارد التى علم بالاشتغال فيها مما يكون التكليف فيه متنجزا على تقدير ثبوته فى الواقع.

و بعبارة أخرى إن عدم الاحتياط فى مورد الشك يكون من باب عدم الاقتضاء و هو لا يصادم مع ما يقتضيه الاشتغال اليقيني ضروره عدم التصادم بين المقتضى و اللامقتضى.

ثم إن تنظير المقام بالأقل و الأ-كثر الارتباطيين فى غير محله لانحلال التكليف هناك إلى العلم التفصيلي و الشك البدوى لمعلوماته الأقل على أى تقدير سواء كان الأقل هو الواجب أو كان واجبا فى ضمن الأكثر فالشك فى سعه التكليف و ضيقه فيجوز الرجوع فى الأكثر إلى البراءة.

هذا بخلاف المقام فإن امتثال النهى عن عنوان صرف الوجود لا يتحقق إلا بترك الوجودات جميعا إذ لو جاء بفرد واحد تحقق صرف الوجود فليس للنهى المذكور إلا إطاعه واحده و عصيان واحد و عليه فالاكْتفاء بترك الأفراد المعلومه يوجب الشك فى الامتثال مع أن مقتضى اليقين بالاشتغال هو تحصيل الامتثال اليقيني بالاجتناب عن مورد الشك أيضا و لعل السرّ فى ذلك أن عنوان الأ-كثر فى الأقل و الأكثر الارتباطيين لا دخاله له إذ الواجب هو عين الأجزاء و الشرائط و تعلق الوجوب بغير الأكثر معلوم تفصيلا سواء كان الأقل هو الواجب أو كان واجبا فى ضمن الأكثر و الشك فى الزائد شك فى سعه التكليف و ضيقه هذا

ص: ٦٣١

بخلاف المقام فإن المطلوب فيه هو ترك أول الوجود و صرفه و هو أمر بسيط معلوم بحدوده و لا شك في أصل ثبوته و لا في سעתه و ضيقه حتى يجرى فيه البراءة بل الشك في سببه و محصله.

و دعوى أن هذا العنوان و هو ترك صرف الوجود مسبب و حاصل من ترك جميع الوجودات و التكليف في المحصل لصيغته الفاعل بالنسبة إلى بعض معلوم و بالنسبة إلى الآخر مشكوك فيرجع في المشكوك إلى البراءة.

مندفعه بأن مقتضى الاشتغال اليقيني بالمسبب و هو أمر معلوم بسيط هو الاحتياط في ناحيه السبب حتى يحصل اليقين بالبراءة من أصل التكليف و بالجملة التكليف الأصلي في مثل المقام أمر بسيط و معلوم و لا ينحل إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي حتى تجرى فيه البراءة فلا تغفل.

و مما ذكر يظهر ما في كلام المحقق الأصفهاني قدس سرّه حيث قال إنّ الحجة على الكبرى إن كانت حجة على الصغرى فلا فرق بين كبرى طلب الترك المطلق و كبرى طلب كل ترك.

و إن لم تكن حجة على الصغرى فلا- فرق بين الشك في انطباق مدخول أداه العموم على المانع المردد و الشك في انطباق طبيعي الترك المطلق على ما يسع هذا الفرد المردد و ليس الشك في هذا الفرد شكاً في محصل الترك المطلق بل هذا الفرد المردد على تقدير كونه خمراً مثلاً- يكون ترك شربه مقوم طبيعي ترك شرب الخمر بحدّه لا- محصلاً له فشراب هذا المانع بالإضافة إلى طبيعي الترك و إن لم يكن كالفرد بالإضافة إلى الكلى بل مطابق طبيعي الترك بحدّه واحد و هو ما بالحمل الشائع ترك شرب الخمر بنهج الوحده في الكثرة إلا- أن المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعنون هو الترك الجامع بين التروك الخارجيه بنهج الوحده في الكثرة و كون ترك شرب هذا المانع من جملة تلك الكثرات التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقاً للطلب مشكوك فما بالحمل الشائع مطلوب يشك في سעתه لهذا المانع المردد و الحجة على الكبرى ليست حجة على الصغرى إلا بمقدار يعلم بسعه المطلوب

بالحمل الشائع له إلى أن قال فإذا كان الإنشاء الواقعي المفروض تحققه بداعي جعل الداعي حقيقه فهو بعنوان جعل الداعي بالعرض على أى تقدير ولا يعقل أن يكون كذلك إلا بنحو وجوده الواصل فى وجدان العقل و إلا ففى صورته احتمالاً لا يكون داعياً بالعرض على أى تقدير و كذا الأمر بالإضافة إلى عنوان متعلقه فإن جعله داعياً إلى الشرب بعنوانه يستدعى إحداث الشوق إليه بعنوانه لا- إلى احتمالاً و كذا بالإضافة إلى ما أضيف إليه المتعلق عنواناً و معنونا إلى أن قال و من جميع ما ذكرنا تبين أن ملاك البراءة عدم فعلية الحكم بعدم الوصول كبرى و صغرى إلى أن قال لا يقال: إتيان المشكوك و إن لم يكن ظلماً مذموماً عليه إلا- أن مخالفته التكليف المعلوم و عدم الخروج عن عهده ظلم موجب للذم و العقاب فلزوم ترك المشكوك ليس من حيث نفسه بل من حيث لزوم الخروج عن عهده التكليف المنجز.

لأننا نقول: بعد تسليم أن إتيان هذا المشكوك من حيث كونه مخالفته ذلك التكليف المعلوم ليس ظلماً فلا محاله لا ينتج ذلك التكليف المعلوم إلا- بمقدار يكون مخالفته ظلماً و خروجاً عن رقيه و لا يجب الفراغ عن عهده ما لا ينتج بالإضافة إلى شيء بل يجب الفراغ عن عهده ما كان منجزاً له. (1)

حاصله جريان البراءة سواء كان الشك فى انطباق مدخول أداه العموم على المائع المردد أو فى انطباق طبيعى الترك المطلق على المائع المردد بعد كون المراد من طبيعى الترك المطلق هو الترك الجامع بين التروك الخارجيه لا أمراً بسيطاً حاصلًا من المقدمات الخارجيه و ذلك لأن الحججه على الكبرى ليست بحججه على الصغرى و مع عدم دلالة الدليل الاجتهادى فى حكم المشكوك يرجع فيه إلى البراءة و فيه ما لا يخفى فإنه خروج عن الفرض فإن الكلام فيما إذا كان متعلق النهى هو صرف الوجود لا الترك الجامع قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره:

أنّ الكلام فى هذه الصورة فيما إذا كان المتعلق أمراً بسيطاً مأخوذاً بنحو الموضوعيه لا- بنحو المعرفيه و ما ذكره المحقق الأصفهاني مناسباً للثانى لا الأول و الموضوعيه ترجع إلى المحصل

ص: ٦٣٣

بكسر الصاد و المحصل بفتحها فكما أنّ التكليف منجز في المحصل و لزم عقلا امتثاله فكذلك في المقام لا يمثل البسيط إلاّ بإتيان ما يحتمل دخالته فيه و عليه فلا مجال لانطباق طبيعي الترك المطلق على التروك الخارجيه حتى يقال إنّ المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعنوي هو الترك الجامع بين التروك الخارجيه بنحو الوحده في الكثره و كون ترك شرب هذا المائع من جمله تلك الكثرات التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقا للطلب مشكوك.

و هذا لأن ذلك متفرع على كون المتعلق و هو الترك المطلق ماخوذا بنحو المعرفيه للتروك الخارجيه و قد عرفت أنه مأخوذ بنحو الموضوعيه و الكلام فيه و هو نظير الشك في المحصل بعد العلم بالمحصل بالفتح و لا إشكال فيه في وجوب الاحتياط.

فتحصل أنه لا مجال للبراءه في هذه الصوره بل اللازم هو الاحتياط في الشبهات الموضوعيه التحريميه.

و ثانيها: هو أن يكون النهي متعلقا بذات طبيعه الفعل و حيث إن الطبيعه ملحوظه بعنوان المرآه إلى الوجودات الخارجيه لا بنحو الموضوعيه مع قطع النظر عن الوجودات الخارجيه ينحل الحكم تحريما بعدد المصاديق الخارجيه و عليه فلو شك في كون شيء مصداقا للطبيعه يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائدا على المصاديق الأخرى المعلومه فيكون مجرى البراءه لأن الشك في سعه التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلّق النهي بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أي العام الاستغراقي فإن النهي فيه أيضا ينحل إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه و يجوز الرجوع في الأفراد المشكوكه إلى البراءه.

لا يقال: بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيه و لا يحصل العلم بموافقته هذا الأمر العام إلاّ بالاجتناب عن كل ما احتتمل حرمة.

لأننا نقول: كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سرّه إن التكليف بذى المقدمه غير محرز إلاّ بالعلم التفصيلي أو الإجمالي فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الإجمالي لا يجب لا نفسا و لا مقدمه و الله العالم. (1)

ص: ٦٣٤

و لذا قال فى الكفايه لو كان النهى عن شىء بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد و حيث لم يعلم تعلق النهى إلا بما علم أنه مصداقه فأصالة البراءة فى المصاديق المشتبهه محكمه.

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شىء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهه فيما كان المطلوب بالنهى طلب ترك كل فرد على حده أو كان الشىء مسبوقا بالترك و إلا لوجب الاجتناب عنها عقلا ليتحصل الفراغ قطعاً. (١)

و ثالثها: هو أن يكون النهى أو الزجر متعلقا بمجموع أفراد الطبيعه بحيث لو ترك فردا واحدا امتثل و لو أتى ببقية الأفراد و عليه فيجوز للمكلف ارتكاب بعض الأفراد المتيقنه مع ترك غيره فضلا عن الفرد المشكوك فيه.

و السر فى ذلك أن المفسده فى هذا الفرض فى مجموع وجودات الفعل فى زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحد الوجودات لم يأت بالمجموع و تركه و يتحقق الامتثال بذلك.

ثم يقع الكلام فى الفرض المذكور فى جواز ارتكاب جميع الأفراد المتيقنه و ترك خصوص الفرد المشكوك و عدمه.

قال السيد المحقق الخوئى قدس سره: الظاهر هو الجواز لأنه يرجع إلى الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين فى المحرمات و هو على عكس الشك فى الأقل و الأكثر فى الواجبات فإن تعلق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل و الأكثر هو المتيقن و إنما الشك فى تعلقه بالزائد فيرجع فى نفيه إلى البراءة.

و أما فى باب المحرمات فتعلق التكليف بالأكثر هو المتيقن إنما الشك فى حرمه الأقل لأن الإتيان بالأكثر أعنى الأفراد المتيقنه و الفرد المشكوك فيه محرم قطعاً و أما ارتكاب ما عدا الفرد المشكوك فيه فحرمته غير معلومه و المرجع هو البراءة. (٢)

ص: ٦٣٥

١- ١) الكفايه ٢: ٢٠١-٢٠٢.

٢- ٢) مصباح الاصول ٢: ٣٢٥.

و لا يخفى ما فيه فإن الاشتغال بترك مجموع أفراد طبيعه معلوم و امتثال ذلك بترك خصوص الأفراد المشكوكه غير محرز.

و رابعها: أن يرجع النهى إلى طلب العنوان الانتزاعى عن مجموع التروك الذى عبر عنه فى محكى كلام المحقق النائنى قدس سره بالموجبه المعدوله المحمول كقوله كن لا- شارب الخمر فهو لا يتحقق إلا بمجموع التروك فلو شرب الخمر و لو دفعه لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لا- شارب الخمر أو تارك شرب الخمر فإذا شك فى مورد أنه مصداق ذلك أو لا لا يجرى البراءه لأن الشك فى المحصل بعد كون المكلف به هو العنوان البسيط بل اللازم حينئذ هو الاحتياط أخذًا بقاعده الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أن الظاهر من النواهي هو تعلقها بذات الطبايع و هو الصورة الثانيه إذ لا تحتاج الصورة الثانيه إلى مثنونه زائده بخلاف إرادته صرف الوجود أو مجموع أفراد طبيعه أو العنوان الانتزاعى فإن هذه الصور محتاجه إلى مثنونه زائده ثم إن الطبيعه فى الصورة الثانيه ملحوظه بعنوان المرآه إلى أفرادها فينحل النهى إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه فيجرى البراءه فى المشكوكه منها و هكذا الأمر لو تعلّق النهى بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى فإن النهى فيه أيضا ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجرى فيه البراءه و مما ذكر فى المقام يظهر جواز الصلاه فى اللباس الذى شك فيه أنه مما لا يؤكل لحمه و قد حكى شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سره إن الميرزا الشيرازى قدس سره ذهب فى سابق الزمان إلى وجوب الاحتياط فى اللباس المشكوك و لكن عدل عنه فى سنتين قبل وفاته قدس سره.

و لكن لقائل أن يقول لا- يبعد دعوى ظهور النواهي عن الموانع فى المركبات مثل الصلاه فى كون متعلقها هو صرف وجود الموانع بمناسبه الحكم و الموضوع إذ يكفى فى الإخلال أول وجود من الموانع و معه لا مجال للبراءه بعد كون صرف الوجود ملحوظا بنحو الموضوعيه لا الطريقيه بل اللازم هو الاحتياط.

اللهمّ إلا أن يقال: إن النهى فى المركبات يمكن أيضا أن يكون بنحو العموم البدلى عن

كل فرد و معه فدعوى ظهوره فى خصوص صرف الوجود مع أنها محتاجه إلى مؤنه زائده كما ترى و لو شك فى كون النهى بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعه لكان الشك فى التكليف الزائد فيجرى فيه البراءه أيضا فتدبر جيدا.

التنبيه الخامس: ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه هو إدراك الواقع

أنه قد عرفت فى التنبيه الثانى إن ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه هو إدراك الواقع لأن ما فى الواقع تكاليف فعليه للمولى و لها ملاكات واقعيه و إن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها و المفروض أن الأحكام الشرعيه ثابتة فى الواقع و جعل العذر لا يكون بمعنى رفع أصلها فى الواقع بحيث لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل بمعنى رفع الثقل من ناحيه تلك التكاليف الواقعيه مع فرض ثبوتها و هذا الملاك بعينه موجود فى موارد الأمارات و الحجج أيضا بعد ممنوعيه التصويب لأن الواقع يكون على حاله و لو مع قيام الأماره على خلافه و مقتضاه هو رجحان الاحتياط لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن بعد كون الواقع تكاليف فعليه للمولى و لها ملاكات واقعيه و المفروض أن الأماره لا تنفى احتمال الخلاف و مع ثبوت احتمال الخلاف فيحسن الاحتياط لكونه موجبا لتدارك المصلحه الواقعيه و لا فرق فى ذلك بين كون الاحتياط فى الأمور المهمه كالدماء و الفروج و الأموال أو غيرها كما لا تفاوت بين كون احتمال التكليف قويا أو ضعيفا.

نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط فى جميع موارد الأمارات و الشبهات البدويه اختلالا فى النظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح عقلا بل ليس راجحا شرعا لما أشار المحقق الأصفهانى قدس سرّه من أن جعل الشرعى بداعى جعل الداعى و مع قبح الاحتياط المخل بالنظام فى نظر العقل لا- يعقل تصديق الجعل من الشارع فيلغو البعث قهرا بل نقول أن نفس التكليف الواقعى الذى يقتضى الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام لا يبقى عليه فعليه الباعثيه و الزاجريه من حيث إن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامتناله لا معنى لبقائه على صفه الدعوه الفعليه. (1)

ص: ٦٣٧

و عليه فاللازم حينئذ هو التبعيض فى الاحتياط و هو إما بأن يختار الاحتياط فى جميع الشبهات العرضيه إلى أن ينتهى الأمر إلى اختلال النظام فيترك الاحتياط رأسا فى مورد الأمارات و جميع الشبهات لا يقال: إن تحديد الاحتياط بصوره لزوم الاختلال عسر لأننا نقول: إنما يقدر ذلك فى وجوب الاحتياط لا- فى حسنه و رجحانه و كيف كان التبعيض فى الاحتياط اما بذلك و اما التبعيض من أول الأمر. بحسب الاحتمالات أو المحتملات كما أشار إليه الشيخ الأعظم حيث قال الشيخ قدس سره: فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط فى المظنونات إلى أن قال و يحتمل التبعيض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمه فى نظر الشارع كالدماء و الفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبه إلى حقوق الله تعالى و يدل على هذا جميع ما ورد من التأكيد فى أمر النكاح و إنه شديد و إنه يكون منه الولد. (١)

و قال صاحب الكفايه أيضا إن الاحتياط الموجب لذلك أى اختلال النظام لا يكون حسنا كذلك و إن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أو محتملا فافهم. (٢)

و لعل قوله فافهم إشاره إلى أن التبعيض لا- ينحصر فى ذلك بل يمكن بما مر من جواز اختبار الاحتياط فى جميع الشبهات العرضيه إلى أن ينتهى الأمر إلى اختلال النظام فيترك الاحتياط رأسا فى مورد الأمارات و جميع الشبهات ثم إن المستفاد من حسن الاحتياط فى الشبهات بل فى الأمارات لوجود الملاكات الواقعيه ان الآثار الوضعيه لتلك الملاكات لا تزول بأصالة الإباحه أو البراءه أو حجيه الأمارات بل هى على ما هى عليه نعم ينتفى آثار الأحكام التكليفيه من العقوبه و المؤاخذه فلا تغفل.

التبيه السادس: جريان البراءه مشروط بأن يكون رفع الشئ فى عالم التشريع

إنّ جريان البراءه مشروط بأن يكون رفع الشئ فى عالم التشريع بيد الشارع و عليه فلا مجال للبراءه فيما لا يكون وضعه و رفعه بيد الشارع.

ص: ٦٣٨

١- (١) فرائد الاصول: ٢٢٥.

٢- (٢) الكفايه ٢٠٢: ٢-٢٠٣.

و يتفرع على ذلك عدم جريان البراءة عند الشك في القدره العقليه بل مقتضى حكم العقل بعد العلم بالخطاب هو الاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدره و عدمها نعم لو شك في القدره الشرعيه كالاستطاعه أمكن التمسك بالبراءة فيها.

التنبیه السابع: إذا شك في كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفائياً أو نفسياً

إنه إذا شك في كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفائياً أو نفسياً أو غيريا فإن كانت مقدمات الإطلاق كامله فمقتضاها هو التعينى و العينى و النفسى لما تقدم فى محله من أن إرادته غيرها تحتاج إلى مئونه زائده.

و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامه و وصلت النوبه إلى الاصول العمليه فقد يقال بالبراءة فى الشك فى التعينى و التخيرى بدعوى أن التعينيه خصوصيه زائده على أصل الوجوب و هى مشكوكه فتكون مجرى للبراءة.

أورد عليه بأن التعينيه أمر ينتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولا شرعيا حتى يكون قابلا للرفع فى عالم التشريع فلا يشمل حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءة بالنسبه إلى وجوب العدل لكونه من المجعولات الشرعيه ففيه أن رفع وجوب العدل يوجب التضيق على المكلف و هو خلاف الامتتان فلا يجرى فيه البراءة.

هذا مضافا إلى أنه ينتج عكس المقصود من البراءة أى عدم التعين لأن البراءة عن وجوب محتمل العدله مستلزم لتعينه و عدم كونه واجبا تغييريا و عليه فالمرجع فى هذه الصوره هى قاعده الاشتغال.

و دعوى أن الشيين إذا اتحدا فى الأثر فاللازم عند العقل ان يكون ذلك الأثر مستندا إلى القدر الجامع لقاعده عدم صدور الواحد عن الكثير فحينئذ مرجع الشك فى التعيين و التخير إلى أن التكليف هل هو متعلق بالجامع بين الفردين أو بخصوص ذلك الفرد و لما قلنا بالبراءة فى الإنشاء المردد بين التعلق بالجامع أو الخاص نقول بها هنا أيضا.

مندفعه بما أفاد فى الدرر من أن التخير و إن كان راجعا إلى تعلق الحكم بالجامع عقلا و

فى عالم اللب و لكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذى جعله موردا للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبد عذر و ليست المؤاخذه عليه مؤاخذه من دون حجه و بيان حيث انه يعلم توجه الخطاب بالنسبه إلى العنوان المخصوص. (1)

هذا مضافا إلى ما فيه من أن الاستدلال عليه بقاعده عدم صدور الكثير عن الواحد و قاعده عدم صدور الواحد عن الكثير غير سديد فى المقام بعد اختصاص القاعده المذكوره بالواحد الشخصى فلا تشمل الواحد النوعى و لذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعى إلى المتعدد كالحراره فإنها واحد نوعى يمكن استنادها تاره إلى النار و أخرى إلى الحرکه و ثالثه إلى الشمس و هكذا و عليه فلا وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الوارده فى موارد التخيير و إرجاعه إلى الجامع الحقيقى و القول بالتخيير العقلى لظهور خطابات التخيير الشرعى فى تعلقه بالأشياء الخاصه و رفع اليد عن هذا الظاهر و إرجاعه إلى جامع انتزاعى كعنوان أحدهما خلاف الظاهر و خلط بين العنوان الانتزاعى و هو عنوان أحدهما و بين واقع أحدهما.

على أنه قال شيخنا الاستاذ الأراكى قدس سرّه: و لو سلمنا أنّ فى اللب هنا جامعا هو مركب المصلحه و قد تعلّق الغرض الجنائى به و لكن الذى وقع مركبا للأمر لا شك فى أنه الخاص بخصوصيته و ذاك الخاص كذلك بمعنى تعلّق الأمر بهما تعلقا بدليا و الحاصل مركب المصلحه غير مؤاخذته و إنما المؤاخذه و الاحتجاج على ما وقع تحت الأمر و الإنشاء و الإنشاء لا يدعى أحد تعلّقه بالجامع بل غايه ما يدعيه المدعى تعلّق الغرض و المصلحه بالجامع و إذن فليس المقام من قبيل ما إذا تردد أمر الإنشاء بين التعلق بالجامع أو الخاص كما فى المطلق و المقيد.

فان قلت سلمنا ذلك و لكن حجيه هذا المقدار الذى معلوم لنا من الأمر فى هذا الخاص على إتيان هذا الخاص غير مسلمه فإن الذى علمنا أن الأمر متعلق به بالأعم من البدلى و

ص: ٦٤٠

التعيينى و الذى يقتضى الشغل بالخاص إنما هو إذا أحرز كونه على الوجه الثانى و أما إذا شك فيه و فى الوجه الأول فكون قضيتته أيضا هو الاشتغال أول الكلام.

قلت يدفع هذا النزاع بمراجعته العرف فى من سمع نداء المولى بإكرام الزيد فأجابه بإكرام العمرو معتذرا بأنى احتملت كون تعلقه بالزيد بدليا و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معينا فهل تراهم يعدونه معذورا عندهم حاشا و كلاً. (١)

و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون الواجب التعيينى و التخييرى من سنخ واحد و يمكن أن يرجع إلى جامع انتزاعى و بين ان لا يكون كذلك و لا- يرجع إلى جامع انتزاعى كما هو الظاهر فإن الخطاب فى موارد التخيير الشرعى متعلق بالأشياء الخاصه كخصال الكفارات و الطلب فى مثلها واحد له شعب متعدده يبعث المخاطب نحو أشياء متعدده لا على الاستغراق فإنه لم يتعلق بالجامع و لا- على المجموع فإن الأشياء لم تلاحظ شيئا واحدا بحيث يكون الأطراف فيه أجزاء لواحد بل يبعث المخاطب نحو الأشياء الخاصه على نحو البدليه كقوله ايت بهذا أو ذاك و هذا نوع مستقل فى قبال الوجوب التعيينى و ليس من سنخه و كيف كان فلا- فرق فى أن العرف لا يحكم بالاعتذار فى ترك الخاص الذى يكون موردا للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بدليا من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و ان لا يمكن لفرض تعلق الخطاب بالخاص.

و يعتضد ذلك بما أفاده المحقق النائينى قدس سرّه من أنه لا فرق (فى وجوب الاحتياط) بين القول بأن الواجب التخييرى عبارته عن تقييد الإطلاق و اشتراط التكليف فى كل واحد من الفردين بما إذا لم يأت بالآخر و القول بأنه بنفسه سنخ آخر من الطلب يقابل الواجب التعيينى بل رجوع الشك إلى الشك فى الامتثال و السقوط لو كان من باب تقييد الإطلاق أوضح فإن الشك يرجع إلى الشك فى السقوط على كل حال و لو كانت صفه العينيه وجوديه فإنه لو قلنا بأن الواجب التخييرى من باب تقييد الإطلاق فالتقييد إنما يكون باعتبار البقاء و مرحله السقوط باعتبار الثبوت و مرحله الحدوث.

ص: ٦٤١

وقد عرفت أن الأصل عند الشك في الإطلاق و الاشتراط الراجع إلى مرحله السقوط يقتضى الاشتغال و عدم السقوط فتأمل جيدا. (١)

أورد عليه بأنه لا- وجه لافتراض الشرطيه بقاء فقط بل الغايه من الواجب التخييري تحصل بجعل الوجوب مشروطا من أول الأمر بحيث يستكشف عدم ثبوت وجوب العتق لمن أطعم ستين مسكينا و يكفينا في المقام احتمال ذلك.

و لو سلمنا الجزم بأن الشرطيه في مرحله البقاء فقط مع ذلك نقول إن البراءه لا تختص بموارد الشك في حدوث التكليف بل تجرى في موارد الشك في التكليف بقاء أيضا لانه مهما كان الشك في سعه التكليف سواء كان في مرحله الحدوث أو البقاء جرت البراءه عنه. (٢)

و لا يخفى ما فيه من أن المفروض هو العلم بوجوب شيء بخصوصه مع الشك في وجوب شيء آخر بعنوان العدل له فمع إتيان الشيء الآخر يشك في سقوط المعلوم وجوبه بالخصوص و مقتضى الاستصحاب هو بقاء وجوبه و عدم سقوطه و لا ينافيه احتمال كون الشيء المذكور مشروطا من أول الأمر بعد تعلق الوجوب به في الجملة لكفايه ذلك في الاستصحاب.

هذا مضافا إلى أن جريان البراءه في موارد الشك في التكليف بقاء مع العلم بحدوث التكليف ممنوع لأن الشك في الامتثال و السقوط مسبب عن الشك في حدوث التكليف فإذا كان الحدوث معلوما و محكوما بالبقاء ارتفع الشك في ناحيه الامتثال بعد الحكم ببقاء التكليف و لو مع الإتيان بشيء آخر.

ثم لا- يذهب عليك أنه ذهب في منتهى الاصول إلى أن الاشتغال مبني على أن يكون الوجوب في التعيني و التخييري سنخ واحد و خصوصيه التعينيه متترعه من قبل عدم وجوب عدل آخر.

ص: ٦٤٢

١-١) فرائد الاصول ١٥٦:٣.

٢-٢) مباحث الحجج ٣٥٥:٢.

أما لو قلنا بأن الوجوب فيهما سنخان ففي الواجب التخييري إرادته ناقصه مفادها سد باب اعدام الشيء إلا في ظرف وجودها هو عدل له.

و اما في الواجب التعيني إرادته تامه متكفله لحفظ وجود الشيء مطلقا و من قبل جميع اعدامه من دون استثناء فالمتعلق في الواجب التعيني أوسع منه في الواجب التخييري و إن شئت قلت إن الإرادة في التعيني أبسط من التخييري فالشك في أنه تعيني أو تخييري مرجعه إلى الشك في تعلق الإرادة بحفظ وجود الشيء حتى في ظرف وجود ذلك الذي يحتمل أن يكون عدلا له فعلى هذا يكون مجرى البراءة. (١)

و يمكن أن يقال مع فرض كون الوجوب التعيني و التخييري سنخين فالعبره بالوجوبين لا بمباديهما و مقتضى العلم الإجمالى بأحدهما هو الاحتياط هذا مضافا إلى أن المبادئ بسيطه و لا فرق في الإرادة بين أن تكون متعلقه بالتعيني و التخييري و إن جاز تحليل الإرادة عند الملاحظه بما ذكر من الأبسطيه قال المحقق العراقي قدس سرّه: إن مرجع الشك في كون الشيء واجبا تعينيا أو تخييريا حينئذ إلى العلم الإجمالى اما بوجوب الإتيان بخصوص الذى علم بوجوبه فى الجملة و حرمة تركه مطلقا حتى فى ظرف الإتيان بما احتمل كونه عدلا له و اما بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلا له فى ظرف عدم الإتيان بذلك و لازم هذا العلم الإجمالى إنما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني بإتيان خصوص ما علم وجوبه فى الجملة و وجوب الإتيان بما احتمل كونه عدلا له عند عدم التمكن من الإتيان بما علم وجوبه لاضطرار و نحوه. (٢)

و التحقيق ان يقال إن مرجع الشك فى كون الوجوب تعينيا أو تخييريا هو الشك فى جعل التضييق و عدمه فيجرى فيه أصاله البراءة و لا فرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصاله البراءة بالنسبه إلى التعيين و ليست تلك الأصاله

ص: ٦٤٣

١- (١) منتهى الاصول ٢: ٢٣٥.

٢- (٢) نهاية الأفكار ٣: ٢٨٩.

متعارضه بجريانها بالنسبه إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبه إلى التخيير لأنه يوجب التضييق و هو خلاف الامتنان.

و دعوى أن التعيين ليس مجعولا شرعيا مندفعه بكفايه كون سببه مجعولا شرعيا و بعد جريان البراءه بالنسبه إلى التعيين لا مجال لدعوى العلم الإجمالي بكون الوجوب معلوما بين التعيّن و التخيير و مقتضاه هو الاحتياط لأن العلم الإجمالي منحل حكما بسبب انتفاء الوجوب التعيّن بأصالة البراءه من دون معارض و هو المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه نعم يبقى في المقام ما أشار إليه شيخنا الاستاذ الأراكي قدّس سرّه من أنه يدفع هذا النزاع مراجعه العرف في من سمع نداء المولى بإكرام الزيد فأجابه بإكرام العمرو معتذرا بأنى احتملت كون تعلقه بالزيد بدلها و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معينا فهل تراهم يعدّونه معذورا عندهم حاشا و كلاً. (١)

فتعلق الخطاب بعنوان المخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلاء و مما ذكر يظهر الحكم أيضا فيما إذا شك في العيني و الكفائي أو شك في النفسى و الغيرى بالشرح الذى عرفته في الشك في التعيّن و التخيير فيتحد الحكم فيما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعيّن المشكوك و عينيته و نفسيته فكذلك يكون مقتضى ما عرفته من بناء العرف هو ذلك فلا فرق بين صورته الإطلاق و عدمه في أن المشكوك في الأمور المذكوره محمول على التعيّن و العيني و النفسى فلا تغفل.

التنبه الثامن: جواز الأخذ بالإباحه في الشبهات الموضوعيه التحريميه

في جواز الأخذ بالإباحه في الشبهات الموضوعيه التحريميه قبل الفحص قال الشيخ الأعظم قدّس سرّه: إن إباحه ما يحتمل الحرمة غير مختصه بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع و ذلك لعموم أدلته من العقل و النقل و قوله عليه السلام في ذيل روايه مسعده بن صدقه و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيه فإن ظاهره

ص: ٦٤٤

حصول الاستبانة و قيام البيه لا بالتحصيل و قوله عليه السلام هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان.

لكن هذا و أشباهه مثل قوله عليه السلام فى اللحم المشتري من السوق كل و لا تسئل و قوله عليه السلام ليس عليكم المسأله ان الخوارج ضيقوا و قوله عليه السلام فى حكاية المنقطعه التى تبين لها زوج لم سألت وارده فى موارد وجود الأماره الشرعيه على الحليه فلا تشمل ما نحن فيه إلا أن المسأله غير خلافية مع كفايه الإطلاقات. (١)

و لا يخفى عليك أن التمسك بالدليل العقلى مع الشك فى تحقق موضوعه و هو عدم البيان كما ترى اذ ليس المراد بالبيان المعبر فيه عدم البيان الفعلى بل الأعم منه كما أفاد ذلك شيخ مشايخنا المحقق الحائرى قدس سره فى صلاته. (٢) و كيف كان يمكن الاستدلال على عدم لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيه التحريميه أيضا بصريح صحيحه زواره حيث قال قلت لأبى جعفر عليه السلام... فهل على إن شككت فى أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع فى نفسك. (٣)

فإنها صريحه فى عدم لزوم الفحص فى الشبهه الموضوعيه التحريميه من النجاسه و لكنها مختصه بباب النجاسات فلا تشمل غيرها من الموارد اللهم إلا أن يستفاد التعميم من قوله عليه السلام و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع فى نفسك بدعوى أنه لا يختص بالمورد و يأتى فى جميع موارد الشبهات نجاسه كانت أو غيرها و مقتضاه هو عدم اعتبار الفحص فى الشبهه الموضوعيه التحريميه لعدم الأثر له إلا ما أشير إليه بعد جريان لا ينقض اليقين بالشك و هو عنوان عام جار فى جميع موارد الشبهات فلا أثر للاحتياط إلا ذهاب الشك المذكور فتأمل.

هذا مع قطع النظر عن المطلقات الداله على الإباحه كقوله عليه السلام كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه. (٤)

ص: ٦٤٥

١-١) فرائد الاصول: ٢٢٦.

٢-٢) راجع، ص ٤٠٥.

٣-٣) جامع الاحاديث ١٣٦: ٢.

٤-٤) الوسائل الباب ٦١ من الأطعمة المباحه ح ١.

لا- يقال: إن مورد ذلك هو الجين المشتري من سوق المسلمين فلعل الحكم المذكور من باب الاعتماد على الأماره ولا يرتبط بالأصل لأننا نقول: لا يضر خصوصيه المورد بعموميه الوارد فحيث أنّ الذليل لم يقيد بما اشترى من السوق بل حكم بالحليه من دون إلزام بالفحص و السؤال يكفى للدلاله بالإطلاق على الإباحه حتى مع عدم الفحص هذا مضافا إلى أن المورد المذكور يكون في بعض هذه الروايات لا في جميعها بل بعضها مطلق كصحيحه عبد الله بن سنان فتأمل.

نعم يعارض ذلك روايه ميمون الصيقل عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل أصابته جنبه بالليل فاغتسل فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنبه فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا إلا و له حد إن كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا إعادته عليه و إن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادته (١)

و بمضمونها مرسله الفقيه حيث قال و قد روى في المنى أنه إن كان الرجل حيث قام نظر و طلب فلم يجد شيئا فلا شيء عليه فإن كان لم ينظر و لم يطلب فعليه أن يغسله و يعيد صلاته و كيف كان فهذه الروايه تدل على لزوم النظر و الفحص قبل إقامة الصلاه و لا يجوز له ان يصلى من دون ذلك و إلا فإن وقعت صلاته مع النجاسه يجب عليه الإعادته. (٢)

و لذا حكى عن الشهيد في الذكرى احتمال التفصيل بين من اجتهد في البحث عن طهاره ثوبه فلا يعيد و غيره فيعيد و عن الحدائق تقويه ذلك و حكى التفصيل أيضا عن ظاهر الشيخين في المقنع و التهذيب و ظاهر الصدوق في الفقيه.

و لكن أجاب عنه السيد المحقق الخوئي قدس سرّه بضعف الخبر لجهاله ميمون الصيقل و في هامش الوسائل عن الكافي المطبوع منصور الصيقل بدلا عن ميمون الصيقل و جرح في تنقيح المقال بأن إبدال ميمون الصيقل بالمنصور اشتباه و لعله من جهه أن الراوى عن ابن

ص: ٦٤٦

١-١) الوسائل الباب ٤١ من أبواب النجاسات.

٢-٢) الوسائل الباب ٤١ من أبواب النجاسات.

جبله عن سيف تاره و عن سعد أخرى إنما هو ميمون لا منصور و لكن الخطب سهل لجهاله منصور الصيقل كميمون فلا يجدى تحقيق ان الراوى هذا أو ذاك.

على أن الروايه لو أغمضنا عن سندها أيضا لا- تنهض حجه فى مقابل الأخبار الداله على عدم الفرق بين الفحص و النظر قبل الصلاه و عدمه منها صحيحه زراره المتقدمه إلى أن قال و منها: صحيحه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال سألته عن الرجل يرى فى ثوب أخيه دما و هو يصلى قال لا يؤذنه حتى ينصرف. (1) لصراحتها فى انه لا أثر للعلم الحاصل من إعلام المخبر بنجاسه الثوب بعد الصلاه أو قبلها بلا فرق فى ذلك بين الفحص قبل الصلاه و عدمه و لا بين كون العلم بالنجاسه فى الوقت و بين كونه خارج الوقت لأن المناط الوحيد فى وجوب الإعادة هو العلم بنجاسه الثوب أو البدن قبل الصلاه و منها موثقه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام فى رجل صلى فى ثوب فيه جنبه ركعتين ثم علم به قال عليه أن يتدى الصلاه قال و سألته عن رجل يصلى و فى ثوبه جنبه أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم قال مضت صلاته و لا شىء عليه. (2)

فإن التقابل بين العلم بالنجاسه فى أثناء الصلاه و الحكم بوجوب الإعادة حينئذ و بين العلم بالنجاسه بعد الفراغ و الحكم بعدم وجوب الإعادة صريح فى أن المدار فى وجوب الإعادة و عدمه إنما هو العلم بنجاسه الثوب أو البدن قبل الصلاه أو فى أثنائها و العلم بها بعد الفراغ بلا فرق فى ذلك بين الفحص قبل الصلاه و عدمه و لا بين داخل الوقت و خارجه. (3)

و لا يخفى أن دعوى التعارض بين خبر ميمون الصيقل و صحيحه زراره فى محله لمناقضتهما فى الفحص و عدمه و لكن لا وجه لدعوى التعارض بينه و بين صحيحه محمّد بن مسلم و موثقه أبى بصير لأنهما بإطلاقهما تدلان على عدم الفرق بين الفحص قبل الصلاه و عدمه فيمكن تقييدهما بمثل خبر ميمون الصيقل مع الإغماض عما فى سنده اللهم إلا أن

ص: ٦٤٧

١-١) الوسائل الباب ٤٠ من ابواب النجاسات.

٢-٢) الوسائل الباب ٤٠ من ابواب النجاسات.

٣-٣) التنقيح ٢: ٣٥٦.

يدعى أن ظهورهما في الإطلاق أقوى من دلالته خبر ميمون فتأمل و كيف كان فموضوع خبر ميمون الصيقل مختص بصورة الصلاة و النجاسه و لا يشمل غيرهما من الموارد.

ثم إن الظاهر من بعض دعوى تعارض الروايات الداله على عدم لزوم الفحص مع صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام إن رايت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادته الصلاة و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادته عليك و كذلك البول. (١)

و محل الاستدلال قوله و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه الخ فإن مفهومه هو وجوب الإعادة عند عدم النظر و الفحص و لكن أجاب عنه في المستمسك بأن التعليل المذكور في صحيحه زاراه أى قوله عليه السلام و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب مضافا إلى إباء نصوص نفى الإعادة عن التقييد بذلك إلى أن قال و إعراض الأصحاب عن الجميع فالعمل بإطلاق نفى الإعادة متعين. (٢)

و بعبارة أخرى يمكن الجمع الدلالى بين صحيحه محمّد بن مسلم و صحيحه زاراه بحمل الأولى على الاستحباب لقوه دلالة صحيحه زاراه على عدم لزوم الفحص بالتعليل المذكور فيها.

فتحصل إلى حدّ الآن عدم لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعية التحريمية بصريح صحيحه زاراه و إطلاق الروايات الداله على الإباحه من دون تقييد بالفحص و لكن لقائل أن يقول إنّ الصحيحه المذكوره لا تدل إلا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن النظر غير الرؤيه لاحتياج النظر إلى تفتيش و أعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله عليه السلام من نظر فى حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤيه التى لا حاجه فيها إلى أى مقدمه من المقدمات.

ص: ٦٤٨

١-١) الوسائل الباب ٤١ من أبواب النجاسات ح ٢.

٢-٢) المستمسك ٥٠٤:١.

و بالجمله فنفي الأخص و هو النظر لا- يدل على نفي الأعم و عليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤيه كمن شك في بقاء الليل و هو على سقف مرتفع و الهواء لا غيم فيه بحيث إذا فتح عينه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

و دعوى أن الشك في هذا المورد أيضا صادق بالفعل فيشملة أدله الإباحه مندفعه بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات و عليه فلا مؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحه زواره بنفى ما يحتاج إلى أعمال المقدمات اللهم إلا- أن يقال: يكفى دعوى الإجماع على عدم لزوم الفحص و لو بمثل ما لا يحتاج إلى المقدمات فى الشبهات الموضوعيه التحريميه و لا يترك الاحتياط بالفحص فيما إذا لم يحتج الفحص إلى المقدمات.

هذا كله بالنسبه إلى الشبهات الموضوعيه التحريميه و أما الشبهات الموضوعيه الوجوبيه فقد اختلف فيها بين الأعلام فى وجوب الفحص و عدمه قال شيخ مشايخنا المحقق الحائرى قدس سره: عند مسأله الفحص عند الشك فى تحقق المسافه و عدمه الأقوى الثانى لإطلاق دليل الأصل و لا دليل هنا على التقييد لأن الشبهه موضوعيه و يظهر من شيخنا المرتضى قدس سره الترديد فى ذلك قال رحمه الله تعالى و هل يجب الفحص أم لا- وجهان من أصاله العدم التى لا- يعتبر فيها الفحص عند إجرائها فى موضوعات الأحكام و من تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الأمرية فيجب ليتحصل الواقع عند الشك أما الجمع و أما الفحص و الاول منتف هنا إجماعا فتعين الثانى انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول أما ما جعله مبنى لعدم وجوب الفحص فواضح و أما ما جعله مبنى لوجوبه فلم يتحصل منه شىء فإن تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الأمرية لا- يوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع و إن كان واجبا مع قطع النظر عن هذا الأصل الجارى فى الموضوع للعلم الإجمالى بوجوب احد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله بل لو لم يكن هنا هذا الأصل الجارى فى الموضوع لكفى فى الحكم بلزوم التمام الأصل الحكمى هذا.

و لكن الأ-حوط مع ذلك الفحص لكن لا- بملا-حظه العلم الإجمالي المذكور لوضوح أن الفحص لا- ينفع في رفع مقتضاه بل بملاحظه أن الأصل النافى للتكليف إما عقلى كالبراءه و إما نقلى كحديث الرفع و استحباب العدم و على كل حال لا مجرى له قبل الفحص سواء فى الشبهه الحكميه أو الموضوعيه و لو فرض الشبهه بدويه.

أما العقلى فلوضوح أن ملاكه عدم البيان و مع عدم الفحص يشك فى تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعبر عنه البيان الفعلى بل الأعم منه و مما يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لا فرق فيه بين الشبهه الحكميه أو الموضوعيه لوحده الملاك و أما النقلى فلا إمكان دعوى انصراف لفظ الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص فالأدله المعلقه للترخيص على هذين العنوانين غير شامله للشك الابتدائى قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و المفروض احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص. (١)

و يؤيد ما ذهب إليه من الاحتياط فى الشبهات الوجوبيه خبر زيد الصائغ قلت لأبى عبد الله عليه السّلام إنى كنت فى قريه من قرى خراسان يقال لها بخارى فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضه و ثلث مسا و ثلث رصاصا و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها فقال أبو عبد الله عليه السّلام لا بأس بذلك إذا كانت تجوز عندهم فقلت أ رأيت إن حال عليها الحول و هى عندى و فيها ما يجب علىّ فيه الزكاه أزيها؟ قال عليه السّلام نعم إنما هو مالك قلت فإن أخرجتها إلى بلده لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندى حتى حال عليها الحول أزيها؟ قال عليه السّلام إن كنت تعرف إن فيها من الفضه الخالصه مما يجب عليك فيه الزكاه فزك ما كان لك فيها من الفضه الخاصه من فضه و دع ما سوى ذلك من الخبيث قلت و إن كنت لا أعلم ما فيها من الفضه الخالصه إلا- إنى أعلم أن فيها ما تجب فيه الزكاه قال عليه السّلام فاسبكها حتى تخلص الفضه و يحترق الخبيث ثم تزكى ما تخلص من الفضه لسنه واحده». (٢)

ص: ٦٥٠

١- ١) صلاه المحقق الحائرى: ٤٠٥.

٢- ٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب زكاه الذهب و الفضه ح ١.

و ضعفه منجبر بالعمل كما فى الجواهر لا- يقال: إن الروايه المذكوره وارده فى مورد العلم بأن فيها ما تجب فيه الزكاه لأننا نقول: كما فى مستند العروه إن مرجع الشك فى المقدار بعد العلم بأصل النصاب إلى الشك فى النصاب الثانى بعد العلم بالأول فهو بالإضافة إلى النصاب الثانى للنقدين شاك فى أصل وجوده فإذا حكم فيه بوجود الفحص يعلم أن هذا من أحكام الشك فى أصل النصاب الذى لا- يفرق فيه بين النصاب الأول و الثانى بالضروره إلا أن الروايه فى نفسها ضعيفه كما مر فلا يمكن التعويل عليها فى الحكم بوجود الفحص. (١)

و بالجمله فمقتضى ما ذكر هو لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيه الوجوبيه لا سيما إذا كان موردها هى حقوق الناس حتى يحصل العلم و قد عرفت عدم شمول الدليل العقلى و هكذا لا مجال للدليل النقلى بعد كون الشك و عدم العلم منصرف عن مورد يمكن تحصيل العلم بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص بل العلم المأخوذ فى الأحكام هو الأعم من العلم الفعلى و مما يظفر به بعد الفحص المقام بعد كون المراد من البيان فيه الأعم من البيان الفعلى و مما يظفر به بعد الفحص مثلا من كتب ديونه فى دفتر ثم شك فى كونه مديونا لزيد و عدمه أو شك فى مقدار دينه بالنسبه إليه يكون عالما عند العرف و ليس له أن يجرى البراءه بدون المراجعه إلى ما كتبه فى دفتره و بعبارة أخرى فكما لا يجوز فى الشبهات الحكميه أن لا يرجع المجتهد إلى جوامع الأحاديث و يجرى البراءه لأن مثله يكون عالما عند العرف فلفظ الشك و عدم العلم منصرف عن مورد يمكن له تحصيل العلم بالفحص عن مظانه لا سيما إذا كان سهلا.

فكذلك فى المقام فمع عدم المؤمن من طرف الشارع و احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص المتعارف يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص فى الشبهات الموضوعيه الوجوبيه فتدبر و سيأتى بقيه الكلام فى شرائط الاصول إن شاء الله تعالى.

ص: ٦٥١

أنَّ جريان أصاله البراءه و الإباحه فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأن موضوع البراءه العقليه هو عدم البيان بالنسبه إلى الحكم الواقعى كما أنَّ موضوع الإباحه الشرعيه هو الشكَّ و عدم العلم بالحكم الواقعى و عليه فكل ما يكون بياناً و رافعا للشكَّ و لو تعبدنا يتقدم على البراءه و الإباحه بالورود أو الحكومه و لا- فرق فى ذلك بين الشبهه الموضوعيه و الحكميه و قد عبّر عن هذا الأصل بالأصل الموضوعى باعتبار أنَّه رافع لموضوع الأصل الآخر أو حاكم عليه.

و يتفرع عليه فروع منها أنَّه لو شكَّ فى حليته أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرت أصاله الحليته بخلاف ما إذا شكَّ فى الحليه من جهه الشكَّ فى قبوله للتذكيه و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعى باعتبار أنَّه رافع لموضوع الأصل الآخر حاكم عليه.

و يتفرع عليه فروع منها أنَّه لو شكَّ فى حليته أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرت أصاله الحليته بخلاف ما إذا شكَّ فى الحليه من جهه الشكَّ فى قبوله للتذكيه و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعى فيه و هو أصاله عدم التذكيه لأنَّ من شرائطها قابليه المحل و هى مشكوكه فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة هذا بالنسبه إلى الشبهه الحكميه.

و أمّا الشبهه الموضوعيه فقد يقال إنَّ اللحم المردد بين كونه من المذكى أو من الميتة لا يجرى فيه أصاله الإباحه فإنَّ أصاله عدم التذكيه المقتضيه للحرمة و النجاسه حاكمه على أصالتي الإباحه الطهاره.

لا يقال: إنَّ استصحاب عدم التذكيه بناء على جريانه يعارض مع استصحاب عدم الموت و الحرمة و النجاسه من أحكام الميتة و مع المعارضه فلا يكون أصل موضوعى

بالنسبة إلى أصالتي الإباحة و الطهاره لأنا نقول: بأنّ عدم التذكيه و لو بالأصل موضوع لحرمة الأكل كما يشهد له استثناء «ما ذكيتم» من قوله «و ما أكل السبع» في الآيه الكريمة فلم يبيح الشارع إلّا ما ذكى فيدل ذلك على إناطه بإباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجوديه المعبره في التذكيه فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحة و عليه و لا يتوقف ثبوت الحرمة على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه و لو بحكم الأصل و هو استصحاب عدم الموت.

هذا مضافا إلى أنّ عنوان الميتة عنوان عدمى و هو مساوق لعنوان غير المذكى فلا يكون أمرا وجوديا حتى لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكيه و عليه فمع أصالة عدم التذكيه يصدق عنوان الميتة أيضا لمساوقه العنوانين في المعنى فلا منافاه بين ترتب الحرمة و النجاسه على عنوان الميتة التي هي عباره شرعا عن كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكيه و بين ترتبهما على عنوان غير المذكى بعد وحدتهما في المعنى.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الزهوق أمر وجودى و المفروض أنّه مأخوذ في معنى الميتة و عليه فلا يكون عنوان الميتة عدميا.

و التحقيق أنّ حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكيه بمقتضى قوله تعالى إلّا ما ذكّيتم و هكذا عدم جواز الصلاه بخلاف النجاسه فإنّها مترتبة على عنوان الميتة و الموت في عرف المشرعه على ما صرح به في مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعى كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب و غيره فيكون الموت أمرا وجوديا لا يمكن إثباته بأصالة عدم التذكيه.

و عليه فيتمّ دعوى معارضه أصالة عدم التذكيه مع أصالة عدم الموت فيتساقطان فيرجع إلى قاعده الطهاره إلّا أنّ التحقيق جريان أصالة عدم التذكيه مع أصالة عدم الموت لأنّ مجرد كون عدم التذكيه ملازما للموت غير مانع من جريانهما فإنّ التفكيك بين اللوازم في الأصول العمليه غير عزيز ففي المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكيه و بالطهاره لأصالة عدم الموت.

و عليه فيتقدم أصله عدم التذكية على أصله الإباحه بالنسبه إلى الأكل بعد ما عرفت من أنّ غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما يتقدم أصله عدم الموت على قاعده الطهاره بالنسبه إلى النجاسه لأنّ الموت أمر وجودى و موضوع للنجاسه و يكون أصله عدم الموت أصلا موضوعيا بالنسبه إلى قاعده الطهاره التى كان موضوعها هو الشكّ فى الموت و عدمه و التفكيك فى اللوازم فى التعديّات لا مانع منه فلا استبعاد فى الجمع بين حرمة الأكل مع الحكم بالطهاره مع أنّ لازم الحكم بالحرمة هو النجاسه.

ثمّ لا- يذهب عليك أنّ جريان الأصل الحاكم و هو أصله عدم التذكية موقوف على كون غير المذكى موضوعا مركبا من الحيوان الزاهق روحه و غير الوارد عليه التذكية لا موضوعا متصفا بعدم رعايه التذكية الشرعيه إذ أصله عدم التذكية لا تثبت الاتصاف.

و أيضا جريان أصله عدم التذكية مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابليه كل حيوان التذكية و إلا فلا مجال لجريان الأصل المذكور.

و أيضا جريان أصله عدم التذكية يتوقف على ما إذا لم يكن أصلا موضوعيا آخر يدل على قبوله للتذكية كما إذا شك مثلا فى أنّ الجلل فى الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكية أم لا فأصله قبول الحيوان للتذكية مع الجلل محكمه و مع أصله قبوله للتذكية لا مجال لأصله عدم تحقّق التذكية فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفرى مع سائر شروطها فالأصل أنّه كذلك بعده.

فتحصل أنّ مع جريان أصله عدم التذكية يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاه فيها و أمّا النجاسه فهى غير مرتبه على غير المذكى حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصله عدم التذكية بل هى مرتبه على عنوان الميتة و هو أمر وجودى و مع جريان أصله عدم الموت يحكم بعدم النجاسه.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المتصف بالموت هو الحيوان لا اللحم و الشاهد لذلك أنّه لا يقال:

مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكية صفه فى الحيوان لا فى أجزائه و مقتضى ذلك عدم جريان أصله عدم التذكية فى الجلود و اللحوم و غيرهما من الأجزاء المنفصله المرده بين كونها من المذكى أو غير المذكى.

فإذا عرفت عدم جريان أصاله عدم التذكيه فى الأجزاء من الحيوان أمكن الأخذ بقاعده الطهاره و حليه الاستعمال فى اللحوم و الجلود المستورده من بلاد الكفار مع احتمال تزكيه حيوانها فيها أو فى بلاد المسلمين ثم نقلوها إلى بلادهم نعم لا يجوز أكل هذه اللحوم لاشتراط العلم بالتذكيه فى جواز الأكل فلا تغفل.

و منها: أنه لو شك فى الحكم الوجوبى أو التحريمى لأجل الشك فى النسخ فإنه تجرى فيه أصل موضوعى و هو أصاله عدم النسخ و معها لا تصل النوبه إلى أصاله الإباحه و البراءه عن التكليف.

و منها: أنه إذا شك فى مال أنه حلال التصرف أو حرامه فإن كان الشك بعد إحراز كونه مال الغير فى طيب نفس مالكه و عدمه فالأصل الموضوعى و هو أصاله عدم الطيب و لو بالعدم الأزلى يمنع عن جريان أصاله الإباحه و يحكم بحرمة التصرف فيه.

و إن شك فى كونه مالا للغير و عدمه فإن كان هذا الشك عارضيا بعد معلوميه كونه ملكا للغير و إنما الشك من ناحيه احتمال تحقق بعض الأسباب الملكيه و عدمه فلا- مجال لأصاله الإباحه مع جريان استصحاب حرمة التصرفات الثابته سابقا و إن كان الشك ساريا إلى أول وجوده مثل الثمره التى تردد بين كونه من بستان نفسه أو بستان غيره فالمسأله مبتنيه على أن المراد من قوله عليه السلام «لا- يحل مال إلا- من حيث ما أحله الله» هل يستفاد منه اشتراط حليه المال على تحقق أمر و عنوان و حيثيه وجوديه على نحو مفاد كان التامه فيستصحب عدم الأزلى عند الشك و معه لا يبقى مجال لأصاله الحليه و الإباحه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما هو واضح.

التنبيه الثانى:

فى رجحان الاحتياط و يقع الكلام فى مقامين

المقام الأول فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه سواء كانت وجوبيه أو تحريميه أو كانت موضوعيه أو حكميه.

ص: ٦٥٥

و الوجه فيه هو حكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما فى الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعيه و إن كان الجهل بلزومها عذرا فى مخالفتها و قوله عليه السلام كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوما.

هذا مضافا إلى الأخبار الكثيره الداله على الأمر بالاحتياط ثم إن الظاهر من أوامر الاحتياط هو المولويه و الاستحباب جمعا بينها و بين أخبار البراءه.

و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعه أوامر الاحتياط مضافا إلى الثواب المرتب على نفسه.

المقام الثانى فى رجحان الاحتياط فى العبادات المحتمله و لا إشكال فيه كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيمكن من نيه القربه بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه أو الكراهه يشكل حسن الاحتياط من جهه أن العباده لا بد فيها من نيه القربه و هى متوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا و لا علم بذلك فى الفرض المذكور.

و يمكن الجواب عنه بأن اللانزم فى صحه العباده مطلق الداعى القربى فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قربى إلهى لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص و أتى للمولى و هو يوجب التقريب ذاتا إليه بلا حاجه إلى محل.

التنبيه الثالث:

فى قاعده التسامح فى أدله السنن و استدلل لها بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعى اصطلاحى لكل مورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو كان الخبر ضعيفا و هذا هو معنى قاعده التسامح فى أدله السنن إذ يسامح فى سند الاخبار الداله على استحباب فعل شىء من الأشياء و هنا روايات:

ص: ٤٥٤

منها: صحیحہ هشام بن سالم عن أبی عبد اللہ علیہ السّلام قال من سمع شیئا من الثواب علی شیء فصنعه کان له و إن لم یکن علی ما بلغه (كما بلغه خ-ل) و غیر ذلك من الأخبار و لا إشکال فیها من حیث السند و إنما الكلام فی أمور:

الأمر الأوّل:

أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل علیهما بقوله علیہ السّلام فصنعه او فعله إن الداعی إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حیث إن البلوغ و السماع لا- يساوقان الحجیه فلا محاله یعمّان الموارد التی لا یكون البلوغ و السماع حجه كالأخبار الضعیفه.

الأمر الثانی:

إنه لا دلالة لهذه الأخبار علی استحباب نفس العمل لأنّ الموضوع فیها لیس ذات العمل حتی یمكن استكشاف الأمر من ترتب الثواب علیہ بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لا- وجه لهذا الترتب الا- تعلق الأمر به فیکون نظیر من سرح لحيته فله ثواب كذا فی دلالة ترتب الثواب علی استحباب نفس العمل بل الموضوع فیها هو العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر و علیہ فلا دلالة لهذه الأخبار إلاّ علی ترتب الثواب علی العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر و لعله من جهة الإرشاد و التفضل إلى ما حکم به العقل من استحقاق الثواب علی العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر و هو الاحتیاط.

و یشهد له لسان الدلیل و هو ظهور الفاء فی قوله فعله او فصنعه فی التفریع علی بلوغ الثواب فإنه یدل علی أن الثواب المجعول فی الروایات المذكوره لیس مرتبا علی ذات العمل بل مرتب علی العمل المأتى به بداعی احتمال الأمر.

و دعوى أن الداعی إلى العمل لا یوجب و جهاد عنوانا یؤتى به بذلك الوجه و العنوان لأنه حیثته تعلیلیه لا تقيیدیه.

مندفعه بأنها صحیحه بالنسبه إلى العمل الخارجی الذی أتى به لا- بالنسبه إلى لسان الدلیل و علیہ فجعل الثواب علی العمل المتفرع علی السماع لا یكشف عن أمر آخر تعلق

ص: ٦٥٧

بهذا العمل مع هذا العنوان و العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر ممّا يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه و هو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعى لأنه احتياط و انقياد فلا يكشف جعل الثواب عليه عن تعلق الأمر بالعمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع.

و مع عدم كشف الأمر لا مجال للحكم باستحباب العمل المأتى به بداعى احتمال الأمر فضلا عن نفس العمل.

الأمر الثالث:

أن لسان أخبار من بلغ هو مجرد الأخبار عن فضل الله سبحانه و تعالى بإعطائه الثواب الذى بلغ و إن كان غير مطابق للواقع و من المعلوم أنها غير ناظره إلى أن العمل يصير مستحبا لأجل طرد عنوان البلوغ و أيضا لا يكون مفادها إسقاط شرائط حجيه الخبر من العدالة و الوثاقه فى المستحبات.

ثم إن البلوغ حيث كان أعم من البلوغ المعتبر فلا وجه لما ذهب اليه بعض من أنه لا يشمل الخبر الضعيف.

الأمر الرابع:

إن مفاد أخبار من بلغ هو تفضل الثواب على من أتى بالعمل بداعى الثواب و رجائه كما يشهد له التفرع على بلوغ الثواب فى مثل قوله عليه السلام من سمع شيئا من الثواب على شىء فصنعه أو نعمله كان له أجر ذلك و عليه فلا يترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر.

الأمر الخامس:

إن المحكى عن الشهيد الثانى قدس سرّه أن الأكثر ذهبوا إلى التسامح فى أدله السنن و الآداب و الفضائل و المواعظ و أشباهها و المحكى عن الشيخ الأعظم قدس سرّه أنه ذهب إليه نظرا إلى أن العمل بكل شىء على حسب ذلك الشىء و العمل بالخبر الوارد فى الفضائل نشرها و الوارد فى المصائب ذكرها للإيكاء قائلا بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من حضره الكذب و أن عموم النقل كما فى النبوى و روايه الإقبال يقتضى استحبابه.

ص: ٦٥٨

أورد عليه بأن التقابل بين الكذب المخبري و الصدق المخبري بالعدم و الملكة لأن الكذب المخبري هو القول الذي لا يعتقد بموافقته مع الواقع بخلاف الصدق المخبري فإنه القول الذي يعتقد بموافقته و عليه فالكذب المخبري قول بغير علم و يندرجه الحكاياه عنه في الكذب القبيح عقلا و المحرم شرعا و لا يختص قبح الكذب عقلا بصوره الإضرار كما لا اختصاص شرعا بذاك و عليه فنشر الفضيله التي لا حجه عليها أو ذكر المصيبة التي لا حجه عليها قبيح عقلا و محرم شرعا فكيف يمكن أن يعمها أخبار من بلغ.

أجيب عنه بأن نشر الفضيله أو ذكر المصيبة يخرج عن الكذب بعد ورود أخبار من بلغ للترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيله أو المصيبة أخبر بحجه شرعيه و هي أخبار من بلغ و الإخبار بالحجه الشرعيه لا يكون كذبا هذا مضافا إلى أن قبح الكذب و حرمة اقتضائي و لذا يجوز بعروض مصلحه من المصالح المهمه و عليه فلا مانع من أن يرفع اليه من قبح الكذب بسبب مصلحه أقوى من مفسده الكذب.

على أن نشر الفضليه أو ذكر المصيبة بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع لا يكون كذبا أصلا كما لا يخفى.

الأمر السادس:

إنّ بعض الأعلام قال لا- نضايق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان ذلك بفتوى فقيه باستحباب شيء أو بنقل روايه في ترتب الثواب على عمل كما لا فرق بين الدلاله المطابقه و بين الدلاله الالتزاميه.

و لقائل أن يقول إنّ أحاديث من بلغ منصرفه عن الإخبار بالحدسيات و الفتاوى من الحدسيات دون الحسيات و الروايات و عليه فلا تشمل الفتاوى.

الأمر السابع:

أن أخبار من بلغ هل يشمل ما بلغ فيه الثواب الذي قامت الحجه على حرمة أو لا تشمل.

يمكن القول بانصراف أخبار من بلغ عن مورد قيام الحجه على حرمة هذا مضافا إلى

معارضه الدلاله الالتزاميه فى إثبات الثواب مع الدلاله الالتزاميه فى إثبات العقاب و مع المعارضه لا دليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن:

إن الكراهه هل تكون ملحقه بالاستحباب فى جواز التسامح فى أدلتها أو لا- ذهب المشهور إلى الأول و هو يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن المناط فى التسامح فى المستحبات هو عدم كونها إلزاميه و هذا المناط موجود فى المكروهات و هو كما ترى أو بدعوى أن المناط فى التسامح هو الترغيب نحو تحصيل الثواب من دون خصوصيه فيما يثاب عليه.

و هو محل تأمل لعدم القطع بالمناط

و اما دعوى أن ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هذا خلاف التحقيق لأن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكيمين فعلا- و تركا و اما دعوى أن ترك المكروه إطاعه للنهى التنزيهى و هو مما يثاب عليه و هو لا يساعد أخبار من بلغ بظهورها فى الوجوديات و لا تشمل التروك و العدميات اللهم إلا أن يكتفى فيه بقول المشهور.

الأمر التاسع:

إنه قد يقال لا فرق بين القول بدلاله أخبار من بلغ على استحباب ذات العمل و عدمها لترتب الثواب على العمل فى الصورتين فلا فائده فى البحث عن استحباب ذات العمل و عدمه.

ذكروا فى الجواب عن هذا المقال فوائد للبحث منها أنه يجوز المسح ببله المسترسل من اللحيه لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله فى الوضوء بناء ثبوت الاستحباب الشرعى لذات العمل بأخبار من بلغ.

و لا يجوز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعى و الوجه فيه عدم إحراز كون لحيه المسترسل من أجزاء الوضوء.

أورد عليه بأن غسل المسترسل حيث كان مستحبا مستقلا فى واجب أو مستحب

ص: ٦٦٠

لا يجوز المسح ببلته حتى على القول باستفاده استحباب نفس الغسل من أخبار من بلغ.

هذا مضافا إلى إمكان أن يقال: على تقدير القول بكون غسل لحيه المسترسل مستحبا لغيره جزء من الأجزاء المستحبه يمكن أن المسح برطوبه غير الأجزاء الأصلية.

و منها: أن الوضوء الذي دل خبر ضعيف على استحبابه لغايه من الغايات كقراءه القرآن أو النوم فعلى القول باستفاده استحباب نفسى من أدله التسامح فى السنن يرتفع الحدث به بخلاف ما إذا لم نقل بذلك.

أورد عليه بأنه لم يثبت أن كل وضوء مستحب رافع للحدث ألا ترى أن الوضوء للخبث أو الحائض مستحب فى بعض الأحوال و مع ذلك لا يرتفع به الحدث.

اللهم إلا أن يقال: إن عدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهة عدم قابلية المورد فهذه الثمره تامه و لكنّها مبنيه على القول بعدم استحباب الوضوء نفسيا من دون أن يقصد به غايه من الغايات و أما على القول باستحبابه كذلك فلا تتم الثمره المذكوره إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحبا رافعا للحدث ثبت استحبابه لغايه خاصه أو لم يثبت و إلى غير ذلك من الفوائد.

التنبه الرابع

إنه ربما يتوهم عدم جريان البراءه فى الشبهه التحريميه الموضوعيه بعد ما قام الدليل مثلا على حرمه الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيه و لا يحصل العلم بالامتنال إلا بالاجتناب عن كل ما احتمال حرمة و بعبارة أخرى ليس الشك فى مثله فى التكليف بل الشك فى مقام الامتنال و مقتضى القاعده فيه هو وجوب الاحتياط.

و تحقيق ذلك يتوقف على ملاحظه صور متعلق النواهي.

أحدها: أن يكون النهى متعلقا بصرف وجود طبيعه الفعل و هو أول الوجود و ناقض العدم الكلى بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى و سقط النهى و جاز الإتيان بالباقي ففى هذه الصوره لا مجال للبراءه.

لأن امتثال النهى يكون منوطا بترك جميع الوجودات و إلا لما حصل العلم بالامتثال.

أورد عليه بأن الشك في انطباق متعلق النهى مجرى للبراءه فإنه بعد إن كان الطبيعه عين الفرد و منطبقا عليه أصبح الشك في الشبهه التحريميه شكا في سعه دائره المحركيه المولويه باعتبار شموليه النهى.

و يمكن الجواب عنه أولا: بأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال لأن الشك في شمول النهى لكل طرف ينتهى إلى الشك في سعه دائره المحركيه المولويه و يكون الشك في مصداقيه شىء للمعلوم بالإجمال.

و ثانيا: بأن الشك في هذه الموارد شك في ناحيه الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط.

و ثانيها: هو أن يكون النهى متعلقا بذات طبيعه الفعل و حيث إنّ الطبيعه ملحوظه بعنوان المرآه إلى الوجودات الخارجيه لا بنحو الموضوعيه مع قطع النظر عن الوجودات الخارجيه ينحل الحكم تحريما بعد المصاديق الخارجيه و عليه فلو شك في كون شىء مصداقا للطبيعه يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائدا على المصاديق الأخرى المعلومه فيكون مجرى للبراءه لأن الشك في سعه التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلق النهى بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى.

فإن النهى فيه أيضا ينحل إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه و يجوز الرجوع في الأفراد المشكوكه إلى البراءه.

و ثالثها: و هو أن يكون النهى أو الزجر متعلقا بمجموع أفراد الطبيعه بحيث لو ترك فردا واحدا امتثل و لو أتى ببقية الأفراد.

و السرّ في ذلك ان المفسده في مجموع وجودات الفعل في زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحدها لم يأت بالمجموع و يتحقق الامتثال.

و رابعها: ان يرجع النهى إلى طلب العنوان الانتزاعى عن مجموع التروك الذى عبر عنه

فى محكى كلام المحقق النائىنى بالموجه المعدوله المحمول كقوله كن لا شارب الخمر فهو لا يتحقق إلا بمجموع التروك فلو شرب الخمر و لو دفعه لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لا شارب الخمر فإذا شك فى مورد أنه مصداق ذلك أولا لا يجرى فيه البراءه لأن الشك فى المحصل و اللازم فيه هو الاحتياط.

هذا كله بالنسبه إلى مقام الثبوت و أما بالنسبه إلى مقام الإثبات فالظاهر أن النواهى تعلقت بذات الطباع و هو الصوره الثانىه إذ لا تحتاج تلك الصوره إلى مؤنه زائده بخلاف إرادته صرف الوجود أو مجموع أفراد طبيعهه أو العنوان الانتزاعى.

ثم إن الطبيعه فى الصوره الثانىه ملحوظه بعنوان المرآه إلى أفرادها فينحل النهى إلى الأفراد المعلومه و المشكوكه فيجرى البراءه فى المشكوكه منها.

و هكذا الأمر لو تعلّق النهى بالطبيعه على نحو مطلق الوجود أى العام الاستغراقى فإن النهى فيه أيضا ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجرى فيه البراءه و ممّا ذكر فى المقام يظهر جواز الصلاه فى اللباس المشكوك إنه ممّا لا يؤكل لحمه و دعوى أن النواهى عن الموانع فى المركبات مثل الصلاه ظاهره فى كون متعلقها هو صرف وجود الموانع و معه لا مجال للبراءه بعد كون صرف الوجود ملحوظا بنحو الموضوعيه لا- الطريقيه بل اللازم هو الاحتياط إلا أن يقال إنّ النهى فى المركبات يمكن أن يكون بنحو العموم البدلى عن كل فرد و معه فدعوى ظهوره فى خصوص صرف الوجود محتاجه الى مؤنه زائده.

و لو شك فى كون النهى بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعه لكان الشكّ فى التكليف الزائد فيجرى فيه البراءه أيضا.

التنبه الخامس

إنّ ملاك حسن الاحتياط و رجحانه فى الشبهات البدويه هو إدراك الواقع من التكليف الفعلية ذات ملاكات واقعيه إذ الجهل بلزومها يكون عذرا فى مخالفتها و جعل العذر لا يوجب رفع أصل الأحكام الواقعيه بحيث لا يكون للجاهل حكم فى الواقع بل جعل العذر يكون بمعنى رفع الثقل من ناحيه تلك التكليف.

و هذا الملاك بعينه موجود فى موارد قيام الأمارات بعد ممنوعيه التصويب لأن الواقع باق على حاله و لو مع قيام الأمارات على خلافه و مع بقاء الأحكام الواقعيه مع ملاكاتها كان الاحتياط فى مورد الأمارات أيضا راجحا لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن.

و لا- فرق فى رجحان الاحتياط بين كون الاحتياط فى الأمور المهمه كالدماء و الفروج و الأموال و بين كونه فى غيرها كما لا تفاوت بين كون احتمال التكليف قويا أو ضعيفا نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط فى جميع موارد الأمارات و الشبهات البدويه اختلالا- للنظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح بل ليس براجح بل سقط التكليف الواقعيه التى توجب الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام عن الفعلية الباعثه أو الزاجريه كما لا يخفى.

و عليه فاللائزم هو التبعض فى الاحتياط إما باختيار الاحتياط فى الشبهات العرضيه ما لم يوجب الاختلال و إما باختيار التبعض من أول الأمر بحسب الاحتمالات أو بحسب المحتملات كالاختياط فى المظنونات أو كالاختياط فى الدماء و الفروج و حقوق الناس.

ثم لا- يذهب عليك أن الآثار الوضعيه لا تزول بالبراءه أو الإباحه و إنما المرتفعه بهما هى آثار الأحكام التكليفيه من العقوبه و المؤاخذه.

التنبيه السادس

إنّ مورد البراءه ما يكون رفعه أو وضعه بيد الشارع و عليه فلو شك فى القدره العقليه فى مورد من الموارد لا مجال للبراءه عند الشك فيها بل يحكم العقل بعد العلم بالخطاب بالاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدره و عدمها نعم تجرى البراءه فى القدره الشرعيه كالأستطاعه إذا شك فيها.

التنبيه السابع

إنه إذا شك فى كون الواجب تعيينيا أو تخييريا أو عينيا أو كفاثيا فمقتضى مقدمات الحكمه هو كونه تعيينيا و عينيا و نفسيا لأن إرادته غير ذلك يحتاج إلى مئونه زائده هذا بناء على تماميه مقدمات الحكمه و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامه فقد يقال بالبراءه فى الشك بين

التعيني و التخييري بدعوى أن خصوصيه التعينه زائده على أصل الوجوب فتكون مجرى البراءه.

أورد عليه بأن خصوصيه التعينه امر يتتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولا شرعيا فلا يشمله حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءه بالنسبه إلى وجوب العدل ففيه ان رفع وجوبه يوجب التضيق على المكلف و هو خلاف الامتنان فلا يجرى البراءه فالمرجع حينئذ هو قاعده الاشتغال.

و دعوى إن الشيين إذا اتحدا في الأثر فاللازم عند العقل أن يكون ذلك الأثر مستندا إلى القدر المجمع فيجرى البراءه بالنسبه إلى الخصوصيه مندفعه بأن التخيير و إن كان راجعا إلى تعلق الحكم بالجامع عقلا- و لكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذى جعله موردا للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبد عذر حيث يعلم توجه الخطاب بالنسبه إلى العنوان المخصوص فلا- وجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات بإمكان إرجاعها إلى الجامع الحقيقى لظهور الخطابات الشرعيه فى تعلقها بالأشياء الخاصه و رفع اليد عن هذا الظاهر خلاف الظاهر و بالجملة العرف لا يحكم بالاعتذار فى ترك الخاص الذى يكون موردا للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بدليا من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و أن لا يمكن و ذلك لفرض تعلق الخطاب بالخاص.

و التحقيق أن يقال إن مرجع الشك فى كون الوجوب تعينيا أو تخييريا هو الشك فى جعل التضيق و عدمه فيجرى فيه أصاله البراءه و لا فرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصاله البراءه بالنسبه إلى التعيين و ليست تلك الأصاله متعارضه لجريانها بالنسبه إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبه إلى التخيير لأنه يوجب التطبيق و هو خلاف الامتنان.

إلا أنه يبقى فى المقام أنه يدفع هذا النزاع مراجعه العرف فمن سمع نداء المولى يا كرام زيد فأجابه يا كرام العمرو معتذرا بأنى احتملت كون تعلقه بالزيد بدليا و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معينا فهل تراهم يعدونه معذورا عندهم حاشا و كلاً.

و عليه فتعلق الخطاب بعنوان مخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلاء و عليه يتحد حكم ما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعيينه المشكوك و عينيته و نفسيته فكذلك يكون مقتضى ما إذا لم يكن إطلاق لما عرفته من بناء العرف فلا فرق بينهما في أن المشكوك في الأمور المذكوره محمول على التعينى و العينى و النفسى فلا تغفل.

التنبیه الثامن

في جواز الأخذ بالإباحه في الشبهات الموضوعيه التحريميه قبل الفحص أخذ بعموم أدلتها و قوله عليه السّلام في ذيل روايه مسعده بن صدقه و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينه فإن ظاهره حصول الاستبانة و قيام البينه لا بالحصيل.

اللهمّ إلا أن يقال: بأن مثل روايه مسعده وارده في موارد وجود الأماره الشرعيه على الحليه فلا تشمل المقام.

هذا مضافا إلى صحيحه زراره حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السّلام فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه قال لا، فإنها صريحه في عدم لزوم الفحص في الشبهه الموضوعيه التحريميه.

و لكنّها مختصه بباب النجاسات هذا مضافا إلى معارضتها مع صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السّلام إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاه فعليك إعادة الصلاه و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صليت فيه ثمّ رأيت بعد فلا إعادة عليك و كذلك البول.

اللهمّ إلا أن يقال: إن التعليل المذكور في صحيحه زراره أى قوله عليه السّلام «و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذى وقع من نفسك» يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب.

فتحصل أنه لا يلزم الفحص في الشبهات الموضوعيه التحريميه بصريح صحيحه زراره و إطلاق الروايات الداله على الإباحه من دون تقييد بالفحص.

نعم يمكن أن يقال إنّ الصحيحه المذكوره لا تدل إلا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن

النظر غير الرؤيه لاحتياج النظر إلى تفتيش و إعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله عليه السلام من نظر في حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤيه التي لا حاجه فيها إلى أى مقدمه من المقدمات و عليه فنفى الأخص و هو النظر لا يدل على نفى الأعم و هو الرؤيه و عليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤيه لمن شك في بقاء الليل و عدمه و هو على سقوف مرتفع و الهواء لا- غيم فيه بحيث إذا فتح عينيه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

و دعوى أن الشك في هذا المورد أيضا صادق بالفعل فيشملة أدله الإباحه مندفعه بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات و عليه فلا مؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحه زواره بنفى ما يحتاج إلى إعمال المقدمات هذا كله بالنسبه إلى الشبهات الموضوعيه التحريميه.

و أما بالنسبه إلى الشبهات الموضوعيه الوجوبيه فقد اختلف فيها بين الأعلام في وجوب الفحص و عدمه ذهب بعض إلى عدم وجوب الفحص في مسأله الفحص عند الشك في تحقّق المسافه و عدمه. لإطلاق دليل الأصل و عدم الدليل على التقييد لأن الشبهه موضوعيه و يظهر التريد من الشيخ الأعظم في وجوب الفحص و عدمه من ناحيه أصاله العدم التي لا يعتبر فيها الفحص عند إجرائها في الموضوعات و من ناحيه تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الآمرية فيجب لتحصيل الواقع عند الشك إما الجمع و إما الفحص و الأول منتف هنا إجماعا فتعين الثاني انتهى.

و فيه أن تعليق الحكم بالقصر على المسافه النفس الآمرية لا يوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع و إن كان واجبا مع قطع النظر عن هذا الأصل الجارى في الموضوع للعلم الإجمالى بوجوب أحد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله.

إلا إن الأحوط مع ذلك الفحص لأن الأصل النافى للتكليف إما عقلى كالبراءه و إما نقلى كحديث الرفع و استصحاب العدم و على كل حال لا مجرى له قبل الفحص أما العقلى

فلوضوح أن ملاكته عدم البيان و مع عدم الفحص يشك في تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعتبر عدمه البيان الفعلى بل الأعم منه و ممّا يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لا فرق فيه بين الشبهه الحكميه أو الموضوعيه لوحده الملاك.

و أما النقلى فلا إمكان دعوى انصراف الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم فيه بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص.

فالأدله المعلقه للترخيص على هذين العنوانين غير شامله للشك الابتدائى قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص و سيأتى بقيه الكلام فى شرائط الأصول إن شاء الله تعالى.

ص: ٦٦٨

تمه المقصد السادس فى الامارات و الحجج المعبره شرعا أو عقلا الفصل الخامس فى الامارات التى ثبتت حجيتها بالأدله أو قيل بثبوتها ١-الظهورات اللفظيه ٩

الأمر الأول:ان المحكى عن المحقق القمى قدس سره هو اختصاص حجيه الظهورات الكلاميه بمن قصد افهامه ١٢

الأمر الثانى:ان المناط فى حجيه الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفا فى المراد الاستعمالى و الجدوى ١٨

الأمر الثالث:لا فرق فى حجيه الظهورات بين المحاورات العرفيه و بين النقليه الشرعيه ٢٥

الروايات الوارده فى ممنوعيه التفسير و هى على طوائف:٣٥

الطائفه الاولى:الأخبار الداله على اختصاص التفسير بالأئمه عليهم السلام ٣٥

الطائفه الثانيه:الأخبار الناهيه عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السلام ٣٧

الطائفه الثالثه:الأخبار الداله على المنع عن ضرب القرآن بعبه ببعض ٣٨

التنبيهات ٤٥

التنبيه الأول:ربما يتوهم ان البحث عن اعتبار ظواهر الكلام قليل الجدوى ٤٥

التنبيه الثانى:أن اللازم بعد حجيه ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب ٤٧

ص:٦٦٩

التنبیه الثالث: قد يتوهم وقوع التحريف في الكتاب حسب ما ورد في بعض الأخبار ٥٤

التنبیه الرابع: مع العلم بالظهورات و ارادتها فلا اشكال في حجيتها و اما مع عدم العلم بهما ٧١

*الخلاصه ٧٤

حجته قول اللغويين ٩٥

*الخلاصه ١٠٣

٢-الإجماع ١٠٥

الأمر الأول: في المراد من الإجماع عند العامة ١٠٥

الأمر الثاني: في المراد من الإجماع عند الخاصه ١٠٦

الأمر الثالث: في وجوه استكشاف رأى المعصوم عليه السلام ١٠٦

الأمر الرابع: في الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت ١١٣

الأمر الخامس: في كيفية الإجماعات المنقوله بحسب مقام الإثبات ١١٦

*الخلاصه ١١٩

التنبهات ١٢٥

التنبیه الأول: أنّ تحصيل قول الامام عليه السلام من طريق الحس منحصر في سماع قوله عليه السلام ١٢٥

التنبیه الثاني: لا يقال: لا يمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء ١٢٨

التنبیه الثالث: ان الاجماع المنقوله تكون متعارضه ١٣٠

التنبیه الرابع: ان الاجماع المركب هو اجتماع العلماء ١٣١

التنبیه الخامس: ربما يتمسك بفهم الاصحاب في بعض المسائل ١٣١

التنبیه السادس: في التواتر المنقول ١٣٢

*الخلاصه ١٣٦

٣- الشهره ١٤٢

ص: ٦٧٠

الجهه الأولى: أن الشهره على اقسام ١٤٢

الجهه الثانيه: ان الشهره الفتوائيه إما ملحوظه بما هي تكون كاشفه كشافا قطعيا عن النص أو رأى المعصوم ١٤٢

الجهه الثالثه: في الاستدلال على حجيه الشهره الفتوائيه ١٤٣

الجهه الرابعه: في الاستدلال على الشهره الفتوائيه بما هي تفيد الظن ١٤٥

الوجه الأول: ان مرفوعه زراره و مقبوله ابن حنظله تدلان على حجيه الشهره ١٤٦

الوجه الثاني: انه يظهر من بعض الكلمات أن ادله حجيه خبر الواحد تدل على حجيه الشهره ١٥٣

*الخلاصه ١٥٥

٤-العرف ١٦٠

المقام الأول: العرف على قسمين: عرف العام و عرف الخاص ١٦٠

المقام الثاني: لا اشكال في ثبوت مرجعيه عرف العام في ناحيه الموضوعات ١٦٠

المقام الثالث: العرف العام مرجع في الموارد المذكوره و نحوها ١٦١

المقام الرابع: يجوز تخطئه الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما بينى عليه ١٦١

المقام الخامس: هل يجوز للعرف ان يلاحظ الملاكات و المناطات الظنيه لكشف الاحكام ١٦٢

*الخلاصه ١٦٧

٥-السيره القطعيه العقلانيه ١٧١

*الخلاصه ١٧٣

٦-السيره المتشرعه ١٧٤

*الخلاصه ١٧٥

٧-الخبر الواحد ١٧٦

الجهه الأولى: عدم حجيه خبر الواحد ١٧٦

الطائفة الأولى: الروايات الواردة في لزوم الموافقه مع الكتاب و السنه ١٧٩

الطائفة الثانيه: الروايات الداله على المنع عن العمل بالخبر الذى لا يوافق الكتاب ١٨٠

الطائفة الثالثه: كقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله» ١٨١

الطائفة الرابعه: الاخبار الداله على اشتراط الأخذ بالاخبار بوجود شاهد لها من الكتاب ١٨٢

١- أمّا الكتاب فبآيات ١٨٤

الوجه الأول: الاستدلال بمفهوم الشرط ١٨٤

الوجه الثاني: الاستدلال بمفهوم الوصف ١٩٩

مانعيه التعليل عن انعقاد المفهوم ٢٠١

من آياته الذى استدل بها لحجيه خبر الواحد، قوله تعالى وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ... ٢٠١

الوجه الأول: ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردى ٢٠٨

الوجه الثاني: ان كلمه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى الحقيقى تدل على محبوبيه التعذر ٢٠٩

الوجه الثالث: ان التحذر غايه للانذار الواجب ٢١١

٢- اما الأخبار فبطوائف ٢٣١

الطائفة الاولى: التى وردت فى الخبرين المتعارضين و دلت على الأخذ بالأعدل و الاصدق ٢٣١

الطائفة الثانيه: هى التى تدلّ على إرجاع آحاد الرواه إلى اشخاص معينين من ثقات الرواه ٢٣٥

الطائفة الثالثة:الاجبار الداله على وجوب الرجوع إلى الرواه و الثقات و العلماء ٢٣٧

الطائفة الرابعة:الاجبار الداله على جواز العمل بخبر الواحد ٢٤٠

تواتر ادله اعتبار الخبر الواحد ٢٤٨

كلام المحقق النائنى ٢٤٩

كلام الشهيد السيد الصدر ٢٥١

*الخلاصه ٢٤٤

التنبيهات ٢٩٣

التنبيه الأول:إرجاع الاخبار الى الارشاد ٢٩٣

التنبيه الثانى:مما استدل به الشيخ الاعظم لحجيه اخبار الثقات ٢٩٥

التنبيه الثالث:لا يخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد ٢٩٧

التنبيه الرابع:الوثوق الفعلى بالصدور بمنزله العلم بالصدور ٢٩٩

التنبيه الخامس:لا يبعد دعوى أنّ الوثوق النوعى بالصدور مما يصلح للاحتجاج ٣٠٠

التنبيه السادس:فى انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور ٣٠٣

التنبيه السابع:الاجبار المنقوله بالواسطه أو الوسائط كالأخبار المنقوله ٣٠٧

الناحيه الاولى:ان فعليه كل حكم متوقفه على فعليه موضوعه ٣١٠

الناحيه الثانيه:ان الحكم بوجود ترتيب اثر شرعى على المخبر به ٣١١

الناحيه الثالثه:ان التعبد بحجيه الخبر يتوقف على ان يكون المخبر به بنفسه حكما شرعيا ٣١٢

التنبيه الثامن:يستدل على حجيه الاخبار بالوجوه العقلية ٣١٧

التنبيه التاسع:ان الادله الشرعيه الداله على حجيه الخبر الواحد قاصره الشمول بالنسبه الى الموضوعات ٣٢٢

التنبیه العاشر: ان حجیته الظنّ الخاص إما تكون بمعنی جعل غیر العلم علماً بالتعبید ۳۲۶

*الخلاصه ۳۲۷

۸-الظن المطلق ۳۴۱

المقام الأول: فی الوجوه التي ذكرها لحجیه الظن المطلق ۳۴۱

الوجه الأول: فی ان مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبی أو التحريمی ۳۴۱

كلام حول حق الطاعه ۳۴۳

الوجه الثاني: انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح ۳۵۱

المقام الثاني: فی دليل الانسداد ۳۵۳

ملاحظات حول دليل الانسداد ۳۵۴

*الخلاصه ۳۶۸

التنبیهات ۳۷۷

التنبیه الأول: انه لا مجال لحجیه الظن المطلق ۳۷۷

التنبیه الثاني: ان دليل الانسداد على تقدير تمامیه مقدماته مختص بالفروع ۳۸۱

التنبیه الثالث: انه لا اشكال فی النهی عن القياس ۳۸۳

التنبیه الرابع: ان ظهور الالفاظ حجه عند العقلاء ۳۸۴

التنبیه الخامس: ان الثابت بمقدمات دليل الانسداد فی الاحكام على تقدير تماميتها ۳۸۵

التنبیه السادس: انه هل يكتفى فی تعيين معنى موضوعات الاحكام الكليه بالظن الانسدادى ۳۸۵

*الخلاصه ۳۸۷

ص: ۶۷۴

المقصد السابع فى الاصول العمليه الاصول العمليه ٣٩٣

المقام الاول: يقع الكلام فى موضعين ٣٩٧

أقسام الشكّ فى التكليف ٣٩٧

أصالة البراءة ٣٩٨

الفصل الاول: لو شكّ فى وجوب شىء او شكّ فى حرمة ٣٩٨

أدله القائلين بالبراءة فى الشكّ فى التكليف ٣٩٩

*الخلاصه ٤٠٩

حديث الرفع ٤١٣

الأمر الأول: قاعده الاشتراك بين العالم و الجاهل فى الاحكام من ضروريات مذهب الإماميه ٤١٤

الأمر الثانى: صحه اسناد الرفع الى نفس الحاكم ٤١٥

الأمر الثالث: المرفوع هو نفس الحكم المجهول ٤١٥

التنبيهات ٤٢١

التنبيه الأول: حديث الرفع، رفع الثقل عن الامه ٤٢١

التنبيه الثانى: حديث الرفع، ازاله الشىء عن الوجود ٤٢٣

التنبيه الثالث: لا اشكال فى قبح مؤاخذه الناس و ٤٢٥

التنبيه الرابع: لا فرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل او الترك ٤٢٥

التنبيه الخامس: لو نسى شرطاً او جزءاً من الأمور به ٤٣١

ص: ٦٧٥

التنبيه السادس: لا اختصاص لحديث الرفع بالاحكام التكليفية ٤٣٣

التنبيه السابع: جواز التمسك بالاكراه لرفع مانعيه المانع ٤٣٧

التنبيه الثامن: المرفوع بحديث الرفع هو الحكم المتعلق بالموضوع لا الموضوع ٤٣٨

التنبيه التاسع: اذا شك في مانعيه شيء للصلاه الى التفصيل بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه ٤٤٢

*الخلاصه ٤٤٤

حديث الحجب ٤٥٥

*الخلاصه ٤٥٧

حديث السعه ٤٦٣

*الخلاصه ٤٦٥

حديث الحليه ٤٧١

التنبيه: مقتضى عموم قاعده الحليه هي حليه المشكوك ٤٧٣

*الخلاصه ٤٧٥

حديث احدى الجهالتين اهون ٤٩٦

*الخلاصه ٥٠٠

حديث كل شيء مطلق ٥٠٣

*الخلاصه ٥١٣

حديث أى رجل ركب أمرا بجهاله ٥١٥

*الخلاصه ٥١٧

الاستدلال بالإجماع ٥١٩

*الخلاصه ٥٢١

الاستدلال بالسيره ٥٢٤

*الخلاصه ٥٢٤

ص: ٦٧٦

الاستدلال بالاستصحاب ٥٢٥

*الخلاصه ٥٣١

الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان ٥٣٤

*الخلاصه ٥٥١

ادله القائلين بالاحتياط فى الشك فى التكليف ٥٥٨

الأخبار فبطوائف: ٥٥٩

الطائفة الاولى: الأخبار الآمره بالتوقف عند الشبهه ٥٥٩

الطائفة الثانيه: الاخبار الآمره بالاحتياط ٥٦٥

الطائفة الثالثه: اخبار التثليث ٥٧٠

*الخلاصه ٥٧٦

و أمّا العقل فتقريره بوجهين ٥٨١

الوجه الأول: اشتغال اليقيني يقتضى براءه اليقينه ٥٨١

الوجه الثاني: الاصل فى الافعال الغير الضروريه الحظر ٥٨٦

الوجه الثالث: حق الطاعه تحققت من جهه خالقيته و منعميته ٥٨٩

الوجه الرابع: الاحتمال كالعلم منجز ٥٩٣

*الخلاصه ٥٩٥

التنبيهات ٦٠٠

التنبيه الأول: جريان اصاله البراءه و الاباحه فى مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان اصل حاكم ٦٠٠

التنبيه الثاني: فى رجحان الاحتياط ٦٠٧

المقام الأول: فى رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه ٦٠٧

المقام الثاني: في رجحان الاحتياط في العبادات المحتمله ٦٠٩

التنبيه الثالث: قاعده التسامح في ادله السنن ٦١٤

الأمر الأول: موضوع هذه الاخبار هو البلوغ أو السماع ٦١٦

ص: ٦٧٧

الأمر الثاني: لا دلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل ٦١٦

الأمر الثالث: ليس مفاد أخبار من بلغ اسقاط شرائط حجيه الخبر ٦٢٠

الأمر الرابع: أن الثواب فى هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل ٦٢٢

الأمر الخامس: المحكى عن الشهيد الثانى، نسب الى الاكثر التسامح فى ادله السنن ٦٢٢

الأمر السادس: هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيهه ٦٢٤

الأمر السابع: الروايات الداله على ترتب الثواب ٦٢٤

الأمر الثامن: هل تكون الكراهه ملحقه بالاستحباب ٦٢٥

الأمر التاسع: لا فرق بين القول بدلاله اخبار من بلغ ٦٢٦

التنبيه الرابع: ربما يتوهم عدم جريان البراءه فى الشبهه التحريميه الموضوعيه ٦٢٨

التنبيه الخامس: ملاك رجحان الاحتياط فى الشبهات البدويه هو ادراك الواقع ٦٣٧

التنبيه السادس: جريان البراءه مشروط برفع الشىء فى عالم التشريع ٦٣٨

التنبيه السابع: اذا شك فى كون الواجب تعينيا أو تخييريا او عينيا او كفائيا ٦٣٩

التنبيه الثامن: جواز الأخذ بالاباحه فى الشبهات الموضوعيه التحريميه ٦٤٤

*الخلاصه ٦٥٢

ص: ٦٧٨

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 الإخصائيين 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 قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده 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
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

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