



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليكم يا صبا
الربا

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

القوانين المحكمه

في الأصول المتبعه

المجلد الثاني

٥٠

دار الفقه الإسلامي - بيروت

الطبعة الأولى: ١٩٨٥

١٩٨٥

دار الفقه الإسلامي

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القوانين المحكمة فى الاصول المتقنه

كاتب:

ابوالقاسم بن محمد حسن گيلانى ميرزاى قمى

نشرت فى الطباعة:

دار المحجة البيضاء

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٢	القوانين المحكمه فى الاصول المتقنه المجلد ٣
١٢	اشاره
١٢	اشاره
١٤	مقدمه
١٨	[الباب السادس : فى الأدله الشرعيه]
١٨	المقصد الرابع : فى الأدله العقليه
١٨	اشاره
١٩	قانون : معنى كون ما يستقل به العقل و ينفرد به
١٩	اشاره
٢١	فى التوهم من أنّ حكم العقل هو محض استحقاق المدح و الذم
٢٣	معنى قولهم : إنّ العقل و الشرع متطابقان
٢٤	وجوه من الاعتراضات على قسم من الأدله و ردودها
٥١	قانون : أصاله البراءه
٥١	اشاره
٤٨	حجّه من يقول بوجود التوقف من الآيات و الأخبار
٧٠	الجواب على أدله المتوقفين
٧٥	الكلام فيما تعارض فيه النضان
٨٣	الجواب عن العمومات فى القرعه
٨٤	المراد بالتوقف
٨٥	المراد بالاحتياط
٨٨	المراد بالاشتغال
٩١	فى استصحاب وجوب الاجتناب
٩٥	كلام المحقق الخوانسارى

- ١٠٣ كلام الشهيد في «الذكرى»
- ١٠٦ قول الميرزا في أدلّه الطرفین
- ١١٠ استدلال القائل بوجوب الاحتياط بروايات
- ١١٨ تنبيه : إعمال أصل البراءة قبل الشرع
- ١٢٦ الآيات و الروايات الدالّة على نفى العسر و الحرج
- ١٢٨ في معنى العسر و الحرج
- ١٣١ في معنى الضرر و الضرار
- ١٣٣ قانون : استصحاب الحال
- ١٣٣ اشاره
- ١٣٦ الاختلاف في صحة الاستدلال به
- ١٤٣ حاصل الأقوال
- ١٤٣ وجوه من الأدلّه على القول بالحجّيه
- ١٤٣ اشاره
- ١٤٤ الأوّل : في مظنون البقاء
- ١٤٩ الثاني : الأخبار الدالّة على حجّيته عموماً
- ١٥٨ الثالث : الروايات الدالّة عليها باجتماعها
- ١٦٤ الرابع : ما ثبت الاجماع على اعتباره
- ١٦٤ اشاره
- ١٧٤ تنبيهات
- ١٧٤ اشاره
- ١٧٤ الأوّل : الاستصحاب يتبع الموضوع
- ١٨٠ الثاني : الكلام في حصول الشك في رفع الحكم السابق
- ١٨٤ الثالث : بعض الشروط التي ذكرها الفاضل التوحي للعلم بالاستصحاب
- ١٨٩ قانون : الاستقراء
- ١٩٠ قانون : القياس
- ١٩٠ اشاره

١٩٤	مسألتان
١٩٤	اشاره
١٩٤	الأولى : فى حجته منصوص العله
١٩٤	اشاره
٢٠١	تنبيه : فى طرق مقرره عند القائسين
٢٠٢	دلالة التنبيه و الإيماء
٢٠٥	الشبر و التقسيم
٢٠٧	المسأله الثانيه : القياس بطريق الأولى
٢١٨	قانون : الاستحسان و المصالح المرسله
٢١٨	اشاره
٢١٨	الاستحسان
٢١٩	المصالح المرسله
٢٢٢	المقصد الخامس : فى التسخ
٢٢٢	اشاره
٢٢٤	قانون : جواز التسخ و وقوعه فى الشرع
٢٢٩	قانون : فى جواز التسخ بعد حضور وقت العمل
٢٣٤	قانون : يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
٢٣٨	قانون : زياده العباده المستقله على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه
٢٤٠	قانون : معرفه التاسخ
٢٤١	قانون : نسخ التلاوه
٢٤٤	الباب السابع : فى الاجتهاد و التقليد
٢٤٤	قانون : تعريف الاجتهاد
٢٤٩	قانون : فى حجته الظنون
٢٤٩	اشاره
٢٤١	الكلام فى الاجماع على حجته ظواهر الكتاب
٢٤٨	المراد بالعلم فى تعريف الفقه

- معنى قاعده اليقين المستفاده من الأخبار ٢٩٦
- في أمور تتبع لأجل وضع الشارع سواء كان مظنون الإصابه أو عدمه أو مظنون العدم ٣١١
- قانون : الاختلاف في جواز التجزى في الاجتهاد ٣١٥
- اشاره ٣١٥
- حجه من يقول ببطلان عبادته من لم يكن مجتهدا او مقلد له ٣٢٣
- حجه من يقول بثبوت الواسطه و معذوريته الجاهل و صحه عبادته إذا وافقت الواقع ٣٢٥
- قول المصنّف في المقام ٣٢٦
- حمل المصنّف لكلام المحقّق الأردبيلي ٣٢٩
- الأخبار الدالّه على دفع الكلفه و العقاب عما لا نعلم ٣٣٠
- الكلام في الإعاده و القضاء ٣٣٩
- المراد بالمتجزى و النزاع في إمكان التجزى و تحقّقه بالمعنى الذى ذكرنا ٣٤٢
- فيما يدل على جواز التجزى مشهوره أبى خديجه ٣٤٥
- احتج المانعون لجواز التجزى بوجهين ٣٤٧
- والجواب على الوجه الأول من احتجاجهم بوجهين ٣٥١
- والجواب على الوجه الثانى من احتجاجهم ٣٥٢
- قانون : تعريف التقليد ٣٥٤
- اشاره ٣٥٤
- الكلام في تقليد الأعلّم ٣٦٠
- قانون : التقليد في أصول الدين ٣٦٢
- اشاره ٣٦٢
- اختلاف العلماء في جواز التقليد في الاصول و عدمه ٣٧٩
- احتجاج الموجبون للنظر بالأدلّه الشرعيه و الكلام في المقام ٣٨٤
- احتجاج النافون لوجوب النظر ٣٩٨
- بعض ما أورد على القائلين بوجوب المعرفه بالدليل على الإطلاق ٤١٩
- اشاره ٤١٩
- الأول : فيمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزه فكيف له العلم إلبا بالتواتر ٤١٩

- ٤٢٢ الثاني : تقرير المعصومين عليهم السلام في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الآخر
- ٤٢٢ الثالث : فيمن مات قبل أن يبلغ النّظر
- ٤٢٣ الرابع : الايمان مستقرّ و مستودع
- ٤٢٥ الخامس : الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد
- ٤٢٥ السادس : مثال في جماعه الحقيّه
- ٤٢٦ تتميم
- ٤٢٦ اشاره
- ٤٢٦ الأوّل : المراد بالدليل عند من يقول بوجود المعرفة بالدليل لا بالتقليد
- ٤٣٥ الثاني : الكلام بعد القول بعدم جواز التقليد في الأصول عقلا و نقلا
- ٤٤٧ الثالث : المراد بأصول الدين في أجزاء الايمان
- ٤٥٨ فائده : في ضروريّ الدين
- ٤٥٩ قانون : في التصويب و التّخطئه
- ٤٥٩ اشاره
- ٤٦٠ احتجاج الجمهور
- ٤٦٦ كلام الشيخ في «العدّه»
- ٤٦٦ القائلون بالتّخطئه من العامّه اختلفوا
- ٤٧٣ قانون : ما يتوقف عليه الاجتهاد
- ٤٧٣ اشاره
- ٤٩١ الأوّل : ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادى من قطعته الصدور
- ٥٠٨ الشّكّ الثاني : ما نقل من أن علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظنّ بأنّه مراد المعصوم عليه السلام
- ٥١٠ الشّكّ الثالث : الخلاف في معنى العدالة و في معنى الكبيره و عددها
- ٥٢٣ تنبيه : المراد بالاجتهاد في قولنا : الاجتهاد يتوقف على الملكه
- ٥٢٣ ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه
- ٥٢٦ قانون : ما يشترط في المقتى الذي يرجع إليه المقلّد
- ٥٣٦ قانون : الاختلاف في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق
- ٥٣٦ اشاره

- ٥٣٧ ----- زياده بيان فى الفرق بين الفتوى والحكم
- ٥٤٢ ----- حال الإفتاء و التقليد
- ٥٤٤ ----- نقض الحكم فى الاجتهادات من الحاكم إذا تغير اجتهاده
- ٥٤٧ ----- الكلام فى المجتهد إذا تغير رأيه
- ٥٤٧ ----- اشاره
- ٥٥٦ ----- الأولى : مخالفه المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير و تبدل الحكم بالتسبه إليه
- ٥٥٨ ----- الثانيه : مخالفه المجتهد لمجتهد آخر
- ٥٥٨ ----- الثالث : مخالفه المجتهد لمن لم يكن مجتهدا
- ٥٥٨ ----- الرابعه : مخالفه المجتهد لمن علم أنه بنى على أحد الأقوال فى المسأله بتقليد من لا يجوز تقليده
- ٥٦٠ ----- الخامسه : مخالفه المجتهد لمن كان كذلك و لكن لم يكن جاهلا بل ترك التقليد مسامحه
- ٥٦٣ ----- تنبيه : إذا تخالف البكر و الولي فى العمل و التقليد
- ٥٦٤ ----- فى بيان جواز التفرض إذا ظهر بطلان الحكم أو الفتوى
- ٥٦٨ ----- قانون : العمل بقول مجتهد فى حكم مسأله لا يجوز الرجوع الى غيره فى هذه المسأله
- ٥٦٩ ----- قانون : فى غير المجتهد هل له أن يفتى بمذهب مجتهد من عند نفسه
- ٥٧٠ ----- قانون : لا يشترط مشافهه المفتى فى العمل بقوله و الكلام فى تقليد الميت
- ٥٧٠ ----- اشاره
- ٥٨٨ ----- تنبيه : الاختلاف فى جواز خلو العصر عن المجتهد
- ٥٩٢ ----- خاتمه : فى التعارض و التعادل و الترجيح
- ٥٩٢ ----- قانون : تعارض الدليلين
- ٥٩٢ ----- اشاره
- ٥٩٨ ----- ما استدل بعضهم فى تقديم الجمع بين الدليلين
- ٦٠٦ ----- قانون : تعادل الدليلين
- ٦٠٨ ----- قانون : الترجيح
- ٦٠٨ ----- اشاره
- ٦١٠ ----- الترجيح من جهه السند
- ٦١١ ----- الترجيح من جهه المتن

٦١٤	مواقفه الأصل و مخالفته
٦١٥	مخالفه العامه
٦١٦	كلام المجلسى فى «أربعينه» فى المقام
٦٣٤	الكلام فى التخيير و التساقط و التوقف
٦٤١	فهرس الآيات
٦٤٧	فهرس الزوايات
٦٥٩	فهرس المطالب
٦٧١	تعريف مركز

سرشناسه: میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۱۵۱-۱۲۳۱ق.

عنوان و نام پدیدآور: القوانين المحکمه فی الاصول المتقنه / تالیف المحقق النحریر و الفقیه الشهیر و الاصولی الکبیر المیرزا ابی القاسم القمی (۱۱۵۲-۱۲۳۱ه) قدس سره، شرحه و علق علیه رضا حسین صبح

مشخصات نشر: بیروت: دارالمحجّه البيضاء، ۱۴۳۱ق.

مشخصات ظاهری: ۳ ج (۴ جزء)

موضوع: اصول فقه شیعه

توضیح: «القوانين المحکمه فی الاصول» اثر میرزای قمی از مهم ترین کتاب های اصول فقه شیعه به شمار می رود. با تالیف این کتاب، پس از مدت ها که کتاب اصولی کاملی نگاشته نشده بود و تحولی در شیوه رایه مباحث اصولی دیده نمی شد تحول عظیمی در اصول فقه شیعه ایجاد شد. تبویب ارائه شده در قوانین، ابداعی و تازه است و مباحث اصولی تحت عنوان «قانون» مطرح شده است. این کتاب مفصل و به لحاظ استدلالی قوی است و غالباً برای اثبات یک مساله از دلایل متعدد و گوناگون سود می برد.

مولف در مقدمه کتاب، تعریف و موضوع علم اصول و پاره ای از مباحث الفاظ (حقیقت و مجاز، معانی الفاظ، تعارض احوال، مشتق و...) را مطرح کرده است. بابهای کتاب عبارتند از: ۱- امر و نهی ۲- مفهوم و منطوق ۳- عام و خاص ۴- مطلق و مقید ۵- مجمل و مبین ۶- ادله شرعیه (کتاب، سنت، اجماع، عقل و...) ۷- اجتهاد و تقلید و خاتمه کتاب درباره تعارض ادله است.

ص: ۱

مقدمه

الحمد لله الذى حبانا بدينه وحببنا بأوليائه ، وهدانا لإيمانه وهذبنا بشريعته ، ودلنا على إحسانه وأرشدنا الى أحكامه ، وجعلنا من الشاكرين لنعمائه ، والصلاه والسلام على نبيه وأمينه ، ونجييه ونجيئه ، وصفيه وصفوته ، محمد وآله عباد الله ، وأهل ذكره وخزنه علمه ، وحمله كتابه وتراجمه آياته ، ومهبط وحيه ومستودع شرائعه ، الذين علمونا الحلال والحرام والشرائع والأحكام ، وعزّفونا حقائق الإيمان وآيات القرآن وسبيل الرضوان عليهم أفضل الصلاه وأتمّ السلام.

وبعد ... فإنّ علم الأصول هو من أكبر الفنون للوصول الى أكثر الفروع ، فهو أهم وسيله لأشرف غايه وأعمّ نتيجته لأنفع نهايه ، به نصوّب طرق الاستدلال ونصل الى أصحّ الأقوال ونبيّن المدارك ونبنى المسائل ، بأفضل المباني وأظهر الدلائل ، وكلّمنا ازداد به المرء مهاره ازداد معرفه ، فهو أسهل مفتاح وأدلّ باب للولوج الى أفضل علم وأعظم حكم.

وغير خفى على كل ذى لبّ أهميه الفقه وأهميته أصوله ، فأصول الفقه هو من أهمّ العلوم ارتباطا فى الاجتهاد كما ذهب إليه كثير ، ولست فى مقام الاستشهاد على ذلك ، بل ولا مجال للاهتمام فعلا بذلك.

هذا وفى الغالب عند الأصوليين يبحثون فى مصنّفاتهم عن أدلّه الأحكام

الأربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، ولما قد مرّ البحث في الثلاثة الأولى ، بقي الكلام عن الأخرى والمعروفه بالأدلة العقلية. كما ولما كان لا بد لهذا المؤلف أن يكون حاويا لجميع المطالب الأصولية وما يتعلق بها ، فقد جعل المؤلف البحث عن الباقي المذكور وغيرها ممّا له تعلق أكيد في علم الأصول في مجلّد على حده عرف بمجلّد المباحث العقلية من «القوانين» ، قد طبع قبل قرن من الزمن فيما أعلم - والكلام في المجلّد الثاني ، وإلا فإنّ الأول قد طبع قبل عقود ثلاث في مدينه قم المقدسه - وقد بقي بعد طبعه بعض قليل من نسخه حتى أصبح المجلّد المعهود نادر الوجود ، قد حفظ ما فيه بنقل آرائه ممّن كتب في علم الأصول بعد المرجع المذكور.

هذا وبعد صدور المجلّد الأول وإقبال العلماء والفضلاء عليه والله الحمد ، ونتيجة للحاجه الملحه للأساتذه العظام والطلاب الكرام بضروره نشر ما تبقى من «القوانين» ، ورغبه بعض الناشرين في التّعجيل ، أسرع فأخرجت عيونهم وأنجزت متونه ، وذكرت ما علّفته على اولى بحوثه ما استطعت ، وما لم أسطع تركته لأيام التّحصيل عند التّعطيل ، فاقترنت فيه على بعض المهم واختصرت على بعض الأهم حتى صار ما توخيت والله الحمد. وهذا الكلام كلّه في الشّرح والتّعليق ، وأمّا المتن فإنّني وفيت بالعرض وأديت المطلوب بدقه ، ليصبح الكتاب بعونه تعالى كما أراه المصنّف ويريده الطالب كاملا غير ناقص. وكنت قد اعتمدت فيه على نسختين ، واحده بخط محمد على بن معصوم على الأرونقى التى هى طبقا للنسخه التى نسخها عبد الرحيم بن محمد تقى التبريزى المطبوعه فى شهر ربيع الأول ١٣١٩ هـ وأخرى بخط محمد شريف بن فيض الله المرحوم الهشرودى (الهشترودى) المطبوعه فى شهر ربيع الثانى ١٣٢٤. وسرت به تحقيقا

وتدقيقا كما في المجلدين السابقين الذى عرفت من قبل. وهذا المجهود عاده ما تقوم به مؤسسه بجهازها وأجهزتها وعتادها وأعدادها وقد قمت به وحيدا بلا عدد ولا مدد ، وبلا إعانه ولا استعانه إلا من الله تعالى وببركه أولياءه الكرام والسيد المعصومه فى قم عليهم الصلاه والسلام.

وهكذا اتممت كامل «القوانين» والله الحمد ، بمجموع مجلديه الحجرين وجعلتها فى أربعة أجزاء بطباعه عصرية أنيسه المنظر سهلت القراءه وسريعه الملاحظه.

والدافع الذى جعلنى أسيرا لهذا الكتاب ورهينا لهذه البحوث هو لأننى وجدت بأنّ التعاطى بها تمنح الانسان قوه فى الاستدلال وإحاطه بالمطالب وبيانا للطالب ، فعلى ان لا نستخفّ أبدا فى مثل هذه الدروس العلميه العاليه التى خاضوا أصحابها للوصول إليها اللجج واتعبوا المهج ، وعلىنا أن لا نملك الجراه سريعا فى التسفيه لعمل الآخرين. والتسرع فى التغليظ والتغليظ لمجرد قراءتنا لحروف قليله من العلم ولما نصل إليه.

فمثلا تكاد تجده قد عبّر كثيرا ببعض الكلمات قاصدا بها معان لا يحيط بها إلا كل بليغ بمؤداها وكل عليم بسياقها ومعانيها ، ولا يقدر عليها إلا كل متسلط على صياغه الكلمات وصناعه الأدبيات وقادرا على التقديرات وعالما بالتأويلات.

فنجده مثلا بكلمه (عن) قد قصد بها كثيرا (من) ، وهذا غير خفى على الطالب المجدد بمعانيها العشره ، فمع الملاحظه تجده جاء بها بمعنى المجاوره تاره واخرى بمعنى البدل او الاستعلاء او الظرفيه او مرادفه (من) او غير ذلك. فالطالب المحصل سرعان ما يعلمها فيصوبها ، وأما الفاشل فيسرع الى التغليظ فيعلها ، ولذا أؤكد على ضروره التدبّر والتوجه ، والتدبير والتوجيه لكلمات هذا الفقيه. وعلى كل إن

العصمه لأهلها.

فعلينا أن لا نبخس الناس أشياءها ، كما علينا أن نرتقى بهذا الكتاب لغزارة مواده وكثره محتوياته وفيض معارفه. بل أقول : إن من يدرس هذا الكتاب حقّ الدّراسه ويداربه حق الدّرايه ويفهمه حق الفهم ويتقنه حق الاتقان يصبح مؤهّلا لحضور أبحاث العظام ، وربما يصير مراهقا للاجتهد ، ولكن بالشرط الذى ذكرت ، بل الشّروط التى قلت ، وإئنى لأجد مباحث الأصول العمليه فيه ، هى من أفخر البحوث العلميه ، وحرام أو قل عيب على طالب العلم أن لا يكون محيطا بها او لا يستفيد منها.

كما أقول : يمكن لك أن تحصى آراء الميرزا القمى وآراء غيره ومسائل الخلاف بينهما ممّن كانوا قد أتوا من بعده على آرائه كصاحب «الرسائل» و«الكفايه» وغيرهما من المحققين كالميرزا النائنى والأصفهانى وصاحبى «الفصول» و«هدايه المسترشدين» وغيرهم «رحمهم الله» ورغم ذلك فهى تحصى ولا تعدى لتصل الى الأعداد الكبيره ، وهذا يدن أصحاب هذه العلوم للوصول الى ازدهارها ورشدها أو قل رشدهم وازدهارهم

أسأله تعالى العصمه والتّوفيق والتّعجيل بظهوره عليه الصلاه والسلام

وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين والحمد لله ربّ العالمين

قم المقدسه - حرم السيده المعصومه عليها السلام

رضا حسين على صبح

١٤ ربيع الأول ١٤٣١ هـ

ص: ٦

والمراد بالدليل العقلي : هو حكم عقلي يتوصّل به إلى الحكم الشرعي ، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي.

وهي أقسام تذكر في طيّ قوانين :

منها : ما يحكم القل به من دون واسطه خطاب الشرع.

ومنها : ما يحكم به بواسطه خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات (١).

ص: ٧

١- المفاهيم أي ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق وخلافا للماتن ، فقد توقّف في مثل هنا صاحب «هدايه المسترشدين» فقال : فدرج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي. والاستلزامات كاستلزام وجوب الشيء وحرمة ضده ، فإنّ العقل لا يحكم أوّلا بوجوب المقدمه ولا بحرمة الضد ، وإنّما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب الشيء ولو من جهه حكم الشرع به ، فهو حكم عقلي تابع لحكم الشرع.

معنى كون ما يستقل به العقل و ينفرد به (١)، كوجوب قضاء الدين وردّ الوديعة و حرمة الظلم ، و استحباب الإحسان ، و نحو ذلك (٢).

دليل حكم الشرع ، أنه كما تبين عندنا معاصر الإمامية وفاقا لأكثر العقلاء من أرباب الديانات ، و غيرهم من الحكماء و البراهمة (٣) و الملاحده و غيرهم بالأدلة القاطعة و البراهين الساطعة ، بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهه و ريبه ، أن العقل يدرك الحسن و القبح ، بمعنى أن بعض الأفعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح ، و بعضها بحيث يستحق فاعله كذلك الذم (٤) ، و إن لم يظهر من الشرع خطاب فيه :

ص: ٨

١- مسألة حسن الانفعال و قبحها ثار النزاع فيها و احتدم الخلاف عليها ، و كثر الكلام فيه و اشتهر به المعتزلة و الأشاعره و طال و لا زال و كثر في الكتب الكلامية ، و يتفرغ منه مسألة معروفه بين الأصوليين بالملازمه ، بمعنى الملازمه بين حكم العقل و الشرع ، فقد تنازعا فيها عن أقوال ، فذهب الأكثرون و منهم المصنّف الى ثبوت الملازمه ، و بعض الى نفيها ، و بعض آخر أنكرها في الأحكام المتعلقة بالفروع و أثبتها في الأصول.

٢- و كذا ذكره المحقق في «المعتبر» ١ / ٣٢ ، الشهيد في «الذكري» ، المقدمة ، و غيرهما كما في «الوافيه» ص ١٧١.

٣- واحد هم برهمي ، قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثه الرّسل ، و هم طائفه من الهنود ينكرون الشرائع و يحرمون لحم الحيوان و لهم عقائدهم الخاصه.

٤- بيانه في معنى كون ما يستقل به العقل دليل حكم الشرع ليس على ما ينبغي لقصوره عن إفاده الملازمه و وضوحها كما هو المدعى ، و إنما مفاده وضوح الحكم بكل من الأمرين على ما يقتضيه العنوان ، و قد ذكر في «الفصول» ص ٣٤٠ وجه أوجه.

ويظهر عنده هذا الحسن والقبیح فی المواد المختلفه على مراتبهما المرتبه فيها بحسب نفس الأمر ، فقد يدرك فی شىء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الإتيان به ، وفى بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه. وقد يجوز الترك فى بعضها والفعل فى بعضها ، وهكذا.

فكذلك من الواضح أنه يدرك أنّ بعض هذه الأفعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم ، وبعضها ممّا لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم ، وأنها مما يستحق بها عن الله المجازاه إن خيرا فخير وإن شرا فشرّ. ولازم ذلك (1) أنه تعالى طلب ممّا الفعل والترك بلسان العقل.

فكما أنّ الرسول الظاهر يبيّن أحكام الله ومأموراته ومنهياتة ، فكذلك العقل (2) يبيّن بعضها ، فمن حكم عقله بوجود المبدئ الحكيم القادر العدل الصانع العالم ، فيحكم بأنّه يجازى العبد القوى بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب.

وكذلك الودعى الذى ائتمنه عبد من عباده ، سيّما إذا كان العبد محتاجا غايه الاحتياج بسبب ترك ردها إليه ، ويجازى العبد القوى الرّفيع برأفته على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب. فلو لم يكن نهانا عن الظلم وأمرنا برّد الوديعه ،

ص: ٩

١- بعد ما عرفت من معنى الملازمه.

٢- فى الروايه كما فى «الكافى» كتاب العقل والجهل عن الامام الكاظم عليه السلام فى مواضع منه لهشام أنه قال : إنّ الله على الناس حجّتين حجّه ظاهره وحجّه باطنه ، فأمرّا الظاهره فالرّسل والأنبياء والأئمّه عليهم السلام ، وأمّا الباطنه فالعقول. كما فى الحديث ١٢ ، وفى الحديث ٣٤ عن أبى عبد الله عليه السلام : ... واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره ، وبأنّ له ولهم خالقا ومدبرا لم يزل ولا يزول وعرفوا به الحسن من القبيح وأنّ الظلمه فى الجهل وأنّ النور فى العلم ، فهذا ما دلّهم عليه العقل.

ولم يكن الظلم وترك الردّ مخالفه له ، لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه.

فإنّ القبح الذاتى يكفى فيه محض استحقاق الذمّ ، فيثبت من ذلك أنّ الظلم حرام شرعا ، وردّ الوديعه واجب شرعا.

فى التّوهم من أنّ حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذّم

وما توهمه بعض المتأخرين تبعا لبعض العامه من أنّ حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذّم لا ترتّب الثّواب والعقاب أيضا ، الذى هو لازم حكم الشرع ، فلم يدلّ الحكم العقلى على الحكم الشرعى ، فهو مبنى على الغفله عن مراد القوم من الحكم العقلى. وحسبان أنّ حكم العقل إنّما هو الذى ذكره فى مبحث إدراك العقل للحسن والقبح ، قبالا للأشاعره المنكرين لذلك. وقد عرفت أنّ العقل يحكم بأزيد من ذلك أيضا ، مع أنّ المستفاد من الأخبار الواردة فى العقل والجهل أيضا ، هو ذلك وأنّه ممّا به يثاب ويعاقب ، وأنّه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك (١) ، مع أنّه يمكن أن يقال : بعد ما ثبت أنّ لكلّ أمر من الأمور حكما من الله تعالى بالضروره والأخبار ، وثبت من الأخبار أنّها موجوده عند المعصومين (٢) ،

ص: ١٠

١- عن أبى جعفر عليه السلام قال : لمّا خلق الله العقل استنطقه ، ثم قال له : أقبّل فأقبّل ، ثم قال : أدبر فأدبر ، ثم قال : وعزّتى وجلالى ، ما خلقت خلقا هو أحبّ إلّى منك ولا أكملتك إلّا فىمن أحبّ ، أما إنّى إياك أمر وإياك أنهى ، وإياك اعاقب وإياك ائيب. كما فى كتاب العقل والجهل الحديث الأوّل من «الكافى» ، وفيه أيضا ، الحديث (٣) عن أبى عبد الله عليه السلام قال : قلت له : ما العقل؟ قال : ما عبد به الرّحمن واكتسب به الجنان ، قال : قلت : فاللهذى كان فى معاويه؟ فقال : تلك النّكراء ، تلك الشّيطنه وهى شبيهه بالعقل ، وليست بالعقل. وغير ذلك من الأحاديث فى ذلك الباب.

٢- وقد ثبت عندنا بأنّهم صلوات الله وسلامه عليهم موضع الرّساله ومهبط الوحى وخزان العلم ومحال معرفه الله وحمله كتابه والمظهرين لأمره ونهيه. وعن هشام بن الحكم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام بمنى عن خمسمائه حرف من الكلام ، فأقبلت أقول : يقولون كذا وكذا ، قال : فيقول : قل كذا وكذا ، قلت : جعلت فداك هذا الحلال وهذا الحرام ، أعلم أنّك صاحبه وأنّك أعلم الناس به هذا هو الكلام ، فقال لى : ويك يا هشام لا يحتجّ الله تبارك وتعالى على خلقه بحجّه لا يكون عنده كلّ ما يحتاجون إليه. كما فى «الكافى» باب ١٠٥ ح ٥.

وإن لم يصل إلينا كلها ، أن كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد أن يكون من جملة ما نهى الله تعالى عنه ، وما يدرك حسنه لا بد أن يكون مميا أمر به ، فإذا استقل العقل بإدراك الحسن والقبح بلا تأمل في توقيفه على شرط أو زمان أو مكان أو مع تقييده بشيء من المذكورات ، فيحكم بأن الشرع أيضا حكم به كذلك ، لأنه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهاى عن الحسن ، بل إنه يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر.

وقد يقال (١) : إن الثواب والعقاب إنما يترتبان على الإطاعة والمخالفة لا غير ، والإطاعة والمخالفة لا يتحقق إلا بموافقة الأوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما ، وحيث لا أمر ولا نهى ولا خطاب ، فلا طاعة ، فلا ثواب ولا عقاب.

وفيه : أن انحصار الإطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل ، بل هما موافقه طلب الشارع ومخالفته وإن كان ذلك الطلب بلسان العقل.

ونظير ذلك أن الله تعالى إذا عبده نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة إلهام من دون نزول وحى من جبرئيل عليه السلام وإتيان كلام وامثله ، فيقال : إنه أطاع الله جزما ، فإن العقل فينا نظير الإلهام فيه صلى الله عليه وآله وسلم.

ص: ١١

١- وهنا اعتراض على لازم الملازمه.

والقول (١): بأنَّ القدر الثَّابت من الأدله ، أنَّ ما يجوز اتِّباعه ويجب متابعتَه هو ما حصل القطع به أو الظنُّ من قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره دون غيره ، فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرَّؤيا إذا رأى أحد أحدًا من المعصومين عليهم السلام وحكم بحكم ، ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم ، فهو كلام ظاهريّ ، إذ من يدعى حكم العقل بوجوب ردِّ الوديعه وحرمة الظلم يدعى القطع بأنَّ الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل ، فكيف يجوز العمل بالظنِّ بخطاب الله تعالى وتكليفه ، ولا يجوز العمل مع اليقين به.

فإن كان ولا بدّ من المناقشه فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهه العقل وأنّه لا يمكن ذلك (٢) ، وأنت خير بأنّ دعوى ذلك بعيد عن السداد.

ولا- يرد هذا على من ادعى ذلك ، إذ لم يدلّ دليل على امتناعه إن لم يسلم البرهان على وقوعه (٣) ، فإذا ادّعا مدّع فكيف نكذّبه.

نعم ، لا نمنع تفاوت الأفهام في ذلك ، وندرّه المواضيع التي يستقلّ العقل بإدراك الحكم ، وذلك لا يوجب نفى الحكم ، رأسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك ، فإنّ كلّ مجتهد مكلف بمؤدّى فهمه قطعيا كان أو ظنّيا ، ومعدور في خطأه.

معنى قولهم : إنَّ العقل و الشرع متطابقان

ثم إنَّ معنى قولهم : إنَّ العقل و الشرع متطابقان فكُلّ ما حكم به الشَّرع فقد حكم

ص: ١٢

١- وهو للأخباريين فإنهم ينكرون حجّيه إدراكات العقل ، وفي ذلك نزاع جاء في مباحث حجّيه القطع.

٢- أى لا يمكن للعقل أن يدرك ما هو حسن أو قبيح عنده ، قبيح أو حسن عند الله تعالى.

٣- أى أنّ مجرد عدم ورود دليل على الامتناع يكفي في عدم ورود المناقشه وإن لم يثبت البرهان والأدله على وقوع درك العقل بأنّ ما هو حسن أو قبيح عنده حسن أو قبيح عند الله تعالى أيضا.

به العقل ، وبالعكس ، إنَّ كلَّ ما حكم فيه الشَّرع بحكم لو أطلع العقل على الوجه الذى دعا الشَّارع إلى تعيين الحكم الخاص فى ذلك الشَّيء لحكم العقل موافقا له ، وذلك لأنَّ الحكيم العدل الذى لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح ، وترجيح المرجوح قبيح ، والترجيح بلا مرَّجح محال (١).

فتعيين الوجوب مثلا للصلاه والزكاه ، وتعيين الحرمة للخمر والخنزير إنَّما كان لوجه مرَّجه لذلك من حسن أو قبح ذاتى ، أو بحسب زمان أو مكان أو شخص.

وتلك الجبهه علَّه تامَّه لاختيار ذلك الحكم إمَّا بذاتها أو مع ملاحظه قيد من زمان أو مكان أو غيرهما. فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلَّه على ما هى علَّه لحكم فيه ، مثل ما حكم به لسان ظاهر الشَّرع.

وما يتوهم أنَّه قد يكون فى أصل الفعل رجحان ، لكنَّه يأمر به امتحانا للعبد ، فهو لا ينافى ما ذكرنا ، إذ نفس الابتلاء أيضا مصلحه وإن لم يكن فى نفس المأمور به مصلحه ، مع أنَّه قد يكون المراد بالأمر محض (٢) الامتحان مثل حكاية إبراهيم عليه السلام ، فالمصلحه إنَّما هى فى الامتحان لا فى الذَّبْح (٣) ، مع أنَّ الإيثار أمر مخصوص للامتحان أيضا دون أمر آخر جهه مقتضيه ومصلحه معيَّنه لأن لا يلزم الترجيح فى إيثار ذلك الأمر للامتحان عدم إدراكنا إيَّاه لا يدلُّ على عدمها.

وبالجمله ، العقل تابع لما أفاده الشَّارع ، فإذا أطلع على طلب الفعل من حيث

ص: ١٣

١- وهنا لصاحبه «الفصول» ص ٣٣٨ فيه كلام.

٢- المحض على شىء خلص عن لا يشوبه شىء يخالسه. والظاهر أنَّ المعنى هنا قد يكون الأمر صورياً فقط لا يقصد منه وقوع الفعل من المكلف وكما هو فى المثال هنا فى أمر إبراهيم بذبح إسماعيل عليهما السلام.

٣- راجع «الفصول» ص ٣٣٨ ، فقد علَّق على هذا الاعتراض واعتبره واضح السقوط.

هو هذا الفعل ؛ يحكم بحسن طلبه كذلك ، وإذا أطلع على طلبه من حيث الامتحان ، فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا.

وأما العكس ، أعنى كل ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع ، فيتصوّر له تقريران :

أحدهما : أنّ ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك أو بالعكس أو غيرهما من الأحكام ، فيحكم الشرع به ، بمعنى أنّ العقل دلّ على أنّه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله ، أو مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه ، ويشينا على الأوّل ويعاقبنا على الآخر.

وثانيهما : أنّ ما حكم العقل بأنّه مراد الله ومطلوبه وأراد منا فعله أو تركه بعنوان الإلزام أو غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الأحكام وهو مخزون عند أهله من المعصومين عليهم السلام. وذلك مبنيّ على الاعتقاد بأنّ حكم كلّ شيء ورد عن الله تعالى على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وبلغنا أكثرها وبقي بعضها مخزونا عند أهلها لأجل مصلحه يرونها ، فذلك الحكم العقليّ كاشف عن أنّ ما هو مخزون من الحكم عند أهله في شأن هذا الذي أدرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الأحكام ، والأظهر هو التقرير الأوّل.

وبالجملة ، لا- وجه لما مرّ من الإشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعيّ مع أنّه متفق عليه عند أصحابنا. فإنّهم يصرّحون في الكتب الاصوليّة والفقهيّة أنّ من أدلّه أحكام الشرع هو العقل ، ثم يذكرون في أقسام الأدلّه العقليه ما يستقلّ به العقل كقضاء الدين وردّ الوديعة وترك الظلم.

وينادى بذلك قولهم في الكتب الكلاميّة بوجود اللطف على الله ، وتفسيرهم اللطف بما يقرب الطاعه ويبعد عن المعصيه ، وجعلوا من اللطف إرسال الرسل

وليس معنى ذلك (١) إلا أنّ العقل يدرك الأحكام الشرعيه من أنّ الله تعالى يريد منهم العدل وردّ الأمانه وينهاهم عن الظلم والفساد ، وأنّ الصدق والتواضع والسّخاء والعفو حسن ، وأنّ الكذب والكبر والبخل والتّفاق قبيح ، وأمثال ذلك. فاللّطف إنّما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجّه.

وجوه من الاعتراضات على قسم من الأدلّه و ردودها

وقد أورد (٢) على هذا القسم من الأدلّه العقليّه وجوه من الاعتراض سخيفه لا يليق كثير منها بالذكر أعرضنا عنها ، وأقواها أمور :

ص: ١٥

١- أى ليس معنى وجوب اللّطف فى إرسال الرّسل وإنزال الكتب.

٢- وقد أورد ذلك الفاضل التونى الذى يظهر أنّه أنكر الملازمه راجع «الوافيه» ص ١٧٦. وبعده أيضا السيد صدر الدين شارح «الوافيه» ، وفى «هدايه المسترشدين» ٣ / ٥٠٣ : وقد خالف فيه بعض العامه ، حكاه الزّركشى عن جماعه من العامه واختاره قال : وحكاه الحنيفيّ عن أبى حنيفه نضا ، وقد مال إليه صاحب «الوافيه» من أصحابنا ، إلّا أنّه تردّد فى المقام ، وكيف كان فلم يحكم بثبوت الملازمه المذكوره ، واستشكل فى الحكم بثبوت الحكم فى الشّريعه بعد استقلال العقل فى الحكم بثبوت حسن الفعل أو قبحه ، وقد تبعه فى ذلك السيد الشّارح لكلامه ، وقد ينسب الى بعض الجماعه المتقدّمه القول بإنكار الملازمه المذكوره وليس كذلك ، بل قد صرّح غير واحد منهم بثبوت الحكم إذا قضى به الضّروره العقليه حسب ما مرّ ، نعم قد يومئ إليه بعض أدلّتهم وليس صريحا فيه ، فلا وجه للنسبه المذكوره. والسيد القزوينى فى حاشيته قال : ونقل ربما أدعى على خلافهما إجماع المخالف والمؤالف محصّلا ومنقولا- فى حدّ الاستفاضه القريبه من التّواتر بسيطا ومركبا على معنى أنّ كل من قال بحكم العقل قال بالملازمه بينه وبين حكم الشرع ، وكل من لم يقل به قال بها أيضا على تقدير حكم العقل فالأشاعره أيضا داخله فى الإجماع المذكور إلا الزّركشى منهم على ما حكى.

أحدها : قوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (١) فَإِنَّهَا تَدَلُّ عَلَى نَفْيِ التَّعْذِيبِ إِلَّا بَعْدَ بَعْثِ الرَّسُولِ وَتَبْلِيغِهِ فَلَا يَكُونُ مَا حَكَّمَ الْعَقْلَ بِوَجُوبِهِ أَوْ حَرَمَتِهِ وَاجِبًا شَرْعِيًّا أَوْ حَرَامًا شَرْعِيًّا ، بَلْ هُوَ إِبَاحُهُ شَرْعِيَّةً .

وَرَدَّ : بِأَنَّ الْوَاجِبَ مَا يَسْتَحِقُّ تَارِكُهُ الْعِقَابَ ، وَالْحَرَامَ مَا يَسْتَحِقُّ فَاعِلُهُ الْعِقَابَ ، وَلَا مَلَازِمَهُ بَيْنَ الْإِسْتِحْقَاقِ وَفَعْلِيَّةِ الْجَزَاءِ .

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ (٢) : بِأَنَّ الْوَاجِبَ الشَّرْعِيَّ مِثْلًا هُوَ مَا يَجُوزُ الْمَكْلَفُ الْعِقَابَ عَلَى تَرْكِهِ وَمَعَ الْجُزْمِ بَعْدَمِهِ لِإِخْبَارِهِ تَعَالَى بِذَلِكَ ، فَلَا تَجْوِيزَ فَلَا وَجُوبَ .

وَفِيهِ : أَنَّ هَذَا مَنَاقَشَهُ فِي الْإِصْطِلَاحِ .

وَاعْتَرَضَ أَيْضًا (٣) : بِأَنَّ الْوَاجِبَ الشَّرْعِيَّ مِثْلًا- مَا يُوْجِبُ فَعْلُهُ الثَّوَابَ مِنْ حَيْثُ هُوَ طَاعَةٌ وَتَرْكُهُ الْعِقَابَ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَخَالَفَةٌ ، وَإِخْبَارُ اللَّهِ تَعَالَى بِنَفْيِ التَّعْذِيبِ إِبَاحُهُ لِلْفِعْلِ فَلَا طَاعَةَ وَلَا مَخَالَفَةَ وَلَا وَجُوبَ وَلَا حَرَمَ .

وَقَدْ ظَهَرَ دَفْعُهُ مِمَّا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَنَا بِالْفِعْلِ وَنَهَانَا فَيَحْصُلُ الْإِطَاعَةُ وَالْمَخَالَفَةُ ، وَلَا يَنْحَصِرَانِ فِي مَوَافَقَةِ الْخُطَابِ اللَّفْظِيِّ وَمَخَالَفَتِهِ ، وَدَلَالَهُ نَفْيِ التَّعْذِيبِ عَلَى الْإِبَاحَةِ فِيهِ مَنَعَ ظَاهِرًا .

وَعَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ مَخْزُونًا عِنْدَ أَهْلِهِ وَالْإِنْتِقَالَ مِنْ إِدْرَاكِ الْعَقْلِ إِلَى مَا هُوَ الْمَوْجُودُ عِنْدَ أَهْلِهِ ، فَصَدَقَ الْإِطَاعَةَ وَالْمَخَالَفَةَ أَظْهَرَ ، فَيَصْدَقُ بَعْثُ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حِينَئِذٍ وَحُصُولُ التَّبْلِيغِ مِنْهُ فِي هَذَا الْحُكْمِ أَيْضًا فَيُثَبِتُ الْحُكْمَ

ص: ١٦

١- الإسراء : ١٥ .

٢- المعترض يبدو هو الفاضل التوني على ما عرفت من قبل ، راجع «الوافيه» ص ١٧٥ .

٣- والمعترض هنا السيد صدر الدين في شرحه «للوافية» راجع «هدايه المسترشدين» ٣ / ٥٠٣ .

الشرعى بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب.

وما قيل فى دفعه : من أنّ المراد بعث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو بعثه بالبيان التفصيلى ، لا مثل هذا البيان الذى يبين العقل تفصيله ، ويظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا. ألا ترى أننا نثبت كثيرا من أحكام الله تعالى بالإجماع ، مع أنك لا تقول ؛ بأنّ هذا ليس بتبليغ تفصيلي ، فإنّ اتفاق الفقهاء كاشف عن رأى المعصوم عليه السلام وحكمه المعلوم إجمالا قبل العلم بالإجماع تفصيلا ؛ وليس بكاشف عن قوله التفصيلي ، وحال استخراج العقل للحكم حال استخراج اتفاق العلماء له.

فالتحقيق فى الجواب (١) عن الآيه أنّها من قبيل قوله : (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ) (٢) ، و : (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) (٣) ، ولا- تكليف إلما بعد البيان ، ونحو ذلك. ولما كان أغلب التكليف الشرعيه مما لا يستقل به العقل ، فاكتمى فى الآيه بذكر الرسول ، فالمراد حقيقه والله يعلم : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ) (٤) حتى تتمّ الحجّه ، ولا ريب أنّ مع إدراك العقل الحجّه تمام. أو نقول : إنّ الرسول أعمّ من الرسول الباطن (٥) كما ورد : «أنّ الله تعالى حجّتين حجّه فى الباطن وهو العقل وحجّه فى الظاهر وهو الرسول» (٦) مع أنّ الآيه ظاهره.

ص: ١٧

١- فى رفع الاعتراض الثانى عند ذكره ، واعترض عليه أيضا. هذا وصاحب «الفصول» أيضا ص ٣٤٢ تعرّض لكلا الاعتراضين ، وكذا الكلام عن البيان التفصيلي الذى ذكره.

٢- الانفال : ص ٤٢.

٣- الطلاق : ٧.

٤- الإسراء : ١٥.

٥- وهذا الدليل وما سبقه فى الجواب غير مستقيم عند صاحب «الفصول» عن ٣٤٣ راجع اجابته.

٦- وهى كما فى «الكافي» كتاب العقل والجهل الحديث ١٢ عن أبى عبد الله الأشعري عن بعض أصحابنا رفعه الى هشام بن الحكم قال : قال لى ابو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام : يا هشام إنّ الله على الناس حجّتين : حجّه ظاهره وحجّه باطنه فأما الظاهره فالرسل والأنبياء والائمة عليهم السلام وأما الباطنه فالعقول. وفيه أيضا الحديث ٢٢ عن على بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن سليمان عن على بن ابراهيم عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله قال : حجّه الله على العباد النبى ، والحجّه فيما بين العباد وبين الله العقل.

وفيه ألف كلام ، فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقلّ.

ولو نوقش في إدراك العقل بالاستقلال فإنّما هو كلام في الصغرى وكلامنا إنّما هو على فرضه ، والمفروض أنّنا ندعى استقلاله في بعض الأمور وكلّ مجتهد مكلف بمقتضى فهمه ، فإذا جزم بشيء فهو المتّبع ، وإذا ظهر بعد ذلك خطأه فهو معذور كما هو معذور في خطأ ظنونه ، بل استقلاله في بعض الأمور بديهى لا يقبل التشكيك ، ومنعه مكابره ،

ولقد أغرب بعضهم حيث سلّم ذلك في المعارف والعقائد لما دلّ عليه إطلاقات الأخبار الدالّة على تعذيب عبده الأوثان ، فإنّها تشمل حال الفتره أيضا بخلاف الأعمال ، وهو مع أنّه معارض بالإطلاقات الدالّة على العذاب واللّعنه على الظلم والكذب وغيرهما. فيه أنّ مآل التعذيب على عباده الأوثان مثلا يرجع إلى التعذيب على الأعمال ، فإنّ الاعتقادات ليست باختيارية ، بل المقدور منها هو النظر الذى هو من مقدّماتها والتخليه واندراج النّظر بمجرد أنّ فى تركه مظنه الضّرر ، ودفع الضّرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعيه ، وتسليم العقاب على تركه ليس بأوضح من اندراج الظلم فى المحرّمات الشرعيه ، وردّ الوديعه والدّين فى واجباتها فهذا تحكّم بارد ، بل ترجيح المرجوح.

ص: ١٨

وثانيها: الأخبار التي دلت على أنه لا يتعلّق التكليف إلّا بعد بعث الرّسل ، (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ) (١). وعلى أنّ على الله تعالى بيان ما يصلح للناس وما يفسد ، وعلى أنه لا يخلو زمان عن إمام معصوم عليه السلام ليعرّف النّاس ما يصلحهم وما يفسدهم (٢) ، وعلى : «أنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم ، ثم أرسل إليهم رسولا وأنزل إليهم الكتاب فأمر فيه ونهى ، أمر فيه بالصلاة والصيام» (٣) الحديث.

ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ، ويظهر الجواب عنها ممّا قدّمنا ، فإنّ المراد من بعث الرّسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد إدراك العقل مستقلاً ، فإنّه تحصيل الحاصل.

نعم هو لطف وتأيد وتأكيد كموعظه الواعظين في التكاليف السّمعيّة التي صار كثير منها من ضروريّات الدّين ، مع أنّ البيّنة أعمّ من الشّرع ، والتعليل يفيد انحصار البيّنة في الشّرع وهو لا يتمّ إلّا فيما لا يدركه العقل.

سَلّمنا الدّلالة لكنها مخصّية بالأدلة المتقدّمة ، وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرّسول ؛ فقد بيّن الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل ، وتعريف المصلح والمفسد ينحصر في المعصوم عليه السلام إذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو في غير ما يستقلّ به العقل.

ص: ١٩

١- الأنفال : ٤٢.

٢- وقد ذكر ذلك بتمامه في «الوافيه» ص ١٧٣ في الباب الرابع في الأدلّة العقلية ، وشبهه في «الفصول» ص ٣٤٣.

٣- في «الكافي» كتاب التوحيد باب حجج الله على خلقه الحديث ٤ وفيه [وأنزل عليهم] وليس كما ذكر [وأنزل إليهم].

وأما الروايه الأخيره فهى على خلاف مطلب المورد أدلّ ؛ إذ الظاهر ممّا أتاهم وعزّفهم هو ما أرشدهم العقل إليه أو المذكور فى الخير من أوامر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلاه والصيام ممّا لا يستقلّ به العقل ولا دلالة فى الخبر على أنّ المراد أنّ الاحتجاج لا يتمّ إلّا بمجموع الأمرين من الإتيان والتّعريف وإرسال الرّسل.

وأما قوله عليه السلام : «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» (١)، فلا يدلّ على أنّ كلّ ما لم يرد فيه نصّ فهو مباح وإن أدرك العقل قبحه كما توهم ، بل المراد منه ما لا يدركه العقل ، فلا بدّ إمّا من تخصيص كلمه شىء أو تعميم النهى بحيث يشمل مناهى العقل.

وقد ذكر بعضهم فى تقريب الاستدلال به وجهين :

الأوّل : أنّ الروايه من باب الخبر لا-إنشاء ، ومعناها أنّ كلّ شىء لم يرد من الشّارع منع فيه ولم يصل إلينا ، فلا يحكم عليه بالمنع الشّرعى ؛ وإن كان محظورا عند العقل استنادا إلى منع إدراك العقل العله المقتضيه لحكم الشّرع فيبنى على أصاله البراءه حتى يصل النهى ؛ فدلّ الخبر على أنّه لا يصحّ الحكم بوجوب شىء أو حرمة شرعا لحكم العقل بحسنه وقبحه.

والثانى : أنّها إنشاء لحكم ما لم يرد فيه نهى ، ومعناها أنّ حكم كل ما لم يرد فيه نهى هو الإباحه وإن أدرك العقل قبحه ، وأنت خير بأنّ المعنى الأوّل أيضا إنشاء للحكم ، فإنّ المنع عن الحكم بالمنع الشّرعى وأنّه حرام شرعى ، مثلا إذا صدر عن

ص: ٢٠

١- رواه ابن بابويه فى «الفقيه» فى تجويز القنوت بالفارسيه ١ / ٣١٧ الحديث ١٣٧ ، وهو ما استدل به أيضا الفاضل فى «الوافيه» ، ص ١٧٣ إنكاره الملازمه ، وضعّف فى «الفصول» ص ٣٤٧ التمسك فى المقام بهذه الروايه.

الإمام عليه السلام فلا يريد به بيان الاصطلاح وأنه لا يجوز إطلاق الحرام الشرعى عليه فى الاصطلاح ، بل وظيفته بيان الحكم.

وحاصله ، أنّ ذلك ليس بحرام شرعى ، فإذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع إلى المعنى الثانى.

فإن قلت : المراد من المعنى الأوّل بيان أنّ الحكم الظاهرى للمكلف هو الإباحه نظرا إلى أصل البراءه حتى يصل النهى ، لا أنّ حكمه الإباحه فى نفس الأمر.

والمراد من المعنى الثانى بيان أنّ حكم ما لم يصل حكمه هو الإباحه لنفس الأمره مطلقا.

قلت : لا يصحّ حمل المعنى الثانى على الإباحه الواقعيه ، لأنّه لا يصحّ حينئذ جعله مغنيا بغايه ، ويدفعه كلمه «حتى» ، وإن اريد أنّ المكلف لا- بدّ له أن يبنى على هذا حتّى يظهر له خلافه ، فهذا يرجع إلى بيان الحكم الظاهرى فيرجع إلى الأوّل وليس معنى آخر.

فالتحقيق : أنّ المعبر فى الدّلاله هو الظاهر لا التأويل ، وقوله عليه السلام : مطلق ، مساوق لقوله : مباح. ولما كان العقل يحكم بقبح إباحه القبيح فما تدركه (1). عقولنا بأنّه قبيح لا يجوز أن يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا ، ومنع إدراك العقل لعلّه القبح قد عرفت فساده ، وإنّ كلامنا على فرض إدراكه ، فتخصّص الحديث (2) بما تدركه العقول أو تعمّم النهى.

ص: ٢١

١- مبتدأ والخبر ولا يجوز الآتى.

٢- لا- يقال : إنّ تخصيص العموم وتعميم النهى كلاهما خلاف الظاهر ، وقد ذكره آنفا أنّ المعبر فى الدّلاله هو الظاهر لا التأويل ، لأنّه نقول إنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره إن كان لقرينه لفظيه ظاهره كانت أو عقليه لا تخرج الدّلاله عن الظهور ، بل يكون الظاهر حينئذ ما دلّت عليه القرينه ، فإنّ أسدا وإن كان ظاهرا فى الحيوان المفترس إلّا إلّا أنّه مع قولك يرمى ليس ظاهرا فيه ، بل ظاهر فى غيره ، وبعد ما بين أنّ الشارع لا يجوز منه أن يبيح ما أدرك العقل قبحه يكون الخبر ظاهرا فيما ذكره من خصوص صدره أو عموم ذيله كما فى حاشيه الملا محمد تقى الهروى.

فإن قلت : إن إطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقول أيضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة ؛ إذ القبيح النفس الأمرى قبيح في نفس الأمر وله خاصيته ذاته توجب تأثيرا كالسّم.

ولا ريب أنّ في جملة ما لم يرد فيه نصّ ولم يصل إلى المكلف بعد مقابح ، فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه.

قلت : بعد ما قدّمنا لك في مباحث الأخبار في مقام بيان أنّ الشارع اكتفى عن المخاطبين بما يفهمونه بظنهم وإن لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمه ، وما يوافق هذا الخبر من رخصه تعاطى ما فيه حلال وحرام حتى يعرف الحرام بعينه ، وترخيصه أخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين ، وترخيصه أكل طعام أهل الكتاب من غير اللحوم ، ونحو ذلك في غايه الكثره.

والجواب عن الكلّ واحد ، فإنّ الحسن والقبح قد يكون بالوجوه والاعتبارات ، فتأثير الأشياء تابع لتلك الوجوه ، مثل تفاوت الأشخاص والأزمان والأمكنه ، وحال العلم والجهل وغيرهما. وقد يتدارك تأثير التسميه بترياق الإتيان من باب التسليم والانقياد والامتثال بحكم الله الظاهريّ.

وثالثها : أنّ أصحابنا والمعتزله قالوا : إنّ التكليف فيما يستقلّ به العقل لطف ،

يعنى أنّ انضمام التكليف الشرعى بالتكليف العقلى (١) بمعنى تواردهما معا لطف ، كما أنّ مطلق التكليف السمعى لطف فيما لا يستقلّ به العقل ، والعقاب بدون اللّطف قبيح ، فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشّرع نصّ لعدم اللّطف فيه حينئذ.

أقول : سلّمنا وجوب اللّطف ، لكن وجوب كلّ لطف ممنوع (٢) ، إذ كثير من الألفاظ مندوبه ، فإنّ التكليفات المندوبه أيضا لطف فى المندوبات العقليه أو مؤكده للواجبات العقليه (٣) ، وقد يكتفى فى اللّطف بالتكليف سمعى لا يستقلّ به

ص: ٢٣

١- أريد بالتكليف الشرعى الايجاب والتحریم الشرعيين اللّذين يدرکهما العقل بعد إدراکه الوجوب والحرمة العقلين بالمعنى المرادف للحسن والقبح ، لا ما هو مفاد الخطاب اللفظى وإلا لعبر عنه بالتكليف السمعى كما عبر به فيما بعد. وعلى هذا فالوجه المذكور دليل لنا لا علينا. والسرّ فى ذلك أنّ هذا الكلام من أصحابنا والمعتزله إنّما قصد به إثبات الملازمه بين حکم العقل والحکم الشّرعى بقا عده اللّطف ، فكيف يستدلّ به لنفى الملازمه. وممّا يرشد الى ذلك أيضا أنّ جمهور العدلیه جعلوا الايجاب والتحریم الشرعيين لطفًا فى الواجبات والمندوبات العقليه ولم يقصدوا بذلك أنّه لا بد وان يكون بخطاب لفظى حتى فى المستقلّات ، لأنّ غايه ما ذكروه كون الايجاب والتدب بالمعنى المتضمّن للطلب الفعلى لطفًا ، وهذا أعتم من أن يكون مدلولًا عليه بالعقل وبخطاب الشّرع هذا كما أفاده السيد القزوينى فى حاشيه.

٢- يعنى ان قولهم بوجوب اللّطف إنّما يسلم على طريقه القضيّه المهمله التى هى فى قوّه الجزئيه ، بل على طريقه الجزئيه الخاصّه ، فإنّ اللّطف منه ما هو واجب ومن جملة التكليف السمعى فيما لا يستقلّ به العقل ، ومنه ما هو مندوب ، ومن جملة التكليف السمعى فيما يستقلّ به العقل ، فبطل بذلك ما أطلقه المستدلّ من أنّ العقاب بدون اللّطف قبيح فإنّه إنّما يسلم فى الألفاظ الواجبه لا المندوبه. كما فى حاشيه السيد القزوينى أيضا.

٣- وقد تعرّض لهذا القول فى «الفصول» ص ٣٤٥ وقوله أو مؤكده مرفوع عطفًا على قوله : لطف ، يعنى إنّ التكليف التدبى بالمندوبات العقليه مؤكده للواجبات العقليه ، وهذا قريب من ما ذكره المحقق الثانى فى «جامع المقاصد» فى بيان تيه وجه الوجوب والتدب فى الضوء حيث قال : المراد بوجه الوجوب والتدب السبب الباعث على ايجاب الواجب وندب المندوب فهو على ما هو قرره جمهور العدلين من الإماميه والمعتزله أنّ السّمعيّات أطفاف فى العقلیات ، ومعناه أنّ الواجب السّمعى مقرب من الواجب العقلى أى امتثاله باعث على امتثاله ، فإنّ من امتثل الواجبات السّمعيه كان أقرب الى امتثال الواجبات العقليه من غيره ، ولا معنى للّطف إلا ما يكون المكلّف معه أقرب الى الطاعه ، وكذا التدب السّمعى مقرب من التدب العقلى أو مؤكدا لامتثال للواجب العقلى فهو زياده فى اللّطف والزّياده فى الواجب لا يمتنع أن يكون ندبا. ولا نعنى أنّ اللّطف فى العقلیات منحصر فى السّمعيّات فإنّ التّبوه والإمامه ووجود العلماء والوعد والوعيد ، بل جميع الآلام تصلح للألفاف فيها ، وإنّما هى نوع من الألفاف.

العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير إليه قوله تعالى : (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (١).

فوجوب كل الألفاظ إذا لم يثبت ، فإن أراد من قوله : إنَّ العقاب بدون اللطف قبيح قبحه مع عدم شيء من الألفاظ فسلمناه ، لكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي ، وانتفاء المقرَّب إلى الطاعة والمبَعَد عن المعصية بدون ذلك ممنوع ، إذ البلاء والمرض والموت وأمثال ذلك ، وكذلك سائر التكاليف السمعية كلها لطف.

مع أننا نقول : إنَّ بعث الأنبياء ونصب الأوصياء وإنزال الكتب من الألفاظ البالغة ، ومع ذلك فأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمتابعه العقل وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتباعد ولا حاجة إلى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل.

ص : ٢٤

١- العنكبوت : ٤٥.

فقوله : فلا يجوز العقاب ... الخ ؛ إن أراد عدم نص أصلا ، فعلى فرض تسليم أصل المسألة نسلّمه ، ولكن النص على لزوم مطلق متابعه العقل موجود.

وإن أراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع ، وكذا عدم جواز العقاب حينئذ ممنوع.

ثم اعلم أنّ ما ذكرنا من حكم ما يستقل بإدراكه العقل وأنه دليل الشرع إنّما كان مبيتا على القول بأنّ العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلّيه وأكثر العقلاء ، وحكمهم بإدراكه إنّما هو على طريق الإيجاب الجزئى.

فإنّ بعض الأشياء ممّا يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصّدق النافع والكذب الضارّ ، وبعضها بالنظر كقبح الصّدق الضارّ وحسن الكذب النافع.

وبعضها ممّا لا يدرك العقل فيه شيئا ، والأشاعره يقولون بعدم إدراكه على طريق السلب الكلّى.

ثم إنّهم بعد التّنزل والمماشاه ناظروا مع القائلين به فى الأشياء الغير الضرورية للتّعيش ، كالتنفس فى الهواء ، وشرب الماء عند العطش الشّديد قبل ورود الشرع مع وجود النّفع فيها كشمّ الطيب ، وأكل الفاكهه ، وقالوا : بأنّ العقل لا يدرك فيها شيئا.

واختلف القائلون بالتّحسين والتّقييح (١) : فوافقهم بعضهم.

وذهب آخرون الى الحظر.

ص: ٢٥

١- فقد اختلف القائلون بالتّحسين والتّقييح والمنكرون لهما بعد التّنزل فى حكمه قبل ورود الشرع فذهب الأكثرون الى الإباحه ، وآخرون الى الحظر ، وذهب الحاجبى الى أنّه لا حكم فيه أصلا ، وتوقف شيخ الأشاعره ، وفسّر تاره بعدم العلم بالحكم وأخرى بعدم الحكم.

وذهب الأكثرون الى أنّ العقل يدرك إباحتها ، فيكون دليلا على الإباحه الشرعيه(١).

ويظهر من ذلك أنّ ما هو المسلّم عند كلّ القائلين بالتّحسين والتّقييح العقليين ، والمتفق عليه بينهم ، إنّما هو الأحكام الأربعه في الجملة ، وليس عندهم شيء مباح عقليّ كان متّفقا عليه بينهم (٢) إذ الحكم بالإباحه العقليه موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحه والمفسده ، بأن لا يكون في شيء منهما مصلحه ولا مفسده ، فإذا كان مثل أكل الفاكهه وشمّ الطيب من الخلافات بينهم ؛ فأى شيء يبقى بعد ذلك لأن يحكموا عليه بالإباحه بالاتّفاق.

فما لا منفعه فيه (٣) أصلا مثل تحريك اليد بلا جهه ولا داع ، ومضغ الخشب والنّبات الغير اللّذيذ ، لا حكم للعقل فيها عند الكلّ (٤) ، ولذلك عقدوا مسأله التنزّل

ص: ٢٦

١- لمزيد من المعرفه في المقام راجع «الفصول» ص ٣٤٦ و «هدايه المسترشدين» ٣ / ٥٠٤ ، و «المحصول» ١ / ٥٤.

٢- وقد استدل على ضعف هذا القول في «الفصول» ص ٣٤٦.

٣- وقد علق هذا الكلام صاحب «الفصول» فيه عند بحثه الى انقسام الفعل بالتّحسين والتّقييح الى ما يستقل العقل بإدراك حسنه او قبحه ، والى ما لا يستقل به فقال : وكأنّهم أخذوا القيد المذكور من الحجّه المعروفه للقائلين بالإباحه حيث اعتبروا في الفعل اشتماله على المنفعه والأقرب عندي أن يحمل المنفعه المأخوذه في الدليل على منفعه ما أعنى موافقه القصد والدّاعى سواء سميت عرفا منفعه أو لا- ومرجعها الى ما يمتنع بدونها صدور الفعل الاختيارى ، وبهذا يحصل التّوفيق بين الدّليل والعنوان ، وحمل كلام المعترين لهذا القيد في العنوان على ذلك تعسف واضح.

٤- والاتفاق الذى حكاه المصنّف على أنّه لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعه فكأنّه وقع سهوا من قلمه ، لأنّ من قال بالحظر في المشتمل على المنفعه كيف يقول بأن لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعه وإنّما يلزمه بطريق الأولويه القول بالحظر.

فيما يشتمل على منفعه ، وما هو من ضروريات العيش ، يحكم العقل بالرخصه فيها اتفاقا ، بل بوجوبها ، لأن تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا ، المنافي لغرض الخالق من خلقه ، ولذلك لم يختلف فيه القائلون بإدراك الحسن والقبح للعقل.

ومما ذكرنا (١) ظهر ما في كلام الفاضل الجواد رحمه الله حيث قال : الأشياء الغير الضروريه عند المعتزله قسمان : ما يدرك العقل حسننها أو قبحها ، وينقسم الى الأحكام الخمسه - الى أن قال - : وما لا يدرك العقل حسننها ولا قبحها ، ولكنها مما ينتفع بها ، كشمّ الطيب وأكل الفاكهه مثلا ، فهذا قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها ... الى آخر ما ذكره (٢).

وتبعه في هذه الغفله (٣) بعض الأفاضل ممن تأخر عنه أيضا.

والمختار قول الأكثر من الحكم بالإباحه ، لأنها منفعه خاليه عن أماره المفسده

ص: ٢٧

١- قال ليس عندنا مباح عقلي وهذا الفاضل يقول بوجود مباح عقلي.

٢- ما يظهر من المصنّف أنّ ما فعله الفاضل الجواد شيء ابتكره هو ولم يسبقه غيره إليه ، بل تبعه بعض بعده وأنه غفله صدرت منه ليس كذلك ، بل هو رحمه الله كشيخه البهائي وغيره تبعوا السابقين. قال العضدي : قد قسّم المعتزله الأفعال الاختياريه الى ما لا يقضى العقل فيها لحسن ولا- قبح ولهم فيها ثلاثه مذاهب الحظر والإباحه والوقف ، وهو ينقسم الى الإقسام الخمسه المشهوره انتهى ، ومثله عن العلّامه والآمدى وغيرهما ، بل قد يستظهر كونه محل اتفاق المخالف والمؤلف وليس فيما ذكره غفله ، ولا يرد عليهم ما أورده من التناقض كما ستعرف ان شاء الله تعالى. كما أفاد ملا محمد تقى الغروى في حاشيته.

٣- وقد ردّ هذه الغفله في «الفصول» ص ٣٤٦ ، واعتبر بأن ذلك الرأى لم ينفرد به الشّارح الجواد ، بل هو متداول بين القوم.

العاجله والآجله ، والإذن من الله تعالى شأنه فى التصرف معلوم عقلا ، لأن ما يتصور من جانبه من المانع إنما هو التضرر ، وهو منتف قطعاً كالأستغلال بحائظ الغير ، والأستضاءه بنوره ، والتسخن بناره ، حيث لا يوجب المذكورات ضرراً على أحد ، فيكون حسناً ، بمعنى أن للفاعل القادر أن يفعله ولا يستحق ذمًا.

واحتمال حصول المفسده فى الواقع وإن لم تعلمها كما نشاهد وجودها فى بعضها بعد كشف الشرع ، مثل حرمة الغناء ، والفقاع الغير المسكر ، وأمثال ذلك ، لا يوجب حصول تزلزل فى إدراك العقل ، لأن هذا الاحتمال المبحث الذى لا منشأ له ولا أماره عليه قبل ورود الشرع مِمَّا لا يعتد به عند العقلاء ، كما ترى إنهم يلومون من يتحرز عن الجلوس تحت الحائظ المحكم البنيان الذى لا ميل فيه ويلحقون تجويز المضرة حينئذ بظن أصحاب الجنون والسوداء ، مع أن هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسده فى ترك الفعل أيضا ، وهو يستلزم التكليف بالمحال ، والمانع هنا أيضا لم يتشبهت إلَّا بأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ، فكأنه نفى احتمال مفسده أخرى أيضا ، وقد عرفت أنه فاسد ، مع أن حرمة مطلق التصرف فى مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا ، وكذلك مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج (١).

ثم إن الفاضل الجواد بعد ما استدلل على مختاره بمثل ما ذكرنا ، قال : لكن لا يبقى شيء هو أن الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض أنه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه.

ص : ٢٨

١- وكل هذه الاحتجاجات للمصنف على مختاره من الإباحه الواقعيه ، لم تنهض إلَّا بإثبات الإباحه الظاهريه كما عند صاحب «الفصول» ص ٣٤٨.

ويمكن الجواب عن ذلك : بأنّ العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر إلى خصوصياتها (١) ، ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة إلى الجميع.

ويمكن أن يجاب أيضا عن ذلك : بأنّ المراد أنّ العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداءً ومجرّده (٢) عن ملاحظه شيء آخر ، ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر إلى الدليل فتأمل. انتهى.

أقول : والغفله (٣) التي حصلت أوّلا : هو الذي أورد عليه هذا الإشكال وتفطن له ، لكنّ الجوابين اللذين ذكرهما (٤) لا ينفعانه في شيء لإمكان أن يقال : شَمّ الورد منفعه مأذون فيها ، وكلّ ما هو كذلك فحسن ، يعنى لا حرج في فعله ولا يستحقّ به الذمّ ، فهو حسن ، فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك.

وأما الجواب الثانى : فيظهر بطلانه ممّا مرّ (٥) من عدم انحصار مدركات العقل فى الضروريات (٦).

وقد يوجّه كلامه : بأنّ مراده أنّ النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه أو قبحه بدليل

ص : ٢٩

-
- ١- فلا يحكم العقل فى كل واحد من الأشياء غير الضرورية بشيء فى خصوص كل واحد ، بل يحكم حكما عاما يندرج تمامها فيه ، وبيان آخر أى لا يحكم العقل فى خصوص شَمّ الورد بشيء ، بل يحكم أنّ كل ما فيه منفعه ولم يظهر منه ضرر ولا ضرار يجوز ويحقّ الاتيان به ومن هنا يظهر معنى كلامه من حكم الخاص والعام.
 - ٢- فيحكم من دون نظر واجتهاد كالمستقلّات العقلية الضرورية.
 - ٣- وأشار صاحب «الفصول» الى كلام الفاضل الجواد فى هذا.
 - ٤- الشارح الجواد.
 - ٥- أى من حكمه بأنّ حكم العقل مستقل على قسمين ضرورى ونظرى فالانحصار بالابتدائى الذى هو الضرورى لا وجه له.
 - ٦- وردّ المصنّف على الجوابين فيه كلام فى «الفصول» ص ٣٤٩.

مختصّ به وإن أدرك حسنه من دليل عامّ يجرى في الكلّ.

مثال الثاني : ما تقدّم وهو قوله : شَمّ الورد منفعه مأذون فيها.

ومثال الأوّل : أن يقال : شَمّ الورد فيه المنفعه الفلانيه ، مثل تطريف الدماغ ، وكلّ ما هو كذلك فهو حسن.

وفيه : أنّ هذا القياس في المباح لا- يثمر إلّا مع انضمام كونه مأذوناً فيه ، وبعد ضمّ كونه مأذوناً فيه ، لا فرق بين النفع الخاصّ والنفع العامّ.

وإن أراد من النفع الخاصّ هو ما يوجد في غير المباح ، مثل أن يقال : في ردّ الوديعة جهه حسن خاصّ وهو حفظ العرض مثلاً ، وكلّ ما هو كذلك فهو حسن ، بخلاف شَمّ الورد لأنّه يقال فيه : إنّ شَمّ الورد موجب لمنفعه مأذون فيها ، وكلّ ما هو كذلك فهو حسن ، فهو مع أنّه غير ملائم للسياق من ذكر النفع ، وتعميمه وتخصيصه لا يجدي طائلاً ، لأنّه لا معنى لجعل أحدهما موضع النزاع دون الآخر مع صحه القياس وإنتاجه (1).

وربما يدفع أصل الإشكال : بأنّه لا منافاه بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولاً بين حكمه عليه مع ملاحظه وصف الجهاله. يعنى أنّ حكم العقل بحسن شَمّ الورد وأكل الفاكهه إنّما هو مع ملاحظه أنّهما مجهولاً بالحكم.

وأما مع قطع النظر عن كونهما مجهولاً بالحكم ، فلا حكم للعقل فيهما.

ص: ٣٠

١- فإنّ القياس كما هو صحيح ومنتج في ردّ الوديعة بالنفع الخاص فكذلك في شَمّ الورد بالنفع العامّ المأذون فيه فإنّه صحيح ومنتج أيضاً ، إذا فلا- معنى لجعل شَمّ الورد محلاً- للنزاع عند من يقولون بالتّحسين والتّقييح العقليين دون ردّ الوديعة ، هذا مقصوده من قياسه ونتاجه على ما يبدو.

وفيه أيضا: أنّ حكم المييح بالإباحه حينئذ ليس من جهه أنّه مجهول الحكم عند العقل ، بل لأنّه يحكم بأنّه منفعه مأذون فيها ، وحكم الحاضر بالحظر أيضا ليس من جهه أنّه مجهول الحكم ، بل لأنّه يزعم أنّه تصرف في مال الغير وهو حرام ، فكيف يجعل محلّ النزاع مجهول الحكم ، مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم؟

فإن قيل : إنّ ذلك مقتضى دليلهم نظرا إلى ظاهر الحال وإغماضا عن الاحتمال فقد يتبدّل الحكم بظهور خلافه ، كما لو حكم الشارع بعد ذلك بالحرمة ، فيظهر الخلاف ويعلم أنّ الحكم السابق إنّما كان حكما لمجهول الحكم.

قلنا : هذا كلام سار في جميع المطالب المعلومه عند الناظرين ، فكثيرا ما يقام البرهان على المطلوب ، بل وقد يدعى بدهته ثم يظهر خلافه. وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقليّ الذي هو مقتضى البرهان ، حكم ذلك الشئ من حيث إنّّه مجهول الحكم ، بل تكليف الناظر في كلّ وقت مع التخليه التامه هو ما يصل إليه نظره ، سواء صادف الواقع أم لا.

نعم ، هذا الكلام يجرى فيما لا نصّ فيه من الأحكام التي لا مسرح للعقل فيها أصلا ، مثل وجوب غسل الجمعة مثلا ، فإنّ حكمه قبل ثبوته من الشرع ، من حيث هو مجهول عدم الوجوب ، لا مع قطع النظر عنه ، وأين هو من الحكم بالإباحه. فحينئذ يمكن أن يقال : إنّ للأشياء قبل العلم بأحكامها تفصيلا حكم عقليّ من حيث كونها مجهولا بالاستقلال وإن لم يكن العقل مستقلا بإدراك أحكامها ، مع قطع النظر عن الجهاله ، وكلّ ذلك صدر من الغفله التي أشرنا إليها (1).

ص: ٣١

١- للفاضل الجواد وتبعه فيها بعض الأفاضل ممّن تأخر عنه أيضا ، وفي حاشيه الملا -

وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربّما يورد هنا من الإشكال من لزوم تسييع الأحكام لزياده الإباحه الظاهريه والحظر الظاهري على الأحكام الخمسه ، إذ أدلّه القائلين بها لا- تفيد إلّا الإباحه والحظر ما لم يظهر مفسده أو رخصه ، فإنّه لا يمكن نفى الاحتمال العقلّي رأسا ، سيّما مع ملاحظه ما ورد في الشّرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرّه ، مثل الغناء ، وشرب الفقّاع الغير المسكر ، ونحوهما. فرّبما يكون في الشّيء مفسده ذاتيه لا يدرك العقل (١) ، ثمّ يكشف عنه الشّرع ، إذ ذلك إشكال سار في جميع الأحكام ولا- اختصاص له فيما نحن فيه ، بل بجميع المطالب المستدلّ عليها ، والمبيح والحاضر لا يريدان إثبات الإباحه والحظر الظاهريّتين ، بل يثبتان الإباحه والحظر النّفس الأمرّيتين كما هو مقتضى دليلهما.

نعم ، قد يتّضح هذا الإشكال (٢) إذا استدلّ على هذا المطلب بمثل قولهم عليهم السلام : «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (٣).

ويمكن أن يقال فيه أيضا : إنّه مباح لمن لم يطّلع على النهى في نفس الأمر (٤) ، وحرام على من اطّلع عليه في نفس الأمر ، لا أنّه لغير المطّلع مباح ظاهرا وحرام

ص: ٣٢

١- كذا في المصنّف.

٢- إشكال لزوم التسييع.

٣- «الوسائل» ٢٧ / ١٧٤ حديث ٣٣٥٣٠ ، وفيه وجوه واحتمالات ذكره الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله.

٤- بل يمكن أن لا يسمّى محظور إلّا بعد أن يكون أعلم حظره أو دلّ عليه.

واقعا ، نظير ذلك ما بينا فى الواجب المشروط بالنسبه الى الواجد للشرط والفاقد ، كما بينا مرارا .

ثم قد ظهر لك أنّ الأقوال فى المسأله أربعه :

الإباحه ، وهو مذهب الأكثرين من أصحابنا ، والمعتزله البصريه (١).

والحظر ، وهو مذهب بعض أصحابنا ، والمعتزله البغداديه (٢).

والوقف ، وهو مذهب المفيد من أصحابنا ، وبعض العامه (٣).

ص: ٣٣

١- وذهب أكثر المتكلمين من البصريين وهى المحكى عن أبى الحسن وكثير من الفقهاء على الإباحه كما ذكر الشيخ فى «العه» ٢ / ٧٤٢ ، وكما عن «المعتمد» ٢ / ٣١٥ ، و «التبصره» ٥٣٢ ، و «اللمع» ١١٦ و شرحه ٢ / ٩٧٧ ، واختاره السيد المرتضى فى «الذريعه» ٢ / ٨٠٩ .

٢- وذهب كثير من البغداديين ، وطائفه من أصحابنا الإماميه الى أنّها على الحظر ، ووافقهم على ذلك جماعه من الفقهاء ، كما فى نقل الشيخ فى «العه» ٢ / ٧٤٢ ، وكما عن «المعتمد» و «التبصره» و «اللمع» و «شرحه» .

٣- وذهب كثير من الناس الى أنّها على الوقف كما عن «العه» ، وكذا فى «المعتمد» و «التبصره» و «اللمع» و «شرحه» ، وأضاف الشيخ فى «العه» ويجوز كل واحد من الأمرين فيه وينتظر ورود السمع بواحد منهما ، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله ، وهو الذى يقوى فى نفسى . وبالرجوع إلى «التذكره بأصول الفقه» للشيخ المفيد ص ٤٣ من سلسله مؤلفاته المطبوعه نجده يقول فيه : فأما القول فى الحظر والإباحه فهو أنّ العقول لا مجال لها فى العلم بإباحه ما يجوز ورود السمع فيها بإباحته ، ولا يحظر ما يجوز وروده فيها بحظره ، ولكن العقل لم ينفك قطّ من السمع [باباحته وحظره] ولو أجب الله تعالى العقلاء حالا واحده من سمع لكان قد اضطّرهم الى مواقعه ما يقبح فى عقولهم من استباحه ما لا سبيل لهم الى العلم باباحته من حظره ، وألجأهم الى الحيره التى لا تليق بحكمته .

وذهب الأشاعره إلى أنه لا حكم لها.

والمراد بالوقف : أنا نجزم أنّ هناك حكماً ولم نعلم أنه إباحه أو تحريم.

والفرق بين المتوقف والحاضر أنه يجزم بالحرمة فيكف عنه لأجل الحرمة ، والمتوقف يكف عنه خوفاً عن الوقوع في الحرام.

بقى الكلام في معنى : قبل الشرع ، والمراد به قبل وصول الشرع إليه ، سواء كان ذلك في زمان الفتره ، أو في وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حبس أو مانع أو نحو ذلك(1).

ولا ينافي ذلك عدم خلوّ زمان من الأزمنه عن نبى أو وصى أو حافظ للشريعة على أصولنا ، ولا ما ورد بأن جميع الأحكام صدر عن الله تعالى وهو مخزون عند أهله ، فإنّ من المعايين المحسوس أنّ ذلك بحيث يمكن وصوله إلى كلّ أحد من المكلفين مع أنّ بيان الأحكام تدريجى.

نعم ، بعد ما وردت (2) الأحكام الشرعيّه وظهر لنا حرمة بعض الأشياء التي لم تدرك عقولنا حرمتها ، ووجوب بعض آخر كذلك ، فلا يجوز الاعتماد على ذلك الأصل حتى يقع التبع التّام كما في كلّ ما لا نصّ فيه ، فإنه لا يجوز التمسك بأصل البراءه أو لا حتى يحصل الظنّ بعدم المعارض كما سيجىء إن شاء الله تعالى (3).

ثمّ إنّ القول : بأنّ كلّ ما فيه منفعه خاليه عن المضرّه قبل ورود الشرع ممّا يستقلّ بحكمه العقل على القول بالإباحه والحظر ، إنّما يتمّ أن لو قلنا بأنّ الدليل

ص: ٣٤

١- في نسخه الأصل (ورد).

٢- يبدو أنه أتى على تبينها لوجود كلام فيها ، وقد فصله في «الفصول» ص ٣٥٠ ، واعتبر أنّ حمل المصنّف له لا وجه له.

٣- في مبحث البراءه الآتى.

على ذلك يفيد القطع ، كما فى الظلم والعدوان ، وحسن العدل والإحسان ، لعدم دليل على كون غير المقطوع به دليلاً للشرع بالخصوص.

ودعوى قطعيته من حيث عدم كون التصرف فى مال الغير مانعاً وإن كان يمكن ، لكن دعوى عدم مضره مفسده أخرى محتمله فيه بعنوان القطع فى ما ينفعنا اليوم - أعنى بعد ثبوت الشرع وبعث النبى صلى الله عليه وآله وسلم ونصب الأوصياء - من ثمرات هذه المسأله ، مشكله (1) ، إذ المفروض أنّ كثيراً مما يشتمل على المنفعه الخاليه عن المضره فى عقولنا قد نهى عنها الشارع ، وصار ذلك كاشفاً عن قبح واقعى ، ويحتمل فيما لم نقف فيه على نهى أن يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به.

فالاعتماد إذاً بما باستصحاب الإباحه السابقه على بعث النبى صلى الله عليه وآله وسلم وورود الشرع فى الجملة ، أو باستصحاب عدم ورود النهى بذلك ، أو بالظن الحاصل بملاحظه محض أنه منفعه خاليه عن المضره ، لا مؤاخذه فيه.

وكيف كان ، فالحكم بالإباحه فى مثل ذلك فى أمثال زماننا ، من الظنات ، والدليل عليه ظنى ، فكيف يقال : إنها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع.

نعم ، يمكن أن يقال : لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص فى الظن وذلك من جزئياته ، فمن هذه الجهه يصير من جمله ما يستقل به العقل.

ومن ذلك ظهر أنّ ما يقال : إنّ التكلم فى هذا القسم من الأدله العقليه قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل من الدليل الشرعى عليه ، كما يلاحظ فى

ص: ٣٥

١- خبر للدعوى.

قبح الظلم وحسن العدل ووجوب ردّ الوديعة وغير ذلك لا وجه له ، فإنّ العمل بظنّ المجتهد من أعظم ثمرات هذا الأصل ، وأيّ فائده أعظم من ذلك.

ولا ريب أنّ الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل إذ ما يستفاد من الشّرع في هذا الباب لا يفيد إلّا ظنّاً ، والتمسك به بدون دليل قاطع ، لا وجه له.

وهذا هو الوجه في جعل الظنّ المستفاد من الاستصحاب وغيره أيضاً من الأدلّة العقلية.

وبعد ملاحظه هذا المعنى ، واندرج المذكورات في أفراد ظنّ المجتهد ، فيعاضدها الأدلّة الشرعية أيضاً من الآيات والأخبار في أصل الإباحة والاستصحاب وغيرهما ، كما سنشير إليها في مواضعها إن شاء الله تعالى.

هذا ولكن إثبات حجّيه ظنّ المجتهد لا- دخل له في الأدلّة الشرعية التي هي المناط (1) ، لاستفاده الأحكام الفرعية ، وهي الموضوع لعلم أصول الفقه ، والمرجع في استنباط المسائل الفقهية ، بل هو يشبه المسائل الكلامية كما سنشير إليه في مباحث الاجتهاد والتقليد.

نعم ، يمكن أن يقال : ظنّ المجتهد بالمسائل الفقهية ، كما قد يحصل من الأدلّة اللفظية ، كالكتاب والسنة ، فقد يحصل من الأدلّة العقلية ، وإذا حصل الظنّ له ، فيحصل الظنّ بالضرر بمخالفته ، فيلزم أتباعه ، ومن ذلك يظهر الكلام في

ص: ٣٦

١- قد لا يستقيم هذا الكلام ، مع العلم بأنّ إثبات مثل حجّيه الخبر الواحد والشهرة والاجماع المنقول من حيث قيام الحجّج على حجّيه ظنّ المجتهد ، فمع القول بها في الأدلّة النقلية فما الذي يمنع من عدم القول بها في الأدلّة العقلية.

فحاصل الكلام في هذا المقام ، أنّ الدليل العقلي إمّا حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا ، كردّ الوديعة ، أو حرمة كذلك ، كالظلم ، أو استحبابه كذلك كالإحسان ، وهكذا.

ومن جملتها : حكمه بالإباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به ، أو حكمه بعنوان الظنّ به ، مثل أنّ العقل يحكم حكما راجحا بقاء ما كان عند عروض الشك في زواله ، وبأنّ ما ثبت يدوم الى أن يحصل الزّاف ، فإذا ظنّ بقاء الحرمة السّابقة أو الوجوب السّابق بسبب حصولهما في الآن السّابق ، فيظنّ الضّرر بمخالفه الحاليتين السّابقتين ، ويحكم بعد ملاحظه أنّ دفع الضّرر المظنون واجب ، بأنّ متابعه الحاليتين السّابقتين واجبه.

فهذا هو المائز (1) بين الأدلّة التي تفيد الظنّ للمجتهد ، إذ بعضها يفيد الظنّ من جهة أنّه كلام الشارع ، وبعضها يفيد الظنّ من جهة أنّه حكم العقل ولو كان حكما ظنيّا.

ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بإباحة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع أيضا ، لحصول الظنّ حينئذ من جهة العقل.

فالعقل إمّا يحكم في الموضوعات الخاصّة صريحا قطعيا كالعدل والظلم مطلقا ، وشمّ الورد وأكل الفاكهة قبل ورود الشرع.

ص: ٣٧

١- المائز أو المائز كما عبّر في الكتاب وهي بالميم من التّمييز ، وفي بعض النسخ كتبت بالحاء من الحيازة وفي الاثنین توجیهین مع درک المطلب.

وإما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق ، ويندرج تحته نفى وجوب الوضوء على من فقد الماء ، والصوم على من لم يقدر عليه ، وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الأمري فيما لا- نصّ فيه ولم يدرك حكمه العقل ، فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة إذا لم يثبت الحكم بنصّ أو عقل قاطع ، وهذا هو الأصل المعبر عنه بالبراءة الأصليّة ، بل وكذلك حكمه الظاهريّ كما سنبيّنه (1) ، وهو ما تنازع فيه الفريقان في الإباحة والحظر والتوقف كما سيحيىء في أصل البراءة.

والظاهر أنّ العقل أيضا يحكم برفع التكليف فيه.

وإمّا من جهة عموم حكمه بأنّ ما ثبت فالمظنون بقاؤه إذا كان ما يثبت ثبوته محققا من عقل أو حسّ أو شرع ، ثمّ يجب العمل عليه استنادا الى أنّ دفع الضّرر

ص: ٣٨

١- فإنّ إيجاب العمل على ما هو مقتضى الحكم النفس الأمري كما يكون تكليفا بما لا يطاق فيما ليس فيه حكم من العقل ولا نصّ فيه من الشرع ، كذلك إيجاب العمل على مقتضى الحكم الظاهري هو أيضا تكليف بما لا يطاق ، وذلك لأنّ الحكم الظاهري بعد تعارض أدلّه الإباحة والحظر الوارده في بيان الحكم الظاهري يكون مجهولا كالحكم الواقعي ، فلو كلف بما هو حكم ظاهري بحسب نفس الأمر لا- بحسب ظننا لكان تكليفا بما لا يطاق ، لأنّ الحكم الظاهري سواء قلنا إنّ الإباحة أو الحظر يكون مظنونا كما يعلم من كلمات المصنّف في مبحثه لأصل البراءة حيث قال : إنّ الأقوى والأظهر هو العمل على البراءة الأصليّة وإنّ أدلّه البراءة الأصليّة أقوى من أدلّه التوقف ، وأمثال ذلك ممّا ينادى بأنّ الحكم الظاهري ليس مقطوعا به ، بل ظنّي والظن كثيرا ما يخالف الواقع ، وهذا هو مراده بقوله : كما سنبيّنه ، وإلّا فليس في كلامه فيما يأتي تصريح بأنّه لو لم يكتف الشارع هنا بهذا الحكم الظاهري في ظننا يلزم التكليف بما لا يطاق.

المظنون واجب.

وهذا هو أيضا ممّا يثبت بالعقل القاطع ، وهذا هو الاستصحاب.

وكذلك الأمر في استصحاب الإباحه فيما يدرك العقل إباحته ، فإنّ المظنون حينئذ ارتفاع المنع والوجوب ويثبت الإباحه بمثل ما تثبت فيما لا نصّ فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء.

فهذا حاصل الكلام في مباني الأدلّه العقليّه ومعنى انتسابها الى العقل.

وأما غير هذه الثلاثه المذكوره ممّا ذكروها ، مثل أنّ عدم الدليل دليل العدم ، والأخذ بالأقلّ عند عدم الدليل على الأكثر ، وغيرهما ، فيرجع إليها كما سيظهر لك في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٩

من جملة الأدلة العقلية ؛ أصله البراءة (١) ، ويقال لها : أصله البراءة ، وربما يقال لها : أصله النفي .

والأصل (٢) يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة ، مرجعها إلى أربعة : الدليل ، والقاعدة ، والاستصحاب ، والزجاج ، وهو هنا قابل لثلاثة منها (٣) .

الأول : استصحاب البراءة السابقة في حال الصيغر أو الجنون ، أو حاله علم فيها عدم اشتغال الذمه بشيء ، مثل البراءة عن المهر قبل النكاح ، وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان ، وإجراء حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه باشتغال الذمه .

ص : ٤٠

١- ربما جعله من الأدلة العقلية لدلاله مثل قبح العقاب بلا بيان عليه ، وهذه القاعدة عباره عن حكم عقلي ، هذا وبعضهم اعتبره مدلول يستنبط تاره من الأدلة العقلية واخرى من الأدلة التقلية فمن هنا قال : بأن جعله دليلا عقليا غير سديد .

٢- لغة أسفل كل شيء وهنا بمعنى ما بينى عليه الشيء . راجع «المصباح المنير» ص ١٦ ، و «لسان العرب» ١ / ١١٤ .

٣- وكذا ذكر الشهيد في «التمهيد» ص ٣٢ ، ولكن بلا ذكره لما ذكر من أنها تطلق على معان كثيرة مرجعها إلى أربعة ، وبلا ذكره : وهو هنا قابل لثلاثة منها . هذا ولم أجدا غيره من أطلق الأصل على غير المعاني الأربعة بحسب الاصطلاح الأصولي ، نعم لها معاني وإطلاقات كثيرة ، بحسب اللغة ، وأيضا بحسب إطلاق الرجاليين فإنهم كثير ما يعنون بأن له أصل أي كتاب ، وأيضا كثيرا ما يستعملون كلمه الأصل في كثير من المواضع التي لا ترجع إلى الأصل المذكور أنه حجة ولا إلى القاعدة المستفاده من الشرع . والشهيد في «قواعده» استعمل كلمه الأصل في مواضع ، منها صحيح ، ومنها لا يظهر له وجه ، وقد ذكر عدد أمثله منها في «الوافيه» ص ١٩٦ .

وهذا الإطلاق إنما يناسب بالنسبة الى ما شكك في تحريمه أو وجوبه ، لأنَّ اشتغال الذمّه لا يكون إلّا بالتكليف ، والتكليف منحصر فيهما ، فالتمسك بأصل البراءة بهذا المعنى إنّما يصحّ في مقابل دعوى الحرمة أو الوجوب.

والثاني : أنّ القاعده المستفاده من العقل والنقل أن لا تكليف إلّا بعد البيان أو وصول البيان إلينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للأصل ، للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه.

والثالث : أنّ الرّاجح عند العقل براءة الذمّه إن جعلنا الرّاجح من معاني الأصل ، أعمّ من المتيقّن والمظنون ، ولكنّ الأصوليين جعلوا كلّ واحد من المعنيين الأولين أصلاً برأسه ، ودليلاً على حده ، وأصالة البراءة دليلاً ثالثاً.

والأول : هو ما يسمّونه استصحاب النّفى ، واستصحاب حال العقل ، وسيجيء الكلام فيه.

والثاني : هو الأصل المتفق عليه المعروف بينهم من أنّ عدم الدليل دليل على العدم ، فجعل أصالة البراءة قسماً على حده مشكلاً.

نعم ، هو نوع خاصّ من هذا الأصل ، كما أنّ الأصل الآخر المعروف بينهم من نفى الأكثر عند تردّد الأمر بينه وبين الأقلّ نوع من أصل البراءة ، وذلك لأنّ هذا الأصل يجرى في جميع الأحكام الشرعيّه ، وأصل البراءة مختصّ بقسمين منها.

ويمكن الفرق بنحو آخر ، وهو أن يقال : إنّ ذلك الأصل ناظر الى إثبات الأحكام الشرعيّه ونفيها للموضوعات العامّه من حيث إنّها أحكام شرعيّه ، وهى ناظره الى تعلّقها بخصوص ذمّه آحاد المكلفين.

والحاصل ، أنّ نفس البراءة الثّابته لا يمكن أن تصير من الأدلّه الشرعيّه ، بمعنى أن تثبت حكماً شرعياً ، فينسب عدم الوجوب أو عدم الحرمة من جهتها الى

الشّارع ، فيقال : حكم الشّارع في المتنازع هو نفى الحرمة مثلا- في الواقع أو في ظنّنا ، إذ غايه الأمر حينئذ عدم ثبوت حكم الشّارع بالحرمة مثلا ، أمّا نفيه ، فلا.

نعم ، يمكن إثبات الحكم من جهه القاعده المذكوره (1) ، والأصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق ، وهو ممّا يصحّ أن يجعل مناطا للحكم الشرعيّ كما مرّ في البحث الأوّل.

وتوافق مقتضى هذه القاعده من نفى التّحريم أو الوجوب مثلا لنفس البراءه لا يقتضى أن يكون ذلك ناشئا من البراءه ، بل إنّما هو من باب التّوافق الاتّفاقيّ.

وربّما قيل : إنّ عند التّحقيق حال استصحاب النّفى ، بل الإثبات أيضا في موضع طرأت فيه حاله لم يعلم شمول الحكم الأوّل لها أيضا إنّهما ليسا أماره على شيء ، ولا يثبت بهما حكم ، بل يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما ، إلّا أنّ حكم الشّارع الواقعي هو عدم رفع ما يثبت بهما.

أقول : وفيه نظر ، إذ غايه الأمر أنّ الاستصحاب لا يدلّ على عدم الحكم من الشّارع بخلافه ، لكنّه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان ، وهذا أيضا حكم منه في الآن الثّاني ثبت إمّا من جهه الظنّ الحاصل بالبقاء من الكون الأوّل ، أو من جهه الأخبار الصّحيحه ، مع أنّ مقتضى تلك (2) الأخبار (3) نفى الغير أيضا ، فلاحظها.

ص: ٤٢

-
- ١- وهي مذهب المشهور في تحديد الموقف العملي الذي هو عبارته عن مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان ، فإنّ التكليف بما أنّه لم يتمّ بيانه من المولى فإنّه يقبح المعاقبه على مخالفته فحق الطاعه للمولى يختص بالتكاليف المعلومه ولا يشمل المشكوكه.
 - ٢- في نسخه الأصل (ذلك).
 - ٣- كخبر زراره المعروف في هذا الباب ، بل وغيره من الأخبار التي تمسّكوا بها في كتب الأصول وقد ذكر جمله منها في «الوافيه» فراجعها.

وكيف كان ، فأصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرناهما (1) ، يمكن جعله موضوعا للمسأله التي نحن على صدد بيانها.

والحق ، أنه بالمعنيين حجه شرعيه ، ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه ، وهو مختار أكثر العلماء.

وذهب جماعه الى التوقف ولزوم الاحتياط.

ثم إن الاستدلال بأصل البراءة إما فيما يستقل العقل بالحكم بإباحته قبل وصول الشرع كشم الورد وأكل الفاكهه أو لا.

والثاني : إما ورد فيه نصان متعارضان ، أو لم يرد فيه نص أصلا.

فالإباحه فى القسم الأول إنما يثبت بالعقل. وفائده التمسك بأصل البراءه نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر ، إذ قد بينا فيما سبق أن حكم العقل بالإباحه لا ينافى أن يكون فى ذلك الشئ مفسده كامنه لا يظهر إلا ببيان الشرع ، وأن احتمال ذلك لا يضر فلا بد لمن يدعيه من إثباته ، فالتمسك بأصل البراءه حقيقه إنما هو لأجل نفي ذلك ، لا لإثبات الإباحه العقليه.

وأما ما لا- يستقل العقل بالحكم بإباحته ، كالتكفير حال الصلاه مثلا ، وعدم وضع الأنف على الأرض حال السجود ؛ فأصل البراءه تنفى الحرمة فى الأول لو لم يثبت النص عليها ، والوجوب فى الثانى. فيبقى الفعل فى الأول والترك فى الثانى مسكوتا عنه عند العقل ، لأنهما ليسا كشم الورد وأكل الفاكهه ، ولكن يلزمه

ص: ٤٣

١- وهما استصحاب البراءه السابقه ، والقاعده المستفاده من العقل والنقل أن لا تكليف إلا بعد البيان.

البقاء على مقتضى البراءة الأصليّة وإن لم يحكم العقل بالرّخصة فيه ، أو نقول : يتمّ الحكم بالإباحة حينئذ بالشرع ، مثل قوله عليه السلام : «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (١). كما أنّه يمكن في القسم الأوّل أيضا إثبات الإباحة بالشرع بأمثال ذلك أيضا.

وما ذكرناه من الحصر في إثباته بالعقل إنّما كان مضافا الى أصل البراءة لا إلى الشرع (٢) ، ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصّان متعارضان متساقطان ، وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات.

ص: ٤٤

١- «من لا يحضره الفقيه» ١ / ٣١٧ الحديث ٩٣٧ ، «الوسائل» ٢٧ / ١٧٣ الحديث ٣٣٥٣٠.

٢- حيث قال آنفا : فالإباحة في القسم الأوّل إنّما يثبت بالعقل. ومراده كما عن الملا محمد تقى الهروي في حاشيته أنّ مثل التّكفير وإن كان لا تثبت إباحته إلّا بالشرع نحو كل شيء مطلق ... إلخ ، إلّا أنّ مثل شَمّ الورد تثبت إباحته بالعقل والشرع جميعا ، وعليه فما مرّ من حصر إثبات إباحته في العقل يكون إضافيا بالنسبة الى أصل البراءة ، إذ أصل البراءة يعني أنّ الإباحة في القسم الأوّل كشَمّ الورد لا تثبت بأصل البراءة إذ أصل البراءة إنّما ينفي حرمة المحتمل الناشئة من احتمال المفسده الكامنه لا أنّها لا تثبت بالشرع ، بل إنّها كما تثبت بالعقل تثبت بالنص أيضا ، وقد تلخص من كلامه أنّ المنافع وغيرها كشَمّ الورد والتّكفير سيّان في أنّ أصل البراءة ينفي الحرمة عن كل منهما ولا يثبت به الإباحة في شيء منهما ، ويفترقان في أنّ إباحة الأوّل تثبت بالعقل والشرع وإباحة الثّاني تثبت بالشرع فقط. هذا ولا يكفي أنّ الإباحة التي تثبت بالعقل في المنافع هي الإباحة الواقعيه عنده كما صرّح به في القانون السّابق ، وأمّا الإباحة التي تثبت بمثل قوله عليه السلام : كل شيء مطلق فهي الإباحة الظاهريه العمليه كما سيأتى في كلامه أيضا ، فلم يتوافقا على شيء واحد إلّا أنّ يحمل الحديث المذكور أيضا على الإباحة الواقعيه كما احتمله في القانون السّابق حيث قال : ويمكن أن يقال فيه أيضا ... إلخ ، وهو بعيد جدا مخالف لما قاله هو في بيانه هناك.

ثم إنَّ المحقِّق رحمه الله بعد اختياره حجَّيه أصل البراءة في كتاب الأصول مطلقاً (١)، خصَّها في «المعتبر» بما يعمُّ البلوى (٢).

وتوجيهه : أنَّ العادة تقتضى بأنَّه لو كان حكم من الشَّارع فيما يعمُّ به البلوى لنقل إلينا ، فيحصل الظنُّ من عدم الوجدان بعدم الوجود ، بخلاف غير ما يعمُّ به البلوى.

وهذا الكلام إنَّما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها ، كما هو المهمُّ المحتاج إليه لنا ، لا أوَّل زمان صدور الشَّرع.

وتوجيهه على مذهبننا من صدور جميع الأحكام عن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم وكونها مخزونه عند الأئمة عليهم السلام ، وأنَّه لم يبق شيء إلَّا وقد صدر حكمه عنه صلى الله عليه وآله وسلم.

أنَّ مراد المحقِّق ، أنَّ فيما يعمُّ به البلوى يحصل الظنُّ بأنَّ الحكم الذي صدر فيه عنه صلى الله عليه وآله وسلم إنَّما هو الإباحة إمَّا بتصريحه صلى الله عليه وآله وسلم ، ولكنَّه لكونه غير محتاج إليه لموافقته للأصل لم ينقل إلينا. وإمَّا بتقريره ، لما هو مقتضى الأصل ، بخلاف ما لا يعمُّ به البلوى ، فإنَّه يحتمل أن يكون حكمه الصَّادر عنه صلى الله عليه وآله وسلم مخالفاً للأصل ، ولكن لم يصل إلينا ، لعدم توقُّر الدَّواعي ، وأنت خبير بأنَّه إنَّما يحسن نكته وعلَّه

ص : ٤٥

١- راجع «معارج الأصول» ص ٢١٢ ونقل فيه أيضا قولاً بوجوب الاحتياط مطلقاً.

٢- فقوله : بأنَّه حجه فيما يعمُّ به البلوى خاصه ، وعبارته في مقدمه كتابه «المعتبر» غير ملائمه على الحكايه إذ قسّم في الفصل الثالث منها الاستصحاب الى أقسام ثلاثه : استصحاب حال العقل ، وفسيّره بالبراءه الأصليه ، واستصحاب حال الشَّرع ، وان يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه ، وذكر هذا بين القسمين الأولين. وقال بعد ذكره : وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هناك دليل لظفر به أمّا لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجّه. وقد أفاد حول هذا المطلب صاحب «الفصول» ص ٣٥٢ يمكن لك مراجعته.

للحكم بالإباحة الشرعيه وعدمه بالخصوص ، ولكنه لا- ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البراءه ، للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ، وأن المشر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف ، لا مطلق البيان.

ومقتضى أن التكليف لا يصح إلا بعد وصول البيان ، لا يتفاوت فيه الأمران.

وبالجملة ، الحق والتحقيق جواز التمسك بأصل البراءه فيما لم يبلغ إلينا فيه نص ، سواء كان ممّا يحتمل الوجوب أو الحرمة ، واقتصر الأخباريون على ما يحتمل الوجوب ، وغير الحرمة ، وحكموا بلزوم التوقف في غيره (1).

ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وإن كان هو العقل القاطع كما مرّ في البحث الأول ، وإن فرض قلّه انفكاكه عن النصّ الشرعي ، وحجّيه أصل البراءه هو مذهب المجتهدين.

وما يتراءى في الكتب الفقهيّه مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى ، ويقولون : فيه توقف ، أو تردد ، أو نحو ذلك ، فليس قولاً بوجوب التوقف منهم أو العمل عليه ، بل مرادهم بيان تعارض الأمارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسأله بالخصوص ، ولم يترجّح عندهم أحد الطرفين ، فيظهرون أنّه محلّ التوقف عندهم من حيث خصوص المسأله بالنظر الى الدليل الخاص ، وإن كان فتواهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الأصل والتخيير. وسنشير بعد ذلك الى أنّ أخبار التوقف أيضا تحمل على ذلك ، أى على التوقف في الخصوص.

ص: ٤٦

١- فالأخباريون فيما لم يصلنا فيه نص على أربعة مذاهب : التوقف وهو المشهور بينهم ، والحرمة ظاهرا ، والحرمة واقعا ، ووجوب الاحتياط ، والقول بالتحريم يحتمل أن المقصود منه يكون قبل ورود الشرع فيكون غير مختص بالأخباري. وهذا وقد ألحق الأخباريون بما لا نصّ فيه ما قد تعارض فيه النصان ، والأفراد غير ظاهره الفرديّه.

فالمجتهدون والأخباريون كلاهما متوقفون في الحكم من حيث الخصوص ، ثم يختلفون في حكم الواقعه بعد ذلك من حيث إنَّها مجهول الحكم.

فذهب المجتهدون الى البراءه الأصلية ، والأخباريون الى لزوم الاحتياط.

وكيف كان فالأقوى والأظهر هو العمل على البراءه الأصلية ، وادعى عليه الإجماع جماعه ، منهم الصدوق رحمه الله في «اعتقاداته» (١) في باب الحظر والإباحه في الأشياء المطلقه قال : اعتقادنا في ذلك أن الأشياء كلها مطلقه حتى يرد في شيء منها نهى ، فيظهر منه أنه دين الإماميه.

وعن المحقق رحمه الله أنه قال : إنَّ أهل الشرائع كافه لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات ، سواء علم الإذن فيها من الشرع أو لم يعلم ، ولا- يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول أن يعلم التنصيص على إباحته ، ويعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم ، ولو كانت محظوره لأسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الإذن. انتهى (٢).

وأیضا يحكم العقل بعدم التكليف إلّا بعد البيان ، ويدلّ عليه الكتاب والسنة.

أمّا الكتاب فقوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (٣). والمتبادر منه أنا لا- نعدّ بهم على ما يفعلون حتى تبلغهم الأحكام ببعث الرسول (٤).

وبعد ملاحظه ما سبق في البحث الأوّل ، يظهر أنّ المراد ، الأفعال التي لا حكم

ص: ٤٧

١- ص ٦٦ كما في النسخه المصوّره عن الحجريه والمطبوع معها الباب الحادى عشر.

٢- في «المعارج» ص ٢٠٥ ، وفيه لفظ المشتبهات بدل المشتبهات كما في النسخه المحققه التي بين يدي والمطبوعه حديثا. نعم أنا لا أقول باشتباه المصنّف.

٣- الإسراء : ١٥.

٤- كما عن الوحيد في رساله أصاله البراءه «من الرسائل الأصوليه» ص ٣٥٣.

للعقل فيها بالأمر والنهي. أو نقول أنّ الرسول أعَمّ من الظاهر والباطن ، وعدم التعذيب كناية عن أنه ليس هناك إيجاب وتحريم حتّى يبعث رسولا-، وإلّا فيلزم انفكاك اللّمازم عن الملزوم ، والأخبار عن العفو عن المؤاخذه عن جميع المحرّمات وترك الواجبات الى زمان يستلزم القاء الإيجاب والتحريم (١).

والعجب من بعض الأعاضم (٢) حيث جمع فى كلامه بين الاستدلال بالآيه لأصل البراءه ، ودفع الإشكال الوارد من جهه الآيه على الأحكام العقلية الإلزامية بجواز العفو عن الله تعالى.

ثمّ إنّ نفى الإيجاب والتحريم من الشّارع ، يستلزم الرّخصه فى الفعل والترك ، واحتمال ذلك للأحكام الثلاثة الباقية لا يضرّ ، إذ المراد من أصل البراءه نفى أحد الحكمين ، سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب أو الكراهه أو الإباحه بالمعنى الأخصّ. فإنّ المراد أنّ الأصل براءه الدّمه عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدلّ عليهما إلينا ، سواء وصل مطلق الرّجحان أو المرجوحه أم لا.

وقوله تعالى : (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيْنِهِ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْنِهِ) (٣). والتّقریب فيه يظهر ممّا تقدّم.

ص: ٤٨

١- ونقل فى «الفصول» ٣٥٣.

٢- يظهر لى أن بعض الأعاضم المعين به الوحيد كما يبدو من رسالته «أصالة البراءه» ص ٣٨٠ من «الرّسائل الأصولية» وحيث قال : كان قد صرّح به أفضل المحقّقين وأكمل المدقّقين جمال المله والدّين فى تعليقه على «المختصر» للحاجبى. فقال : نحن معاشر الشيعة قائلون بجواز العفو منه تعالى.

٣- الأنفال : ٤٨.

وكذلك قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)^(١). وأمثالها من الآيات الدالّة على عدم المؤاخذة إلّا بعد البيان.

وأما السنّة ، فمثل ما رواه الصدوق رحمه الله في «الفتاوى»^(٢) في باب جواز القنوت بالفارسيّة عن الصادق عليه الصلاة والسلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى».

ورواه الشيخ رحمه الله أيضا^(٣) ، وفي روايته: أمر أو نهى.

ودلالته ظاهره ، فإنّ المراد: كلّ شيء مطلق عنانه ، مقيد بزجر من الشّارع بحيث لا يمكن تناوله ، فيجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشّارع وحسبه بنهيه عنه.

والمراد من النهى في حديث الصّيدوق أعمّ ممّا تضمّنه الواجب من النهى عن الترك. وحمل الزّوايه على استصحاب إطلاق الحكم الوارد من الشّارع حتّى يثبت التقييد ، أو على ما لا يحتمل التحريم ، فإنّه وفاقى أو على ما يعتمّ به البلوى لحصول الظنّ فيه كما مرّ ، أو نحو ذلك من المحامل البعيده ، تأويلات بعيده لا داعى الى ارتكابها ، لضعف معارضاته كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

وما رواه الصدوق في «التوحيد»^(٤) في الصحيح عن حريز عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع عن أمتى تسعة: الخطأ ، والنسيان ، وما استكرهوا عليه ، وما لا يطيقون ، وما لا يعلمون ، وما اضطروا إليه ،

ص: ٤٩

١- الطلاق: ٧.

٢- ١ / ٣١٧ الحديث ٩٣٧.

٣- «تهذيب الأحكام» ٢ / ٣٢٦ الحديث ١٣٣٧.

٤- ص ٣٥٣ ، و «الخصال»: ٤١٧ الحديث ٩ ، «الوسائل» ٧ / ٢٩٣ الحديث ٩٣٨ ، و ٨ / ٢٤٨ الحديث ١٠٥٥٩.

والحسد ، والطَّيرِه ، والتَّفَكَّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفه». ورواه في أوائل «الفقيه» (١) أيضا.

فإنَّ رفع المؤاخذه عمَّا لا يعلمون ظاهر في الإباحه الشرعيّه.

وما رواه في «الكافي» (٢) في باب حجج الله على خلقه في الموثَّق عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عنه عليه السلام : «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». فإنَّ المراد وضع تكليفه عنهم ، أو وضع المؤاخذه ، وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة ، ولا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب ، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالَّة على عدم التكليف والمؤاخذه إلَّا بعد العلم ، مثل قوله عليه السلام : «أَيُّمَا إمْرئٍ ركب أمرا بجهاله فليس عليه شيء» (٣). وقوله عليه السلام : «الناس في سعه ممَّا لم يعلموا» (٤). ونحوهما.

وقد يستدلَّ بصحيحه عبد الله بن سنان ، رواه في «الكافي» في نوادر المعيشه (٥) عن الصادق عليه الصلاه والسلام قال : «كلَّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبدا حتَّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وفي الاستدلال به فيما لا نصَّ فيه فيما اشتبه حكمه الشرعيّ إشكال ، بل هو ظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم.

وبيانه : أنَّ المتَّصف بالحلِّ والحرمة إنّما هو أفعال المكلفين ، فإنَّ جعلناهما أعمَّ

ص : ٥٠

١- ١ / ٣٦ الحديث ١٣٢.

٢- ١ / ١٢٦ الحديث ٣ ، «وسائل الشيعة» ٢٧ / ١٦٣ الحديث ٣٣٤٩٦.

٣- «تهذيب الأحكام» ٥ / ٧٣ الحديث ٢٣٩ ، «الوسائل» ١٢ / ٤٨٩ الحديث ١٦٨٦١.

٤- «الكافي» ٦ / ٢٩٧ الحديث ٢ ، «الوسائل» ٣ / ٤٩٣ الحديث ٤٢٧٠.

٥- ٥ / ٣١٣ الحديث ٣٩.

من العقلِيّ فيشمل مثل التنفّس في الهواء الذي هو ممّا يضطرّ إليه الإنسان ، إذ المراد بالحلّ في الرّوايه حينئذ هو الرّخصه ، لا حصول الإباحه بالمعنى الأخصّ ، وإلّا فيكون المقسّم هو غير الاضطراريّات لعدم انصراف الحلال شرعا إليها ، وقد ينسبان الى الأعيان توسّعا لكونها مشتمله على علّه الحكم المتعلّق بها وحكمته ، وفي الحقيقه ، المتّصف بهما هو الفعل المتعلّق بها.

ثمّ إنّ الفعل قد يتّصف بهما باعتبار المتعلّق كحلّ أكل الخبز وحرمة أكل الميته ، وقد يتّصف بهما باعتبار الحال والوقت ، كالأكل على التّخمه ، وإن كان المتعلّق مباح الأكل بالذّات ، ووقت الاحتياج وإن كان حرام الأكل بالذّات ، فما علم فيه المتعلّق أو الحال والوقت وتعيّن كونه من أفراده ، فلا- إشكال فيه ، وما جهل فيه المتعلّق أو الوقت ، فهو مورد هذه الرّوايه وأمّثالها. فاللحم منه ما يحلّ أكله بالذّات وبالوصف وبالوقت والحال كأكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال ونحوه المذكى في خلاء المعده (1). ومنه ما يحرم بسبب خلاف أحد المذكورات ، ك لحم الخنزير أو أكل الغنم المغصوب أو الجلال أو غير المذكى أو على التّخمه ، فإذا علم المذكورات فلا إشكال.

وأما لو جهل الحال ، فمقتضى الرّوايه كونه حلالا- حتى يعلم أنّه متّصف بواحد من جهات الحرمة ، فالشّاكّ في كونه على التّخمه أم لا- مثلا ، يحلّ له الأكل ، وكذلك اللحم المشتري من السّوق الذي لا يعلم أنّه مذكى أو ميته ، وهذا هو الشّبهه في الموضوع ، أعنى ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعيّ الشّكّ في أنّه داخل تحت أيّ القسمين اللّذين علم حالهما بالدليل الشرعيّ ، فلو ارتفع الجهل وحصل العلم

ص: ٥١

١- مقابل التّخمه.

بكونه أحدهما ، فلا يحتاج الى دليل شرعى آخر فى معرفه الحكم.

وأما الشبهه فى نفس الحكم الشرعى ، فهو أن يكون من جهه عدم الدليل أصلا

لا فى هذا الشىء ولا فى شىء آخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا ، أو من جهه تعارض الدليلين.

وقد توجه الزوايه (1) بحيث تشمل الشبهه فى نفس الحكم الشرعى ليتم الاستدلال بها على أصاله البراءه فيما لا نص فيه ، ويقال : إن معنى الحديث أن كل فعل من جمله الأفعال التى تتصف بالحل والحرمه (2) ، وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمه ، إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل أو الحرمه ، فهو لك حلال ، فخرج ما لا تتصف بهما جميعا من الأفعال الاضطراريه والأعيان التى لا- يتعلق بها فعل المكلف ، وما علم أنه حلال لا حرام فيه ، أو حرام لا حلال فيه ، وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز ، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل ، أن ما اشتبه حكمه وكان محتملا لأن يكون حلالا ولأن يكون حراما ؛ فهو حلال ، سواء علم حكم لكلى فوقه أو تحته ، بحيث لو فرض العلم باندرجه تحته أو تحققه فى ضمنه ، علم حكمه أيضا أم لا.

وبعباره أخرى : إن كل شىء فيه الحلال والحرام عندك ، بمعنى أنك تقسمه الى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ، ولا تدرى المعين منهما ، فهو لك حلال ، فيقال حينئذ : إن الزوايه صادقه على اللحم المشتري من السوق المحتمل

ص: ٥٢

١- وقد وجه هذا التوجيه السيد صدر الدين فى شرحه «للوفيه».

٢- وستأتى الإشارة إليه فى الأسطر القليله الآتية فى شرب التتن.

للمذكي والميته ، وعلى شرب التتن ، وعلى حليته لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لأنه يصدق على كل منها أنه شيء فيه حلال وحرام عندنا ، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسما لحكمين ، فنقول : هذا إما حلال وإما حرام ، وإنه من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالا وبعضها حراما ، واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم.

أقول : وفيه نظر (1) ، إذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية أيضا.

بيانه : أن خروج الأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف ، كالسائم وذات الباري تعالى مثلا إنما هو لأجل عدم إمكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمه ، لا من جهة عدم اتصافها بهما معا ، وعدم قابليتها لانقسامها إليهما.

وخروج الأفعال الضرورية لبقاء الحياه إنما هو لأجل أنه لا يتصف بأحدهما أيضا شرعا ، وإن كان يمكن اتصافه بهما جميعا لأجل أنه فعل مكلف اختياري ، وكذلك خروج ما تعين حله أو حرمة لأنه لا يتصف إلا بأحدهما ، فيلزم استعمال قوله عليه السلام : «فيه حلال وحرام». في معنيين :

أحدهما : أنه قابل للاتصاف بأحدهما.

وبعبارة اخرى ، يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما.

والثاني : أنه ينقسم إليهما ، ويوجد النوعان فيه إما في نفس الأمر أو عندنا ،

ص: ٥٣

١- وقد علق في «الفصول» ص ٣٠٣ على هذا التنظر ، واعتبر أن هذه الوجوه الأربعة التي أوردها غير وارده.

وهذا غير جائز مع أنه لا معنى لإخراج المذكورات ، لأن المراد بقوله : فهو لك حلال ، أن مجهوله حلال ، ولا يتصور الجهالة في المخرجات حتى يحتاج الى الإخراج ، مع أنه لا معنى للإخراج حينئذ ، واعتبار المفهوم المخالف إلا بتأويل السالبة المنفيته [المنتفيه] الموضوع وهو غير مفيد.

فإن قلت : إن هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهه الموضوع أيضا.

قلت : (1) نعم ، ولكن نقول : فائده القيد هنا التنبيه على أن القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ، ولما كانت الحرمة والحلية في الموضوع مما ثبت في الجملة ، وأذهان المكلفين متوجهة إليها فيحتاج الى التنبيه ، لتبادر أذهانهم الى احتمال الحرمة ، بخلاف مجهول الحكم أصلا ، فالتقييد هنا ليس لأجل الاحتراز ولا لاعتبار [الاعتبار] مفهوم المخالف.

هذا مع أن ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمالا آخر للفظ في المعنيين ، إذ قوله عليه السلام : «حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». لا بد أن يكون المراد منه : حتى تعرف من الأدلة الشرعية الحرمة ، إذا أريد معرفه الحكم المشتبه ، وحتى تعرف من الخارج من البيئه أو غيرها ، الحرمة ، إذا أريد معرفه الموضوع المشتبه ، فليتأمل.

والحاصل ، أن الزوايه مع قطع النظر عن كل ذلك أيضا ظاهره فيما ذكرنا ، وهو المعنى المنساق منها الى الأذهان الخاليه ، ويؤيده ما روى عن الصادق عليه الصلاه والسلام : «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل

ص : ٥٤

١- راجع «الفصول» ص ٣٤٥ ، ففيه فائده حول هذا الجواب.

نفسك ، وذلك مثل يكون الثوب عليك (١) قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فيبيع أو قهر (٢) أو امرأه تحتك وهي أختك أو رضيعتك ، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه» (٣). فإنّ التمثيل وإن لم يكن مخصّصاً للعام ، ولكن في شمول العام لنفس الحكم تأمّل ، مع أنّ قيام البيّنه أيضا شاهد على ما ذكرنا ، سيّما بعد التعميم بقوله : والأشياء كلّها على هذا.

وتخصيص العامّ الثانی ليس بأولى من تخصيص الأوّل. وأيضا المتبادر من العين الشّخص الموجود في الخارج ، وهو إنّما يناسب شبهه الموضوع.

وبالجملة ، فالظاهر من الرّوايه أنّ كلّ شيء له نوعان أو صنفان : حكم الشّارع في أحدهما بالحلّ ، وفي الآخر بالحرمة ، فهو يعني مصداقه لك حلال وإن لم تعلم بأنّه فرد من أفراد الحلال أو من أفراد الحرام ، ويجوز لك تناوله حتّى تعرف الحرام بعينه ، يعني أنّ هذا العين حرام.

واعلم أنّ المتبادر الظّاهر من ملاحظه المصداق والمفهوم ، والكلّيّ والفرد في العرف والعادة ، هو الكلّيّ القريب المعهود إطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب ، لا كلّ ما يمكن فرضه من الأجناس البعيده والأفراد الفرضيّة ، وكذلك المعترف في الكلّيّ ما لوحظ في عنوان الحكم من الصّفات الممكنه له.

ص: ٥٥

١- في «الكافي» مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة.

٢- في «الوسائل» فيبيع قهرا.

٣- «الكافي» : ٥ / ٣٠٩ باب التّوادر ١٩١ الحديث ٤٠ ، «الوسائل» ١٧ / ٨٩ الحديث ٢٢٠٥٣ ، ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن ابراهيم أيضا في «التهذيب» ٧ / ٢١ باب الزيادات الحديث ٩.

فعلى هذا ، لو حصل الشك في حرمه الميتة ، فنقول : إن الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال : إنه حلال حتى تعرف الحرام بعينه ، وإن أمكن أن يقال : إن الميتة من حيث إنه مأكول ، والمأكول منه حلال ومنه حرام ، فهو حلال حتى تعرف أنه حرام ، إذ المأكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع ومكالماته ، بل هو إما اللحم أو المذكي منه.

وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشتري من السوق حتى يقال : إن من اللحم ما هو حلال وما هو حرام ، وكذا الكلام ليس في أكل الطيب والخبيث حتى يقال : إنه حلال حتى تعرف أنه من أيهما ، وكذلك مثال لحم الحمير ، فإن لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان أو أفراد ، وكلامنا في معرفه لحم الحمير من حيث إنه لحم الحمير ، وهكذا.

فالمتبادر من قوله عليه السلام : «فهو لك حلال». يعني المصداق الأولي المعهود المتعارف من عنوان الكلبي الصادق عليه ، وأمثله مما مثله الصادق عليه الصلاة والسلام في الزوايه واضحه.

ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء ، فإن الكلبي المتصور في التتن إن جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث ، فصدق الشرب عليه أولا ممنوع ، وحرمة مطلق استعمال الخبيث ممنوع أيضا ، فلم يتردد هذا الكلبي بين كليين ، فيبقى اندراجه تحت الجهاله بنفس الحكم الشرعي ، ومقتضى الأدله السابقه حله (1).

ص: ٥٦

١- وقد ذكر الشيخ الحرّ العاملي في الفائده (٥١) من «الفوائد الطوسيه» ص ٢٢٤ رساله رأى فيها أولويه الاحتياط وهو يناقش من ذهب من علمائنا الى التحريم فيها من المناسب مراجعتها.

وأما الغناء ، فإنه وإن أمكن إثبات عنوانين للصوت ، هو الغناء وغير الغناء ، ولكن الأظهر فيه أيضا جهاله الحكم كما لا يخفى .
ثم مما ذكرنا ظهر لك أنّ الأصل في شبهه الموضوع أيضا أصاله البراءة ، والظاهر أنّه لا خلاف فيه حتّى من الأخباريين ، ووجهه ظاهر ممّا مرّ .

حجّه من يقول بوجوب التوقف من الآيات والأخبار

احتجّ القائلون بوجوب التوقف أيضا : بالآيات والأخبار .

أما الآيات فمثل قوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) ، و : (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (٢) ، وأمثالهما .

وأما الأخبار : فمثل ما رواه الكليني رحمه الله (٣) في الموثّق عن سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى عليه الصلاة والسلام قال في جملتها : «وما لكم والقياس إنّما هلك من هلك من قبلكم بالقياس» . ثم قال : «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإن جاءكم ما لا تعلمون فيها» ، وأهوى بيده الى فيه .

وفي الحسن عن هشام بن سالم قال : قلت لأبي عبد الله عليه الصلاة والسلام : ما حقّ الله تعالى على خلقه؟ فقال : «أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون ، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا الى الله حقّه» (٤) .

ص : ٥٧

١- الإسراء : ٢٦ .

٢- البقره : ١٩٥ .

٣- «الكافي» ١ / ٥٧ الحديث ١٣ .

٤- «الكافي» : ١ / ٥٠ الحديث ١٢ .

وفى الموثق (١) عن ابن بكير عن حمزه بن الطيار أنه عرض على أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام بعض خطب أبيه عليه السلام حتى إذا بلغ موضعا منها ، قال له : «كفّ واسكت». ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : «لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبت له والرّد الى أئمة الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرّفوكم فيه الحقّ ، قال الله تعالى : (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)» (٢).

الى غير ذلك من الأخبار الكثيره ، وهذا أوضحها دلالة.

واستدلّوا أيضا : بحديث التثليث المشهور بين الخاصّه والعامّه ، قال الصادق عليه الصلاة والسلام فيما رواه فى الكافى (٣) عن عمر بن حنظله : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشّبهات نجا من المحرّمات ، ومن أخذ بالشّبهات ارتكب المحرّمات فهلك من حيث لا يعلم».

وتقريب الاستدلال ، أنّ من الأشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ، ومنها لا يجوز فعله كذلك ، ومنها ما يحتمل الأمرين ، إمّا لعدم بلوغ دليله إلينا أو للاحتمال والدليل فى الاشتباه ، فمن ترك الشّبهات - يعنى جميعها - نجا من المحرّمات - أى ممّا هو حرام فى الواقع - ومن أخذ بها ، أى بجميعها ، ارتكب المحرّمات لوجوده فيها جزما ، لإخبار المعصومين عليهم السلام أو للعلم العادى بذلك ، والمراد مجاز المشارفه إن لم يحمل الشّبهات على العموم ، وبغيره من الأخبار

ص: ٥٨

١- «الكافى» ١ / ٥٠ الحديث ١.

٢- النحل : ٤٣.

٣- ١ / ٦٨ الحديث ١٠.

الدالّة على التوقّف عند الشّبهه.

الجواب على أدله المتوقّفين

والجواب عن أدلّه الأوّل: القول بموجبها، إذ نحن أيضا نكفّ عن حكم ما لم نعلم حكمه بالخصوص، والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث إنّنا لا نعرف حكمه بالخصوص، لا من حيث هو بالخصوص، فنحن لا نحكم فيما لا نصّ فيه إلّا بما علمنا من الكتاب والسّنّه والإجماع، وهو أصاله البراءه.

فإن قلت: أخبار التوقّف مطلقه ولا وجه لتقييدها بما ذكرت، بل مقتضاها التوقّف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص (1)، خصوصا وعموما.

قلت: أولا: إنّ من تتبّع تلك الأخبار يظهر له أنّ مرادهم عليهم السلام من ذلك المنع عن العمل بالقياس (2)، ولا نطيل الكلام بذكر تلك الأخبار، وإن شئت فراجع الى مظانّها من كتاب «الكافي» وغيره. وأكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب «وسائل الشيعه» في أبواب القضاء، ولا ريب أنّ القياس إنّما يثبت حكم الجزئيات لا الكلّيات.

وثانيا: إنّ المعارضات ممّا دلّ على أصل البراءه أقوى سنداً ودلاله واعتضادا بالكتاب والسّنّه والعقل والعمل، بل الإجماع والموافقه للملّه السّمحه السّهله، ونفى العسر والحرج والضّرر، فهي أولى بالتقييد والتأويل (3).

فحاصل البحث: أنّكم تقولون إنّ حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص،

ص: ٥٩

١- أي حكم واحد شخصي معلوم ولم نعلم حكمه بالخصوص، كما في الحاشيه.

٢- ومن أين لنا حتى نقطع بثبوت هذا المراد، والتّقييد ليس من بينه عليه.

٣- وكذا ذكره الوحيد في رساله أصاله البراءه من «الرسائل الأصوليه» ص ٣٦٥.

هو التوقف لهذه الأخبار ، ونحن نقول : هو أصالة البراءة لتلك الأخبار والأدلة ، وأدلتنا أقوى ، فنطرح أدلتكم ، أو نقول : غايه الأمر تساوى الطرفين ، فيرجع الى ما تعارض فيه النضان ، وسيجيء أن المختار فيه التخيير ، فيرجع الى أصالة البراءة أيضا .

وثالثا : إن دلالة تلك الأخبار على الوجوب ممنوعه ، بل الظاهر من كلها أو من ملاحظه مجموعها ؛ الاستحباب والأولوية ونحن لا نمنعه (١) ، بل نقول : باستحباب الاحتياط والترك (٢) فيما يحتمل الحرمة ، والتوقف (٣) في العمل والفتوى ، والعمل على الاحتياط . ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها أدنى ملاحظه ، فإنها المذكوره في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخبر ، والردع عما سعى أن يصير موجبا للدخول في الحرام ، لا التهيؤ والزجر الصريح في الحرمة .

ورابعا : إن بما ذكرنا يحصل الجمع بين الأدلة جمعا قريبا لا تشمئز منه الأفهام المستقيمه ، بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكرتم ، فإن حمل أخبار أصل البراءة على خلاف ظاهرها ، مثل حملها إما على شبهه الموضوع ، أو على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة ؛ بعيد ، بل لا يمكن جريانه في بعضها ، مثل قوله عليه السلام : «أئما إمرئ ركب أمرا بجهاله» . حيث ورد في لبس المخيط للإحرام ، وحكاية الترويج في العده المذكوره في صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج الآتيه

ص : ٦٠

١- في الحاشيه : فلا وجه لمنع دلالتها على الوجوب ، بل هي صريحه في الوجوب كما لا يخفى .

٢- عطف تفسير .

٣- كالعطف التفسيري للاحتياط والترك .

فى حكم الاحتياط ، وكذلك حملها على التقيّه (١) لاختلاف العامه فى المسأله.

وخامسا : نقول : إنّ ذلك حيث يمكن الرجوع الى الأئمه عليهم السلام كما يستفاد من بعضها ، أو الى أصحابهم وكتب أخبارهم. ونحن نقول : إنّ من شرائط العمل بأصل البراءه الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجىء.

وسادسا : يمكن أن يقال : إنّ ذلك حكم ما لا نصّ فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم فى حكمه من الإباحه.

وأما حديث التثليث (٢) الجواب عنه :

أما أولا : فإنّه لا يدلّ على الحرمة ، بل إنّما يدلّ على أنّ ارتكاب الشّبّهه مظنّه الوقوع فى الحرام [الواقعى] ، وإذا وقع فى الحرام الواقعى فهو يهلكه بالخاصيّه كالسّم المجهول ، أو أنّ من ارتكب جميع الشّبّهات فلا ينفكّ عن فعل الحرام.

وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة إنّما يدلّ على الحرمة إذا استوعب جميع الشّبّهات وهو غير محلّ النزاع ، بل النزاع فى مطلق الشّبّهه وكل ما صدق عليه لا جميعها ، فلا يفيد ذلك أزيد من الكراهه كالنهى عن الصّيرف لخوف الوقوع فى الرّبا ، وعن بيع الأكفان لخوف الوقوع فى محبه موت النّاس ، وأمثال ذلك.

والحاصل ، أنّ مطلب المستدلّ إثبات المؤاخذه والعقاب الأخرى فى ارتكاب ما لا نصّ فيه ، وهذا لا يدلّ عليه.

وأما ثانيا : فنقول : إنّ ما لا نصّ فيه ليس بشبهه للأدله المتقدمه ، غايه الأمر أن يقال : إنّ شبهه من حيث الحكم بالخصوص ، وإما من حيث العموم ، وإنّه من جمله

ص : ٦١

١- اى وكذلك حمل أخبار أصل البراءه فى الشّبّهه الحكميه على التقيّه.

٢- الذى عرفته قبل صفحات ثلاث.

ما لا تعلم [نعلم] حكمه ، فحكمه الواضح البين هو الحلّيه سيما فيما هو منفعه خالصه ، ولا يدرك العقل فيها مضرّه. ولو فرض فيها مضرّه. ولو فرض فيها مضرّه كامنه لا تعلمها [نعلمها] فارتكابها من جهه الاعتماد على رخصه الشارع لعلّه تریاق لهذا السیم الكامن فيه ، فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب فيما لا نصّ فيه من جهه جهاله حكمه بالخصوص.

وكذلك الكلام فی شبهه الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فللكلّ جنبتان يستحبّ الاجتناب عنها من جهه الخصوصیه ، ويجوز ارتكابها من جهه عموم الأدله فيما لا نعلم.

وأما ثالثا : فالعمل بهذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه أيضا (١).

والقول : بأنّ أكل الفاكهه الغير المنصوصه حرام لهذا الحديث ، وأكل مال العاشر الذى معيشته من العشور حلال إذا احتمل وجود الحلال فيه غريب ، بل هذه الروايه فى موضوع الحكم الشرعى أظهر من غيره ، وحمل ما مرّ من الأدله المبيحه لما لا نصّ فيه على الشبهه فى موضع الحكم ، وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى ، فكما ترد هذه الروايه نقضا علينا ترد عليهم أيضا (٢).

وأما رابعا : فعلى فرض دلالتها على الحرمة تحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها أيضا ، لكون ما ذكرناها من الأدله أقوى من جهات شتى كما مرّ.

فإن قلت : إنّ مقبوله عمر بن حنظله التى ذكر فيها هذا الحديث ، ذكر الصادق عليه الصلاه والسلام فيها أولا من جمله وجوه الترجيح بين الأخبار تقديم

ص : ٦٢

١- كما هو فى الشبهه الحكيمه.

٢- لقولهم بعدم وجوب الاجتناب فى الشبهه الموضوعيه.

المشهور على الشاذ معللاً بأنه المجمع عليه ، والمجمع عليه لا ريب فيه .

ثم قال : « وإِنَّمَا الأُمُور ثلاثه أمر بَيْنَ رَشده فِيتبع ، وأمر بَيْنَ غِيه فيجتنب ، وأمر مشكل يردُّ علمه الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم . قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : حلال بَيْنَ ... الى آخر ما ذكرنا . وهذا يدلُّ على وجوب ترك الشبهات . فإنَّ تعليل الامام عليه السلام تقديم المجمع عليه بأنه لا ريب فيه ، وبأنَّ الشاذَّ التَّادر من الأمر المشكل الذي لا يجوز القول به ، ويجب ردُّه الى الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم يدلُّ على وجوب ترك الشبهه .

قلت : استدلاله عليه السلام بكلامه في هذا المقام إبداء للحكمه ، ووجه المنع عن اتباع الأمر المشكل ، فإنَّ وجه منع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الشبهه إنّما كان هو الوقوع في الحرام ، فإذا كان الوقوع في الحرام مع الجهاله منشأً للمنع ، فمع معلوميه الحق المجمع عليه وثبوت الحجّه فهو أولى بالمنع ، فإذا كان ذلك مكروهاً فيكون هذا حراماً ، وإن لم نوجّه المقام بذلك فلا بدّ أن نقول بعدم وجوب العمل بالمرجّحات المذكوره في هذه المقبوله ، وأنَّ العمل عليها يكون مستحباً وأنتم لا تقولون به .

وإن جعلتم المراد من الشبهات في قوله عليه السلام نظير الشاذِّ التَّادر فيما نحن فيه ، فنحن أيضاً نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ، وإِنَّمَا النزاع فيما تكافأ الاحتمالان أو الأمارتان بالنسبه الى الشرع (1) ، وما استدللّ عليه الصادق عليه الصلاه والسلام ليس كذلك .

وأما خامساً : فلأنَّ الظاهر من بعض الروايات أنّه لا عقاب على الشبهات .

منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في «كفايه النصوص» على ما نقل عنه بسنده عن الحسن عليه الصلاه والسلام أنّه قال في جملة حديث : « إنَّ في حلالها

ص : ٦٣

١- راجع مبحث البراءه في «الفصول» ص ٣٥٦ ، ففيه زياده بيان .

- أى الدنيا - حسابا وفى حرامها عقابا وفى الشبهات عتابا فأنزل الدنيا بمنزله الميته ، خذ منها ما يغنيك ، إن كان حلالا كنت قد زهدت فيها ، وإن كان حراما لم تكن أخذت من الميته ، وإن كان العتاب فالعتاب سهل يسير» (١).

الكلام فيما تعارض فيه النصان

هذا الكلام فيما لا نصّ فيه ، وأما الكلام فيما تعارض فيه النصان ، فالمختار فيه أيضا أصالة البراءة عن تعيين أحدهما ، والتخير فى العمل بأيهما أراد ، وسيجىء الكلام فيه فى باب التراجع.

وأما الشبهه فى موضوع الحكم فقد عرفت حالها أيضا فى الجملة ، ونقول هاهنا : الظاهر أنه لا خلاف فى أصالة البراءة فيها ، والأخباريون أيضا وافقوا الأصوليين فى ذلك (٢) ، وحملوا الأدلة الدالة على أصل البراءة التى ذكرناها فيما لا نصّ فيه على شبهه الموضوع ، وأخبار التثليث ، وما دلّ على التوقف على شبهه نفس الحكم ، وجعلوا ما لا- نصّ فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه.

وكيف كان ، فالظاهر أنه لا إشكال فى أن الأصل فى شبهه الموضوع الإباحه ، ولكن يستحب اجتنابها ، ويظهر من الأخباريين دخولها فى الحلال البين بمقتضى حديث التثليث ، وقد أشرنا الى أن ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نصّ فيه ، غريب.

ثم إن الأدلة على هذا المطلب فى غايه الكثره ، منها العمومات المتقدمه فيما لا نصّ فيه ، مثل صحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه ، وغيرها من الأخبار المتقدمه ،

ص: ٦٤

١- «كفايه الأثر» ص ٢٢٧ ، «مستدرک الوسائل» ١٢ / ٥١ الحديث ١٣٤٨٩.

٢- راجع الفوائد (٤٩) من «الفوائد الطوسيه» ص ١٩٩ ، وأشار إليها الوحيد فى رساله البراءة من «الرسائل الأصوليه» ص ٣٩٦.

المستفيضة الدالّة على أنّ «كلّ شيء فيه حلال وحرام ، فهو حلال حتّى تعرف الحرام بعينه» ، وسيجيء بعضها أيضا.

ثم إنّ الاشتباه فى الموضوع يتصوّر على وجوه :

أحدها : مجرّد احتمال اتّصاف الموضوع بالحرمه (١) ، مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه المسلم من المباحات كالحطب والحشيش ، بل تساوى احتماله مع احتمال عدمه.

والثانى : أن يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج وشوب لا يتميزان عادة ، كاختلاط حبوب الحنطة وأجزاء السمن والدّبس.

والثالث : أن يحصل العلم لك بأنّ هذا الموضوع واحد من الأمور التى بعضها حرام يقينا ولا يعلم أنّه هل هو أو غيره ، وهو على قسمين :

الأوّل : إنّ الأمور المرّدّة فيها محصوره معدوده ، يمكن الإحاطه بها بلا عسر وصعوبه.

والثانى : أن يكون مرّددا بين أمور غير محصوره عادة ، بمعنى تعسير الإحاطه وتعذّرها ، ولا خلاف فى حرمه القسم الثانى ، كما أنّه لا خلاف فى حلّيه غير القسم الأوّل من القسم الثالث.

وأما هو فاختلّفوا فيه (٢) ، فذهب جماعه من الأصوليين الى وجوب اجتنابه ،

ص: ٦٥

١- والمقصود به الاحتمال الضعيف لقريته قوله : بل تساوى احتماله مع احتمال عدمه فيما ذكره من المثال.

٢- راجع مبحث الشّبّه فى طريق الحكم فى رساله أصاله البراءه للوحيد من «الرسائل الأصوليه» ص ٤٠١.

فقالوا: يجب اجتناب الشبهه المحصوره دون غيرها ، واستدلّ عليه (١) بأنّ الحكم بحلّيه المجموع ، يستلزم الحكم بحلّيه ما هو حرام علينا قطعا ، وطهاره ما هو نجس جزما كالإناءين المشتبهين والثوبين كذلك ، والدّرهمن اللّذين أحدهما غضب.

وإن حكما بأنّ أحدهما نجس أو حرام ، فهو ترجيح من غير مرجح شرعيّ ، وبأنّ الحرمة والنجاسة تكليفاً يجب امتثالهما ، ولا يتمّ إلّا باجتناب الجمع ، وما لا يتمّ الواجب إلّا به ، فهو واجب.

والفرق بين المحصور وغير المحصور (٢) ، أنّ ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقّق عادة في المحصور ، فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس بخلاف غير المحصور ، فلا يتحقّق العلم فيه عادة لمكّلف واحد باستعمال المحظور. وحصوله لجميع المكلفين غير مضرّ ، لأنّ كلّما مكّلف بعلم نفسه ، وإذ ليس فليس ، وذلك كواجد المنى في الثوب المشترك ، وبأنّ الشبهه المحصوره ليست بداخله فيما لا يعلم حتى يشمل أدلّه الأصل ، لأنّ حرمة أحدها أو نجاسته يقينيّه فيجب امتثالهما يقينا ، كعموم : (أَطِيعُوا اللَّهَ) ، وغيره.

أقول : والأقوى فيه أيضا أصاله البراءه ، بمعنى أنّه يجوز الاستعمال بحيث لا- يحصل العلم بارتكاب الحرام ، ونحن لا نحكم بحلّيه المجموع أبدا حتى يلزم الحكم بحلّيه الحرام الواقعيّ اليقينيّ ، ولا- نحكم بحلّيه أحدهما بعينه وحرمة ليلزم التحكّم ، بل نقول بحلّيه الاستعمال ما لم يتحقّق استعمال ما لا ينفكّ عن استعمال

ص: ٦٦

١- وهذا الدليل ضعيف لما ستعرفه من المصنّف.

٢- راجع «الفوائد الحائريه» للوحيد ص ٢٤٦ و ٢٤٧.

الحرام جزماً ، لا بمعنى الحكم بأنه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكّم ، بل بمعنى التخيير في استعمال أيّ منهما أراد من حيث إنّه مجهول الحرمة لعدم المرجّح ، ونحن نقول بوجوب إبقاء ما هو مساوٍ للحرام الواقعيّ أو أزيد منه .

فإن قلت : إذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعيّ ، فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدرّج ، لعدم حصول العلم في كلّ مرتبه من الاستعمالات ، والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام إنّما هو إذا ارتكب الجميع دفعه .

قلت : أوّلاً : نقول به إذ لا دليل عقلاً وشرعاً يدلّ على الحرمة والعقاب ، ولا إجماع على بطلانه ، والقائل به موجود كما سنشير إليه .

وثانياً : نقول : كما أنّ ارتكاب الحرام الواقعيّ المتيقّن حرام ، فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام أيضاً حرام ، وتحريمه حينئذ من هذه الجهة ، فارتكاب الفرد الآخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعيّ ، مقدّمه لتحصيل اليقين بارتكابه ، ومقدّمه الحرام حرام ، ويمكن منع المقدمتين (1) .

نعم ، يثبت اشتغال الدّمّه بحق الغير ، وحصول النجاسه بعد استعمال الجميع ، ويترتب عليهما آثارهما حينئذ ، وإن لم يحصل العقاب بالارتكاب ، فليتأمل .

وكيف كان ، فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام ، لعموم الأدلّه المتقدّمه .

وأما التمسك بأنّ الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتمّ إلّا بالاجتناب

ص : ٦٧

١- أي حرمة تحصيل اليقين بارتكاب الحرام إذا لم يعلم بارتكاب الحرام بنفس ذلك العقل بخصوصه ، وحرمة مقدمه الحرام كما في الحاشيه منه .

عن الجميع ، فبطلانه واضح ، لمنع حرمة ما لم يعلم حرمة ، ونجاسه ما لم يعلم نجاسته.

بيان ذلك : أنّ اتّصاف الأعيان بالحلّ والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظه حال فعل المكلف ، وإن كان الحكمه الباعثه للحكم كامنه فى تلك الأعيان ، فالأعيان وإن اتّصفت بذاتها من جهه تلك الحكمه بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ، ولكن اتّصافها بهما من جهه ملاحظه إضافه فعل المكلف إليها لا يكون إلّا فى صوره العلم.

هذا مع أنّه يرد على ذلك النقص بغير المحصور ، فإنّ الحرام والنجس فيها أيضا يقينى والتمسك بلزوم العسر والخرج لا يثبت الحلّ والطهارة ، بمعنى ترتب جميع آثارهما ، سيّما بحيث يصير قاعده كليّه مشبهه للحكم مطرد ، لأنّ مقتضى ذلك الحكم بطهاره صحراء وسيع الفضاء الذى تنجس بعضه ولم يعلم محلّها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ، ولا خرج على من لا يزاولها ولا يحتاج إليها فى الاجتناب عنها ، وليس تطهير عضو منه إذا اتّفق مباشرته عسرا وخرجا ، كما لا يخفى.

وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين أحدهما نجس حرجا عظيما ، كما لو احتاج الى لبس أحدهما فى السّفر فى أيام الشّتاء ووقوع المطر ، فإن كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة ، فاحكم هنا بالطهارة.

وكذلك الكلام فى الاضطرار الى أكل الميته وشرب الماء النجس ، فإنّ الاضطرار والعسر والخرج لا يوجب الحكم بالطهارة.

أمّا ما قد يتمسك بذلك في مثل طهاره الحديد مع ورود الأخبار بالنجاسه (1)، فذلك تأسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت ، وبينهما فرق واضح ، مع أنّ الإجماع وأصل الطهاره الثابته بالأخبار والأدله موجودان ، والخاصّ إنّما يعارض العامّ لو قاومه ، فالأخبار الوارده في الحديد لا تقاوم تلك الأدله التي أحدها نفى الحرج والعسر.

والحاصل ، أنّ التمسك بالعسر والحرج حيث استقلّ بالدلاله أيضا ، يوجب دوران الحكم مدار لزومهما ، سيّما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على أكله مثلا ، ولا يوجب ذلك دفع جميع آثاره ، فإذا اضطرّ الى سرقة مال الغير لدفع الجوع المهلك ، فعدم العقاب على أكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمه بعوضه ، سيّما إذا كان قادرا عليه.

وأما الفرق بأنّ ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقّق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره.

ففيه : أنّ امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ، ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا. وما ذكره من حكم واجدى المنى في الثوب المشترك ، يجرى في الثوب المحصور إذا ارتكب كلّ من المكلفين بعض أفراده.

وأما أنّ الشبهه المحصوره ليست بداخله فيما لا يعلم ... الخ.

ص: ٦٩

١- وقد نقل جماعه من علمائنا إجماع الإماميه على العمل بمضمون عدد من الأخبار التي تفيد طهارته وما يمكن ان يستفاد من مثل حديث واحد على النجاسه غير مستقيم وهو شاذ مخالف لما عليه كثير الأدله والتي منها بعض الأخبار ، يمكن مراجعتها في «الوسائل» ج ٣ ص ٥٣٠ باب ٨٣ ، طهاره الحديد.

فيعلم جوابه ممّا مرّ. لأنّ كون حرمه أحدها يقيّته أو نجاسته يقيّته ، بمعنى أنّصافه في نفس الأمر بالحكمه الموجهه للحرمه أو النجاسه لا يوجب اليقين باتّصافه بالحرمه والنجاسه ، مضافا الى المكلف ، فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمه ، مع أنّ الأخبار المستفيضه وردت في حليه الشراء من العامل والسّارق مثل صحيحه أبي عبيده عن الباقر عليه الصلاه والسلام قال : سألته عن الرّجل منّا يشتري من السّيلطان من إبل الصدقه وغنم الصدقه وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم؟. قال : فقال عليه السلام : «ما الإبل والغنم إلّا مثل الحنطه والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه» (١).

وصحيحه معاويه بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله عليه الصلاه والسلام : أشتري من العامل الشّيء وأنا أعلم أنّه يظلم؟ فقال : «اشتر منه» (٢).

وصحيحه أبي بصير (٣) قال : سألت أحدهما عليهما السلام عن شراء الخيانه والسّرقة؟

فقال عليه السلام : «لا ، إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره ، وأمّا السّرقة بعينها فلا ، إلّا أن يكون من متاع السّلطان فلا بأس بذلك».

وموثّقه إسحاق بن عمار وروايه محمد بن أبي حمزه وروايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله وغيرها ، ولا حاجه الى ذكرها.

ويدلّ عليه أيضا ما ورد من حليّته ما يختلط بالحرام بإخراج الخمس.

ص: ٧٠

١- كما في «الكافي» ٥ / ٢٢٨ الحديث ٢ ، و «الوسائل» ١٧ / ٢١٩ الحديث ٢٢٣٧٦.

٢- تهذيب الأحكام» ٦ / ٣٣٧ الحديث ٩٣٨ ، و «الوسائل» ١٧ / ٢١٩ الحديث ٢٢٣٧٥.

٣- «الكافي» ٥ / ٢٢٨ الحديث ١ ، «الوسائل» ١٧ / ٣٣٥ الحديث ٢٢٦٩٥.

وهذا كله موافق للأصل الذي قررنا والأخبار العامه الدالّه على عدم المؤاخذه بدون العلم ، والمقيده للإطلاق والرّخصه حتّى يرد فيه نهى ، وما دلّ بالعموم على أنّ «كلّ ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتّى تعرف الحرام بعينه». والقول بأنّ قاعده الشّبّهه المحصوره ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدّمه للواجب أصل ، وخروج جوائز الظالم ، والشراء من العامل والسّارق بسبب تلك الأخبار ، ليس بأولى من أن يقال : قاعده أصل البراءه الثابته بالأدله العقلية والنقلية يقتضى الحلّ. خرجنا عن مقتضاها فى الإناءين المشتبهين والوطء فى المشتبهه بالأجنبيّه إن كان إجماعيّاً وهو غير معلوم ، والقصاص فى المشتبهه بمحرّم الدّم ونحوها بالدليل ، وبقي الباقي تحت الأصل ، مع أنّك قد عرفت بطلان كونه مقدّمه للواجب بمنع الوجوب.

ثمّ إنّ هاهنا قولاً آخر وهو أنّ الحلال المشتبهه بالحرام يجب التخلّص منه بالقرعه ، لما ورد من أنّها لكلّ أمر مشكل (١) ، وخصوص بعض الأخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن على بن أبى شعبه فى «تحف العقول» (٢) عن موسى بن محمّد بن الرضا عن أخيه أبى الحسن الثالث عليهما السلام حين سأله يحيى بن أكثم عن مسائل فسأل عنها أخاه عليه السلام فأجابّه ، فكان من جملة تلك المسائل أنّه سأله عن رجل أتى الى قطع غنم فرأى الرّاعى ينزى على شاه منها فلمّا بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبّح؟ وهل يجوز أكلها أم لا؟ فأجاب عليه السلام : «إن عرفها ذبحها وأحرقها وإن لم يعرفها قسّم الغنم قسمين وساهم

ص: ٧١

١- كما فى «البحار» ٨٨ / ٢٣٤.

٢- ص ٤٧٧ و ٤٨٠.

بينهما ، فإذا وقع على أحد النّصفين فقد نجا النّصف الآخر ، ثم يفرّق النّصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فأَيُّهما وقع السّهم بها ذبحت وأحرقت ونجا سائر الغنم».

الجواب عن العمومات في القرعه

والجواب عن العمومات في القرعه أنّه لا- إشكال فيما نحن [بعد] فيه ما عرفت من الأدلّة عن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب ، لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدّمة أو يعمل بها بالخصوص في هذا المورد ، كما يقال بالاجتناب في الإناءين المشتبهين بالدليل الخاصّ به.

قال العلّامة المجلسي رحمه الله في «الأربعين» بعد ذكر هذه الرواية : إنّ هذا الخبر يدلّ على أنّ الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلّص عنه بالقرعه ، اختاره بعض الأصحاب ، وهو مؤيّد بما ورد في الأخبار المستفيضه أنّ كلّ مشكل فيه القرعه (١). وقيل : يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدّمة. وقيل : يجوز التصرّف فيه أجمع إلّا الاحتراز [الأخير] فإنّه عند التصرّف فيه يعلم أنّه أكل الحرام أو وطء بالحرام وأمثالهما.

وقيل : يحلّ له الجميع لما ورد في الأخبار الصحيحة : «إذا اشتبه عليك الحلال والحرام فأنت على حلّ حتى تعرف الحرام بعينه» ، وهذا أقوى عقلا ونقلا.

ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب أو العمل به في خصوص تلك المادّه والعمل بتلك الأخبار في سائر الموادّ ، والأحوط اجتناب الجميع في المحصور ، ولتفصيل الكلام فيه مقام آخر انتهى كلامه رفع مقامه.

ص: ٧٢

ثم إنَّ بعضهم (١) أسند الى الأخباريين أقوالاً- أربعة فيما لا نصّ فيه ، وقال : التوقّف وهو المشهور ، والحرمة ظاهراً ، والحرمة واقعا ، ووجوب الاحتياط .

وصرّح بعضهم بأنّ هذه المذاهب فيما إذا احتمل الحرمة وغيرها من الأحكام ، أمّا إذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين .

أقول : ولعلّ القائل بالحرمة ظاهراً نظر إلى إفاده الأخبار الدالّة على ترك الشبهات ، وأخبار التثليث حكم الشبهه على الظاهر وإن كان حلالاً في الواقع ، بتقريب أنّها حكم الواقعة من حيث إنّها مجهولة لا من حيث هي ، والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم ، فإنّه يفيد الحرمة واقعا ، ولا يخفى ضعفهما بعد ما مرّ .

المراد بالتوقّف

وأما التوقّف والاحتياط فلم أتحقّق الفرق بين مواردتهما .

وقال بعض المتأخّرين (٢) : إنّ التوقّف عبارة عن ترك الأمر المحتمل للحرمة ، وحكم آخر من الأحكام الخمسة ، والاحتياط عبارة عن ارتكاب الأمر المحتمل للوجوب ، وحكم آخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقّف والاحتياط ، ومن توهم أنّ التوقّف هو الاحتياط ، فقد سها وغفل .

أقول : المراد بالتوقّف هو السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصّة وعدم الإذعان بالمطلوبيّة والمبغوضيّة ، والحاصل ، الإذعان بالجهل . ثم بعد ذلك فإمّا يحكم بأصالة البراءة والرّخصة ، أو يحكم بلزوم الاحتياط ، فالقول بالتوقّف لا- ينفكّ عن أحد القولين .

أمّا عن قول المجتهدين ، فبأن نحملها على التوقّف عن الحكم للواقعه من حيث

ص : ٧٣

١- وهو الوحيد راجع رساله أصاله البراءه من «رسائله الأصوليه» ص ٣٥٠ .

٢- وهو الفاضل التوني في «الوافيه» ص ١٩٢ في الجواب عن أدلّه وجوب الاحتياط .

الخصوص كما أشرنا سابقا إليه ، وذكرنا أنّ ظاهر أخبار التوقّف أيضا المنع عن العمل بالقياس ، والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاصّ بالواقعه من جهة القياس ونحوه ، وهو لا ينافي الحكم بأصالة البراءه من جهة أنّها مجهوله الحكم بالعموم لما مرّ من الأدلّه للمختار.

وأما عن قول الأخباريين ، فبأن نحملها على ذلك ونقول : إنّ الحكم العامّ من حيث الجهاله ، هو الاحتياط ، إذ لا ثالث.

المراد بالاحتياط

والمراد بالاحتياط هو الأخذ بما لا يحتمل الضرر ، أو ما كان أقلّ ضررا سواء كان فعلا أو تركا ، كما هو المتبادر منه في العرف والشّرع ، بل هو الظاهر من أهل اللّغه ، وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره ، لا وجه له.

فالظاهر أنّ كلّ من يوجب الاحتياط يوجب التوقّف عن الحكم الخاصّ ، والحكم بالبراءه الأصليّه عموما ، وأنّ القائل بوجوب التوقّف يوجب الاحتياط ، ويشهد بما ذكرناه أنّ الفاضل المحدّث الحرّ العاملي رحمه الله قال في «الوسائل» (١) - باب وجوب التوقّف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كلّ مسأله نظريه لم يعلم حكمها بنصّ عنهم عليهم السلام - ثمّ ذكر في الباب أخبار التوقّف والاحتياط ، وفي الباب أيضا مواضع دلّاله على ما قلناه. فحينئذ نقول : المجتهدون والموجبون للاحتياط ، كلاهما متوقّفون عن الحكم الخاصّ بالواقعه ، ونزاعهم في أنّ الحكم العامّ حينئذ هل هو البراءه الأصليّه أو الاحتياط.

وأما ما يتوهم من أنّ المراد من التوقّف ، التوقّف عن الإفتاء ، والمراد من

ص: ٧٤

الاحتياط ، الاحتياط فى العمل ، فهو غلط (١). لأن من أوجب الاحتياط يفتى بوجوب الاحتياط والأخذ بما لا يحتمل الضرر أو لا يكون أقل ضررا ، لا بأن الحكم الخاص للواقعه هو هذا.

والحاصل ، أن جعل التوقف والاحتياط قولين فى المسأله ، لا يرجع الى محصل.

فظهر أن ما ذكرناه [ذكرناه] من الآيات والأخبار الدالّه على التوقف ، بيان لجزء مطلب المحتاطين ، وهو التوقف عن الحكم الخاص أو هو مع الحكم بأصالة البراءة.

وأما أدلتهم على وجوب الاحتياط ، فها أنا أذكر الكلام فى الاحتياط ، ويعلم أدلتهم فى تضاعيفه فأقول : قال المحقق رحمه الله فى «المعارج» (٢) : العمل بالاحتياط غير لازم ، وصار آخرون الى وجوبه. وقال آخرون : مع اشتغال الذمه يكون العمل بالاحتياط واجبا ، ومع عدمه لا يجب.

مثال ذلك (٣) : إذا ولغ الكلب فى الإناء فقد نجس ، واختلفوا هل يطهر بغسله واحده ، أم لا بد من سبع؟ وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسله أم لا بد من ثلاث غسلات؟

ص : ٧٥

-
- ١- فالمتوهم يستفيد بعد جهه الخفاء بأن المتوقف لا يفتى والمحتاط يفتى فهذا هو الفرق بينهما ، والمصنف لا يقول ولا يظن فرقا بينهما بحسب الفتوى والعمل ، نعم إنما الفرق بينهما بحسب التعبير.
 - ٢- ص ٢١٦ فى المسأله الثالثه من الفصل الثالث فيما ألحق بأدله الأصول وليس منها.
 - ٣- اى مثال اشتغال الذمه.

احتج القائلون بالاحتياط : بقوله عليه السلام : «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» (١).

وبأنّ الثابت اشتغال الذمه يقينيًا فيجب أن لا يحكم ببراءتها إلّا بيقين ، ولا يقين إلّا مع الاحتياط.

والجواب عن الحديث أن نقول : هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الأصول.

سَلّمناه لكن إزام المكلف بالأثقل مظنه الزّيه لأنه إزام بمشقه لم يدلّ الشرع عليها ، فيجب اطراحها بموجب الخبر.

والجواب عن الثاني أن نقول : البراءه الأصلية - مع عدم الدلاله الناقله - حجه.

وإذا كان التقدير ، [تقدير] عدم الدلاله الشرعيه على الزّياده ، كان العمل بالأصل أولى ، وحينئذ لا نسلم اشتغال الذمه مطلقا ، بل لا نسلم اشتغالها إلّا بما حصل الاتفاق عليه ، أو اشتغالها بأحد الأمرين.

ويمكن (٢) أن يقال : قد أجمعنا على الحكم بنجاسه الإناء واختلفنا فيما به يطهر ، فيجب أن يؤخذ بما حصل الإجماع عليه في الطهاره ليزول [فيزول] ما أجمعنا عليه من النجاسه بما أجمعنا عليه من الحكم بالطهاره. انتهى.

أقول : قد عرفت عدم الإشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه ، وشبهه الموضوع للعقل والنقل ، وستعرف فيما تعارض فيه النصان في محلّه. فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه الى البيان ، ولعلّ القول به مختص بالأخباريين.

ص: ٧٤

١- «الوسائل» ٢٧ / ١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٦.

٢- ربما هذا تأييد للقائل بالاحتياط على تقدير الاشتغال.

وأما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد رحمه الله وغيره ، فهو في غير ما لا- نص فيه ، بل هو مما ثبت اشتغال الذمه فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانها ، فلاحظ «الانتصار» (١) و «المسائل الناصريه» (٢) وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقه كالشهيد رحمه الله في كثير من كلماته.

وأما التفصيل (٣) ، فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمه. فأقول : لا ريب أن الأقوى ، بل المتعين أن مع اشتغال الذمه بشيء لا بد من حصول اليقين برفعه أو الظن القائم مقامه للاستصحاب ، وقولهم عليهم السلام : «لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله» (٤).

المراد بالاشتغال

والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم ، كذلك فالرافع والمزيل أيضا لا بد أن يكون كذلك ، وفي غيره لم يثبت. فإذا علمنا التكليف بالصلاه في الجملة ، فلا يثبت اشتغال ذمتنا إلا بما ظهر لنا أنه صلاه ، إما بالعلم أو الظن الاجتهادي بأنه هو الصلاه ، ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلاه في نفس الأمر خاصه ، فإن الألفاظ وإن كانت أسامى للأموال النفس الأمريه ، ولكن التكليف لم يثبت إلا بما أمكننا معرفته ، لعدم توجه الخطاب الشفاهى إلينا حتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره

ص: ٧٧

١- في وجوب القنوت بين كل تكبيرتين من تكبيرات العيد لأن باقي الفقهاء لا يراعى ذلك ، تمسكا بأنه لا يحصل اليقين ببراءه ذمته من الوجوب إلا بالقنوت. راجع «الانتصار» ص ١٧١.

٢- للسيد المرتضى وكذا «الانتصار».

٣- اى تفصيل الكلام في رد القول بوجوب الاحتياط مطلقا ، ويحتمل أن يكون المراد بالتفصيل ، التفصيل المذكور من الأقوال.

٤- «التهذيب» ١ / ٨ / ١ الحديث ١١ ، و «الوسائل» ١ / ٢٤٥ الحديث ٦٣١.

فيه ، وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الإجماع إلّا بما أمكننا معرفته علما أو ظنّا لاستحاله التكليف بالمحال فى بعضها ، ولزوم العسر والحرص المنفّى فى أكثرها ، مع أنّا قد أشرنا فى مباحث الأخبار الى أنّ طريقه مكالمه الشّارع هى طريقه العرف ، فإنّهم يكتفون بظواهر أفهام المكلفين ، فلا- يجب على الشّارع أن يتفحص عن المخاطب أيضا ، هل فهم المراد الواقعيّ النفس الأمريّ أو شيئا آخر ، فإنّه ممّا لا- يمكن غالبا ، بل يؤدّى الى التسلسل ، إذ إعاده الكلام فى تفهيمه أيضا ربّما يكون فيه ذلك المحذور ، مع أنّهم عليهم السلام كثيرا ما رأوا من المخاطبين غفلتهم واشتباهم فيما هو مرادهم ، فقالوا : أين تذهبون إنى قلت كذا وهو فهم كذا ، ومع ذلك فيكتفون بمجرّد ظهور فهم المراد والظنّ به أيضا. فلم يعلم من الخطابات المتوجّهه الى المشافهين إلّا تكليفهم بما بينوه لهم وأعلموهم أنّه هو الصلاه مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «صلّوا كما رأيتمونى أصلى» (١). أو أمكنهم معرفه أنّه هو الصلاه ، ولم يظهر أنّ الخطابات المتوجّهه إليهم كان خطابا بما فى نفس الأمر مع عدم علم المخاطبين بما فى نفس الأمر حتّى يقال : إنّنا أيضا مشتركون معهم فى ذلك للإجماع على الاشتراك. ولا ريب أنّ الظنّ الاجتهادىّ فيما يعلم مدخلتيته فى العباده ، يحصل فى جانب العدم وأصل البراءه ، وعدم العلم بغيره ولا الظنّ به.

فإذا رأينا الأدلّه متعارضه فى وجوب السّوره فى الصّلاه ولم يحصل لنا مرجّح ، فالظنّ الاجتهادىّ يفيد التّخير (٢) عقلا ونقلا ، ولم يثبت علينا فى تحصيل ماهية الصلاه والمعرفه بها إلّا متابعه الظنّ الاجتهادىّ ، وهو فى عدم

ص: ٧٨

١- «عوالى اللئالى» ٣ / ٨٥ الحديث ٧٥.

٢- التّخير فيما تعارض فيه النّصان.

وأما فيما لم يتعارض فيه النصان لعدم بلوغ نصّ فيه إلينا ، كما شكّ في مدخلية شيء في العبادة وعدمها ، مثل بعض الحركات والأفعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصّلاه ، وشكّ في مدخلية تركها فيها ، فنقول أيضا : الأصل عدم مدخلية ذلك في العبادة ، والأصل براءة الذّمه عن التكليف به فيها ، إذ لم يثبت من أدلّه وجوب الصلاه إلّا هذا المقدار من الأجزاء والشّرائط ، فإنّ تكليفنا ليس إلّا تحصيل الظنّ بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمّتنا بتحصيل أزيد من ذلك.

والقول بعدم جواز العمل بالظنّ الاجتهادى ووجوب الاحتياط في أوّل الأمر كلام سخيّف وخيار ركيك لا يذهب إليه (1) الأفهام المستقيمه ، كما حقّقناه سابقا في مباحث الأخبار ، وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ من أنّ الظنّ الاجتهادى حجّه ، وإشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظنّ من جهه الأدلّه غير الأصل ، مع أنّ تحصيل اليقين في الصلاه من جهه قراءه السوره ، لا يجدى في صيوره الصّلاه هي الصّلاه النفس الأمريّه ، لاشتمال الصّلاه على مسائل لا تحصى ، لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما أشرنا إليه ثمّه ، وما بعضه قطعيّ فليس جميعه بقطعيّ.

فالقول بأنّ اشتغال الذّمه بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط في أجزائها المشكوكه من غير نصّ ضعيف جدّا ، فضلا عما شكّ فيه من جهه تعارض النصوص.

نعم ، القول بأنّ اشتغال الذّمه يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءه ، يصحّ فيما لو

شكّ في حصول الماهية الثابته بالدليل المفروغ عنها في الخارج ، بسبب الشك في حصول بعض أجزائها وهو معنى الاستصحاب ، ومقتضى قولهم : لا تنقض اليقين بالشك أبدا ، وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلاة مع بقاء الوقت أو في بعض أجزائها ما لم يدخل في آخر ، الى غير ذلك ممّا لا يحصى .

وأما ما ذكره المحقق (١) من مثال الولوج ، فالمفصّل يقول : إنّ الذمه مشغوله بوجوب تطهير الإناء ، ولا يحصل اليقين به إلّا بالسبع .

وفيه : أنه لم يثبت اشتغال الذمه في التطهير إلّا بأحد الأمرين أو بأقلهما ، لأنه هو المتيقن الثبوت ، والمجمع على ثبوته ، وإن لم يكن مجمعا على مطهريته . فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الإناء ، وهذا التكليف اختلفت فيه الأمارتان ، فإذا لم يترجح أحدهما على الآخر فنقول : مقتضى الأدلة التخيير وهو مقتضى أصل البراءة .

في استصحاب وجوب الاجتناب

وأما استصحاب وجوب الاجتناب فهو أمر آخر ، وهو أيضا مستصحب يمكن أن يكون مؤيدا لإحدى الأمارتين وهو أماره السبع ، وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمه بالتطهير المقتضى لإيجاب السبع ، فإنّ التطهير تكليف جديد ورد فيه أمارتان مستقلتان ، وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الأقل ، فحينئذ نقول : الأصل براءة الذمه عن وجوب التطهير إلّا بما تيقن اشتغالها به ، وهو الغسل مرّه ، والآخر منفى بالأصل وإن كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع ، وهذا هو مراد المحقق (٢) رحمه الله ، لا أنّ اشتغال الذمه بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى

ص: ٨٠

١- في «المعارج» ص ٢١٦ .

٢- يعنى أنّ المحقق يريد بما مرّ من قوله : ويمكن أن يقال قد أجمعنا ما ذكرناه من أنّ استصحاب النجاسة يؤيد العمل بروايه السبع ويوافقه ، ولا- يريد أنه يقتضى أن يكون المطهر هو السبع بالبيان الذي ذكره المصنّف ، ولكن لا يخفى أنّ ما ذكره من البيان لا- يلائم ظاهر كلام المحقق ، بل ظاهر كلامه سواء كان عن جانب القائل بالاحتياط وكان مختار ، هو أنّ النجاسة المتيقنه الاجماعيه لا ترتفع إلا بيقين كذلك ، ولا تكفى الأدلة الظنيّه في رفع ذلك اليقين ، فلا يحكم بالطهاره بدون سبع وإن لم يحكم أيضا بأن المطهر هو السبع لا غير ، فالمطهر الواقعي مشكوك أي غير متيقن أنه الغسله الواحده أو الغسلات السبع فتستصحب النجاسه الى حصول المطهر الإجماعى هو السبع كما عن حاشيه الملا محمد تقى الهروى .

النجاسه يقتضى أن يكون المطهر هو السبع لا غير ، فإنه لا يقتضى إلّا وجوب حصول ما يرفع النجاسه فى نفس الأمر. فلما أمكن تحصيل العلم بالرفع بالظن الاجتهادى ، فمقتضى الظن الاجتهادى هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير ، فلا منافاه بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسه والعمل على كون الرفع هو الغسله الواحده ، لأنّ الظن الاجتهادى يقوم مقام العلم واليقين الرفع لليقين ، فنقول حينئذ : الاستصحاب ، وقولهم عليهم السلام : «لا تنقض اليقين إلّا بيقين». يقتضى أنّ النجاسه فى الإناء المذكور ثابتة (١) حتى يحصل فى الخارج ما ثبت رافعيته لها فى نفس الأمر ، لا أنها ثابتة حتى يثبت رافعيه ما هو ثابت فى نفس الأمر.

سلمنا ، لكن نقول : قد ثبت رافعيته بالأماره الشرعيه ، وهو التخيير بين الأمرين المقتضى للاكتفاء بالأقل ، وبسبب اختلاف الاستصحاب فى الموارد

ص : ٨١

١- أى أنّ النجاسه ليست ثابتة حتى يثبت رافعيه ما هو ثابت الرفعيه فى نفس الأمر حتى يترتب عليه بقاء النجاسه من بعد الغسله الواحده ، لأنه لم يثبت رافعيته عندنا ، ولو سلمنا بقاء النجاسه حتى يثبت الرفعيه عندنا فنقول قد ثبت رافعيه الغسله الواحده عندنا أيضا بالأماره الشرعيه.

من جهة المطابقيه لأصل البراءه وعدمها ، ربّما يتوهم أنّ الاستصحاب قد يصير مؤثّرًا لإثبات حكم شرعيّ كما يقال : إنّ استصحاب الطهاره يدلّ على أنّ المذى ليس بناقض ، فأثبت الاستصحاب هذا الحكم ، أعنى عدم الناقضيه لهذا الموضوع ، أعنى المذى.

وكذا فيما نحن فيه ، يقال : إنّ استصحاب النجاسه واشتغال الذمّه بالاجتناب هو الذى أوجب السّبع ، وهذا غفله ، إذ المقتضى للحكم بعدم الناقضيه هو أصل البراءه (1) والتخيير بين الأمارتين ، فإنّ الأمارتين فى المذى قد تعارضتا فى أنّه ناقض للوضوء أم لا ، وأصالة البراءه وعدم ثبوت التكليف بالطّهاره الجديده وعدم ترجيح إحدى الأمارتين على الأخرى المقتضى للتخيير ، أثبت هذا الحكم. والمتوهم قد توهم أنّ المثبت له هو استصحاب الطّهاره ، وهو كما ترى ، فإنّه إنّما يثبت بقاء الطّهاره لو لم يثبت رافعه الواقعيّ.

فإذا فرضنا موضع هذا المثال ، أنّ الوضوء التّجديديّ إذا ظهر مسبقته بالحدث ، فهل يكون رافعا للحدث أم لا ، وتعارض الأمارتان فيه ، فمقتضى التخيير والأصل هو كونه رافعا ، وإن كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم.

ففيما نحن فيه نقول : إنّ استصحاب النجاسه وإن كان يقتضى عدم الطهاره إلّا بالسّبع ، ولكنّ استصحاب براءه الذمّه عن التكليف بالسّبع ، وتكافؤ الأمارتين الموجب للتخيير أثبت الاكتفاء بالأقلّ.

ص: ٨٢

١- أورد عليه فى «الإشارات» بأنّ الأصل بنفى التكليف والتّناقضيه حكم وضعى ، وبأنّ التخيير فرع التّكافؤ وما دلّ على عدم ناقضيته مؤيد بما دلّ على حصر التّناقض عمل الجمهور والإجماعات المنقوله ، كما عن الملا محمد تقى الهروى.

ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما سيره التفتازاني ، قال في الاستصحاب : وأكثر الحنفية على بطلانه ، فلا يثبت به حكم شرعي.

قال التفتازاني : كأنه يشير الى أن خلاف الحنفية في إثبات الحكم الشرعي دون النفي الأصلي ، وهذا ما يقولون : إنه حجة في الدفع لا في الإثبات ، حتى أن حياه المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لإثبات الملك له في مآل مورثه.

أقول : (١) والوجه في ذلك أن أصله عدم انتقال المآل الى المفقود ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء ، فيحتاج في إثبات الانتقال الى دليل آخر.

فحاصل مراد المحقق : أنه لا يمكن التمسك في إثبات السبع باشتغال الذمه بالتطهير ، لأنه لم يثبت إلا بأحد الأمرين أو بالأقل خاصة.

نعم ، يمكن أن يقال بما هو موافق لترجيح السبع من جهة الاستصحاب ، وأنت خير بأن الأصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل. وقد عرفت أن الدليل - وهو التخيير بين الأمرين - موجود ، ومقتضاه الاكتفاء بالأقل.

وإن شئت قل : هناك تعارض الأصلان (٢) ولا مرجح لأحدهما ، أو الترجيح للمتأخر ، فعلم بما حققناه أنه لا نزاع في وجوب الاحتياط إذا ثبت اشتغال الذمه ، والنزاع إنما هو في موضوع الاشتغال وعدم الاشتغال ، فالنزاع [بالنزاع] لفظي (٣).

ص : ٨٣

١- فالعضدي مقصوده ليس ما فهمه التفتازاني ، بل مقصوده من قوله : فلا- يثبت به حكم شرعي ، أن استصحاب الوجودي معارض باستصحاب العدمي فلا يكون حجة لأجل المعارض إلا إن كان له مرجح آخر.

٢- أراد بالأصلين المتعارضين استصحاب النجاسة المقتضى لإيجاب الأكثر وأصل البراءة من الزائد المقتضى للاكتفاء بالأقل.

٣- ونحن نرى بأن الاشتغال لم يثبت إلا بالقدر الذي ثبت من النص والاجماع وبما علم من الأدلة ، فلو شك ما ثبت أو في جزء منه بعد كونه في محله للزم الاحتياط فيما ندعيه بالقول إن الاشتغال في الواقع ونفس الأمر إلا ما ثبت من الأدلة فقط ، فاللازم تحصيله بالاحتياط فالكبرى مسلمة والصغرى مختلفه فالنزاع إذا لفظي.

نعم ، هنا كلام آخر وهو ما ذكره المحقق الخوانساري رحمه الله في «شرح الدرّوس» (١) بعد ما اختار هو أيضا ما اخترناه من جواز التمسّك بالأصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات أيضا. قال في مسأله استعمال الماء المشتبه بالنجس في ردّ الاستدلال على عدم جواز التوضؤ: بأنّ اشتغال الذمه متيقن ولا يزول بالصّلاه ، ومعهُ أنّ اليقين بوجود الصّلاه يقتضى اليقين بالإتيان بأجزائها وشرائطها التي تثبت بالدليل ، وقد علمت أنّه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهاره بالماء ، وبعدم التطهير بالماء [بالمياه] المتنجسه المتيقنه أو المظنونه على وجه ، وهذا ليس منها.

سَلّمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر ، لكن نقول : إنّهُ طاهر بالوجه الذي قرّرنا.

نعم ، لو حصل يقين بالتكليف بأمر ، ولم يظهر معنى ذلك الأمر ، بل يكون مترددا بين أمور ، فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الأمور جميعا ليحصل اليقين بالبراءه.

وكذا لو قال الأمر : إنّ الأمر الفلانيّ مشروط بكذا ، ولم يعلم أو يظنّ المراد من كذا ، فعلى هذا أيضا الظاهر وجوب الإتيان بكلّ ما يمكن أن يكون كذا حتّى يحصل اليقين أو الظنّ بحصوله. انتهى ما أردناه.

وصرّح بعدم وجوب الاحتياط في أجزاء العباده وشرائطها في مواضع كثيره آخر أيضا.

ص: ٨٤

ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله : نعم ... الخ. مثل الأمر بقضاء الفائته المنسيه المتردده بين الخمس (1) ، ومثل اشتراط صحه الصلاه بعدم التكفير المختلف فى تفسيره بأنه وضع الكفّ اليمنى على اليسرى أو بالعكس ، أو غير ذلك مثل من اشتبه عليه الأمر فى وجوب القصر فى الصلاه أو الإتمام ، أو الظهر والجمعه.

ونقول : وإن كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره رحمه الله ، ولكن دقيق النظر يقتضى خلاف ذلك ، فإنّ التكليف بالأمر المجمع المحتمل لأفراد متعدده بإرادته فرد معيّن عند الشّارع مجهول عند المخاطب ، مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجه (2) ، الذى اتّفق أهل العدل على استحالتة وكلّ ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه ، إذ غايه ما يسلم فى القصر والإتمام والظهر والجمعه وأمّثالهما ، أنّ الإجماع وقع على من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحقّ العقاب ، لا أنّ من ترك أحدهما المعيّن عند الشّارع المبهم عندنا ، بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحقّ العقاب.

ونظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعيه سيمّا فى أمثال زماننا على مذهب أهل الحقّ من التخطئه ، فإنّ التحقيق أنّ الذى ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدلّه الظنيّه ، لا تحصيل الحكم النفس الأمريّ فى كلّ واقعه ، ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط ، وترك العمل بالظنّ الاجتهادىّ فى أوّل الأمر أيضاً.

نعم ، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ على وجوب شىء معيّن عند

ص: ٨٥

١- راجع «الفصول» ص ٣٥٩ ، ففيه زياده بيان فى المقام.

٢- وقد لا ينهض هذا الكلام لإمكان خفاء البيان علينا وعدم وصوله إلينا.

الله مردّد عندنا بين أمور ، من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطّاعه لتّم ذلك ، ولكن لا يحسن حينئذ قوله : فلا يبعد حينئذ القول بالوجوب ، بل لا بدّ من القول باليقين والجزم بالوجوب ، ولكن من أنّ أين هذا الفرض ، وأنّى يمكن إثباته.

وحكايه التكليف بثلاث صلوات فيمن فاتته إحدى الخمس ، إنّما هو بالنصّ والدليل الخاصّ ، لا لأنّه مكلف بالإتيان بذلك المجهول ، ولا يتمّ إلّا بالمجموع ، ولذلك اقتصر المجهول على الثلاث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم. فإنّ الأوّل هو مورد النصّ ، ولو كان ذلك من جهه امتثال التكليف للمجهول من باب المقدّمه التي هو الاحتياط ، للزم الخمس خصوصا مع ملاحظه وجوب الجهر والإخفات.

وبالجمله ، لو لم يكن النصّ لم نقل بوجوب قضاء المنسيّه (1) على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد ، وعموم الأوامر الدالّه على وجوب قضاء ما فات لا- يشمل المجهول ، لما ذكرنا من استحالته ، ولأنّه خلاف ظاهر تلك الأوامر ، فإنّ ظاهرها صورته العلم ، فلاحظها.

ولو قلنا : بالوجوب ، لقلنا : إنّ لم يثبت إلّا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفئات النفس الأمرى حتى يلزم الإتيان بالجميع كما أشرنا.

ص: ٨٦

١- فيه : أنّ مقتضى الأصل لزوم الخمس والاكتفاء بالثلاث لأجل النصّ ، لا أنّ الأصل عدم وجوب شيء أو عدم وجوب ما زاد عن واحده والالتزام بالثلاث للنصّ ، ثم إنّ مواضع النظر في سائر كلامه أيضا ظاهره كما أنّ عدم الحاجه الى السّؤال بقوله : فإن قلت ، نعم والى جوابه مع ما فيها من التّكليفات ظاهر أيضا. هذا كما عن حاشيه الهروى.

فإن قلت (١): نعم ، جهاله المأمور به توجب استحاله طلبه ، ولكن تأخير البيان عن وقت الحاجة دليل على إرادته فعل كَلِّها ، فلا مانع من الأمر بقضاء المنسيه مع جهالته وتأخير البيان ، فيكشف ذلك من إرادته كَلِّها لئلا يلزم المحذور ، وذلك نظير من يحمل المفرد المحلّى فى مثل قوله تعالى : (وَأَحْيَلْ اللَّهُ الْبَيْعَ) (٢) على العموم ، على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق ، فيجب أن يحمل الأمر بقضاء الفأئء على كل الخمس ، وكذلك النهى عن التكفير على كل محتملاته.

قلت : مع أنّ هذا ليس إتيانا بالاحتياط والتزاما للأفراد المتعدّده لأجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب ، بل هو الإثبات لإرادته العموم وهو شىء آخر.

يرد عليه : أنه لم يتوجه إلينا خطاب حتى يجرى فيه ما ذكر ، ولعلّه كان البيان موجودا واختفى علينا ، فلا بدّ أن يبيّن حكم مثل ذلك ، مضافا الى أنّ إخراج كلام الحكيم عن اللغويه والإغراء بالجهل القبيح [بالقيح] كما يحصل بالحمل على العموم ، فقد يحصل بالتخير ، لم لا يكون تأخير البيان مع تعدّد الاحتمال قرينه للتخير ، فإذا فرض الأمر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان ، فنقول : إنّ ذلك قرينه على التخير.

وكذلك الكلام فى الفريضة المنسيه لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها ، مع أنّ الفأئءه فى الإتيان بالكلّ إن كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعى ، فلا ريب أنه لا يحصل بذلك أيضا ، لأنّ اشتراط قصد التعيين فى الامتثال بالمكلف به ، من المسائل الاجتهاديه ، وهو ممّا لا يمكن هنا ، فمع عدمه كيف يحصل اليقين

ص: ٨٧

١- وهو إيراد على قوله : وعموم الأوامر الداله على وجوب القضاء.

٢- البقره : ٢٧٥.

بأنه هو ، ومجرّد المطابقه فى عدد الركعات (١) لا يكفى فى الإتيان به ، سيّما مع المخالفه فى الجهر والإخفات.

وكما أنّ عدد الركعات دخيل فى الماهية ، فالتيه والجهر والإخفات أيضا كذلك ، إلّا أن يقال بعد تسليم تعلّق الخطاب ووجوب تحصيل البراءة عمّا فى نفس الأمر ، فيكتفى بالظنّ مع تعذّر العلم ، وهو إنّما يتمّ فى الإتيان بالجميع ، لأنّ الصلاه الموافقه للفائته فى العدد أقرب إليها من المخالفه.

ويدفعه : أنّ غايه ذلك ، أنّ ذلك أقرب البدلين ، ومطلوبك إثبات وجوب الإتيان بقضاء الفائت لا ببدله. ومرادنا من هذه البدليه غير مثل المغايره الحاصله لأصل الفائت المعلوم مع تداركه ، فإنّه ممّا لا مناص عنه ، بل المراد من البدليه هنا بدل القضاء لا بدل الأداء ، فإنّ الفرد الموافق للفائت فى العدد فيما بين الخمس ، بدل من القضاء المتعيّن فى صورته العلم ، كما أنّ إحدى الخمس على التخيير أيضا بدل عنها ، وأحد البدلين وإن كان أقرب من الآخر وأرجح ، لكن لم يثبت وجوب البدليه عن القضاء ، وما يتمسك به هنا هو أدلّه وجوب القضاء لا بدل القضاء.

ومن هذا القبيل (٢) النهى عن البهيمه الموطوءه المجهوله فى جمله قطع ، ولكنّ النصّ ورد هناك بالقرعه ، وهو أيضا مشكل (٣) لمعارضته بما ذكرنا من الأدلّه العقلية ، وقد بيّنا الحال فيها.

ص: ٨٨

١- فى نسخه الأصل (الركعه).

٢- بمعنى أنّ من قبيل الأمر بقضاء الفوائت النهى من البهيمه الموطوءه ، أنّ النهى تعلّق بنفس الحرام لا بما احتمله ، فحيثُذ بعد فرضنا عدم علمنا به لا يجب الاجتناب عن الجميع.

٣- فالعمل بالنص كالاكتتاب بالجميع مشكل.

وأما الكلام في مثل التكفير (١) ، فلعلّ الكلام فيه أيضا يرجع الى الكلام في الشبهه المحصوره ، وقد حَقَّقنا أنه لا يجب فيها الاجتناب عن الجميع ، للأصل ، ولقوله عليه السلام : «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بَعِينَهُ» (٢). ومن هذا الباب الصلاه فيما شكَّ في كونه ممَّا يجوز فيه الصلاه وعدمه ، كالمشبهه بالخزِّ والمشبهه بفضله غير المأكول ، كالعظم المرذد بين كونه من البعير أو الفيل.

وكذلك الكلام في صورته اشتباه القبلة ، فإنَّ الأصل عدم وجوب الاستقبال حينئذ ، إذ لم يثبت من الأدلّه إلَّا حال الإمكان. وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بأنّه مكلف بالصلاه مستقبلا وهو لا يتمُّ إلَّا بالصلاه الى أربع جوانب.

نعم ، استدلال المشهور على ذلك بروايه خراش (٣) وهي مع ضعفها معارضه بنصوص صحيحه تدلّ على كفايه الصلاه الواحده بأيّ جهه شاء.

وممَّا ذكرنا (٤) يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعه لمن اشتبه عليه الأمر ، وكذلك القصر والإتمام في الأربعة فراسخ ، ونحو ذلك ممَّا تعارضتا

ص: ٨٩

١- الذي عرفت من الكلام السابق في مسأله المحقّق السبزواری.

٢- «الكافي» ٥ / ٣١٣ ح ٣٠.

٣- محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس عن عبد الله بن المغيرة عن اسماعيل بن عباد عن خراش عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت جعلت فداك إنَّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون : إذا طبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كُنَّا وأنتم سواء في الاجتهاد ، فقال : ليس كما يقولون ، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه «الوسائل» ٤ / ٣١١ الحديث ٥٢٣٩ ، ومثله في «التهذيب» ٢ / ٤٥ ، الحديث ١٤٥ ، و«الاستبصار» ١ / ٢٩٥ الحديث ١٠٨٦.

٤- من عدم وجوب اتيان الجميع في الشبهه.

فيه الأمارتان أو اختلفت الأُمَّه فيها على قولين ، لأنَّ المقتضى تعارض الأمارتين والاحتمالين [لأنَّ مقتضى تعارض الأمارتين والتَّخيير والاحتمالين] ، والأصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصيّه ، والتكلف بأحدهما المعين عند الشّارع المجهول عند المكلف ، لم يثبت لما أشرنا سابقا ، مع أنّه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة (١) كلّ منهما على فرض ثبوت الآخر ، فالمكلف المحتاط وإن كان خرج بزعمك عن تبعه ترك الواجب لأجل إتيانه بمحتملاته ، لكنّه بقى عليه تبعه ارتكاب المحرّم الواقعيّ جزما.

ولا- ريب أنّ ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام ، واحتمل فيه إتيان الواجب أسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام وإتيان الواجب.

فإن قلت : (٢) فعلى هذا يلزم حرمة الجمع ، لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه ، بل جوازه أيضا.

قلت : التشريع المحرّم إنّما هو إدخال ما ليس من الدّين ، أو شكّ أنّه منه بقصد أنّه منه ، لا الإتيان بما احتمل أن يكون منه رجاء أن يكون منه ، فالإتيان بهما مجتمعا باعتقاد أنّه أحد أفراد المأمور به ، وأنّ التكليف مردّد بين كلّ منهما منفردا ، وكليهما مجتمعا ، ليس عليه دليل ، بل هو تشريع محرّم ، ولكنّ الإتيان بهما من حيث إنّ كلّا منهما يحتمل أن يكون نفس مطلوب الشّارع الواقعيّ الذي نابّه

ص: ٩٠

-
- ١- هذه الحرمة تشريعيه لا شرعيه فترتفع بالاحتياط كما ذكر السيد على القزويني في حاشيته.
 - ٢- اى على ما ذكرت من منع الاحتياط فى مسأله الظهر والجمعه يلزم حرمة الجمع مع أنّك معترف باستحباب الاحتياط على نحو الجمع. فأجاب أنّ ما ذكرنا يرد على صورته وجوب الاحتياط لا رجحان الاحتياط.

التخيير بينهما فى حال الاضطرار ، فلا- دليل على حرمة ، والأصل جوازه ، ولكنه يحتاج الى إثبات رجحان ذلك فإن العباده مشروطه به ، ومبنى ذلك (١) هو أن المكلف به حينئذ هو أحدهما تخييرا ، لكنه إذا فعل أحدهما لأجل الامتثال ثم فعل الآخر لاحتمال أن يكون هو المراد فى نفس الأمر الذى له مصلحه خاصه وإن لم يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء أن يحصل له تلك المصلحه مع عدم اعتقاد أن الجميع من أفراد المأمور به ، فهو إتيان بما يرفع احتمال فوت هذه المصلحه منه. ولما كان الاستفادة من الكتاب العزيز : (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) (٢). فلعل فى هذا الفعل حسنه تذهب السيئه ، ففعله احتياط بهذا المعنى ، وهو حسن.

ص: ٩١

١- وهو مبنى عدم التشريع فى صورته رجاء المطلوب ، وفى الحاشيه لملا محمد تقى الهروى : هذا مبنى الرجحان على مختاره فى عدم وجوب الاحتياط ، وأما على ما اخترناه من وجوبه فالمبنى هو أن الشئ المعين الذى هو الواجب فى الواقع لا يحصل الامتثال به على وجه اليقين إلا بالفعلين فيكون كل منها راجحا ، بل واجبا من باب المقدمه العلميه ، فيأتى بكل منهما بتيه الاحتياط ورجاء حصول الواجب به ، أى يقصد أن الواجب يحصل به أو بصاحبه ، لا يقصد حصوله به بخصوصه ، وحينئذ فلا يلزم تشريع أصلا. وظاهر ما يأتى من المصنّف رحمه الله حيث يقول ، ولقائل أن يمنع التشريع ... الخ إلا أن احتمال التشريع على مختارنا من وجوب الفعلين أقوى ، ولعل وجهه تخيل أن وجوب كل منهما يوجب أن يقصد بكل منهما حصول الواجب المعين به بخصوصه وهو تشريع. وفيه : أنه لا يوجب ذلك ، بل مقتضى كون كل منهما مقدمه للعلم بحصول الواجب هو ما ذكرناه من أنه ينوى بكل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه أى يأتى بكل منهما لا بالجزم بأنه الواجب الأصلى المعين فى الواقع ليلزم التشريع ، بل رجاء أنه هو ، وهذا ليس تشريعا ، بل ناف للتشريع.

٢- هود : ١١٤.

ويشمله عموم مثل قوله عليه السلام: «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» (١). فإنه محمول على مطلق الرجحان كما سيحيىء بيانه.

ومن هذا القبيل ما يفعله الصيِّلحاء من إعادة عباداتهم بعد زياده معرفتهم بمسائل العبادات ، كما هو المنقول عن أعظم العلماء والصيِّلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه ، بل ولا نصّ بالخصوص على فعله كما صرّح به الشهيد رحمه الله في «قواعده» مع أنّ ذلك أيضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى ، فإنّ تعيين التيه من المسائل الخلافية ، وإنّما يجوز هذا الفعل عند من يكتفى بالتية المتردّد فيها. وكذلك الكلام في إعادة الوضوء احتياطا لمن يشكّ في الحدث.

كلام الشهيد في «الذكرى»

قال الشهيد رحمه الله : فطريق الاحتياط لا- يحصل بمجرد الفعل في مسائل الأحداث أو الشكّ في الطهارات ، بل ينبغي إيجاد السبب اليقينيّ ثمّ الفعل ، لأنّ الفعل مع التيه المشكوك فيها كلّا فعل عند بعض الأصحاب. انتهى.

هذا ولقائل أن يمنع التشريع على القول بالوجوب أيضا إذا جعل من باب المقدّمه ، فالأولى منع الوجوب.

وذكر الشهيد رحمه الله في «الذكرى» (٢) كلاما لا بأس بذكره ، قال في خاتمه مباحث الأوقات : اشتهر بين متأخري الأصحاب قولاً وفعلاً الاحتياط بقضاء الصيِّلاه بتخيّل اشتمالها على خلل ، بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك. وربّما تداخلوا [تداركوا] ما لا مدخل للوهم في صحّته وبطلانه في الحياه وفي الوصيّه بعد الوفاه ، ولم نظفر بنصّ في ذلك بالخصوص ، وللبحث فيه مجال ، إذ يمكن أن يقال

ص: ٩٢

١- «الوسائل» ٢٧ / ١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٦.

٢- «ذكرى الشيعة» ص ١٣٨.

قوله تعالى : (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) (١) ، و (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ) (٢) ، (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ) (٣) ، (وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (٤) ، (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ) (٥).

وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» (٦) ، و : «إنما الأعمال بالنيات» (٧) ، و : «من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه» (٨). وقوله عليه السلام للمتميم لما أعاد صلاته لوجود الماء في الوقت : «لك الأجر مرتين» ، والذي لم يعد : «أصبت السنة» (٩) ، وقول الصادق عليه الصلاة والسلام في الخبر السالف : «انظروا الى عبدى يقضى ما لم أفرض عليه» (١٠) ، وقول العبد الصالح عليه السلام في مكاتبه عبد الله بن وضاح : «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدينك» (١١).

ص : ٩٣

١- آل عمران : ١٠٢.

٢- التغاين : ١٦.

٣- الحج : ٧٨.

٤- العنكبوت : ٦٩.

٥- المؤمنون : ٦٠.

٦- «الوسائل» ٢٧ / ١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٦.

٧- «الوسائل» : ١ / ٤٨ الحديث ٨٩.

٨- «الوسائل» ٢٧ / ١٧٣ الحديث ٣٣٥٢٧.

٩- «سنن أبي داود» ١ / ٨٦ الحديث ٣٣٨.

١٠- «الوسائل» ٤ / ٧٧ الحديث ٤٥٥٦.

١١- «الوسائل» ٤ / ١٧٧ الحديث ٤٨٤٠.

وربما يختل المنع بوجوه ، منها :

قوله تعالى : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (١) ، و : (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ) (٢) (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (٣) ، وفتح باب الاحتياط يؤدى إليه . وقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم : «بعثت بالحنيفيه السمحه السهله» (٤).

وروى حمزه بن حمران عن أبى عبد الله عليه السلام : «ما أعاد الصلاة فقيه [قط] يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها» (٥).

والأقرب الأول ، لعموم قوله تعالى : (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى) (٦) ، وقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم : «الصلاه خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر» (٧). ولأن الاحتياط المشروع فى الصلاه من هذا القبيل ، فإن غايته التجويز . ولهذا قال أبو عبد الله عليه السلام : «وإن كنت صليت أربعاً كانتا هاتان نافله لك» (٨). ولأن إجماع شيعه عصرنا وما راهقه (٩) عليه ، فإنهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم إيها ويعيدون كثيرا منها قضاء وأداء ، والنهى عن إعادة الصلاه هو فى

ص: ٩٤

١- البقره : ١٨٥ .

٢- النساء : ٢٨ .

٣- الحج : ٧٨ .

٤- «البحار» ٦٦ / ٤٢ .

٥- «الوسائل» ٨ / ٢٤٨ الحديث ١٠٥٥٦ .

٦- القلم : ١٠ .

٧- «مستدرک الوسائل» : ٣ / ٤٣ الحديث ٢٩٧٢ .

٨- «الوسائل» ٨ / ٢١٨ الحديث ١٠٤٦٧ .

٩- بمعنى قاربه يقال : يجب الصوم على الغلام إذا راهق الحلم أى قاربه ، من قولهم : راهق الغلام مراهمه فهو مراهم ، إذا قارب الاحتلام ولم يحتلم .

قول الميرزا في أدلة الطرفين

أقول: وللنظر في أكثر أدلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تأملها، ولكن ما ذكره الشهيد - مع ما تحقّق في محلّه من المسامحة في أدلة السنين الثابته بالإجماع والأخبار المعتمده - يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه، ويدلّ عليه قول أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» (١). وسنبيّن وجه دلالاته، هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب الوقوع في أكثر الناس، فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له، وقد أشرنا الى ذلك في مباحث الأخبار أيضا فلاحظ (٢).

ثم إنّ الاحتياط هو الأخذ بما هو أوقى للنفس من الهلاك في صورته الاحتمال لا في صورته الجزم، فالإتيان بالواجب المعلوم وترك المحرّم كذلك ليس باحتياط، فكلّ ما دلّ عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط، فمثل الإتيان بالفعل المشكوك فيه من أفعال الصلاة ممّا لم يتجاوز محلّه، والشك في فعل الصلاة ما دام وقته باقيا، والشك في عدد الركعات الثنائيه والثلاثيه ما دام في الصلاة وأمثال ذلك، حكمه وجوب الإتيان، للأصل والاستصحاب، فالمظنون العدم.

وأما منع خروج الوقت في الصلاة والدخول في الفعل اللاحق في أجزائها، فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها، وهو مظنون، فلا يجب ذلك فيها لذلك أو

ص: ٩٥

١- «الوسائل» ٢٧ / ١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٩.

٢- الوجه الخامس من قانون الاختلاف في حجه خبر الواحد العارى عن القرائن من مبحث السنه ج ٢ ص ٤٣٥.

لأجل تساوى الطرفين وأصله البراءة ، مع أنّ الشّارع نصّ على المذكورات ، فلا حاجة الى التمسّك بالقاعده.

وأما البناء على الأكثر في الرّباعية ، فهو وإن كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ، لكن مع ملاحظه جبره بصلاه الاحتياط ، فهو أيضا يصير من هذا القبيل.

والحقّ أنّ أمثال هذه المقامات لا يحسن إيرادها في هذه المسأله ، وقد وافقنا فيه الشهيد رحمه الله فإنّ دأبه في «القواعد» الإتيان بما يمكن تحقّق القاعده فيه مع قطع النظر عن النصّ ، وإن ورد فيه النصّ أيضا.

وقد يروى أنّه يذكر في قاعده نفى العسر والحرّج (١) القصر والتيمّم ونحوهما ، وفي قاعده الاحتياط (٢) أمثال ما ذكرنا.

ثمّ إنّّه رحمه الله قال في آخر القاعده (٣) : أمّا ستاره الخنثى كالمراه ، وجمعها بين إحرامى الرّجل والمراه ، فالأقرب وجوبه لتساوى الاحتمالين ، ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما أمكن في صحه العباده والمعامله.

أقول : وما ذكره ممنوع ، وهذا باب مطرد شائع في الفقه تجرى فيه المسأله ، فإنّهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى ، فتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب من الحرير عليها وذلك لعدم ورود النصّ فيها بالخصوص ، فهى مكلفه جزما ، لكنّها لا تعلم أنّ تكليفها تكليف الرّجل أو المراه ، فمن يوجب الاحتياط عليها الاجتناب عن الحرير في الصلاه. فقال في «الذكري» (٤) : يحرم على

ص : ٩٤

١- في القاعده الثانيه المشقه موجه للسّر من «القواعد والفوائد» ١ / ١٢٣.

٢- من «القواعد والفوائد» ١ / ٣١٠ القاعد [١٠٧].

٣- [١٠٧] من ١ / ٣١٢.

٤- «ذكري الشيعه» ص ١٤٥.

الخنثى لبسه حرير أخذا بالاحتياط. وقال في «المدارك» (١): هل يحرم على الخنثى لبس الحرير؟ قيل: نعم، أخذا بالاحتياط. وقيل: لا، لاختصاص التحريم بالرجل، والخنثى ليست رجلا على اليقين. وكذلك في مسأله السّتر، قال في «الذكرى» (٢): والأقرب إلحاق الخنثى بالمرأه في وجوب السّتر، أخذا بالمبرئ للذّمه، وهكذا.

ومقتضى ما اخترناه في أصل المسأله التخيير وبراءه ذمّتها عن زياده التكليف، وخالف في «الذكرى» (٣) هذه الطريقه في مسائل الجهر والإخفات، فقال: الخنثى تتخيّر في الجهر والإخفات، وإن جهرت في مواضع الجهر فهو أولى، إذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه.

وأما ما ذكره من وجوب الصلاه على جميع القتلى إذا اشتبه الكافر بالمسلم بتيه الصلاه على المسلمين معلّلا بعدم حصول الامتثال إلّا بذلك، فمع أنّ الأكثر اعتبروا مراعاة كميّش الذّكر (٤) فيه للروايه الوارده في فعله صلى الله عليه وآله وسلم بقتلى بدر في

ص: ٩٧

١- «مدارك الأحكام» ٣ / ١٧٧.

٢- ص ١٤٠.

٣- ص ١٩٠.

٤- ممّا يفيد الختان، وفي الحديث كما عن «مجمع البحرين» «لا توار - يعني من القتلى - إلّا كميّشا» يعني من كان ذكره صغيرا، قيل: ولا يكون ذلك إلّا في كرام الناس. وإنّ هذا دليل النّجابه، والمسلم هو النّجيب، قال في «اللمعه وروضتها البهيّه»: ويجب مواراه المسلم المقتول في المعركه دون الكافر فإنّ اشتبه بالكافر فليوار كميّش الذّكر أى صغيره، لما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك في قتلى بدر، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: لا- يكون ذلك إلّا في كرام الناس. وقيل يجب دفن الجميع احتياطا وهو حسن، والقرعه وجه، وأما الصلاه عليه فهي تابعه للدفن، وقيل يصلّى على الجميع ويفرد المسلم بالتيه وهو حسن، انتهى.

مواراه من كان منهم كذلك فيه ، أنه لا- دليل عليه حينئذ ، والتكليف لم يثبت بالصلاه على من هو مسلم فى نفس الأمر ، بل المسلم إنما هو الصلاه على من علم إسلامه.

نعم ، لو ثبت الإجماع على وجوبه إذا لم يتميز ملاحظه الذكر أيضا مع إسقاط قصد التعيين فى الامتثال ، فلو جوب على الجميع وجه كما أشرنا سابقا (١). وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعه ، وضعفه فى الذكرى (٢) وقال : إن محلها الإشكال فى مواضع مخصوصه ، ولو اطردت القرعه لجنح إليها فيما اختلف فيه من الأحكام ، فيستغنى عن الاجتهاد فقهاء الإسلام.

أقول : وإن سلم كون القرعه فيه ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والإشكال فى الأمر ، لكن ما ذكره أضعف ، فإن التمسك بالقرعه فى موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها من أنها لكل أمر مشكل ، حتى أن السيد الجليل ابن طاوس رحمه الله ذهب الى العمل بالقرعه فى الصلاه الى أى الجهات للمتخير.

وأما استنباط الفتاوى والأحكام بالقرعه ، فهو مما دل الإجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل ، كما صرح هو رحمه الله فى «القواعد» (٣) ، فإنه بعد ذكر مقامات ما يجرى فيه القرعه ، مثل أئمة الصيلاه عند الاستواء فى المرجحات ، والأولياء فى تجهيز الميت مع الاستواء ، والموتى فى الصلاه والدفن مع الاستواء

ص: ٩٨

١- فى ذيل كلام المحقق الخوانسارى فى قضاء الفئات كما فى الحاشيه.

٢- ص ٥٤.

٣- ج ٢ ص ٢٣.

فى الأفضلىه وعدمها ، وبن المزدحمين فى الصفّ الأوّل مع استوائهم فى الورد ، وفى المزامحه فى الدّعاوى ، والدّروس ، وتعارض البينات وغير ذلك. قال : ولا- تستعمل فى العبادات غير ما ذكرنا [ه] ولا فى الفتاوى والأحكام المشبهه [المشبهه] إجماعا.

وأقول : ما ذكره من عدم استعمالها فى غير ما ذكره فى العبادات [العبارات] ينافى ما نقلناه عن ابن طاوس وإن كان ضعيفا أيضا لما أشرنا إليه سابقا.

استدلال القائل بوجوب الاحتياط بروايات

ثمّ إنّ القائل بوجوب الاحتياط استدلّ بروايات منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «دع ما يريبك الى ما لا يريبك».

وفيه : بعد سلامه السيّد وجواز إثبات مثل هذا الأصل بمثل هذا الخبر (١) ، أنّ القائل بوجوب الاحتياط يقول به فى الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط ، سيّما إذا كان حاصلًا من الجمع بين المذاهب كما أشار إليه الشهيد فى «القواعد» (٢) وصار شاقًا على المكلف. وتحميل هذه الكلفه على عباد الله محلّ الرّيبه والخوف عن المؤاخذه ، مع أنّ مله النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم سمحه سهله ، والعسر والحرّج منفىان بالكتاب والسيّنه. فالرّوايه مقلوبه على المستدلّ كما تبّه عليه كلام المحقّق السابق (٣) ، مع أنّ العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردّد الأمر بينهما يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبًا فى نفس الأمر ، وجواز مثل ذلك

ص: ٩٩

١- وقد مرّ عن المحقّق فى «المعارج» ص ٢١٦ فى الجواب عن الحديث بأنّه خبر واحد لا نعمل بمثله فى مسائل الأصول ، سلّمنا ، لكن إلزام المكلف بالأثقل مظنّه الرّيبه لأنّه إلزام مشقه لم يدلّ الشرع عليها ، فيجب إطراحها بموجب الخبر.

٢- فى ١ / ٣١٢ القاعده [١٠٧].

٣- الحلىّ صاحب «معارج الأصول».

إنّما يتمّ على القول بعدم اعتباريّة الوجه ، ولم يظهر من أدلّه الاحتياط أنّ عدم الاعتبار بتّيه الوجه هو الاحتياط ، مع قطع النّظر عن عدم التّمكّن ممّا هو مطلوب في الواقع من الجهات الأخر أيضا ، وصيروره بعض أجزاء المركّب قطعيا لا يوجب قطعيه نفسه ، كما مرّ ذكره مرارا.

هذا مع أنّا بعد ما ورد من الأدلّه القاطعه في أنّ الحكم فيما لم يبلغنا فيه نصّ أو دليل شرعيّ عامّ أو خاصّ ، هو الإباحه كما أشرنا ، فلا يبقى لنا ريبه حتّى ندعه الى ما لا يربينا.

وكذا فيما تعارض فيه الأمارتان ، فإنّ الأدلّه من العقل والنقل دلّت على أنّ الحكم فيها التخيير أو الإباحه والرّجوع الى أصل البراءه لتساقطهما ، فأين الرّيبه ، مع أنّه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الأخبار الوارده في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط ، والتي ذكر فيها الاحتياط ليس إلّا قليل منها ، ودلالته على الوجوب أيضا ممنوعه ، مع أنّه يمكن أن يمنع دلاله الرّوايه على المطلوب بأن يقال : الرّيبه هنا بمعنى التهمه ، يعنى : دع ما يوجب وقوعك الى التهمه الى ما لا يوجب.

قال الجوهري (1) : الرّيب : الشّك ، والرّيب : ما رابك من أمر ، والإسم : الرّيبه - بالكسر - وهى التّهمه والشّك . انتهى.

فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم : اتّقوا مواضع التّهم ، مع أنّ الظّاهر عدم الصّحه

ص : ١٠٠

فيما نحن فيه (١) إن أردنا التشكيك ، فإنّ المناسب للعمل بالأصل أو التخيير أنّه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة ، لا بما يوجب الشك ، والحمل على إرادته أن لا- تفعل ما يحدث الشك ، بمعنى أنّه يبذل يقين عدم حصول المأمور به بالشك في [الشك] حصوله بعيد ، مع أنّه يلزم حينئذ التفكيك بين الرّيتين ، فإنّه يصير حينئذ معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «الى ما لا يريبك» ، الى ما لا يوجد معه شك في حصول الامتثال ، وإن حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال.

وإنما قلنا ذلك لأنّ الشك إنّما يكون سنوحه وحدوثه إذا ثبت هناك يقين السابق ، واليقين السابق هو عدم الامتثال ، والمقصود بالذات ليس إبقاء ذلك عدم ، بل اليقين بتحقق الامتثال ، واللفظ إنّما يناسب الأول ، ولكنّه لا يصحّ.

فالظاهر أنّ مراده عليه السلام هو ترك ما يوجب التهمة ، ويرفع طهاره الدّيل ونظافه السّاحه ، وإطلاق التّهمه على من يسلك سبيل الاحتياط بعيد.

هذا كلّه ، مع أنّ المطلوب إن كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقّن ، فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب أو الكراهه مع الإباحه ، فيلزم إمّا إخراج المستحبّ والمكروه وإرادته مطلق الرّجحان من صيغه الأمر ، لعدم جواز استعمال اللفظ في معنيه كما حقّقناه في محلّه ، والثاني يوجب بطلان الاستدلال والأوّل بعيد ، فالأولى حمل الرّوايه على الاستحباب ، وكيف كان فهو لا يقاوم أدلّه أصاله البراءه فنحملها على الاستحباب.

ص: ١٠١

١- يعنى عدم صحه الاستدلال بهذه الرّوايه فيما نحن فيه ، يعنى فى الشّبهه التّحريميه أو حتى فى مطلق الشّبهه التى قلنا فيها بالبراءه ، واختار الأخباريون فى مثلها الاحتياط إن أريد بالّريب فى الرّوايه الشّك.

ومنها : ما نقل عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام أنه قال لكميل بن زياد : «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت».

وفيه : - بعد الإغماض عن السند (١) - أنه لا يدلّ إلّا على الرّخصة بقريته التقييد بمشيئه المخاطب ، غايه الأمر الاستحباب.

فإنّ الظاهر أنّ المراد حصر الأخ في الدّين إدعاء من قبيل قولهم : الأسد زيد ، يعنى هو هو. فكما أنّ الاحتياط لحفظ الأخ وتعاطى ما هو مصلحته مركوز في طبيعتك لا- حاجه الى الأمر به ، فكذلك لا بدّ أن يكون دينك ، ولا مانع لك من جهه الشّارع من أخذ ما هو حائظه له ، ويستحبّ أن تأخذ بما هو الحائظ له بما شئت.

ومنها : ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمّد بن سماعه عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضّاح قال : كتبت الى العبد الصّالح عليه السلام : يتوارى القرص ويقبل اللّيل ، ثمّ يزيد اللّيل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ، وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذّن عندنا المؤذّن ، فاصلّى حينئذ وافطر إن كنت صائما ، أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه السلام إلىّ : «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائظه لدينك» (٢).

ص: ١٠٢

١- رواه الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي عن أبيه عن المفيد عن علي بن محمد الكاتب عن زكريا بن يحيى التميمي عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفرى عن الرضا عليه السلام كما هو في «الوسائل» ٢٧ / ١٦٧ ، وفي «أمالى الشيخ المفيد» المجلس الثالث والثلاثون يحيى بن زكريا الكتنجى يكتنى أبا القاسم ذكره الشيخ فيمن لم يرو عنهم عليه السلام قال : ولقى العسكرى ، وفي النسخ «زكريا بن يحيى» مقلوبا وهو تصحيف. وإلّا فقد وثق النّجاشى زكريا بن يحيى التّميمى وكذا داود بن القاسم الجعفرى وفي علي بن محمد بن حبيش الكاتب مراجعه.

٢- «الوسائل» ٤ / ١٧٦ الحديث ٤٨٤٠.

وفيه : - بعد الاغماض عن السند (١) - أنه لا دلاله فيها على ما نحن فيه ، إذ الظاهر أنّ الحمرة المشكوك فيها هي المتردّده بين كونها من شعاع الحمرة المغريبه أو من نور الشمس ، فوق الأفق اللّائحه على ذروه الجبل على القول بكفايه استتار الشمس (٢) ، بحيث لا يبقى ضوءها في الجبال والجدران ونحوهما ، وحينئذ فلا ريب في وجوب الاحتياط لأجل استصحاب عدم الغروب.

وإن شئت فقل : لأجل اشتغال الذمه الثابته بصلاه المغرب على الظاهر ، لصحه إطلاق اشتغال الذمه حينئذ. فإنّ الظاهر من حال المكلف الصّحيح السّالف المشرف بالوقت الشّاك في تحقّقه كونه مكلفاً بالفعل ، فيصحّ أن يقال : لو فعل الصلاه حينئذ فلا يبرئ ذمته ، ويبقى شغل ذمته مستصحباً. وقد عرفت أنّ التمسّك بالأصل لا يجوز في مثله ، وقد ذكرنا في بحث الأمر مع علم الأمر بفقد الشرط ما يوضّح هذا المطلب.

سَلّمنا ، لكنّها لا تدلّ إلّا على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب.

ومنها : ما رواه الشيخ رحمه الله (٣) عن عليّ بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن

ص: ١٠٣

١- ربما لسليمان بن داود فإنّه ليس بالمتحقّق بنا ، ولم يذكره الشيخ في الرجال ، وهذا غريب ، ونقل العلّامة عن ابن الغضائري تضعيفه ، والمجلسي في «الوجيزه» قال بضعفه ، ولا يبعد أن يكون الشاذكوني لقباً له ولأبيه ، وقد ذهب السيد الخوئي الى وثاقته بعد ما وثّقه التّجاشي وعلي بن ابراهيم.

٢- من غير حاجه الى زوال الحمرة المشرقيه.

٣- في «التهذيب» ٥ / ٥١٧ الحديث ١٦٣١ ، ورواه في «الوسائل» ١٣ / ٤٦ الحديث ١٧٢٠١ بسند آخر عن محمد بن يعقوب مثله إلّا ان فيه فقال : لا بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد».

بن الحجاج قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان ، الجزاء بينهما أم على كل واحد منهما جزاء؟ فقال عليه السلام : «لا ، بل عليهما جميعا ويجزى كل واحد منهما الصَّيد». فقلت : إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه.

فقال : «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا ، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا».

وفيه : بعد سلامه السّند - (١) أنّ ذلك لا ينافى العمل بالأصل إذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته ، وهو موقوف على التتبع التام ، كما سنذكره. فكما أنّ الآن لا يمكننا الحكم بأصل البراءة حتّى نتفحص عن الأدلّة ، فكذلك أصحاب الأئمة عليهم السلام ، إذ هم أيضا كثيرا ما ظهر لهم أنّ للشئ حكما بالإجمال ولم يعرفوه بالتفصيل ، وعرفوا أنّهم مكلفون بالسؤال والتحصيل ، سيّما فيما ورد أحكامهم فى نوعه ، مثل مسألة جزاء الصيد ونحوه ، وقد عرفت ما يبيّن هذا المقصد فى مبحث الاستقصاء فى الفحص عن المخصّص. ويظهر من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقا.

وأما ما قيل فى الجواب : من أنّ ذلك ممّا ثبت فيه اشتغال الذّمه بشئ مجمل له فردان ، والمطلوب فرد واحد معيّن عند الشّارع مبهم عند المخاطب ، وذلك ممّا لا خلاف فى وجوب الإتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذّمه ، فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه (٢). ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق رحمه الله ونقله

ص: ١٠٤

١- حسن كالصّحيح.

٢- فقد علم بأنّ شرط التّكليف العلم التّفصيلى ، وأنّ التّكليف بالشئ المعيّن عند الشّارع المبهم عند المكلف لا يصحّ.

ومنها : ما رواه ابن أبي جمهور في «عوالي اللئالي» (١) عن العَلَماء رحمه الله مرفوعا الى زراره «قال : سألت الباقر عليه الصلاه والسلام فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما آخذ؟ فقال عليه السلام : يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. فقلت : يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال عليه السلام : خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك. فقلت : إنهما معا عدلان مرضيان موثقان. فقال عليه السلام : انظر الى ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه وخذ بما خالفهم ، فإن الحق فيما خالفهم. فقلت : ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين ، فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام : إذن فخذ فيه بالحائظ لدينك واترك ما خالف الاحتياط.

فقلت : إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له ، فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام : إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر».

وفيه : - بعد تسليم السند - أنه معارض بأقوى منه مما دلّ على التخيير (٢) أو براهه الذمه عن التكليف من جهة التساقط والرجوع الى الأصل كما سيجيء في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

بل ، ببعض الأخبار [أخبار] التوقف الداله على الأخذ بأحدهما من باب التسليم أيضا (٣) ، غايه الأمر تعارض تلك الأخبار الواردة في العلاج وتساقطهما ، فيرجع الى

ص: ١٠٥

١- ٤ / ١٣٣ الحديث ٢٢٩.

٢- وذلك قبل إعمال النظر في المرجحات كما هو في الأخبار.

٣- لما كان يتوهم أنّ أخبار التوقف موافقه لأخبار الاحتياط ومؤيده لها ، وأنّ المتوقفين هم القائلون بالاحتياط كما لا يخفى على من راجع الأقوال المنسوبة الى الأخباريين أشار المصنّف بكلمه الترقى الى أنّ خبر «العوالي» كما أنه معارض بما دلّ على التخيير أو البراهه كذلك معارض أيضا ببعض أخبار التوقف كالمروى في «الكافي» عن سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع؟ قال عليه السلام : يرجئه حتى يلقاه من يخبره ، فهو في سعه حتى يلقاه ، وفي روايه أخرى بأيتهما أخذت من باب التسليم وسعك. انتهى كلام «الكافي» كما عن الملا محمد تقى الهروي.

أصل البراءة أيضا ، فالأولى حمل الرواية - مثل نظائرها - على الاستحباب.

وقد يؤيد ذلك بصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي ابراهيم عليه السلام (1) قال : «سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهاله ، أهي ممن لا تحل له أبدا؟

فقال عليه السلام : لا ، أما إذا كان بجهاله فليتزوجه بعد ما تنقضى عدتها ، وقد يعذر الناس في الجهاله بما هو أعظم من ذلك.

فقلت : بأي الجهالتين يعذر ، بجهالته أن يعلم أن ذلك محرّم عليه ، أم بجهالته أنّها في عدّه؟

فقال عليه السلام : إحدى الجهالتين أهون من الأخرى ، الجهاله بأنّ الله حرّم عليه ذلك ، وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها.

فقلت : فهو في الأخرى معذور؟

قال : نعم ، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها». الحديث.

فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع إمكان أن يحصل العلم بأنّها في العدّه ، وأنّ الاحتياط أحسن كما يشعر به كلمه : أهون (2).

ص: ١٠٦

١- الكافي ٥ / ٤٣١ باب ٢٧٣ الحديث ٣ كما في «الوسائل» ج ٢٠ / ٤٥١ الحديث ٢٦٠٦٨.

٢- وكذا في «الوافيه» ص ١٩٣.

لا إشكال في جواز إعمال أصل البراءة قبل الشرع ، سيما في الأشياء النافعة الخالية عن المضرة ، بل العقل يحكم بالإباحة لما مرّ.

وأما بعد بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبعث الشريعة ، فلا ريب أنّ المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ عقولهم الى مضارّها منهية عنها ، وكثيرا من الأمور التي لم تبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مأمورا بها ، ففيما لم تبلغهم حقيقة الأمر من جهة عدم كونهم مجاورين في خدمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مستمرين في صحبته يترددون في كون ذلك باقيا على حاله الأوّل أو ورد فيه حكم ، فلا يحكم العقل حينئذ بالإباحة جزما ، لخوف الضرر إلّا بعد الفحص والسؤال. ثم إذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك ، فيحكم أيضا بالإباحة والبراءة ، ثم تستمرّ هذه السجّية الى زمان الغيبة ، بل يصير ذلك فيها أظهر (١) ، فلا يجوز العمل بالأصل من دون فحص لذلك (٢). ولأنّه (٣) يوجب انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بنى الأمر

ص: ١٠٧

١- يصير الفحص والبعث والسؤال في زمن غيبته عليه السلام أظهر من زمن ظهوره ، لأنّ أسباب الخلط والاختلال والاشتباه فيه كثير ، بل نقول إنّ العلم الإجمالي باختلاف الأدلّة إنّما حصل في زمن الغيبة دون زمن الحضور ، فمقتضى الفحص في زماننا موجود دون زمن الحضور.

٢- اى لخوف الضرر.

٣- اى عدم لزوم الفحص يوجب نفي الشرع لأنّ كثيرا من الأحكام الشرعية غير ضرورية وربما يعتبر البعض أكثرها لإجمالها فلا تفيد شيئا ، فلو بنى على أصالة البراءة والإباحة لم يبق في الشرع الشريف أكثر الأحكام ، هذا دليل آخر للزوم الفحص عند العمل إلّا أنّه لا يخفى عليك أنّ هذا الدليل لا يدل على لزوم الفحص في كل مسألة ، بل يدل على مقدار من المسائل بحيث لو لم تفحص للزم نفي الشرع.

عليه ، ولم يثبت لإعمال أصل البراءه شرط غير ذلك.

ولكنّ بعض المتأخّرين (١) ذكر هنا لجواز العمل بأصل البراءه وأصالة التّفى وأصالة عدم تقدّم الحادث شروطا ثلاثه ، ونحن نذكرها محرّرا كلامه عمّا لا يحتاج إليه ، و [أو] لا يمكن توجيهه ، ونطوّل الكلام بدفعه.

الأوّل : أن لا يكون إعمال الأصل مثبتا لحكم الشرعى [شرعى] من جهه أخرى ، مثل أن يقال فى الإناءين المشتبهين ، أو الثوبين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما ، فإنّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر ، أو يقال فى الماء الملاقى للنجاسه المشكوك كزّيته : الأصل عدم بلوغه كزّا ، فإنّه يوجب الاجتناب عنه ، أو يقال فى الكزّ التدريجى الحصول الملاقى للنجاسه : الأصل عدم تقدّم حصول الكزّيه ، فإنّه يوجب الحكم بالنجاسه.

الثانى : أن لا يتضرّر بسبب التمسك به مسلم ، مثل ما لو فتح إنسان قفصا لطائر فطار ، أو حبس شاه فمات ولدها ، أو أمسك رجلا- فهربت دابته ، فالتمسك بالأصل (٢) يوجب تضرّر المالك ، ويمكن أن يندرج تحت قاعده الإلتلاف الموجب للضمان ، أو يكون المراد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا ضرر ولا ضرار». ما يشمل ما نحن فيه ، فلا بدّ للمفتى التوقف ، ولصاحب الوقعه الصّح.

الثالث : أن لا يكون ذلك الأمر جزء عباده مرّكبه (٣) ، بل المثبت لتلك الأجزاء

ص: ١٠٨

١- وهو الفاضل التوفى فى «الوافيه» ص ١٩٣.

٢- فالتمسك بأصالة عدم ضمان الفاتح والحابس والتمسك يوجب ضرر المالك.

٣- أى لا- يكون ذلك الأمر الذى يريد أن ينفى بالأصل جزء عباده لو ثبت جزئيته ، لأنّ المثبت لتلك الأجزاء الموجوده هو النص لا بالأصل ، هذا مفاد عبارته كما نقل عنه فى باب الصّحيح والأعم.

هو النصّ ، وفي الكلّ نظر.

أمّا الأوّل : فلأنّ العقل يحكم بجواز التمسّك بأصل البراءة إذا لم يثبت دليل على شيء. فإذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمّة من جهة أخرى ، فلا- وجه لمنعه ، لأنّ ذلك (1) دليل أيضا ، وليس ذلك إثبات الحكم من غير دليل. مثلا : إذا شكّ في اشتغال ذمّته بدين عظيم ، وكان له مال يستطيع به الحجّ لولاه ، فالتمسّك بأصالة البراءة عن ذلك الدّين يوجب إيجاب الحجّ عليه ، وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل ، بل هو موافق لهما.

وأما ما ذكره من الأمثلة التي أوجبت وقوعه في هذا التوهّم ، فكلّها غير منطبقه على مدّعاء.

أمّا الأوّل (2) : فلأنّ الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النصّ والإجماع ، ولذلك لا يصحّ التمسّك بالأصل.

وأما ما لا- دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم محصوره ، فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ، ويمكن جريان الأصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي ، سيما مع ملاحظه الأخبار الواردة فيه كما تقدّم.

ص: ١٠٩

١- أي كون الأصل دليلا ، فهذا ليس إثبات الحكم من غير دليل.

٢- إنّ مسأله الإناءين المشتهين في شبهه محصوره لا ريب في وجوب اجتنابهما بالنصّ والإجماع ولذا يقول بوجوب اجتنابهما حتى من لا يذهب الي وجوب اجتناب الشّبّهه المحصوره ، بمعنى أنّ العلم الإجمالي منجز للتكليف بأنّ أجرى في أحدهما بعينه فهو معارض بالآخر ، وإن أجرى بأحدهما لا يعينه فهو معارض بآخر لا بعينه ، فقول المصنّف : إنّ النصّ والاجماع أوجبا لعدم جريان الأصل لا أنّه مثبت لحكم شرعي لا يخفى ما فيه لما عرفت.

وأما الثاني : فالظاهر أنه فرضه فيما حصل الماء تدريجاً ، وإلّا ، فقد يبقى ماء فى الغدير بعد ما كان كثيراً غايه الكثره ، فلا معنى للأصل هنا.

وحينئذ (١) نقول : إنّ التمسك بأصالة عدم الكزيه صحيح ، ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عمّا لاقاه ، لمعارضته باستصحاب طهاره الماء وطهاره الملقى (٢).

ولو فرض (٣) محلّ يستلزم حكماً كما لو أردنا بذلك الماء تطهير نجس ، فلا مانع من استلزام التمسك بأصالة عدم الكزيه فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما أشرنا سابقاً. كما أنّ التمسك بأصالة طهاره الماء (٤) كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه ، يثبت وجوب التوضؤ به ، فلا يجوز التيمم.

وأما الثالث : ففيه (٥) : أنّ المراد بأصل عدم تقدّم الحادث ، التمسك بالعدم

ص: ١١٠

- ١- أى وحين إذ كان مراده من المثال ما ذكرنا.
- ٢- ولا يخفى عليك أيضاً ، بأنّ هذه المعارضه موجوده فى الدرهم الحرام فى دراهم محصوره.
- ٣- أى لو فرض إجراء أصالة عدم الكزيه يستلزم حكماً أى يكون له معارضا.
- ٤- لا يخفى عليك بأن التمسك بأصالة الطهاره أيضاً لا يثبت وجوب التوضؤ به لمعارضته بأصالة عدم رفع الحادث.
- ٥- حاصل المراد أنّ الشك فى تقدم الحادث وتأخره قد يكون بالنسبه الى نفس الحادث ، مثلاً قد علمنا بنزول المطر ولكن نشك نحن بأنّ أوّل نزوله كان فى يوم الخميس أو الجمعه ، فهنا نقول : بأنّ الأصل عدم تقدّمه عن يوم الجمعه ، فى المثال نقول : الأصل عدم تقدّم الكزيه عن الزّمن الذى علم بكريته التى نعلم تقدّم النجاسه عنه ، سواء كان الزّمن الذى علمنا فيه ظرف حصوله فى الواقع أو ظرف العلم محال لا يوجب الحكم بالنجاسه فى المثال ، وقد يكون بالنسبه الى حادث آخر فحينئذ يتعارض أصالة عدم تقدّم أحدهما على أصالة تقدّم الآخر وبعد هذه المعارضه لا يمكن لنا أن نتمسك بأصالة عدم التقدّم ، فإنّ الوجه فى عدم جواز التمسك بأصالة النفى والبراءه هو المعارضه لا كونه مثبتاً لحكم شرعى. والكلام فى جريان الأصل وعدم جريانه فى هذه الأمثله ليس إلّا بواسطه الدليل.

الأولى المعلوم بالنسبه الى وجود ذلك الحادث بعينه ، فيقال : الأصل عدم تقدّم الحادث على الزّمان الذى علم بوجوده ، سواء كان ذلك الزّمان ظرف الحصول فى الواقع ، أو ظرف العلم فقط.

وأما إذا لوحظ أحد الحادثين بالنسبه الى الآخر ، فلا يمكن دعوى أصاله عدم تقدّم وجود أحدهما على الآخر ، فإنّ الحادثين المتحقّقين فى الخارج اللّذين لم يعلم تقدّم أحدهما على الآخر ، فنسبه التقدّم والتأخّر فى الوجود إليهما متساويه ، فلا يمكن التمسّك بأصاله عدم تقدّم أحدهما على الآخر ، وهذا هو الوجه فى عدم الجواز.

نعم (١) ، يمكن أن يقال : إذا استعمل من ذلك الماء ثمّ علم بالنجاسه ، وشكّ فى أنّ الكزّيه مقدّمه أم وقوع النجاسه ، وأنّ الاستعمال هل كان بعد النجاسه أم قبله ، فيمكن أن يتمسّك بأصاله عدم تقدّم النجاسه على الاستعمال ، وذلك ليس لأصاله عدم تقدّم أحد الحادثين (٢) على الآخر ، بل لأنّ العلم بالنجاسه لمّا كان متأخرا عن الاستعمال ، وأصاله العدم الملحوظ بالنسبه الى النجاسه مستصحبه الى أنّ العلم بها ، فيظنّ بقاء عدم النجاسه الى حين حصول العلم والاستعمال ، أيضا قد

ص: ١١١

١- هذا استدراك من عدم جواز التمسّك بأصاله عدم التقدّم.

٢- وهما نجاسه الماء واستعماله.

فرض حصوله في زمان ظنّ بقاء عدم النجاسه ، وهذا لا غائله فيه أصلا (١).

وأما الثاني : ففيه : أنّ نفي الضرر من الأدله الشرعيه المجمع عليها ، ولا فرق بينه وبين غيره ، وقد عرفت أنّه لا يجوز التمسك بأصل البراءه مع ثبوت الدليل ، بل قبل التفحص عن الدليل ، فإن ثبت الضرر وتحقق اندراج محلّ النزاع فيه ، فلا إشكال في عدم الجواز وإن ثبت عدمه ، فلا إشكال في الجواز.

وإن شكّ فيه ، فكذلك أيضا (٢) لعدم ثبوت الدليل ، فلا محصل لما ذكره ، والمشهور دخول أمثال ذلك (٣) تحت قاعده الإلتلاف لصدقه عليه عرفا.

وأما شمول قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» (٤) ، لذلك ، فهو موقوف على فهم فقه الحديث.

فنقول : لا-ريب أنّه ليس باقيا على حقيقته يقينا ، لوجود الضرر في الإسلام في غايه الكثره (٥). فأما المراد من النفي ، التّهي ، يعني يحرم الضرر والضرار ، أو المراد أنّ المنفى هو الضرر الخالي عن الجبران ، فالقصاص ضرر ، لكنّه مع الجبران لمسبقته بقتل النفس عدوانا ، وكذلك مقاصه الحقّ والغرامه عن الغاصب ، بل

ص: ١١٢

١- يعني أنّ التمسك بأصالة عدم تقدّم النجاسه على الاستعمال ليس لأجل أصاله عدم تقدّم أحد الحادثين على الآخر فيكون فيه غائله معارضه كل من الأصليين بالآخر كما مرّ ، بل لأجل أنّ العلم بالنجاسه لما كان متأخرا عن الاستعمال والتمسك بالأصل هذا لا غائله فيه ، كما عن الملا محمد تقى الهروى.

٢- أى جواز التمسك بأصل البراءه في صوره الشكّ في ثبوت الضرر وعدم ثبوته.

٣- أمثال الأمثله التي ذكرها الشارط.

٤- «الوسائل» ١٨ / ٣٢ الحديث ٢٣٠٧٣ - ٢٣٠٧٥.

٥- فإن كثيرا من التكاليف قد يكون فيها ضرر ، فكيف يمكن أن يقال ببقاء النفي على حقيقته وهى نفي الجنس أو الماهيه.

يمكن أن يقال : إنها ليست بضرر.

فإن قلنا : إنَّ المراد به النَّهى ، فلا دلالة فيها على الضَّمان فى المذكورات ، لأنَّ غايته العقاب على تلك الأفعال.

أمَّا الضَّمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعده الإِتلاف ، وأمَّا على إبقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران ، فلا يدلُّ على الضَّمان أيضا ، لأنَّ معنى الرِّواية حينئذ : لم يجوّز الله للعباد ولم يشرّع لهم ضررا بغير جبران. فكلُّ ما رخص فيه الشَّارع من أقسام الضَّرر ، فهو مع الجبران ، ولا يستلزم ذلك أن كلَّ ضرر حصل من فعل المكلف. وإن لم يرخصه الشَّارع ، ففيه جبران فضلا عن قدر الجبران ، إذ ليس معنى الخبر حينئذ (١) : لا يبقى الضَّرر الحاصل من المكلف على أى نحو كان بلا جبران ، بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وإن فعله المكلف بدون إذن الشَّارع ، وأنَّ الجبران يتعلّق بمآل ضارٍّ [الضَّارِّ] بمثل ما أضرَّ ، أو نحو ذلك ، ففي كلتا الصُّورتين (٢) يجوز إجراء أصل البراءة فى عدم الضَّمان ، بل وعدم التَّغريب أيضا. ويندرج فى ثمرات المعنى الأوّل (٣) ، مثل ثبوت خيار الغبن ، فيقال : إلزام البيع وعدم ثبوت الخيار للبائع ، وعدم ردِّ المشتري ضرر بالبائع ، ودفع هذا الضَّرر يحصل بثبوت الخيار ، ولكن لا يجرى ذلك (٤) فى مثل الأمثلة المذكورة ، فيقال : يجب على المتلف الغرامه وإلّا لزم الضَّرر وهو حرام للحديث ، فإنَّ الضَّرر قد

ص: ١١٣

١- أى حين قيد النَّفى بعدم الجبران.

٢- فى صورته حمل النَّفى على النَّهى أو النَّفى لكن مع التَّقييد.

٣- المعنى الأوّل هو قوله : إنَّ معنى الرِّواية حينئذ لم يجوّز الله للعباد ولم يشرّع لهم ضررا بغير جبران.

٤- الذى ذكرناه من المعنى الأوّل.

حصل ، وهذا عدم (١) تدارك الضرر ، لا نفس الضرر.

ويمكن أن يقال : (٢) يجب تداركه من بيت المال ، وإلّا لزم الضرر فتعيين [فتعين] التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعده الإتلاف ، وهو خروج (٣) عن الاستدلال بنفى الضرر ، مع أنّ حكاية سمره بن جندب المشتمله على هذا اللفظ التي رواها الأصحاب ، لا تدلّ إلّا على تحريم الضرر ، وسيجيء ذكرها.

نعم ، روى البيهقي في الصحيح عن حمّاد بن عمار عن المعلّى [بن] الخنيس عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال : «من أضرّ بطريق المسلمين شيئاً فهو ضامن» (٤). وهو غير المدعى.

وقال بعض الأفاضل في صورته كون الإضرار ظلماً : الظاهر مع ملاحظه قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا ضرر ولا ضرار» ، الحكم بلزوم الجبران ، وإلزام المضارّ لما يحكم به أهل الخبره ، ثمّ الصلح أو إبراء المستضرّ تحصيلاً ليقين البراءة (٥) ، لاحتمال الزيادة بحسب الشرع.

ص: ١١٤

- ١- عدم لزوم تدارك الغرامه.
- ٢- في عدم الغرامه في الأمثله المذكوره.
- ٣- إذا الكلام في ثبوت موارد الضرر وليس موارد قاعده الإتلاف.
- ٤- في «الوسائل» ٢٩ / ٢٤٠ الحديث ٣٥٥٤٠ ، ولكن ليس كما هو في اسناد المصنف وأنما هو عن محمد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمد بن علي بن النعمان عن أبي الصباح الكناني ، قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : من أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن. كما هو في «التهذيب» كتاب الديات ، باب ٨ الحديث ٣٤ و ٤٠ ، ورواه الصدوق في «الفقيه» ١١٥ / ٤ الحديث ٣٩٥ باسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان مثله والكليني في «الكافي» ٧ / ٣٥٠ ح ٣٠٧.
- ٥- راجع ما ذكره الفاضل التوني في «الوافيه» ١٩٥.

وفيه : أنه إن أراد استفادة ذلك من الرواية ؛ فهو ممنوع كما ذكرنا (١).

وإن أراد من قاعده الإلتلاف ؛ فهو مع أنه خروج عمّا نحن فيه ؛ لا- وجه للزوم الصّالح وغيره مع الرجوع الى أهل الخبره ، لأنّه المحكم شرعا.

ثمّ إنّ ظاهر استدلال الفقهاء فى كثير من المواضع يفيد أنّ المراد من الروايه عدم إضرار الله تعالى بعباده أيضا ، كما يظهر من استدلالهم فى إخراج المؤمن فى الزّكاه بنفى الضّرر ، وبخيار الغبن (٢) فى البيع. فإنّ الله تعالى لو جعل البيع لازما حينئذ ، فيلزم منه إضرار عبده ، وهو من إضرار العبيد بعضهم بعضا أيضا (٣) وحينئذ فيكون معنى الروايه : لم يرض لعباده بضرر ، لا من جانبه ولا- من جانب بعضهم لبعض. وهذا معنى ثالث للروايه ، وهو الأظهر بالنّسبه الى الروايه وبالنّسبه الى العقل وعمل الأصحاب ، وهو نظير (٤) استدلالهم بنفى العسر والحرّج.

فإذا انجزّ الكلام الى هنا ، فلا بأس أن نشرح هذا المقام ونبيّن جليته الحال ، فإنّ كلامهم خال عن بيانه ، ولم نقف فى مقالاتهم [مقاماتهم] شيئا فى توضيح هذا المقصد وتبيانه ، مع أنه فى غايه الإجمال ونهايه الإشكال.

الآيات و الروايات الدالّة على نفي العسر و الحرّج

فنقول : قد تداول العلماء الاستدلال بنفى العسر والحرّج ونفى الضّرر فى الموارد الكثيره ، غايه الكثره ، سواء كان الضّرر والحرّج من جانب الله أو من جانب العبد. والآيات والأخبار الدالّة على نفي العسر والحرّج كثيره ، وبعضها

ص: ١١٥

١- من عدم دلالة الروايه على لزوم الجبران.

٢- وبخيار الغبن معطوف على قوله : فى إخراج المؤمن ، فقوله : فإنّ الله تعالى ... الخ بيان استدلالهم.

٣- فإنّ لزوم البيع كما أنّه من إضرار الله عبده وكذلك يكون من إضرار العبيد بعضهم بعضا.

٤- فإنّ الاستدلال بنفى الضّرر نظير الاستدلال بنفى الحرّج.

صريح في العموم ، وأما خبر الضرر فقد ذكر في «التذكرة» (١) قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». وعن طرق الخاصه كثيره ، أكثرها في حكاية سمره بن جندب.

منها : ما رواه في «الكافي» (٢) و «التهذيب» (٣) في الموثق لابن بكير عن زراره عن الباقر عليه الصلاه والسلام قال : إن سمره بن جندب كان له عذق (٤) في حائط لرجل من الأنصار ، وكان منزل الأنصارى بباب البستان ، وكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن ، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى سمره ، فلما تأبى جاء الأنصارى الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه وخبره الخبر ، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخبره بقول الأنصارى وما شكوا إليه ، وقال : إذا أردت الدخول فاستأذن ، فأبى ، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله ، فأبى أن يبيع ، فقال : «لك بها عذق مدلل في الجنة» ، فأبى أن يقبل . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصارى : «اذهب فاقبلها وارم بها إليه ، فإنه لا ضرر ولا ضرار» (٥). وليس فيها قيد في

ص: ١١٦

١- «تذكرة الفقهاء» ٥ / ٢٩١.

٢- ٥ / ٢٩٣ باب ٢ ح ١٨١.

٣- ٧ / ١٧٤ ح ٦٥١.

٤- العذق بالفتح - النخلة بحملها ، وفي بعض النسخ وفي «الكافي» : «عذق يمد لك في الجنة».

٥- الضرر فعال من الضر بمعنى لا يضر أحد الآخر فينقصه شيئا من حقه ، ولا هو يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه ، والضرر فعل الواحد والضرر فعل الاثنين أو الضرر ابتداء الفعل ، والضرر الجزاء عليه ، وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع أنت. وفي بعض النسخ «ولا إضرار» ولعله غلط كما في تصريح الطريحي في «مجمعه» ، وكذا ورد مع الألف في «من لا يحضره الفقيه» ٣ / ٤٥.

وروى طلحه بن زيد عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال: «إنَّ الجار كالتَّنفس غير مضارٍّ ولا آثم» (٢). وصحيحه البزنطي وقد تقدّمت.

في معنى العسر والجرح

ومعنى العسر والجرح هو المشقّة والشدّة والضيق. ومعنى الضّرر هو ما قابل الانتفاع، وسيجيء الكلام في تفاوت معنى لفظي الضّرر والضّرار، والعسر المنفّي عن فعل الله تعالى، مثل رخصه القعود في الصلاة والإفطار في الصوم للمريض، وعن أفعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا.

ثمّ إنّ تلك المذكورات إمّا ترد على التكاليف الثابت نوعها كما ذكر، أو على نفس التكليف، فينبه رأسا، كعدم نجاسه الحديد.

ثمّ إنّ هاهنا اشكالا من وجوه:

الأوّل: [أنّ] نفى المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحجّ والصوم في الصّيف الحار، والجهاد الأكبر الذي هو مجاهدته النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، ودفع الشكوك والشبهات، والتولّي عن أديان الآباء والأمّهات؟

والثاني: هل للمذكورات حدّ، أو موكول الى العرف واللّغّه؟

والثالث: أنّها مثل أصل البراءه وأصل العدم وغيرهما، فلا يعارض بها الدليل أو هي من الأدلّه.

وعلى الثاني فهل يخصّص بها سائر الأدلّه، أو يرجع الى المرّجحات، لأنّ بينها

ص: ١١٧

١- عبارته: «وليس فيها قيد في الاسلام» ليست في المصدرين «التهذيب» و «الكافي».

٢- «الكافي»: ٢ / ٦٦٦ ج ٢، و ٥ / ٢٩٢ ج ١ من الباب ١٨١.

والرابع : أنا نرى بعض التكاليف لم يرض الشارع فيها لنا بأدنى مشقّه ، كما يظهر من باب التيمّم ، وكذلك الكلام فى الضرر ، فإننا نرى التكليف بالخمسة والزكاه وصرف المال فى الحجّ وفى إنفاق الوالدين وغيرهما ، وكذلك الإشكال من سائر الوجوه .

فنبول : الذى يقتضيه النظر فى مجامع الكلام وأطرافها بعد حصول القطع بأنّ التكاليف الشّاقه وارده فى الشّريعه ، أنّ العسر والحرّج والضرر المنفّيات هى التى تزيد على ما هى لازمه لطبائع التكاليف الثابته من حيث هى ، التى معيارها طاقه متعارف الأوساط من الناس الذين هم الأصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر ، بل هى منتفیه من الأصل إلّا فيما ثبت ، وبقدر ما ثبت ، وهو ما لا ينفكّ عنه عامّه الناس ، سالمين عن الأمراض والأعراض .

فنبول : إنّ الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرّج والضرر إلّا ما حصل منه من جهه التكاليف الثابته بحسب أحوال متعارف أوساط [أوسط] الناس ، وهم الأغلبون ، فالباقي منفيّ ، سواء لم يثبت أصله أصلاً ، أو ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزّيادة .

ثمّ إنّ ذلك النفيّ إمّا من جهه تنصيص الشارع ، كالقصر والإتمام والإفطار والقعود والاضطجاع فى الصلاه والتيمّم وأكل الميته فى الاضطرار والتقيه وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات فى البيع وجواز تزويج المرأه من دون نظر ولا وصف دفعا لمشقّه الأقارب والمرأه للحياء ، وإمّا من جهه التعميم ، كجواز الاجتهاد فى الجزئيات كالمقبله والوقت ، أو الكليّيات كالأحكام

وهذه المذكورات من باب الدليل ، وإلّا فلا فائده في الاستدلال بها.

فقول : قاعده لزوم البيع تعارض قاعده الضرر ، وبينهما عموم من وجه (1) ، ويحكم بالخيار ترجيحاً للشأنى من جهة العقل والعمل وغيرهما ، ولو كانت من باب الأصل لما عارضت الدليل.

ثمّ إنّه يشكل الأمر في الإضرار لو استلزم نفيه تضرّر الغير ، سيّما إذا استلزم التصرف في ملكه تضرّر الغير ، وصرّح بعضهم بجوازه حينئذ.

والأولى أن يقال : إنّه يجوز إذا لم يتضرّر الجار مع عدم تضرّر نفسه بتركه.

ص: ١١٩

١- في حاشيه السيد على القزويني : والتّحقيق أنّ هذه القاعده كقاعده نفي الحرج لا يعارضها سائر القواعد ولا أدلّه سائر الأحكام تكليفيه أو وضعيه إذا كانت بينها نسبة العموم من وجه حتى يرجع الى قواعد الترجيح كما زعمه ، وتبعه صاحب «العوائد» لحكومته هذه القاعده عليها ، فإنّ دليلها وهو لا- ضرر ولا ضرار في الاسلام ، بدلالته اللفظيه متعرّض لبيان مقدار موضوعات سائر القواعد والأدلّه العامه وهو ما لا يترتب عليه ضرر ، ونحوه قاعده الجرح. وقضيه ذلك انتفاء التعارض عما بينهما ، لأنّ الدليل المحكوم عليه الذي بين مقدار موضوعه لا ينافي في الدليل الحاكم لكونه كالمفسّر له ، نظير ما لو قال في خطاب : أكرم العلماء ، وفي آخر : أضف الفقراء ، وفي ثالث : اخلع المرأه ، وهكذا ، ثم قال بخطاب عام آخر : إنّ موضوعات أحكامى العدول وهذا كما ترى بيان لمقدار موضوعات الخطابات المذكوره لا- أنّ مدلوله ينافي مداليلها ، كما هو معنى التعارض المعروف بتنافي مدلولي الدليلين ، وهذا هو الوجه في تقديم الدليل الحاكم على المحكوم عليه ، لا أنّه يرجّح عليه لمرجّح داخلي أو خارجي ، لأنّ الترجيح فرع على التعارض وقد عرفت انتفائه مع الحكومه ، وإنّما لا يحكم القاعده على أدله التكليف الضرريه كالأمثله المتقدمه ، لعدم قبول موضوعاتها التفصيل والتقسيم الى مورد الضرر وغير مورد الضرر.

وأما مع تضرّر نفسه بتركه ، فهو أولى بعدم الضرر.

والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا ، فلا بدّ من الاكتفاء بأقل الضررين إذا دار الأمر بينهما وأرجحهما اختيارا ، فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرّر نفسه. فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمره فإنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد الجمع بين الحقيين بأن يستأذن سمره في الدخول أو يبيع نخلته بأعلى القيم أو نحو ذلك ، فلم يرض ، فحكم بقطعها ورميها. فإنّ تصرّف سمره كان في ملكه ولكن بحيث يتضرّر الأنصاريّ ، فظهر أنّ التصرف في ملكه مع تضرّر الجار إذا أمكن دفعه بحيث لا يتضرّر نفسه ، حرام منفيّ.

نعم ، لو قصد الإضرار فهو حرام مطلقا ، وهو غير ما نحن فيه ، وهو أحد احتمالات حكاية سمره كما يظهر من روايه أبي عبيده. ففي آخرها قال صلى الله عليه وآله وسلم : «ما أراك يا سمره إلّا مضارًا ، اذهب يا فلان فاقطعها (١) واضرب بها وجهه» (٢).

ولكن سائر الأخبار مطلقه لا يمكن حملها على ذلك ، للإطلاق (٣) ، وظاهر اتفاقهم على العموم.

في معنى الضرر والضرار

بقي الكلام في معنى الضرر والضرار. قال ابن الأثير (٤) معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : لا ضرر ولا ضرار : أى لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئا من حقّه. والضرار فعال ، من الضرّ ، أى لا يجازيه [بجأزيه] على إضراره بإدخال الضرر عليه. والضرر فعل الواحد ، والضرار فعل الاثنين ، والضرر ابتداء الفعل ، والضرار الجزاء عليه.

ص: ١٢٠

١- وفي نسخه «الوسائل» فاقطعها.

٢- «من لا يحضره الفقيه» ٣ / ١٠٣ ح ٣٤٢٣ ، «الوسائل» ٢٥ / ٤٣٧ ح ٣٢٢٧٩.

٣- فالإطلاق جاء في مقام البيان ، فبعد ذلك لا يمكن حمله على المقيد.

٤- كما عن «النهاية في غريب الحديث والأثر» ٣ / ٨١.

وقيل : الضّرر ما تضرّر به صاحبك وتنتفع أنت به ، والضّرار أن تضرّه من غير أن تنتفع به.

وقيل : هما بمعنى واحد ، وتكرارهما للتأكيد. انتهى.

وقيل : الضّرر هو الإسم ، والضّرار المصدر ، فيكون منهياً عن الفعل الذى هو المصدر وعن إيصال الضّرر الذى هو الإسم.

ولا يذهب عليك أنّ حرمه الضّرار على المعنى الأوّل لا يستلزم حرمه المقاصّه ، مع أنّه لا يعدّ ضرراً ، مع أنّ الحرام هو المضارّه من حيث هي (١).

وأما الثالث : فقد ظهر ما فيه ممّا مرّ هنا وما أسلفناه فى أوائل الكتاب ، وما ذكره من إثباته من النصّ ، فلا وجه له إذ ورود النصّ فى كون الشّىء جزء عباده لا يدلّ على انتفاء غيره.

وأما ما ورد فى بيان العبادات ، كصحيحه حمّاد ، وبعض الأخبار الواردة فى بيان الوضوء ، فهى أيضا لا تتمّ لعدم دلالتها على أكثر الواجبات ، وعدم تمييز الواجب من المستحبّ فيها ، وكذلك سائر الاشتباهات التى ليس هنا مقام ذكرها ، لا يخفى على من لاحظها ، فانحصر إتمام الماهيّة بضميمه الأصل.

ص: ١٢١

١- اى من حيث المضاره لا من حيث المقاصه.

استصحاب (١) الحال : وهو كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى الآن السّابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق. والمراد من المشكوك أعمّ من المتساوى الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره ، وإن كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح فى الواقع [الرافع] لأنّ بناءهم (٢) فى الحجّيه على حصول الظنّ.

ونحن إنّما عمّمنا الشك لأننا لا ننقض اليقين إلّا بيقين مثله ، بسبب الأخبار الآتية ، فلا يضرّنا تساوى الطرفين ، بل كون البقاء مرجوحا أيضا.

فالاستصحاب عندنا قد يستند فى حجّيته الى الظنّ الحاصل من جهه اليقين

ص: ١٢٢

١- من باب استفعال ، مأخوذ من استصحب القوم اى رافقهم يقال كما فى «تاج العروس» ٢ / ١٤٠ : استصحبه : دعاه الى الصّحبه ولازمه ، وكل ما لازم شيئا فقد استصحبه ، انظر «تهذيب اللغه» ٤ / ١٥٤ ، و «معجم مقاييس اللغه» ٣ / ٣٣٥ ، و «لسان العرب» ١ / ٥٢٠ واستصحبت الكتاب وغيره حملته صحبتي ، ومن هنا قيل استصحبت الحال إذا تمسكت بما كان ثابتا ، كأنك جعلت تلك الحاله مصاحبه غير مفارقه راجع «المصباح المنير» ٣٣٣ و «مجمع البحرين» ٢ / ٩٩.

٢- إنّ القائلين بحجّيه الاستصحاب من باب الظنّ كقدماء الأصحاب لا يعتبرون الظنّ الشخصى فى الاستصحاب ، بل اعتمادهم على الظنّ التّوعى ، نعم حكى عن الشيخ البهائى وصاحب «الدروس» اعتبار الظنّ الشخصى والمعروف هو الأوّل فحينئذ الشك اللاحق الذى هو معتبر فى الاستصحاب على هذا الرّأى أعمّ من أن يكون مساوى الطرفين أو مظنون البقاء ومرجوح البقاء ، ومع وجود الظنّ التّوعى على خلافه ، فلا معنى لإسناد المصنّف إليهم بكون تساوى الطرفين أو مرجوح البقاء يضرّهم.

السابق ، وقد يستند في حجّيته الى الأخبار ، وهو لا يستلزم حصول الظنّ إلّا أن يدعى أنّ الأخبار أيضا مبتنية على الاعتماد بالظنّ الحاصل من الوجود السابق ، وهو مشكل (١).

واعلم أنّ الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا حصل فيه الاحتمال ، فما علم استمراره أو عدم استمراره ، فليس باستصحاب ، ولا فرق في ذلك بين الموقّت وغير الموقّت ، ولا بين الأحكام الطلبية والوضعية.

وما قيل (٢) : بعدم جريانه في الأحكام الطلبية لأنها إمّا أمر أو نهى وكلّ منهما موقّت أو غير موقّت. وعلى التقديرين (٣) إمّا أن يقال بدلالتهما على التكرار أو لا ، وكذلك الفور وعدمه ، ولا معنى للاستصحاب في شيء منها ، لأنّ ما يفعل في الوقت فهو بحسب الأمر ، وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد ، وفي غير الموقّت ، فإن قيل بالتكرار ، فهو من مقتضى التكرار ، وإن لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللّازم للطبيعة بعد حصول الاشتغال بها المستلزم لوجوب إبراء الذمّة ، فهو من غرائب الكلام ، إذ الشكّ قد يحصل في التكليف في الموقّت ، كمن شكّ في وجوب إتمام الصّوم لو حصل له المرض في أثناء النهار ، مع شكّه في أنّه هل يبيح له الفطر أم لا ، وكذلك في صورته الدّلاله على التكرار وغيره ، وهو واضح.

ص: ١٢٣

١- اى كون الأخبار مبنية على الاعتماد بالظنّ بالوجود السابق.

٢- والقائل هو الفاضل التونى فى «الوافيه» ص ٢٠١.

٣- فى الحاشيه للهروى : «لا يخفى أنّ التقادير على ما ذكره أربعه ، ومراده بالتقديرين هما الأمر والنهى الغير الموقتين بقريته قوله : وفى غير الموقتين فإن قيل بالتكرار ... الخ.

ثم إن الاستصحاب في الأحكام الوضعيه على ما ذكره المتوهم (١)، لا- يجرى فيما كان من قبيل المؤقت كالحيض ، والتأييد ، والدوام كالزلزله ، ويجرى في بعض المطلقات ، كالتغيير بالنجاسه الذي هو سبب لتنجيس الكثر ، والطهاره التي هو شرط لجواز المضى في الصلاه.

وأنت خبير بأن الكلام في الأول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لإمكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب.

وأما الأخير فالجريان فيه واضح ، وهو إما يجرئه في نفس السبب ، كما لو شك في بقاء التغيير ؛ كما لو مزج للتغير جسم طاهر له لون ، أو في مسببه.

والمسبب إما هو الحاله الحاصله من النجاسه المغيره ، وإما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه ، وقس عليه حال الطهاره.

فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب يجرى في الأحكام الطلبيه والتخييريّه الابتدائيّه والوضعيّه وما يستتبعها من الأحكام الطلبيه اللّازمه لها.

ثم إن الاستصحاب ينقسم على أقسام كثيره ، فتاره من جهه الحال السابق أنه الوجود أو العدم ، وأنه ما ثبت من الشرع أو العقل أو الحس ، وأن ما ثبت من الشرع وضعي أو غيره ، وهل ثبت بالإجماع (٢) أو غيره من الأدله.

وتاره من جهه المزيل ، فقد يكون المزيل ثابتا ، بمعنى إنا نعلم أن له مزيلا في

ص: ١٢٤

١- يمكن مقصوده الفاضل التوني.

٢- فقد يثبت بالإجماع وقد يثبت بغيره ، وقد فرق بينهما الغزالي في «المستصفى» ١ / ١٩٧.

نفس الأمر من شأنه إزالته ، وهو قد يكون (١) ماهيته معلوم [معلومه] لنا ، ولكن قد وقع الشك في حصوله. وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل ، وقد لا يكون لنا معلوما أصلا ويشك في حصوله أو في صدقه على شيء حاصل ، وقد لا يكون ثابتا (٢) ، بل نشك في أنّ الشيء الفلاني هل هو مزيل أم لا ، وسيجيء أمثلتها.

وتاره من جهة حصول الحكم السابق ، فقد يثبت الحكم في الجملة (٣) ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار أصلا ، وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة ، وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد الى غاية معينه.

واختلف كلام القوم في حجّيته وعدمها في المقامات الثلاث (٤).

قال العضدى (٥) : معنى استصحاب الحال أنّ الحكم الفلاني قد كان ولم يظنّ عدمه ، وكلّ ما هو كذلك فهو مظنون البقاء.

الاختلاف في صحه الاستدلال به

وقد اختلف في صحه الاستدلال به لإفادته ظنّ البقاء وعدمها لعدم إفادته إيّاه.

ص: ١٢٥

١- اى المزيل الذى ثبت فى نفس الأمر وشكّ فى وجوده.

٢- هذا عطف على قوله : وقد يكون ثابتا.

٣- وهذا القسم يرجع الى الشكّ فى المقتضى.

٤- من جهة الحال السابق ، ومن جهة المزيل ، ومن جهة حصول الحكم السابق.

٥- وكما فى «شرح مختصر الأصول» ٢ / ٤٥٣ ، وكذا قال ابو الحسين فى «المعتمد» : ٢ / ٣٢٥ ، ذهب قوم من أهل الظاهر وغيرهم الى الاحتجاج بذلك. وذكر الآمدى فى «الإحكام» ٢ / ٣٦٧ : قد اختلف فيه ، فذهب أكثر الحنفية وجماعه من المتكلمين كأبى الحسين البصرى وغيره الى بطلانه ، ومن هؤلاء من جوز التّرجيح به لا غير ، وذهب جماعه من أصحاب الشّافعى كالمزنى والصّيرفى والغزالى وغيرهم من المحقّقين الى صحه الاحتجاج به وهو المختار.

فأكثر المحققين كالمزني (١) والصيرفي (٢) والغزالي (٣) ، على صحته ، وأكثر الحنفيّ على بطلانه (٤) ، فلا يثبت به (٥) حكم شرعيّ.

ولا فرق عند من يرى صحته بين أن يكون الثابت به نفياً أصلياً كما يقال فيما اختلف في كونه نصاباً : لم يكن الزكاه واجبه عليه والأصل بقاؤه ، أو حكماً شرعياً مثل قول الشافعيّ في الخارج من غير السبيلين : إنّه كان قبل خروج الخارج

ص: ١٢٦

١- اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل ، ابو ابراهيم المزني (١٧٥ - ٢٦٤) نسبه الى مزينه (من مضر) صاحب الامام الشافعي من اهل مصر وإمام الشافعيين ، قال الشافعي فيه : المزني ناصر مذهبي ، وقال في قوّه حجته : لو ناظر الشيطان لغلبه. من كتبه «الجامع الكبير» و «الجامع الصغير» و «المختصر» و «الترغيب في العلم» راجع «وفيات الأعيان» ١ / ٧١ ، «فقه الشافعي» ص ٢٥٧.

٢- محمد بن عبد الله الصيرفي ، أبو بكر (... - ٣٣٠ هـ) من أئمة اصول الفقه والمتكلمين الفقهاء من الشافعيه ، من أهل بغداد قال القفال الشاشي : كان الصيرفي من أعلم الناس بالأصول بعد الامام الشافعي ، وقال الإسنوي : كان إماماً في الفقه والاصول ، واثني عليه ابن السبكي ، له مصنفات منها : «شرح رساله الشافعي - في اصول الفقه» و «البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام» في أصول الفقه ، أيضاً. ومن آرائه الأصوليه القول بوجوب شكر المنعم ، وقد وقعت بينه وبين الأشعري مناظره في هذا الشأن ذكرها ابن السبكي. توفي لثمان بقين من شهر ربيع الآخر ، وقيل توفي بمصر في شهر رجب راجع «طبقات الشافعيه الكبرى» ٢ / ١٤١ ، «طبقات الإسنوي» ص ٢٥٦ ، «طبقات الفقهاء» ص ١٢٠ ، «العقد المذهب» ص ٤٩.

٣- راجع «المستصفي» ١ / ١٩٧.

٤- وكذا في «المحصول» للزّازي ٤ / ١٤٣٥ ، و «الزبده» للبهائي ص ١٠٦ ، و «التهذيب» للحلي ص ٢٩٣ ، و «العهده» للشيخ ٢ / ٧٥٦.

٥- أي غير حال الشرع من الموضوعات الخارجيه لا حال العقل.

متطهراً ، والأصل البقاء حتى يحصل معارض ، والأصل عدمه ، الى آخر ما ذكره .

ويظهر منه أنّ من قال بالحجّيه لم يفرّق بين استصحاب حال الشّرع وغيره (١) ، والنّفى الأصليّ الذى ذكره أعمّ من البراءه الأصليه التى يسمّى استصحابها استصحاب حال العقل ، بل يمكن إدراج استصحاب البقاء لا يتمّ إلّا باعتبار استصحاب عدم المزيل ، فليتأمل .

ولكنّ المحقّق الخوانسارى رحمه الله (٢) فى «شرح الدروس» (٣) فى مبحث الاستنجاء بالأحجار قال : وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعى وغيره ، ومثّل للأوّل (٤) بنجاسه ثوب أو بدن ، وللثانى برطوبته .

ثمّ قال : وذهب بعضهم الى حجّيته بقسميه ، وبعضهم الى حجّيه القسم الأوّل فقط .

أقول : ويدخل فى غير الشرعىّ جميع ما يتعلّق بالحكم وغيره ، مثل مطلق أصاله العدم التى هو أصل فى كلّ حادث ، بل ممكن .

ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوى ، وعدم تعدّد الوضع ، وعدم التغيير فى الماء المتلّون ، وعدم التذكيه فى الجلد المطروح . ومثّل أصاله بقاء المعنى (٥) اللغوى على حاله ، وأصاله بقاء المفقود ، وهو يستلزم كون مثل أصاله عدم النقل

ص : ١٢٧

١- هذا التفرّيع على مذهب الحنفيّه .

٢- استدرّك عمّا ذكره العضدى .

٣- «مشارك الشموس» ١ / ٧٦ .

٤- مراده أنّ الحكم الشرعىّ عباره عن الأحكام الشرعيه الجزئيه لا الكليه .

٥- فى نسخه الأصل (معنى) .

وأصالة بقاء المعنى اللغوي أيضا خلافاً.

وبعضهم فرّق في استصحاب حال الشّرع بين ما ثبت بالإجماع أو بغيره ، فنفي الأوّل دون الثاني كالغزالي (١).

وذهب المحقّق الخوانساري الى منع حجّيه الاستصحاب بالمعنى المشهور ، يعني إثبات حكم في زمان ، لوجوده في زمان سابق عليه ، بكلا قسميه اللّذين نقلناهما عنه.

ثمّ قال : نعم ، الظاهر حجّيه الاستصحاب بمعنى آخر ، وهو أن يكون دليل شرعيّ على أنّ الحكم الفلاني بعد تحقّقه ، ثابت الى حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلاً ، معيّن في الواقع ، بلا اشتراطه بشيء أصلاً (٢).

فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم ، فيلزم الحكم باستمراره الى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً- له ، ولا- يحكم بمجرد الشك في وجوده.

واستدلّ عليه أولاً : (٣) إذا كان أمر أو نهى بفعل الى غايه مثلاً ، فعند الشك بحدوث تلك الغايه لو لم يمتثل التكليف المذكور ، لم يحصل الظنّ بالامتثال والخروج عن العهده ، وما لم يحصل الظنّ لم يحصل الامتثال والخروج عن العهده ، فلا بدّ من بقاء ذلك التكليف حال الشك أيضا وهو المطلوب.

وثانيا : بالروايات الآتية.

ص: ١٢٨

١- في «المستصفي» ١ / ١٩٧.

٢- وقد صرّح في بعض كلماته عدم اشتراطه بعلم المكلف ، بأن يكلف بشيء معلوم عنده وغير معلوم عند المخاطب ، فإنّ مثل هذا التكليف غير قبيح بعد أن كان للمكلف طريق الى امتثاله ولو بالأخذ بالاحتياط.

٣- وحاصل هذا أنّ قاعده الاشتغال تدلّ على حجّيه الاستصحاب.

ثم قال : فإن قلت : هذا كما يدلّ على حجّيه ما ذكرت كذلك يدلّ على حجّيه ما ذكره القوم ، لأنّه إذا حصل اليقين في زمان فينبغي أن لا ينقض في زمان آخر بالشك ، نظرا الى الروايه ، وهو بعينه ما ذكروه .

قلت : الظاهر أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشك ، أنّه عند التعارض لا ينقض به .

والمراد بالتعارض : أن يكون شيء يوجب اليقين لو لا الشك ، وفيما ذكروه ليس كذلك ، لأنّ اليقين يحكم في زمان ليس ممّا يوجب حصوله في زمان آخر لو لا عروض شك ، وهو ظاهر .

ثم قال : فإن قلت : هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل أو لا؟

قلت : فيه تفصيل ، لأنّه إن ثبت بالدليل أنّ ذلك الحكم مستمرّ الى غايه معينه في الواقع ، ثم علمنا صدق تلك الغايه على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر أم لا- ، فحيث لا ينقض اليقين بالشك . وأمّا إذا لم يثبت ذلك ، بل إنّما ثبت أنّ ذلك الحكم مستمرّ في الجملة ، ومزيله الشيء الفلاني ، وشككنا في أنّ الشيء الآخر أيضا مزيله أم لا ، فحيث لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره . انتهى .

فظهر ممّا ذكره (1) المخالفه في المقامين الأخيرين .

وقال المحقّق السبزواري في «الدّخيره» بعد نقل الاستدلال على نجاسه الماء

ص : ١٢٩

١- قد مرّ ان الاستصحاب على مقامات ، ففي مقام الأول قد ظهر الخلاف من العضدى ، وأمّا المقامان الآخران فقد ذكرهما المصنّف بقوله : وتاره ... وتاره ... ، قد ظهر منه المخالفه ، أمّا المقام الثانى بقوله : وفيه تفصيل ، وأمّا الثالث بقوله : نعم ، الظاهر ... الخ .

الكرّ الذى سلب الإطلاق عنه بعد ممزجته بالمضاف النجس : بأنّ الماء المضاف قبل امتزاجه بالكرّ كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى أن يثبت الزرع ، لأنّ اليقين لا ينقض إلّا باليقين ، وإذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج ، يلزمه منه نجاسه الجميع ، لأنّ الكرّ المفروض بعد سلب اسم الإطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به.

ويرد عليه : (١) أنّ التحقيق أنّ استمرار الحكم تابع لدلاله الدليل على الحكم ، فإذا دلّ الدليل على الاستمرار كان ثابتا وإلّا فلا. وهاهنا [فهاهنا] لمّا دلّ الإجماع على استمرار النجاسه فى الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير ، حكمنا به ، وبعد الملاقاه ، فالحكم مختلف فيه (٢) ، فإثبات الاستمرار يحتاج الى دليل.

لا يقال : قول أبى جعفر عليه السلام فى صحيحه زراره : (٣) «فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا ولكن تنقضه بيقين آخر» (٤) ، يدلّ على استمرار أحكام اليقين بيقين آخر ما لم يثبت الزرع ، لأننا نقول : التحقيق أنّ الحكم الشرعى الذى تعلّق به اليقين إمّا أن يكون مستمرا ، بمعنى أنّ له دليلا دالّا على الاستمرار بظاهره

ص : ١٣٠

١- على الاستدلال المشهور ، وهو مقول لقول المحقق السبزوارى المذكور.

٢- فليل بثبوت النجاسه ، وقالوا بعدم ثبوتها فلا يكون الحكم إجماعيا.

٣- «التهذيب» ١ / ٤٤٦ ، باب ٢١ / ٨ المياه وأحكامها ، ح ١٣٣٥ ، و «الاستبصار» ١ / ١٨٤ ح ٦٤١ ، أو باب ١٠٩ ح ١٣.

٤- ليس فى الروايه المذكوره عبارته «ولكن تنقضه بيقين آخر» نعم يمكن أن تكون فى مثل روايه أخرى ، كما فى «الكافى» ٣ / ٣٥١ فى باب السهو فى الثلاث والأربع ح ٣ وهى عن زراره أيضا.

أم لا. وعلى الأول فالشك في رفعه على أقسام :

الأول : إذا ثبت أنّ الشيء الفلاني رافع للحكم ، لكن وقع الشك في وجود الرافع.

والثاني : أنّ الشيء الفلاني رافع للحكم ، لكن معناه مجمل ، فوقع الشك في كون بعض الأشياء هل هو فرد له أو لا.

والثالث : أنّ معناه معلوم وليس بمجمل ، لكن وقع الشك في اتصاف بعض الأشياء به ، وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر وغير ذلك.

الرابع : وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور أم لا. والخبر المذكور إنّما يدلّ على النهي عن النقص بالشك ، وإنّما يعقل ذلك في الصورة الأولى من تلك الصور الأربعة دون غيرها من الصور ، لأنّ في غيرها من الصور لو نقص الحكم بوجود الأمر الذي يشك في كونه رافعا ، لم يكن النقص بالشك ، بل إنّما حصل النقص باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا ، أو باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك ، فإنّ الشك في تلك الصور كان حاصلًا من قبل ولم يكن بسببه نقص ، وإنّما حصل النقص حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه ، لأنّ الشيء إنّما يستند إلى العلة التامة أو الجزء الأخير منها ، فلا يكون في تلك الصور نقص للحكم اليقيني بالشك ، وإنّما يكون ذلك في صورته خاصه غيرها ، فلا عموم في الخبر ... إلى آخر ما ذكره. وهو أيضا يدلّ على أنّه لا يجوز العمل بالاستصحاب إلّا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع ولكن الشك في وجوده. ويظهر منه رحمه الله في غير هذا المواضيع نفى حججه الاستصحاب في الأمور الخارجيه مطلقا.

ص: ١٣١

فحاصل الأقوال رجع الى ثمانية : الأول : الحجّيه مطلقا (١).

الثاني : عدمها مطلقا (٢).

الثالث : الحجّيه فى نفس الحكم الشرعىّ دون الأمور الخارجيه (٣).

الرابع : العكس.

الخامس : الحجّيه فى نفس الحكم الشرعىّ إذا ثبت بغير الإجماع.

السادس : الحجّيه فيه إذا كان وضعياّ دون غيره (٤).

السابع : الحجّيه فيه إذا كان مستمراّ الى غايه معينه وحصل الشكّ فى حصول الغايه (٥).

الثامن : الحجّيه فيه إذا كان الشكّ فى حصول الرافع المعلوم الرافعيّه لا غير (٦).

والأظهر هو القول بالحجّيه مطلقا كما هو ظاهر أكثر المتأخرين.

وجوه من الأدله على القول بالحجّيه

إشاره

لنا : وجوه من الأدله.

ص : ١٣٢

- ١- وهو المشهور أو قل الأكثر عنه فقهاؤنا رحمه الله راجع «التمهيد» ص ٣٧١ قاعده ٩٦ ، «الوافيه» ص ٢١٨ ، «المعالم» ص ٥٢٣ ، «الزبد» ص ١٠٦ ، رساله الاستصحاب من «الرسائل الأصوليه» ص ٤٢٤ للوحيد البهبهاني.
- ٢- كما فى «الوافيه» ص ٢٠٣ ، و «الحدائق الناضره» ١ / ٥٢ ، وغيرهما.
- ٣- وقد حكاه بعض المعاصرين كما نقل فى «الفصول» ص ٣٦٧.
- ٤- كما وقد أحصاها الوحيد فى «فوائده» ص ٢٧٥ ، و «رسائله - رساله الاستصحاب» ص ٤٢٤ ، وصاحب «الفصول» ص ٣٦٧ ، بل وصل بها الى اثنى عشر قولاً.
- ٥- ذهب إليه الفاضل الخوانسارى فى «شرح الدروس» ١ / ٧٦ فى مبحث الاستنجاة بالأخبار.
- ٦- ذهب إليه الفاضل السبزواري فى «الذخيره» ص ١١٦ فى بيان حكم الكثر المسلوب اطلاقه بممازجه المضاف المتنجس.

إنّ الوجدان السليم يحكم بأنّ ما تحقّق وجوده أو عدمه فى حال أو فى وقت ولم يحصل الظنّ بطرؤ عارض يرفعه ، فهو مظنون البقاء ، وعلى هذا الظنّ بناء العالم وأساس عيش بنى آدم من الاشتغال بالحرث والتجاره ، وبناء الدار والبستان ، وإرسال المكاتب الى الأمكنه البعيده ، والمسافره الى الجزائر ، والبلاد الواقعه فى السواحل ، والقراض (١) ، وغير ذلك ممّا يرتكبه العقلاء والأزكياء ، من دون لزوم سفه أو منقصه عليهم.

وهذا الظنّ ليس من محض الحصول فى الآن السابق (٢) ، لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم ، بل لأننا إذا قُتشنا من الأمور الخارجيّة من الأعدام

ص: ١٣٣

١- القراض فى كلام أهل الحجاز المضاربه ، ومنه حديث الزهري : لا تصلح مقارضه من طعمته الحرام ، يعنى القراض كما فى «لسان العرب» قال الرّمخسرى : أصلها من القرض فى الأرض وهو قطعها بالسّير فيها ، وكذلك هى المضاربه أيضا من الضرب فى الأرض.

٢- وقد وافق فى ذلك السيد صدر الدين فقال بعد دعوى رجحان البقاء : إنّ الرّجحان لا بد له من موجب ، لأنّ وجود كل معلول يدل على وجود علّه له إجمالا وليست هى اليقين المتقدّم بنفسه ، لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم ، ويشبه أن يكون هى كون الأغلب فى أفراد الممكن القار أن يستمر وجوده بعد التحقّق ، فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للإلحاق بالأعم الغالب ، هذا إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيّدا بعاده أو أماره وإلّا فيقوى بهما ، وقس على الوجود حال العدم إذا كان يقينا ، انتهى ، وكلامه قدس سره فى تميم الدليل يتضمّن دعويين : إحداهما قضاء الوجدان بحصول ظنّ البقاء فى موارد الاستصحاب ، وأخرهما كون منشئه الغلبه وكلّ محل بحث. هذا كما أفاد السيد على القزوينى فى حاشيه.

والموجودات ، وجدناها باقيه مستمرّه بوجودها الأوّل غالبا على حسب استعداداتها وتفاوتها فى مراتبها ، فنحكم فيما لم نعلم بحاله بما وجدناها فى الغالب إلحاقا بالأعمّ الأغلب.

ثمّ إنّ كلّ نوع من أنواع الممكنات يلاحظ فيه زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه أفراد ذلك النوع. فالاستعداد الحاصل للجدران القويمه يقتضى مقدارا من البقاء بحسب العاده ، والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضى مقدارا منه ، وللفرس مقدارا آخر ، وللحشرات مقدارا آخر ، ولدود القزّ ، والبقّ ، والذباب مقدارا آخر (1) ، وكذا للربوبه فى الصيف والشتاء ، وهكذا.

فهنا مرحلتان :

الأولى : إثبات الاستمرار فى الجمله.

والثانيه : إثبات مقدار الاستمرار.

ففيما جهل حاله من الممكنات القارّه ، يثبت ظنّ الاستمرار فى الجمله بملاحظه حال أغلب الممكنات ، مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها ، وظنّ (2) مقدار خاصّ من الاستمرار بملاحظه حال النوع الذى هو من جملتها.

فالحكم الشرعىّ مثلا- نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهه ملاحظه مطلق الممكن ، وقد يلاحظ من جهه ملاحظه مطلق الأحكام الصادره عن الموالى الى العبيد [العبد] ، وقد يلاحظ من جهه ملاحظه سائر الأحكام الشرعيّه ، فإذا أردنا

ص: ١٣٤

١- تأمل دقه المصنّف فى الأمثله التى عرضها ، فقد رتبها وبدأ بأطولها بقاء ثم الأقصر فالأقصر وهكذا.

٢- عطف على يثبت ظنّ الاستمرار فى الجمله أى ويثبت ظنّ مقدار ... الخ.

التكلم فى استصحاب الحكم الشرعى فأنخذ الظن الذى ادعينا من ملاحظه أغلب الأحكام الشرعيه ، لأنه الأنسب به والأقرب إليه ، وإن أمكن ذلك بملاحظه أحكام سائر الموالى وعزائم سائر العباد أيضا.

ثم إن الظن الحاصل من جهه الغلبه فى الأحكام الشرعيه. محصيه له : إنا نرى أغلب الأحكام الشرعيه مستمره بسبب دليلها الأول ، بمعنى أنه ليس أحكامه آتية مختصه بآن الصي دور ، بل يفهم من حاله من جهه أمر خارجي عن الدليل ، أنه يريد استمرار ذلك الحكم الأول ، من دون دلالة الحكم الأول على الاستمرار ، وإذا رأينا منه فى مواضع غير عديده أنه اكتفى حين إبداء الحكم بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ، ثم علمنا أن مراده كان من الأمر الأول الاستمرار ، فتحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ، ونقول : إن مراده هنا أيضا من الأمر ؛ الاستمرار إلحاقا بالأغلب ، فقد حصل الظن بالدليل ، وهو قول الشارع بالاستمرار ، وكذلك الكلام فى موضوعات [الموضوعات] الأحكام (١) من الأمور الخارجيه ، فإن غلبه البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ، ولما لم يكن وجود الممكن إلّا بوجود علته التامه فيعلم أن غالب الموجودات المستمره (٢) علتها موجوده إمّا بكونه على الوجود هى عله البقاء على حسب معتاد المعلولات ، أو بتجدد العله للبقاء ، بل يمكن أن يقال ذلك (٣) فى الحكم

ص: ١٣٥

-
- ١- فإن هذا الحكم ليس مختصا فقط بالأحكام الشرعيه ، بل يجرى فى موضوعات الأحكام أيضا.
 - ٢- صفه لغالب الموجودات لا لقوله : الموجودات ، وإلّا لم يكن لقوله : غالب فائده ، بل يكون مضمرا ، فتأمل ، هذا كما فى الحاشيه.
 - ٣- أى عدم إمكان وجود الممكن إلّا بوجود عله ، إمّا أن يكون عله الوجود ، بل عله البقاء أو تتجدد العله للبقاء ، كما فى الحاشيه.

الشرعيّ أيضا ، فإنّه كما يمكن أن يكون علّه البقاء هو الأمر الأوّل وكان القرائن الخارجيه كاشفه عنه (١) ، يمكن أن يكون علّه الاستمرار شيئا آخر ، وهو نفس القرائن الخارجيه من تنصيب آخر أو إجماع على الاستمرار ونحو ذلك .

والحاصل ، أنّ العمده هو إثبات الظنّ بالبقاء في كلّ ما ثبت ، وقد أثبتناه من الضروره والوجدان ، ومنكره مكابر .

ولا يهّمنا إثبات السبب الباعث على الظنّ وإن كان الظاهر أنّه هو الغلبه على حسب تفاوت العاده المستنده (٢) حصولها إلى علل لتلك الأفراد الحاصله ، وإنّما اللائق بالبحث إثبات حجّيه هذا الظنّ نظرا إلى أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ما خرج بالدليل ، وقد بيّنا سابقا في مباحث الأخبار حجّيه ظنّ المجتهد مطلقا إلّا ما أخرجه الدليل ، وأنّ هذا الأصل غير مسلّم ، فإنّ دليله إن كان هو الإجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع ، إذ هو أوّل الكلام ، وإن كان ظواهر الآيات والأخبار ، فإن كان دليل حجّيه تلك الظواهر ؛ الآيات ، فحجّيتها فيما نحن فيه أوّل الكلام ، وإن كان غيره ، فإن كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ، ففيه : أنّ غايته تواتر معنى اللفظ (٣) في الجملة لا عموما ، إذ دعوى القطع بالمعنى كليّه فيما نحن فيه ممنوع ،

ص: ١٣٦

١- فإنّ السبب الباعث على ظنّ البقاء في مورد الاستصحاب في الأحكام يمكن أن يكون هو الغلبه ويمكن أن يكون القرائن الخارجيه ، فعلى هذا يكون الاستصحاب من باب الشرع لا العقل .

٢- صفه العاده ، وفي بعض النسخ المستند بلا تاء التأنيث فحينئذ التذكير باعتبار متعلّقها وهو الحصول ، كما عن الحاشيه .

٣- تواترا معنويّا فلا دلالة على العموم .

وإن كان دعوى الظن والظهور ، فأى دليل على حجتيه إلا حجتيه ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه ، وفيما ذكرنا ثمه غنيه عن الإعادة فراجعها.

وأما ما استدل به الآخرون من أن ما ثبت دام (١) ، فهو كلام (٢) خال عن التحصيل.

وغايه توجيهه ما ذكره المحقق رحمه الله (٣) قال : المقتضى للحكم الأول ثابت فيثبت الحكم ، والعارض لا يصلح رافعا له ، فيجب الحكم بثبوته في الثانى.

أما أن مقتضى الحكم الأول ثابت فلائنا نتكلم على هذا التقدير.

وأما أن العارض لا- يصلح رافعا له ، فلائ العارض إنما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم ، لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله ، فيبقى الحكم الثابت سليما من رافع (٤).

وأنت خبير بما فيه ، إذا المقتضى للحكم الأول إن سلم كونه مقتضيا حتى فى الأوان اللأحقه ، فلا معنى للاستصحاب ، بل هو محض النص ، وإن فرض كونه مقتضيا فى الآئ الأول فقط ، فلا معنى لاقتضائه فى غيره ، وإن أخذ كونه مقتضيا فى الجمله ، فتساوى احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا- ينفع فى إثبات الحكم فى الأوان اللأحقه من جهه المقتضى ، بل عدم المقتضى حينئذ هو مقتضى العدم كما مر إليه الإشاره.

ص: ١٣٧

١- ونقل مثله فى «المعارج» ص ٢٠٦ ، و «المعالم» ص ٥٢١.

٢- لما كنت قد عرفته بأن ما ثبت جاز أن يدوم وراز أن لا يدوم.

٣- الحلّى فى «المعارج» ص ٢٠٦.

٤- الى هنا ينتهى كلام المحقق رحمه الله.

الأخبار المستفيضة عن أئمتنا عليهم السلام الدالة على حجتيه عموما ، مثل صحيحه زراره (١) عن الباقر عليه الصلاة والسلام. قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال : «يا زراره قد تنام العين ولا ينام القلب ، والأذن ، فإذا نامت العين ، والأذن ، والقلب ، وجب الوضوء.

قلت : فإن حرك على جنبه شيء ولم يعلم به. قال : لا- ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بين وألا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين أبدا بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر».

واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم (٢) ، أمّا على ما اخترناه في محلّه ، من كون المفرد المحلّي باللّام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعليق الأحكام بالطبائع فواضح ، لعدم انفكاك الطبيعه عن الأفراد.

وأما على القول بالاشتراك أو عدم تعلق الأحكام بالطبائع ، فعدم القرينه على الفرد الخاص المعين واستلزام إرادته فرد ما الإغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق.

ولا يرد عليه (٣) حينئذ أنه يصير من باب رفع الإيجاب الكلّي لوقوعه في حيز

ص: ١٣٨

١- كما في «الوسائل» ١ / ٢٤٧ الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١.

٢- وفرضه من هذا الكلام اثبات حجيه الاستصحاب مطلقا لا خصوص اثبات استصحاب الطهاره فقط كما ظن بعض.

٣- دفعا لما يمكن أن يقال : بأنّ اليقين والشك لو كانا مفيدين للعموم فمجيئهما عقيب النفي ، يفيدان نفي العموم لا عموم النفي ، وحينئذ مفاد ذلك السالبة الجزئية ، فلا يفيد حجيه الاستصحاب مطلقا. فيجيب عن هذا أنه بعيد عن اللفظ إذ الظاهر من اللفظ عموم النفي لا- نفي العموم ، وينفي هذا الاحتمال قوله : أبدا ... الخ. فحينئذ مفاده كمفاد (إنّ الله لا يحبُّ كلّ مُخْتَلٍ فُخُورٍ) في إفاده عموم النفي.

التّفى ، لأنّه بعيد عن اللفظ ، وينفيه التأكيد بقوله : أبدا ، فيصير ذلك من باب : (لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (١). مع أنّ كون قوله عليه السلام : «ولا- ينقض اليقين أبدا بالشك» ، فى قوّه الكبرى الكليّه (٢) لإثبات المطلوب ، يعين ذلك أيضا. وجعل الكبرى منزله على إرادته يقين الوضوء ، بعيد لإشعار قوله عليه السلام : فإنّه على يقين من وضوئه. على ذلك فيكون الكبرى حينئذ بمنزله التكرار.

ومن ذلك يظهر أنّ القول بأنّ سبق حكاية يقين الوضوء يمكن أن يصير قرينه للعهد فيحمل عليه أيضا بعيد ، سيّما مع ملاحظه أنّ المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء إلّا أن يرتكب فيه نوع استخدام ، وهو خلاف الظاهر.

والحاصل ، أنّه لا- يحسن الإشكال فى العموم فى اليقين ، وكذلك لفظ الشك لأنّه تابع لليقين ، والمفهوم من الكلام أنّ موضعهما واحد.

هذا ولما كان من البديهيات الأوّليه عدم اجتماع اليقين والشك فى شىء واحد ، بل ولا الظنّ والشك (٣) أيضا ، فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره.

فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك ، عدم جواز نقض حكم اليقين ، فما كان

ص: ١٣٩

١- لقمان : ١٨.

٢- بمعنى أنّ اليقين بالوضوء والعلم به ، وليس شىء من اليقين يجوز نقضه بشك ، فإذا ليس حكم اليقين بالوضوء مما يجوز نقضه بالشك.

٣- قال فى الحاشيه منه رحمه الله : فيه تعريض الى الشهيد فى «الذكرى» حيث قال : إنّ مآله الى اجتماع الظنّ والشك.

حكم الوضوء في حال تيقنه وهو جواز الدخول في الصلاة مثلا ، لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء.

ثم [إنك] إذا تأملت في فقه الحديث ، تعلم أنّ نظر الإمام عليه السلام على نفي تحقق التّوم في الخارج ليس أقلّ من نظره الى إثبات الطّهارة ، وتوجّهه عليه السلام الى بيان ما به يتحقّق التّوم وغلبته باستيلائه على القلب والأذن دون العين فقط ، يفيد أنّه عليه السلام اعتبر اليقين في الأمور الخارجيّة أيضا ، وإن كان من أسباب الأمور الشرعيّة ، فلا وجه للقول بتخصيص دلاله الحديث باستصحاب الأحكام الشرعيّة دون الخارجيّة ، لأنّ ذلك إنّما هو شأنهم ، ومن قبيل حصول التّوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وأمثال ذلك ممّا يتعلّق بها الأحكام الشرعيّة.

وأما ما ذكره المحقّق الخوانساري رحمه الله (1) : من أنّ الرّوايه لا تدلّ إلّا على ما ثبت استمراره الى غايه من جهة الشّرع ، تمسّكا بأنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقص عند التعارض ، ومعنى التعارض هو أن يكون الشّيء موجبا لليقين لو لا الشك.

فقد أورد عليه : بأنّه كذلك في استصحاب القوم أيضا ، يعنى ما لم يثبت الاستمرار الى غايه أيضا ، سواء ثبت الاستمرار في الجملة أو ثبت الحكم على الإطلاق ، إذ المفروض أنّ الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت أو ما اختصّ ثبوته بآن ، فإنّ الشك لو فرض عدم عروضه في الزّمان الذي عرض فيه أو عند الحال التي فرض عروضه عندها حينئذ ، لكنّا قاطعين بالبقاء أيضا ، لأنّ عدم العروض إنّما يكون عند القطع بأنّ جزء من أجزاء علّه الوجود لم يرتفع ، ومع عدم ارتفاعه

ص: ١٤٠

١- فإنّ إيراد على الاستعمال أيضا هو إيراد على كليله كبراه.

يُحصل اليقين بوجود المعلول ، لأنَّ بقاء المعلول إنَّما هو بقاء العلَّة التامَّة ، وزواله إنَّما هو بعدمها .

وحاصل هذا الإيراد ، هو استدلال آتَى على أنَّ علَّة الوجود في هذا المعلول هو علَّة البقاء الى آن حصول الشَّك . يعنى يظهر من فرض انتفاء الشَّك أنَّ العلَّة الموجدة هي المبقية ، فلا- يرد الاعتراض على الإيراد بأنَّ انتفاء الشَّك إنَّما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت أنَّ علَّة الوجود في الآن الأوَّل هو علَّة الوجود في الآن الثانى أيضا . فكما أنَّ انتفاء الشَّك فى الصَّوره التى فرضها المستدلُّ ، يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشَّارع ، فكذلك فيما ذكره القوم ، انتفاء الشَّك يوجب اليقين بالحكم ، ضروره عدم الواسطه بين الشَّك واليقين بالحكم السَّابق .

فإنَّ المراد هنا (1) من الشَّك ما ينافى اليقين السَّابق وهو أعمُّ من الظَّنِّ ، والقطع بانتفاء الحكم السَّابق أيضا ليس كلامنا فيه حتَّى يقال : إنَّه إذا انتفى الشَّك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم ، بل الكلام إنَّما هو فى ثبوت الحكم السَّابق والشَّك فى زواله ، بحيث لولاه لثبت الحكم السَّابق مع الفراق من انتفاء احتمال القطع بالعدم .

والحاصل ، أنَّ المراد بالشَّك هنا احتمال زوال الحكم السَّابق ، لا- مجرَّد التردُّد بين الاحتمالين ، فإذا انتفى هذا الاحتمال ، لا يبقى إلَّا اليقين السَّابق مع أنَّ ذلك يضرُّ المستدلُّ أيضا ، فإنَّ الشَّك فيما فرضه على هذا التقدير إذا فرض انتفاؤه

ص: ١٤١

١- وهنا بيان لعدم وجود واسطه بين اليقين والشَّك ، وأنَّ المراد من الشَّك هو احتمال زوال اليقين فيشمل الظَّنُّ بعدم البقاء .

فلا يثبت استصحابه ، لاحتمال تحقّقه فى ضمن القطع بعدم الحكم السابق ، لا بانسحابه.

لا يقال : إنّ الشكّ قد يوجه نفس الدخول فى الوقت الثانى ، وفرض عدمه إنّما هو بفرض عدم الوقت الثانى ، وهو لا يثبت إلّا اليقين فى الآن الأوّل ، فلم يتّحد مورد الشكّ واليقين ، بخلاف ما ذكره المستدلّ ، فإنّه إذا فرض انتفاء الشكّ فيثبت اليقين فى محلّه من جهة نصّ الشارع على الاستمرار ، لأننا نقول : مع أنّ هذا الفرض نادر الوقوع سيّما فى الأحكام الشرعيّه المفروض عدم ملاحظه اعتبار الآن الأوّل ، ولا عدم اعتبار الآن الثانى ، غايه الأمر حصول اليقين فى الآن الأوّل لا بشرط الآن الأوّل ، فالقدر المتحقّق إنّما هو ثبوته فى ظرف الخارج ، وانتفاء الشكّ يحصل مع ملاحظه عدم اعتبار ثانويّه الآن الثانى ، ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثانى حتّى ينتقل الى الآن الأوّل.

ويفيد اليقين فى الآن الأوّل مع أنّه يرد النقص فيما لو فرض فيما فرضه المستدلّ أيضا أن يصير الآن المتأخّر سببا للشكّ فى ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غايه معيّنه ، هل هو ثابت فيه أو ينحصر فى الآتات المتقدّمه عليه حرفا بحرف.

والحاصل ، أنّ ما ذكره فى معنى الحديث أنّه لا ينقض اليقين المفروض فى زمان الشكّ الذى لو لا الشكّ لكان ثابتا بالشكّ ، وهو مع أنّه يجرى فى استصحاب القوم ليس بأولى من أن يقال : المراد بالحديث : لا- ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشكّ كما أشرنا ، بل هذا أولى وأظهر ، وهو المتبادر من الحديث.

وأما قوله رحمه الله فى جملة ما نقلنا عنه سابقا (1) : قلت فيه تفصيل ، فمرجه ليس الى القول بعدم التفرقه بين الصورتين ، وأنّ الفرق إنّما يتحقّق بثبوت الاستمرار الى

ص: ١٤٢

١- فى الصفحه ٧٦ من هذا الكتاب ، والقول هو قول المحقّق الخوانسارى.

غايه وعدمه كما اختاره أولاً كما قد يتوهم ، بل التفصيل فى الصورة الأولى (١) ، والفرق بين الشك فى كون الشئ فردا من أفراد المزيل ، مع العلم بكونه ماهية واحده ، والشك فى تعدد ماهية المزيل ، ولم يتعرض لبيان عدم الفرق ، وسنبيته.

وأما ما ذكره المحقق السبزواري رحمه الله من الفرق بين الأقسام المذكوره فى كلامه ، وهو أيضا لا يرجع الى محصل ، فلتذكر [فلنذكر] أولاً أمثله للصور المذكوره ، ثم نتعرض لإبطال الفرق.

فمثال الأول : استمرار علاقته الزوجية مع الشك فى ثبوت موت الزوج ، واستمرار نجاسه البدن والثوب مع الشك فى الغسل.

ومثال الثانى : استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك فى كون المذى حدثا إذا حصل المذى ، من جهة تعارض الأدلة واستمرار نجاسه البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء ، مع غسله بماء السيل المشكوك فى كونه ماء.

ومثال الثالث : كل شئ مجهول الحال ، الذى فيه حلال وحرام ، فهو حلال حتى تعرف أنه حرام. فإن الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وأفرادهما الواقعية أيضا معلومه متعينة فى متن الواقع ، بحيث لو علم أنه مغصوب يقال : إنه حرام ، ولو علم أنه من المباحات الأصلية المحازة من دون تعدد يقال : إنه حلال ، لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين اللذين أوجبا تعدد المعرفة ، لا يعلم أن هذا الشخص الموجود المجهول الحال ، فرد من أى الصنفين ومتصف بأيهما (٢).

ص: ١٤٣

١- وهى الشك فى أن كون الشئ مزيلا.

٢- والمثال الذى قد ذكره المصنف لا يعرف أن المستصحب أى شئ ، نعم يعرف منه أن فرد الحلال والحرام قد يختلطا ويشتبها ، وحينئذ يتعدر المعرفة بحالهما ، وقد مثل صاحب «الفصول» بما لو شك المتطهر فى كون الخارج منه بولا أو دما مع عدم إمكان التمييز بالمشاهده ، وكالتيمم بما يشك فى كونه أرضا أو معدنا مع عدم إمكان التمييز ، كما ذكر فى «الفصول» ص ٣٧٢ وهو الأنسب فى المقام ، هذا ولم أذكر عبارته مع إمكان المشاهده أيضا التى هى لصاحب «الفصول» حتى ينطبق الكلام على ظاهر عبارته المحقق السبزواري.

ومثال الزّابع : الشّك في كون استحاله الكلب بالملح إذا وقع في المملحه ، مطّهرًا.

وأقول : إنّ دلالة الخبر على الأقسام الأربعة واضحه ، ولا- اختصاص له بالصّوره الأولى ، فإنّ كلّ ذلك من موارد نقض اليقين بالشّك.

قوله : بل إنّما حصل النّقض باليقين بوجود ما يشكّ ... الخ.

فيه : أنّ المتبادر من الخبر ، أنّ موضع الشّك واليقين وموردتهما شيء واحد ، فاليقين بوجود المذى مثلا- لم يرد على اليقين بالطهاره ، بل هما أمران متغايران ، فالشّك واليقين كلاهما لا بدّ أن يلاحظ بالنّسبه الى الطهاره ، فمراد من لا يفرّق بين الصّور أنّ وجود المذى بعنوان اليقين ، لما كان يستتبع الشّك بزوال الطهاره التي كانت يقينيّه ، فقد صدق تواردهما على موضوع واحد ، وهكذا غيره من الأمثله.

قوله : فإنّ الشّك في تلك الصّور كان حاصلًا من قبل ... الخ.

فيه : أنّ ما كان حاصلًا من قبل هو الشّك في كون نوع هذا الشّيء دافعًا لنوع ذلك الحكم.

وأما الشّك في رفع الحكم الخاصّ ، فإنّما حصل بشخص الشّك الحاصل من جهه يقين حصول هذا الشّيء الخاصّ ، فإنّ حصول ما هو مشكوك في كونه من الزّافات ، مستلزم للشّك في رفع هذا الحكم الخاصّ بحصوله الخاصّ بعد الحكم الخاصّ ، وهذا

الشك لم يكن من قبل ، فصدق أنّ اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر.

ومما ذكرنا (١) ، ظهر أنّ العلة التامة أو الجزء الأخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين ، وصحيحه [وصحيحته] الأخرى وهي مذكوره في زيادات كتاب الطهارة من «التهذيب» وهي طويله وفيها مواضع من الدلالة مما يقرب من صحيحته المتقدمه وصحيحته الأخرى أيضا ، وهي مذكوره في باب السيهو في الثلاث والأربع من «الكافي» (٢) عن أحدهما عليهما السلام قال : «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث ، قام فأضاف إليها ركعه أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنّه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبى عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» (٣).

وما رواه الشيخ (٤) عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال : كتبت إليه عليه السلام وأنا بالمدينه عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام : «اليقين لا يدخل فيه الشك ، صم للرؤيه وأفطر للرؤيه».

ص: ١٤٥

١- من مراد المحقق السبزواري من العلة التامة في غير الصورة الأولى هو مجموع الشك واليقين ، ومراده من الجزء الأخير هو اليقين بوجود ما يشك ، والمصنّف يقول : إنّ العلة التامة الخبر الأخير هو الشك في المسبب عن اليقين لا نفس اليقين.

٢- ٣ / ٣٥٢ ح ٣.

٣- وفي «الاستبصار» ج ١ في أبواب السيهو ٢١٦ ح ١٤١٧ ، و «التهذيب» باب ١٠ في أحكام السهو في الصلاة وما يجب إعادته الصلاة ح ٤١ ، «جامع أحاديث الشيعة» ٥ / ٦٦ في الخلل باب ٢٤ ح ٤.

٤- في «التهذيب» ٤ / ٢١٤ ح ٢٨ ، «الوسائل» ١٠ / ٢٥٦ باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ١٣.

وما رواه العلامة المجلسي رحمه الله في «البحار» (١) في باب من نسي أو شك في شيء من أفعال الوضوء عن «الخصال» (٢) عن أبيه عن سعد بن عبد الله ، عن محمد بن عيسى اليقطيني ، عن القاسم بن يحيى ، عن جدّه الحسن بن راشد ، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإنّ الشك لا ينقض اليقين».

وفي أواخر «الخصال» (٣) في حديث الأربعمائه عن الباقر عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام قال : «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإنّ الشك لا ينقض اليقين».

وعن «البحار» (٤) أيضا أنّ أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام قال : «من كان على يقين فأصابه الشك فليمض على يقينه ، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك».

ثمّ قال : أصل هذا الخبر في غايه الوثاقه والاعتبار على طريقه القدماء ، وإن لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين ، واعتمد عليه الكليني وذكر أكثر أجزائه متفرقه في أبواب «الكافي» ، وكذا غيره من أكابر المحدثين. انتهى.

ولا يخفى أنّ ما ذكره مع اعتضادها بغيرها من الأخبار الصحيحه ، ودليل العقل يجعلها أقوى من الصحيح - باصطلاح المتأخرين - بكثير.

ص: ١٤٦

١- ٧٧ / ٣٥٩ ح ٢. (٢ - ٣) ص ٦١٩

٢- ٢ / ٢٧٢ ح ٢ ، و «الإرشاد» ص ١٥٩ للشيخ المفيد.

، فإنَّها وإن كانت واردة في موارد خاصَّه ، لكنَّ استقراءها والتأمُّل فيها يورث الظنَّ القويَّ بأنَّ العله في تلك الأحكام هو الاعتماد على اليقين السَّابق ، وهذا ليس من القياس في شيء ، بل في كلِّ من الروايات إشعار بالعليه لو لم نقل باستقلاله في الدلالة ، فلا أقلَّ من أنَّه يفيد ظنَّا ضعيفا بها ، فإذا اجتمعت (١) الظنون الضَّعيفه فيقوى في غايه القوه ، ويصدق عليه أنَّه ظنَّ حصل من كلام الشَّارع لا من الترديد أو الدَّوران ونحوهما ، وإن شئت جعلته من عموم ظنَّ المجتهد الذي أثبتنا حجَّيته.

والفرق بينه وبين الدليل الأوَّل أنَّ المعتمد في الأوَّل الظنَّ الحاصل بسبب وجود الحكم في الآن السَّابق ، وفيما نحن فيه الظنَّ الحاصل من تلك الأخبار ، بأنَّ العمل على مقتضى اليقين السَّابق لازم وإن لم يكن مضمونا في نفسه ، وبينهما فرق بين. فمن الروايات قول الصادق عليه الصلاه والسلام في موثقه عمَّار (٢) : « كلَّ شيء نظيف حتَّى تعلم أنَّه قدر». وقوله عليه السلام أيضا (٣) بطرق متعدده : « كلَّ ماء طاهر حتَّى تعلم أنَّه قدر».

ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر إذا جعلنا المراد أنَّ كلَّ شيء أو كلَّ ماء يحكم بطهارته حتَّى يحصل العلم بإصابه ما يعلم أنَّه نجس إياه ، مثل الشَّك في

ص: ١٤٧

١- في نسخه الأصل (اجتمع).

٢- وكذا ذكره المصنَّف في «جامع الشَّتات» ٢ / ٤٧

٣- «الوسائل» ١ / ١٣٣ ح ٣٢٣ وفيه : إلا ما علمت ، وفي «الوسائل» أيضا و ٢٧ / ١٧٤.

إصابه البول للثوب أو الماء.

وهناك معنيان آخران يمكن (١) حمل الزوايتين عليهما ، نظير قوله عليه السلام : «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام». كما تقدّم الكلام فيه (٢).

فنقول على حملها على الشّبّهة فى الموضوع : إنّ الأشياء أو المياه بعضها متّصف فى الخارج بالنجاسة الواقعيّة التى يعلم أنّ ملاقيها نجس ، وبعضها غير متّصف بها ولكن اشتبهه حال فرد من الأفراد أنّه من أيّهما. فنقول : إنّ الشّيء المجهول الحال أو الماء المجهول الحال يحكم بأنّه ظاهر واقعا من حيث إنّّه مجهول الحال (٣) ، وظاهرا من حيث هو هذا الفرد حتّى يحصل العلم بأنّه هو الفرد النجس.

وعلى حملها على الشّبّهة فى الحكم الشرعى ، فنقول : إنّ هذا الشّيء المشتبه الحكم فى أنّه نجس أم لا ، مثل العصير العنبى بعد الغليان أو الجسم الملاقي له ، هل حكمه الشرعى بالخصوص الطهاره أو النجاسة ، فهو ظاهر حتّى تعلم أنّه قدر.

ومن هذا الباب ما استدللّ بعضهم (٤) على عدم تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسة بقوله عليه السلام : «كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر». وهذا المعنى أبعد المعانى الثلاثة من اللفظ.

ص: ١٤٨

١- فإنّ الروايه يمكن ان تنطبق على الاستصحاب ، والبعض قد يجعلها منطبقه على الشّبّهة الموضوعيه وعلى الشّبّهة الحكميه إلّا أنّ الأظهر حملها على الاستصحاب.

٢- فى أوائل القانون السابق.

٣- وهذا الكلام شبيهه لكلام السيد فى شرحه «للوافيه» حيث قال فيه : إنّ الطهاره او الإباحه حكم واقعى للشّيء من حيث إنّّه غير معلوم الحكم ، وحكم ظاهرى له من حيث إنّّه شىء خاص ككونه هذا النوع من النبات او الحيوان ، ولعل حكمه الواقعى من حيث الخصوصيه مخالف لحكمه الظاهرى.

٤- كابن أبى عقيل كما نقل عنه فى «المختلف» ص ١٧٧.

وتوضيح المقام : أن قوله عليه السلام : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر ». يحتمل معاني ثلاثة :

الأول : كل جزئي حقيقي من الأشياء علم طهارته سابقا واقعا أو شرعا ، فهو محكوم بطهارته حتى تعلم أنه صار قدرا بملاقاه ما ينجسه شرعا ، كما إذا شك عند ترشش البول في إصابته الثوب (١).

والثاني : كل جزئي حقيقي لم يعلم أنه هل هو من الأشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة أم من الأشياء الباقية على طهارتها ، فيحكم بكونه من الأشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم أنه من الأشياء التي اتصفت بالنجاسة ، كما لو اشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر.

وكذلك الكلام فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر المعين بنجس العين ، كالعذرة المتردده بين عذرة الإنسان وعذرة البقر (٢).

والثالث : كل مجهول الحكم بكنيته ، وبشخصه جميعا ، المحتمل لأن يكون حكمه حكم الأعيان النجسة بالذات بكنيتها كالكلب والعذرة ، أو حكم الأعيان الطاهرة بالذات بكنيتها ، كالغنم والظبي ، وذلك مثل ابن آوى ، فهو طاهر حتى تعلم أنه نجس.

وكذلك المعاني الثلاثة في قوله عليهم السلام : « كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قدر » (٣).

والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الأولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك

ص : ١٤٩

١- فالشبهه في الحدوث.

٢- الشبهه في الحادث.

٣- فالشبهه في الحكم وفي الحادث أيضا.

الشئىء هنا ، إذ الجهاله لم تتعلّق بحكم الجزئىء من حيث إنّه جزئىء ، بل من حيث إنّه كلّى أو فرد لكّلى ، نظير قوله عليه السلام : «كلّ شئء مطلق حتّى يرد فيه نهى». بخلاف الأوّلين.

وكذلك يعتبر هنا العلم بالنّجاسه من حيث الثّبوت من الدليل الشرعىء على الوجه الكّلى ، خلاف السّابقين ، فإنّ العلم إنّما يحصل من الأمور الخارجيه كالبيئه والقرائن ، فهذا من جملة الشّبّهه فى الحكم ، والسّابقان من جملة الشّبّهه فى الموضوع.

إذا عرفت هذا ، وظهر لك الفرق بين المعانى ، عرفت أنّ المعانى متغايره متباينه لا يجوز إرادتها جميعا فى إطلاق واحد ، كما حقّقناه فى أوائل الكتاب.

والقول بأنّ كلّ شئء عامّ قابل لإرادته الكّلى والجزئىء ، وكذلك العلم يشمل العلم بالكّلى والجزئىء ، فيصحّ إرادته معنى عامّ يندرج الكّلى فيه ، لا يصلح مع تفاوت إضافه الطهاره والقذاره الى الأشياء ، وكذلك سبب العلم.

ولا ريب أنّ كلام المعصوم عليه السلام منزّل على موارد حاجات المكلفين (١).

وقد تختلف (٢) موارد الحاجات ، فقد يمكن أن يراد بسبب موضع الحاجه أنّ كلّ شئء طاهر ، طاهر باليقين السّابق حتّى تعلم من الخارج ملاقاته للنّجاسه ، أو أنّ كلّ شئء مشتبه بين أمور طاهره ونجسه فيحكم بأنّه من الأشياء الطاهره حتّى تعلم من الخارج أنّه من الأشياء النجسه ، أو أنّ كلّ شئء يحتمل أن يكون حكمه

ص: ١٥٠

١- فقد نزل بحسب موارد الحاجات للمكلفين ، وليس مورد الحاجه إلّما أحد هذه الموارد فلا- يمكن حمل الخبر على تمام المورد.

٢- فى نسخه الأصل (يختلف).

الشَّرعيّ الطّهارة أو النجاسه فيحكم أنّه طاهر حتّى يعلم من جانب الشَّرع أنّ حكمه النجاسه ، مع أنّ المعنى الثالث يساوق أصل البراءه ، وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل ، بخلاف المعنيين الأوّلين ، والرّوايه ظاهره فى البناء على الطّهارة من دون الفحص ، وهو يناسب المعنيين الأوّلين ، لا- المعنى الثالث ، لأنّه من المسائل الاجتهاديّه المحتاجه الى البحث والفحص.

وإدخال المعنيين الأوّلين فى الثالث بأن يقال : كلّ شىء مجهول طهارته و نجاسته ، سواء كان كابن آوى والفأره ، أو كالجسم الطّاهر المشكوك الملاقاه بالنجس ، أو كأحد الإناءين المشتبهين ، فهو حتّى يعلم من الشّارع حكمه ، فيصير الكلّ من باب الجهل بالحكم الشرعيّ ، ولا ينافى شىء منها لزوم الفحص عن الدليل ، فى غايه البعد من اللفظ والمعنى.

والحاصل ، أنّ الجهاله بالحكم الشرعيّ إمّا جهاله به من حيث الخصوص ، أو جهاله من حيث اشتباه الحكم فى الخصوص بعد وضوحه فى كلّ من المشتبهين ، أو جهاله محضه مطلقه ، وكذلك العلم الذى يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهاله ، ولا بدّ فى إرادته كلّ منهما من ذكر لفظ يدلّ عليه ، فلا بدّ أن يحمل اللفظ على ما هو الطّاهر فيه.

فنقول : ظاهر العموم هو العموم الأفرادى وإرادته الأشخاص لا الأنواع ، فليس بظاهر فى إرادته الكلّيّ ولا الجزئيّ بملاحظه الكلّيّ ، وهو يرجع الى المعنيين الأوّلين ، والثانى أظهرهما.

فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واضح ، سيّما مع ملاحظه أنّ المتبادر من العلم هو اليقين الواقعيّ ، والغالب أنّه يحصل فى الموضوع لا الحكم ، لأنّ العلم بالحكم الشرعيّ غالبا إنّما هو من الأدلّه الظنيّه ، غايه الأمر كونها واجب العمل ،

وهو لا يوجب العليّه الحقيقيه ، ولذلك قال عليه السلام فى بيان الحكم المجهول محضاً : «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى». لا حتّى يعلم أنّه حرام ، مع أنّ حمله على المعنى الثالث مع ورود قوله عليه السلام : «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى». وكذلك على المعنى الأوّل مع ما ورد من الأخبار الدالّه على عدم جواز نقض اليقين بالشك ، يشبه التأكيد (١) ، بخلاف إرادته المعنى الثانى فإنّه تأسيس (٢) كبيان الحلّ فى قوله عليه السلام : «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال».

ومما يبيّن إرادته المعنى الأوّل ويقرب المعنى الثانى ، أنّ الظاهر أنّ لفظ قدر صفة مشبّهه دالّه على الثبوت ، مناسبة الإرادة [لإرادته] ما ثبت قذارته بالذات أو بسبب الملاقيه ، لا فعل ماضٍ مقيد لتجدّد حصول القذاره ، فيفيد أنّ الشكّ إنّما هو فى أنّ الشىء هو الطاهر أو القدر (٣) ، لا فى أنّ الشىء حصل له قذاره أم لا.

وحاصل المقام ، أنّ إرادته معنى عامّ يشمل المعانى الثلاثه ، لا يمكن إلّا مع التجوّز والتكلّف الذى لا يناسب الاستدراك.

والحمل على المعنى الثالث دون الأوّلين بعيد لفظاً ومعنى (٤) ، وكذلك إرادته

ص: ١٥٢

١- وقد تعرّض فى «الفصول» ص ٣٧٣ ما فيه فائده فى التأكيد والتأسيس.

٢- أى لو حمل الخبر لكان من قبيل التأكيد بخلاف لو حملناه على الشبّه الموضوعيه فيكون تأسيساً لبيان قاعده الطهاره كتأسيس كل شىء ... الخ فى الشبّه الموضوعيه لبيان قاعده الحل ، هذا كما فى حاشيه ميرزا محمد على چهاردهى.

٣- والفرق بين الصورتين أنّ موضوع الاستصحاب كان معلوم الطهاره سابقاً ، فلا بد وان يحصل العلم ، وأمّا فى شبّه الموضوع فلم يكن الموضوع الخاص فيه بعينه معلوم الطهاره قبل زمان الشكّ.

٤- إنّ البعد بحسب اللفظ لظاهر العموم فى إرادته الأشخاص لا الأنواع ، ولظاهر العلم كما كنت قد عرفت ، وأمّا بحسب المعنى فالأمر واضح.

المعنى الأوّل دون الثّاني ، وفهم هذا المرام يحتاج الى تأمّل تامّ.

ثمّ نرجع الى ما كتّبا فيه ونقول : إنّ انطباق الرّوايه بالمعنى الأوّل على الاستصحاب ظاهر ، وكذلك على المعنيين الأخيرين ، ولكنّهما يرجعان الى استصحاب حال العقل ، وهو البراءه الأصليّه.

وأما المعنى الأوّل فيمكن حمله عليه ، وعلى استصحاب حال الشّرع إذا علم طهارته سابقا شرعا.

ومنها : صحيحه عبد الله بن سنان الدّالّه على طهاره الثّوب الذي أعاره الذّمّي ، وعدم وجوب غسله لأنّه أعاره طاهرا ولم يستيقن بنجاسته ، وقد مرّت الصحيحه الأخرى فى شبهه الموضوع وما فى معناها إلى غير ذلك من الرّوايات.

الرابع : ما ثبت الاجماع على اعتباره

اشاره

إنّّه ثبت الإجماع على اعتباره فى بعض المسائل (١) ، كتيقّن الطهاره والشّك فى الحدث وعكسه ، وتيقّن طهاره الثّوب والجسد والشّك فى نجاستهما ، وبناء الشّاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها ، والحكم ببقاء علاقه الرّوحيّه فى المفقود ، وكذا الحال [المال] فى عزل نصيبه من الميراث ، وغير ذلك ممّا لا يحصى ، فيكون حجّه ، لأنّ علّه عملهم فيها هو اليقين السّابق فيجب العمل فيما تحقّقت علّته (٢) ، أو لأنّه ثبت حجّيته فى بعض المسائل ، فلا قائل بالفصل.

وأورد عليه : بأنّ العلّه لعلّها كانت فى خصوصها نصّ أو إجماع أو غير ذلك.

ص: ١٥٣

١- وكذا فى «الفوائد» ص ٢٧٥ للبهبهانى.

٢- من باب تنقيح المناط.

فدعوى العلية ممنوع ، وكذا دعوى الإجماع المركب ، إذ هي إنما تتم لو ثبت أن عملهم إنما كانت من جهة الاستصحاب ، والإنصاف أن ملاحظه هذه الموارد الكثيره يورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بأن المناط هو الاستصحاب.

وبالجمله ، الأدله التي ذكرنا سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجيه الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه.

واحتج النافون : بالآيات والأخبار الداله على حرمه العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل ، ولا دليل على حجيه هذا الظن ، وأنه لا يجوز إثبات المسائل الأصوليه بأخبار الآحاد.

وربما منع بعضهم حصول الظن منه (١) أيضا ، وقد عرفت الجواب عن أدله حرمه العمل بالظن في باب خبر الواحد وإثبات حجيه ظن المجتهد ، مع أنك عرفت دلالة الأخبار عليه أيضا ، بل الحق أن حجيه الأخبار (٢) أيضا لا تثبت إلا بإثبات حجيه ظن المجتهد كما بيناه ثمه.

وأما أن المسألة الأصوليه لا تثبت بالظن ، فقد عرفت أن التحقيق خلافه ثمه أيضا.

ص: ١٥٤

١- من الاستصحاب ، واعلم أن المعروف من المحققين التافين أنهم يمنعون حصول الظن وإلا فكل ظن المجتهد يكون حجه ، مسلم عندهم من جهة الدليل الذي ذكروا : وهو أن باب العلم مسدود والطريق منحصر في الظن فيكون حجه ولا ترجيح لظن على ظن ، غير أن الظن الذي يحصل من القياس والاستحسان والرمل وأمثالهما ليس بحجه عندهم وفاقا للوفاق ، ولأنه كان منهيها عنه في زمان الأئمة عليهم السلام والصيدير الأول ، فكذا بعده ، وقد استوفى ذكر ذلك الوحيد البهبهاني في «فوائده» ص ٢٧٦ ، وفي هذا الكلام كلام.

٢- التي تدل على حرمه العمل بالظن.

وأما إنكار حصول الظن منه ، فمع أنه مكابره لا يليق بالجواب ، مدفوع بعدم الاحتياج إليه ، نظرا الى الأخبار أيضا.

حججه القول بالحججه ، فى نفس الحكم الشرعى دون الأمور الخارجيه : فهو دليل النافين من منع حججه مطلق الظن أو نفى الظن ومنع دلالة الأخبار ، فإنه لا يظهر شمولها للأمور الخارجيه مثل رطوبه الثوب ونحوها ، إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم فى مثل هذه الأمور الذى ليس حكما شرعيا ، وإن كان يمكن أن يصير منشأ للحكم الشرعى بالعرض ، ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها.

هكذا قرّر المنع المحقق الخوانسارى رحمه الله فى «حاشيه شرح الدرّوس» قال : ي وهذا ما يقال أنّ الاستصحاب فى الأمور الخارجيه لا عبره به.

أقول : وفيه : أنّ اليقين والشك عاميان سيّما فى روايه «الخصال». وبعد كون المراد بيان حكم الأمور الخارجيه سيّما إذا كان مستلزما للأحكام الشرعيه ممنوع ، مع أنّ عدم جواز نقض اليقين فى كلامه كما يرجع فى الطهاره عن الحدث والخبث الى إبقاء الطهاره بالمعنيين (١) ، فيرجع الى عدم النجاسه ، وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث أيضا كالتوم وغيره كما لا يخفى على من تأمّل فى الروايات ، مثل ما فى صحيحه زواره (٢) : قلت : «إن رأيت فى ثوبى وأنا فى الصلاه؟ قال : تنقض الصلاه وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت ، وإن لم تشكّ ثم رأيت رطبا قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلاه ، لأنك لا تدري لعلّه

ص: ١٥٥

١- اى الطهاره من الحدث والخبث.

٢- «الوسائل» ٣ / ٤٨٣ باب ٤٤ أبواب النجاسات ح ١ ، وقد رواها الشيخ الصدوق فى «العلل» ٣٦١ باب ٨٠ «جامع أحاديث الشيعة» ٢ / ١٦٥ باب ٢٣ من أبواب النجاسات ح ٦.

شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقص [ينقض] اليقين بالشك». الحديث.

بل قال المحدّث البارِع الحرّ العاملي في كتاب «الفصول المهمّة في أصول الأئمّه عليهم السلام» (١). بعد ما ذكر فرقه من الأخبار التي ذكرنا : أقول : هذه الأحاديث لا تدلّ على حجّيه الاستصحاب في نفس الحكم الشرعيّ ، وإنّما تدلّ عليه في موضوعاته ومتعلقاته ، كتجدّد حدث بعد الطهاره أو طهاره بعد الحدث أو طلوع الصبح أو طلوع الشمس أو غروبها أو تجدّد ملك أو نكاح أو زوالهما أو نحو ذلك كما هو ظاهر من أحاديث المسألتين ، وقد حقّقناه في «الفوائد الطوسيه» (٢).

أقول : ويظهر ممّا ذكرنا حجّيه القول بالعكس وجوابه أيضا.

وحجّيه القول بنفي الحجّيه في الحكم الشرعيّ : إذا ثبت من الإجماع أنّ ثبوت الحكم في الآن المتأخّر يحتاج الى دليل ولو كان الإجماع ثابتا في الآن المتأخّر أيضا لما حصل هنا خلاف ، فالخلاف في مسأله المتيمّم الذي أصاب الماء في أثناء الصلاه مثلا كاشف عن أنّ الإجماع لم ينعقد إلّا على وجوب المضى في الحال الأوّل ، وهو ما قبل رؤيه الماء وإلّا لكان المخالف خارقا للإجماع ، وإذا لم يثبت الإجماع ، والمفروض عدم دليل آخر على الانسحاب ، فلا يثبت الحكم السابق في الآن المتأخّر.

وفيه : أنّ هذا الكلام يجرى في غير ما ثبت الحكم من الإجماع أيضا ، إذ لو كان النصّ الدالّ على ثبوت الحكم في الآن الأوّل شاملا للآن المتأخّر بعمومه ، فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب ، وإن لم يكن فيه شمول له ، فلا دليل على ثبوت

ص: ١٥٦

١- ١ / ٦٢٨.

٢- ص ١٩٦ فائده (٤٩).

الحكم في الآن المتأخر. وهذا الدليل إنما يناسب القول بنفي حججه الاستصحاب مطلقا لا التفصيل.

والحلّ: أنا لا نقول في صورته استصحاب حال الإجماع، أنّ الإجماع موجود في الآن المتأخر، ولا نقول أيضا: لا بدّ أن تكون (١) المسألة في الآن المتأخر أيضا إجماعية، بل نقول: إنّ الإجماع أيضا كالنصّ كاشف من حكمه واقعيه أوجبت صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم، ولم يقيد ثبوت الحكم بالآن الأول، بأن يكون الإجماع بشرط الآن الأول وعدم انضمام الآن الآخر إليه، وكذلك النصّ، بل إنّما ثبت مطلق الحكم في الآن الأول، وهو لا يفيد اختصاصه به.

ثمّ لا- نقول: بأنّ علّه حصوله في الأوان المتأخره هو حصوله في الآن الأوّل، لعدم الدليل على ذلك، بل نقول: أنّ الظنّ الحاصل ببقاء ما ثبت في الآن الأوّل نظرا الى ملاحظه أغلب الموارد، فيتبع ذلك الظنّ ثمّ يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في إثبات الحكم هو إثباته مستمرا كما أشرنا سابقا، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالإجماع وغيره.

وحجّه التفصيل في الحكم الوضعي أو غير الوضعي مع ظهور وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان: قد ظهر مع جوابه ممّا مر.

وحجّيه القول بحجّيته إذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشّرع الى غايه معيّنه دون غيره: فقد عرفت ممّا نقلناه عن «شرح الدروس».

وحاصله، أنّ الدليل على الحجّيه فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غايه معيّنه في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها، أمران:

ص: ١٥٧

١- في نسخه الاصل (يكون).

أحدهما : الأخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك.

والثاني : أنه لا يحصل الظن بالامتنال إلّا باستصحابه الى حصول اليقين بالغايه ، وذلك فى الوجوب والتحرير وما يستلزمهما من الأحكام الوضعيه ، فلأنّ عدم اعتقاد إباحته يوجب عدم امتثال أمر الله تعالى ، فإنّ الاعتقاد بما سنّه واجب ، واجبا كان أو مباحا أو غيرهما.

ولعلّ نظره (1) الى أنّ اشتغال الذمّه مستصحب ، وشغل الذمّه اليقينيّ مستدع

ص: ١٥٨

١- وهو حاصل كلام المحقّق الخوانسارى ، قال السيد على القزوينى فى حاشيته : لا بمعنى إثبات الاستصحاب مطلقا باستصحاب اشتغال الذمّه ليتوجّه إليه الدّور ، بل بمعنى إثبات وجوب الحكم ببقاء التكليف عند الشك فى دخول الغايه الذى هو معنى الاستصحاب بأصل الاشتغال ، نظرا الى أنّه لو لم يمثل التكليف المشكوك فى ذلك الوقت لم يحصل الظن بامتنال التكليف اليقيني من أوّل الأمر ، فلم يحصل امتثاله ، وحيث إنّ الشغل اليقينيّ يستدعى اليقين بالبراءه الذى يقوم مقامه الظن بها ، وهو موقوف على امتثال ذلك التكليف عند الشك فى دخول الغايه فواجب امتثاله ، وهذا فرع على الحكم ببقائه فى ذلك الوقت وهو معنى الاستصحاب ، ولا يذهب عليك أنّ هذا التّقرير لا يتمّ فى غير مثل وجوب الصوم الذى دلّ الدليل على استمراره الى دخول الليل الذى هو الغايه المعينه فيه إلّا بتكلف وهو الذى أشار إليه أخيرا بقوله : فالمكلف به أمران ... الخ. ومحصّله ، أن كل حكم دلّ الدليل المثبت على استمراره الى غايه معينه ولو كان نحو الطهاره المستمرّه الى غايه حصول النّوم أو البول أو غيره من الأحداث ، فقد اقتضى دليله بالالتزام ووجوب إجرائه الى دخول تلك الغايه ، والإجراء المذكور من قبيل المكلف به الذى وجوبه شغل يقينيّ به وينحلّ الى أصل الإجراء ، واستمراره الى الغايه على معنى إجرائه فى وقت دخول الغايه ، فعند الشك فى دخولها يجب إجرائه أيضا تحصيلا لليقين بالبراءه عنه ، ونتيجه ذلك وجوب الحكم ببقاء الحكم المذكور فى ذلك الوقت المشكوك فى بقاءه فيه وهو الاستصحاب وقد ثبت بأصل الاشتغال ولو لا هذا التوجيه لم يستقم التعبير عن الحكم بالمكلف به ، وجعله أمرين نفس الحكم وإجرائه الى غايه ، ولا ريب أنّ إجراء الحكم غير نفس الحكم والأوّل من فعل المكلف بخلاف نفس الحكم فتدبر.

لحصول البراءة اليقينيّة بالإجماع كما إدّعاه بعضهم. ورفع الاشتغال لا يحصل إلّا بالاستصحاب الى الغايه اليقينيّة فالمكلف به أمران : نفس الحكم ، وإجراؤه الى غايه ، ولا يحصل الامتثال إلّا بإتيانها معا.

فلا يرد عليه ما قيل : إنّ هذا الدليل جار فيما إذا ثبت تحقّق حكم فى الواقع مع الشك فى تحقّقه بعد انقضاء زمان لا بدّ للتحقّق منه. وهذا هو الذى أجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب أنّ الدليل للحكم يحتمل أن يراد منه وجود الحكم فى الزمان الذى يشكّ فى وجود الحكم فيه ، وأن يراد منه عدم وجوده فيه ، ولا يحصل اليقين بالبراءة إلّا فى الامتثال فى زمان الشك أيضا ، فإنّ الإتيان الى الغايه جزء المأمور به مثلا فيما فرضه ، بخلاف فرض استصحاب القوم ، ففى استصحابهم لم يثبت شغل الذمّه إلّا بالحكم فى الجملة ، ولا- ما قيل : إنّ تحصيل القطع أو الظنّ بالامتثال إنّما يلزم مع القطع أو الظنّ بثبوت التكليف ، وفى زمان الشكّ ليس شىء منهما حاصلًا ، لأننا نقول : لا حاجة الى دليل آخر يدلّ على ثبوت التكليف فى آن الشكّ ، بل التكليف الأوّل لمّا كان مركّبا لا يحصل الامتثال به إلّا بإتيان جميع أجزائه ، سواء بقى اليقين بالتكليف أو الظنّ أو الشكّ.

والحاصل (1) ، أنّ الاستصحاب وإن أمكن فرض تحقّقه فيما نحن فيه ، لكنّه لا حاجة الى تحقّقه ولا التمسك به ، وذلك نظير أصل البراءة ، فكما أنّه بالذات

ص: ١٥٩

١- اى ما ذكره المحقق الخوانسارى من كفايه الظنّ فى مقام الامتثال.

يقتضى رفع التكليف حتى يثبت التكليف ، سواء اعتبر استصحابه أم لا ، فشغل الذمه أيضا يقتضى إبراءه ، سواء اعتبر استصحابه أم لا-، وإنما اكتفى بحصول ظنّ الامتثال مع أنّ المعتبر في رفع شغل الذمه اليقينيّ هو اليقين بالرفع ، تنبيها على كفايه الظنّ الاجتهاديّ الذي هو بمنزلة اليقين ، فلو كان حصول الغايه الموصوفه المذكوره بظنّ معتبر فيكفي في الامتثال.

وهذا كلام (1) سار في مطلق التكليف الثابت ، ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه.

قال في «شرح الدروس» بعد كلام في هذا المقام : والحاصل ، أنّه إذا أورد نصّ أو إجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا ، أو ثبوت حكم الى غايه معلومه عندنا ، فلا بدّ من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظنّ بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقّق الامتثال ، ولا يكفي الشكّ في وجوده ، وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى أن يحصل العلم أو الظنّ بوجود تلك الغايه المعلومه ، فلا يكفي الشكّ في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

وكذا إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردّد في نظرنا بين أمور ، ونعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا-، أو على ثبوت حكم الى غايه معينه في الواقع مردّده عندنا بين أشياء ، ونعلم أيضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا- ، يجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المرّدده فيها في نظرنا ، وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الأشياء أيضا ، ولا يكفي الإتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف ، وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم ، وسواء

ص: ١٦٠

فى ذلك كون ذلك الواجب شيئاً معيناً فى الواقع مجهولاً عندنا ، أو أشياء كذلك ، أو غاية معينه فى الواقع مجهوله عندنا ، أو غايات كذلك ، وسواء أيضاً تحقق (١) قدر مشترك بين تلك الأشياء والغايات أو تباينها بالكليه.

وأما إذا لم يكن كذلك ، بل ورد نصّ مثلاً- على أنّ الواجب الشئىء ، الفلانى ، ونصّ آخر أنّ ذلك الواجب شئىء آخر ، أو ذهب بعض الأئمّه الى وجوب شئىء والآخرون الى وجوب شئىء آخر دونه ، وظهر بالنصّ أو الإجماع فى الصورتين أنّ ترك ذينك الشئيين معا سبب لاستحقاق العقاب ، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معا حتّى يتحقّق الامتثال ، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما ، سواء اشتركا فى أمر أو تباينا بالكليه ، وكذلك الحكم فى ثبوت الحكم الى الغايه.

أقول : وقد أشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور الى هذا الكلام فى المبحث السابق ، وأوردنا على ما نقلنا من بعض كلماته فى «شرح الدروس» ما يدفعه تقييده هنا بقوله : ونعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشئىء من العلم بذلك الشئىء ، فلاحظ وتأمل.

ص: ١٦١

١- قال الملا محمد تقى الهروى فى حاشيته : الغالب بعد كلمه سواء لفظ الماضى نحو سواء كان كذا أم كذا ، إلّا أن لفظ تحقق هنا ليس ماضياً ، بل هو بضم القاف مصدر بقرينه عطف تباينها عليه ، وبقرينه قوله السابق : وسواء فى ذلك كون ذلك الواجب ... الخ. يعنى تحقق قدر مشترك بين تلك الأشياء أى اشتراكها فى نوع أو جنس قريب ، وتباينها أى عدم اشتراكها فى ذلك سيّان ، فالأوّل : كما إذا وجب شئىء معين فى الواقع مرّدّ عنده بين الصلاه والبيع والطلاق ، وكما إذا قال : افعل هذا الى أن يجىء شعبان ، ولم يعلم أنّ المراد شهر شعبان أو شخص اسمه شعبان.

هذا ، ولكنّ التّمييز (١) بين الموارد ومعرفة ما يجرى فيه هذا الاستصحاب ، أعنى لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتّى يحصل اليقين بالبراءة ، وأنّ المكلف به فى المرّدّد بين أمور ، هل هو أحدها المعيّن عند الله المبهم عندنا أو المكلف به أن لا يترك جميع المحتملات ، فيكفى الإتيان بالبعض ، أمر مبهم مشكل.

والحقّ ، أنّ إثبات الأوّل فى غايه الصّعبه ونهايه التّدره إن لم نقل بأنّه غير متحقّق. وكذلك الكلام فى الأمر المستمرّ الى غايه معيّنه عند الله تعالى ، مبهمه عندنا.

وقد ذكرنا بعض الأمثله فى المبحث السّابق (٢) ، ونقول هنا أيضا : لو استدللّ القائل بوجوب ثلاثه أحجار فى الاستنجاء بأنّ حكم النجاسه مستمرّ الى حصول المطهّر الشرعى بالإجماع ، ولم يتحقّق المطهّر إلّا بالثلاثه ، فيقال له : لا.

ثمّ الإجماع على أنّ النجاسه ثابتة الى أن يحصل المطهّر الشرعى ، بل إنّما نسلمه على أنّ الصلاه لا تصحّ بعد التغوّط إلّا مع حصول أحد من أشياء ثلاثه : إمّا الغسل بالماء ، أو التمسّح بثلاثه أجسام طاهره ، أو التمسّح بطاهر.

فلو قال : الإجماع ثبت على وجوب شيء وهو أحدها المعيّن عند الله تعالى المبهم عندنا.

فيقال : الإجماع على ذلك ممنوع ، بل إنّما يسلم الإجماع على أنّ ترك مجموع

ص: ١٦٢

١- وهذا الكلام هو أيضا فى ردّه على المحقق الخوانسارى.

٢- فى صحه تعيين موارد قاعده الاشتغال.

الثلاثة موجب للعقاب. وهكذا في كل ما يرد عليك ، فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه.

ثم إن ما ذكرنا عن المحقق الخوانساري ، هو ظاهر ما اختاره المحقق (١) في آخر كلامه بعد ما اختار أولاً حججه الاستصحاب مطلقاً ، واستحسنه صاحب «المعالم» رحمه الله (٢) إلا أنه قال : هذا رجوع عن القول بالاستصحاب.

فإن أراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن ، وإن أراد أنه رجوع منه مطلقاً ، كما هو ظاهر كلامه ، فهو غير صحيح ، لما ظهر لك أنه أيضاً انسحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب.

وأما حجة القول الأخير وجوابه : يظهر ممّا ذكرنا مفضلاً ، فلا نعيد.

تنبيهات

إشارة

وينبغي هاهنا التنبيه على أمور :

الأول : الاستصحاب يتبع الموضوع

إن الاستصحاب يتبع الموضوع (٣) ، وحكمه في مقدار قابليته الامتداد ، وملاحظه الغلبه فيه ، فلا بدّ من التأمل في أنه كليّ أو جزئيّ ، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أولاً مفهوماً كلياً مردداً بين أمور ، وقد يكون جزئياً حقيقياً معينا ،

ص: ١٦٣

١- في «معارج الأصول» ص ٢٠٦.

٢- ص ٥٢٤

٣- لو أردنا استصحاب الموضوع فلا بد لنا من ملاحظه مقدار بقائه ، ففي زمان الاستصحاب إن أمكن له البقاء فيستصحب وإلّا فلا ، وكذلك في استصحاب حكم الموضوع لو أردنا استصحابه ، إلا أنّ هذا لا يناسب القول بحججه الاستصحاب مطلقاً حتى في الشك في المقتضى ، نعم يناسب القول بالشك في الرافع.

وبذلك (١) يتفاوت الحال ، إذ قد تختلف (٢) أفراد الكلّي في قابليته الامتداد ومقداره ، فالاستصحاب حينئذ ينصرف الى أقلها استعدادا للامتداد.

وهاهنا لطيفه يعجبني أن أذكرها من باب التفريع على هذا الأصل ممّا ألهمنى الله تعالى به ببركه دين الإسلام والصادعين به عليهم الصلاة والسلام. وهو أنّ بعض السّاده (٣) الفضلاء الأركياء من أصحابنا (٤) ، ذاكرنى حكاية ما جرى بينه وبين أحد من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من أنّه تمسّك بأنّ المسلمين قائلون بنبوّه نبينا عليه السلام فنحن وهم متفقون على حقيته ونبوّه فى أول الأمر ، فعلى المسلمين أن يثبتوا بطلان دينه.

ثمّ ذكر أنّه أجابه بما هو المشهور : من أنّا لا نمنع نبوّه نبى لا يقول بنبوّه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، فموسى أو عيسى عليهما السلام الذى يقول بنبوّه اليهود أو النصارى ، نحن لا نعتقده ، بل نعتقد بموسى أو عيسى عليهما السلام الذى أخبر عن نبوّه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وصدّقه (٥) ، وهذا مضمون ما ذكره الرضا عليه الصلاة والسلام فى جواب الجائليق (٦) ، فإنّه قال له عليه السلام : ما تقول فى نبوّه عيسى وكتابه ، هل تنكر منهما شيئا؟ قال الرضا صلوات الله وسلامه عليه : «أنا مقرّ بنبوّه عيسى وكتابه و [ما]

ص: ١٦٤

- ١- فلكونه كلياً مردّدا.
- ٢- فى نسخه الأصل (يختلف).
- ٣- فى نسخه الأصل (ساده).
- ٤- وهو السيد حسين القزوينى كما نقل فى بعض الحواشى.
- ٥- بأن نقول بنبوّه موسى الذى أقرّ بنبوّه محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، ونبوّه عيسى الذى بشرّ بنبوّه محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولا نقول بنبوّه كل موسى ، وكل عيسى لم يقرّ بنبوّه النبى الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم.
- ٦- وهو بفتح التاء المثلثة : رئيس النصارى فى بلاد الاسلام ، ولغتهم السريانيه ، وجمعه جثالقه وهو عند بعض الطوائف المسيحيه الشرقيه مقدّم الأساقفه.

بشّر به أمّته ، وما أقرت به الحواريون ، وكافر بنبوّه كلّ عيسى لم يقترّ بنبوّه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم و [ب] كتابه ولم يبشّر به أمّته» (١).

قال الفاضل : فأجانبى بأنّ عيسى بن مريم المعهود الذى لا يخفى على أحد حاله وشخصه ، أو موسى بن عمران المعلوم الذى لا يشتهه على أحد من المسلمين ولا أهل الكتاب ، جاء بدين وأرسله الله نبيا ، وهذا القدر مسلّم الطرفين ، ولا يتفاوت ثبوت رساله هذا الشخص وإتيانه بدين بين أن يقول : بنبوّه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم أم لا. فنحن نقول : دين هذا الرّجل المعهود رسالته باق بحكم الاستصحاب ، فعليكم بإبطاله. وبذلك أفحم [أفحم] الفاضل المذكور فى الجواب.

فتأمّلت هويّنا (٢) فقلت فى إبطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسّك به فى أصول الدّين : (٣) أنّ موضوع الاستصحاب لا بدّ أن يكون معينا حتّى يجرى على منواله ، ولم يتعين هنا إلّا النبوّه فى الجملة ، وهو كلّى قابل للنبوّه الى آخر الأبد ، بأن يقول الله تعالى : أنت نبىّ وصاحب دين الى يوم القيامة ، وللنبوّه الممتدّه الى زمان محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، بأن يقول له : أنت نبىّ ودينك باق الى زمان محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، ولأنّ يقول : أنت نبىّ بدون أحد القيدين ، فعلى المخالف أن يثبت : إمّا التصريح بالامتداد الى آخر الأبد وأنّى له بإثباته ، والمفروض أنّ الكلام ليس فيه أيضا ، وإمّا الإطلاق ، فهو أيضا فى معنى القيد (٤) ، ولا بدّ من إثباته ، ومن

ص: ١٦٥

١- «عيون أخبار الرضا عليه السلام» ٢ / ١٤١ باب ١٢ ح ١.

٢- تصغير هينا ، يقال شىء هين أى سهل ، وهنا بمعنى أنّه تأمل تأمّلا سهلا بسيطا.

٣- إذا المطلوب فيها العلم وليس الظنّ.

٤- فى معنى دوامه واستمراره الى يوم القيامة.

الواضح أنّ مطلق النبؤه غير النبؤه المطلقه (١) ، والذي يمكن استصحابه هو النبؤه المطلقه لا- مطلق النبؤه ، إذ الكلّي لا- يمكن استصحابه إلّا بما يمكن من بقاء أقلّ أفراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا (٢).

ولنأت بمثال لتوضيح المقام ، وهو : أنا إذا علمنا أنّ في هذه القرية حيوانا ، ولكن لا نعلم أيّ نوع من الطيور أو البهائم أو الحشرات (٣) والديدان ، ثمّ غبنا عنها مدّه ، فلا- يمكن لنا الحكم ببقائه في مدّه يعيش فيها أطول الحيوان عمرا ، فترى أنّ الفرس أطول عمرا من الغنم ، والعصافير أطول عمرا من الخطاطيف (٤) ، والفئران من الديدان ، وهكذا ، فإذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاصّ إمّا عصفور أو فأره أو دوده (٥) قزّ ، فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان ظنّ بقاء أطولها أعمارا ، فبذلك بطل تمسك أهل الكتاب ، إذ على فرض التسليم والتنزّل والمماشاه معهم ، نقول : إنّ القدر الذي ثبت لنا من نبؤتهما هو القدر المشترك بين أحد المقيّدات الثلاثه ، فمع إمكان كونها النبؤه الممتدّه الى زمان نبؤه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم كيف يجرى الاستصحاب الى آخر الأبد؟

ص: ١٦٦

-
- ١- اعلم ان المطلق هو المقابل للمقيّد فإذا قيل : موسى نبىّ مطلقا اي مستمرا ، والنبى المطلق هو غير المقيّد.
 - ٢- وقد تعرّض في «الفصول» ص ٣٨٠ الى المذكور ببيان حسن كذلك.
 - ٣- كان الأولى به أن يقول : الحشرات أو الحشر ، ولا داعى لأن يذكر الديدان لأنها قد تدخل تحت عنوان الحشرات. وحشره هي الهامه من هوام الأرض كالخنافس والعقارب والدّابه الصغيره من دواب الأرض كالفئران والضّباب ، و (عند علماء الحيوان) : كل كائن يقطع في خلقه ثلاثه أطوار أى يكون (بيضه ، فدوده ، ففراشه)
 - ٤- جمع الخطّاف وهو العصفور الأسود أو قل طائر.
 - ٥- فى نسخه الأصل (دود).

ثم إنك بعد ما بينا لك سابقا (١)، لا أظنك راذا علينا أمر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام ، بأن نقول : يمكن أن يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك ، ويقال : إن الأحكام الواردة في الشرع إنما يسلم جريان الاستصحاب فيها إن ثبت كونها مطلقا ولم تكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا ، أو ممتدة الى آخر الأبد ، والذي يجوز إجراء الاستصحاب فيه هو الأول ، وذلك لأن التبع والاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ، ليست بآتيه (٢) ولا محدوده الى حد معين ، وأن الشارع يكتفى فيها فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ، ويظهر من الخارج أنه أراد منه الاستمرار ، فإن تتبع أكثر الموارد واستقراؤها يحصيل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى أن يثبت الزافع من دليل عقلي أو نقلي .

فإن قيل : فهذا مردود عليك (٣) في حكاية النبوه .

قلنا : ليس كذلك ، فإن الغالب في النبوه هو التحديد ، بل إنما الذي ثبت علينا ونسلمه من الامتداد القابل لأن نمته الى الأبد ، هو نبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم مع أننا لا نحتاج في إثباته الى التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك الخصم بأن نبوته أيضا مردده بين الأمور الثلاثة ، بل نحن متمسكون بما نقطع به من التصوص والإجماع .

ص : ١٦٧

- ١- من أن استصحاب كل شيء يتبعه في ملاحظه مقدار استعداده وقد رأينا أن الأحكام الشرعية مستمره .
- ٢- ولما عرفت بأنها ليست بآتيه يبقى الإطلاق بمعنى قابليه الاستمرار ، وعند ذلك يمكن إجراء الاستصحاب فيها .
- ٣- يعنى بمثل ما ذكرناه من إمكان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية نقول في النبوه .

نعم (١) لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام ، لاستظهر علينا الخصم بما تبهناه عليه.

فإن قيل : قولكم بالنسخ يعين الإطلاق ويبطل التحديد ، لأن إخفاء المدّة وعدم بيان الآخر مأخوذ في ماهيّة النسخ ، وهو بعينه مورد الاستصحاب.

قلنا : ما سمعت من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وإبطال قولهم في بطلانه ، إنما هو من باب المماشاه معهم في عدم تسليمهم التّحديد ، وإبطال قولنا بقبح النسخ وإلا فالتحقيق أنّ موسى وعيسى علي نبينا وآله وعليهما السلام أخبرا بنبوّه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وكتابهما ناطق به ، لا أنّ نبوّتهما مطلقه ونحن نبطلها بالنسخ ، فلمّا كان اليهود منكرين (٢) لنطق كتابهم ونبيّهم بذلك ، وزعموا دوام دينهم أو إطلاق النبوّه وتمسّكوا بالاستصحاب من باب المماشاه معنا ، وتمسّكوا ببطلان النسخ بناء عليه أيضا ، فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ ، وهذا لا يضرّ ما أوردناه عليهم في تمسّكهم بالاستصحاب.

فإن قيل : أحكام شرع عيسى عليه السلام مثلا مطلقات ، والنسخ يتعلّق بالأحكام.

قلنا : إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشاره عيسى عليه السلام برسول بعده اسمه أحمد صلى الله عليه وآله وسلم لا ينفعهم ، لاستلزامه وجوب قبول رسالته صلى الله عليه وآله وسلم ، وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب أحكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم.

ص: ١٦٨

١- اى لو أردنا إثبات نبوّه نبيا صلى الله عليه وآله وسلم الطّاهرين بالاستصحاب لاستظهر علينا خصمنا.

٢- في نسخه الأصل (منكرا).

الثاني : الكلام في حصول الشك في رفع الحكم السابق

قد عرفت أنّ الاستصحاب المصطلح ، لا يحقّق إلّا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق ، فاعلم أنّ ذلك الشك إنّما يحصل بسبب حصول تغيّر ما (١) في الموضوع ، إمّا في وصف من أوصافه القلّه والكثرة في الماء القليل المتنجّس إذا تمّم كترًا ، أو في سببه (٢) كالكرّ المتغيّر بالنجاسه إذا زال تغيّره من قبل نفسه ، أو في حال من أحواله ، كالإناءين المشتبهين ، فإنّ الاجتناب عن الإناء المتنجّس في حال العلم به كان واجبا ، وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة به في وقت الاشتباه ، وأمّا مع تغيّر حقيقته (٣) فظاهرهم أنّه لا مجال للاستصحاب ، وذلك مناط قولهم بأنّ الاستحالة من المطهّرات.

وربما يستدلّ على ذلك (٤) بأنّ النجس والحرام مثلا إنّما هو الكلب والعذره مثلا ، لا الملح والدود والتراب والرّماد ، مثلا إذا انقلب الكلب في المملحه بالملح ، أو العذره بالدود ، أو التراب ، أو الرّماد (٥) ، ومن هذا القبيل استحاله التّطفه بقرا أو غنما ، والماء النّجس بولا لحيوان مأكول اللّحم.

ص: ١٦٩

١- يحتمل ان تكون ما موصوله ويمكن أن تكون غيرها.

٢- في حاشيه السيد على القزويني : ولا بدّ من استخدام في الضّمير المجرور ، لأنّ التّغير الزّائل بنفسه في الكرّ المتغيّر بالنجاسه ليس سببا لنفس الموضوع وهو الماء ، بل سببه لحكمه وهو النجاسه ، فعود الضّمير الى الموضوع غير صحيح والى حكمه استخدام.

٣- لأنّه غير خفي بأنّ الاستصحاب من جمله شروطه أيضا هو بقاء موضوعه ، فإنّ الاستصحاب هو بقاء ما كان على ما كان أو قل إبقاء ما كان على الوصف الذي قد كان عليه.

٤- يعنى على انقطاع الاستصحاب مع تغيّر الحقيقه.

٥- وكذا قال الوحيد في «الفوائد» ص ٢٨١ ، وإن تأمّل الميرزا القمّي في قوله كما ترى.

وفيه إشكال (١) من وجهين :

الأول : أنَّ المناط في الحكم إن كان هو التَّسميه ، فإذا تحولت (٢) الحنطه النَّجسه طحيناً أو خبزاً ، واللبن سمناً ، فيلزم طهارتها ، وهو باطل جزماً. وإن كان المناط تبدل الحقيقه والمَاهِيَه [والمَاهِيَه] فما الدليل عليه.

ثمَّ ما ذا معيار تبدل المَاهِيَه [المَاهِيَه] والحقيقه (٣)؟

فقد تراهم يحكمون بطهاره الرَّماد دون الفحم ، وطهاره الخمر بانقلابه خلًّا ، فما الفرق بين الأمرين؟ بل تبدل العذره بالفحم ليس بأخفى من تبدل الخمر بالخل ، وإن لوحظ فيه تبدل الخواص بالمَرّه ، ففي ذلك أيضاً عرض عريض لا يمكن ضبطه غالباً.

ويمكن أن يقال : (٤) المعيار هو تبدل الحقائق عرفاً ، لا محض تغيير الأسماء ، وهذا يتمّ فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقه ، كالعذره والكلب ، فإنَّ علّه النَّجاسه في أمثالهما من النَّجاسات عينا والمحرمات عينا هو ذاتها ، فيتبع ثبوت الحكم بقاء الحقيقه ومع انتفاء الحقيقه فلا حكم ، فكأنه قال الشَّارع : الكلب نجسه أو حرام ما دام كلباً ، والعذره نجسه (٥) ما دامت عذره ، فإذا استحال ماهيته ، فينتفى الحكم.

والحق بعض الفقهاء المتنجّس - كالخشب المتنجّس - بالنجس بالأولويّه (٦) ،

ص: ١٧٠

١- لأنَّ الاستحاله من المطهرات ، كما أنّ مورد تغيير الموضوع ليس مورد الاستصحاب.

٢- في نسخه الأصل (تحول).

٣- وهذا إشكال آخر.

٤- في دفع الإشكال.

٥- في نسخه الأصل (نجس).

٦- وفي «مفتاح الكرامه» للسيد محمد جواد العاملي ١ / ٣٢١ : وألحق في «المعالم» المتنجّس بالنجس ، ونسبه في «الذخيره» الى البعض ، قال الاستاذ أيده الله تعالى كما عن المصدر المذكور : ولعلّه الظاهر من إطلاق الفقهاء ، بل يستفاد منهم الإجماع عليه. في حاشيه السيد على القزويني : وفيه ما لا يخفى من عدم الاستقامه لوجهين : عدم جريان استصحاب النَّجاسه بعد تبدل موضوعه ، وعدم معقوليه التعارض بينه وبين دليل الطَّهاره ، بل الوجه فيه الى الأدلّه الاجتهاديّه على تقدير وجودها في عنوان الرَّماد ، فإن كان فيها عام أو مطلق يتناول ، وإلّا فيندرج في عموم أصاله الطَّهاره المستنبطه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر. وهكذا في الملح والدود والتراب وغيرها من موارد الاستحاله ، فالطَّهاره فيها بأسرها تثبت إمّا بعموم الدليل أو بالأصل العام ، ولعلّه الى ذلك يرجع كلام المصنّف ، وإنما وقع التعارض من قلمه سهواً.

وفيه نظر. فإنّ من الظاهر أنّ نجاسه الخشب حينئذ ليس لأنّه خشب لاقى نجسا ، بل لأنّه جسم لاقى نجاسه ، وهذا المعنى لم يزل. والحاصل ، أنّ الحقائق المتخالفه عرفا ، كالعذره والتراب والرّماد ، لها أحكام مستقلّه برأسها ، سواء كانت متوافقه فى الحكم أو متخالفه ، وأمّا مسحوق ماهيّة كالطحين للحنطه ، أو منضوجها ، كاللحم المطبوخ ، والخبز ، ونحو ذلك ، فلا يتبدّل بذلك حقيقتها عرفا ، كما [لا] تتبدّل حقيقه أيضا ، فما ثبت تبدّل حقيقته عرفا ، فيتنفى فيه حكم الاستصحاب ، لثبوت التعارض حينئذ بين ما دلّ على حكم حقيقه المستحال إليه ، وما يستصحب من حكم المستحيل ، بعموم [فعموم] ما دلّ على طهاره التراب أو الدّود أو الملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسه. وسنبيّن (1) أنّ الاستصحاب من حيث هو ، لا يعارض الدليل من حيث هو ، مع أنّ حصول الظنّ بالبقاء فى مثل ذلك ممنوع.

ص: ١٧١

١- فى التنبيه الثالث الآتى بقوله : وإن أراد أنّ الاستصحاب من حيث إنّّه استصحاب لا يعارض الدليل النطقى من حيث هو هو إجماعا.

ودلالته الأخبار أيضا غير واضحة ، إذ حكم اليقين إنّما كان ثابتا لشيء آخر ، والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ، ولم يبق بحالها حتى يحكم جواز نقض حكمها ، فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية ، فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه ، وما حصل الجزم بعدمه ، فيجزم بجريان الاستصحاب فيه ، وما حصل الشك فيه ، فيرجع الى سائر الأدلة ثم الى الأصل.

ومما ذكرنا ، يعرف الكلام في الانتقال ، مثل انتقال دم الإنسان الى بطن القمل والبرغوث والبوق.

وهنا وإن كان تبدل الحقيقة في غايه الخفاء سيما في أول مص هذه الحيوانات للدم ، وخصوصا في العلق ، ولكن إطلاق دم الحيوان الغير ذى النفس على هذا الدم ، مع عدم تصوّر دم لأغلب هذه إلا ما في بطنها من جهة المص ، يوجب الحكم بالطهارة.

ففي الحقيقة يرجع الكلام في أمثال ذلك الى وجود المعارض ، لا- عدم إمكان جريان الاستصحاب ، ولذلك توقّف بعض المتأخرين (1) في إفاده تغيير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب ، وتأمل في كون تغيير الموضوع قاطعا للاستصحاب.

ص: ١٧٢

١- نقل في الحاشية أنّه المحقق والعلامة والشيخ محمد بن الشيخ حسن ولم أجد في بعض مصادرهم الأصولية ذلك أصولا ولا سيما الأولين. ويمكن مقصوده ما تعرّض إليه فقها في «المعتبر» ص ١١٧ ، وص ١٢٨ المحقق ، وفي «منتهى المطلب» ص ١٧٩ - ١٨٠ العلامة أو ما نقل عنهما المحقق السبزواري في «الذخيرة» ١٧٢ ، وأعلم أنّ الوحيد في «فوائده» ص ٢٨١ ، وفي رساله الاستصحاب من «رسائله الأصولية» ص ٤٤٣ تعرّض لنفس المسألة قال في نهايتها : وتأمل بعض المتأخرين في ذلك وليس بشيء.

الثالث : بعض الشُّروط التي ذكرها الفاضل التوني للعمل بالاستصحاب

ذكر بعض المتأخرين (١) للعمل بالاستصحاب بعض الشُّروط ، مثل أن لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت أولاً في الوقت الثاني ، وإلا فتعين العمل بذلك الدليل إجماعاً ، ومثل أن لا يعارضه استصحاب آخر.

أقول : إن أراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه ، فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب ، بل كل دليل عارضه دليل أقوى منه مترجح عليه ، فلا حججه فيه ، ويعمل على الدليل الرَّاجح ، فلا مناسبه لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب.

وإن أراد من الدليل ما يقابل الأصل.

ففيه : أن الإجماع على ذلك إن سلم في أصل البراءة وأصل العدم ، فهو في الاستصحاب ممنوع.

الأ- ترى أن جمهور المتأخرين قالوا : أن مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته ، استصحاباً للحال السابق ، مع ما ورد من الأخبار المعتبره بالفحص أربع سنين (٢) ، ثم التقسيم بين الورثه ، وعمل عليها جماعه من

ص : ١٧٣

١- وهو الفاضل التوني في «الوافيه» ص ٢٠٨.

٢- في حاشيه السيد علي القزويني لا- شهاده فيه بما استشهد له من مقاومه الاستصحاب للدليل ، فإن مبنى ما عليه جمهور المتأخرين من استصحاب الحاله السابقه في مال المفقود الى أن يحصل العلم العادي بموته ، على تقدير عدم حصول الفحص أربع سنين ، وحينئذ فلا دليل في مقابله الاستصحاب ، وحيث حصل الفحص أربع سنين فهو قاطع شرعي للاستصحاب ، ولا نظن جمهور المتأخرين أنهم معربون عنه على هذا التقدير بالعمل بالاستصحاب دون قاعده الفحص التي هي بمنزله الدليل الحاكم على الاستصحاب بحكومته دليلها على دليله ، نظير الظن الاجتهادي إذا حصل في مورد على خلاف مقتضى استصحاب الحاله السابقه.

المحققين ، فكيف يدعى الإجماع على ذلك؟

وإن أراد أنّ الاستصحاب من حيث إنّه استصحاب لا يعارض الدليل التّطقي من حيث هو هو إجماعا ، فله وجه.

كما أنّ العام من حيث إنّه عام لا يعارض الخاصّ ، والمفهوم من حيث إنّه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك. وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجى ، كما هو كذلك فى العامّ والمفهوم أيضا.

ثمّ إن أخذنا (1) كون الحكم مضمون البقاء فى تعريف الاستصحاب ، ولا [فلا] معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظنّ مع الدليل على خلافه ، فلا استصحاب.

وإن لم نأخذ الظنّ فى ماهيته فنقول : إن جعلنا وجه حجّيه الاستصحاب هو الظنّ الحاصل من الوجود الأوّل ، فإذا تحقّق دليل بدّل الظنّ بالوهم ، فهذا يبطل الاستدلال به ، ويصحّ أن يقال : عدم الدليل شرط لجواز العمل به ، إذ ليس هناك ظنّ بالبقاء حينئذ.

ولكن يرد عليه أنّه لا اختصاص له بالاستصحاب كما أشرنا سابقا ، وإن جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين إلّا باليقين كما هو مدلول الأخبار ، فإذا ثبت دليل

ص: ١٧٤

١- وهنا ايراد آخر على الشرط المذكور.

على رفع الحكم ، فإن كان يقينًا واقعيًا فهو ليس غير يقين يرفع اليقين ، وهو مقتضى مدلول تلك الأخبار ، وكذلك إن كان ظنيًا واجب العمل .

ولا ريب أن عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق ، وهذا أيضا يرجع الى اشتراط العمل بأحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه أو ظن أقوى منه ، ولا اختصاص له بالاستصحاب .

وإن شئت توجيه الكلام (١) على نحو ما ذكرنا ، فقل : المراد أن الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الإطلاقي على الوجه الأول (٢) ، وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الأخبار ، لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص ، فضعف الاستصحاب إما من جهة كونه انسحابا للحكم لا حكما مستقلا ، وإما من جهة أنه عام لثبوته من عموم الأخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين إلبا بيقين ، لا- يقاوم ما دل على نفي مورده بالخصوص ، وذلك لا- ينافي جواز العمل به في موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص من جهة المرجحات الخارجيه كما أشرنا .

ومما ذكرنا ، يظهر حال اشتراط عدم معارضه الاستصحاب الآخر .

ثم إن [إن] تعارض الاستصحابين قد يكون في موضوع واحد ، كما في الجلد المطروح (٣) ، فإن استصحاب عدم التذكيه يقتضى كونه ميتة المستلزم للنجاسه .

وقد يقرّر بأن الموت حتف الأنف والموت بالتذكيه كلاهما حادثان في مرتبه واحده ، وأصالة عدم المذبوحيه الى زمان الموت يقتضى النجاسه لاستلزامه

ص : ١٧٥

١- وهو كلام بعض المتأخرين .

٢- وهو بناء على حجتيه الاستصحاب لأجل الظن الحاصل من الوجود الأول .

٣- وقد ذكر هذه المسأله في «الوافيه» ص ٢٠٩

مقارنته مع الموت حتف الأنف ، وأصالة عدم تحقّق الموت حتف الأنف الى زمان الموت يقتضى مقارنته للتذكيه المستلزمه للطهاره ، فإن ثبت مرجح لأحدهما فهو ، وإلّا فيتساقتان.

والتحقيق إنّما هو فى محلّ التنافى ، وإلّا فيبقى كلّ منهما على مقتضاه فى غيره. وكذلك إذا حصل الترجيح لأحدهما فى محلّ التنافى ، لا ينفى حكم الآخر فى غيره.

فيمكن أن يقال فى مثله : إنّهُ لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة (١) ، ولكن لا يجوز الصلاة معه أيضا (٢).

ومما يرحح الطّهاره ، الأصل واستصحاب طهاره الملاقي وغير ذلك ومما يعاضد عدم جواز الصلاة معه ، استصحاب اشتغال الذّمه بالصلاه ، والشك فى تحقيق السّائر الشرعىّ.

وقد يكون فى موضعين ، مثل الموضع الطّاهر الذى نشر عليه الثوب المغسول من المنى ثم شكّ فى إزاله النّجاسه ، فيحكم بطهاره الموضع وجواز التيمّم والسّجود عليه ، لاستصحاب طهارته السّابقه ، ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلاة فيه.

لا يقال : إنّ الثوب حينئذ محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب ، وكلّ نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النّجاسه فينجسه.

لأنّ نقول : المحلّ أيضا بعد الملاقاه ، محكوم بطهارته شرعا ، للاستصحاب ،

ص: ١٧٦

١- لأصالة الطهاره فيما يلاقيه.

٢- لأصالة النّجاسه لعدم إحراز التزكيه.

فإنّ كليّهُ الكبري ممنوعه ، وإنّما المسلم في منجسيّه المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب ، وكون المحلّ ممّا يقبل النجاسه مطلقا أيضا ممنوع.

ومن هذا الباب أيضا الصّيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به ، واشتبه استناد الموت الى الماء أو الى الجرح ، فيتعارض استصحاب طهاره الماء (١) واستصحاب عدم حصول التذكيه ، أعني الموت بالمدكي الشرعيّ المستلزم لنجاسته.

والأقرب هنا أيضا العمل بهما في غير مادّه التنافي لاستحاله الحكم بطهاره الماء ونجاسته ، ولكن يمكن الحكم بطهاره الماء وحرمة الصّيد (٢).

وأما نجاسه الصيد ، فيأتي فيه الكلام السّابق في الجلد المطروح ، وذلك يصير مرجّحا آخر لطهاره الماء أيضا مع سائر المرجّحات.

وإعمال الأصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشّرع كثير ، فقد يحكم بحرمة الجماع لأحد الزوجين وحليته للآخر ، بأن أقرت على نفسها بما يحرمه عليها ، وأنكر الزوج ، ونحو ذلك.

ص: ١٧٧

١- والكلام فيما لم يثبت ميته وإلا ينجس الماء.

٢- حرمة أكل السمك المصطاد.

هو الحكم على الكلّي بما وجد في الجزئيات ، وهو إمّا تامّ ، وإمّا ناقص .

وأما الأول : فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات ، مثل أن يقال : الجسم إمّا حيوان أو نبات أو جماد ، وكلّ منها متحيّز ، فكلّ جسم متحيّز . وهو الذي يسمّونه بالقياس المقسّم ، وهو يفيد اليقين ، ولا ريب في حجّيته ، لكنّه ممّا لا يكاد يوجد في الأحكام الشرعيّه .

وأما الثاني : فهو ما ثبت الحكم في الأغلب وهو ممّا يفيد الظنّ الغالب ، ويتفاوت الظنّ الغالب فيه بتفاوت مراتب الكثرة ، فربّما يصير الظنّ متاخما للعلم ، وأمثله في الشرع كثيره .

منها : الحكم بسماع شهاده العدلين ، ومنها : الحكم بأنّ كلّ صلاه واجبه لا يجوز أن تفعل (1) على الرّاحله ، لأنّ كلّ ما وجدناه من أفرادها فهو كذلك ، فيحكم على الكلّي بذلك . ويترتب عليه استحباب الوتر بجوازها على الرّاحله .

والظاهر أنّه حجّه ، لإفادته الظنّ بالحكم الشرعيّ ، وقد أثبتنا مشروحا أنّ ظنّ المجتهد حجّه ، وليس ذلك من باب القياس حتّى يشمل أدلّه حرمة ، كما لا يخفى .

ص : ١٧٨

١- في نسخه الأصل (يفعل).

فى اللغة : التقدير (١) والمساواه (٢) كما يقال : قست الأرض بالقصبه أى قَدَرْتها ، و : فلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى .

وفى الاصطلاح : إجراء حكم الأصل فى الفرع لجامع بينهما ، وهو عله لثبوت الحكم فى الأصل .

وهى إما مستنبطه أو منصوصه ، أما الأخير فسيجىء الكلام فيه .

وأما الأول : فذهب الأصحاب كآفه عدا ابن الجنيد رحمه الله من قدمائنا فى أول أمره ، وبعض العامه الى حرمة العمل به ، وذهب الآخرون الى جوازه .

وربما يستدل على الحرمة بالآيات والأخبار الداله على حرمة العمل بالظنّ وليس بذلك ، لما مرّ من أنّها ظاهره فى أصول الدين ، مع أنّا إذا أثبتنا جواز العمل بظنّ المجتهد مطلقا إلّا ما أخرجه الدليل ، فلا يتم الاستدلال بها أيضا ، إذ حرمة بعد التسليم إنّما يسلم مع عدم انسداد باب العلم ، فالأولى الاستدلال بالأخبار المتواتره على ما إدّعه جماعه من أصحابنا ، روتها العامه عن النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم

ص : ١٧٩

١- وقريب من هذا فى «لسان العرب» وفى «مجمع البحرين» والأصل فى القياس التقدير .

٢- فى «اتحاف ذوى البصائر بشرح روضه الناظر» : ٤ / ٢٠٩٧ يطلق القياس فى اللغة على اطلاقين الأول : على التقدير ، والثانى : على المساواه ، واختلف العلماء فى اللفظ ، فمنهم من جعله حقيقه فى التقدير مجاز فى المساواه ، ومنهم من جعله مشترك لفظى بين التقدير والمساواه ، ومنهم من جعله مشترك اشتراكا معنويًا بين التقدير والمساواه .

والخاصّه عن أئمتّهم عليهم الصلاه والسلام.

منها : ما نقله البيضاوى وغيره (١) عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال : «تعمل هذه الأمّه برهه بالكتاب ، وبرهه بالسّنّه ، وبرهه بالقياس ، وإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا».

ومنّها ما رواه صاحب «المحصول» (٢) قال صلى الله عليه وآله وسلم : «ستفرق أمتى على بضع وسبعين فرقه ، أعظمهم فتنه قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرّمون الحلال ويحلّون الحرام».

وأما أخبار الخاصّه فكتبهم مشحونه بها (٣) لا حاجه الى نقلها.

وما يترأى لنا [يتراءنا] فى بعض أخبارنا من عمل أئمتنا عليهم الصلاه والسلام بالقياس ، فهو إمّا من باب التقيّه أو المجادله بالتي هي أحسن ، أو لتعليم أصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير ، بل حرّمته ضرورى من المذهب بحيث لا يتخالجه شكّ وريبه ، فإنّا نرى علماءنا فى جميع الأعصار والأمصّر ينادون فى كتبهم الأصوليه والفقهيّه بحرّمته مستندا إياها الى أئمتّهم

ص: ١٨٠

١- كالزّازى فى «المحصول» ٤ / ١١٣٨ ، وكالغزالي فى «المستصفى» ٢ / ١١٥ ، وأيضا الهيثمى فى «مجمع الزوائد» ١ / ١٨٢ ، والخطيب فى «الفيّه والمتفقّه» ٢ / ١٧٩ وغيرهم.

٢- ٤ / ١١٣٨ ، وكذا ذكره الغزالي فى «المستصفى» كما فى المصدر السّابق ، وأيضا أخرجه الطبرانى فى «الكبير» ١٨ / ٥١ - ٥٠ رقم ٩٠ ، والبيهقى فى «المدخل» ٢٠٧ ، والحاكم ٤ / ٣٤٠ ، وغيرهم.

٣- ابن حجر فى «المطالب العاليه» ٣ / ١٢١ ، وابن عدى فى «الكامل» ٢ / ٦٦٣ و ٧ / ٢٤٨٣ ، وابن عبد البر فى «جامع بيان العلم» ٢ / ١٣٤ و «سند الشّاميين» رقم (١١٧٢) ، و «المستدرک على الصحيحين» ٤ / ٤٣٠ ، و «الإحكام» لابن حزم ، ٢ / ٥٠٦ ، و «كنز العمال» ١ / ١٠٥٦ ، ١٠٥٨ ، وغيرهم كثير.

فنحن نثبت أولاً حرمة العمل بالقياس كسائر أصول ديننا ومذهبنا بالإجماع والضرورة والأخبار المتواتره.

ثم نقول: إن الأصل في الأحكام الفقهيّة جواز العمل بالظنّ، لا- أنه يحرم العمل بالظنّ إلّا ما أثبتته الدليل، فإنّه طريق لا يكاد يمكن إتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الأخبار، وبذلك يتخلّص عن الإشكال في أنّ دليل وجوب عمل المجتهدين بالظنّ عقليّ قطعى مبنى على لزوم تكليف ما لا يطاق، وترجيح المرجوح لولاه، والدليل القطعى لا يقبل التخصيص، فكيف يستثنى من ذلك القياس.

أو نقول: إن ما ذكره من طرق استنباط العله في القياس، ممّا لا يفيد الظنّ، سيّما بعد ملاحظه ما ورد في الأخبار وكلمات أصحابنا الأخبار من المنع عنه، سيّما بعد ملاحظه أنّ مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتّفقات، فقد ترى أنّ الشّارع حكم باتّحاد المنزوح من البئر لنجاسه الكلب والخنزير والشّاه، وباختلاف الأبوال النّجسه والمنى والبول، وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط، وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه، وأمر بقطع اليد للسارق دون الغاصب، وأمثال ذلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى.

ومع ذلك، فكيف يحصل الظنّ بعله الحكم من دون تنصيب الشّارع العالم بالحكم الخفيّه والمصالح الكامنه، سيّما مع ملاحظه مثل قوله تعالى: (فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا) (حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ) (١)، وقوله تعالى: (وَعَلَى الَّذِينَ

هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ (١). الآية ، فإنه تدل على أن علة التحريم عصيانهم ، لا وصف ثابت في المذكورات.

والإنصاف أن منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكرها مكابره ، فالأولى الاعتماد على الجواب الأول.

وأما الآيتان فلا ينافيان جواز القياس ، وإلا فكان القياس منافيا للقول بالنسخ ، ولم يقل به أحد.

وأيضا ، سنبين أن علة الحكم قد تكون غائيه ، وقد تكون فاعليه ، وقد تكون ماديه. فالقياس حينئذ يرجع الى ملاحظه العله الباعثه على التحريم ، وهو العصيان ، لا بالنسبه الى حسن أو قبح فى نفس الفعل. فيمكن أن يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم فى حرمه الطيبات ، لا شتراكهم فى الظلم والعصيان.

احتجوا بقوله تعالى : (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) (٢) فإن العبور لغه المجاوزه ، والقياس عبور عن حكم الأصل الى الفرع ، وفى هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذى بصيره ، بل الظاهر من الاعتبار الاتعاض ، وإن كان فيه أيضا مجاوزه وعبور من حال الغير الى حال نفسه.

سلمنا ، لكن سياق الآية يقتضى ذلك ، قال تعالى : (يُخْرِبُونَ) (يُؤْتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدَى الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) (٣) ، فإذا اريد منه حينئذ جاوزوا من

ص: ١٨٢

١- الأنعام : ١٤٦.

٢- الحشر : ٢.

٣- الحشر : ٢.

حكم الخمر الى النبيذ ، أو من البر الى الذره ، لكان في غايه البعد من الاستقامه ، ولا يليق ذلك بجاهل ، فضلا عن الله تعالى .

وبقوله تعالى : (إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ (يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) (١) أَنْ كُونَ ذَلِكَ اسْتِدْلَالًا بِالْقِيَاسِ ، ممنوع ، بل يجوز أن يكون مرادهم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا- يمكن أن يكون بشرا ، لعدم قابليه البشر لهذه الرتبه أو أن ايشاركم علينا في النبوه ترجيح بلا مرجح ، مع أن ذلك استدلال بالقياس في العقليات ، وقياس القياس في الأحكام الشرعيات التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمّن مصادره لا يخفى إذ المنكر ينكر القياس في الجميع .

واحتجوا أيضا : ببعض الأخبار الضعيفه دلالة وسندا ، وبعمل الصحابه شائعا من دون نكير ، وهو ممنوع ، بل نقل خلافه عن أبي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم .

وبالجملة ، قطعيه بطلانه عندنا من جهه مذهب أئمتنا عليهم الصلاه والسلام يغنينا عن إطاله الكلام في هذا المرام بالنقض والإبرام ، وذكر شرائط القياس وأقسامه وأحكامه ،

مسألان

اشاره

فلنكتف في هذا الباب بذكر مسألتين :

الأولى : في حججه منصوص العله

اشاره

في حججه المنصوص العله ، أعنى ما استفيد عله الحكم من كلام الشارع ، قبالا لما يستنبط من العقل ، سواء كان صريحا ونصيا ومصطلحا ، بمعنى مقابل الظاهر ، كقوله عليه السلام لعله كذا ، أو لأجل كذا أو كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والإيماء كما سنبينه .

ص : ١٨٣

ويمكن أن يراد به المعنى المقابل للظاهر ، فيكون مقابلاً لدلاله التنبيه ، كما يظهر من بعضهم ، فحينئذ لا بد من ذكر دلاله التنبيه على حده.

واختلف الأصحاب في حجّيته ، فمنعه المرتضى رحمه الله (١) وأثبتته الآخرون.

وقال المحقّق رحمه الله (٢): إذا نصّ الشارع على العلّه ، وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّه في ثبوت الحكم جاز تعديده الحكم وكان ذلك برهاناً.

ولعلّ مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع ، كما فهمه بعض المتأخّرين ، ولكن عبارته «الشرائع» (٣) في مبحث الصلاه في ملك الغير يشهد بأنّه يريد من شاهد الحال أعمّ ممّا يفيد الظنّ ، حيث جعل من أفراد المأذون [فيه ما حصل الإذن] بشاهد الحال كما إذا كان هناك أماره تشهد له أنّ المالك لا يكرهه. واعترضه في «المدارك» (٤) بأنّ ذلك لا يكفي ، بل يلزم العلم بالرضا.

وأما كلام العلّامة رحمه الله (٥) فليس فيه هذا القيد ، بل أطلق وقال: إنّ العلّه إذا كانت منصوصه وعلم وجودها في الفرع كان حجّه ، وإن قلنا أنّ مراد المحقّق من شاهد الحال الدالّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّه ، كون المقام خالياً عمّا يفيد اشتراك شيء آخر في سببّه الحكم ، فيرجع كلامه أيضاً الى ما هو ظاهر كلامه رحمه الله.

وكيف كان ، فوجه حجّيه ما ذكره المحقّق ظاهر ، لأنّ التعليل حينئذ يصير

ص: ١٨٤

١- راجع «الذريعة» ٢ / ٦٨٤

٢- في «المعارج» ١٨٥

٣- «شرائع الاسلام» ١ / ٥٦.

٤- «مدارك الأحكام» ٣ / ١٨٥

٥- في «التهذيب» ص ٢٤٨ ، المبحث الثالث.

بمنزله كبرى كليله ينضم إليها صغرى وجدائيه ، فيقال : إن معنى قول الشارع : حرمت الخمر لأنه مسكر ، أن الخمر حرام لأنه مسكر ، وكل مسكر حرام.

فنقول : أن النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فهو حرام.

وأما وجه إطلاق العلامه فهو أن المتبادر من التعليل هو ذلك ، فاعتبار القيد الذى ذكره المحقق رحمه الله لغو ، لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع ، فلا ضروره الى إخراجة.

بيان ذلك : أن قول الشارع : حرمت الخمر لأنه مسكر ، معناه المتبادر ، لأنه من أفراد المسكر ومن مصاديقه ، لا لأنه هذا الفرد الخاص من المسكر.

وكذلك قوله عليه السلام حرمت الخمر لإسكاره ، المتبادر منه لأجل الإسكار الحاصل فى الخمر لا غير الإسكار ، لا لأجل الإسكار المختص بالخمر ، لا للإسكار الحاصل فى غيره.

وتوضيح ذلك : أن القصر (1) قد يكون للصفه وقد يكون للموصوف ، فإذا لاحظنا كون الخمر من أفراد كليات متعدده كالمائع والمسكر والحاصل من العنب ، فإذا أضفنا أحد الكليات إليها فقد يزيد بالإضافه مقصوريه حكم عليها من جهه كونها من أفراد ذلك الكلى دون غيره من الكليات ، فيقال : حرمة الخمر لأجل إسكاره لا لأجل ميعانه ، ولا لأجل كونه من ماء العنب.

وقد يزيد مقصوريه الحكم عليها من جهه تحقق ذلك الكلى فى ضمن هذا الفرد لا الفرد الآخر ، فيقال : حرمة الخمر لأجل الإسكار المختص بها ، لا لأجل مطلق الإسكار ، فلا بد أن يلاحظ أن المتبادر من اللفظ أى المعنيين.

ص: ١٨٥

١- اى قصر الحكم.

والإنصاف أنّ المتبادر هو المعنى الأوّل ، والثانى فى غاية البعد ، بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه. ومن ذلك ظهر بطلان حجّه المانعين ، وهو أنّ العله كما يمكن أن تكون هى الإسكار فى المثال المذكور ، فيحتمل أن تكون هى إسكار الخمر بحيث تكون الإضافه الى الخمر معتبره فى العله ، فإن لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب فى حصول الظن القويّ ، والظن المستفاد من دلالة الألفاظ لا ريب فى حجّيته ولا إشكال فى جواز العمل به ، وليس الظن الحاصل منه أقصر من سائر الظنون. وإنّما دعا المحقّق وأمثاله الى الفرار عنه (١) على ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع فى القياس ، وأنت خير بأنّ هذا ليس بقياس ، بل هو مدلول كلام الشّارح ، فهو فى الحقيقة قضيه كليّه مستفاده من الشّرع ، يندرج تحته ما هو من أفراده ، وعلى فرض تسليم تسميته قياسا ، فلا دليل على حرمة.

والحاصل ، أنّ الإجماع والضّروره لم يتنافى [يتبنا فى] حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلّم كونه قياسا ، وكذلك الكلام فى المسأله الآتية (٢) لو جعلناها من القياس.

وأما الأخبار ، فدلالته موقوفه على ثبوت الحقيقة الشرعيه للفظ القياس فى هذا القسم ، أو أنّ مرادهم من الأخبار ما يشتمل [يشمل] ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعيه فيه ، ولم يعلم أنّ مصطلح زمانهم (٣) أيضا ذلك. والقدر المتيقّن هو

ص: ١٨٦

- ١- اى عن الاحتمال المذكور فى حجّه المانع.
- ٢- وهى مسأله القياس بالأولويّه.
- ٣- وهو مصطلح العرف فى زمانهم.

القياس المستنبط ، سيّما ومن المعلوم أنّ ردّهم عليهم السلام إنّما كان عن العمل بما أحدثوه وأبدعوه من قبل أنفسهم ومن جهة عقولهم القاصره لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الأحكام المخفيّه ، ولم يتمسّك من تمسّك بذلك فيما نحن فيه إلّا من جهة الاعتماد على كلام الشارع ، غايه الأمر التشكيك في الدخول وعدم الدخول ، فلم يثبت الحرمة.

وأما الجواز ، فيمكن إثباته لاندرجاه تحت عموم ظنّ المجتهد ، أو نقول : إنّ التّسببه بين ما دلّ على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بمدلولات الأخبار ، تعارض من وجه ، وذلك أقوى لاعتضاده بالأصل والشهره وغيرهما.

ثمّ إنّ العلّامه رحمه الله قال : لا نزاع بين الفريقين في أنّ العلّه المستفاده من الشّرع بعنوان الاستقلال واجب الاتّباع. يعنى ، أنّا إذا علمنا أنّ علّه حرمة الخمر هو مطلق الإسكار مستقلاً فلا نزاع في التعدّي ، إنّما التّزاع في أنّ معنى قول الشّارع : حرّمت الخمر لأنّه مسكر ، هل هو ذلك أم لا.

واعترضه صاحب «المعالم» رحمه الله : (١) بأنّ السيّد رحمه الله مع أنّه معترف بأنّه يفيد العلّيّه فهو من الممانعين ، فلعلّ العلّامه رحمه الله لم يقف على احتجاجه ، فإنّه احتجّ على المنع بأنّ علل الشّرع إنّما تنبئ عن الدّواعى الى الفعل ، أو عن وجه المصلحه فيه ، وقد يشترك الشّيئان في صفه واحده وقد تكون في احدهما داعيه الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه ، وقد يكون مثل المصلحه مفسده ، وقد يدعو الشّيء الى غيره في حال دون حال ، وعلى وجه دون وجه ، وقدر منه دون قدر. قال : وهذا باب في الدّعاوى معروف ، ولهذا جاز أن يعطى على وجه الإحسان فقير دون فقير

ص: ١٨٧

١- ص ٥١٦

ودرهم دون درهم وفي حال دون حال ، وإن كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلناه بعينه ، الى آخر ما ذكره (١).

ثم قال (٢) : ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهره ، يعني أنّ النزاع في إفاده العلة تعدى الحكم ، لا في مجرد أنّ اللفظ هل يفيد العلية أم لا.

أقول : وحاصل كلام السيد رحمه الله على ما فهمه بعض المحققين (٣) أيضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين ، من أنّه يمكن أن يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحلّ الخاصّ لا مطلقا ، أو تكون تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحلّ لا غير.

سَلَمْنَا ، لكن يرجع النزاع مع السيد رحمه الله الى أنّ المثبتين يقولون : يستفاد العلية من قوله : لأنّه مسكر ، ولكنّ المراد من العلة هو العلة التامة العامّة الغير المختصّة بالمحلّ.

والسيد أيضا يقول : يستفاد العلية منه ، ولكنّ المراد منها أعمّ ، فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة ، كما أنّه على ما ذكره العلامة رحمه الله يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع : لأنّه مسكر ، مثلا.

ثمّ إنّ العلة المستفاده قد تكون من جملة العلل الفاعلية ، وقد تكون من جملة العلل الغائية ، وقد تكون غيرهما ، وكلّها داخله في المبحث ، ووجوه المصالح الكامنه في نفس الشئ الواجب أو الحرام من الأسباب التي تشبه أن تكون من

ص: ١٨٨

١- في «المعالم» ص ٥١٦

٢- الشيخ حسن في «معالمه» ص ٥١٧

٣- كالشيخ حسن في المعالم ص ٥١٧

فقول الشّارع : إذا وجدت طعم التّوم فتوضّأ ، يدلّ على أنّ العله في وجوب الوضوء هو التّوم ، وكذا غيره من الموجبات ، وكذلك : (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) (١) يدلّ على أنّ الصلاة عله غائيّه.

والمراد بالعله هنا هو السّبب ، ولا مانع من تعدّد الأسباب.

وكذلك : يحرم الخمر لأنّه مسكر ، يدلّ على أنّ العله في الحرمة هو جهه القبح الحاصله من الخمر من جهه الإسكار ، ويمكن إدراجه تحت العله الغائيّه ، يعنى لئلاّ يحصل به السّكر ، كما يمكن إدراجه تحت الماديّه. وكذلك : «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ... لأنّ له ماده» (٢).

تدلّ على أنّ تلك العله الماديّه يقتضى عدم التنجّس.

وبأدنى تأمّل يظهر لك وجه التعدّي وطريقته في كلّ موضع ، فالتعدّي في الأوّلين من المخاطب بالوضوء والصلاه شفاها الى غيره إذا حصل فيه العله ، وفي الثالث من الخمر الى كلّ مسكر ، وفي الرابع من البئر الى ماء الحّمّام ونحوه ، وهكذا.

ثم إنّ العله قد تكون عله لنفس الحكم من حيث هو ، فلا يتخلّف عنها أينما وجدت ولا يثبت بدونها أبدا ، وقد تكون عله لتشريع (٣) عبادته وتأسيس أساس.

وبعبارة اخرى : تؤسّس أساسا وتشريع [والشّرع] عبادته لأجل حصول

ص : ١٨٩

١- المائدة : ٦

٢- «الوسائل» ١ / ١٤١ ح ٣٤٧

٣- أو قل جزء عله : وقد يسمونها بالحكمه.

مصلحه ، وذلك لا يستلزم تلازم العله مع جميع أفراد تلك العباده والأساس كما أنّ سور البلد يحاط عليه لأجل دفع ما عسى أن يسنحه سانح (١) وإن لم يسنحه السوانح في الغالب. ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع أرياح الآباط (٢) ، وتسنين العده لأجل عدم اختلاط المياه ، فذلك لا ينافي عدم الرخصه في تركهما إذا انتفت (٣) العله والمصلحه ، كما لا ينافي رجحان شيء آخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف ، وغيره من غير جعله عباده شرعيه.

تنبيه : في طرق مقرره عند القائسين

لمعرفه العله طرق مقرره عند القائسين مضبوطه في مظانها.

وحاصل الكلام فيه ، أنّ العله إما تستفاد من جهه الشارع من إجماع بسيط أو مركب ، أو كتاب أو سنّه أو من جهه غيره.

أمّا الأوّل : فأما المستفاد من الإجماع فكثير ، مثل أنّ التعدي (٤) من قوله عليه السلام : «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (٥). الى وجوب غسل البدن والإزالة عن المسجد والمأكول والمشروب وغيرهما ، إنّما هو لأجل استفاده أنّ عله

ص : ١٩٠

١- السانح : ما أتاك عن يمينك ، ويقال : سنح لي رأى وشعر يسنح أى عرض لي أو تيسر ، وقد ذكر في موضعه ابن السكيت يقال : سنح له سانح فسنحه عما أراد أى ردّه وصرفه ، وسنح بالرجل وعليه : أخرجّه أو أصابه بشرّ ، راجع «لسان العرب» ماده سنح.

٢- جمع إبط وهو ما تحت الجناح ، يذكر ويؤنث. وأرياح : مقصوده روائح الآباط.

٣- في نسخه الأصل (انتفى).

٤- التّعدى بالعله المستفاده من الاجماع.

٥- «الوسائل» ٣ / ٤٠٥ ح ٣٩٨٨.

وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة ودليله الإجماع ، فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهاره.

وأما الكتاب والسنة : فإما يستفاد العله منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع ، أو بسبب التنبيه والإيماء المحسوب من الدلاله الالتزاميه ، ولكل منهما مراتب مختلفه في الوضوح والخفاء.

أما الأول : فكقوله عليه السلام : لعله كذا أو لأجل كذا أو لأنه كذا أو كى يكون كذا أو إذن يكون كذا ، ونحو ذلك. ودونها في الظهور اللام والباء وإن كانت هذه أيضا ظاهره.

دلاله التنبيه و الإيماء

وأما الثانى : أعنى دلاله التنبيه والإيماء ، فقد مرّ الإشاره إليه في مباحث المفاهيم. ونقول هنا أيضا : إن الضابطه فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا ، فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد ، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم للأعرابى الذى قال : واقعت امرأتى فى شهر رمضان وأنا صائم. «أعتق رقبه» (١). فإن السؤال عن مثله صلى الله عليه وآله وسلم يقتضى الجواب المطابق. فجوابه لا بد أن يكون لحصول غرضه. فكأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : إذا واقعت فكفر. وكما أن هذا اللفظ دال على التعليل ، فكذلك تقديره وإن كان دونه فى الظهور ، لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب ، كما إذا قال العبد : طلعت الشمس ، فقال المولى : اسقنى ماء.

ولكن هذا الاحتمال فى مثل ما نحن فيه ، لا يلتفت إليه قبل ، وهذا هو مراد المحقق رحمه الله فى «المعتبر» حيث حكم بحجّيه تنقيح المناط القطعى كما إذا قيل له صلى الله عليه وآله وسلم : صليت مع النجاسه. فيقول : أعد صلاتك. فإنه يعلم منه أن عله الإيعاده

ص: ١٩١

هى نجاسه البدن أو الثوب ، ولا مدخلية لخصوص المصلّى أو الصلاة ، وكذلك لا مدخل فى الأعرايه إذ الهندي والأعرابي حكمهما فى الشرع واحد ، وكذا كون المحلّ أهلا فإنّ الزنا أجدر. وأفرط الحنفيّه وقالوا : لا مدخلية لكونه وقاعا أيضا ، فيكون الأكل وغيره من المفطرات أيضا كذلك.

أقول : إن ثبت انحصار العلية من القاطع الخارجيّ كالإجماع ، فلا كلام فيه ، ولكنّه خارج عمّا نحن فيه ، وإلّا فيرجع الكلام فى ذلك الى السبر والتقسيم. وسيجيء أنّه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه ، مع أنّ الحكم بأولويّه لزوم العتق فى صوره الزنا ممنوع ، وستعرف الكلام فى تحقيق ما هو المعبر فى القياس بطريق الأولى إذ غاية الأمر أن يحكم العقل بأنّ الزنا أجدر وأولى بالانتقام ، لكنّه هل هو فى الآخرة أو فى الدنيا وأنّه القتل أو الرّجم أو الكفّاره أو غيرها ، فيحتاج تعيينها [تعيينها] الى دليل.

فالتحقيق أنّ دلاله التّنبيه مبتنيه على الاستفاده من اللفظ من باب الالتزام ، وحجّيه هذه الاستفاده تثبت بما ثبت منه حجّيه سائر الدلالات اللفظية ، وليس ذلك من جهه تنقيح المناط ، أعنى إلقاء الفارق وإثبات الجامع به ، كما سنشير إليه. ومن أمثله التّنبيه : أنّه عليه السلام سئل عن جواز بيع الرّطب بالتمر (١). فقال صلى الله عليه وآله وسلم : «أينقص الرّطب إذا جفّ؟ فقالوا : نعم. فقال : فلا إذن». فاقتران الحكم أعنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : فلا ، بالنقصان ، يتّبه على أنّ علّه منع البيع هو النقصان.

واعلم ، أنّ فى هذا المثال قد اجتمع التصريح والتّنبيه ، لمكان الفاء ، وإذن ، ولا منافاه ، لاستفاده العلية بدونهما أيضا.

ص: ١٩٢

ومن أمثلته أن يفرّق بين حكّمين بوصفّين مثل : للزّاجل سهم وللفارس سهمان.

وكذلك ذكر الوصف المناسب وهو فى الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتّب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحه أو دفع مفسده ، مثل قوله عليه السلام : «لا يقضى القاضى وهو غضبان» (١). ومثل : أكرم العلماء وأهن الجهّال. فيغلب فى الظن من [مع] المقارنه مع المناسبه ظنّ الاعتبار.

وأما مثال النّظير ، فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعميّة فإنّها قالت له صلى الله عليه وآله وسلم : «إنّ أبى أدركته الوفاه وعليه فريضه الحجّ ، فإن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم : رأيت لو كان على أيبك دين فقضىته أكان ينفعه ذلك. فقالت : نعم. قال صلى الله عليه وآله وسلم : فدين الله أحقّ أن يقضى» (٢). فإنّها سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس ، فتبّه على التعليل به ، أى كونه علّه للنفع ، وإلّا لزم العبث ، فيفهم منه أنّ نظيره وهو دين الله أيضا علّه للنفع.

وأما الثانى : أى ما يستفاد من غير الشّرع ، فهى وجوه ، منها :

الدّوران ، وهو الاستلزام فى الوجود والعدم ، وسمّى الأوّل بالطرد والثانى بالعكس ، وقد يكون فى محلّ واحد ، كإسكار الخمر ، فإنّ الحرمة دائره معه وجودا وعدما ، فقبل حصول السكر حلال ، وبعد انقلاب الخمر خلّا حلال ، وفى حال الإسكار حرام.

وقد يكون فى محلّين ، ككون الشّىء مكيلا بحرمة التفاضل ، فإنّ التفاضل

ص: ١٩٣

١- «الكافى» ٧ / ٤١٣ ح ٢

٢- «بحار الأنوار» ٨٥ / ٣١٥

حلال فى الثياب دون الحنطه والشعير مثلا ، والأول أقوى لكونه أقل احتمالا من الثانى .

واختلفوا فيه ، والأكثر على المنع ، لأن بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية ، كدوران الحد والمحدود والعله والمعلول المتساوى ، والمعلولين المتساويين لعله واحده ، والحركات والزمان ونحو ذلك ، فلا يفيد أصله .

بيان الملازمه : أن الاقتضاء إن كان من ماهيته ، فلا يمكن التخلف ، وإن كان من جهه خصوص محل خاص ، فلم يستفد من الدوران . والإنصاف أن حصول الظن بكثير منها ، مثل ما كان العله وصفا مناسباً لا يمكن إنكاره ، بل قد يوجب إفاده القطع كما فى التجريبات ، ولكنه ليس ذلك من جهه الدوران من حيث هو .

السبر والتقسيم

ومنها : السبر والتقسيم ، وهو عبارته عن عدّ أوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها ، وسلب العلية عن كل واحد منها إلا المدعى ، وهو أيضا يفيد القطع إذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الأوصاف فى المعدود ، وثبت بالقاطع سلب العلية من غير واحد منها ، وهو فى العقليات كثير ، لكنها فى الشرعيات لا يكاد يوجد ، وكيف كان فالكلام فى إفاده الظن بالعية فى الشرعيات .

واحتج المثبت : بأن الأحكام لمّا كانت فى الغالب معلله بعلة ظاهرة ، ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتأمل سوى الأوصاف المذكوره ، وانتفت (1) العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى ، فيغلب الظن بتعليل الحكم به .

واحتج النافون (2) - وهم الأكثرون - : جواز الاستغناء عن العله ، لأنه لو وجب

ص : ١٩٤

١- فى نسخه الأصل (وانتفى)

٢- للظن وللحجيه من جهه نفي الظن .

التعليل لزم التسلسل ، فإنَّ الحكم بعَلِّيه العَلَّه يحتاج الى عَلَّه ، وهكذا عليَّه تلك العَلَّه وهلم جرًّا.

سَلَمنا ، لكن يجوز أن يكون العَلَّه جزئِيَّ أحدها أو ما يترَكَّب من بعضها ، مثل وصفين منها أو ثلاثة أو مجموعها.

سَلَمنا ، لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الأصل مفقود في الفرع ، أو ثبوت مانع في الفرع.

والتحقيق ، أن هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ، ولكن لا حجَّه في العمل بهذا الظن ، بل قام الدليل والضَّروره على بطلانه.

ثمَّ إنَّهم ذكروا أنَّ إلحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بإلقاء الفارق ، فيقال : لا فرق بين الأصل والفرع إلَّا كذا وكذا ، وكلَّ ذلك لا تأثير له في الحكم ، وهذا الذي تسمَّيه الحنفية استدلالا (١) ، وسمَّاه الغزالي (٢) ب : تنقيح المناط ، وهو أن يقال : هذا الحكم لا بدَّ له من مؤثِّر ، وهو إمَّا القدر المشترك بين الأصل والفرع ، أو القدر الذي امتاز به الأصل من الفرع ، والتالي باطل لأنَّ الفارق ملغى ، فثبت أنَّ المشترك هو العَلَّه ، وهو متحقَّق في الفرع ، فيجب تحقُّق الحكم فيه ، وأنت خير بأنَّ هذا أيضا يرجع الى السُّبر والتقسيم.

ويرد عليه ما يرد عليه ، وفرض حصول القطع في ذلك إنَّما يكون من جهه أمور خارجه ، كما أشرنا سابقا.

ومنها : تخريج المناط ، ووجه تسميته أنَّه إبداء مناط الحكم.

ص : ١٩٥

١- في «المستصفى» ٩٨ / ٢

٢- في «المستصفى» ٩٨ / ٢ ، وفي «المحصول» ١٢٣١ / ٤

وحاصله ، تعيين العله في الأصل بمجرد إبداء المناسبه بينها وبين الحكم ، من دون نص أو غيره ، كالإسكار لتحريم الخمر فإنه مناسب لشرع التحريم ، وكالقتل العمد العدواني فإنه مناسب لشرع القصاص ، ويسمى مناسبه وإخاله أيضا لأنه بالنظر إليه يخال أنه عله ، أى يظن [بظن].

وأما تحقيق المناط ، فهو عبارته عن النظر والاجتهاد في وجود العله المعلومه عليتها بنص الشارع أو استنباط في الفرع.

المسأله الثانيه : القياس بطريق الأولى

وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع أقوى وأؤكد منه في الأصل. ويظهر من بعضهم (١) أنه هو القياس الجلي كما يستفاد من صاحب «المعالم» (٢). والظاهر أنه أعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الأكثر للقياس الجلي : بأنه ما كان الفارق بين أصله وفرعه مقطوعا بنفيه ، أى بنفى تأثيره. سواء كانت العله الجامعه بينهما منصوصه ولو بالالتزام ، كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما ، العله كف الأذى عنهما.

أو غير منصوصه ، كإلحاق الأمه بالعبد في تقويم النصيب [النصف] عند العتق ، يعنى إذا اعتق أحد الشريكين شقصه (٣) ، حيث عرفنا أنه لا فارق بينهما إلا المذكوره في الأصل ، والأنوثه في الفرع ، وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في

ص: ١٩٦

١- كالعلامه في «التهذيب» ص ٢٧٢ ، وكثير من العامه.

٢- ص ٥١٨

٣- الشقص : النصيب ، وفي العين المشتركه من كل شىء ، والجمع أشقاص ، ومنه «أن رجلا اعتق شقصا من مملوك».

وأما الخفيّ ، فهو ما لا يكون نفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع مقطوعا به ، كقياس القتل بالمتّقل على القتل بالمحدّد ، وأنت خير بأنّ هذا التعريف للجليّ يشمل ما لو كان العله في الفرع أضعف ، أو مساويا أيضا.

ثمّ إنّ دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع أقوى ممّا يحصل به العلم الشرعيّ بسبب العلم بعدم تأثير الفارق فيه مطلقا محلّ تأمل واضح ، لأنّه إذا كانت (1) العله مستفاده من غير النصّ من وجوه الاستنباط ، فإذا لم يعتمد عليها في الأصل ولم يحصل الاطمئنان بالعليّه ، فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وإن كان أقوى ، مع أنّه كيف يحصل العلم بعدم تأثير الفارق بمجرد كون العله أكد في الفرع إلّا أن يقال : إنّ المفروض نفى تأثير الفارق من جميع الوجوه إلّا من جهة مدخلية خصوصيّة المادّه ، وفيما كان الوصف المناسب في الفرع أكد ينتفى هذا الاحتمال أيضا ، فإنّ الإيذاء إذا كان عله لتحريم التأفيف ، فالقول بأنّه لعله كان لخصوصية الإيذاء الحاصل بالتأفيف مناسبة للتحريم لم تكن حاصله في الضرب باطل ، لأنّ احتمال مدخلية الخصوصية إنّما هو لاحتمال أن يكون للمادّه مدخلية في التحريم ، ومناسبه للحكم بالتحريم لم تكن لمادّه أخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء.

فالحاصل ، أنّ القياس حجّه إذا حصل الظن بالعليّه في مورد الحكم ، ولو من غير جهة النصّ. وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعليّه مطلقا في احتمال مدخلية الماده ، وإذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الأولويّه ، فتصير العله مستقلّه ،

وهذا هو الباعث لبعض أصحابنا على العمل به. وأنت تعلم أنّ حصول الظنّ بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا ، بل لا بدّ إمّا من القطع أو الظنّ الذى لم يدلّ دليل على بطلانه كالمندصوص العله ، فلا بدّ أولا من إثبات عله الحكم فى الأصل فى الجملة ، ثمّ إبطال تأثير الفارق بينه وبين الفرع ، بحيث تصير العله قطعيه فى نفس الأمر ، أو قطعيه العمل ثمّ العمل عليه ، وإلا فلا دليل على جواز العمل عليه ، وإن كان عليتها فى الفرع أظهر وآكد.

وبالجملة ، القول بحجيه القياس بطريق الأولى.

أمّا من جهة محض كون العله فى الفرع آكد ، وإن كان استنباط العله من مثل الدوران والترديد ، فلا دليل على حجيتها أصلا.

وأمّا من جهة الإجماع على كون الوصف عله مستقلة أو غيره ممّا يفيد القطع ، فلا حاجة فى الحجيه الى الأكديّه فى الفرع.

وأمّا من جهة النصّ بالعليه فى الأصل بأن يفهم منه كونها عله مستقلة ، فلا حاجة فى الحجيه أيضا الى كونها فى الفرع آكد كسائر أفراد المندصوص العله ، وكذا ما كان من قبيل دلالة التنييه.

وأمّا من جهة المستفاد من النصّ هو العليه فى الجملة ، بمعنى أنّا نفهم منه أنّ العله مع الخصوصيه مثبتة للحكم ونشك أنّ للخصوصيه مدخليه أم لا ، ولم يكن تأميل فى استقلال العله إمّا من جهة الخصوصيه ، واحتمال مدخليه الأصل فى عليه العله لأجل مناسبه بينها وبين العله يقويها.

وحينئذ يمكن أن يقال : إنّ الأكديّه فى الفرع ينفى هذا الاحتمال ، فإنه ينفى ما يتصور أشديّه مناسبه العله للحكم فى الأصل ، فينتفى الفارق رأسا على المفروض ، ومن ذلك يعلم أنّ مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندرج ذلك تحت

القياس الجليّ ، هو أنّ الخصوصيّة لا مدخلية لها (١) جزماً.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّه لا يجوز الاعتماد على مجرد آكديّه العله في الفرع ، بل إنّما يجوز العمل به إذا كان في النصّ تنبيه على العله وانتقال من الأصل الى الفرع ، وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق ، وذكروا له أمثله :

منها : قوله تعالى : (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ) (٢).

ومنها : قوله تعالى : (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) (٣). الآية. ومنها : قوله تعالى : (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ) (٤). الآية. وهو الذي يقولون أنّه تنبيه بالأدنى على الأعلى ، أو بالأعلى على الأدنى ، أى بالتأفيف على الضرب مثلاً ، أو بالقنطار على الدينار ، وإن شئت فاقصر على التنبية بالأدنى على الأعلى بأن تجعل الأدنى عبارته عن الأقلّ مناسبه لترتب الحكم عليه ، والأعلى عن الأكثر مناسبه ، فإنّ التأفيف أقلّ مناسبه بالتحريم من الضرب ، والذره بالجزاء ممّا فوقها ، والقنطار أقلّ مناسبه بالتأديه ممّا دونه ، والدينار أقلّ مناسبه بعدمها ممّا فوقه ، ولذلك كان الحكم فى المسكوت أولى ، ولأجل مدخلية المناسبه اختلفوا فى أنّ دلاله هذه الآيات على الأعلى هل هو من باب القياس الجليّ أو المفهوم أو المنطوق؟

ف قيل : إنّ من باب القياس ، وهو ظاهر العلّامه رحمه الله فى «التهذيب» (٥) ، حيث

ص : ١٩٩

١- فى نسخه الأصل (له).

٢- الإسراء : ١٣.

٣- الزلزله : ٧.

٤- آل عمران : ٧٥.

٥- ص ٢٤٨

قال بعد نقل منع التعيّد بالقياس من الشيعة : والأقوى عندى أنّ العله إذا كانت منصوصه وعلم وجودها فى الفرع ، كان حجّه ، وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.

وقال فى موضع آخر (١) بعد ذلك : أمّا إذا نصّ على العله ثمّ علم وجود تلك العله فى الفرع فإنّ الحكم يتعدّى إليه ، إذ لولاه لوجد المقتضى مع انتفاء معلوله ، وهو باطل. ولا يمكن أن يكون ما نصّ الشارع عليه مخصّصاً بمحلّ الوفاق وإلّا لم تكن العله تامّه ، وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب ، لأنّ الحكم فى الفرع أقوى. انتهى.

وظاهر كلامه أنّه يعمل بمجرّد كون العله فى الفرع أقوى وإن لم يثبت العليه بالقاطع من إجماع أو نصّ صريح أو تنبيه ، وهو مشكل لظهور كونه قياساً ، واندراجه تحت ما دلّ على حرّمته من الأخبار وإن لم يسلم ثبوت الإجماع والضّروره فيه ، سيّما مع ورود الأخبار فى خصوص ما كان الفرع أقوى أيضاً ، مثل ما رواه الصدوق رحمه الله فى باب الديات (٢) ، عن أبان قال : قلت لأبى عبد الله عليه السلام : «ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأه ، كم فيها؟ قال : «عشره من الإبل». قلت : قطع اثنين. قال : «عشرون». قلت : قطع ثلاثاً؟ قال : «ثلاثون». قلت : قطع أربعاً؟ قال : «عشرون». قلت : سبحان الله ، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرّأ ممّن قال ، ونقول : إنّ الذى قاله شيطان.

ص: ٢٠٠

١- من «التهذيب» ص ٢٥١

٢- «من لا يحضره الفقيه» ٤ / ١١٩ ح ٥٢٣٩.

فقال عليه السلام : مهلا يا أبان ، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنَّ المرأة تعاقب الرَّجُل الى ثلث الدَّيه فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النَّصف. يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس ، والسَّنة إذا قيست محقِّ الدِّين».

وما روى من قوله عليه السلام لأبي حنيفة (١) : «لو كان الدِّين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض أن تقضى الصلاة لأنها أفضل من الصَّوم».

وبالجمله ، ظاهر كلام العلَّامة هذا وكثير من استدلالاته واستدلالات غيره من فقهاءنا فى كثير من المواضع ، يأبى عن حمل قولهم على ما لو كان فى دليل الأصل تنبيه على العله أو نصّ أو إجماع ، وإلّا لما احتاج الى الاعتماد على الأولويّه.

والذى يظهر منهم الاعتماد على مجرّد الأولويّه مع أنّ كثيرا من تلك المواضع إنّما يثبت الحكم فى الأصل بالإجماع ، أو يلزم دليل آخر ، وليس من الأدلّه النطقية التى يستفاد منها العله بالنصّ أو بالتّنبية أو ثبت بالكتاب والسَّنة ، لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعه. فقد تراهم يستدلّون فى مسأله كون الزّنا بذات البعل محرّما أبدا بالأولويّه بالنسبه الى تزويجها ، مع أنّهم يستدلّون فى كون تزويجها محرّما أيضا بالأولويّه بالنسبه الى تزويجها فى العده الرجعيّه الثابت تحريمها بالنصّ ، فأين النصّ على العله فى الأصل أو التّنبية عليها ، مع أنّه لو استدلّ فى كون التزويج بها محرّما أبدا بالنصّ مثل موثقه أديم بن الحرّ (٢) قال : قال أبو عبد الله عليه الصلاة والسلام : «التى تتزوج ولها زوج ، يفترق بينهما ، ثم لا يتعاودان أبدا».

ص: ٢٠١

١- وفى مؤداها فى «الوسائل» ج ١٨ باب ٦ صفات القاضى ح ٢٥ - ٢٧ - ٢٨.

٢- «تهذيب الأحكام» ٥ / ١٣٢٩ ح ١١٣٢ ، «الوسائل» ٢٠ / ٤٤٦ ح ٢٦٠٥٥

فنقول : لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا-الظن أن العله هو (١) هتك عرض الزوج والدخول في حريم المتزوجه حتى يقال : إن الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا أقوى وأكد ، مع أنه لو سلم ذلك ، فيمتنع كونها فيه أقوى ، بل الترويج أدخل في الاعراض عن الاعتناء بشأن الزوج الأول ، وهو كلام وقع في البين بتقريب أن ظاهر كلام العلامة رحمه الله أن مراده ليس بيان تفریح محض آیه التأييف وأمثاله ، بل مراده حكم جواز قياس ما كان العله في الفرع أقوى ، سواء ورد بأصله نص أم لا.

فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفریح آیه التأييف وأمثاله على قياس [القياس] الجلي أو المفهوم أو المنطوق. والذي يقول : إنه من باب القياس الجلي ، لا-بد أن يقول : يحصل من ملاحظه الفرع أن الفارق الذي يتصور من جانب الأصل - وهو الخصوصيه - ملغى ، لأن الفرع أشد مناسبة للحكم ، فيتعدى إليه من هذه الجبهه. والذي يقول : بأنه من باب المفهوم الموافق ، يقول : إنه دلالة التزاميه للفظ ويسمونه : فحوى الخطاب ولحن الخطاب (٢). والذي يقول : إنه [دلالة التزاميه للفظ] منطوق ، يقول : إن المنع من التأييف في العرف حقيقه في المنع عن الأذيه ، للتبادر.

ص: ٢٠٢

١- التذكير باعتبار خبره وهو لفظ هتك ، كما في الحاشيه.

٢- فحوى الخطاب ما يفهم منه على سبيل القطع ذكره المحقق السيلطان في حاشيته ص ٣٣٤ نقلا عن العلامة الشيرازي في شرحه على «المختصر». ولحن الخطاب أيضا هو ما يفهم من الكلام ، وعن «القاموس» ألحنه القوم أفهمه إياه تلحنه واللاحن العالم بغرائب الكلام وهذا يقتضى دخول القطع في مفهوم اللحن أيضا ، فالفحوى واللحن مترادفان لغه واصطلاحا ، كما عن حاشيه القزويني.

وكذلك مثل قولهم : لا تعطه ذره ، حقيقه في المنع عن الإعطاء مطلقا ، وهكذا.

واحتج القائل (١) : بأنه ليس من باب القياس ، بأننا نقطع بإفاده الصيغه للمعنى من غير توقّف على استحضار القياس المصطلح.

وأجيب (٢) : بأنّ المتوقّف على استحضاره هو القياس الشرعيّ لا الجليّ ، فإنّه بما يعرفه كلّ من يعرف اللّغه من غير افتقار الى نظر واجتهاد.

أقول : بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجليّ ، ظهر لك بطلان هذا الإطلاق في كلام المجيب ، إلّا أن يريد بالجليّ هذا القسم الخاصّ منه.

واحتج القائل (٣) بأنه من باب القياس : أنّه لو قطع النّظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما ، وعن كونه آكد في الفرع لما حكم به ، وهو معنى القياس.

وأجيب (٤) : بأنه لم يعتبر لإثبات الحكم حتّى يكون قياسا ، بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم. يعني أنّ الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظه المعنى المناسب ، ليس من باب القياس بأن يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسّط حركه ذهنيه سريعه من الأصل الى الفرع ، وملاحظه المعنى المناسب للحكم ، بل بواسطة تبادل المعنى الى الذّهن من اللفظ أوّلا بواسطة الدلاله اللفظيه الالتزاميه ، ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس.

ص: ٢٠٣

١- وهي حجّه النّافين كما نقلها في «المعالم» ص ٥١٩.

٢- والمجيب هو صاحب «المعالم» ص ٥١٩

٣- وهي حجّه الدّاهيين الى كون مثله قياسا كما ذكرها في «المعالم» ص ٥١٨.

٤- والمجيب هو صاحب «المعالم» ص ٥١٩

ورد (١): بأنه لا-نافى للقياس الجليّ الذى يعرف الحكم فيه بطريق الأولى ، حتى يصحّ أن يقال إنه قائل بهذا المفهوم دون القياس ، ويجعل هذا حجّة على إنه ليس بقياس.

وقد يقال : أنّ هذا دفع للسند ولا يضرّ الجواب ، وهو كذلك ، لكنّه جعله بعضهم من أدلّه المانعين لكونه قياسا ، فحينئذ ينطبق الردّ عليه ويدفعه.

وقال التفتازانى : والحقّ أنّ النزاع لفظيّ ، واستحسنه فى «المعالم» (٢). ولعلّ وجهه أنّ الطرفين اتّفقا على الانفهام من اللفظ ، وأنّه لا حاجة فى الانفهام الى ملاحظه الأصل والفرع والعلّه واستحضار القياس المصطلح. فالنزاع فى تسميه ذلك بالمفهوم أو القياس الجليّ ، وذلك أيضا مبنى على إرادته هذا القسم الخاصّ من الجليّ وهو القياس بطريق الأولى ، لما مرّ.

أقول : وهذا أيضا إنّما يتمّ إذا سلّمنا أنّ كلّ قياس بطريق الأولى ممّا لا ينفكّ تصوّر الفرع من تصوّر الأصل حتى يصحّ أن يقال : إنّ النزاع لفظيّ. وقد عرفت الكلام فيه فى حكاية إلحاق الزنا بالتزويج ، إلّا أن يراد تردّد المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاصّ من القياس بطريق الأولى ، الذى هو قسم خاصّ من القياس الجليّ.

واعلم ، أنّ ما ذكرنا من تفسير الجلى فى الردّ المذكور هو عبارته التفتازانى ، وهو موهم لكون القياس الجلى نفس القياس بطريق الأولى كما يفهم من

ص: ٢٠٤

١- والزاد هو السلطان فى حاشيته على «المعالم» ص ٣٣٤.

٢- ص ٥١٩

«المعالم» (١)، وليس كذلك ، بل لا ينافي كلامه إرادته كونه أعمّ منه ، كما هو صريح الأكثرين ، فإنّ الموصول وصلته وصف تقيدي لا توضيحي.

فحاصل الكلام في القياس بطريق الأولى الذي يقول به الشّيعه ، لا بدّ أن يكون قياس نصّ على علته أو تبه عليها ، ودفع احتمال مدخلية خصوصية الأصل فيها من جهة كون العله في الفرع أقوى ، لا غير. فكلّ من ينكر من أصحابنا العمل بالمنصوص العله مثل السيّد رحمه الله (٢) تمسّكا باحتمال مدخلية الخصوصية ، لا بدّ أن يخصّص كلامه بما لو كان الفرع أولى بالحكم ، لأنّ ذلك الاحتمال مندفع فيه حيثذ ، فتأمّل ، فإنّ ذلك أيضا منحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظه أشدّيه مناسبه خصوصيته للعله لا مطلقا ، فاحفظ ما ذكرنا لنلّا يختلط عليك الأمر.

ثمّ إنّ أصحابنا قد يتمسّكون في إلحاق حكم بالآخر ، بإيجاد الطريق بين المسألتين ، ويقولون : إنّه ليس بقياس ، كما قال الشهيد الثاني في «الروضه» (٣) في مسأله إلحاق الغائب والمجنون والطفل - إذا كانوا مدّعى عليهم - بالميت ، في وجوب اليمين الاستظهارى ، أنّ ذلك من باب اتّحاد طريق المسألتين لا من باب القياس ، ثمّ تنظر فيه.

ومرادهم من اتّحاد الطّريق ، أنّ دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل أحدهما على نصّ بالعلّيه أو تنبيه عليها ، بحيث يشمل الآخر ، فيستفاد من النصّ الوارد في الميت أنّ العله في وجوب اليمين هو أنّه لا لسان له للجواب.

ص: ٢٠٥

١- ص ٥١٩

٢- كما عرفت عنه في «الذريعة» ص ٦٨٥ ، وصرّح عن قوله بذلك صاحب «المعالم» ص ٥١٤.

٣- بل في «مسالك الأفهام» ١٣ / ٤٦٢

ووجه النظر ، أنّ العله إنّما يسلم [يسلم] حجّيتها إذا ثبت دلالة النصّ على استقلالها مطلقا. وكذلك التّنبه إنّما يسلم إذا ثبت عدم الفارق بينهما.

ويمكن أن يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميّت الى الدنيا ، واحتمال رجوع هؤلاء الى الدّعوى كاملا.

إذا عرفت هذا ، فلا تغتّر بما أوردناه على العلّامة ، ونظر أنّه في العمل بالقياس بطريق الأولى في غير صورته التّنبه على العلّه ، وأنّ الظّاهر منه ذلك ، إذ لعلّ مراده أيضا فيما يستفاد العلّه من النصّ ، واعتماده على الأولويّه لإثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادّه ، وكذلك فيما تمسّكوا فيه باتّحاد الطّريق.

والغفله في طريق الاستنباط والاشتباه في الحدس لا- يوجب القول بأنّهم يعملون بالقياس المحرّم ، وقد ذكرنا نظير ذلك في الإجماعات المنقوله ، فكما أنّه قد تقع الغفله في دعوى الإجماع ويحصل الخطأ في الحدس ، فكذلك في فهم العلّه من النصّ واستقلاله ، فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا أنّهم عاملون بالقياس المحرّم أو يسمّون المشهور غالبا [عالما] بالإجماع ، وذلك لا يوجب القدرح في أصل العمل بالعلّه المنصوصه أو المتبّهه أو الإجماع المنقول.

ص: ٢٠٦

إشاره

مما يستدلّ به العامه ، الاستحسان والمصالح المرسله.

الاستحسان

أما الاستحسان : فقال به : الحنفية (١) ، والحنابله (٢) ، وأنكره غيرهم (٣).

قال الشافعي : من استحسّن فقد شرّع (٤).

واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن أن يكون محلًا للنزاع ، ولا حاجه لنا الى ذكرها ، وأظهرها : أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه ، أو أنه العدول من حكم الدليل الى العاده لمصلحه الناس ، والمناسب لطريقهم أن يوجه بأن يكون مرادهم أن ينقدح في نفس المجتهد رجحان استحسان من غير أن يكون مستندا الى دليل شرعي ، أو أنه العدول من حكم الدليل الشرعي الى العاده التي لم تعتبر شرعا ، وإلا فالحكم بالعاده المعبره شرعا ليس باستحسان مردود ، مثل : العدول عما تقتضيه قاعده الإجاره في دخول الحمام من غير تعيين مده المكث ، ومقدار الماء المسكوب ، وشرب الماء من السقاء من غير تعيين ، لأن تلك العاده كالإجماع ، بل هو إجماع.

والحاصل ، أن الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه أو بعادته أو نحو ذلك من دون أماره شرعيه ، وهو باطل لعدم الدليل عليه ، ولأنه لا يفيد الظن بكونه

ص : ٢٠٧

- ١- وهو المحكى عنهم كما في «المحصول» ٤ / ١٤٤٦ ، و «المستصفي» ١ / ٢١٣
- ٢- القول بالاستحسان مذهب احمد ، كما نقل في «شرح روضه الناظر» عن القاضي يعقوب.
- ٣- بل في «المحصول» : ٤ / ١٤٤٧ اتفق أصحابنا على إنكار الاستحسان.
- ٤- وردّ الشيء قبل فهمه محال ، وهو تتمه ما في «المستصفي» ١ / ٢١٣.

حكما شرعيا في الحقيقه ، ولإجماع الإماميه وأخبارهم.

واحتجوا عليه بقوله تعالى : (فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ) (١) ، (وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ) (٢).

وأجيب : بأن المراد : الأظهر والأولى ، فعند التعارض الرجح بدلالته ، فإذا تساويا فالراجح بحكمه ، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم (٣) : «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن».

وأجيب : بأن المراد ما رآه جميع المسلمين حسنا وهو الإجماع.

المصالح المرسله

وأما المصالح المرسله (٤) :

فالمراد بالمصلحه دفع ضرر أو جلب منفعه للدين أو الدنيا.

والمصالح إمّا معتبره في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل ، من جهه إدراك مصلحه خاليه عن المفسده كحفظ الدين والنفس ، والعقل والمال والنسل ، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدى الى فسادها.

وإمّا ملغاه ، كما يجاب صيام الشهرين لأجل الكفار على الغنى حتما ، لكونه أضر له.

ص : ٢٠٨

١- الزمر : ١٨.

٢- الزمر : ٥٥.

٣- رواه البزار والطيالسي وأبو نعيم والبيهقي في الاعتقاد عن ابن مسعود انظر «كشف الخفاء» ٢ / ١٨٨ ، «المقاصد الحسنه» ٥٨١ ، «المستصفي» ١ / ٢١٤ ، ونقله عندنا في «عوالي اللئالي» : ١ / ٣٨١ ح ٦.

٤- وقد يعبرون بعضهم عنها بالاستصلاح كالخوارزمي في «الكافي» ، والغزالي في «المستصفي» ، واطلق إمام الحرمين وابن السمعاني عليه اسم الاستدلال.

وإما مرسله (١)، يعنى لم يعتبرها الشارح ولا ألغاهما، وكانت راجحه وخاليه عن المفسده. وهذا هو الذى ذهب الى حجيتها (٢) بعض العامه (٣)، ونفاها أصحابنا، وأكثر العامه (٤).

وهو الحق، لعدم الدليل على حجيتها (٥)، ولأننا نرى أنّ الشارح ألغى بعضها واعتبر بعضها، فإلحاق المرسله بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

احتجوا: بأن عدم اعتبارها يؤدى الى خلوّ وقائع عن الحكم (٦)، وهو باطل

ص: ٢٠٩

١- ووجه تسميتهم لها بالمرسله يمكن لأنّ الشارح أطلقها، فلم يقيدتها ولم يلغها.

٢- فى نسخه الأصل (حجيتها).

٣- كمالك كما عن «المحصول» ٤ / ١٤٧١، وبعض الشافعيه كما عن «شرح روضه الناظر» ٣ / ١٣٨٣، وقال الامام فى «البرهان»: وهو المحكى عن مالك وأفرط فى القول به حتى جزه الى استحلال القتل، وأخذ المال لمصالح تقتضيها فى غالب الظن، وإن لم يجد لها مستندا.

٤- كابن قدامه وبعض الحنابله وبعض الشافعيه وبعض المتكلمين كما عن «شرح روضه الناظر» ٣ / ١٣٨٤، تنبيه: نسب هذا المذهب الى جمهور العلماء من الحنابله والشافعيه والحنفيّه، ولكن الحقيقه خلاف ذلك، فمن تتبع واستقرأ يجدهم فى الفقه كلّهم يستدلّون بالمصالح المرسله ولكن يختلفون سعه وضيقا فى الأخذ بها. قال القرافى فى «شرح تنقيح الفصول»: «أما المصلحه المرسله فالمنقول أنّها خاصه بنا، وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذى به جمعوا وفرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبه، وهذا هو المصلحه المرسله، فهى - حينئذ - فى جميع المذاهب، وقال ابن دقيق العبد: «إنّه لا- يخلو أى مذهب من اعتباره فى الجملة، ولكن الامام مالك قد توسّع فى الأخذ بها، ويليه الامام أحمد».

٥- فى نسخه الأصل (حجيتها).

٦- راجع «المحصول» ٤ / ١٤٧٢.

لما عرفت في حكم ما لا نصّ فيه ، ومن أمثلتها : ضرب المتهّم بالسّرقة محافظه على المال. ومنها : فصد الحامل أو شربها لدواء ، إذا علم أنّهما يوجبان لشفائها وسقوط ولدها ، فإنّهما يوجبان إبقاء نفس ، وتركهما يوجب إتلاف نفسيّن.

ومن أمثلتهما : أنّ أهل الحرب إذا تترّسوا بأسارى المسلمين فيجوز رميهم ، وإن أدّى الى تلف الأسارى إذا علم أنّهم إذا لم يرموا ظفروا على الإسلام وإنّما أفتى بجوازه أصحابنا لدليل خارجيّ ، ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله أنّه لو لم يقتل لأوجب تلف جماعه.

ص: ٢١٠

وهو فى اللغه : الازاله (١).

وفى الاصطلاح : رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر (٢) على وجه لولاه لكان ثابتا.

وتقييد الحكم «بالشرعى» لإخراج رفع مقتضى البراءه الأصلية بالدليل الشرعى.

و «الدليل الشرعى» لإخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما.

و «بالتأخر» لإخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات.

وأما القيد الأخير ، فلا إخراج الحكم المحدود الى وقت ، أو الوارد بصيغته الأمر على القول بعدم إفادته للتكرار ، فبقى إثبات الحكم بعنوان الإطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحلّ الأشياء أو حرمتها ، ونحو ذلك.

وما يقال : إنّ هذا القيد مستغنى عنه ، لأنّ فى أمثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع.

يمكن رفعه بأنّ الرفع ليس مستعملا فى حقيقته ، وإلّا لزم البداء المحال على الله

ص: ٢١١

١- كما فى «مجمع البحرين» ، ومنه الحديث «شهر رمضان نسخ كل صوم» أى أزاله ، يقال : نسخت الشمس الظل : أى أزالته ، ونسخ الآية بالآيه : إزاله حكمها بها ، فالأولى منسوخه والثانيه ناسخه.

٢- وكذا فى «الزبد» ص ١٥٤.

تعالى ، ولذلك قيل : النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت (١) ، وذلك يتحقق في المخرجات أيضا ، مع أن ذلك يرد على القيد المتأخر أيضا ، إذ الكلام لا يتم إلا بآخره ، فلم يثبت شيء حتى يرفع إلا أن يقال : المراد الرفع ظاهرا ، المترتب على الثبوت ظاهرا فإن حقيقه النسخ هو التخصيص ، فإنه تخصيص في أزمان الحكم ، فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام أيضا ، ولا تناقض ، ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان ، وللأمر على القول بعدم إفادته للتكرار.

ص: ٢١٢

١- وقيد : مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي جعله المحقق في «المعارج» ص ١٦٢ ، ومثله صاحب «المعالم» ص ٥٠٩ ، والعلامة في «مبادئ الوصول» ص ١٧٤.

الحق جواز النسخ ، ووقوعه في الشرع ، والمخالف في الأوّل بعض فرق اليهود ، وفي الثاني أبو مسلم بن بحر الأصفهاني (١) ، سيما في القرآن ، لقوله تعالى : (لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ) (٢).

لنا على الجواز : عدم الدليل على استحالته ، وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود. وعلى وقوعه آية العده ، فإنّ قوله : (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا) (وَصِيَّهَ لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ) (٣) الدالّة على وجوب الإنفاق عليها في حول ، وهو عدتها ما لم تخرج ، فإن خرجت فتنقضى عدتها ولا شيء لها ، نسخت بآية أربعة أشهر وعشرا.

وتخلّص عنها الأصفهاني : بأنّ حكمها باقيه في الجملة ، فإنّ الحامل إذا كان مدّه حملها عاما فتعتدّ بالحول.

وهو مدفوع : بأنّ الاعتداد حينئذ ليس بالحول من حيث هو ، بل بالوضع ، وآية القبله نسخت الصلاة الى بيت المقدس.

وأجاب عنه : بأنّ حكمها باق لبقاء الاستقبال إليه عند الاشتباه.

وهو مدفوع أيضا : بأنّه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى.

ص: ٢١٣

١- محمد بن بحر الأصفهاني ٢٥٤ - ٣٢٢ هـ معتزلي ، ولي اصفهان وبلاد فارس للمقتدر العباسي واستمر حتى دخل ابن بويه اصفهان سنة ٣٢١ هـ ، فعزل. ومن كتبه في التفسير «جامع التأويل» في أربعة عشر مجلدا ، و «مجموع رسائله».

٢- فصلت : ٤٠.

٣- البقره : ٢٤٠.

وكذلك آيه الصدقه قبل النجوى مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وغيرها ممّا لا نطيل بذكرها وذكر تزهات أبى مسلم ،
والعمر أشرف من أن يضيع في أمثاله.

ولعلّ أبا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهه نسخه ، كأكثر ما ورد في الشرائع السالفه بأنّها كانت محدوده ، فلا ينافى إنكاره إسلامه.

وأما ما تمسك به من الآيه ، فمدفوع : بأن المراد أنّه لا يأتيه كتاب يبطله ، ولم يتقدّم عليه كتاب يرده ، مع أنّ النسخ ليس يبطل ،
بل بيان لانتهاه مدّه الحكم ، أو مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع.

وأما اليهود ، ففرقه منهم منعه عقلا ، وفرقه سمعا ، وفرقه جوزه مطلقا ، لكنّها أنكرت معجزات نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ،
وفرقة أقرت بها واعترفت بنبوته صلى الله عليه وآله وسلم للعرب دون غيرهم.

وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحاله كون الشئ حسنا قبيحا ، والأمر يقتضى كونه حسنا ، ورفع يقتضى كونه قبيحا.

وجوابه : منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الأشياء ، بل قد يكون بالوجه والاعتبارات ، وذلك كشرب الأدوية وأكل
الأغذية ، فقد يكون مصلحه في وقت ومفسده في آخر ، وقد يكون الفعل مصلحه الى زمان ، ومفسده بعده. وبذلك يندفع ما
يتمسك بعضهم بقوله تعالى : (وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّهِ اللَّهَ تَبْدِيلًا) (١) من باب الإلزام ، فإنّ السّينه هو مجموع الأمرين ، فالمجموع سنّه
واحد ولا تبديل فيه ، بخلاف سنّه العباد ، فإنّ أطباء الأبدان قد يمهدون شرب الدّواء على كيفيه خاصّه ، على ترتيب خاصّ
للمنضج والمسهل والمقوّ وغير ذلك ، وقد يحصل لهم البداء

ص: ٢١٤

١- فاطر : ٤٣.

فى هذا التمهيد والترتيب ، بخلافه تعالى فى أنه لا- يمكن فى حقّه البداء ، والنسخ بيان لانتهاؤ مدّه الحكم الأول بعد إخفائها لمصلحه ، لا بداء ولا ظهور له تعالى ، بعد الجهل والخفاء تعالى شأنه عن ذلك.

واحتج الآخرون : (١) بقول موسى على نبينا وآله وعليه السلام ، هذه شريعته مؤيّدته ما دامت السّماوات والأرض ، وقوله عليه السلام : (٢) «تمسّكوا بالسّبت أبدا» (٣).

والجواب : المنع.

ودعوى التواتر غير مسموعه لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استأصلهم بخت نصر (٤) ، بل الرّوايه مختلفه من ابن الرّاوندى (٥).

سألنا ، لكن المراد بالتأييد طول الزّمان ، كما ورد فى التوراه : إنّ العبد يستخدم [ست] سنين ثمّ يعرض عليه العتق ، فإنّ أبى فليثقب أذنه ويستخدم أبدا (٦).

ص : ٢١٥

١- القائلون بامتناعه سمعا بأحد المعانى المذكوره.

٢- وقد ذكره العلّامه فى «مبادئ الوصول» ص ١٧٨.

٣- فى سفر الخروج فصل ٣١ ص ١٤٤ طبع بيروت ١٩٣٧ م «فاحفظوا السّبت فإنّه مقدس لكم ، ومن خرّقه يقتل قتلا ، كل من يعمل فيه عملا تنقطع تلك النفس من شعبها ، فليحافظ بنو اسرائيل على السبت مواظبين عليه مدى أجيالهم عهدا أبديا.

٤- هو ابن الملك (نابو بولصر) ملك بابل ، توفى بعد ابيه سنه ٦٠٧ ق م. انتزع بلاد الموصل ، وهاجم الإسرائيليين راجع «دائره المعارف» لوجدى ٢ / ٥١. وذكروا أنّ بخت بالتشديد أصله بوخت ومعناه ابن ، ونصير كبقم صنم ، وكان وجد عند الصّنم ولم يعرف له اب فنسب إليه (قاله فى القاموس).

٥- ابن الرّاوندى من علماء اليهود كما من الحاشيه وقد روى الخبرين أو الخبر الأخير بدون ذكر قيد الأبد أو ذكر الغايه للتمسك بالسّبت بمجىء نبينا صلى الله عليه وآله وسلم.

٦- ذكره فى «الزبد» ص ١٥٥.

وفى موضع آخر منها : يستخدم العبد خمسه سنين ثم يعتق ، فعلم أنّ المراد من الأوّل طول المدّه.

هذا مع ما يرد عليهم من المعارضه بوقوع النسخ عندهم ، فقد ورد فى التوراه أنّه تعالى أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ثم حرم [حرّم] ذلك فى شريعه موسى (1) ، وأنّه أحلّ لنوح عليه السلام وقت خروجه من الفلك كلّ دابّه ثم حرّم كثيرا منها فى شرع موسى ، مع أنّ التأييد فى الزمان بمنزله دلالة العامّ على الأفراد ، فيجوز التخصيص فيهما معا ، والتناقض المتوهم مندفع بذلك كظائره.

واحتجّ اليهود أيضا : بأنّه لما بين شرع موسى عليه السلام فاللفظ الدالّ عليه إمّا أن يدلّ على دوام شرعه أو لا.

وعلى الأوّل ، فإنّما أن يقتصر بشيء يدلّ على أنّه سينسخ أم لا.

أمّا على الأوّل ، فمع أنّه مستلزم للتناقض ، يرد عليه أنّه ممّا تقتضى العاده بنقله متواترا لتوفر الدواعى عليه ، ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع أنّه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم أيضا أنّه يجوز أن يكون شرع نبيكم أيّها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل.

وأما على الثانى ، فيلزم التلبيس والإغراء بالقبيح ، وعلى الثانى فلا يقتضى إلّا فعله مرّه واحده لأنّ الأمر لا يقتضى الدوام وذلك لا يسمّى نسخا.

وفيه : أنا نختار أولا : أنّه ذكر ما يدلّ على الدوام ولا يضرّه التصريح بخبر النسخ ولا عدمه.

أمّا الأوّل فلأنّ التصريح بأنّه سينسخ حينئذ قرينه على التجوّز فى الدوام فلا

ص: ٢١٦

وأما الثاني : فلائّه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان.

وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه ، كما مرّ في محلّه.

وثانيا : أنّه لم يذكر ذلك ، ولكن جميع الشرائع ليس من باب الأمر إذ بيان الحليّه والحرمه للأشياء ممّا يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار ، وإذا كان ظاهره الاستمرار فيصحّ النسخ ويتحقّق حقيقته.

وثالثا : نقول : إنّ هذا الاستدلال منهم وإن كان لإبطال النسخ ولكن لازم مرادهم إثبات دوام شريعته موسى عليه السلام أيضا ، وأنت خير بأنّ هناك شقّا آخر لم يذكره ، وهو أن يكون البيان على سبيل التّحديد الى زمان محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، لما لا يكون البيان كذلك ، فلا يلزم محال ولا قبيح.

والقول : بأنّ الحسن لا يمكن أن يصير قبيحا وبالعكس ، رجوع الى الدليل الأوّل.

نعم ، ينهض هذا الدليل مع الإغماض عمّا أوردنا عليه الى الآن لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الإسلام بإثبات نسخ شريعته موسى عليه السلام ، فيمكن أن يرد هذا الاعتراض بأنّ هذا الشقّ ليس من باب النسخ ، مع أنّ لهم أن يمنعوا النسخ من رأس بدون التمسك بهذه الاحتمالات ، لكن لا ينفعهم في إثبات دينهم إلّا مع التمسك بالزوايات أو بالاستصحاب ، وقد عرفت حال الزوايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب ، فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ، ولم يبق شيء لهم يلزمونا به بحول الله وقوّته ، وبقي الكلام مع التّحقيق ، وهو محتاج الى الإنصاف وفتح عين البصيره.

لا- ريب فى جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكّن منه ، سواء فعله أو لم يفعله ، وإلّا فلم يكن الكفّار مكلفين بالفروع ، بل العصاه التاركون للفعل رأساً مع أنّ المصلحه الباعثه عليه تحصل بدونّه.

ومرادنا بالتمكّن أعمّ من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله تعالى أولاً أو من جانب العبد من جانب ترخيصه تعالى ، فحينئذ يدخل فى جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسّع قبل الإتيان به للمريد له المؤخّر إياه من جهة رخصه الشارع ، إلّا أن يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلفين لا من كلّ واحد ، فيكفى إتيان بعضهم دون الباقين فى جواز النسخ.

ولعلّه من هذا الباب نسخ آيه تقديم الصدقه على التجوى ، وكذلك الممنوع عنه فى أوّل الوقت لمرض أو إغماء ونحو ذلك. ومن هذا الباب حكاية ذبح إسماعيل عليه السلام ، فإنّه تعالى منع منه وحجزه عن الإتيان به ، وكذلك من تمكّن من بعضه دون بعض آخر منه.

واختلفوا فى جوازه قبل حضور وقت العمل ، فأكثر أصحابنا والمعتزله وبعض الأشاعره: على العدم (١).

والمنقول عن المفيد : الجواز (٢) ، وهو مذهب أكثر الأشاعره (٣).

ص: ٢١٨

١- راجع «العهده» ٥١٨ / ٢ ، و «الذريعه» ٤٣٠ / ١ ، و «الزّبده» ص ١٥٥ ، و «المستصفى» ١ / ١١١ - ١٢١.

٢- كما فى «المعالم» ص ٥٠٤ ، و «المعارج» ص ١٦٨ و «العهده» ٥١٨ / ٢.

٣- راجع «البحر المحيط للزركشى» ٩٠ / ٤.

وقيل : بالوقف.

والأول أقوى لقبح الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن ، فإن مقتضى النهي أولاً عن شيء قبحه ، فإذا جاء الأمر الناسخ فيعطى حسن القبيح إذ المفروض اتحاد متعلقهما ، وكذلك حكاية النهي عن الحسن ، وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهه واحده وهو محال.

وما يقال : إن النهي قد تعلق بمثل ما أمر به لا بنفسه ، وكذلك الأمر ، فهو باطل.

لأن المكلف به أولاً هو الطبعه ، أمرا كان أو نهيا ، وقد ورد الناسخ بها أيضا ، إذ المفروض عدم تحصيل الطبعه في ضمن فرد حتى يتصور هناك مائز بينهما.

وكذلك ما يقال : إن الأمر الأول تعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه ، وكذلك النهي الأول والناسخ إذ ذلك خروج عن المتنازع ، إذ بعد تسليم جواز الأمر والنهي وإرادته الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المأمور به والمنهي عنه كما هو الأظهر ، وقد بيناه في مبحث عدم جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط ، فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد ، والكلام حينئذ في كون ذلك نسخا ، فيرجع حينئذ الى المناقشه في الاصطلاح ، وإطلاق المنسوخ على مثل ذلك ، وإلا فلا ننكر جواز ذلك كما بيناه ثمه.

والقول : بأن حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد ، فإذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الأمر به للزوم الإغراء بالقبيح ؛ ضعيف ، بل قد يحسن نفس الأمر والتوطين على شيء مع علمه بأنه سيمنعه من جهه مصلحه ، وإنما نسلم قبح ذلك لو ترتب عليه مفسده وتأخر بيانه عن وقت الحاجه.

ويؤيده ما ورد في الأخبار أيضا ، مثل قويه أبي المعز عثمان بن عيسى عن

أبى بصير (١) قال : «سألته عن رجل فجر بامرأه ثم أراد بعد أن يتزوَّجها؟

فقال عليه السلام : إذا تاب حلُّ له نكاحها. قلت له : كيف تعرف توبتها؟ قال : يدعوها الى ما كان عليه من الحرام ، فإن امتنعت واستغفرت ربَّها ، عرف توبتها».

وموثَّقه عمَّار (٢) عن الصَّيَّادق عليه الصلاه والسلام قال : «سألته عن الرَّجل يحلُّ له أن يتزوَّج امرأه كان يفجر بها ، فقال : إن أنس منها رشدًا ، فنعم ، وإلَّا فليراودها على الحرام ، فإن تابعته فهي عليه حرام ، وإن أبت فليتزوَّجها».

والحاصل ، أنَّه إن أريد من جواز النَّسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوِّزه ، وإن أريد إرادته نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه ؛ فنستحيله.

والكلام فيه نظير ما حقَّقنا في مبحث الأمر مع العلم بانتفاء الشَّروط.

احتج المجوِّزون (٣) بوجوه ضعيفه ، أقواها ثلاثه :

الأوَّل : قوله تعالى : (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ) (٤).

وفيه : أنَّه أريد به ما يعمِّ محو الأمر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد ، فقد عرفت الكلام فيه.

وإن أريد محض الإيجاد والإعدام ، مثل إحياء زيد وإماتة عمرو ، فهو أيضا خارج عمَّا نحن فيه.

وإن أريد محو الأمر بالمأمور به المطلوب بذاته في نفس الأمر ، فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح ، وتحسين

ص : ٢٢٠

١- «الاستبصار» ٣ / ١٦٨ ح ٦١٤ ، «تهذيب الأحكام» ٧ / ٣٢٧ ح ١٣٤٨.

٢- «الاستبصار» ٣ / ١٦٨ ح ٦١٥.

٣- وقد نقلها في «المعالم» ص ٥٠٤.

٤- الرِّعد : ٣٨.

القيح وتقيح الحسن ، فلا بد من تخصيص الآيه بغيره ، لقيام البرهان على استحالته ، مع أنّ مدلول الآيه أنّه تعالى يمحو ما يشاء ، والكلام فى ثبوت مشيئته لهذا المحو ، وهو ممنوع ، بل الظاهر من الآيه هو البدء الاصطلاحى الذى هو من خواصّ مذهب الشيعه .

الثانى : أنّه تعالى أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل عليه السلام ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح ، فإنّ الظاهر من قول اسماعيل عليه السلام : (يا أبتِ افعلْ ما تُؤمرُ) (١) بعد قول إبراهيم عليه السلام : (إني أرى فى المنام أنّى أذبحك) (٢) ، وغير ذلك ممّا هو استفاد من المقام فى الآيه مثل الفداء والإقدام على ترويع الولد الذى لو لم يكن مأمورا به لامتنع من مثله ، وغير ذلك ، داله على أنّه كان مأمورا بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل (١) ، مع أنّه مناف لعظم شأنهما وغير مناسب لهذا المدح العظيم ، ولا يدلّ عليه أيضا قوله تعالى : (قَدْ صَدَّقَت الرُّؤْيَا) (٢) . ولا ينافى كونه مأمورا بتمام الذبح .

وفيه : أنّ هذا الأمر أيضا ابتلائى ، لامتحان ابراهيم واسماعيل على نبينا وآله وعليهما السلام وإظهار مرتبتهما على الناس ، لا أنّه كان الذبح فى نفسه مطلوباً . وظاهر الأمر وإن كان هو إرادته المأمور به ، لكنّ القاطع دلّ على إخراجهم من ظاهره وحمله على إرادته التوطين ، وقد مرّ بعض الكلام فيه فى مباحث الأوامر . والفداء يمكن إن يكون من أجل ما اعتقده ظاهرا من فعل المأمور به .

ص : ٢٢١

١- راجع «المعالم» ص ٥٠٥ .

٢- الصّافات : ١٠٥ .

وقد يجاب : بما روى أنه قد ذبح لكن كلما قطع التحم.

وهو مع سلامته ، فيه : أنّ التبادر من الذبح المأمور ، به هو ما يزهق الرّوح فيرجع الى إخراج الكلام عن الظاهر ، مع أنّه لا معنى حينئذ للنسخ إذ المأمور به لم يكن إلّا الطبيعه ، وهى تحصل بفرد واحد ، والأمر يقتضى التكرار ، فلم يبق مورد للنسخ.

الثالث : ما روى (١) أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر ليله المعراج بخمسين صلاة ، ثم راجع الى أن عادت الى خمس.

وفيه : بعد ما أورد عليه من أنّ فيه من علامات الوضع من جهه أنّ فيه طعنا على الأنبياء عليهم السلام بالإقدام على المراجعة فى الأوامر المطلقة ، وسلامه سيّده [سنده] ، أنّ ذلك نسخ قبل التمكن ، لأنّ علم المكلفين من شرائط التمكن ، وقد حصل ذلك قبله.

ويمكن أن يقال : إنّ ذلك كان إخبارا عن الإيجاب فيما بعد ، معلقا فى علمه تعالى بعدم شفاعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فيندرج تحت البداء المصطلح.

الرابع : أنّ المصلحه قد تتعلّق بنفس الأمر والنهى ، فجاز الاقتصار عليهما من دون إرادته الفعل.

ويظهر الجواب عنه بملاحظه ما مرّ ، فلا نعيد.

ص: ٢٢٢

١- «الاحتجاج» ١ / ٣٢٩ ، «من لا يحضره الفقيه» ١ / ١٢٥ ح ٢ / ٦٦ ونقله فى «المعالم» ص ٥٠٤.

يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا إلا من أبي مسلم ، وقد مرّ بطلانه.

وبالسنة المتواتره ، خلافا للشافعي (١) ومن تبعه ، استنادا الى قوله تعالى : (ما ننسخ من آية أو ننسها) (نأت بخير منها أو مثلها) (٢) ، والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها ، وأيضا الضمير في [نأت] لله تعالى .

وفيه : أن الظاهر أن المراد بما ينسخه تعالى هو الحكم الثابت بالآية ، لا نفس الآية وتلاوته .

والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة ، مثل المصلحة السابقة ، أو خيرا منها ، وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة . وأما إضافه الإتيان إليه تعالى ، فلا يضر ، إذ ما يأتيه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو ما أتاه الله تعالى بلا ريب .

وكذلك يجوز نسخ السنة المتواتره بالكتاب ، وخالف فيه أيضا بعض العامة (٣) ، وهو أيضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه .

وأما نسخ الكتاب والسنة المتواتره بخبر الواحد ، فالأكثر على المنع (٤) ، وجوزه بعض العامة (٥) ، وقال بعضهم : لا خلاف في جوازه إنما الخلاف في الوقوع .

ص : ٢٢٣

١- كما في «المستصفى» ١ / ١٢٣ .

٢- البقره : ١٠٦ .

٣- في «المعالم» ص ٥٠٦ : وأنكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتف إليه .

٤- وكذا عن صاحب «المعالم» ص ٥٠٦ .

٥- وجوزه شردمه كما في «المعالم» ص ٥٠٦ .

واستدلّ الأكثرون : بأنّهما قطعان ، وخبر الواحد ظنّي ، ولا يترك القطعي بالظنّي.

وادّعى بعضهم الإجماع عليه ، فإن ثبت الإجماع فهو ، وإلّا فلا يخفى أنّ الدليل الأوّل مقدوح بما مرّ في بحث التخصيص ، إذ القدر المسلّم قطعته هو متن الكتاب والسنة المتواتره.

وأما دلالتهما على التأييد فلا قطع به ، مع أنّه لو صرح بالتأييد فهو أيضا يصير كالعام بالنسبه الى الأزمان ، فلم لا يجوز تخصيصه بظنّ أقوى منه ، فإذا فرض حصول ظنّ من خبر الواحد يغلب على الظنّ الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبه الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد ، فلا مانع من العمل به ، وفائده النزاع وثمرته قليله عندنا لندور مثله.

وذكر القائلون به أمثله لوقوعه : منها : أنّ أهل قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وآله وسلم : ألا إنّ القبله قد تحوّلت ، واستداروا ولم ينكر عليهم أحد من الصحابه.

وهو ممنوع ، بأنّا لا نعلم أنّه خبر واحد ، ولعله حفّ بقريته أفاد القطع لهم.

ثمّ إنّ المراد بكون خبر الواحد ناسخا أن يكون نفس الخبر رافعا للحكم ، كما سنشير إليه.

أمّا دلالة الخبر على كون آيه فلائيه منسوخه بكذا ، فهو خارج عمّا نحن فيه ، والأظهر جواز إثبات النسخ به بهذا المعنى ، وإلّا فالفائده ليست بنادره على ذلك.

وأما الإجماع : فاختلّفوا في جواز نسخه أو النسخ به ، وبنوا الخلاف على أنّ الإجماع هل يتحقّق قبل انقطاع الوحي أم لا؟

فالأكثرين على عدم انعقاد الإجماع إلّا بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنّه إن كان قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيهم ، فلا عبره بقول غيره وإلّا فلا عبره بقول المجمعين ، وحينئذ

فلا يجوز أن يكون منسوخا ، لأنَّ النَّاسخَ إمَّا الكتاب ، وإمَّا السنَّة ، وإمَّا الإجماع ، وإمَّا القياس .

أمَّا القياس فإنَّما يكون حجَّه عندهم إذا لم ينعقد الإجماع على خلافه .

وأمَّا الكتاب والسنَّة فلأنَّ المفروض أنَّهما قبل الإجماع ، والنَّاسخ لا بدُّ أن يتأخَّر .

وأمَّا الإجماع فلأنَّه لا بدُّ له من مستند ، فهو إمَّا نصٌّ أو قياس ، فإنَّ كان نصًّا فيكون الإجماع الأوَّل باطلا ، لكونه على خلاف الشيخ ؛ فلا نسخ .

وإنَّ كان قياسا فيكون الثاني باطلا ، لما مرَّ ، وأنَّه لا يجوز أن يكون ناسخا ، فلأنَّ المنسوخ إمَّا أن يكون نصًّا أو إجماعا أو قياسا ، والكلُّ باطل .

أمَّا الأوَّلان فلإمتناع انعقاد الإجماع على خلاف النصِّ والإجماع .

وأمَّا الثالث فلإبطاله بالذات حينئذ ، فلا نسخ .

هذا ما ذكر الجمهور ، واعتمد المرتضى (١) من أصحابنا في عدم الجواز على الإجماع ، والشيخ (٢) على أنَّ الإجماع دليل عقلي والنَّسخ لا يكون إلَّا بدليل شرعي .

وذكر بعضهم (٣) ، أنَّ الإجماع إنَّما يكون من مستند قطعي ، فيكون النَّاسخ هو لا نفس الإجماع ، ودعوى الإجماع مشكله .

وكون الإجماع دليلا شرعيًا (٤) واضح ، وقد مرَّ ما يدلُّ عليه في محله ، ولا

ص: ٢٢٥

١- في «الذريعة» ١ / ٤٥٦ .

٢- في «العدة» ٢ / ٥٣٨ ، وحكاه المحقق عن الشيخ كما في «المعالم» ص ٥٠٧ .

٣- حكاه عن بعض المتأخِّرين في «المعالم» ص ٥٠٧ .

٤- ردَّ على ما كان قد ذكره الشيخ .

حاجه عندنا فى حجّيه الإجماع الى مستند آخر لكشفه عن رأى المعصوم عليه السلام.

والمراد من ناسخيه الإجماع أو منسوخيته هو باعتبار كشفه.

والمناقشه فى استناد النسخ الى المستند دون الإجماع مناقشه ضعيفه.

والتحقيق عندنا ، أنّ الإجماع ينعقد فى زمان النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما بعده كما يظهر من ملاحظه ما قدّمناه فى محلّه ، ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا (١).

وأما المخالفون ، فيدلّ على بطلان ما ذهبوا إليه - مضافا الى ما ظهر هنا وفى بحث الاجماع - أنّ أدلّتهم على حجّيه الإجماع ينادى بعدم اختصاص تحقّقه بما بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم مثل قوله تعالى : (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) (٢) ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا تجتمع أمتى على الخطأ» (٣) ، ونحو ذلك كما لا يخفى.

ص: ٢٢٦

١- فى «الذريعة» ١ / ٤٥٦ قال المرتضى : اعلم أنّ مصنّفى أصول الفقه ذهبوا كلّهم إلى أنّ الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلّوا فى ذلك : بأنّه دليل مستقرّ بعد انقطاع الوحي ، فلا يجوز نسخه ولا النسخ به ... والأقرب أن يقال : إنّ الأئمّه مجمعه على أنّ ما ثبت بالإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ، هذا الكلام للسيد رحمه الله وقد ذكره فى «المعالم» ص ٥٠٧ عنه أيضا.

٢- النساء : ١١٥ .

٣- «المنحول» ص ٤٠٥ .

قانون : زياده العباده المستقله على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه

زياده العباده المستقله على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه ، صلاه كانت أو غيرها ، عند جمهور العلماء ، لأنه لا يرفع إلاّ العدم الأصليّ وهو ليس بحكم شرعيّ. ولعلّ مرادهم (١) لو لم ينف الحصر المستفاد من الشرع ، وإلاّ فثبت النسخ للحصر ، ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه.

وذهب جماعه من العاّمه الى أنّ زياده صلاه على الصلوات الخمس نسخ ، لأنه يخرج الوسطى عن كونه وسطى (٢).

وأورد عليه : بأنّ ذلك نسخ لحكم عقليّ وهو كونها وسطى ، فلا يكون نسخا.

مع أنه يرد عليهم أنّ الزيادة المستقله أيضا نسخ ، لأنه يخرج الأخيره عن كونها أخيره.

وفيه : أنّ المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الأحكام الشرعيّه ، مثل شدّه المحافظه وغيرها ، وليست في الأخيره.

وقيل : بل الحقّ أنه نسخ إن كان ذلك لأجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا ، ولو كان لكونها وسطى الخمس ، لم يزل الحكم ، لعدم زوال الوصف المذكور.

أقول : وعلى الأول أيضا لا يلزم النسخ ، لأنّ الحكم إذا تعلق بوسطى مطلق الصلاه ، فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخليّه لخصوصيته في الحكم ،

ص: ٢٢٧

١- من عدم النسخ.

٢- وهو ظاهر الفساد كما في «المعالم» ص ٥١٠.

فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة أنّها شيء واحد من جهة الوصف ، لم يوجب زوال الحكم من المتّصف بالصفة من جهة أنّه متّصف بها ، وإن زال الحكم عنه من جهة الخصوص.

وأما العبادة الغير المستقلّة ، فاختلّفوا في كون زيادتها نسخا ، ومثّلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتّصال.

والحقّ ، أنّه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم ، فإنّ وجوب الرّكعتين باق على حاله ، وانضمام الركعتين إليهما لا يخرجهما عن وجوب. وكذلك ليس بنسخ من جهة الأجزاء وعدم الأجزاء لأنّهما مع أنّهما حكمان عقليّان لا يجرى فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع أجزاء الأوّلين [الأوليين] ، غايه الأمر أنّ أجزاءهما كان على حال ، والآن صار على حال آخر.

نعم ، لو فرض حكم الشّارع بأنّهما لا يجزيان إلّا منفردين ، ثمّ قال : لا يجزيان إلّا منضمّين ، فهو يصير نسخا.

وكذلك إذا استفاد من الشّرع وجوب إلصاق التشهد بالركعتين الأوّلين [الأوليين] ثمّ رفع حكم وجوبه وأخره عن الرّكعتين الأخيرتين ، إذ أوجب التشهد والتسليم أوّلا بشرط الاتّصال بالأوليين ثمّ أخرهما عن الأخيرتين.

وثمره هذا النزاع ، تظهر في جواز إثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه إذا ثبت الأصل بالقطع ، وهذه الثّمرة نادره عندنا ، بل لا تكاد توجد.

يعرف الناسخ إمّا بتنصيب الشارع صريحا ، كأن يقول : هذا ناسخ لذلك ، أو بما يؤدّي ذلك ، كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم (١) : « كنت نهيتكم عن زيارة المقابر ألا فروروها ، وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى ألا فادخروها».

أو بالاجماع عليه.

وإمّا بالعلم بالمتأخر لضبط التاريخ.

وإذا حصل التضاد ولم يعلم النسخ بأحد الوجوه المذكوره فيجب التوقف لا التخيير.

وهذا ليس من قبيل الأخبار الوارده عن أنمتنا عليهم السلام.

وثبوت التخيير فى العمل بين متضادّيهامناقضيهاملو امتنع الترجيح ، بل الكلام فيما نحن فيه إنّما هو إذا علم بأنّ أحدهما رافع لحكم الآخر.

وأیضا قد أشرنا سابقا الى الفرق بين إثبات النسخ بخبر الواحد ، بمعنى أنّ خبر الواحد هو الذى يرفع الحكم مستقلا ، وما كان خبر الواحد ناقلا لحكايه النسخ ، والحكم فيهما مختلف ، فلا تغفل.

ص: ٢٢٩

يجوز نسخ التلاوه دون الحكم وبالعكس ، وهما معا.

والمخالف فى المذكورات شاذ ، وحجته واهيه ، ويكفيها الوقوع.

أمّا الأوّل : فكما ورد فى أخبارنا أنّه كان من القرآن أنّ الشيخ والشيخه إذا زنيا فارجموهما نكالا من الحقّ ، فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه (١).

وأما الثانى : فهو إمّا مع البديل ، كتبديل العده بالحوّل بأربعة أشهر وعشرا ، أو بلا بديل كنسخ الصدقه قبل النجوى (٢).

ويجوز بالأثقل كما يجوز بالأخفّ والمساوى كما فى تبديل الكفّ عن الكفّار الثابت بقوله تعالى : (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ) (٣) بآيه الجهاد ، و صوم عاشوراء برمضان (٤).

وأما الثالث : فروى أنّ سوره الأحزاب كانت تعدل سوره البقره ، ونسخ حكمها و تلاوتها (٥).

ص : ٢٣٠

١- وكذا عندهم كما فى «المستصفى» ١ / ١٢٢.

٢- وذكرهما فى «المستصفى» ١ / ١٢٢.

٣- الكافرون : ٦.

٤- وكذا فى «المستصفى» ١ / ١١٩.

٥- «بحار الأنوار» ٣١ / ٤٢٤ ، «الاحتجاج» ١ / ٢٢٢ ، وراجع تفسير «البيان» للسيد الخوئى مبحث النسخ لمزيد من البيان.

الباب السابع : فى الاجتهاد و التقليد

قانون : تعريف الاجتهاد

الاجتهاد فى اللغه : تحمّل المشقه.

وفى الاصطلاح له تعريفان :

أحدهما : ينظر الى إطاعه على الحال.

والثانى : الى إطلاقه على الملكه.

وإلى الأول ينظر تعريفه : بأنه استفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى (١).

والى الثانى ينظر تعريفه : بأنه ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل ، فعلا أو قوه قريبه (٢).

ص : ٢٣٣

١- وهو للحاجبى وللعاملى فى «المعالم» ص ٥٢٥.

٢- وهو للبهائى.

والمراد «باستفراغ الوسع» هو بذل تمام الطاقه بحيث يحسّ عن نفسه العجز عن المزيد عليه.

واحترز «بالفقيه» عن استفراغ غير الفقيه.

وفيه : أنه مستلزم للدور ، إذ الفقيه هو العالم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها وهو لا يتحقق إلّا بكونه مجتهدا ، فلا فقه إلّا مع الاجتهاد.

وقد يذبّ عن ذلك : بأن المراد «بالفقيه» من مارس الفنّ ، احترازا عن الأجنبيّ مثل المنطقيّ البحت وإن لم يكن فقيها اصطلاحيا.

وفيه : مع أنه مجاز ، يرد عليه أنه استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقّق الاجتهاد ، إذ من قرء الكتب الفقهيه وزاول رموس المسائل وبعض الكتب الاستدلاليه أيضا ، ولكن لم يحصل له بعد قوّه ردّ الفرع الى الأصل ، لا يسمّى استفراغ وسعه اجتهادا.

فإن قلت : لا يحصل الاستفراغ للوسع حينئذ إلّا بعد تحصيلها أيضا.

قلت : فعلى هذا يتمّ الكلام في المنطقيّ أيضا ، فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه.

والأحسن أن يقال : إذا كان هذا تعريفا للحال والفعل ، فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابليّه القريبه لفيضان العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عليه ، بسبب كونه عالما بالمبادئ والأدله وواجدا للقوّه القدسيه التي يتمكن بها على ردّ الفرع الى الأصل.

فمثل هذا الشخص إذا ردّ الحكم الشرعيّ الفرعيّ الى الأصل بإعمال نظره وإتباع خواطره واستفراغ وسعه في ذلك.

فهذا الفعل من هذا الشخص يسمّى اجتهادا.

ومن هذه الحيثية يسمّى هذا الشخص مجتهدا ، فهو من حيث حصول العلم له بالأحكام الناشئة من الأدله فعلا أو قوه قريبه من الفعل ؛ فقيه.

ومن حيث استنباط الفرع من الأصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا أو قوه قريبه من الفعل ؛ مجتهد.

والتحقيق أن يقال : إنّ الحدّ لمطلق الاجتهاد ، لا الصحيح منه كما تبّنهنا عليه فى الفقه أيضا ، فعلى هذا نقول : إنّ «الفقه» : هو العلم بالأحكام الناشئة من الأدله.

و «الاجتهاد» هو استنباط الأحكام منها.

و «الاستنباط» متقدّم على العلم ، فلا التفتات فى التعريفين الى الشخص الذى يقوم به الأمران ، ولذلك تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفه بما يتوقّف عليه ، ومنه القوه القدسيه من شرائطه لا من مقوماته.

فإذا أريد تعريف صحيحها فيقال :

الاجتهاد : هو استفراغ الوسع فى تحصيل الحكم الشرعى الفرعى من أدلتها لمن عرف الأدله وأحوالها ، وكان له القوه القدسيه التى يتمكن بها عن مطلق ردّ الفرع الى الأصل.

و «الفقه» : هو العلم الحاصل بالأحكام الشرعيه الفرعيه من أدلتها لمن كان كذلك ، فلا يدخل شىء منهما فى تعريف الآخر ، ولا يلزم دور.

وقيد «الظن» لإخراج الأحكام الضروريه والقطعيه النظرية.

وفيه : أنّ الأوّل يخرج بقيد الاستفراغ.

والثانى لا يحسن إخرجه ، لأنّ معرفه النظريات أيضا يسمّى فقها ، وتحصيلها واستنباطها من أدلتها اجتهادا ، إذا المجتهد قد لا يعرف حكم الشىء أولا ويحتاج

الى النَّظَرِ فِي الْأَدْلَةِ ، وَبَعْدَهُ يَحْصُلُ بِهِ الْقَطْعُ مِنَ الدَّلِيلِ ، وَقَدْ أَشْرْنَا إِلَى ذَلِكَ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ.

وَتَقْيِيدُ الْحُكْمِ «بِالشَّرْعِيِّ» لِإِخْرَاجِ الْعَقْلِيَّاتِ ، فَإِنَّ اسْتِنْبَاطَهَا لَا يَسْمَى اجْتِهَادًا اصْطِلَاحًا.

وَرَبَّمَا قَيَّدَ «بِالْفِرْعَوِيِّ» لِإِخْرَاجِ اسْتِنْبَاطِ مَسَائِلِ أَصُولِ الدِّينِ ، بَلْ أَصُولِ الْفِقْهِ فَقَطْ أَيْضًا ، وَإِنْ كَانَ اجْتِهَادًا فِي اللَّغَةِ أَيْضًا أَوْ فِي اصْطِلَاحٍ آخَرَ ، كَمَا تَرَاهُمْ يَبْحَثُونَ فِي مَبْحَثِ الاجْتِهَادِ وَالتَّقْيِيدِ عَنْ وَجُوبِ الاجْتِهَادِ فِي أَصُولِ الدِّينِ وَعَدَمِهِ ، وَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِ ، إِذِ الْمَتَبَادِرُ مِنَ الشَّرْعِيِّ الْفِرْعَوِيِّ.

وَأَمَّا التَّعْرِيفُ الثَّانِي : وَهُوَ مَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ الْبِهَائِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ (١) فَقَالَ الْفَاضِلُ الْجَوَادُ رَحِمَهُ اللَّهُ : يَخْرُجُ بِقَيْدِ الْمَلِكَةِ الْمُسْتَنْبِطُ لِبَعْضِ الْأَحْكَامِ عَنْ أُدْلَتِهَا بِالْفِعْلِ ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِيرَ ذَلِكَ مَلِكَةً لَهُ ، بَلْ كَانَ حَالًا فَإِنَّهُ لَيْسَ اجْتِهَادًا ، وَكَذَا مِنْ حِفْظِ جَمَلِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ تَلْقِينًا وَعَرَفَ مَعَ ذَلِكَ أُدْلَتِهَا لِعَدَمِ حُصُولِ الْمَلِكَةِ مَعَهُ.

أَقُولُ : وَمَا ذَكَرَاهُ يَفِيدُ حَصْرَ إِطْلَاقِ الاجْتِهَادِ فِي اصْطِلَاحِهِمْ عَلَى الْمَلِكَةِ دُونَ الْحَالِ ، وَهُوَ خِلَافُ التَّحْقِيقِ وَخِلَافُ مَا ذَكَرَهُ الْأَكْثَرُونَ. نَعَمْ يَصِحُّ هَذَا تَعْرِيفًا لِمَلِكَةِ الاجْتِهَادِ ، لَا لِحَالِهِ.

ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّ اللَّامَ فِي «الْحُكْمِ» لِلْجِنْسِ ، فَيَدْخُلُ الْمُتَجَزِّئُ. وَالتَّقْيِيدُ بِ«الشَّرْعِيِّ» لِإِخْرَاجِ الْعَقْلِيِّ.

وَبِ«الْفِرْعَوِيِّ» الْأَصْلِيِّ كَالْاِعْتِقَادَاتِ.

وَبِ«مِنْ» الْأَصْلِ الضَّرُورِيِّ كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ.

ص: ٢٣٦

١- فِي «الزَّيْبَةِ» ص ١٥٩.

ثم قال : وب «القوّه القريبه» يدخل من له تلك الملكه من غير أن يستنبط بالفعل ، بل يحتاج الى زمان ، إمّا لتعارض الأدله ، أو لعدم استحضر الدليل ، أو الاحتياج الى الالتفات ، ونحو ذلك.

وحيث إنّ الاجتهاد هو الملكه ، فالمجتهد من له تلك الملكه ، والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الأصل.

أقول : ولعلّ الباعث على حصره الاجتهاد في الملكه ، ظهور لفظ المجتهد فيه ، وأنت خير بأنّه لا ملازمه.

ثمّ إنّ هذا الإطلاق في المجتهد ، اصطلاح خاصّ مشهور.

وقد يطلق على من يعتمد في الطلب على الاستدلالات التفصيليه سواء كان في المعقول أو المنقول ، أو في الفروع أو الأصول.

والمقلّد من يأخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي.

ص: ٢٣٧

إذ قد عرفت أنه لا حاجة الى إدراج قيد الظنّ فى تعريف الاجتهاد ، فيظهر أنّ ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً ، وكلاهما حجّه على المجتهد والمقلّد له .

أمّا الأوّل فظاهر ، وأمّا الثانى فلأنّ المفروض انسداد باب العلم غالباً بالفرض ، ولعدم الدليل على حرمة العمل به حينئذ مع بقاء التكليف جزماً لو لم ندّع ثبوت الدليل على جواز العمل به ، إذ قد عرفت أنّه لا دليل على وجوب الاحتياط ، وذلك لأنّ أدلّه حرمة العمل بالظنّ ظنيّه ، وقد بيّنا أن لا دليل على حجّيه تلك الظنون الحاصله من تلك الأدلّه على حرمة العمل بالظنّ سوى أنّه ظنّ المجتهد ، ولا مناص من العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمه بأكثر من ذلك ، حتّى يقال : إنّ اليقين بشغل الذمه يستدعى تحصيل اليقين ببراءته ، مع أنّ الاستدلال بما يدلّ على حرمة العمل بالظنّ على عدم جواز العمل للمجتهد فى المسائل الفقهيّه بظنه محال ، لأنّ جواز العمل به يستلزم عدمه ، وما يستلزم وجوده عدمه ، فهو محال .

بيانه : أنّ الأدلّه الدالّه على حرمة العمل بالظنّ عمومات ظنيّه ، وإلّا لما صحّ تخصيصها ، إذ الظنون المجوّزه فى الشريعة فوق حدّ الإحصاء ، وكفاك قوله تعالى : (إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) (١) . فإذا كانت العمومات ظنيّه ، فالاستدلال بها لا يفيد إلّا الظن ، وحينئذ فنقول : ما الدليل على جواز العمل بهذا الظنّ .

ص : ٢٣٨

فإن قلت : الدليل عليه أنه ظاهر الكتاب مثلا هو حججه إجماعا ، فالعام الدال على حرمه العمل بالظن قطعي العمل فلا مجال .

قلت : المسلم من الإجماع هو حججه ما هو مراد من الكتاب ، لا- ما هو ظاهر منه ، فإن حججه ظواهر الكتاب مسأله اجتهاديّه ، وانعقاد الإجماع عليها ممنوع لمخالفه الأخباريين اعتمادا على أخبار كثيره مذكوره فى محلها .

سلمنا عدم الاعتناء بشأنهم وإمكان إخراج تلك الأخبار عن ظاهرها لمعارضتها بأقوى منها ، لكننا نقول : المسلم منه هو حججه متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم ، لأن مخاطبته كان معهم ، والظن الحاصل للمخاطبين من جهه أصاله الحقيقه أو القرائن المجازيّه حججه إجماعا ، لأن الله تعالى أرسل رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وكتابه بلسان قومه ، والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه ، وكما أن الفهم يختلف باختلاف اللسان ، فكذلك يختلف باختلاف الزمان ، وإن توافق اللسان فحججه متفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما دلّ على حججه متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الإجماع عليه بالخصوص ، ولا يمكن إثبات ذلك حينئذ إلا بأحد وجهين :

الأول : انحصار السبيل الى الحكم فى العمل بتلك الظنون ، ودلاله استحاله التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه ، لأن ذلك هو مقتضى الدليل العقليّ المقتضى لحججه ما يفتح السبيل من الظنون من حيث هى ظنّ ، لا من حيث إنه ظنّ خاصّ ، إذ الدليل القطعيّ لا يدلّ على حججه ظنّ خاصّ ، والمفروض أن الإجماع غير مسلم فى الظنّ الحاصل لغير المشافهين .

والثانى : أن الكتاب العزيز من قبيل تأليف المصنّفين العذيين يقصدون بكتابهم بقاءه أبد الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بمرور الأيام على مقدار فهمهم ، ويعلمون

عليه ، وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيده ، سيّما مع مخالفه لسان المكتوب مع المكتوب إليه ، فإنّه لا ريب في جواز العمل للمدرّسين في التّأليفات والمتعلّمين والمتأمّلين فيها وحملها على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم ، وكذلك المكتوب إليهم المكاتيب ، وهو ممنوع ، سيّما فيما اشتمل على الأحكام الفرعيّه ، إذ الظاهر منها إلقاء الأحكام بين الأئمّه وقتئذ وإعلام المخاطبين بالشّرائع وإعلانها بينهم.

وذلك لا ينافى قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد ألف سنه بذلك ، لأجل حصول الطّريقه واستقرار الشّريعه بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد.

ولا ينافى ذلك أيضا تعلق الفرض ببقائه أبد الدّهر ، لحصول الإعجاز وسائر الفوائد ، إذ ذلك يحصل بملاحظه البلاغه والأسلوب وسائر الحكم المستفاده منها ، مع قطع النّظر عن الأحكام الفرعيّه الظّاهريه التي هي قطره من بحار فوائده. فإثبات أن يكون الكتاب العزيز من باب تأليف المصنّفين ، سيّما الأحكام الفرعيّه ، بأن يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الألفاظ ، واستفاده كلّ من يجيء بعد ذلك من تلك الألفاظ على مقتضى فهمه بظنّه ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى أيضا ، سيّما بعنوان القطع والجزم ، وإدعاء أنّا نعلم أنّه تعالى أراد ذلك ؛ يحتاج الى دليل واضح ، بل الإنصاف أنّا إن لم ندع العلم بأنّ الله تعالى لم يرد من الآيات هذا المعنى ، فلا أقلّ من الظّهور في العدم أو تساوى الاحتمالين ، فكيف يدعى العلم بأنّ مراد الله تعالى من إنزال قوله : (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ) (١) ان يبقى هذه اللفظه.

ص: ٢٤٠

ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد ألف سنة ، أنّ المراد من بعد احتمال المال للوصية والدين والميراث والساعة لها بأن يفضل عنهما ما يساوى الأنصاء ، ويترتب عليه أنه يكفي في التملك وجواز التصرف حينئذ أن يعزل الدين والوصية ، كما فهمه بعضهم ، فهو حججه عليه .

ومن يفهم منه أنّ هؤلاء الأرحام يملكون لهذه الأنصاء بعد إيفاء الدين والوصية ووصول نصيبهما إليهما إمّا بيدهما أو يد وكيلهما أو وليهما ولو كان هو الحاكم أو المؤمن العادل ، ولا يحصل مالكتهم إلا بعد تملكهما لنصيبهما ووصوله إليهما ، فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه ، وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم ؛ فهو أيضا حججه عليه .

ومن يفهم منه أنّ استقرار ملك الأرحام إنّما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وإن ثبت قبله متزلزلا فهو حججه عليه وهكذا ، بل الأولى أن يدعى العلم بأنّ مراد الله تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني ، فهمه نيّيه صلى الله عليه وآله وسلم وفهمه المخاطبون المشافهون ، وكان مقصوده تعالى إبلاغ الحكم وقد أبلغ ، ولكن اختفى بعد خفاء قاده الهدى كما خفى أكثر الأحكام .

والحاصل ، أنّ دعوى العلم بأنّ وضع الكتاب العزيز إنّما هو على وضع تأليف المصنّفين سيّما في الأحكام الفرعية ، دعوى لا يفى بإثباتها بينه .

فإن قلت : إنّ أخبار الثقلين وما دلّ على عرض الأخبار على الكتاب ، يدلّ على أنّ الكتاب من هذا القبيل .

قلت : بعد قبول علمية تلك الأخبار صدورا كما هو ظاهر بعضها ، تمنع أولا : دلالتها على التمسك بمتفاهم اللفظ من حيث هو متفاهم اللفظ ، لما لا يكون المراد لزوم التمسك بالأحكام الثابتة والمعلومه عنه ، كما هو ثابت في أكثرها ، وكذلك ما

دلّ على عرض الأخبار على الكتاب.

وثانياً : بعد تسليم ذلك فنقول : إنّ دلالتها على التمسك بالألفاظ والعرض عليها يعنى بطواهرها ، وعلى ظواهرها ظتيه إذ ذهب جماعه من الأخباريين الى أنّ المراد التمسك بما فسّرها الأئمّه عليهم السلام بها ، والعرض على ما فسّروه به وإن كان خلاف الظاهر ، فحيثنقل الكلام الى هذه الأخبار ونقول : دلالتها على ما نحن فيه حيثنقل إنّما يتمّ لو قلنا بالعلم بأنّ تلك الأخبار أيضاً من قبيل تأليفات المصنّفين الذين يرضون بما يفهمه المتحاورون.

يعنى أنّ الحاصل لنا من تلك الأخبار إنّما يكون حجّه لأجل ذلك ، وهو فى غايه البعد فيما نحن فيه ، بخلاف الكتاب العزيز ، أو ندعى العلم بأنّ متفاهم المخاطبين بها علما أو ظناً كان ذلك ، وأنّى لك بإثبات العلم فى المقامين.

سلمنا أنّ الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنّفين ، لكنّ مقتضى ذلك أن يكون الظنّ الحاصل منه حجّه من جهه أنّه ظنّ حاصل منه ، والمفروض أنّ الظنون الحاصله اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون حاصله منه فقط ، إذ الظنّ الحاصل من اللفظ إنّما هو من جهه وضع اللفظ وحقيقته أو مجازه ، والاعتماد على أصل الحقيقه أو القرينه الظاهره فى المعنى المجازى ، ونحو ذلك.

وأما الظنّ الحاصل بعد ملاحظه المعارض والعلاج والسوانح التى حصلت فى الشريعة ، فهو ظنّ حاصل للمجتهد بنفس الأمر بعد ملاحظه الأدلّه وجمعها وجرحها وتعديلها ، لا ظنّ حاصل من الكتاب.

والحاصل ، أنّ الظنّ الحاصل من الدليل إقياً يلاحظ فى بادئ النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلى وطبعه ، وإمّا يلاحظ ما يستقرّ على ظتيته بعد ملاحظه المعارض ودفع الموانع ورفع القرائن الدالّه على خلافه.

ص : ٢٤٢

فأَمَّا الأَوَّلُ : فإن لم نَدَعِ الإجماع على بطلان العمل به فى أمثال زماننا ، فلا كرامه فى القول به ، فضلا عن إدعاء الإجماع على جوازه أو وجوب العمل به ، إذ لا- ريب أن فى أمثال زماننا اختلط أمر الدلالة ووقع الخلاف بين العلماء ، والاختلاف فى الأدلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواتره وأخبار الآحاد وغيرها ، واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف ، فلا ريب أنه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الأدلة بالظنّ الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب ، ولا أظنّ الخصم يدعى جواز ذلك.

وكيف يمكن ادّعاؤه حتّى بعنوان العلم ودعوى الإجماع ، حتّى أنّ كثيرا من العلماء لا- يجوزون التجزى فى الاجتهاد ، لأجل احتمال اختفاء معارضات الأدلة وإن كان احتمالا ضعيفا.

وأَمَّا الثانى : فهو ليس بظنّ حاصل من الكتاب مثلا- ، بل هو ظنّ المجتهد بحكم الله تعالى ، ومراده من مجموع الآيه ودفع معارضاتها ومنع القرائن الداله على خلافها وإرادته ما هو خلاف الظاهر منها.

وبالجملة ، إمّا نقول بحجّيه ظاهر ظنّ الكتاب فى زماننا لا بشرط ملاحظه المعارض ولا عدمه ، أو بشرط عدم ملاحظه المعارض ، أو بشرط ملاحظه المعارض والفحص عنه ونفيه عنه بالدليل ، حتّى يبقى الظنّ ، والأولان باطلان وفاقا من الخصم.

والثالث : ينفع الخصم دعوى الإجماع على حجّيته لو تمكّن من دعوى الإجماع على حجّيه الظنونّ التى بها يدفع المعارض حتّى يقول : إنّ العمل على الظنونّ الحاصله من أجل الكتاب بعد إعمال هذه الظنونّ إجماعى ، وأنّى له بذلك. وكيف يتمكّن منه إلّا ان يقول بالإجماع على حجّيه ظنّ المجتهد من أى شىء

يكون إلّا ما أخرجه الدليل ، إذ جلّ هذه الظنون لم يقم عليها دليل إلّا كونه ظنّ المجتهد.

فإن قلت : نعم ، ولكنّ ظنّه إذا تعلّق بكيفية الاستخراج من الآيه مثلا فحجّيته إجماعية ، لا إذا تعلّق بغيره.

أقول : لا- أفهم معنى هذا الكلام ، فإنّ اختلاف العلماء فى أنّ العام المخصّص حجّج فى الباقي أم لا مثلا ، يعمّ الكتاب والسنة المتواتره وأخبار الأحاد وغيرها كلّها ، والمسألة اجتهادية ، فإجراء العامّ من الكتاب على ظاهره بمعونه أنّ العامّ المخصّص حجّج فى الباقي ، وأنّ أدلّه الخصم باطله فى تلك المسألة الأصولية مسألة ظنية.

ودعوى الإجماع على أنّ إعمال هذه المسألة الأصولية فى خصوص الكتاب جائز دون غيره ؛ شطط من الكلام (1) ، ويلزمه فى العكس أن لو قال أحد بعدم الحجّية فى عامّ الكتاب لأداء ظنّه الى أنّ العامّ المخصّص ليس بحجّج فى الباقي إن يكون إجماعيا ، ولكن من حيث إنّه متعلّق بالكتاب.

وأیضا نقول فى مثل قوله تعالى : (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) (٢) أنّه ظاهر فى العموم ، ومقتضاه عدم نشر الزنا سابقا الحرمة ، كما ذهب إليه جماعه من محقّقى

ص : ٢٤٤

١- وهذا الظنّ إن لم يندرج فى معقد الاجماع على حجّيه ظواهر الكتاب لو لا الظنون الحاصله منه لم يلزم شطط فى الكلام كما يظهر بالتأمّل ، كما يظهر به أيضا عدم الملازمه فى العكس لأنّ معنى عدم الحجّية أنّه لا يحصل منه الظنّ فى تمام الباقي فيكون مجملا فلا ظن على هذا القول من جهه يكون متعلّقا بكيفية الاستخراج من الكتاب ليكون اجماعيا. هذا كما فى حاشيه السيد على القزويني.

٢- النساء : ٢٤.

الأصحاب ، وذهب جمهور الأصحاب الى الحرمة ، والأخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجوده ، ولا ريب أن ترجيح عموم الآيه وإبقاءه على ظاهره وإدعاء الظن به يتوقف على ترجيح أخبار الحل على أخبار الحرمة ، إذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، لا مجال لمنع الأخبار رأسا ، فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الأخبار ، ولا ريب أنه لا إجماع على كفيته ترجيح الأخبار لاختلاف العلماء في وجوه التراجيح ، واختلاف الأخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيحىء في الخاتمه ، ولا مناص في الجمع بين الأخبار إلما بالرجوع الى المرجحات الاجتهاديه ، مع أن قبول كل واحد من الأخبار وردّها من حيث السند والتمن ، وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها ، وعدد المزكى وغير ذلك ، لا يكون في الأكثر إلّا بالظن الاجتهادى ، ولا قطع فى شىء منها كما لا يخفى على المتأمل المنصف المتدبر.

ودعوى الإجماع على حجيه كل ما يتعلّق بالأخبار بعنوان العموم أو إدعاء الحدس وحصول القطع برضا الشارع بذلك العموم بالخصوصيه والنصوصيه لانه من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل بها عهده على مدّعيه ، وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد.

وأما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق ، فلا نمنعه ولا يجدى للمستدل ، بل هو مذهبا وطريقتنا.

فظهر ممّا قرّرنا لك الفرق بين الظنّ الحاصل من الكتاب من حيث هو ، والظنّ الحاصل بعد بذل الجهد فى المعارض ودفعه.

ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم (١) واشتبه عليه الأمر ولم يفرّق بين المجاز والعامّ ، وناقض في القول بوجوب الفحص عن المخيّص بعدم وجوب الفحص في الحقيقيه عن المجاز ، وهو غلط ، لأنّ الفحص عن المخيّص يرجع الى الفحص عن المعارض ، بخلاف المجاز ، فإنّه فحص عن القرينه وقد يحصل الاعتباران في العامّ والمجاز بكلا المعنيين ، فعليك بالتأمّل والتفرقة ، وقد حقّقنا ذلك في مباحث العامّ والخاصّ ، فراجعه.

فالحكم بحرمة العمل بالظنّ الذي لم يثبت حجّيته بالخصوص من دليل قطعيّ ، مثل الشّهرة والغلبه ونحوهما من جهه قوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (٢) ونحوه ، إنّما هو من جهه ظنّ حاصل للمجتهد بعد التأمل في الآيه وفي القواعد الأصوليه ، ودفع الأدلّه التي أقاموها على عدم حجّيه العامّ المخيّص للإجماع على أنّ الآيه مخيّصه بظنون كثيره ، وملاحظه عدم المعارض والظنّ به ، أو القطع من جهه لزوم الفحص عن المخيّص ، وذلك ظنّ حاصل للمجتهد من مجموع ذلك ، لا ظنّ حاصل من الآيه.

وبعد ملاحظه ذلك ، فإنّ سلّمنا ذلك الإجماع على العمل بالظنّ الحاصل من الكتاب على هذا الوجه ، فلا نسلمه في خصوص العامّ المخيّص ، لأنّه موضع خلاف ، والتّزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعمومات أخبار الآحاد ، بل هو جار في المتون القطعيه ، كالكتاب والسّنّه المتواتره أيضا ، ولم يثبت الإجماع على حجّيه عموم آيات التّحريم في أمثال زماننا ، بل مطلقا بعد القطع بتخصيصها ببعض

ص: ٢٤٦

١- وهو المدقّق الشّيرواني.

٢- الإسراء : ٣٦.

فإن قلت : التزاع فى حجّيه العامّ المخصّص فى الحقيقة ، راجع الى التزاع فى حصول الظنّ منه فى الباقي وعدمه كما يظهر من أدلّتهم المذكوره من الطرفين ، لا- إلى الحجّيه وعدمها مع حصول الظنّ أيضا ، فالمنكر يقول : إنّه لا يحصل الظنّ منه بدلالته على الباقي ، ولو فرض حصول الظنّ فهو حجّج باتّفاق منّى .

قلت : المنكر يقول : إنّه لا يمكن حصول الظنّ منه ، ولو فرض حصول الظنّ منه فى نفس الأمر لكان حجّج ، لا أنّه لا يحصل منه لى ظنّ ، ولو فرض حصوله لخصمى فهو حجّج عليه حتّى يصير بذلك إجماعا ، فهو فى الحقيقة يغاطظ [يغاطط] مدّعى حصول الظنّ ويقول : أنت قصّرت فى الاجتهاد حيث ادّعت الظنّ فيما لا يمكن حصول الظنّ فيه .

والحاصل ، أنّ القدر المسلّم من الإجماع الفرضيّ الذى يمكن أن يدّعى فى هذا المقام هو أن يقول المنكر للحجّيه : إنّ العامّ المخصّص لا يحصل منه الظنّ فى نفس الأمر ولو حصل منه ظنّ فى نفس الأمر فهو حجّج ، وليس ، فليس .

ولا- يظهر من هذا الكلام أنّه يسلم حجّيه الظنّ الحاصل لمدّعيه بسبب اجتهاده وتمسيكه بالأدله التى هى بمرأى من المنكر ومسمع منه ، فتأمل فى ذلك ، فإنّ فيه دقّه ما .

وإن سلّمنا منك دعوى هذا الإجماع ، أعنى الإجماع من الخصم على حجّيه الظنّ إذا حصل لخصمه عليه دون غيره ، فإنّما نسلّمه من جهه أنّه ظنّ المجتهد ، وكلّ ظنّ المجتهد حجّج عليه وإن لم يحصل للآخر الظنّ على وفقه .

وأين هذا من إثبات الإجماع على حجّيه ظنّه الحاصل من جهه العامّ المخصوص من الكتاب من حيث هو .

فإن قلت : يكفي ثبوت حججه هذا الظن بالإجماع وإن كان من جهه كونه ظن المجتهد ، لأنه يثبت أصاله حرمة العمل بالظن وهو المطلوب.

قلت : إذا سلمنا الإجماع على ذلك من أجل كونه ظن المجتهد ، فلا نمنع أنه من أجل أنه حصل له من الكتاب ، بل من حيث إنه ظن المجتهد ، وهو حججه عليه وعلى مقلده بالإجماع ، ولا يصير حججه على الغير.

والحاصل ، أننا نفرض المسأله أصوليه ونقول : هل يجوز العمل فى الأحكام الشرعيه سواء كانت أصوليه أو فقهيه على الظن مطلقا ، أو لا يجوز العمل إلا باليقين أو الظن المعلوم الحججه ، فيجب على كل من اختار أحد طرفى المسأله من إقامه الدليل على مطلبه ، فإن استدلل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١).

فنقول له : إن كان الظن الحاصل من هذه الآيه قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصيص والمعارض ، وقبل إبطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق فى الظن ، فلا إجماع على حججه مثل هذا الظن الحاصل من الآيه كما هو واضح ، وإن كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الآيه بعدم الجواز ، وذلك بأن يدعى عدم انسداد باب العلم ، أو يثبت كون الأدله المعهوده من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطعى العمل ، فهو حججه حينئذ عليه وعلى مقلده.

كما ان المجوز أيضا إذا أبطل قطعيه هذه الأدله وأثبت انسداد باب العلم بينى على العمل بالظن ، فرأى كل من هذين المجتهدين حججه عليه وعلى مقلده

ص : ٢٤٨

١- الإسراء : ٣٦.

بالإجماع ، ولا يصير رأى أحدهما حجّه على الآخر ، فحينئذ لا يجوز للمنكر أن يحتجّ على المجوّز بالآيه ، بل وإن كان ولا بدّ أن يحتجّ عليه ، فلا بدّ أن يتمسّك بإبطال انسداد باب العلم وإثبات الأدلّه المعلوم الحجّيه.

فالاستدلال بالآيه فيما نحن فيه على إثبات حرمه العمل بالظنّ مع انسداد باب العلم ؛ غلط. فإنّ الخصم متمسّكه انسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ، ولا يصحّ معارضته بحرمه العمل بالظنّ مطلقاً.

ومن الغرائب ما وقع من جماعه من الأصحاب مثل صاحب «المعالم» رحمه الله وغيره حيث جمعوا بين تمسّيكهم بأصالة حرمه العمل بالظنّ فى إبطال حجّيه الشّهرة وتقليد الموتى وغير ذلك ، وتمسّيكهم فى حجّيه أخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطّريق فى الظنّ ، كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم فى العمل بها إيمان الرّاوى وعدالته ، وغير ذلك من الشّروط كما فعله صاحب «المعالم» رحمه الله وغيره ، وهذا تناقض واضح.

فإن قلت : إنّ حجّيه العامّ المخصّص إجماعيّ لأنّ المخالف فيها ليس إلّا بعض المخالفين.

قلت : كونه إجماعيّاً ممنوع وإن كان هو المشهور بين الأصحاب ، والاعتماد على الشّهرة والإجماع المنقول يدير الكلام السابق ، مع أنّ الإجماع المدّعى فى ذلك إن كان على الحجّيه وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظنّ وعدمه ، فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى الظهور ، ونحو ذلك كما لا يخفى ، مع كمال بعده فى المسائل الأصوليه.

وإن كان على الظهور فى الباقي وحصول الظنّ ، فهو ليس من شأن الشّارع والأمر التى يدّعى فيها الإجماع المصطلح ، وأمّا إجماع الأصوليين فغاياته إفاده

الظنّ ، وهو يدير الكلام السابق أيضا.

الكلام في الإجماع على حجّيه ظواهر الكتاب

والحاصل ، أنّ الإجماع المدعى في هذا المقام على حجّيه ظواهر الكتاب إن كان هو الإجماع المنقول أو الاستنباطي ، فيدخلان في عموم آيات التحريم ، ولا- دليل على حجّيتهما سوى كونهما ظنّ المجتهد ، وإن كان هو الإجماع المحقّق ، فإن كان على الجملة فهو لا يجدى نفعا ، وإن كان على كلّ الظواهر ، فمع ما يرد عليه ما سبق ممّا فضّلناه [فضلنا] فيه أنّه مستلزم لحجّيه الظنّ الحاصل من قوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) ، وأمثاله من الظواهر والظنون الحاصله بأنّ العمل على ظنّ الكتاب لا يجوز ، فإنّها عامّة تشتمل ذلك أيضا.

فالإجماع على حجّيه الظواهر حتّى الظاهر الدالّ على حرمة العمل بالظنّ عموما ، يثبت عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القرآن ، وما يثبت وجوده وعدمه ، فهو محال.

فإن قلت : إنّهُ مخصّص بالإجماع المتقدّم.

قلت : لو سلّمنا صحّحه هذا التخصيص ، يرد عليه أنّ ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الإجماع ، ومن ذلك يلزم كون الإجماع ظنيّا ، لأنّ التخصيص لا يكون إلّا في العامّ.

فإن قلت : وإن كان ظنيّا في الجملة ، لكنّه قطعيّ في الجملة أيضا.

قلت : سلّمنا ذلك ، لكن يكفي في تحقّق المقدار القطعيّ بقاء فرد واحد بعد التخصيص ، فإن كان ذلك هو ظنّ غير آيات التحريم ، فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال ، وإن كان هو الظنّ المستفاد من الآيات الدالّة على حرمة العمل بالظنّ

ص: ٢٥٠

ولكن فى غير الظنّ الحاصل من الآيه.

ففيه : أنّ لغير هذا الظنّ أيضا عرضا عريضا قد أخرج منه ألف ظنّ ، كالبينه والإقرار واليد وغير ذلك ، فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع إلّا مثل القياس ، ونحن نقول به أيضا ، ولا ينفعك فيما رمته.

فإن قلت : إنّ الإجماع إنّما هو على حجّيه جميع مقتضيات الظواهر حتّى المستفاد من الآيات الدالّه على حرمة العمل بالظنّ ، لكن فى غير ظاهر القرآن ونظائره ، يعنى وقع الإجماع على أنّ كلّ الظنون الحاصله من القرآن واجب العمل غير الظنّ الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظنّ الحاصل من القرآن.

قلت : بعد تسليم صحّه هذه الدّعوى يرجع هذه الى دعوى الإجماع على حرمة بعض المظنونات دون بعض ، لا على وجوب العمل على الظواهر الدالّ بعضها على حرمة العمل بالظنّ ، إلّا الظنّ الفلانى ، وليس هذا من باب إثبات حجّيه العامّ بالإجماع إلّا ما أخرج الدليل حتّى ينفعك فى مقام إثبات حجّيه الظنون الحاصله من القرآن ، بل من باب إثبات حجّيه بعض المظنونات بالإجماع ، وهو ما حصل من سائر الظواهر وبعض مدلول ما دلّ على حرمة العمل بظاهر القرآن ، وهو غير حرمة الظنّ الحاصل من القرآن الدّاخلى فى آيات تحريم العمل بالظنّ ونحوه.

وبعبارة أخرى : هذا إجماع على بعض مدلول آيات تحريم العمل بالظنّ ، وهو حرمة العمل على غير الظنّ الحاصل من القرآن ونحوه ، وهذا البعض ليس بظاهر هذه الآيه حتّى نقول : إنّ من الظواهر التى تثبت حجّيتها بالإجماع.

فإن قلت : إنّ الاجماع انعقد على أنّ الأصل جواز العمل بما يحصل الظنّ به من الكتاب مطلقا ، فالإجماع إنّما هو على جعل الحجّيه هو الظنّ الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه.

قلت : لو سلّمنا منك هذا الإجماع ، فهذا عدول عن أصل الدّعى ، لأنّ الدّعى إنّما هي الإجماع على حجّيه الطّواهر بعنوان العموم ، يعنى حجّيه كلّ واحد منها بحيث يكون الأفراد متعلّقا لدعى الإجماع.

وهذا الكلام يقتضى دعوى الإجماع على قاعده كليّه ، ومع ذلك فنقول حينئذ : خروج الظنّ الحاصل من الكتاب من عموم آيات تحريم الظنّ لا بدّ أن يكون من دليل قطعيّ أو ظنيّ علم حجّيته ، فما هذا الدليل؟

وقد فرضت أنّ الدليل القطعيّ هو الإجماع المذكور ، وقد أبطلنا قطعته لدخول العامّ المخصّص ، أعنى آيات تحريم العمل بالظنّ فى مورده.

وأما إذا بطل قطعته ، فلا دليل على حجّيته ، لدخوله تحت عمومات الآيات المذكوره وإن كان الدليل شيئا آخر من خبر متواتر أو شىء آخر ، فمع أنّه غير مسلّم وغير معلوم ، فهو خروج عن إثبات المطلب بالإجماع ، فلم يبق إلّا الاعتماد على الظنّ الاجتهادىّ.

فإن قلت : نحن ندعى أنّ الإجماع على مجموع قولنا : إنّ كلّ الطّواهر حجّه ما لم يثبت المخرج عنه.

فهذه قاعده قطعيه خصّصنا به عموم آيات التحريم ، وخروج بعض الطّواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقيّ.

قلت : قد أشرنا سابقا الى بطلان هذه الدّعوات ومنعها بقولنا : لو سلّمنا صحّه هذا التخصيص يرد عليه أنّ ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الإجماع ، الى آخره.

فإن شئت أن أبين لك وجه المنع وعدم التسليم حتّى يندفع عنك هذه الشّبهه.

فبيانّه : أنّ الأصوليين قد ذكروا أنّ دلالة العامّ على كلّ واحد من أفراده دلالة تامّه ، ويعبرون عنه بالكلىّ التفصيليّ والكلىّ العدديّ.

فنقول : دلالة هذه القاعده التي أثبتتها الإجماع على وجوب العمل بآيات تحريم الظنّ دلالة تامّه ، وليس من باب دلالة المشترك على معنيه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ، ولا من باب الكلى المجموعى ولا من باب دلالة كل واحد من ألفاظ الكلمه المركبه على معناها.

فنقول : قولك : إنّ كلّ واحد من ظواهر الكتاب حجّه إلما ما أخرجه الدليل ، ينطبق بعمومه على آيات التحريم ، ويدلّ على حجّيتها دلالة تامّه ، وحينئذ فلا بدّ أن يكون المخرج والمخصّص - بالكسر - مغايرا للعامّ والمخصّص - بالفتح - وإلّا لم يكن دلالة العامّ على الآيات المذكوره دلالة تامّه.

فإذا كان جواز العمل بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعده العامّه ، فلا بدّ أن يكون المخصّص والمخرج شيئا آخر لاستحاله اتّحاد المخصّص والمخصّص ، لأنّ كلّ واحد من أفراد العامّ متساوى النّسبه مع الآخر فى دلالة العامّ عليه ، وحجّيه العامّ فيه.

نعم ، يصحّ الكلام إن قلت ، وقع الإجماع على حجّيه آيات التحريم بعمومها وانعقد إجماع آخر على حجّيه سائر الظواهر ، وهذا الإجماع الثانى مخصّص لمقتضى الإجماع الأوّل.

والمفروض أنّ الإجماع المدعى شىء واحد وهو الإجماع على حجّيه ظواهر الكتاب من حيث إنّها ظواهر الكتاب ، ولم يدع أحد الإجماع على حجّيه آيات التحريم من حيث إنّها آيات التحريم ، ولو ادّعا أحد فهو خروج عمّا نحن فيه ، والكلام عليه على نهج آخر.

والحاصل ، أنّ القاعده التي تدّعيها بالإجماع هو عامّ منطبق على جزئياته بالدلاله التامّه ، ولا يجوز أن يدفع دلالتها على بعض جزئياتها بدلالاتها على البعض

الآخر ، للزوم التناقض فى الكلام ، ويعود عليه البحث الذى ذكرناه سابقا وهو أن ما يثبت وجوده عدمه فهو محال.

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يمكن أن يقال هنا فى مقام التوجيه بعبارة أخرى ، وهو أن الإجماع انعقد على حجّيه كلّ الظواهر بعنوان العموم وانعقد إجماع آخر على عدم حجّيه هذا الظاهر الخاصّ ، أعنى دلالة آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن ، وهذا الإجماع الثانى مخصّص للإجماع الأوّل ، وذلك لأنّ هذا الإجماع الثانى لا معنى له فى الحقيقة إلّا الإجماع الأوّل.

فأمّا ذلك الإجماع لا أصل له ، وأمّا آيات التحريم فلا عموم فيها أصلا ، بل هى مخصوصه بمعنى معيّن مثل أصول الدّين أو ما يتّهم به المسلمون ونحو ذلك ، وأيهما ثبت يكفينا فى إتمام المطلوب وهو بطلان أصاله حرمة العمل بالظنّ.

فتأمّل فيما ذكرته بعين الدّقه والإنصاف تجده حقيقا بالقبول إن شاء الله تعالى.

ثمّ إن تبته الخصم بما ذكرنا له من الجواب ، وأعرض عمّا تحاوله أولا من تخصيص عموم آيات التحريم بالإجماع المدعى ، ورام سلوك مسلك آخر لتأسيس أصاله حرمة العمل بالظنّ ، وقال : إنّه لا تخصيص هنا أصلا ، بل دلالة القاعده المستفاده من الإجماع دلالة تامّه وارده على جميع جزئياتها ، بتقريب أنّ مثل قوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) وأمثاله باقيه على ظاهرها ، فإنّ المراد منها التّهى عن الظنّ الذى لم يكن مستندا الى قاطع ، وسائر الظّنون الحاصله من سائر الآيات مستفاده من القاطع ، وهو القاعده المعلومه بالإجماع ، فلم يدخل تحت آيات التحريم حتّى يحتاج الى التخصيص أو الى إجماع آخر.

ص : ٢٥٤

فَنَقُولُ فِي جَوَابِهِ : إِنَّ هَذَا غَفْلَةٌ عَنِ الْفَرْقِ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالْقَاطِعِ ، بَلِ الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ . فَإِنَّ الضَّمِيرَ الْمَجْرُورَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) . يَعُودُ إِلَى الْمَوْصُولِ نَفْسَهُ لَا إِلَى وَجُوبِ الْعَمَلِ بِهِ ، فَيَحْتَاجُ مَا ذَكَرْتَهُ إِلَى إِضْمَارٍ ، بَلِ يَلْزَمُ اسْتِعْمَالَ الضَّمِيرِ فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ وَالْمَجَازِيَّ فِي اسْتِعْمَالِ وَاحِدٍ ، وَهُوَ بَاطِلٌ ، يَعْنِي (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (٢) .

وَلَا- بِوَجُوبِ [يُوجِبُ] الْعَمَلِ بِهِ عِلْمٌ ، أَوْ لَا- بِدَّ أَنْ يَحْمِلَ الْعِلْمُ عَلَى مَعْنَى يَشْمَلُ الْعِلْمَ وَمَا يُوجِبُ الْعَمَلُ بِهِ ، وَهُوَ أَيْضًا مَجَازٌ ، فَأَيْنَ مَقْتَضَى الْقَاعِدَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ قَرِينَةٍ لِلتَّجَوُّزِ فِي بَعْضِهَا الْآخِرَ لَيْسَ بِأَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ لَوْ قَوَّعَ الْكَلَّ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ فَيَحْتَاجُ إِلَى دَعْوَى إِجْمَاعٍ آخَرَ ، بَلِ إِجْمَاعِينَ آخَرِينَ ، وَقَدْ عَرَفْتَ الْحَالَ فِيهِ .

وَكَذَلِكَ فِي الْآيَاتِ النَّاهِيَةِ عَنِ اتِّبَاعِ الظَّنِّ ، فَإِنَّ حَمْلَ الظَّنِّ عَلَى الظَّنِّ الَّذِي لَا قَاطِعَ عَلَى الْعَمَلِ بِهِ ، تَخْصِيصٌ صَرِيحٌ ، وَهُوَ كَثْرَ عَلَى مَا فَرَّ مِنْهُ .

وَبِالْجَمَلَةِ ، لَا- رَيْبَ أَنَّ مَا يَحْصُلُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : (وَيْثَابَكَ فَطَهَّرْ) (٣) . مِثْلًا- الظَّنُّ بِأَنَّ حَكْمَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْوَاقِعِ وَجُوبَ تَطْهِيرِ الثُّوبِ عَنِ النِّجَاسَةِ ، لَا الْعِلْمَ بِهِ ، لِاحْتِمَالِ إِرَادَةِ مَطْلُوقِ التَّنْظِيفِ وَالتَّقْصِيرِ ، وَهَذَا هُوَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةُ لِلظَّنِّ ، وَوَجُوبُ الْعَمَلِ عَلَى هَذَا الظَّنِّ لَوْ ثَبِتَ ، لَا يَخْرُجُ ذَلِكَ الْحَكْمُ عَنْ كَوْنِهِ مَظْنُونًا ، وَهَذَا وَاضِحٌ لَا سِتْرَ فِيهِ .

ثُمَّ إِنْ رَجَعَ الْخَصْمُ وَقَالَ : إِنَّ كَلَّ ظَاهِرًا قَامَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ قَاطِعٌ فَهُوَ مَعْلُومٌ بِحَسَبِ

ص: ٢٥٥

١- الإسراء : ٣٦ .

٢- الإسراء : ٣٦ .

٣- المدثر : ٤ .

الظاهر مضمون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له ، وكذا زوجته بمجرد اليد والتصرف. وذلك كما يقال في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه : إنه هو العلم بالأحكام الشرعيه.

وهذا هو معنى قولهم : ظنيته الطريق لا ينافي قطعيته الحكم ، كما هو الأظهر في توجيهاته (1).

فقول في دفعه : إن كلامه هذا يحتمل معاني ثلاثه : إما أنه معلوم أنه ظاهر ومضمون من الآيه ، وإما أنه معلوم يجب العمل بما هو ظاهر عن الآيه ، وإما أن ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم.

أما الثالث ، فبديهى البطلان لوضوح المغايره بين المضمون والمعلوم والظن والعلم.

وأما الثانى ، فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم ، المعلوم وجوب عمله ، وهو معنى مجازى للعلم.

ويرد عليه ما سبق.

وأما الأول ، فكأنه هو المراد بقريته الاستشهاد بحكايه اليد ، وعلم الفقه.

ففيه : أن المراد في تعريف «الفقه» من العلم هو الإدراك العلمى للأحكام الظاهرية الظنيته من الأدله التفصيليه على أظهر الوجوه فى معنى العلم هنا ، كما حققناه فى أول الكتاب.

ولكن ذلك لا يفيد إلا أنه حصل العلم بما هو مضمون أنه حكم الله تعالى ، وذلك لا يجدى فى كون الحكم علمياً بمعنى كون ذلك التصديق مطابقاً للواقع ، ولكن لما

ص: ٢٥٦

١- راجع «المعالم» ص ١٥١.

ثبت بالبرهان القطعيّ كون ذلك المظنون حكماً شرعيّاً له حين انسداد باب العلم ، فيجب العمل به ، فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوماً ، بل يجعل الكبرى الكليّة للمجتهد مظنونه واجب العمل.

المراد بالعلم في تعريف الفقه

والحاصل ، أنّ المراد بالعلم في تعريف «الفقه» وإن كان هو معناه الحقيقي على أظهر الوجوه ، لكن متعلّقه الظنّ ، يعنى يحصل للفقيه العلم بظنّه الذي هو حكم الله تعالى في حقّه بسبب تلك الكبرى الكليّة الثابتة من الخارج ، فحينئذ يصير معنى قوله : (ولا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) منطبقاً على المدعى ، ولكن لا ينفع للخصم في شيء.

فإنّا نسلم أنّا نعلم أنّ المظنون من آيات القرآن كذا ، ولا نقتفى [نقتضى] غيره بأن نقول : هذا ليس بمظنون من الكتاب ، ولكن هذا لا ينفع إلّا مع إثبات وجوب العمل عليها من الخارج ، وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء إلّا وجوب العمل على ذلك الظنّ ، ولا يثبت من ذلك كونه علماً حتّى ينفعك في هذا.

والحاصل ، أنّ متعلّق العلم قد يكون ظنيّاً ، وقد يكون شيئاً ثابتاً في الواقع ، وصيروره الظنّ متعلّق العلم لا يجعل الظنّ علماً ، وهو واضح.

ثمّ لما طال الكلام لما سامحنا الخصم في تسليم الإجماع ، فالقاطع للقال والقييل هو العود الى منع الإجماع.

ونقول : إنّ الإجماع هو اجتماع الفرقه بحيث يوجب القطع برأى الإمام عليه السلام ، ولم يتحقّق لنا بعد وقوع هذا الاجتماع ، فإنّ ذلك الاجتماع إمّا من ملاحظه فتاويهم صريحاً وإمّا من حصول العلم برضاهم بذلك ، بحيث يحصل

ص: ٢٥٧

أما الفتوى ، فلم يجتمع عندنا من فتاوى أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام والتابعين لهم التصريح بأن كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وإن كان بعد ألف سنة حجه لكل من يحصل له من العلماء ، وإن كان بعنوان القاعده.

وأما أرباب التصانيف من متأخري أصحابنا ، فإن سلم اجتماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم أن فتواهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر إنما كان لأجل أنها ظواهر الكتاب ، بل لعله كان من جهه أنه ظن من الظنون الاجتهاديه.

وأما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتبعية من أحوال السلف بأنهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنيه من دون نكير ، فهو لا يستلزم أن ذلك كان من جهه إجماعهم على حجه الظواهر ، بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والأمارات ، وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه ، كما تبّه الصادق عليه الصلاه والسلام (١) على الزاوى الذى كان يستمع على غناء الجوارى حين جلوسه على الخلاء لمظنه أنه ليس بحرام لأنه لم يأت إليها برجله ؛ بقوله عليه السلام : أما سمعت الله يقول : (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (٢).

واستدلال أبى بكر لعمر حيث شكّ فى موت النبى صلى الله عليه وآله وسلم بقوله تعالى : (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) (٣) ، فمن ادعى تحقّق الإجماع فالعهده عليه ولا حجه علينا.

ص : ٢٥٨

١- «الكافي» ٦ / ٤٣٢ ح ١٠.

٢- الإسراء : ٣٦.

٣- الزمر : ٣٠.

والحاصل ، أنّ دعوى الإجماع على حجّيه ظواهر الكتاب حتّى فى آيات تحريم العمل بالظنّ ، ثمّ بعد ذلك دعوى ظهور آيات التحريم فى كلّ ظنّ لم يقم على حجّيته قاطع حتّى فى أمثال زماننا التى انسدّ باب العلم فيها غالبا .

ودعوى اندراج كلّ هذه الظنون تحت القاعده المدّعى عليها الإجماع ، فى غايه الغرابه .

ومن الغرائب أنّ الجماعه المتمسّكين فى أصاله حرمة الظنّ مطلقا حتّى فى أمثال زماننا بهذا الآيات ، يستدلّون فى إثبات حجّيه أخبار الآحاد والاستصحاب وغيرهما من الأدلّه الظنّيه بأنّ باب العلم فى أمثال زماننا منسدّ ، والتكليف باق بالضروره ، فيجوز العمل بالظنّ وإلاّ لزم تكليف ما لا يطاق .

وفيه : ما لا يخفى ، إذ الاستدلال بهذا الدليل يقتضى حجّيه الظنّ مطلقا إلاّ ظنّا قام القاطع على عدم حجّيته . ولا يصحّ أن يقال : مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل بالظنّ المعلوم الحجّيه إذ الظنّ المعلوم الحجّيه لا يحتاج الى استدلال فى العمل إليه [عليه] وعلى قول الخصم من أنّ الظنّ المعلوم الحجّيه علم وليس بظنّ ، كما مرّ ، فالأمر أظهر .

فحينئذ تتوجّه المعارضه بأنّ هذا الدليل العقليّ القاطع فى أمثال زماننا ، يفيد جواز العمل بالظنّ مطلقا إلاّ ظنّا قام القاطع على بطلانه ، بل لا حاجه الى استثنائه ، لأنّه ليس بظنّ ، بل هو مقطوع بعدمه بحرمة العمل به قطعا .

فالحاصل ، أنّ الآيات إن سلّمنا وجوب العمل على عمومها مع إخراج الظنّ المعلوم الحجّيه ، فيجب العمل على هذا الدليل أيضا مع إخراج الظنّ المعلوم عدم حجّيته ، فارتفع بهذا الدليل القطعيّ العقليّ الظهور الذى ادّعت من الآيات ، فصار المحصل أنّ كلّ ظنّ لم يثبت بطلانه فهو حجّيه ، وبطل القول بأنّ الأصل حرمة كلّ

ظنّ إلّا ما ثبت حجّيته ، وإن كان ذلك كلام في هذا البرهان القطعيّ الذي تداوله المجتهدون في كتبهم في الأعصار والأمصار ، فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير ، وقد شرحنا ذلك وأوضحنا [هـ] في مبحث حجّيه أخبار الآحاد ، وبيّنا أنّ الأصل حجّيه جميع ظنون المجتهد وأنّ الأصل في ظنّه الحجّيه ، إلّا ما أخرجه الدليل ، وبيّنا وجه الاستثناء من الدليل القطعيّ مع أنّ التخصيص من شأن الأدلّه الظنيّه ، وإن شئت فراجع.

ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الأخر التي أقاموها على حجّيه ظنّ المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ، ومن وجوب الاحتراز عن الضّرر المظنون ، ونحو ذلك ، فإنّ كلّ ذلك أدلّه على حجّيه ظنّ المجتهد من حيث إنّ ظنّه ، لا من حيث إنّ ظنّ خاصّ من دليل خاصّ.

وتداول هذه الطريقه وتضافر كلماتهم بذلك من أجلى الشّواهد على بطلان دعوى أنّ مقتضى الإجماع المدّعى حجّيه ظواهر آيات التحريم مطلقا ، إذ لو سلّمنا ذلك الإجماع في الجملة ، فكلماتهم هذه تنادى بأنّها مخصّيه بصه بغير آيات تحريم الظنّ ، فتصير دعوى الإجماع مخصّيه بصه ، يعنى أنّ الإجماع وقع على حجّيه ظواهر الكتاب إلّا ظاهر آيات التحريم في زمان انسداد باب العلم.

فكنا في أوّل المسأله نكتفى منك بأن لا تردّ قولنا بمنع تحقّق الإجماع في حجّيه عموم الظواهر بحيث يشمل آيات التحريم مطلقا وإن اتكلنا (1) الى ما اكتفينا به من أنّ تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها ، والآن يوشك أن ندّعى الإجماع على أنّ تلك الظواهر ليست بحجّه بتمامها ، لما عرفت من أنّ جماهير

ص: ٢٦٠

١- في نسخه الأصل (تكلنا).

العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالأدلة المذكوره التي مفادها حججه ظن المجتهد من حيث إنه ظن ، لا من حيث إنه ظن مستفاد من دليل خاص ، وإلا لم يحتج الى هذا الاستدلال.

ثم بعد التأمل في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عمّا يمكن أن يورد على تلك البراهين القاطعه من باب المعارضه ، بأن مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مطلقا ، فيدخل فيه ظن آيات التحريم إذ تلك أيضا ظنون وظواهر قبالا لما ذكرناه من دخول ظواهر الكتاب تحت آيات التحريم.

فإن قيل : إن البراهين قرينه على التجوز في آيات التحريم. فيقال : إن الإجماع على حججه الظواهر إجمالا قرينه على تخصيص آيات التحريم والتجوز فيها ، وذلك لأن تلك البراهين قاطعه لا تقبل التخصيص ، فهي مبطله لآيات التحريم بعمومها ومخصّصه لها بغير صورته انسداد باب العلم ، ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم ، لعدم إمكان تخصيص القطعي ، وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص ، وقد بيّنا الوجه فيها ، فلاحظه ، وسنبيّنه أيضا.

وحاصله ، إمّا منع حصول الظن بها سيّما مع ملاحظه ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات.

وإمّا بأن الاستثناء ممّا يدلّ على مراد الشارع ظنا ، لا أن الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن. وإمّا بمنع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبه الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه ، فيرجع الى سائر الأدله ويعمل عليه وإن وافق مؤداه مؤدى القياس.

وإمّا بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضروره حتى في زمان الحيره والاضطرار

وانسداد باب العلم ، وعلى المدعى عهده دعوى العلم والضرورة.

ومن الغرائب أغرب ممّا استغربنا [ه] سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظنّ في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظنّ ، مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ، ولزوم تكليف ما لا يطاق كما فعله صاحب «المعالم» رحمه الله ، ما قد نسمعه في عصرنا من أنّنا إنّما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا ظنّ ولما كان العلم مطابقا للواقع ، قلنا : إنّنا مكلفون بالعلم ، ولما انسدّ بابه لم يفتح باب الظنّ على الإطلاق ، لحرمة وكونه كأكل الميتة في المخمصة ، فيتقدّر بما يندفع به الحاجة ، وهو ظنّ المجتهد في بعض الأشياء ، وهو الدليل ، لا ظنّ الكلّ في الكلّ ولا في البعض ، ولا ظنّ البعض في الكلّ ، وذلك لأنّ التناقض بين إدعاء أصالة حرمة العمل بالظنّ مطلقا ، والاستدلال بهذا الدليل ممّا لا يخفى على ذى شعور ووهن.

هذا الكلام لا يحتاج الى البيان ، لكنّ لما صرنا في دهرنا ممتحنين بأمثال ذلك ، بل كم وقع من هذا القبيل في الأوائل والأواخر.

فنقول ، دفعا لما عسى أن يشتهب الأمر على بعض الطلبة : إنّني أتكلّم في هذه المقالة في ظنّ المجتهد ولم أتعدّ الى غيره لتقليل المثونه وتسهيل المعونه ، فإذا سلّم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل وأغلبها ، فما الظنّ الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب أكل الميتة؟

فإن كان هو ظنّه من حيث هو ظنّه إلّا ما ثبت بطلانه بالدليل ، فهو مطلوبنا ، لعدم اختصاصه بظنّ دون ظنّ.

وإن كان ظنّ علم حجّيته ، فنقول لك : يبين لي أنّه هل يثبت حجّيته مطلقا ، يعنى في حال حضور الإمام عليه السلام وغيبته ، وفي أمثال زماننا جميعا ، أو في زمان الغيبة

وعدم الإمكان فقط.

فإن كان الأوّل ، فمع أنّه ممّا لا يمكن إثباته في أكثر الأدلّه ، فإنّ خبر الواحد لو سلّم الإجماع فيه ، فلا يثبت إلّا في الجملة كما هو واضح ، وفضلناه في محلّه ، وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح.

وكذا الاستصحاب وغيره إن سلّمنا كون حجّيه الكتاب إجماعيًا كما مرّ الكلام فيه ، مع أنّه لا يثبت منه إلّا أقلّ قليل من الأحكام ، ولا- يثبت أصل البراءة إن سلّم قطعته شيئًا من الفقه أيضًا ، فنقول : إنّ ذلك ليس من باب انسداد باب العلم سيّما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجّيه علما ، وإن كان الثاني ، فبيّن لى أنّه أيّ ظنّ لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة؟

ولنختم الكلام بما عسى أن يختم به الكلام وإن كان ذلك غير مرجوّ من مثلى ، بل وأيّ كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلّام وأوليائه الكرام عليهم السلام.

ونعود الى ما كتنا فيه من القدر في الإجماع المدعى على حجّيه ظواهر الكتاب ، ونقول : إنّ المسلمّ منه إنّما هو الإجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها ومظنون عندهم ، أو فيما يحصل الظنّ به لكلّ أهل اللسان وكلّ العلماء.

وأما ما يحصل الظنّ فيه للبعض دون البعض ، فلا- معنى للإجماع على حجّيه ذلك إلّا دعوى أنّ كلّ من يحصل له الظنّ فهو حجّيه عليه دون غيره ، وإثبات الإجماع على ذلك.

بمعنى أنّ علماء الأئمّه أجمعوا على أنّ كلّ من يحصل له الظنّ بشيء فهو حجّيه عليه ، بحيث يحصل له القطع بأنّ رأى الإمام عليه السلام في هذه المسأله أنّ من يحصل له الظنّ من مفهوم المخالفه مثلا ، فهو حجّيه عليه ، ومن لا يحصل فلا ، ومن يعتبر العامّ

المخصّص فهو حجّج عليه ، ومن لا يعتبر فلا. دونه خرط القتاد.

فإن قلت : إنّ حجّجه ظن المجتهد إجماعيّ ، فلا معنى للشكّيك في ذلك.

قلت : هذه غفله عجيبه ، فإنّ كلامنا في إثبات الإجماع على حجّجه الظنّ الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو ، وإلا فلا كلام لنا في حجّيته من حيث إنّ ظنّ من ظنون المجتهد.

وأیضا (١) ظاهر دعوى الإجماع على حجّجه الظواهر هو على ما هو ظاهر من الآيه في نفس الأمر لا ما هو ظاهر عند كلّ مجتهد ، فالإجماع إنّما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كلّ أهل اللسان ، فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الإجماع.

ويلزم من ذلك أنّ مدّعى الإجماع على حجّجه الظواهر فرض كون العامّ المخصّص ظاهرا في الباقي. يعنى لمّا خرجت (٢) الظنون المجوّزه مثل قول ذى الید والعدلين والظنّ في القبله والوقت ، ونحو ذلك من عموم آيات التحريم ، بقيت (٣) تلك الآيات ظاهره في تحريم العمل بالشّهرة والغلبه ونحو ذلك.

ونحن وإن سلّمنا ذلك ، ولكن نقول : هناك تخصيص آخر في أوقات العامّ ، ولا نمنع منك الظهور في الباقي بالنسبه إليه ثمّ دعوى الإجماع عليه.

والحاصل ، أنّ القول بكون حجّجه الظواهر إجماعيّه لا بدّ أن يناط بما هو ظاهر في نفس الأمر يقينا أو بحسب ظنّ مدّعى الإجماع ، والأوّل ممنوع ، والثاني لا ينفع في حقّيه دعوى الإجماع.

ص: ٢٦٤

١- معطوفه على جمله وإثبات الإجماع على ذلك دونه خرط القتاد.

٢- في نسخه الأصل (خرج).

٣- في نسخه الأصل (بقي).

وهذا بخلاف دعوى الإجماع على حجّيه ظنّ المجتهد ، فإنّ معناه الإجماع على أنّ ظنّ كلّ مجتهد حجّيه عنده وعليه وعلى مقلّده لا- في نفس الأمر ، بخلاف الإجماع على حجّيه الظواهر ، فإنّ معناه أنّها حجّيه على كلّ أحد وهو شيء واحد ، لا أنّها تختلف باختلاف الأشخاص ، وتختلف الحجّيه باختلاف أفهام الأشخاص في كونه ظاهرا.

فإن قلت : إنّنا ندعى الإجماع على أنّ الظنّ الحاصل من القرآن حجّيه لأنّ الإجماع على أنّ العمل بالظواهر واجب ، فلا يضرّ في ذلك الاختلاف في الظنّ ، فإنّ ذلك اختلاف في الموضوع ، وهو لا ينافي انعقاد الإجماع على حجّيه أصل الظنّ ، وذلك من قبيل جواز الصلاة في الخبز إجماعا مع الاختلاف في حقيقته ، وكذلك حرمة التكفير فيها.

قلت : إنّنا نجيب عن ذلك أولا : بالمعارضه ، ونقول : إنّ من المسلّمات تحقّق الإجماع على حجّيه ظنّ المجتهد في أمثال زماننا ، يعني أنّه يجوز له العمل بما أداه إليه ظنّه ولمقلّده تقليده.

ودعوى هذا الإجماع عامّه بالنسبه الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كفيّيه الاستدلال ، فهل يمكنك أن تقول : لا يجوز لمثل الشهيد رحمه الله إذا أداه ظنّه الى العمل بالشّهرة العمل عليه ولا لمقلّده متابعتة ، والقول بأنّه مخطئ آثم أو تعذّره في ذلك لأنّه ظنّه وهو حجّيه عليه وعلى مقلّده.

والإجماع [فالإجماع] على جواز عمل المجتهد بظنّه يوجب جواز العمل بالشّهرة لمن أداه ظنّه الى العمل بالشّهرة ، وكيف إذا حصل له القطع بحجّيتها لأجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار المأخذ الرّاجح في النظر فيها ورجحانها على الأصل في نظر المجتهد.

فنقول بعنوان القلب من باب الإلزام : إنّ الشَّهره حجَّه بالإجماع ، فكما أنّك تقول : الإجماع على حجَّيه العمل بالظنّ الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بآيات التحريم إجماعياً.

فنحن نقول : إنّ الإجماع على حجَّيه ظنّ المجتهد عليه وعلى مقلَّده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشَّهره لمن ترجَّح في نظره إجماعياً.

فإن قلت : الظنّ الحاصل من آيات التحريم ظنّ نفس أمرى ، فإنّه ظنّ إضافى بالنسبه الى المجتهد.

قلت : أولاً : إنّنا أيضا نقول : إنّ الظنّ الحاصل من الشَّهره أيضا من الأمور النَّفس الأمريه لأنَّها بنفسها تفيد الظنّ مع قطع النَّظر عن خصوصيته المجتهد.

وثانيا : نقول : انفهام الباقي بعد التخصيص من العامّ المخصَّص وظهوره فى الباقي من المسائل الاجتهاديه ، ويختلف باختلاف الأشخاص.

سَلَّمنا ظهوره فى الباقي فى نفس الأمر ، لكنّ الباقي قد يلاحظ بالنسبه الى أفراد العامّ ، وقد يلاحظ بالنسبه

الى أوقاته ، فظهور آيات التحريم فى حرمه العمل بظنّ المجتهد الحاصل من الشَّهره مثلا فى أمثال زماننا وبعد سدّ باب العلم فيه منع واضح ، فيندفع النَّفس الأمريه حينئذ فى غايه الوضوح ، فإنّ دعوى هذا الظهور من محض الغفله ، فلا يصير حجَّه على أحد.

وثانيا : نجيب عنه بالمناقضه ونقول : لا- ينفع الإجماع على الكلّ المجمل فى الأفراد المحتمله الاندراج. أتراك تقول إذا قال الشَّارع : إنّ الكافر نجس ، وانعقد الإجماع عليه واختلف فى أنّ المجسّمه مثلا كفّار أم لا.

إنّ من يقول بكفرهم بظنّه واجتهاده يمكنه القول بأنّ نجاستهم إجماعيه أو قطعيه؟ كلا ، بل تقول : إنّى أظنّ نجاسته لظنّى أنّه كافر ويحتاج إثبات حجَّيه هذا

الظنّ ، وعمله على رأيه بنجاسه المجتهد الى دليل آخر ، وهو حجّيه ظنّ المجتهد لا الإجماع المذكور المنعقد على نجاسه الكافر بالإجماع فقط.

فكذلك فيما نحن فيه ، نقول : إنّ الإجماع لو سلّم على حجّيه الظنّ الحاصل من الكتاب فى الجملة ، فلا نسلم الإجماع على حجّيه هذا العام المخصّص يقينا.

وكيف يدعى عليه الإجماع بالخصوص سيّما مع ما يظهر من جلّ العلماء الفحول حجّيه مطلق ظنّ المجتهد كما لا يخفى على من تتبّع كلماتهم ، وسنشير الى بعضها فى آخر الكلام.

فظهر ، أنّ الحجّيه إنّما هو لكونه ظنّ المجتهد لا لأنه ظنّ حاصل من الآيه.

والحاصل ، أنّا نقول : إمّا أن نقول : إنّ الإجماع منعقد على حجّيه الظنون الحاصله للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعى.

وإمّا أن نقول : إنّ الإجماع منعقد على حجّيه ما حصل للمجتهد من الظنّ الحاصل من الكتاب فى أمثال زماننا ، ولو بعد ملاحظه المعارض والعلاج.

وبالجملة ، الظنّ الحاصل بعد الاجتهاد ، مع مدخلية الكتاب فيه ، ولكن لا من حيث إنّ الكتاب داخل فيه ومن جهه دخوله ، ومن جملتها ظنّ حرمة العمل بالظنّ.

وإمّا أن نقول : إنّ الإجماع منعقد على حجّيته من جهه أنّه ظنّ من ظنون المجتهد ، وظنّ المجتهد حجّيه عليه وعلى مقلّده فى أمثال زماننا ، فإن كان الأوّل ، فقد سلّمنا ذلك ولا ينفعك.

وأما الثانى : فممنوع لاستلزامه عدم حجّيه ظنّ مجتهد يعتمد على ظنّ لم يدخل فى استدلاله الكتاب ، أو ما هو مثله من المتون القطعيّه إذا أذاه ظنّه إليه ، فلا بدّ لك أن تقول بالثالث ، يعنى أنّ الإجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد

على ظنّه ، وجواز اعتماد مقالده عليه وإلّا لزم عليك أن تقول : إنّ مثل الشهيد رحمه الله ممّن يقول بحجّيه الشّهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلّده له ، وهو باطل بالإجماع.

فثبت أنّ ما ثبت عليه الإجماع هو حجّيه ظنّ المجتهد من حيث هو ظنّه.

فظهر أنّ الإجماع الذى ادّعت على حجّيه الظنّ الحاصل من الكتاب ، ليس من جهه أنّه ظنّ الكتاب بخصوصه ، بل من جهه أنّه ظنّ للمجتهد.

والقول بأنّ ظنّ المجتهد من حيث إنّه ظنّ المجتهد إجماعى ، يبطل التمسك بأصالة حرمة العمل بالظنّ ، وإلّا لزم التناقض.

فإن قلت : إنّنا لا نقول بأنّ مثل ظنّ الشهيد رحمه الله ليس بحجّيه عليه ولا على مقالده ولا نقول بأنّه آثم ، بل نقول إنّّه مخطئ معذور هو ومقلّده ، ولكن نقول الحقّ والتّحقيق ونفس الأمر حرمة العمل بالظنّ بسبب البرهان وهو الإجماع.

قلت : إنّ الشهيد أيضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص.

فإن قلت : نمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعى العمل.

قلت : مع أنّ ذلك خروج عن المتنازع إذ المتنازع بعد انسداد باب العلم ، فإذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بدّ أن نرجع الى إثباته ، ونحن لمّا بينا ذلك فى بحث خبر الواحد وفصّلناه ، فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام فى ذلك ، ولكن نقول هنا فى الجمله : إنّ ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعيه حجّيته ، لا يثبت إلّا أقلّ قليل من الأحكام.

فإن قلت : أصل البراءه أيضا قطعى.

قلت : نمنع أوّلا : قطعته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهاديه المبتنيه أكثر مواردّها على الأدلّه الظّيه.

وثانيها [وثانيا]: إنها لا تثبت الفقه ولا الأحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الإجماع كما لا يخفى على المطلع ، وكذلك الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع.

فإن قلت : إن العمل على أخبار الآحاد قطعي لدلاله الآيات والإجماع.

قلت : دلالة الآيات غير واضحة ، والإجماع ممنوع ، ودعوى الإجماع مع ظنيتها من السيد رحمه الله والشيخ رحمه الله متعارضة ، مع أن المسلم منهما إنما هو في الجملة لدعوى إجماعهم على اشتراط العدالة ، واختلافهم في معنى العدالة ، واكتفاء الشيخ بالمتحرز عن الكذب ، واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف ، واكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد ، واشتراط بعضهم الاثنين ، واختلافهم في الكاشف عن العدالة ، والإشكال في موافقه مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة ، والكاشف عنه ، ثم بعد ذلك الإشكال في مخالفه الأخبار ومعارضه بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص ، مع أن كثيرا من المرجحات لا نص عليها ، مثل علو الإسناد وموافقه الأصل ومخالفته ، وغير ذلك ، واختلاف المرجحات المنصوصه بحيث لا يرجح دفعه إلا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه في الخاتمه ، الى غير ذلك مما لا يحصى كثره.

والحاصل ، أن دعوى الإجماع على حججه أخبار الآحاد مما لا ينفع في شيء من الأحكام من جهة صيرورتها قطعيه.

وإدعى بعض أهل عصرنا الإجماع على حججه الظنون المتعلقة بالكتاب وأخبار الآحاد بنوعها ، ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوره ، ولا نتصور لذلك معنى إلا أن ما يضطر إليه المجتهد في زمان الحيره ويفهمه فهو حججه عليه ، ولا اختصاص لذلك بالكتاب وأخبار الآحاد.

وإن ادعى الخصوصيه في ذلك ، فعهدته عليه ، والتوجه الى القدرح في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضى بسطا وإطنا ، بل الكلام في ذلك مما لا يتناهى .

ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب القانون لما نظوى عن ذكره .

وهو أن الإجماع المدعى على حججه الظنون المتعلقة بالمذكورين إما على الظنون الداله على حجيتهما ، أو دلالاتهما ، أو كيفيه العلاج في معارضاتهما .

والقدر الذى يمكن أن يسلم ويتصور من هذه الدعوى إنما هو الظنون المتعلقة بالأخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا ، لأن هاهنا نوعا من الأخبار لا غائله فيها بالذات ، لكن الإشكال في منافاه بعضها مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها .

وأما الكلام في أن هذا الصنف من الخبر هل هو من جمله تلك الأخبار أم لا ، فليس ذلك كلاما متعلقا بالخبر ، بل هو متعلق بإثبات حجيته ، مثل النزاع في أن خبر الصبى المميز حجه أم لا- ، والموتق حجه أم لا ، وخبر المتحزب عن الكذب حجه أم لا ، والخبر الضعيف المنجبر بالشهره في العمل حجه أم لا ، وما زكى راويه العدل الواحد حجه أم لا ، والمرسل حجه أم لا ، ونقل الخبر بالمعنى جائز أم لا ، فإن دعوى الإجماع على حججه الظن الحاصل بحججه نفس الخبر من غير جهه أنه ظن المجتهد مكابره .

فإن قلت : إن الأخبار الوارده في علاج التعارض بين الأخبار مستفيضه ، بل قريبه من التواتر ، وهى كما تدل على حججه خبر الواحد في جمله تدل على جواز الاجتهاد فى التقدر والانتخاب فى الأخبار وأخذ الحجه وترك غيرها .

قلت : بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يجدى لك نفعاً : إنها إنما تدل على

الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها ، وترجيح بعضها على بعض ، لا فى إثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز ، فكما أنّ الأخبار الواردة فى تعيين الإمام إذا تشاح الأئمة أو المأمومون إنّما هو بعد صلاحية الأئمة للإمامه ، فكذلك فيما نحن فيه .

فإن قلت : نعم ، ولكن هذه الدعوى تندرج فى دعوى الإجماع على حجّيه الظنّ المتعلّق بالكتاب ، فإنّه يقتضى حجّيه ما يفهم من قوله تعالى : (إنّ جاءكم فاسقٌ بتيارٍ) الآية . فالآية تدلّ على حجّيه خبر العادل وخبر الفاسق الذى تثبت خبره ، فأكثر هذه الأقسام إمّا داخله فى منطوق الآية أو مفهومها .

قلت : أوّلا : قولكم بحجّيه الخبر الضعيف المنجبر بالعمل إن كان من جهة التبيّن فالتبيّن يقتضى بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفايه الظنّ .

سألنا كفايه الظنّ بتقريب أنّ العدالة أيضا لا تفيد (١) أزيد منه ، فإذا دلّت (٢) الآية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظنّ ، فلم لم يكتف فى جانب المنطوق بالظنّ الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من خبر العدل ، لكن نقول : يلزم من هذا جواز العمل بالشّهرة أيضا ، إذ هو أيضا بناء مفيد للظنّ من جهة التثبت .

فإن قلت : إنّ البناء ظاهر فى الخبر عن اليقين ، والشّهرة إخبار عن الرأى والاجتهاد .

قلت : فما تقول فى التركيه لأجل إثبات العدالة ، أليس هى غالبا مبتنية على

ص : ٢٧١

١- فى نسخه الأصل (يفيد).

٢- فى نسخه الأصل (دل).

الإخبار عن الزأى والاجتهاد ، فإن جعلت النبأ أعمّ ليشملها ، فيشمل الشّهره أيضا ، وإن جعلته مخصوصا بالإخبار عن المحسوسات واليقينيات [واليقينات] فيما (١) تعتمد على إثبات العدالة التي هو شرط قبول [القبول] الخبر في نفسه؟

وإن اعتمدت فيها على الظنّ الاجتهادىّ فما الدليل على حجّيه هذا الظنّ. والاعتماد على الإجماع الذى ادّعت يدبر الكلام ، مع أنّا نقول : إنّ تلك الآيه تدلّ على أنّ الحجّيه إنّما هو من أجل حصول الظنّ ، فإنّ الاعتماد على العله يقتضى أنّ الاكتفاء بالعدل أيضا إنّما هو لأجل حصول الظنّ بخبره ، وذلك واضح ممّا ذكرنا ، فإنّ إصابه القوم بجهاله عله لعدم الاعتماد إلّا على ما يفيد الظنّ بالصدق وذلك لا ينحصر فى الخبر ، فدلت (٢) الآيه على الاكتفاء بالاطمئنان الظنىّ ، فالتمسك بالآيه ينفعنا ولا يضرنا.

ومن ذلك يحصل قوه اخرى لما ذهب [ذهبنا] إليه ، فإنّ ذلك يخرب مدار أمر الخصم فى الاعتماد على الإجماع على حجّيه الظنون المتعلّقه بالآيه والأخبار فى غير جهه الاستنباط والدلاله ، ويثبت أنّ المعتمد إنّما هو الظنّ المورث للاطمئنان عاده.

ويتشعب من ذلك أحكام كثيره وقوانين كليّه كلّها مبنيّه على ذلك حينئذ ، ويحصل التخلّص من الإشكال فى وجه الاعتماد فى مثل تزكيه الزأوى ، وقبول قول الطبيب فى المرض المبيح للفطر والتيمّم ، وفى إنبات اللحم وشدّ العظم ، وقول المقوم والقاسم والمترجم ، وغير ذلك ممّا هو فى غايه الكثره فى أبواب الفقه ، فقد

ص: ٢٧٢

١- فى نسخه الأصل (فيم).

٢- فى نسخه الأصل «فدل».

تراهم يختلفون ويترددون في كفايه الواحد في الامور المذكوره لأجل ترددهم في أنها خبر أو شهاده.

ومما ذكرنا تعرف أنه لا حاجه الى ذلك ، بل هذه الأمور من جزئيات ظنّ المجتهد في الموضوعات ، والمعتمد إنما هو الظنّ ، وهذه الآيه أيضا تدلّ على الاعتماد بملاحظه العله ، مع أنّ في الاستدلال بالآيه في حجّيه أصل خبر الواحد إشكالات عظيمه ، من جملتها أنه لا تدلّ (1) على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وإن كان الرّواى عدلا أيضا ، وذلك لأنّ النّبأ أعمّ من الرّوايه والشهاده وغيرهما من أقسام الخبر المقابل للإنشاء ، وقد اعتبروا التعدّد في الشهاده ، واكتفوا بالواحد في الرّوايه ، ومع ذلك استدّلوا في المقامين لاشتراط العداله بآيه النّبأ ، فإن كانت (2) الآيه دليلا على اشتراط العداله في الشهاده ، فيلزم أن يكون المراد من الآيه أنّ الرّجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ، ولكن لم يعلم أنه منفردا ، أو بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين ، فلا يدلّ على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهاده ، كما لا يخفى. وإرادته قبوله منفردا بالنسبه الى غير الشهاده ، ومنضمّا الى الغير في الشهاده في استعمال واحد غير صحيح ، كما حقّقناه في محلّه ، إذ هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقيّ والمجازيّ معا.

والقول بأنّ الأصل والظاهر من الآيه كفايه الواحد ، والشهاده مخرج بالدليل ، مع كون الآيه ظاهره فيما هو بالشهاده أشبه من كونها إخبارا عن شخص معيّن مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ، لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفايه

ص: ٢٧٣

١- في نسخه الأصل (لا يدل).

٢- في نسخه الأصل (كان).

التثبت للفاسق في الشَّهادة ، فلا يمكن الاستدلال بالآية على عدم قبول شهادته الفاسق والمخالف ، فيلزم عليهم أحد الأمرين إمَّا بطلان الاستدلال بكفائه الانفراد في الرواية ، أو الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشَّاهد.

والثاني أظهر ، نظرا الى الأمر بالتثبت ، فلا بدَّ في تصحيح الاستدلال بالآية على حجِّيه الخبر منفردا إبطال استدلالهم بها في الشَّهادة ، ولا غائله في التزامه لثبوت دليل آخر في الشَّهادة.

ولكن يبقى ما ذكرناه من الإيراد ، أعنى أنَّ الآية تدلُّ على حجِّيه الخبر من حيث إنَّه موجب للاعتماد الحاصل بالظنِّ ، لا من حيث إنَّه خبر كما يقتضيه التعليل ، فهذه الآية أيضا لنا لا علينا. فظاهر الكتاب الذي هو مدارهم في حجِّيه الخبر أيضا بعد فرض تسليم كونه إجماعيا يثبت مدَّعانا.

وممَّا يؤيد ذلك ، أنَّ العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد تحتاج الى الإثبات.

واختلفوا في ثبوتها بتزكيه العدل الواحد وعدمه.

ف قيل : بثبوت العدالة بتزكيه الواحد مطلقا.

وقيل : بالاحتياج الى الاثنين مطلقا.

وقيل : بثبوتها في الزاوى بالواحد دون الشَّاهد.

فإن قيل : بأنَّ التزكيه شهاده ، فلا معنى للتفصيل ، للزوم التعدد في الشَّاهد.

وإن قيل : بأنَّها خبر ، فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشَّاهد.

فالتحقيق كفايه الواحد في الزاوى لأجل حصول الظنِّ بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لراويها ، لا لأنَّه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ، ولا لأجل أنَّه شهاده ، ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص.

أمّا أنّ ذلك لأجل حصول الظنّ الاجتهادىّ لا- لأجل كونه خبراً ، فلأنّ المتبادر من الخبر والنّبأ فى الآيه هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم ، والتركيه غالباً مبنيه على الاجتهاد والظنّ فهو من قبيل الفتوى ، وحجّيه الفتوى إنّما هو للإجماع أو لآيه التّفر أو لغيرهما من الأخبار ، لا لأنّه خبر واحد.

وهذه الأدلّه مفقوده فى التركيه كما لا يخفى ، فهو من باب العمل بقول الطيب وأهل الخبره ، غايه الأمر أنّصافها بكونها نبأ تبعاً ، وبالعرض من جهه الإخبار عن موافقه ما يقوله لنفس الأمر بظنّه وبحسب معتقده ، وهذا لا يجدى فى حجّيتها من حيث إنّها نبأ ، فإنّ المناط فى الحجّيه هاهنا أيضاً هو الظنّ ، وهذا إخبار عمّياً يوجب ، وحجّيه قول الطيب وأهل الخبره لأجل كونهما موجبا للظنّ ، وتردّد الفقهاء اختلافهم فى الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما متفرّعا على كونهما خبراً أو شهاده لا وجه له ، فإنّهما ليسا بداخلين فى أحدهما ظاهراً ، فيكفى العدل الواحد ، بل من يحصل به الوثوق وإن كان كافراً.

وأما أنّه ليس بشهاده ، فلابتنائها غالباً على العلم واعتبار التعدّد فيها. فالقول بأنّها شهاده ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل ، كما أنّ من فضّل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد تمسك بالإجماع.

والحاصل ، أنّ من يقول بأنّ التركيّه شهاده ، فلا بدّ أن يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لأجل كفايه الظنّ ، لا لأنّه شهاده ، واعتباره التعدّد فى تركيه الشاهد لعدم اعتبار الظنّ هنا ولزوم العلم أو ما يقوم مقامه.

ومن يقول بأنّها روايه ، لا بدّ أن يقول بتخصيص حجّيه خبر الواحد ، ويشترط تعدّد الخبر فيما لو كان الإخبار فى تركيه الشاهد ، فيعتبر الزوايتين لا الشاهدين ، مع هذا [وهذا مع] ورود المنع عليه بكونها نبأ وخبراً غير مأنوس بمحاوراتهم ،

فإننا لم نسمع من أحد اشتراط الروايتين في شيء واحد ، وإنما سمعنا اعتبار الشاهدين .

فالمحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الاعتبار في التزكية إنّما هو بالظنّ الاجتهادىّ ، وهذا الظنّ لم يحصل من الكتاب ولا من السنّه ، إذ قد عرفت إخراجها من لفظ النبأ في الأغلب .

نعم يمكن استنباط حكمه من العله المستفاده من آيه النبأ ، وقد بيّنا أنّه يثبت مقصودنا ، فهو لنا لا علينا .

ثمّ استمع لما يتلى عليك ممّا وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالّه على كون مطلق الظنّ للمجتهد حجّه .

فمنها : ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الأصل ، وترجيح أحد الأصلين بسبب اعتضاده بالظاهر ، والعمل على الظاهر من حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة إجماعىّ .

ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب ، وعليك بملاحظه الباقي .

قال الشهيد الثانى رحمه الله في «تمهيد القواعد» في خاتمه باب التعارض : إذا تعارض الأصل والظاهر ، فإن كان الظاهر حجّه يجب قبولها شرعا كالشهاده والزوايه والإخبار ، فهو مقدّم على الأصل بغير إشكال ، وإن لم يكن كذلك ، بل كان مستنده العرف أو العاده الغالبه أو القرائن أو غلبه الظنّ ونحو ذلك ، فتاره يعمل بالأصل ولا يلتفت الى الظاهر ، وهو الأغلب ، وتاره يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الأصل ، وتاره يخرج في المسأله خلاف .

فهاهنا أقسام :

الأول : ما ترك العمل بالأصل للحجّه الشرعيّه ، وهو قول من يجب العمل بقوله ،

ص : ٢٧٦

وله صور كثيره :

منها : شهاده العدلين بشغل ذمه المدعى عليه ، وساق الكلام فى الفروع الى أن قال : القسم الثانى : ما عمل بالأصل ولم يلتفت الى القرائن الخارجه الظاهره ، وله صور كثيره :

منها : إذا تيقن الطهاره أو النجاسه فى ماء أو ثوب أو أرض أو بدن ، وشك فى زوالها ، فإنه يبنى على الأصل وإن دلّ الظاهر على خلافه ، الى أن قال : القسم الثالث : ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الأصل ، وله صور :

منها : إذا شك بعد الفراغ من الطهاره أو الصلاه أو غيرهما من العبادات فى فعل من أفعالها بحيث يترتب عليه حكم ، فإنه لا يلتفت الى الشك ، وإن كان الأصل عدم الإتيان وعدم براءه الذمه من التكليف به ، ولكن الظاهر من أفعال المكلفين بالعبادات أن تقع على الوجه المأمور به ، فيرجح هذا الظاهر على الأصل ، وللحرج (١).

وساق الكلام فى ذكر فروع كثيره لذلك ، ثم قال : القسم الرابع : ما اختلف فى ترجيح الظاهر فيه على الأصل أو بالعكس ، وهو أمور : منها : غساله الحمام ، الى آخر ما ذكره.

أقول : لا- ريب أن الأصل من الأدله الشرعيه ومعارضه الظاهر معه لا يمكن إلا مع كونه دليلا أيضا ، ثم إن الظهور إذا كان من دليل آخر معلوم حجتيه مع قطع النظر عن الظهور كالتروايه والشاهد وغيرهما ، فتقديمه على الأصل إنما هو من جهه الدليل الخارجى من إجماع أو غيره ، وإلا فالظهور إن كان ممّا يمكن إثبات الحكم به ، فما وجه تقديم غيره عليه مطلقا ، وإن كان لا يمكن إثبات الحكم به ، فما

ص : ٢٧٧

معنى تقديمه على الأصل فى بعض المواضع.

فإن قلت : تقديمه على الأصل فى كل ما قدّم عليه إنّما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور.

قلت : فحينئذ فأى فائده فى عقد هذا الباب ، فالكلام فى الترجيح يدور مدار الدليل القائم على حقيقه ما هو الظاهر المطابق له ، فيرجح على الأصل ، والدليلين المتخالفين الموافق أحدهما للأصل والآخر للظاهر ، فيرجح الأقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على الآخر.

وأنت كما ترى الكتب الفقهيّه والأصوليّة مشحونه بذكر المواضع التى وقع التعارض بين الأصل ونفس الظاهر ، ويتكلمون عليها ويختلفون فيها ، فبعضهم يرجح الظاهر ، وبعضهم يرجح الأصل ، بل الظاهر من كلام العلماء أنّ الشارع جعل ذلك مناطا للحكم الشرعيّ ، ويبنى فى بعض المواضع الحكم على الظاهر ، وفى بعضها على الأصل بحيث يظهر من كلامهم أنّ الظاهر أيضا أصل من الأصول ، وذلك كما فى نفي الضرر [الضرر] ونفي الحرج.

فقد تراهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا فى الأصول ، ثمّ يذكرون من فروعها القصر فى السفر والتميم عند الضروره ، والخيار عند الغبن ، وغير ذلك ، وإلّا فمع حكم الشارع بوجوب القصر أو التيمم ، لا حاجه الى الاعتماد على الضرر والحرج ، ولذلك يستدلّ الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلاً فى غايه الكثره من غير نظر الى ورود نصّ بالخصوص فيما نوافقه ، وكذلك الكلام فى قاعده اليقين وغير ذلك.

وكلامهم فى هذا الباب أيضا نظير الباين المتقدمين ، فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب فى ذكر الفروع الأمثله التى ثبت من الشارع تقديم الأصل كما فى

الطهارات والنجاسات ، كقولهم عليهم السلام : «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» (١). و : «حتى يستيقن» (٢). حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد ، بل قد يجوزون الحيله في إخفاء الأمر ، كما روى أنه عليه السلام رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لأجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج ، معللاً فعله بأن يقال : لو حصل الشك أن هذا من ذلك.

وكذلك في تقديم الظاهر ، مثل ما لو حصل الشك في شيء من أجزاء الصلاه بعد الدخول في جزء آخر ، فإن الظاهر أن المكلف لا يخرج من فعل إلا بعد الإتيان به ، وهذه المسأله أيضا قد ثبت بإجماعهم وأخبارهم ، وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلاه.

وبالجملة ، الذى يظهر من كلام العلماء أن هاهنا قواعد مقتبسه من الأدله الشرعية المعروفه ، مثل الضروره ، ونفى الضرر ، ونفى الحرج ، ولزوم البيئه ، وقاعده اليقين ، يعنى لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الواقع ، ومن جملتها استصحاب براءه الذمه وغيرها من أقسام الاستصحاب ، ومثل ما حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العاده أو الغلبه أو غلبه الظن من جهه القرائن ، ونحو ذلك ، وكل ذلك ممّا استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع ، إمّا من جهه التنبيه ، أو من جهه التنصيص.

والنسبه بين المذكورات عموم من وجه ، فكما أنه قد يحصل بين نفس الأدله

ص : ٢٧٩

١- «تهذيب الأحكام» ١ / ٢٨٥ ح ٨٣٢ ، «الوسائل» ٣ / ٤٦٧ ح ٤١٩٥.

٢- «كل ماء طاهر حتى يستيقن أنه قدر» ، «الكافي» ٣ / ١ ح ٢ ، «التهذيب» ١ / ٢١٥ ح ٦١٩.

من الآيات والأخبار عموم من وجه ، فكذلك في المذكورات ، فقد يقع بين قاعده اليقين وقاعده العمل بالظاهر تعارض من وجه ، وهذا هو الذي ذكره الأصوليون. ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض ، فما وقع الإجماع على أحد الطرفين ، فلا إشكال فيه ، وما اختلف فيه ، فإمّا يعتضد أحد الطرفين بروايه أو ظاهر آيه أو نحوهما ، فيرجح على الآخر ، وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فإمّا يحصل للمجتهد ظنّ في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر آخر أو أصل آخر فيعمل عليه ، وإمّا لا يحصل ، فيتوقف فيه فيعمل على مقتضاه من التخيير أو الاحتياط.

فظهر من جميع ما ذكرنا ، أنّ الظاهر والظنّ الحاصل من العاده والغلبه والقرائن أيضا ممّا اعتمد عليه الشارع ، وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره إلّا من لا خبره له بطرائقهم.

فإن قلت : إنّ كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعى في صورته الدعوى ، فمن يقدم الظاهر فإنّما يريد أنّ الظهور يقتضى كون من يخالفه مدّعيًا ، فهذا التحقيق حقيقه اللفظ المدعى الوارد في الأخبار.

فقولهم : إنّ الظاهر مقدّم على الأصل ، يريدون أنّ من يدعى الظاهر هو المنكر ، ويقدم قوله مع فقد البينه ، وذلك كما يقدمون قول البائع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل ، لأنّ الظاهر أنّ المشتري لا يسامح في ذلك ، فالقول قول البائع وهكذا.

قلت : ليس كذلك ، بل كلامهم أعمّ من ذلك كما ترى خلافهم في غسله الحمام وطين الطريق وغيرهما ، وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في مقدار المهر ، حيث تدعى الزوجه مهر المثل ، والزوج أقلّ منه ، فالكلام فيه يرجع

الى ترجيح أحدهما مع قطع النظر عن كون أحدهما مدّعيًا والآخر منكرًا.

وكذلك في متاع البيت لو تداعياه مع ثبوت يدهما معا عليه أو يد وارثهما [ورائهما].

ويظهر ذلك غايه الوضوح فيما لم يكن هناك تداع أصلا ، مثل ما لو كان الوارثان صغيرين وأراد الحاكم إحقاق الحقّ ، مع أنّنا نقول : القول في تحقّق [تحقيق] المدّعي والمنكر أيضا مبنى على ذلك - يعنى العمل على الظنّ - فإنّهم عرّفوا المدّعي بتعريفين :

أحدهما : أنّه من يترك لو ترك.

والثاني : أنّه من يدّعي أمرا خفيًا بخلاف الآخر ، فيكون الرّاجح هو قول الآخر ، والرّجحان إمّا من جهه مطابقتة للأصل ، أو الظاهر ، فإذا تواردا ، فلا إشكال ، وإن كان موافقا لأحدهما دون الآخر ، فيبني على تقديم الأصل أو الظاهر.

فالكلام في تقديم أحدهما على الآخر أصل من الأصول ، ومن فروعه معرفه المدّعي والمنكر ، فتقديم المنكر ، لأجل أنّ قوله موافق للظاهر مثلا- ، لا- أنّ الظاهر مقدّم ، لأنّ القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدّعي البيّنه. ولعلّ ما يظهر من بعض الأصحاب أنّ الأقوال في تعريف المدّعي ثلاثه :

أحدها : من يترك لو ترك.

والثاني : من يدّعي خلاف الظاهر.

والثالث : من يدّعي خلاف الأصل مسامحه باعتبار ملاحظه المآل ، وإلّا فالأقوال فيه حقيقه اثنان كما يظهر من سائر الفقهاء ، وصرّح باثنيّته القولين فخر

ص: ٢٨١

فإن قلت : غايه ما أفاده هذا الباب تجويزهم العمل بالظنّ ، والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعيّ ، ومحلّ البحث حرمه العمل بالظنّ في نفس الحكم الشرعيّ ، فلاحظه وتتبع موارد تقديم الظاهر ، فإنّ المراد في العمل بالظاهر في الغساله أو في طين الطريق أو غيرهما أنّ ظنّ حصول ملاقاته النجاسه يوجب الحكم بالنجاسه ، فإنّ ملاقاته النجس من الأسباب الشرعيّه الموجهه للحكم بنجاسه الملاقى ، وكذلك الظنّ بكون الجلد المطروح مذكّي إذا كان مقرونا بقرينه مفيده للظنّ ، ككونه جلدا لكتبتنا التي لا يتداوله الكفار غالبا ، مع أنّ الأصل عدم التذكيه.

وكذلك الظنّ بكون الشهر السابق على رمضان تماما بسبب غلبه كون شهر تماما وشهر آخر ناقصا وهكذا الى آخر السنّه ، وكون رمضان ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الآخر من رمضان عيدا ، فبسبب الظنّ بكونه عيدا يجوز الإفطار على قول من يعمل بهذا الظاهر ، وهكذا العمل على الصيحه فيما لو شكّ في جزء من الصلاه بعد خروجه إلى جزء آخر ، فإنّ كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل إلّا بعد أدائه ، يوجب الظنّ بوقوع الفعل ، فيترتب عليه حكمه من الأجزاء وعدم لزوم العود.

وهكذا الكلام فيمن يدعى صحّه المعامله إذا اختلف فيها ، مثلا إذا تنازعا في كون العقد حال الجنون أو الإقامه أو الصغر والكبر أو الرشد وعدمه ، وهكذا ، فالظنّ بكونه كبيرا حينئذ أو رشيدا أو عاقلا ، يترتب عليه الحكم بمقتضاه من

ص: ٢٨٢

وكذا النزاع فيما لو ادّعت الزّوجه المهر وأنكر الزّوج من الأصل ، فإنّ الظاهر أنّ المرأة لا تخلو من مهر ، بل ومن مهر المثل ، فحصول الظنّ بثبوت المهر أو مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه.

وهكذا في كلّ ما يرد عليك من مواضع معارضة الأصل والظاهر ، فكّلها من باب إثبات الموضوع بالظنّ ليرتّب عليه الحكم ، ولا- نزاع في جواز العمل بالظنّ في الموضوع ، وإنّما المراد أنّه لا- يجوز إثبات الحكم من رأس بالظنّ ، فلا- يجوز أن يقال : الشّيء الفلاني واجب للشهره أو حرام كذلك ، لا- أنّ الشّيء الفلاني الثابت حكمه في الواقع قد ظنّ وقوعه ، فيرتّب عليه حكمه.

قلت : إنّ السبب أيضا من الأحكام الشرعيّة الوضعيه ، مع أنّه لا دليل على جواز العمل بالظنّ في وجود الموضوعات في إثبات الحكم ، والذي قرع سمعك في ذلك إنّما هو في ماهيّة الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه الى اللّغه والعرف ويتمسك فيه بالأصول الظنيّه ، مثل أصل الحقيقه ، وأصالة عدم التّقل ، ونحو ذلك كالبيع والإقباض والتصرّف والعيب ، ونحو ذلك.

وكذا الكلام في مثل مقدار القيمه والأرش ونحو ذلك ، مع إشكال في بعضها أنّه هل هو من باب الاضطرار وكونه من جمله ظنون المجتهد ، أو أنّه من باب الخبر والزوايه أو الشّهاده ، ومن هذا الباب تركيه العدل أيضا.

وأما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتّى يترتّب عليه الحكم ، فلم يثبت على جواز العمل بالظنّ فيه دليل بالخصوص ، من إجماع أو خبر قطعيّ فإن كان من جهه انسداد باب العلم وكون ذلك من جمله ظنون المجتهد ، فهو إنّما ينفعنا ولا ينفعك ، فإنّ ذلك ليس بخصوصيه كونه في الموضوع ، بل هو عامّ.

والحاصل ، أنّ في موارد تقديم الظاهر على الأصل اقتحاما في الحكم الشرعيّ بمجرد ظنّ بحصول سببه ، ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظنّ.

إذا تقرّر هذا ، فنقول : إمّا تسلّم أنّ العمل على الظاهر ممّا استفيد من الشرع ، فهو قاطع الكلام من رأس . فإنّ الظاهر ، معناه ما يوجب الظنّ كائنا ما كان ، خصوصا مع ملاحظه تصريحهم بالاكْتفاء بغلبه الظنّ والقرائن .

وإن لم تسلّم ذلك ، فإمّا أن تقول : إنّ الفقهاء أسّسوا هذا الأساس بعد غيبه الإمام عليه السلام وانقطاعهم عن تحصيل العلم ، فهو أيضا يكفي .

الظاهر إجماعهم على ذلك في الجملة ، وإنما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وإن لم تسلّم ذلك أيضا .

وقلت : إنّ ذلك إنّما هو في كلام أكثرهم أو بعضهم لا جميعهم حتّى يكون إجماعا .

فنقول : إنّ ذلك أيضا يكفي ، لأنّ بذلك يدفع دعوى إجماعك على أنّ حجّيه ظواهر الكتاب ونحوه من باب الإجماع على الخصوصيّة لا من حيث إنّها ظنّ ، فإنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان كلّ المفتين بذلك ممّن لا يكون ممّن اعتمد عليها من حيث إنّهُ ظنّ المجتهد ، وأنتى لك ياثباته مع ملاحظه ما ذكر ، وإذا بلغ الكلام الى هنا فإن كان أمكنك نوع من الفرار بادّعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي تبهناك عليه .

فنقول : وإن فتحنا بهذا التقرير لك بابا ، ولكن اغلق ذلك عليك إغلاقا آخر ، فإنّ كلامهم ينادى بأعلى صوته أنّ هذا الباب أيضا يحتاج الى الاعتماد على ظنّ المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الأصل والظاهر ، فقد اختلفوا غايه الاختلاف ، ورجّح بعضهم الظاهر في بعض المواضع ، والآخر

الأصل ، وعكسوا فى موضع آخر ، فانقطع المناص إلّا عن الرجوع الى ظنّ المجتهد ، بل هناك إشكال آخر ، وهو أنّ من جملة الظواهر غلبه الصحّة فى أفعال المسلمين ، ولا ريب أنّه يختلف باختلاف الأوقات والأزمان ، فقد لا يحصل الظنّ أبداً فى فعل جماعه منهم أو فى زمان دون زمان ، فيحتاج تعيين أصل الظواهر والتميز فى نفسها الى اجتهاد آخر فضلاً عن ملاحظه متعارضاتها. ويؤيد ما ذكرنا كلام أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام فى «نهج البلاغه» (١) : «إذا استولى الصّلاح على الزّمان وأهله ، ثم أساء رجل الظنّ برجل لم يظهر منه خزيه فقد ظلم ، وإذا استولى الفساد على الزّمان وأهله ثم أحسن رجل الظنّ برجل فقد غرر».

معنى قاعده اليقين المستفاده من الأخبار

ثم اعلم أنّ قاعده اليقين المستفاده من الأخبار لا بدّ أن يكون معناها : لا يجوز نقض اليقين النّفس الأمريّ أو الظنّ اليقينيّ العمل إلّا باليقين كذلك. والمفروض أنّ ظهور حصول سبب الحكم من جهه الغلبه أو القرائن ، ظنّ يقينيّ العمل ، وإلّا لما جاز تقديمه على الأصل مطلقاً ، فيصير مفاد القاعده : جواز نقض اليقين السّابق بكلّ ظنّ حصل بتحقيق سبب الحكم المخالف للحكم الأوّل ، فحينئذ يحتاج فيما يعمل على الأصل ويترك الظاهر الى دليل خارجيّ.

فتقديم الأصل على الظاهر هو مخالف للقاعده ومخصّص لها ، يصير المعنى حينئذ : يجوز نقض اليقين السّابق بأىّ من المعنيين باليقين اللّاحق بأىّ من المعنيين إلّا فى مثل اليقين بالطهاره مثلاً فى ثوب المصلّى أو بدنه ، فإنّه لا يجوز نقضه باليقين اللّاحق مطلقاً ، بل إنّما يجوز نقضه باليقين النّفس الأمريّ مثل رؤيه

ص : ٢٨٥

وقوع البول عليه أو مع بعض الظنون القطعيّة العمل ، كشهاده العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبه الظنّ بحصول السبب وملاقاه النجاسه ، أو نقول : إنّ المراد باليقين فى الموضوعين أو فى خصوص اليقين الثانى هو النفس الأمرى ، والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل ، يعنى لا يجوز النقض إلّا باليقين النفس الأمرى إلّا فى بعض صور الظاهر الذى ثبت العمل عليه بدليل خارجى .

وعلى هذا فتقديم الظاهر على الأصل مخالف للقاعده ، فإمّا لا بدّ من القول بتقديم الأصل مطلقا ، أو الظاهر مطلقا ، فما وجه الفرق والتفصيل إلّا من أجل متابعه الأدله الخارجيه ، وهو خروج عن ملاحظه الأصل والظاهر .

والتحقيق ، أنّ تنبيهات الشارع فى الأخبار يفيد اعتبار غلبه الظنّ لا- خصوص الظنّ الحاصل من الغلبه ، فلاحظ أخبار غساله الحميم ، وأخبار مسأله تداعى الزوجين ، وسائر سير الشارع من تغسيل الميت المجهول فى بلد الإسلام ، واستحباب السيّلام ووجوب الردّ فى بلاد المسلمين مع الجهاله ، وأمثال ذلك ، فتتبع كلماتهم فى موارد إعمال الظاهر ، ولاحظهم لا يقتصرون بالظنّ الحاصل من الغلبه .

وإذا تحقّق لك ما ذكرناه ، يمكنك أن تطرد الكلام الى جانب حجّيه الشّهره وأمّثالها ، مثل الظنّ بتحقّق الإجماع ممّا يثبت بها نفس الحكم الشرعى وإدراجها فيما حصل الظنّ بسبب الحكم الشرعى ، فإنّ اعتمادنا على الشّهره مثلا لأنّ ملاحظه كثره فتاوى العلماء الصّالحين يورث الظنّ بوجود سبب لهذا الحكم الذى أفتوا به من خبر أو إجماع ، فالظنّ بالسبب يوجب الظنّ المسبّب [بالمسبّب] ، فإذا جاز الاكتفاء بظنّ السبب فى أجزاء المسبّب عليه فنقول به فى مثل الشّهره أيضا ، فليتدبر .

ومنها : ما ذكره الشهيد رحمه الله في «الذكري» (١) في مواقيت القضاء في مسأله الجهل بترتيب الفوائت. قال : ولو ظنَّ سبق بعض ، فالأقرب العمل بظنه لأنه راجح فلا يعمل بالمرجوح.

فإنَّ هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظنَّ مطلقا ، كما لا يخفى.

ثمَّ قال في الباب المذكور في مسأله ما لو فاته ما لم يحصه : قضى حتَّى يغلب على الظنَّ الوفاء.

الى أن قال (٢) : وللفاضل وجه بالبناء على الأقلَّ لأنه المتيقن ، ولأنَّ الظاهر أنَّ المسلم لا يترك الصلاة.

ومنها : ما ذكره العلّامة رحمه الله في «النهاية» (٣) في حجّيه الاستصحاب : أنه لو لم يجب العمل بالظنَّ ، لزم ترجيح المرجوح على الرّاجح ، وهو بديهى البطلان ، وهذا أيضا يقتضى العموم ، وأمثال ذلك كثيره.

ومنها : ما ذكره الشهيد رحمه الله في «الذكري» (٤) في مسأله حجّيه الشّهرة ، فإنه تمسك في ذلك بقوة الظنَّ ، وهذا أيضا يفيد العموم.

ومنها : ما ذكره العلّامة في «المختلف» (٥) في وجوب استقبال القبلة في دفن الميّت حيث تمسك فيه بالشّهرة ، وقد استدلّ في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات ، في صلاه الأموات أيضا بالشّهرة ، ولكنّه يمكن أن يخدش بأنّه من

ص: ٢٨٧

١- ٢ / ٤٣٤ الفصل الرابع.

٢- «الذكري» ٢ / ٤٣٧.

٣- «نهاية الأحكام» ١ / ٤٤٨.

٤- ١ / ٥٢.

٥- «مختلف الشيعه» ٢ / ٣٢٤.

ومنها: تردداتهم وتوقعاتهم في كثير من المسائل من جهة الأصل، وإطلاق كلام الأصحاب بخلافه.

ومنها: ما ذكره العلامة في «المنتهى» (١) في مسأله إلحاق صوم غير رمضان من الصيام الواجب به في بطلانه بتعمد الجنابه حتى الصباح، فإن قاعدتهم في التوقف هو تعارض أدلتى الطرفين في خصوص المسأله، وإن كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم أمثال ذلك، كما صرح به فخر المحققين رحمه الله في رسالته الموسومه «بجامع الفوائد» في شرح ديباجه «القواعد».

ومنها: قولهم بتقديم الأعدل والأورع في التقليد، معللين بكونه أرجح وأكثر وأقوى، وإن كان لنا كلام على إطلاق القول بالأرجحيه، سيجيء في محله إن شاء الله تعالى.

ومن ذلك يظهر أن البناء فيه على الظن، كما أن المجتهد أيضا بناؤه على الظن في متابعه الأماره واختيار الأقوى. ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا، مستدلا بأن الأصل حرمة العمل بالظن، خرج الظن الحاصل له من متابعه الحي، وبقى الباقي، فإنه لا معنى لذلك إلا العمل على قول الحي تعيدا، لا لأنه مظنون، وإلا فكثيرا ما لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الأعلم الأورع، ومع حصول قوه الظن في جانب الميت لا- يكون العمل بقول الحي إلا من محض التعيد، والقول: بأن قول الميت لا يفيد الظن جزاف من القول، إذ لا مدخلية للموت والحياء في حصول الظن إذ كلاهما إنما يعتمدان على أدله متحده المأخذ.

ص: ٢٨٨

١- راجع «منتهى المطلب» ج ٩، ص ٧٩ - ما يمسك عنه الضائم.

والحاصل ، أنّ الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به أو يظنّ به ، إذ حكم الله تعالى من أيّ طريق يكون كما سنحقّقه إن شاء الله تعالى .

فالعامة ما دام غافلا ليس تكليفه إلّا ما أذعن به ، وبعد تفتّنه للإشكالات والخلافات فهو مكلف بما أذاه إليه علمه أو ظنه .

فيبقى الكلام في تحقيق العلماء للمسألة لأجل تنبيه العوامّ وإرشادهم من باب الاستكمال وإقامه المعروف ، فالعلماء حين مناظرتهم في المسألة إمّا يلاحظون حال المسألة في نفس الأمر ، بمعنى أنّهم يباحثون ويناظرون في أنّ المعتمد في نفس الأمر أيّ شخص هو حتّى يأمرؤا المقلّد المتفتّن بمتابعته ، فحينئذ لا معنى لاستدلالهم بحرمه العمل بالظنّ إلّا الظنّ الحاصل بتقليد الحيّ ، بل لا بدّ لهم حينئذ أن يقولوا : أن لا اعتماد على قول أحد في نفس الأمر إلّا على قول المجتهد الحيّ ، فأيتها المقلّدون المتفتّنون عملوا على هذا دون غيره ، فحينئذ لا بدّ أن يثبتوا أنّ قول الميت ليس بمعتمد ، وقول الحيّ معتمد ، ولا مدخلية هناك لأصالة حرمه العمل بالظنّ ولا مناص في ذلك إلّا بالتمسك بأمر تعيّد ، وليس لهم في ذلك شيء إلّا الشّهره ، وظاهر دعوى الإجماع من بعضهم ، وسنبيّن ضعفه في محله .

وإمّا يلاحظون الظنون الحاصلة للمقلّد المتفتّن بالنسبة الى قول الأحياء والأموات ، أو هما معا ، ويقولون : أنّ الأصل حرمه العمل بالظنّ للمقلّد إلّا الظنّ الحاصل من تقليد الحيّ ، فيبقى الظنّ الحاصل من تقليد الميت حراما ، فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم إيّاه أنّ الأصل حرمه العمل بالظنّ وتنبههم [وتنبهه] عليه ، وأنت خير بأنّ الظاهر من الظنّ في أدله حرمته هو الظنّ النفس الأمريّ ، والظنّان النفس الأمريّان على طرفي النقص [التقيض] ممّا لا يجتمعان أبدا ، فلا

يمكن أن يقال : إن حصل الظنّ النفس الأمرى بقول الميّت ، والظنّ النفس الأمرى على خلافه بقول الحيّ ، فأصالة حرمة العمل بالظنّ يقتضى عدم جواز العمل به ، خرج تقليد الحيّ بالإجماع ، وبقي تقليد الميّت تحت العموم.

وكذلك لا يمكن هذا الكلام إذا حصل الظنّ النفس الأمرى بقول الميّت فقط ، إذ ليس حينئذ ما حصل بقول الحيّ ظناً وكذا العكس ، فلا- بدّ أن يقال : المراد بالظنّ فى آيات التحريم هى (١) الأمور التى تفيده الظنّ لو خليت وطبعها ، فالعمل عليها حرام إلّا ما أخرجه الدليل كتقليد الحيّ ، أو يقال : المراد بالظنّ فى الآيات هو عدم العلم ، يعنى يحرم العمل بغير علم إلّا فيما أخرجه الدليل ، كتقليد الحيّ ، فحينئذ يصير وجوب متابعه الحيّ دون الميّت من باب التعبد ، ويصير العمل بقول الحيّ من باب البيّنه ، فإنّ حجّيتها من باب وضع الشّارع إلّا من باب إفادتها الظنّ ، وإن كان غالباً يفيد الظنّ فهو أيضاً من باب التعبد ، ولذلك يسمع فى بعض المواضع شهاده رجل وامرأتين ، ولا يسمع فى موضع آخر وإن أفاد الظنّ أقوى من شهاده رجلين ، وهكذا.

وإذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعه الأعلم والأورع فى الأحياء لكونه أرجح وأقوى ، مع أنّ ذلك تحصيل للظنّ النفس الأمرى ، فلو فرض حصول الظنّ النفس الأمرى بقول الميّت وعدول المقلّد عنه الى الأحياء المختلفين مع الميّت فى القول ، المتفرّقين فى الآراء ، فكيف يقال بعد تحزّى الأقوى والأرجح والأقرب من فتاوى الأحياء الى نفس الأمر أنّ هذا أقرب الى نفس الأمر ، مع أنّ المفروض كون فتوى الميّت عنده أقرب الى نفس الأمر ، ولا معنى

ص: ٢٩٠

١- فى نسخه الأصل (هو).

للأفريقيه الى نفس الأمر ياراده الأقرب إليه بالنسبه الى سائر الأحياء ، إذ ذلك ليس معنى الظنّ النفس الأمريّ.

فظهر أنّ المعيار لا بدّ أن يكون في أوّل الأمر هو الرّاجح في نفس الأمر وإن كان هو قول الميّت.

وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظه الكلامين المختلفين في المقتضى ، أعنى قولهم : بتقديم الأعلم والأورع ، وقولهم : بوجوب تقليد الحيّ.

وأما التحقيق ، فهو أنّ الإفتاء والتقليد ليس من باب البيّنه ، بل هو حكم عقليّ ، فإنّ مبناه وجوب معرفه أحكام الله تعالى إمّا علما أو ظنّا ، وهو مثل وجوب معرفه الله تعالى ومعرفه نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم ، وأمثال ذلك من المسائل العلميه العقليه ، فإذا حصل العلم الإجماليّ للمقلّد بأنّ الله تعالى أحكاما وشرائع ، فهو إمّا بنفسه في صدد تحصيله ، أو بتنبيه الأمرين بالمعروف.

وكيف كان فإنّما يحصل له الجزم بحكم الله تعالى ولو بتقليد أمّه أو الظنّ به أو الظنّ بأحد الأمور التي حكم الله تعالى فيها ، سواء كان غافلا وأذاه فهمه الى مرتبه من تلك المراتب ، أو متفظنا وحصل له بحسن ظنّه بمرشده أحد المذكورات.

ولا ريب أنّ الأدلّه الدالّه على جواز التقليد من النّقل والعقل أيضا إنّما يدلّ على لزوم تتبّع نفس الأمر علما أو ظنّا ، فإنّ آيه النّفّر تدلّ على أنّ البعيدين عن ساحه الشّارع ومن يقوم مقامه ، لا بدّ أن يحضّوا حكمهم النفس الأمريّ بالأخذ عن النّافرين ، إمّا علما أو ظنّا ، وكذلك الأخبار الدالّه على ذلك ، وكذلك دليل العقل يقتضى وجوب تحصيل تلك الأحكام إمّا علما بها أو ظنّا تفصيليا ، أو ظنّا إجماليا ، أو بالأخذ بأحد من الأمور التي توجب ذلك.

وظنّي أنّ الذي دعا من قال من أصحابنا بكون الفتوى مثل البيّنه ، هو ما اشتهر

بينهم من عدم جواز تقليد الميت ، وهو مع ما فيه على إطلاقه مما سيجيء في محله ، أن في كلامهم ما ينافيه أيضا كما عرفت.

ومن ذلك يظهر بطلان قول خصمائنا في المسألة القائلين بحرمة عمل المجتهد على الظن إلا الظنون المعلوم الحجية ، إذ ليس معنى قولنا : إن المسألة الفقهيّة إذا كانت الشّهره تدلّ على أحد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الآخر ، يقدّم مقتضى الخبر فيها ، لأنّه معلوم الحجية دون مقتضى الشّهره ، إلما أنّ الشارع جعل الخبر كالبيّنه دون الشّهره ، لا أنّه يجوز العمل بهذا الظنّ دون ذلك ، لعدم إمكان اجتماع الظنّين في موضوع واحد.

فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وإن لم يفد الظنّ بالحكم بخصوص المسألة في نفس الأمر ، وهو كما ترى مخالف لكلمات الخصماء فضلا عن موافقينا في القول ، ولا يمكنهم القلب علينا بأنّ ذلك يرد عليكم بالنسبه الى القياس لو حصل منه الظنّ في أحد طرفي المسألة وكان في الطرف الآخر خبر مثلا ، لعدم حصول الظنّ النفس الأمرى حينئذ بالخبر ، فيكون العمل به حينئذ تعبديا ، وذلك لأننا لا نمنع حصول الظنّ بالقياس سيّما فيما خالفه خبر وسنشير إليه.

سَلّمنا ، لكن نقول حينئذ : لا- نعمل بالقياس ولا بالخبر ، لحرمة هذا وعدم حصول الظنّ بهذا ، بل نعمل بالأصول والقواعد ، فنحكم بالتخيير حينئذ ، وعلما حينئذ على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من جهة أنّه مقتضاه ، بل لأنّه أحد طرفي التخيير.

وأما على طريقتهم ، فيعملون بالخبر لأنّه حجّه وإن لم يفد الظنّ أصلا ، مع أنّ ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعاة التراجيح بينها إذا اختلف ، ولزوم تحصيل ما هو أقرب الى نفس الأمر كما يستفاد من ملاحظه الأخبار العلاجيّه ،

سيما مقبوله عمر بن حنظله ، ولا- ريب أنّ ذلك ليس من باب التعيّد ، بل سنذكر في الخاتمه بأوضح بيان بطلان بناء رفع التعارض بين الأخبار بالأخبار العلاجيّه ، وأنّه لا مناص في باب التراجيح عن الاعتماد على الظنّ.

والمراد بالبناء على الظنّ هو الظنّ بنفس [في نفس] الأمر لا الظنّ بنفس الأمر ، بشرط أن يكون الظنّ حاصلًا من الخبر من حيث إنّه خبر ، وحصول الظنّ بنفس الأمر في نفس الأمر قد يحصل بالشّهرة دون الخبر ، فيكون مقتضى الخبر حينئذ موهوما ، فلو عملنا عليه حينئذ لما عملنا أصلا بالظنّ التّفنّس الأمرى في نفس الأمر ، هذا خلف.

فإذا أردت التعميم والتخصيص في أصل حرمه العمل بالظنّ ، فيصحّ أن يقال : إنّه لا يجوز العمل بالظنّ إلّا في حال الاضطرار مثلا ، لا أنّه يجوز العمل بالظنّ في المسأله الخاصّه بسبب الشّهرة ، ويجوز فيها بسبب الخبر.

وقد مرّ منّا ما يدلّ على بطلان القول بأنّ حجّيه خبر الواحد مثل حجّيه البيّنه ، وقد ذكرنا أنّ آيه التّبأ لا تدلّ على أنّ حجّيته ليس إلّا من جهه إفاده الظنّ من حيث هو ، وذكرنا أيضا اشتراط العداله في الرّاوى أيضا لأجل بيان تفاوت مراتب الظنون ، وينادى بذلك سائر الكلمات والأخبار الوارده في علاج التعارض ، سيما مقبوله عمر بن حنظله ، وسنذكرها في آخر الكتاب ، فإنّ كلّها يدلّ على أنّ ذلك من باب تحقيق مراتب الظنّ.

وأیضا المستفاد من الأخبار المدالّه على حجّيه خبر الواحد سيما الأخبار العلاجيّه أنّ الظنّ الحاصل بالرّوايات حجّه ، لا أنّه حجّه من حيث إنّه خبر وروايه ، فعلى مدّعى الخصوصيه الإثبات كما في البيّنه ، وأنّى له بإثباتها.

فإن قلت : ما ذكرته يرد على التراجيح المذكوره في تعارض البيّنات فإنّها

أيضاً مبيته على تحصيل الأقرب الى نفس الأمر ، فيلزم على هذا عدم كون البيئه أيضاً تعبدية ، ولا بد أن تكون تابعه للظنّ النفس الأمريّ.

قلت : قد ثبت كون البيئه تعبدية بالدليل ، ومحدوده عند الشارع بالحصر المقرّر الثابت ، بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحيّ ، فإنّ غايتها ثبوت حجّيتها لا انحصار الحجّيه فيهما ، ولا استبعاد في أن يبني الشارع إثبات المطالب على شيء خاص تعبدًا كما فعله في قاعده اليقين.

ثمّ لا استبعاد بعد ذلك في صورته تعارض أشخاص هذه التعبديات في الحكم ، بالرجوع الى تحصيل ما هو الأقرب الى نفس الأمر منها ، كما في قاعدتين من قواعد اليقين إذا تعارضتا كما في الذّبابه الواقعه على الثوب الطاهر من نجاسه رطبه عن قريب ، فإذا تعارضت البيئتان فلا مانع من أن يحكم الشارع بالعمل على ما هو أرجح منهما حصولاً من حيث المدلول بالنسبه الى نفس الأمر إن لم يكن هناك ظنّ ثالث منع عن تحصيل الأقرب الى نفس الأمر في نفس الأمر ، وإن فرض ذلك ، فيكون الرجوع الى المرجّحات أيضاً تعديداً ، كما يظهر من ملاحظه كلام العلماء في تعارض بيئه الدّاخل والخارج. فإنّ ترجيح أحدهما على الآخر إمّا من جهه القرب للنفس الأمريّ ، كإفاده اليد الظنّ بذلك ، والاستصحاب ونحوهما منضمّا الى الأخبار الوارده في تقديم الدّاخل ، أو كإفاده كون التأسيس أولى من التأكيد ونحوه الخارج.

وإن كان هناك ظنّ ثالث منع عن تحصيل الظنّ النفس الأمريّ بأحدهما ، فنقتصر في المرجّحات على التعبد ونعمل بما ورد في الأخبار من تقديم أيّهما تعديداً. ثمّ لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الأخبار الوارده في حكمها أيضاً من العمل بالظنّ النفس الأمريّ بالنظر الى متابعه أيّهما تعبدًا.

ولا يمكن جريان ذلك في الأخبار المتعارضة في المسألة الفقهيّة إذ لا يمكن حمل الأخبار العلاجيّة على التعيّد كما سنشير إليه في الخاتمة ، بخلاف ما دلّ على تقديم ذي اليد على غيره أو العكس ، مع أنّ ظاهر كلامهم في البيّنات مفروض فيما انحصر الحقّ بين اثنين وتعارض البيّنات ، وحينئذ فلا مانع من مراعاة نفس الأمر ، وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل ، ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظنّ ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الأخبار العلاجيّة عليه حينئذ كما سنبينه في الخاتمة ، وليس شيء آخر يدلّ عليه ، وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى.

فإن قلت : إنّ ما دلّ على حرمة العمل بالقياس مثلا يدلّ على كون العمل بغيره ، مثل الخبر الواحد تعييدا كالعمل بالبيّنة ، فهذا أيضا كالحصر والتحديد في البيّنة.

قلت : لا دلالة في ذلك على ذلك ، إذ هو إنّما يتمّ لو سلّمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظنّ الخاصّ ، وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا لهذا الظنّ الخاصّ ، وكلاهما ممنوعان.

أمّا الأوّل ، فلاّنا لا نمنع كون القياس مفيدا للظنّ ، سيّما بعد ما ورد في الأخبار المتواتره المنع عنه ، وخصوصا بعد ملاحظه ما ذكره في بيان عدم الجواز من جهة أنّ دين الله تعالى لا يصاب بالقياس (1) ، لأنّ الحكم الكامنه في الأشياء لا يعلمها إلّا الله الحكيم العليم.

ص: ٢٩٥

١- «إنّ دين الله لا يصاب بالمقائيس» «الكافي» ١ / ١٠٧ باب البدع والرّأى والمقاييس ح ٧.

وقد روى في «الكافي» (١) في القوي عن عثمان بن عيسى قال : سألت أبا الحسن موسى عليه الصلاة والسلام عن القياس فقال : «ما لكم والقياس إن الله تعالى لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم».

ومع ملاحظه جمع الشّارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات ، فكيف يجعل مجرّد المناسبه والمماثله منشأ للقياس ، ألا- ترى أنّهم ذكروا في أخبار كثيره أنّ أول من قاس إبليس ، وذكروا في وجه الردع أنّه لم يعرف الفرق بين النّار والطّين ، وبين آدم على نبيّنا وآله وعليه السلام ونفسه ، فقاس آدم عليه السلام بالطّين.

ففي روايه الحسين بن ميثاق (٢) عن أبيه عن أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام (٣) قال : «إنّ إبليس قاس نفسه بآدم عليه السلام ، فقال : (حَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) (٤) ، ولو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم عليه السلام بالنّار ، كان ذلك أكثر نورا وضياء من النّار.

وفي معناه روايه عيسى بن عبد الله القرشي (٥).

وقد ذكروا عليهم السلام في الأخبار مواضع شتى في ردّ أبي حنيفه ، تدلّ على عدم صحّته القياس في الأصل ، مثل أنّ القتل يثبت بشاهدين ، والزّنا لا يثبت إلّا بأربع ، مع أنّ القتل أكبر ، والمنى يوجب الغسل ، والبول يوجب الوضوء مع أنّه أكبر ، وأنّ

ص: ٢٩٦

١- ١ / ١١١ باب البدع والرّأى والمقاييس ح ١٦

٢- في نسخه الأصل (صباح) وفي اخرى (صباح).

٣- «الكافي» ١ / ١١٢ باب ١٩ البدع والرّأى والمقاييس ح ١٨.

٤- الأعراف : ١٢.

٥- في «الكافي» نفس الباب السابق ح ٢٠.

صوم الحائض يقضى دون صلاتها مع أنها أكبر ، وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأه سهم مع أنها أضعف ، وأن يد السيارق تقطع بعشره دراهم وتؤدى بخمسه آلاف (١) درهم ، وهى المذكوره فى «العلل» وغيرها ، ويظهر بطلانه من ملاحظه منزوحات البئر أيضا.

والحاصل ، أن ما لا يستقلّ العقل بإدراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا به [و] لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمه فيه شيئا تدركه (٢) الأوهام الباديه ، فإمّا لا- يحصل الظنّ فى القياس أصلا ، أو هو ظنّ باد لا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظه هذه الأحكام.

وبالجمله ، الحكم بعدم كونه مفيدا للظنّ ليس ببعيد ، بل هو المتعين بعد التأمل وملاحظه ما ذكر ، وإن كان يفيد الظنّ فى بادئ النظر وحين الغفله.

فظهر من جميع ذلك ، أن المنع عن القياس لعلّه من جهه عدم إفادته الظنّ بأنّ الشارع حكم بكذا لأنّه ظنّ خاص لا يجوز العمل به ، مع أنّه يمكن أن يقال : إنّ المراد بمنعهم عليهم السلام عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعه ، والاستقلال بالحكم بمحض ما تفهمه (٣) الأوهام الضّعيفه والأحلام السّخيفه ، فإنّ القائسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظه العله من قبل أنفسهم ، ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العله فيه من النصّ بالصريح أو بالتنبيه.

وتوضيح هذا المطلب ، أن لكلّ مصلحة موجوده لشيء فى نفس الأمر حكما

ص: ٢٩٧

١- فى نسخه الأصل (ألف).

٢- فى نسخه الأصل (يدرکه).

٣- فى نسخه الأصل (يفهمه).

فى نفس الأمر ىترتب عليه ، فإن كان شىء فى نفس الأمر سماً ، فحكمه فى نفس الأمر لزوم الاجتناب عنه لو أطلع عليه.

وكذلك إذا كان شىء فى نفس الأمر ترياقاً ، فحكمه فى نفس الأمر لزوم الارتكاب لو أطلع عليه ، والعقل يستقل بهذا الحكم. فهؤلاء القائسون إذا رأوا أنّ الله تعالى حكم بحكم فى شىء خاص ، فيتخيرون فى تحصيل العله والحكمه الباعثه على الحكم ، فإذا حصل لهم الظنّ بالعله ، فيحكمون من عند أنفسهم بالحكم المذكور فى الشىء المماثل ، لاقتضاء العله ذلك ، لا لأنّ الشارح حكمه فى ذلك أيضاً كذا لأجل هذه العله وقولهم تبع له ، بخلاف الظنّ الحاصل من أخبار الآحاد وما فى معناها ، فإنّه معتبر لأجل أنّه كاشف عن قول الشارح وحكمه ،

فروى الكلينى (1) عن محمّد بن حكيم قال : قلت لأبى الحسن موسى عليه الصلاه والسلام ، الى أن قال : فربّما ورد علينا الشىء لم يأتنا فيه عنك ولا- عن آبائك شىء فنظرنا الى أحسن ما يحضرنا وأوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به. فقال : «هيهات هيهات ، فى ذلك والله هلك من هلك يا بن حكيم. قال : ثمّ قال : لعن الله فلانا كان يقول : قال علىّ وقتي ، الحديث.

ويؤدى مؤداه موثقه سماعه عنه عليه السلام وعن الزّمخشرى فى «ربيع الأبرار» وقال يوسف بن أسباط : ردّ أبو حنيفه على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أربعمائه حديث وأكثر.

قيل : مثل ما ذا؟

قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «هو للفرس سهمان وللرّاجل سهم». قال أبو حنيفه: لا أجعل سهم بهيمه أكثر من سهم المؤمن.

ص: ٢٩٨

«واشعر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البدن»، وقال أبو حنيفة: الإشعار مثله.

وقال: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا». وقال أبو حنيفة: إذا وجب البيع فلا خيار.

«وكان صلى الله عليه وآله وسلم يقرع بين نسائه إذا أراد سفرا وأقرع أصحابه». وقال أبو حنيفة: القرعه قمار.

وأما الثاني، يعنى أن تجوزهم عليهم السلام للعمل بخبر الواحد ليس لأجل أنه ظنّ مخصوص، بل لكونه مفيدا للظنّ بمرادهم عليهم السلام فقد مرّ وجهه.

وفذلكه المقام، أن الحكم الشرعيّ هو ما كتب الله على عباده في نفس الأمر، والكاشف عنه، والدليل عليه هو كلامه وكلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمنائه، والعقل القاطع.

والمراد بكلامه تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وأمنائه هو ما هو المراد منها في نفس الأمر، فإن تحقّق العلم بالمذكورات للمكلّف، فقد أدرك الحكم وعلم به، وإن لم يتحقّق العلم به، فتكليفه الظنّ به، لما مرّ بيانه.

ثم إن هاهنا ظنونا قابله لتجوز العمل بها من الشارع وهي أقسام:

منها: ما يثبت أصل الحكم، كخبر الواحد، والإجماع المنقول، والظنّ بالإجماع والشّهره.

ومنها: ما يثبت تحقّق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالعاده والعاده، والقرائن التي يعتبرونها في باب ترجيح الظاهر على الأصل، وأحد الأصلين المعتضدين به على الآخر، والبيّنه والإقرار واليد.

فالتّرخيص بالعمل من الشارع في الفرقة الأولى إنّما هو ترخيص للعمل بالظنّ بحكم الله تعالى، وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت للمعلوم للموضوع المعلوم، وتفريع المسبّب المعلوم للسبب المعلوم بمجرّد الظنّ الحاصل

بتحقّق ذلك الموضوع ، ووجود ذلك السبب.

والكلام فى الفرقه الثانيه لا- ينحصر فى أنّ انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّه فى أمثال زماننا ، بل هو حكم وضعى وضعه الشارع مطلقا وفى جميع الأحوال ، بل هو ثابت فى بعضها ولو أمكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحه وإن أمكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الأمر.

فى أمور تتبّع لأجل وضع الشارع سواء كان مظنون الإصابه أو عدمه أو مظنون العدم

والحاصل ، أنّ هناك أمورا تتبّع لأجل وضع الشارع مع قطع النظر عن إصابه نفس الأمر وعدمه ، سواء كان مظنون الإصابه أو عدمه أو المظنون العدم.

فمنها : العمل على الظاهر من الغلبه والعاده والقرائن التى قد حصل الاختلاف فى تعيين موارد العمل بها ، وإن كان العمل بها فى الجملة إجماعيا.

ومنها : العمل على قاعده اليقين التى هى أعمّ من الاستصحاب ، إذ الاستصحاب مأخوذ فيه الظنّ ، بخلاف قاعده اليقين ، فإنّها يعمل عليها وإن لم يحصل الظنّ بمفادّ مقتضاه ، بل ولو ظنّ بعدمه.

ومنها : الرجوع الى القرعه ، فإنّها أيضا حكم وضعى يترتب عليه الحكم بتحقيق الموضوع والسبب ليرتّب عليهما الحكم والمسبب وإن لم يحصل الظنّ به فى نفس الأمر ، فحينئذ نقول : النزاع بيننا وبين خصمائنا إن كان فى مثل الفرقه الثانيه ، فقد عرفت أنّهم لا- يتمكّنون من النزاع فيه ، إذ العمل عليها فى الجملة إجماعى ، لا بمعنى أنّ الإجماع وقع فى العمل ببعضها حتّى يقال : إنّ ذلك إنّما هو للإجماع ، بل بمعنى أنّه إجماعى أنّ العمل عليه جائز فى الجملة ، وتعيين موضعه إنّما هو تابع لرأى المجتهد بحسب ترجيحه وتقديمه ولا اختصاص له بأمثال زماننا.

وإن كان فى الفرقه الأولى ، فنقول : أى دليل دلّهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهره وأخويها.

فإن كان الدليل هو الإجماع والأخبار الدالة على الجواز ، فنقول : إنهما على تسليمهما إنما يدلان على أنه يجوز العمل بغيرها ، ونفى جواز العمل بالغير إنما يتم لو سلم أصله تحريم العمل بالظن ، وقد عرفت الحال ، وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بأنه لأجل الظن الحاصل منها ، وإن قيّد بذلك فلا يتصور له معنى إلا أن مدلول الأخبار قائم مقام الحكم الشرعي وإن لم يفد الظن أيضا جعلاً له من باب الوضع أو أن غير الأخبار مثل الشهره والظن بالإجماع مما لا يحصل بهما الظن .

والثاني مما يكذبه الوجدان بل العيان ، والأول مما لا تصدّقه (1) الأخبار وكلام الأخبار ، ولا النظر والاعتبار ، بل المستفاد من الأخبار والفتاوى والاعتبار هو أن العمل بها لأجل أنها مخبره عن الإمام وكاشفه عن مراد الملك العلم إخباراً ظنياً وكشفاً راجحاً .

ولا ريب أنه قد يحصل من اشتهاه العمل بين الأصحاب ظن بأنه مراد الامام عليه السلام ، ومذهبه لا يحصل من خبر معارض لها وإن عمل بها نادر من الأصحاب ، والاعتبار شاهد على أن حصول الظن بنفس الأمر لا يتفاوت بتفاوت الأسباب إلا إذا كان السبب ممّا لا يحصل به الظن ، كالقياس على ما بينا ، بل الظن بالإجماع أقوى في إفاده الظن بمذهب الإمام عليه السلام عن الخبر الواحد .

وبالجملة ، مرجع الظن بالإجماع والشهره الى الظن بقول الإمام عليه السلام كالخبر ، وعلى من يفرّق إبداء الفارق ، فلا بدّ إمّا من القول بأن خبر الواحد كاليقين السابق في قاعده اليقين ، فكما يجب أن يتبع حكم اليقين السابق وإن لم يحصل الظن

ص: ٣٠١

١- في نسخه الأصل (يصدّقه).

ببقائه ، ولو حصل الظنّ بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد ، وإن لم يورث الظنّ بنفس الأمر ، بل ولو كان خلافه مظنوناً .

وإمّا من القول بأنّ أخويها لا- يفيدان الظنّ ، وإلّا فظنّ المجتهد بنفس الأمر ليس أمراً اختياريّاً حتّى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشّهرة في نظره ، فلم يبق شيء من الظنون إلّا مثل الرّمل والنجوم ، وأنت خبير بأنّها ممّا لا سبيل لها الى الحكم الشرعيّ حتّى يقال بإمكان حصول الظنّ بها ، فلا حاجة الى الآخر .

نعم قد يحصل الظنّ بها في الأسباب والموضوعات ، كالقبلة ودخول الوقت في مثل الآلات التي يستفاد منها السّاعة والقبلة ، ولا ننكر جواز العمل بها مع عدم ظنّ أقوى منها .

ثمّ إنّ الأخباريين أنكروا الاكتفاء بالظنّ وحرموا العمل عليه ، ونفوا الاجتهاد والإفتاء والتقليد ، ظنّاً منهم بأنّ باب العلم غير منسّد بدعوى أنّ أخبارنا قطعياً فيحرم العمل بالظنّ ، ويجب متابعه الأخبار ، ويحرم التقليد ، بل يجب على كلّ أحد متابعه كلام المعصومين عليهم السلام .

وهذا كلام لا يفهمه غيرهم ، فإنّ دعوى قطعياً أخبارنا مع أنّ البديهة تنادى بفسادها - وسنشرحها مفصّلاً في شرائط الاجتهاد - لا- تفيد طائلاً- مع ظنيته دلالتها واختلالاتها واختلافاتها وتعارضها وعدم المناس عن تلك الاختلالات إلّا بالظنون الاجتهاديّة لاختلاف الأخبار الواردة في العلاج أيضاً بحيث لا يمكن الجمع بينهما بنوع يدلّ عليه دليل قطعياً .

ويدلّ على جواز الإفتاء والتقليد مضافاً الى البراهين العقليّة المقدمه والآتيه

الآيات والأخبار ، مثل : آيه النفر ، وقوله تعالى : (فَسَيُلَوِّاْ أَهْلَ الذِّكْرِ) (١) ، وقول الصادق عليه الصلاه والسلام لأبان بن تغلب : «أفت» (٢) ، أو : عليكم بفلان وفلان ، و : خذوا معالم دينكم عن فلان .

والطريقة المستمره في الأعصار السابقيه الى زمان الائمة عليهم السلام من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون أن ينقلوا لهم متن الحديث .

وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي القح ، ومن أين ينفع ترجمه العالم إلا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه ، الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكره ، وقد مرّ بعض كلماتهم في مسأله البحث عن مخصيص العام ، وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد .

والحق ، أن الوقت أشرف من أن يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ، ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الأصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ، ولما شاع في الأعصار المتأخره هذه الطريقة وتكلم بعض أصحابنا في بعضها ، لم نخل هذا الكتاب من الإشارة الى بعض كلماتهم ودفعها ، والخير البصير يكفيه ملاحظه ما ذكرنا في هذا الكتاب عما لم نذكره ، نسأل الله العصمه في كل باب ، فإنه وليّ الخير والصواب .

ص : ٣٠٣

١- النحل : ٤٣ .

٢- «الوسائل» ج ٢٠ خاتمه الكتاب باب الهمزه ص ١١٦ ح ٤ .

اختلفوا في جواز التجزى في الاجتهاد.

وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمه ، وهى : أنّ جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد ، من المسائل الكلاميه المتعلقه بأصول الدين والمذهب ، لا- من أصول الفقه ، ولا- من فروع ، فهو يجرى مجرى وجوب إطاعه الإمام عليه السلام وتعيينه ، لأنه لا مناص عن لزوم معرفه أنّ الحجّه بعد غيبه الإمام عليه السلام من هو ، ولا دخل لذلك في مسائل الفروع.

فإنّ المراد «بالفروع» هو الأحكام المتعلقه بكيفيه العمل بلا- واسطه ، وتسمّى الأحكام العمليه أيضا ، ومقابلها الأصول وهى الاعتقادات التى لا- تتعلّق بالتكليف بلا واسطه ، وإن كان لها تعلّق بها فى الجملة ، ولا فى مسائل أصول الفقه ، فإنّها الباحثه عن عوارض الأدلّه ، وليس ذلك من عوارض الأدلّه أيضا كما لا يخفى ، بل معرفه حقيقه الاجتهاد والمجتهد أيضا ليس من مسائل أصول الفقه ، ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جمله موضوع هذا العلم.

والحاصل ، أنّ الرجوع الى العالم بأحكام الشرع فى غير حضره الإمام عليه السلام من مسائل أصول الدين والمذهب التى تثبت بالعقل وبالنقل أيضا ، مثل المعاد ، ومثل وجوب الإمام عليه السلام بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم للرعيه ونحوهما. فكما لا بدّ للمكلف الاعتقاد بمتابعه الإمام عليه السلام إمّا بالعقل أو بالنصّ ، فكذا لا بدّ من الاعتقاد بوجوب متابعه العالم بعد فقد الإمام عليه السلام إمّا بالعقل أو بالنقل ، وهذا حال عدم حضور الإمام عليه السلام سواء كان فى حال حياته وظهوره أو فى حال غيبته المنقطعه.

أمّا العقل ، فلأنّ كلّ من يدخل فى أهل ديننا مثلا يعلم بالضروره من شرع

نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أن له أحكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الإجمال ، وأن التكليف باق لم ينقطع ، وأنه لا بد من يعلم هذه الأحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع إليه لئلا يلزم التكليف بالمحال ، وليس ذلك إلا في جملة العلماء .

وأما الثقل ، فلكل ما ورد من الأمر بالسؤال عن أهل الذكر ، وما ورد من الأمر بالرجوع الى أصحابهم عليهم السلام في الأحكام مع بداهه شركتنا مع الحاضرين في التكليف .

بقى الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ، ولا ريب أن العالم بأحكامهم على سبيل القطع بأجمعها داخل فيه .

وكذلك الظاهر أن العالم بها ظنا من الطرق الصيحيحة وهو المسمى بالمجتهد أيضا داخل فيه ، سواء كان في ظهور الإمام عليه السلام أو غيبته المنقطعه .

ولا ريب ولا شك في جواز الأخذ منه إذا كان عالما بكل الأحكام أو ظانا لها على الوجه المذكور ، وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل ، وكذلك إذا كان عالما ببعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه .

وأما جوازه عن الظان ببعضها من الطرق الصيحيحة على الوجه الذى ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزى ، وعن الظان ببعضها أو كلها من غير جهة الطرق الصيحيحة كعالم آخر غير بالغ رتبة الاجتهاد ليس له من العلم حظ إلا التقليد بمجتهد أو غير مجتهد ففيهما خلاف وإشكال ، فهاهنا مقامان :

الأول : أنه هل يجوز الأخذ عن غير المجتهد كالعامة البحت أو من هو أرفع درجه منه ، ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد أم لا؟

والثانى : هل يصح الرجوع الى المتجزى أم لا؟

وهل يجوز للمتجزى العمل بظنه أم لا؟

فمَجْمَلُ التَّحْقِيقِ فِيهِمَا ، أَنَّ مِنْ أَوْجِبِ الرَّجُوعِ إِلَى الْمُجْتَهِدِ الْمُصْطَلِحِ إِنْ أَرَادَ مُطْلَقًا حَتَّى عَلَى الْغَافِلِ وَالْجَاهِلِ رَأْسًا ، فَهُوَ خُرُوجٌ عَنِ مَذْهَبِ الْإِمَامِيَّةِ وَذَهَابٌ إِلَى الْقَوْلِ بِجَوَازِ تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ .

وَمِنْ جَوَازِ الرَّجُوعِ إِلَى غَيْرِهِ ، إِنْ أَرَادَ ذَلِكَ مَعَ تَفْطِنِهِ لِاحْتِمَالِ بَطْلَانِ مَا ارْتَكَبَهُ مِنَ الْأَخْذِ عَنِ غَيْرِ الْمُجْتَهِدِ ، وَاحْتِمَالِ وَجُوبِ الْأَخْذِ عَنِ الْمُجْتَهِدِ فَهُوَ خُرُوجٌ عَنِ مَقْتَضَى الدَّلِيلِ ، وَتَقْصِيرٌ فِي حَقِّ التَّكْلِيفِ ، إِذْ كَمَا أَنَّ غَيْرَ الْغَافِلِ إِذَا تَفَطَّنَ بِوَجُوبِ الْقَوْلِ بِالْخَلِيفَةِ بَعْدَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَتَفَطَّنَ لِلِاخْتِلَافِ أَوْ لَزُومِ مَعْرِفَةِ حَالِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَأَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ اتِّصَافِهِ بِوَصْفٍ يَمْتَّازُ بِهِ عَمَّا عَدَاهُ وَقَصَّرَ فِي الاجْتِهَادِ فِي تَعْيِينِهِ ، وَاكْتَفَى بِتَقْلِيدِ أَبِيهِ أَوْ أَسْتَادِهِ أَوْ غَيْرِهِمَا ، فَهُوَ مُؤَاخَذٌ وَمُعَاقَبٌ .

فكَذَلِكَ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ ، لَا بَدَّ أَنْ يَتَفَحَّصَ وَيَتَأَمَّلَ فِي أَنَّ مَا يَعْلَمُ ثُبُوتَهُ إِجْمَالًا - بِضُرُورِهِ الدِّينِ ، وَيَعْلَمُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ إِتْيَانُهُ وَالْإِمْتِثَالُ بِهِ مِنْ ذَا الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَيْهِ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِهَا .

وَأَمَّا الْغَافِلُ عَنِ لَزُومِ التَّأَمُّلِ فِي الْمَرْجِعِ ، وَالْمَطَاعُ الَّذِي يَعْتَقِدُ أَنَّهُ لَا إِمَامَ إِلَّا مَنْ قَالَ وَالِدُهُ بِإِمَامَتِهِ ، وَلَا يَخْتَلِجُ بِبَالِهِ احْتِمَالُ سِوَاهُ ، وَلَا يَبْلُغُ فِطْنَتَهُ فَوْقَ ذَلِكَ .

وَكَذَلِكَ مِنْ يَعْتَقِدُ أَنَّ أَحْكَامَ الدِّينِ هُوَ مَا عَلَّمَهُ أَبُوهُ أَوْ أُمُّهُ ، وَلَا يَخْتَلِجُ بِبَالِهِ احْتِمَالُ سِوَاهُ كَالْأَطْفَالِ فِي أَوَائِلِ الْبُلُوغِ سَيِّمًا أَطْفَالِ الْعَوَامِ ، بَلْ وَنِسْوَانِهِمْ وَأَكْثَرُ رِجَالِهِمْ ، مَنْ دَرَجُونَ فِي عِنْوَانِ الْغَافِلِ ، وَتَكْلِيفِ الْغَافِلِ قَبِيحٌ ، وَالْعِبَادَاتُ الصَّادِرَةُ مِنْهُمْ إِنْ وَافَقَتْ (١) الْوَاقِعَ وَنَفْسَ الْأَمْرِ فَلَا قِضَاءَ عَلَيْهِمْ أَيْضًا ، لِأَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي الْإِجْرَاءَ ، وَتَكْلِيفَهُمْ فِي هَذَا الْحِينِ لَيْسَ إِلَّا ذَلِكَ ، بَلْ وَلَوْ لَمْ يَعْلَمْ مُطَابَقَتَهُ لِلْوَاقِعِ

ص: ٣٠٦

١- فِي نَسْخِهِ الْأَصْلِ (وَافِقٌ).

أيضا ، بل ولو علم عدم مطابقته للواقع أيضا لعين ما ذكر.

وأما من تفتن وقصر فهو معاقب وإن طابقت (١) عباداته للواقع.

وأما القضاء ، ففيما لم يطابق الواقع فلا- إشكال فيه ، وفيما لم يعلم فيه المطابقه وعدمها الظاهر أيضا وجوب القضاء ، إنما الإشكال في صورته المطابقه ، ولا يبعد القول بوجوب القضاء أيضا حينئذ لعدم صحه قصد التقرب في هذه العباده ، فيكون باطلا.

فحينئذ قول مشهور علمائنا من بطلان عبادته من لم يأخذها من المجتهد ولو طابقت (٢) الواقع ، لا بد أن ينزل على ذلك ، ولكن كلام كثير منهم مطلق.

ومرادهم من قولهم : إن الجاهل غير معذور إلا في موارد خاصه ، هو الجاهل تفصيلا لا إجمالا أيضا.

لا يقال : إن الأصل حرمة العمل بالظن ، خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالإجماع وبقي الباقي.

لأننا نقول : إن الطفل في أول البلوغ لا يمكنه معرفه وجوب الأخذ من المجتهد ولا معرفه المجتهد وشرائطه غالبا ، ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ.

سلمنا ، لكن يمكن في حقه أن لا- يتفتن لذلك وكان غافلا- عن وجوب تحصيل ذلك ، ولم يظهر له ما يوجب تزلزله ، بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالديه أو بمعلمه أن العبادات والأحكام إنما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها إياه ، سيما إذا كان أبوه من العلماء في الجملة ، وإن لم يكن له قوة الاستنباط ، ولم يكن ناقلا عن مجتهد

ص: ٣٠٧

١- في نسخه الأصل (طابق).

٢- في نسخه الأصل (طابق).

ولا- مقلّدا له ، فهل تقول : هذا الطفل الغافل الذى لا يخلج بباله احتمال أنّ المقصود منه غير ذلك أن يعذّب الله تعالى على ترك التقليد ، وعلى فعل العبادة على النهج الذى علّمه هؤلاء.

فإن قلت : لا يوجد هذا الفرض.

قلنا : كلامنا على هذا الموضوع ، ومع تسليمك الكبرى ، فلا يضرنا القدح فى الصّغرى ، لأنها وجدانيه ، مع أنّ إنكار ذلك مكابره ومخالفه للحسّ والبديهه.

ثمّ إذا صار الطّفّل أكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشره النّاس وملاقاته لمن هو أعلم من هؤلاء ، ورأى مخالفه من هو أفهم من هؤلاء إيّاهم ، يرتفع ظنّه السّابق ويميل الى ما قال هؤلاء ، ويعتقد أنّ الشّريعه إنّما هي (1) ذلك لا ما علّمه هؤلاء الأوّلون ، وفى هذه المرتبه أيضا غافل عن احتمال أن يكون التّكليف غير ذلك ، وعن احتمال أن يوجد شخص أعلم من هذا الأعلّم ، وتكليفه هو العمل بظنّه الذى اطمأنّ به الى أن يعثر على الفقيه فى الكلّ والمجتهد المطلق.

ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلّد والعامّى ، لا المجتهد المصطلح الذى هو مقابل الأخباريّ ، فإنّ العالم الأخباريّ أيضا مجتهد بهذا المعنى.

والحاصل ، أنّ المراد من المجتهد فى هذا المقام هو البصير الذى يجوز الرّجوع إليه ، ثمّ إذا تدرّج الى أن يحصل له العلم وقوّه فهم الأدلّه فى الجملة ، فيظهر له أنّ الطّريق إنّما هو الاستنباط عن الأدلّه وتحصيل ما هو مراد الشّارع عن تلك الأدلّه.

ثمّ إنّ فى هذه المرحله عرضا عريضا من أنّ المعتبر هنا هل هو مجرد الظنّ الحاصل من الدّليل على أىّ نحو يكون ، أو لا بدّ أن يكون على وفق قواعد

ص: ٣٠٨

١- فى نسخه الأصل (هو).

المجتهدين ، أو على وفق قواعد الأخباريين؟

وهل يكفي التجزّي في الاجتهاد أو يجب أن يصير مجتهدا مطلقا؟

وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها أو بعضها ، أو هل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الأول ، أو يجب التكرير في كلّ واقعه؟

وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظنّ ، أو لا بدّ من تحصيل الظنّ القوي؟

فكلّ هذه المراتب مراتب الظنون ، ولا سبيل الى العلم في أكثرها.

فالقول : بأنّ البرهان القاطع إنّما دلّ على حجّيه ظنّ المجتهد المطلق ، وغيره داخل في الظنّ المحرّم الممنوع منه شطط من الكلام ، إذ قد أثبتنا أنّ الأصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظنّ الى أن يثبت المخرج عنه.

وقد ظهر ممّا ذكرنا صعوبه بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق ، فإنّ كلّ واحد من الأخباريين والمجتهدين يغلظ صاحبه في الطّريقه ، والقول بإخراج الأخباريين عن زمره العلماء أيضا شطط من الكلام ، فهل تجد في نفسك الرّخصه في أن تقول : مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي ليس حقيقا لأن يقلد ولا يجوز الاستفتاء عنه ، ولا يجوز له العمل برأيه لأنّه أخباري؟

أو تقول : إنّ العلّامه على الإطلاق الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي ليس أهلا لذلك؟

فظهر أنّ المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن أحد أفراده المبهم عندنا ، وتعيينه ليس إلّا باجتهادنا وظنّنا ، فأين المجمع عليه حتّى نتكل عليه.

فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتأخّر والأخباري والمتجزّي كلّها داخله تحت دليل جواز العمل بالظنّ ، مع أنّ غايه ما ثبت على هذا الشّخص الإجماع على

جواز العمل بالظن للمجتهد في الكل وهو في غيره متأمل.

وذلك لا- يوجب تعيين العمل على الأول وحكمه بحرمة غيره ، والأصل ينفي تعيين الوجوب ، والذي ثبت اشتغال الذمه هو وجوب أن لا يترك مقتضى كليهما معا ، لا وجوب أحدهما المعين عند الله تعالى المبهم عنده مع عدم العلم بتعيينه كما أشرنا في مباحث الأصل والاستصحاب ، فراجع ، وتأمل ، ثم ننزل هكذا الى أن يصل الى الطفل في أول البلوغ.

ومما ذكر ، يظهر أنه يجوز أن يبقى ظن المتجزى بحاله مع مخالفه المجتهد المطلق أيضا.

ثم اعلم أن مراتب الظنون المذكوره مختلفه في أن صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب الاطمئنان الحاصل له ، وذلك لا ينافي كونه ظنا إذ ليس كل أحد واجد لشيء عالما بذلك الشيء ، بل قد نعلم شيئا ولا نعلم أنا نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقه الطفل في أول البلوغ مثلا بين الظن والعلم.

واعلم أيضا ، أن لكل مرتبه من تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به ، كما هو

الشأن في القطعيّات أيضا ، فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول أبيه أو أمّه أو معلّمه ، ودليله على حجّيه ذلك عليه هو ما استحسّنه من أنه أكبر منه ، وأقرب الى الشرع وأسّن منه ، فلا بدّ أن يكون مطلعًا بحال الشرع ، وهكذا دليل من ترقّى عن هذه المرتبه بالنسبه الى معلّمه الأول ، وهكذا الى أن يحصل له قوه الاستنباط ، فمدركه حينئذ هو أدلّه الفقه ، ودليله على الحجّيه هو كبراه الكليّه الثابته بالدليل ، مثل الإجماع ولزوم التكليف بما لا يطاق ، وسدّ باب العلم عليه إلّا من هذه الجهه ، ولا فرق في أن الدليل على حجّيه الاستنباط من المدرك ، وأنه يجوز له الاستنباط ممّا لا بدّ منه بين المجتهد وغيره ، والمتجزى وغيره.

فنقول : إنّ جواز عمل المجتهد المطلق برأيه في كلّ واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل ، وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في أنّه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل أم لا .

وكذا المتجزّي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسأله أحاط بمدركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي أحاط بمداركها ، وهو موقوف على جواز اجتهاده في أنّه هل يجوز له الاجتهاد ، وهكذا تنتزل الى الطفل .

والحاصل ، أنا نقول : لا بدّ أن يكون كلّ واحد من المكلفين أخذ تكليفه بالاستدلال في حجّيه المدرك ، فإن أمكن تحصيل العلم في الاستدلال ، فالمطلوب هو العلم ، وإلّا فهو الظنّ .

فعلى هذا ، فكما أنّ المجتهد المطلق يستدلّ على جزئيات المسائل بظنّه في كلّ واحد منها ، وعلى حجّيه ظنّه في كلّ واحد منها بكبرويّه الكليّه المأخوذه من الأدلّه المتقدّمه ، والمقلّد يستدلّ على جزئيات المسائل بقول مجتهده ، وعلى حجّيه قول مجتهده بكبرويّه الكليّه ، فكذلك الطفل يستدلّ على جزئيات المسائل بقول أبيه مثلاً ، وعلى حجّيه قول أبيه ممّا ذكرنا من الاستحسان ، وكما أنّ المقلّد لا بدّ أن يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفى بالظنّ في تعيينه مع فقدان الطّريق الى العلم ، فكذلك الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعوّل والمرجع .

وكما أنّ تشكيك المشكّك بأنّ مجتهد المقامد غير لائق للاتباع يوجب تزلزل المقامد عن اطمئنانه ويجب عليه التّفحص والتفتيش والاجتهاد ثانياً لتحصيل مجتهد آخر أو إبطال تشكيك المشكّك ؛ فكذا حال الطفل .

وكما أنّ استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ، ولا يجوز على المقلّد

العارف المسامحة في ذلك ، فكذا لك الطفل ومن فوقه من العوام إذا شكك له مشكك بأن يقول : إن أباك لا يليق بالتقليد ، أو يجب عليك معرفه الأحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول ، فيتزلزل اطمئنانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن ، بل لا يبقى حينئذ ظن.

كما أن المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فأخبره معتمد من العلماء أن في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت ، وأن فلانا ادعى الإجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت ، فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتأمل في ذلك ، ثم يعمل على ما اقتضاه.

وأما تفصيل الكلام في المقام الأول ، فهو أن المشهور بين فقهاءنا أن الناس في غير زمان حضور الإمام عليه السلام صنفان : إما مجتهد وإما مقلد له ، ومن لم يكن من أحد صنفي فعبادته باطله وإن وافق الواقع ، ويؤدى هذا المؤدى قولهم : بأن الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور.

وذهب جماعه من المتأخرين ، منهم المحقق الأردبيلي رحمه الله الى ثبوت الواسطه ومعذوريه الجاهل ، وصحة عباداته إذا وافقت الواقع.

حجّه من يقول ببطلان عبادته من لم يكن مجتهدا او مقلد له

حجّه المشهور : أن التكليف (1) باقيه بالضرورة وسبيل العلم إليها مسدود ، ولا دليل على العمل بالظن إلّا ظن المجتهد ، لقضاء الإجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو أوجبنا الاجتهاد على الجميع.

وفيه : أن وجوب الرجوع الى المجتهد إن أريد بالنسبه الى من تفتنه لوجوب المعرفه ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد ، فمسلم ، وإن

ص: ٣١٢

١- في نسخه الأصل (التكليف).

أريد مطلقا ، فممنوع. لأن الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذى أوج معرفته أن ما يفعله أبوه وأمه هو ما لا يحتمل البطلان ، وليس الصيلاه مثلا غير ما يفعلانه ، ولا تزلزل فى خاطره فى هذا المعنى ، كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ، ومعرفة المجتهد وتعيينه ، وهل هذا إلا التكليف بما لا يطاق؟ ولذلك يكتفى فى من بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بأن هذا الشخص مجتهد ، ويكفيه ذلك وإن اتفق فى الواقع كونه غير مجتهد ، وهل ذلك إلا لأن تكليفه بأزيد من ذلك تكليف بما لا يطاق ، إما لأجل أنه غافل عن احتمال أن يكون شخص أفضل من ذلك ، أو عن احتمال أن يكون ذلك قاصرا فى رتبته الاجتهاد ، وإما لأجل أنه جاهل بحقيقته الاجتهاد ، فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه؟

فالطفل فى أول بلوغه ، على الفرض الذى ذكرنا فى تعيين أبيه أو أمه للرجوع إليه ، مثل هذا المقلد فى تعيين مجتهد.

واحتجوا أيضا : بالأخبار الدالة على الرجوع الى العلماء ، مثل مقبوله عمر بن حنظله وغيرها ، وبمثل قوله تعالى : (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١) ، وبمثل الأخبار الحاكية أن أصحاب الأئمة عليهم السلام إذا كانوا يسألونهم : عمّن نأخذ معالم ديننا؟ كانوا يقولون : عن زرارته ، أو يونس بن عبد الرحمن مثلا (٢) ، ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم ، بل إنهم نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن

ص: ٣١٣

١- النحل : ٤٣.

٢- راجع «رجال الكشي» ٢ / ٨٥٨ و ٧٧٩ ، وكذا فى زكريا بن آدم فقد روى فى «الوسائل» ٢٧ / ١٤٦ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٢٧ ، عن على بن المسيب الهمداني قال : قلت للرضا عليه السلام : شقتى بعيدة ، ولست أصل إليك فى كل وقت فممن آخذ معالم ديني؟ قال : من زكريا بن آدم القمي ، المأمون على الدين والدنيا.

غير العالم ، وأمرُوا بالرجوع إلى العادل الزّاهد ، ونحو ذلك.

وفيه : أنّ نحو هذه كلّها خطابات متعلّقه بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين ، وكون الغافلين والجاهلين رأسا لغير المتفطنين لأزيد ممّا بلغهم بديهه الذي يفعله الناس وأبوهم وأمهم مخاطبين بهذه الخطابات أوّل الكلام.

وأما العارفون بذلك ، المستمعون لهذه الخطابات والمتفطنون لوجود هذه الخطابات أو احتمالها بحيث يحصل التزلزل في معتقدتهم ، فنحن نقول أيضا : بأنهم لو قصّروا في تحصيل ما يجب عليهم ، لكانوا معاقبين ، وكان طاعتهم باطله غير مقبوله.

حجّه من يقول بثبوت الواسطه و معدوريّه الجاهل و صحّه عبادته إذا وافقت الواقع

احتجّ الآخرون : (١) بالأصل وصعوبه حصول العلم بالمجتهد وشرائط [و] عدالته ، سيّما مع الإشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للأطفال في أوّل البلوغ وللنسون ، بل ولكثير من العوام.

وفيه : أنّهم إن أرادوا بذلك الغافل بالمرّه أو العاجز عن إدراك ما ذكر ، كما هو غالب الوجود في المذكورين ، فهو كما ذكره ، والأصل والعسر والحرج ، بل تكليف ما لا يطاق ، كلّها دليل على ذلك.

ولكن يرد عليهم أنّ تخصيص ذلك ما كان موافقا لنفس الأمر ، لا دليل عليه إذ هؤلاء ليس تكليفهم إلّا ما فهموه ، ولذلك لما (٢) لا يشترط في صحّه صلاه المجتهد موافقه صلاته لنفس الأمر.

ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء أيضا كما سنشير إليه ، وإن كان صريح كلام المحقّق الأردبيلي رحمه الله اعتبار الموافقه لنفس الأمر.

ص: ٣١٤

١- كالمقدس الأردبيلي.

٢- في نسخه الأصل (لم).

وأما مع فرض التّفطن والإمكان ، فلا يتمّ الأصل للعلم باشتغال الدّمه وإمكان التّحصيل ، لأنّ العلم الإجمالي كاف في وجوب تحصيل التّفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطّومار الممهّور ، ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف.

واحتجّوا أيضا : (١) بأنّ المأمور به هو نفس العباده وكونها مأخوذه من الإمام عليه السلام أو من المجتهد ، غير داخل في حقيقته ، فمتى وجد في الخارج ، يحصل الامتثال ، والأصل عدم مدخليته كونها مأخوذه منهم في ماهية العبادات. وكلامهم هذا يقتضى كفايه ذلك ، وإن علم بوجود المعرفة والتّحصيل وقصير فيه واكتفى بظنه أو بتقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم ، وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل.

قول المصنّف في المقام

أقول : لا مناص في صحّ العبادات من قصد الامتثال كما حقّقناه سابقا في محلّه ، وهو المراد من قصد التّقرب ، ولا يصحّ قصد الامتثال إلّا مع معرفه كون ذلك الفعل هو ما أمر به الأمر ، فإذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التّقرب ، وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفيه والواجبات التوضيقيه ، كما بيّناه سابقا. فإن اعتبر هؤلاء مجرد الموافقه وإن كان المصلّى عالما بوجوب التّحصيل ومقصّرا في ذلك ، فهو باطل لعدم تحقّق الامتثال العرفيّ للزوم الجزم بالإطاعه ، والمفروض أنّ مع العلم بوجوب التّحصيل لا يبقى الاطمئنان بظنه وتقليده ، فهو في الحقيقه ليس بظنّ كما أشرنا سابقا.

والحاصل ، أنّ الامتثال العرفيّ لا يحصل إلّا بقصد الامتثال ، وقصد الامتثال

ص: ٣١٥

بالفعل لا- يتمّ إلّا بمعرفه أنّ الفعل هو نفس المأمور به ، والمفروض أنّه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بأنّ ذلك هو المأمور به ، بل ولا- الظنّ أيضا كما أشرنا. ولو فرض حصول ظنّ فلا- حجّيه فيه مع الاحتمال الظاهر كما أشرنا في المجتهد إذا أخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد.

ويدلّ على ذلك أيضا قولهم عليهم السلام : «لا عمل إلّا بالتيه» (١) ، و : «إنّما الأعمال بالنيّات» (٢) ، وغيرهما.

وإن اعتبروه بشرط أن لا يتفطن المكلف لوجوب التحصيل ، ولا يحصل له العلم بذلك.

فيه : أنّ اعتبار الموافقه هنا لا- دليل عليه ، لأنّ التكليف بالموافقه حينئذ تكليف بما لا يطاق ، فليس ذلك تكليفا له ، فكيف يطلب منه ، مع أنّه لا- معنى محصّل لموافقته نفس الأمر ، ولا يظهر أنّ المراد منه هو حكم الله الواقعيّ الذي عليه أحد إلّا الله ، أو ما وافق رأى المجتهد الذي في ذلك البلد ، أو أحد المجتهدين ، وما الدليل على ذلك كلّ ، وما المبيّن والمميّز له. وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقه وعدم الموافقه أيّ فائده فيه لما فعله قبل ذلك. اللهمّ إلّا أن يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه ، فيتبع ذلك رأى المجتهد الذي يقلّده بعد معرفه ، فيحكم بأنّه فات منه الصلاه أو لم يفت ، وأنت خير بأنّ الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف حينئذ مكلفا بشيء ثمّ فات منه ، وهو أوّل الكلام ، ولزوم القضاء على النائم والناسي إنّما خرج بدليل هو النصّ.

ص: ٣١٦

١- «الوسائل» ١ / ٤٦ ح ٨٣.

٢- «الوسائل» ١ / ٤٨ ح ٨٩.

وما يوجه الفرق بأن مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح أن يكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المأمور به ، فمع المخالفه لا يحصل ذلك ، كما في تركيب الأدوية عند أطباء الأبدان.

ففيه : مع أنّ تلك الهيئة المخترعه كما أنّه لا يجوز انتقاصها عمّا ركبها عليه أطباء الأديان وترتفع خاصيتها بذلك ، فكذلك لا يجوز خلّوها عن قصد التّقريب والامثال الذي هو من كميّات هذا التّركيب وشرائطه. ومنع اشتراطه مكابره كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل أنّه يرد عليه أنّك ما تقول في مؤدّى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها ، فهل التّركيب واحد في نفس الأمر ، أو مختلف مجوّز كلّها بمقتضى تعدّد الآراء ، أو غير الموافق بدل عن الموافق كبديل الأدوية ، فإن كان واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهد أيضا ، وإن كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره.

وما الدليل الذي جوّز ذلك في المجتهد ولم يجوّزه في غيره [غير] ، فهل دليل جواز عمل المجتهد برأيه وجواز تقليد الغير إياه إلّا لزوم تكليف ما لا- يطاق لولاه؟ وقد عرفت أنّه موجود في غير المقصّر الجاهل الغافل أيضا كما بيّناه ، مع أنّ نيه القربه قد تكون فيه أكمل من الذي علم وجوب التّحصيل واكتفى بظنّه المعلوم ، بل وهمه ، وأنفق موافقته للواقع.

وبالجملة ، الفرق بين الموافق للواقع وغيره حينئذ في الثّواب والعقاب والمدح والذّم ، وغيرهما خلاف طريقه العدل كما أشار إليه بعض المحقّقين ، قال : إنّ أحد الجاهلين بوجوب معرفه الوقت إن صلّى في الوقت والآخر في غير الوقت ، فلا يخلو إمّا إن يستحقّ العقاب أو لم يستحقّ أصلا ، أو يستحقّ أحدهما دون

الآخر. وعلى الأول ، يثبت المطلوب ، لأنّ استحقاق العقاب إنّما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه. وعلى الثاني ، يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا. ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام فى واحد واحد من أفعال الصلاة ، ويفضى الأمر الى ارتفاع جُلّ التكاليف ، وهذه مفسده واضحه لا يشرع لأحد الاجتراء [اجتراء] عليه ، ومعلوم فساده ضروره. وعلى الثالث ، يلزم خلاف العدل ، لاستوائهما فى الحركات الاختيارية الموجبه للمدح أو الذمّ ، وإنّما حصل مصادفه الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير أن يكون لأحد منهما فيه ضرب من التعمل والسعى وتجويز مدخليه الاتفاق الخارج عن المقدور فى استحقاق المدح والذمّ ممّا هدّم بنيانه البرهان ، وعليه إطباق العدليه فى كلّ زمان.

حمل المصنّف لكلام المحقّق الأردبيلي

أقول: ولا بدّ من حمل كلام هذا المحقّق على صورته العلم بوجود معرفه الصلاه بشرائطها وأركانها ، بحيث يحصل له القطع أو الظنّ مع التّقصير فيه ، وأمّا الغافل فلا بدّ أن يختار فيه الشّقّ الثانى.

وأجاب بعض الأفاضل : باختيار الشّقّ الثانى لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا بوجود معرفه الصلاه بشرائطها وأركانها ، بحيث يحصل له القطع أو الظنّ.

وأما مع فرض العلم بوجود معرفه المذكوره ، فقال : إنّ الذى فعل فى الوقت حينئذ ، معاقب على ترك السعى لا على ترك الصلاه لإتيانه بها ، وليس التّحصيل والمعرفه من شرائطها ، بل هو واجب على حده.

وأما الآخر فيعاقب على ترك السعى وعلى عدم الإتيان بالصلاه لعلمه بأنّه يجب عليه السعى ليعلم الشرائط ويأتى بالصلاه التامه ، فترك السعى واستمرّ جهله فلم يأت بها مطابقه للواقع.

ودفع لزوم كون الأمر الاتفاقي موردا للمدح أو الذمّ بأننا نقول : إنّ المدح على فعل الصّلاه الناشئ عن العلم ، ولم نقل بأنّ الذى فعل فى الوقت مستحقّ للمدح بفعله فى الوقت ، بل نقول بأنّه لا عقاب لتركه مراعاة الوقت من جهه جهله بها ، ولا ملازمه بين كون شىء غير مستحقّ للذمّ والعقاب عليه وكونه مستحقّا للممدوحيه ، بأن يكون كلّ من لم يستحقّ العقاب على شىء يستحقّ المدح عليه كما فى تارك الزّنا لغير الله تعالى ، فغايه الأمر أن يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلّى فيه أقلّ ثوبا من العالم الذى راعى الوقت وصلّى فيه ، لأنّ الثّانى تقرب الى الله بفعلين ، والأوّل بفعل واحد.

أقول : وفيه مع ما فيه ممّا يظهر من التأمل فيما تقدّم ، أنّ هذا بعينه الخروج عن قواعد العدل ، فإنّ الأوّل لم يصدر منه شىء أزيد من وقوع فعله فى الوقت اتّفاقا ، وفى الباقي متساويان ندرأ العذاب عن أحدهما دون الآخر خروج عن العدل. وكذا حصول المدح لأحدهما على أفعال الصلاه دون الآخر ، مع أنّ خلوّ الطّاعه عن الرّجحان واستحقاق المدح أيضا غير معهود ، وقياسه بترك الزّنا قياس مع الفارق ، فإنّ ترك الزّنا من التّوصّليات ، بخلاف فعل الصلاه فى الوقت.

الأخبار الدالّة على دفع الكلفه والعقاب عما لا نعلم

وقد احتجّوا أيضا : بالأخبار الدالّة على دفع الكلفه والعقاب عما لا نعلم ، مثل قولهم عليهم السلام : «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١). وقولهم عليهم السلام : «من عمل بما علم كفى ما لم يعلم» (٢). وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «وضع عن أمّتى تسعه

ص: ٣١٩

١- «الوسائل» ٢٧ / ١٦٣ ح ٣٣٤٩٦.

٢- «التوحيد» ص ٤١٦ ح ١٧.

أشياء» ، وعدّ منها : «ما لا يعلمون» (١) ، ونحو ذلك.

وفيه : أنّ مدلول هذه الأخبار فيما جهلوه إجمالاً وتفصيلاً ، ولم يتفطنوا لوجوب معرفته أو غفلوا عنه بعد الفحص والتفتيش أيضاً واضح ومسلّم لا غبار عليه. وأمّا فيما علم إجمالاً وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا نعلمه ، فلا- يصدق مدلولها لحصول العلم فى الجملة ، وإن لم يكن تفصيلاً ، ولذلك ترى الفقهاء لا- يتمسّكون بعموم هذه الأخبار بعد قولهم بالعمل بأصل البراءة.

والعمل بأصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الأدلّة بقدر الوسع ، ومع حصول الظنّ بعدمها ، فحينئذ يعملون بمقتضاها لحصول العلم الإجمالى لهم باختلاف الأدلّة وتعارضها ، واشتغال الذمّة بشيء غير مبين.

والحاصل : أنّ بعد حصول العلم الإجمالى والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة بالأحكام ، لا- يجوز المسامحة ، والعمل بأى ظنّ يحصل ما لم تطمئنّ (٢) إليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل فى الأمر.

ويدلّ على ذلك أيضاً روايات كثيرة ، مثل ما رواه الشيخ فى الصّحيح عن أبى عبيده الحدّاء (٣) عن أبى عبد الله عليه السلام «قال : سألته عن امرأة تزوّجت رجلاً ولها زوج ، قال : فقال عليه السلام : إن كان زوجها الأول مقيماً معها فى المصر التى هى فيه تصل إليه أو يصل إليها فإنّ عليها ما على الزّانى المحصن الرّجم». الى أن قال :

ص : ٣٢٠

١- «الوسائل» ٧ / ٢٩٣ ح ٩٣٨٠.

٢- فى نسخه الأصل (يطمئن).

٣- «تهذيب الأحكام» ج ١ ص ٢٣ باب ١ حدود الزّنى ح ٦٠ و «الكافى» كتاب الحدود باب ١٢٢ ح ١.

«فإن كانت جاهله بما صنعت؟ قال : فقال : أليس هي في دار الهجرة؟ قلت : بلى ، قال : فما من امرأه اليوم من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أنّ المرأه المسلمه لا- يحلّ لها أن تتزوَّج زوجين. وقال : ولو أنّ المرأه إذا فجرت قالت : لم أدر ، أو جهلت أنّ الذى فعلت حرام ولم يقم عليها الحدّ ، إذا لتعطّلت الحدود».

وكذا في «الكافي» (١) وأيضا في الحسن لإبراهيم بن هاشم (٢) عن أبي أيوب عن يزيد الكناسي قال : سألت أبا جعفر عليه الصّلاه والسّلام «عن امرأه تزوّجت في عدّتها؟ قال : إن كان تزوّجت في عدّه طلاق لزوجها عليها الرّجعه ، فإنّ عليها الرّجم ، وإن كانت تزوّجت في عدّه ليس لزوجها عليه الرّجعه فإنّ عليها حدّ الزّاني غير المحصن». الى أن قال : «قلت : رأيت إن كان ذلك منها بجهاله؟ قال : فقال عليه السلام : ما امرأه اليوم من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أنّ عليها عدّه في طلاق أو موت ، ولقد كنّ نساء الجاهليّه يعرفن ذلك».

«قلت : فإن كانت تعلم أنّ عليها عدّه في طلاق أو موت ولا تدري كم هي؟ قال : فقال : إذا علمت أنّ عليها العدّه لزمتهما الحجّه فتسأل حتّى تعلم».

وهكذا أيضا في «الكافي» و «الفييه» (٣).

وما رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم (٤) وسند بعضها معتبر عن الصّادق عليه السلام :

ص: ٣٢١

١- «الكافي» ٧ / ١٩٢ ، كتاب الحدود باب ١٢٢ ح ٢.

٢- عن ابن محبوب.

٣- ٤ / ٤ باب ما يجب به التّعزير والحدّ و... (ح ٤٣).

٤- «تهذيب الأحكام» ١ / ١٢١ باب ٥ - الأغسال المفترضات والمسئونات ح ٣٦ ، «الكافي» ج ٦ ص ٤٣٢ باب ٣٦ ح ١٠ ، «من لا يحضره الفقيه» ح ١ ، ص ٤٥ باب ١٨ ح ٦.

«إِنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ : إِنَّ لِي جِيرَانًا لَهُمْ جِوَارٌ يَغْنِينُ وَيَضْرِبُنَ بِالْعُودِ فَرَبِّمَا دَخَلْتَ الْمَخْرَجَ فَاطِيلَ الْجُلُوسِ اسْتَمَاعًا مِنِّي لَهُنَّ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَهُ : لَا تَفْعَلْ. فَقَالَ : وَاللَّهِ مَا هُوَ شَيْءٌ آتَيْهِ بِرَجُلِي ، إِنَّمَا هُوَ سَمَاعٌ أَسْمَعُهُ بِأُذُنِي».

فَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «اللَّهُ أَنْتَ ، أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ : (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّهُ أَوْلِيكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (١) فَقَالَ الرَّجُلُ : كَأَنِّي لَمْ أَسْمَعْ بِهَذِهِ الْآيَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ عَرَبِيٍّ وَلَا عَجَمِيٍّ لَا جَرَمَ أَنِّي قَدْ تَرَكْتُهَا وَإِنِّي أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ تَعَالَى».

فَقَالَ لَهُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : قُمْ فَاغْتَسِلْ وَصَلِّ مَا بَدَأَ لَكَ ، فَلَقَدْ كُنْتَ مَقِيمًا عَلَى أَمْرٍ عَظِيمٍ ، مَا كَانَ أَسْوَأَ حَالِكَ لَوْ مَتَّ عَلَى ذَلِكَ ، اسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَاسْأَلُهُ التَّوْبَةَ مِنْ كُلِّ مَا يَكْرَهُ ، فَإِنَّهُ لَا يَكْرَهُ إِلَّا الْقَبِيحَ ، وَالْقَبِيحُ دَعَا لِأَهْلِهِ فَإِنَّ لِكُلِّ أَهْلًا».

إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ ، مِثْلَ مَا دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَا تَنْفَعُ (٢) الطَّاعَةَ إِلَّا بِوَلَايَةِ وَلِيِّ اللَّهِ ، وَبِأَنَّ تَكُونَ (٣) جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ ، وَمِثْلَ مَا وَرَدَ : أَنَّهُ لَا عَمَلَ إِلَّا بِالْفَقْهِ ، وَالْمَعْرِفَةِ ، وَبِالْعِلْمِ ، وَبِإِصَابَةِ السِّيَرَةِ . وَيُؤَيِّدُهُ الْخَبَرُ الْمَشْهُورُ (٤) : «إِنَّ الْقَضَاءَ أَرْبَعَةٌ وَالنَّاجِي مِنْهَا وَاحِدٌ ، وَالبَاقِي فِي النَّارِ» . فَإِنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ تَدَلُّ عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ كَافٍ فِي التَّكْلِيفِ بِالتَّفْصِيلِ ، وَتَارَكَهُ مَعْدَبٌ .

وَالْمُرَادُ بِالْخَبَرَيْنِ الْأَخِيرَيْنِ الدَّلَالَةَ إِلَى الْعَمَلِ عَلَى حَسَبِ فَهْمِ الْمُكَلَّفِ ، وَكَذَلِكَ إِصَابَةُ السِّيَرَةِ ، وَإِلَّا فَيَلْزَمُ تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ لَوْ أُرِيدَ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الْعُمُومِ ،

ص : ٣٢٢

١- الإسراء : ٣٦ .

٢- فِي نَسْخِهِ الْأَصْلُ (يَنْفَعُ) .

٣- فِي نَسْخِهِ الْأَصْلُ (يَكُونُ) .

٤- «الكافي» كتاب القضاء باب ٢٥٢ ، أصناف القضاء ح ١ ، «التهذيب» نفس الباب ح ٥ ، «الفتاوى» باب أصناف القضاء ح ١ .

ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل والجاهل رأسا هو المخصّص لكل ما يمكن أن يستدلّ به من العمومات والإطلاقات لو سلم عمومها ودلائلها، لأنّ الظنّ لا يعارض القطعيّ.

واحتجّوا أيضا: بروايات مثل ، ما ورد في حكاية عمّار (١) أنّه أصابه جنابه فتمعّك في التراب. فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «كذلك يتمرغ الحمار ألا صنعت كذا، فعلمه التيمّم».

ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهّر بالماء (٢)، وصار ممدوحا بهذا مع أنّه لم يأخذه من الشّارع ، ونحو ذلك.

وفيه : أنّ هذه الأخبار ليست باقية على ظاهرها ، ولا بدّ من تأويلها لمخالفتها للدليل القطعيّ فيمن يتمكّن من التحصيل وتفطن لوجوب معرفه الأحكام بالتفصيل. فالتنديم والتوبيخ على عمّار إنّما يرجع الى تقصيره في عدم السّؤال حتّى يفعل صحيحا ، وإن فرض أنّ عمّار كان جاهلا بلزوم السّؤال ، وغافلا عن

ص: ٣٢٣

١- «الوسائل» ٣ / ٣٦٠ ح ٣٨٦٨.

٢- في «الوسائل» ١ / ٣٥٤ باب ٣٤ استحباب اختيار الماء على الأحجار ... ح ٣ ، عن محمد بن علي بن الحسين في «الخصال» قال : كان الناس يستنجون بالأحجار ، فأكل رجل من الأنصار طعاما ، فلان بطنه ، فاستنجى بالماء ، فأنزل الله تبارك وتعالى فيه : (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) (البقره : ٢٢٢) ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فخشى الرّجل أن يكون قد نزل فيه أمر يسوؤه ، فلمّا دخل ، قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : هل عملت في يومك هذا شيئا؟ قال : نعم يا رسول الله ، أكلت طعاما فلان بطني ، فاستنجيت ، بالماء ، فقال له : أبشر ، فإنّ الله تبارك وتعالى قد أنزل فيك : (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) فكنّت أنت أوّل التّوابين ، وأوّل المتطهّرين ويقال : إنّ هذا الرّجل كان البرّاء بن معزوب (في المصدر : البراء بن معرور) الأنصاري.

حقيقه الحال وعاريا عن العلم بالتفصيل والإجمال ، فالرواية دليل على جواز عمله بظنه حينئذ.

ونحن لا نتحاشى عنه ، مع أن استعمال هذا اللفظ وما فى معناه شائع فى العرف فى إرادته بيان ما هو حقيق بأن يفعل ، وإلا فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل والغافل.

وأما الحكايه الأخرى ، فيظهر الجواب عنها بملاحظه ذلك بأن اتفاق مطابقه ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحه فيه ، وإن كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعى أو أنّ ظنهم أذاهم الى هذا الاختيار باعتقاد أنه حكم الله مع عدم تقصيرهم فى تحصيل المعرفه ، فصاروا ممدوحين بهذا الفعل لمطابقتها للمصلحه الواقعيه.

وكذلك يظهر الجواب أيضا لو استدللّ بمثل ما رواه الكليني فى «الكافى» (1) عن عبد الله بن عطاء قال : قلت لأبى جعفر عليه السلام : «رجالن من أهل الكوفه أخذوا فليل لهما : تبرّءا من أمير المؤمنين عليه السلام ، فتبرّأ واحد منهما وأبى الآخر ، فخلّى سبيل الذى تبرّأ وقتل الآخر. فقال عليه السلام : أما الذى تبرّأ فرجل فقيه فى دينه ، وأما الذى لم يتبرّأ فرجل تعجّل الى الجنّه». فإنّ الظاهر أنّ الذى لم يتبرّأ كان جاهلا بوجوب التقيّه ووجه دخوله الجنّه أنه غير مقصّر فى ذلك لعدم تفطنه.

وفذلكه المقام ، أنّ الثواب والعقاب على الفعل والترك إنّما يتبع العلم والجهل مع عدم التّقصير ، فدعوى كون من قلّد غير من هو أهل التقليد فى الأحكام الشرعيّه معاقبا مأثوما مطلقا ، شطط من الكلام. ومدعى ذلك ، إمّا لا بدّ له من القول

ص: ٣٢٤

بجواز تكليف الغافل ، أو دعوى عدم إمكان حصول هذا الفرد.

أما الأول : فلا خلاف في قبحه ، بل الأشاعره مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه.

وأما الثاني : فهو يرجع الى النزاع في الصغرى ، ونحن نتكلم على فرض ثبوتها ، فلا بحث علينا ، مع أن هذه الدعوى تشبه المكابره ، إذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجاهدين في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والأصول فضلا عن الأطفال والنسوان وضعفاء العقول ، وكثيرا ما رأينا الصالحاء الذين ليس همهم إلا معرفه الدين وتحصيل الشرائع باليقين ، وكان شغلهم مجالسه العلماء ، والتردد في أبواب العرفاء ، والمسأله عن مسائل صلاتهم وطهارتهم وصيامهم ، ثم ظهر لهم أنهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم ، وكانوا يعملون بشيء من أحكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون أخذ من العالم لأجل عدم تفتنهم بالسؤال وغفلتهم عن حقيقه الحال ، وربما كان مخالفا لرأى مجتهدة أيضا ، فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفله. ألا ترى أنهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات إذا أمكن في حقه الشبهه ، فإذا جوزنا الشبهه في الضروريات ، فكيف لا يجوز الغفله في النظريات والأمور الخفيه.

نعم ، الغفله في الأمور العامه البلوى كمن زاول الشريعة وخالط أهلها بعيد ، سيما إذا تبه عليه ، مضافا الى أن عموم البلوى تنبيه آخر كما أشرنا إليه في الروايات ، مثل صحيحه أبي عبيده ، وروايه يزيد الكناسي المتقدمين ، فإن امرأه عرفت أن عليها التريص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتى تحلّ لزوج آخر ، فكيف يجوز لها التزوج باعتذارها إنني لم أعرف مقدار الزمان ، بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الإجمال. ولو فرض وجود امرأه لم

يقرع سمعها لزوم العده ، فلا ريب أنّها معذوره ، وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك.

ولا ريب أنّ أكثر الأطفال في أوائل البلوغ وكثيرا من النّسوان والعوامّ في غالب أحكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وإن لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل ، بل قد عرفت أنّ الغفلة تحصل للعلماء والفضلاء أيضا ، فالنزاع بين علمائنا مشهور ، والمحقّق الأردبيلي رحمه الله وموافقيه لا بدّ أن يكون فيمن حصل له العلم بالإجمال وتفطن لوجوب التحصيل ، لكن قصير في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن أهلا- للفتوى وحقيقا بالتقليد ، أو بظنّه ، ولذلك شرطوا فيه موافقته الواقع ، وقد عرفت التّحقيق وأنّه ليس كما قالوه.

ثمّ إن قلت : إنّ ما ذكرت يوجب سدّ أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلما للمقصّر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة ، فلا- يجب نهى الغافلين عن الأعمال الشنيعة ولا أمرهم بالعبادات الصّحيحة ، فينتفى فائده بعث الرّسل وإنزال الكتب.

قلت : ما ذكرته بعينه شبهه ترد على الله تعالى في أصل بعث الأنبياء وإنزال الكتب ، وتأسيس الأحكام وحلّها. إنّ هذه الأحكام والآداب والأعمال لها آثار وثمرات وخواصّ بها يستكمل نفس الإنسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الخالق المّان ، ولطف الله تعالى يقتضى إبلاغ ذلك بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم ، ألا ترى أنّ الأنبياء عليهم السلام لم يقدروا في أوّل زمان بعثهم على تبليغ جميع الأحكام الى جميع أهل العالم ، وخصوصيات المكلفين في كلّ واحد من البلاد.

وحكمته تعالى اقتضت تبليغ ذلك وتتميمه متدرّجا ، ومن لم يكمل عليه الحجّه ولم يتّضح له الحجّه منهم في زمانهم عليهم السلام ، فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ، ومن قرع

سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحص عنه بمقدار يصل فهمه الى وجوبه ويكتفى بمقدار يبلغ فطنته الى كفايته ، ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من يقوم مقامه على غفله خصوص شخص عما جاء به للخلق للإرشاد والتعليم فيجب عليه تنيبه وإرشاده ، فكذلك الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنيبه هؤلاء وإرشادهم طريقه الحق لأنه هو مقتضى اللطف ، ولا يستلزم ذلك كون ترك تلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصيته حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر.

والحاصل ، أن مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصيته وأثر بذاته لتحصيل الكمال ، وما يعلمه ذلك المكلف بمقتضى وسعه وإن لم يكن عليه مؤاخذه لكن لا يترتب على عمله الأثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لإرادة الشارع ، وإن كان لا يخلو عن أثر وثواب أيضا لئلا يلزم الحيف والجور.

والفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده ، ومن لا يأتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التفصيل في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف ، بل إنما يوجب الظلم والحيف إن قلنا بخلو عمل الناقص عن الأجر رأسا ، ونحن لا نقول به.

وينتهى الكلام في هذا في الغالب الى تفاوت الاستعدادات ، وتفاوت العمل بتفاوت الاستعداد وتفاوت الأجر لذلك لا يوجب ظلما وإلا فلا بد أن يتفاوت حال المعصوم عليه السلام من حال مؤمن لم يقصر في تحصيل واجباته بحسب طاقته وهو كما ترى.

ولتفصيل هذا الكلام محل آخر ، ومنتهى الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القدر وهو منهي عنه ، وما يتعلق من المسألة بما نحن فيه فالمقصود منه واضح.

هذا الكلام فى الثواب والعقاب.

الكلام فى الإعادة والقضاء

وأما الكلام فى الإعادة والقضاء فهو مسألة فقهيته تابعه للكلام فى مسأله أصوليه ، ويظهر لك حقيقه الحال فيه بما بيناه فى مسأله أن الأمر يقتضى الإجزاء ، ومسأله أن القضاء ليس بتابع للأداء ، وقد عرفت أن الحق أن القضاء إنما يثبت بدليل جديد ، فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالأصل عدمه.

والذى يمكن أن يصير قاعده فى المقام مع قطع النظر عن الأدله المختصه بالمقامات الخاصه هو مثل ما ورد فى صحيحه زراره (١) عن الباقر عليه الصلاه والسلام : «ومتى ذكرت صلاه فاتتكم صلّيتها».

ولكن الاشكال فى فهم معنى الفوات وفى التفرقه بين مثل المجنون وفاقد الطهور والحائض والناسى والنائم ، حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض ، وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع ، فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلّق به شيء حتى يصدق الفوت ، وكذلك فاقد الطهور على القول به بخلاف النائم والناسى ، فإن النوم والنسيان مانعان ، والشرط غير مفقود وهو التكليف ، وهو تكلف واضح إذ ليس كون النوم مانعا مثلا- بأولى من كون اليقظه شرطا ، وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط بأولى من انتسابه الى وجود المانع. فكما أن الحائض يمكن أن يكون سقوط صلاتها لأجل عدم الطهاره ، فيمكن أن يكون لأجل وجود الحيض ، فالأولى الرجوع الى الفهم العرفى.

وإن إطلاق الفوات فى العرف ينزل على أى شيء ، فما ثبت فيه الإطلاق

ص: ٣٢٨

فيحكم بالقضاء ، وما ثبت عدمه وما شك فيه ، فلا يثبت القضاء .

لا- يقال : لا-مدخل للعرف فيما هو من الأحكام الشرعيه ، فإن المدار في الإطاعه والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعهاده ، فكما يحسن ، بل يجب على المسافر تهيئه السفر والملاقي العدو أخذ السيلاح مع احتمال الفوات قبل الاحتياج الى الاستعمال ، فكذلك للصحيح السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعباده قبل الوقت ، فمن كان في نظر أهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات منه ، يصح إطلاق الفوات عليه ، كالتائم والناسي في الصلاه ، بخلاف الصغر والجنون ، ولذلك يقال في العرف للتاجر المالك للقنيه الطالب للاسترباح إذا منع من سفر خاص : فات منه هذا الربح ، بخلاف الفقير الذي لا شيء له .

فترجع الى ما نحن فيه ، ونقول : إن المكلف الذي استقر رأيه على طاعه وعلم أن تكليفه ليس إلا ذلك أو ظنه كذلك بحيث اطمأن به من دون تزلزل ، فيكون ذلك تكليفه ، وإذا أتى به على ما فهمه فخرج عن عهده تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفاً به عرفاً ، فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت ، كما أن المجتهد والمقلد له إذا ظهر لهما بعد الوقت خطأ ما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما ، وكما أن عدم مطابقه الواقع لا يضرّ بهما ، فلا يضرّ بالجاهل أيضاً .

وأما الإعاده ، فالأظهر فيه أيضا العدم ، لأن الأمر يقتضى الإجزاء وكان مأموراً بما فعل ، وقد فعل .

والقول بأنه مأمور بذلك ما دام متصفا بصفه الجهل فهو دعوى خاليه عن الدليل ، بل الأمر مطلق ، والامتثال يحصل بالمره .

هذا واعلم أن الكلام فيما ذكرنا إنما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها وماهيّه العبادات وكيفيتها ، وأما الصحه والفساد المترتبان على المعاملات

والأسباب الشرعيه كالعقود والجنايات ونحو ذلك ، فنقول : يترتب الآثار على الأسباب وإن لم يكن المكلف عالما بترتيبها ، ولا يتوقف الترتب بالعلم بأن الشارع رتب هذا [على] ذلك.

ومرادنا بالواجبات والمحرمات أيضا غير التوضيحات ، وإلا فالواجبات التوضيحية أيضا لا يضر في ترتيب الآثار عليها جهالة كونها عن الشارع ، فعليك بالتأمل في مواقع المسأله والتمييز ، والله الموفق.

واعلم ، أن الكلام في هذه المسأله بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصير يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ، ولزوم القضاء وعدمه ، وأما بالنسبه الى الباحثين عنها ، فمسأله علميه لا عمليه.

نعم ، يثمر بالنسبه إليهم في التبليغ والإرشاد وعدمه.

وأما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو أن المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ، ومنعه جماعه.

والمراد بالمتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه أو بحسب ظنه وإن لم يكن كذلك في نفس الأمر ، بأن يكون قادرا على استخراج برهه من الأحكام من المأخذ فقط ، مثل إن يحصل بتتبعه أن الأخبار الداله على أحكام مسائل الوضوء أو مطلق الطهاره أو الصلاه أيضا هي التي عثر عليها ، وعلم إجمالا أن لا معارض لها في الأخبار الداله على أحكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك ، وعلم أن آيات الأحكام في هذه المسأله إنما هي التي علمها ، ولا معارض لها.

وكذلك علم مواقع الخلاف والوفاق في المسأله بالتتابع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان عالما بعلم الأصول وطريقه الاستدلال ، فيرجع ذلك الى

تجزى الملكة والافتداز ، إذ الملكة والافتداز قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاقتصار والاستكمال أو إلى تجزى المسائل بالنسبه الى الملكة ، بمعنى أن يكون سليقتة وطبيعتة ملائمته لبرهه من المسائل دون بعض ، فيكون له ملكة هذا البعض دون الآخر. كما أن الإنسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات ، وسليقة نظم الشعر دون الرسائل أو الخطب أو بالعكس ، والغالب الوقوع فى الفقه هو المعنى الأول إذ الغالب فيه مدخلية الأانس والمزاولة والقصور والكمال ، ولذلك يحصل ذلك غالباً فى أوائل بلوغ مرتبه الاجتهاد.

المراد بالمتجزى و النزاع فى إمكان التجزى و تحققه بالمعنى الذى ذكرنا

وأما تجزى الاجتهاد ، بمعنى أن يكون قد اجتهد فى بعض المسائل بالفعل دون الباقي ، فهو ليس بمعنى التجزى فى شىء ، إذ من المحال عماده أن يوجد عالم اجتهد فى جميع المسائل ، بل هو محال عقلاً إذ المسائل الفقهيّه غير متناهيه ، هى تتجدد كلّ يوم وساعه.

والحقّ ، أنّ النزاع فى إمكان التجزى و تحققه بالمعنى الذى ذكرنا.

ومنع ذلك مستندا بأنّ القوه الاستنباطيه لا تتفاوت (1) فى المسائل ، فمن كان له قوه البعض فله قوه الجميع يشبه المكابره ، فنقتصر فى المقام على الكلام فى النزاع الواقع فى جواز العمل به وعدمه ، والأقوى جوازه.

واحتجوا على الجواز : بأنّه إذا أطلع على دليل مسأله بالاستقصاء ، فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسأله ، وعدم علمه بأدله غيرها لا مدخل له فيها ، فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها ، فكذا هذا.

واعترض : بأنّ كلّ ما يقدر جهله به يجوز تعلّقه بالحكم المفروض ، فلا يحصل

ص : ٣٣١

١- فى نسخه الأصل (يتفاوت).

له ظنّ عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل.

واجب : بأنّ المفروض حصول جميع ما هو دليل فى تلك المسأله بحسب ظنّه وعدم تعلّق غيره بها.

واعترض أيضا : بأنّ ذلك قياس غير جائز لعدم النصّ بالعلّيه ، ولا القطع بأنّ العله هى القدره على الاستنباط ، أو وجود المدارك لاحتمال كونها هى القدره الكامله ، بل هو أقرب الى الاعتبار ، لكونها أبعد من الخطأ.

وردّ : بأنّ العله هى الضّروره والاحتياج لسدّ باب العلم.

وأجيب عنه : بأنّه لا ضروره مع وجود ظنّ المجتهد المطلق ، وأيضا ، الأصل حرمة العمل بالظنّ ، خرج عنه ظنّ المجتهد المطلق بالإجماع وبقي الباقي.

أقول : تحرير الاستدلال يظهر بعد التأمل فيما بيناه فى إجمال المقال ، وأنّ ذلك ليس بقياس . فإنّنا نقول : بعد انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّه ، على العالم الممارس لمدارك الأحكام لا مناص له عن العمل بالظنّ

الحاصل له من تلك المدارك ، فكما أنّ المجتهد المطلق يعمل بظنّه لذلك ، فكذا هذا.

فمآل الاستدلال أنّ الدليل العقليّ القائم على عمل المجتهد المطلق بظنّه قائم فيما نحن فيه ، وحرمة العمل بالظنّ مطلقا ممنوع ، بل الظاهر من أدلّه الحرمة بقدرها ، وهى ترتفع بظنّ المجتهد المطلق.

قلنا : هو أيضا ظنّ ، فما وجه الترجيح.

قولكم : إنّ العمل به إجماعيّ وهو المخصّص.

قلنا : الإجماع على أى قدر وعلى أى حال؟ فإنّ الاجماع على اعتبار ظنّ المجتهد فى الكلّ ، له عرض عريض ، بل لا يوجد له مصداق إذ قد بينا أنّ المراد من المجتهد فى الكلّ هنا مقابل المتجزى وهو أيضا على أقسام : منهم من يكون

على طريقه الأصوليين ، ومنهم من يكون على طريقه الأخباريين ، ومنهم متوسّطون. وكلّ من أرباب هذه الطرائق يخطئ الآخر ، واختيار إحدى هذه الطرائق أيضا مسألة اجتهاديّه ظنيّه ، فأين المجمع عليه القطعيّ المقابل للظنيّ؟ واعتبار القطعيّه من جهه كونه اجتهادا في الكلّ لا يفيد مع كونه ظنا بحسب الطريقه ، فبقي أفراد المجتهد المطلق أيضا تحت الظنّ.

فإن قلت : نعم ، لكنّ ظنّ المجتهد في الكلّ أقوى.

قلنا : لا نمنع وجوب متابعه الأقوى ، وإلّا فيلزم رجوع أحد المجتهدين المطلقين إذا كان ظنّ أحدهما أضعف الى الآخر.

سلّمنا ، لكن قد يكون ظنّ المتجزّي بما فهمه أقوى من الظنّ الحاصل ممّا فهمه المجتهد المطلق ، أو يساويه.

هذا كلّه ، مع أنّ الكلام في تكليف المتجزّي ، ولا بدّ للمتجزّي هو أن يعرف تكليفه ، فاعتبار الظنّ لا يلاحظ إلّا بالنسبه إليه في نفسه ، فإذا حصل له ظنّ بأنّ هذا الحكم كذلك في الواقع ، فهو لا يجامع حصول الظنّ له بأنّ الحكم كما فهمه المجتهد في الكلّ حتّى يقال : أحدهما أضعف عنده والآخر أقوى ، فمع حصول الظنّ له بما فهمه ، يصير ظنّ المجتهد في الكلّ المخالف له وهما عنده.

ولو فرض عنده احتمال أن يكون لكمال قوّه المجتهد في الكلّ مدخليّه في فهم المسأله ليست هي موجوده عنده ، فلا يحصل له الظنّ بالحكم أصلا ، وهو خلاف المفروض.

والقول : بأنّ فهم المجتهد في الكلّ أبعد من الخطأ في نفس الأمر عن فهم المتجزّي ، إن أريد منه بالنسبه الى مجموع المسائل ، فهو كذلك ، ولا كلام لنا فيه.

وإن أريد بالنسبه الى ما فرض كون المتجزّي مستقلا فيه محيط بجميع مداركه ،

فكلًا ، مع أنّ الكلام ليس فى ذلك ، بل فى تكليف المتجزى.

وإن أريد أنّ كثره الاعتماد على قوّه المطلق من جهه الغلبه يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزى ، فهو كلام آخر لا نمعنه بين المطلقين المتفاوتين فى العلم ، فكيف بالمتجزى والمطلق ، ولا- دخل له بما نحن فيه ، مع أنّنا نقول : كما أنّ العمل بالظنّ حرام ، فكذلك التقليد أيضا حرام. فإذا نفيتم جواز عمل المتجزى بظنه فكيف جوّزتم له التقليد ، مع أنّ التقليد أيضا ظنّ!

فإن قلت: إنّ الإجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزى بظنه.

قلنا : الإجماع قد عرف محله فى المجتهد المطلق والإشكال فيه.

سلمنا ، لكنّ الإجماع على وجوب تقليده حتّى على المتجزى أيضا ، أوّل الكلام ، كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزى.

فغايه الأمر تساوى الاحتمالين ولا- مناص عن التخيير ، وهو أيضا يقتضى جواز التجزى ، واحتمال وجوب التوقف أو الاحتياط ضعيف لا دليل عليه ، وإذا ثبت الجواز ، بطل المنع وإن لم يثبت التعيّن ، ويمكن إثباته بعدم القول بالفصل أيضا.

ويؤيّد التعيّن أنّه ترك للتقليد ، وأنّه أخذ من المدارك نفسها مهما أمكن ، وموافقته لعمومات وجوب العمل بالآيات والأخبار وغير ذلك.

فيما يدل على جواز التجزى مشهوره أبى خديجه

ويدلّ على جواز التجزى أيضا مشهوره أبى خديجه (1) عن الصادق عليه الصلاه والسلام حيث قال : «انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه

ص: ٣٣٤

١- «تهذيب الأحكام» ٦ / ٢٤٥ كتاب القضايا والأحكام باب ١ ح ٨.

بينكم قاضيا فإنني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه».

واعترض عليه بما حاصله ، أنّ العلم بشيء من القضايا إن أريد به ما يشمل الظنّ المعلوم الحجّيه ، فالمنكر للتجزّي يدعى أنّه لا يحصل إلّا لمن أحاط بمدارك جميع المسائل ، فالعلم بشيء من القضايا لا ينفكّ عن المطلق ، وإن أريد به العلم الحقيقيّ فموضع النزاع إنّما هو ظنّ المتجزّي لا علمه.

أقول : ويمكن دفع ذلك بأنّ أصحابنا رضوان الله عليهم استدّلوا بمقبوله عمر ابن حنظله (1) على جواز عمل المجتهد المطلق بظنّه والتّحاكم إليه ، حيث قال عليه السلام فيها : «انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنني قد جعلته عليكم حاكما» ، الحديث.

فنقول أوّلا- : إنّ ظاهر الرّوايتين هو العلم والخطاب الشّفاهيّ ، وإن كان مخصوصا بالحاضرين لكنّ الغائبين مشتركون معهم في أصل التكليف ، فإذا لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالأحكام بالعلم الحقيقيّ ، فيكتفى بالظانّ من جهة استفراغ الوسع في الأدلّه المعهوده ، فكما أنّ الظانّ بجميع الأحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع أدلّتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبوله عمر بن حنظله ، فكذلك الظانّ ببعض الأحكام من جهة استفراغ وسعه في أدلّه ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في روايه أبي خديجه.

فإن قلت : ذلك الظنّ ثبت حجّيته بالإجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا.

قلت : هذا خروج عن الاستدلال بالرّوايه ورجوع الى أصاله حرمة العمل بالظنّ ، وقد مرّ الكلام فيه ، وكلامنا هنا في الاستدلال بالرّوايه.

ص : ٣٣٥

١- «تهذيب الأحكام» : ٦ / ٢٤٤ كتاب القضايا والأحكام باب ١ ح ٦.

وثانيا نقول : يمكن أن يقال : إنه يظهر من التأمل في سير الأئمة عليهم السلام وأصحابهم وطريقه روايه الأخبار وتجويزهم رجوع الناس الى أصحابهم ورخصتهم لأصحابهم في الأحكام بمجرد أنهم علّموهم طريقه الجمع بين مختلفات الأحاديث واستخراجهم الفروع عن الأصول مع أنهم ليسوا بمعصومين عن الخطأ والنسيان والاشتباه ، أنهم كانوا راضين بعلمهم بظنون [بعملهم بظنونهم] الحاصله من تلك الطرائق. ودعوى أنهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعيّ ولم يكن عندهم احتمال الخطأ ، مجازفه من القول.

فعلى هذا ، فيمكن حمل العلم والمعرفه في الروايتين على ما يشمل الظنّ ، فيتمّ دلالة روايه أبي خديجه على التجزّي في الاجتهاد.

والقول بالفرق بين الظنّ الحاصل لأصحاب الأئمة عليهم السلام دون الموجودين في زمان الغيبه اعتساف ، سيّما والاضطرار في هذا الزّمان الى العمل بالظنّ أشدّ ، لكون حصول العلم فيه أبعد.

احتج المانعون لجواز التجزّي بوجهين

احتجّ المانعون بوجهين :

الأوّل : لزوم الدّور ، وقزروه على وجوه نذكر بعضها.

فمنها : أنّ صحّحه اجتهاد المتجزّي في المسائل موقوفه على صحّحه اجتهاده في جواز التجزّي ، وصحّحه اجتهاده في هذه المسأله - أعنى جواز التجزّي - موقوفه على صحّحه اجتهاده في المسائل ، إذ هذه أيضا من المسائل المجتهد فيها ، ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وإن كان ممكنا ، لكنّه خلاف المفروض إذ المراد إلحاقه بالمجتهد أوّلا ، وهذا إلحاق به بالمقلّد بالذّات وإن كان إلحاقه بالمجتهد بالعرض.

وفيه : أنّ محلّ النزاع جواز اجتهاد المتجزّي في المسائل الفرعيّه.

فنعول : جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهيّة موقوف على صحّحه اجتهاده في مسأله جواز التجزي في الاجتهاد ، وجواز الاجتهاد في هذه المسأله لا يتوقّف على صحّحه اجتهاده في المسائل الفرعيّه ، بل هو إنّما يتوقّف على صحّحه دليله الذي استدلّ به في إثبات هذه المسأله الأصوليّه ، واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهيّه ، بل اجتهاد منه في المسائل الأصوليّه ، ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقّق البهائي رحمه الله وغيره.

ووجهه أنّ مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في إدراك كلّ مسأله بدون ملاحظه مسأله أخرى بحيث يجزم بعدم المعارض ممّا لا يمكن إنكاره ، نظير الاجتهاد في المسائل الحكميّه مع أنّه لا يلزم أن يكون المتجزي متجزيا في الأصول ، وإنّما يتمّ حينئذ إطلاق المتجزي إذا لاحظنا جميع مسائل الأصول والفروع ، وجعلنا مسأله جواز الاجتهاد في المتجزي جزء من المجموع.

وأنت خير بأنّه لا- ملازمه بين التجزي في الفروع والتجزي في الأصول ، فإنّنا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الأصول ، فنفرض أوّلا علم الأصول علما مستقلا وثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ، ولتّما كان علم الفقه متوقفا على معرفه أشياء أخر غير هذا العلم ، فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الأصول.

وحاصل الكلام ، أنّ جواز التجزي في الفروع موقوف على صحّحه الاجتهاد في مسأله جواز التجزي في الفروع ، وصحّحه اجتهاده في هذه المسأله موقوفه على صحّحه الاجتهاد في هذه المسأله الأصوليّه ، سواء كان متجزيا في المسائل الأصوليّه أو مجتهدا مطلقا فيها ، فلا دور ، وأنت خير بأنّ نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق أيضا.

فإننا نقول : جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسأله أنه يجوز له الاجتهاد ، وجواز اجتهاده في هذه المسأله أيضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل ، إذ هذه أيضا مسأله من المسائل .

وطريق الدفع : أن جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلاميه أو الأ-صوليه ، فتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسأله الأصول ، أعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور .

ودفعه : بأن ذلك يثبت بالإجماع والضرورة غير صحيح ، لما بينا من كون دليله أيضا ظنّيّا في أكثر أفراده .

نعم ، يمكن ذلك في إثبات أصول الدين بأن يقال : إن وجود الصّانع ممّا ثبت بحكم العقل ، وحجّيه حكم العقل ثبت بالضرورة ، فتأمل .

ومنها : أن اعتماد المتجزّي على ظنّه بدليله الظنّيّ تعلق بالظنّ في العمل بالظنّ ، بأن نقول : اعتماد المتجزّي بظنّه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنّه الحاصل من اجتهاده في مسأله جواز التجزّي .

ويظهر جوابه ممّا مرّ ، إذ جواز الاجتهاد في مسأله جواز التجزّي من المسائل الأصوليه الثّابته صحّتها بدليل ، وتوقف أحد الظنّين على الظنّ الآخر ليس بدور ، وقد يقرّر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل .

وجوابه : أن الظنّ الموقوف عليه هو الظنّ الحاصل في المسأله الأ-صوليه ، ولا-مناص عن العمل به ، فلا-يحتاج الى دليل آخر لانتهاه الى القطع ، وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل إلّا إلى الظنّ .

ومنها : أن علم المتجزّي بصحّحه عمله على ظنّه ، والدليل الظنّيّ الدالّ على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزيه ، وهذا

موقوف على علمه بصحّحه عمله على ظنّه ، وإن شئت بدّلت العلم بالظنّ.

وفيه : أنّ الدليل الظنّي في المقدمه الأولى إن كان عطفًا تفسيريًا لظنّه وكان المراد أنّ جواز اجتهاده في جواز التجزّي موقوف على علمه أو ظنّه بقبول الاجتهاد للتجزيه ، يعني بجواز التجزّي في الاجتهاد. فإن أراد من جواز التجزّي في الموقوف عليه التجزّي في المسأله الأ-صوليه ، فلا-مغايره بين الموقوف والموقوف عليه ، فلا معنى للدور ، وإن أراد جواز التجزّي في الفروع ، فلا نسلم التوقّف ، كما هو واضح.

وكذلك إن أراد التجزّي في كليهما وإن لم يكن عطفًا تفسيريًا ، ويكون المراد من ظنّه الظنّ في الفروع ، ومن الدليل الظنّي الدليل على جواز التجزّي الذي هو مسأله أصوليه ، فإن أريد من قبول التجزّي في الموقوف عليه التجزّي في الفروع ، فلا يمنع التوقّف في المعطوف وتنتفى (1) المغايره في المعطوف عليه ، وإن أريد التجزّي في الأصول وبالعكس.

ويظهر ممّا ذكر حكم ما لو أريد كلاهما أيضا ، لانتفاء المغايره حينئذ أيضا.

الثاني : حرمه العمل بالظنّ ، خرج ظنّ المجتهد المطلق بالإجماع والضروره وبقي ظنّ المتجزّي تحت المنع.

والجواب عنه : منع عموم حرمه العمل بالظنّ وشموله لما نحن فيه ، لما مرّ مرارا.

سلمنا ، لكنّه فيما لم ينسّد باب العلم والمفروض انسداده ، والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتّى يقال : غايه الأمر انحصار الأمر في الظنّ ، ومع

ص: ٣٣٩

١- في نسخه الأصل (ينتفى).

رجحان أحدهما فهو مقدّم.

ثمّ قد يستشكل في دعوى الإجماع والضرورة على حجّيه ظنّ المجتهد المطلق ، أمّا الإجماع فلائذّ ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن أئمتنا عليهم السلام حتّى يعرف من اجتماع أصحابهم عليهم السلام عليه موافقته لرأيهم عليهم السلام كما هو المناط في الإجماع عندنا.

وأما الضرورة ، فلائذّ العمل بالظنّ ليس من الضروريات الصّرفه التي لا يحتاج الى واسطه بالبديهه.

وإن أريد أنّه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظنّ الناشئ عن الدليل عند دوران بينه وبين التقليد ضروريّ ، فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق ، بل المتجرى أيضا يأخذ بالدليل.

والجواب على الوجه الأوّل من احتجاجهم بوجهين

أقول : ويمكن الجواب عن الأوّل بوجهين :

الأوّل : إنّ مرادهم من دعوى الإجماع ، لعلّه إجماع العقلاء وأهل العدل من جهه أفهامهم الناشئه عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنّه حجّه من جهه بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض ، وهذا الدليل وإن كان إنّما يثبت حجّيه الظنّ بالحكم الشرعيّ من حيث إنّ ظنّ به ، لا- خصوص ظنّ المجتهد من حيث هو ، لكنّه يكفينا في هذا المقام ، لأنّ المستدلّ لم يرد إلّا جواز ذلك ، لا تعينه ، مع أنّه يمكن أن يقال : إنّه بالنسبه الى نفسه والى مقلّمه لّمّا كان أرجح ، فتركه الى غيره ترجيح المرجوح ، وقبحه أيضا إجماع العقلاء ، ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الآتية.

والثاني : إنّ المراد هو الإجماع المصطلح ، ولا مانع منه ، ويمكن إثباته بوجهين :

الأول : أن من تتبع سير الصَّحابة والتابعين ورجوع بعضهم الى بعض وتقرير أئمتهم عليهم السلام ذلك وتجويزهم الرجوع الى أصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم ، والجمع بين أخبارهم المختلفه ، وأمرهم بالجمع بالقواعد الملقاه بينهم التي لا- يمكن التفريع عليها والعمل بها إلما مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقه الكتاب ومخالفته ، وموافقه المشهور ومخالفته ، وكذلك معرفه الأعدل والأفقه الذى لا- ينفك عاده عن لزوم معرفه العام عن الخاص وطريق التخصيص ، ومعرفه الإطلاق والتقييد والأمر والنهى ، والمجمل والمبين ، والمنطوق والمفهوم بأقسامها ، وغير ذلك من المباحث المحتاج إليها ، فبعد ملاحظه ذلك ، يحصل له القطع برضا أئمتهم عليهم السلام بما يتداولون بينهم من الطريقه ، بل هذه الطريقه يثبت حججه ظن المتجزى أيضا ، كما أشرنا سابقا ، فكيف بالمطلق.

والثانى : أن الكلام هنا فى مقام تجزى الاجتهاد وإطلاقه لا- فى طريقه الأصولى والأخبارى وغيرهما ، وحينئذ فنقول : اتفاق العلماء فى كل عصر ومصر من زماننا مترقبا الى زمان أئمتهم عليهم السلام بحيث لم يعرف منكر يعتمد بقوله على جواز عمل المستنبط القادر على تحصيل كل الأحكام بقوته الحاصله لذلك ومتابعه مقلده له ، بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن أن ذلك كان من جهه رخصه من جانب أئمتهم عليهم السلام ، فهذا هو من مصاديق الإجماع المصطلح ، كما حققناه فى مبحثه ، ولا ينحصر تحقق الإجماع فيما كان المسأله مما يتداوله أصحاب الأئمه عليهم السلام ويسألونه عن أئمتهم عليهم السلام.

والجواب على الوجه الثانى من احتجاجهم

وأما الجواب عن الثانى : فأما أولا : فإمكان إرادته ضروره الدين بتقريب ما ذكرنا أخيرا فى الإجماع ، بدعوى أن هذه الطريقه المستمره أفادت رضى صاحب الشرع بذلك بديهه.

وأما ثانيا : فيإمكان إرادته بديهة العقل بعد ملاحظه الوسائط ، أعنى بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ، ولكن ذلك لا يفيد إلّا جواز العمل به من حيث إنه ظنّ ، ولا يفيد تعيينه ، وقد عرفت كفايته فى المقام .

وما ذكر فى الاعتراض من تسليم ذلك وتحسينه لأجل أنه يعتمد على الدليل ، فليس بشيء ، لأنه حينئذ ليس بضرورى لاحتياج إبطال التقليد حينئذ الى الاستدلال .

نعم ، ما ذكره يصير مرجحا لاختبار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ، ولا يفيد الضروره .

ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزى أيضا بديهيا مطلقا وهو كما ترى ، إذ ترجيحه على تقليده لمثله إن سلم ، فلا نمنع ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق ، بل يحتاج ذلك الى الاستدلال ، وليس بضرورى .

وأما ثالثا : فيإمكان إرادته الاضطرار ولا احتياج من الضروره ، ووجهه يعلم مما سبق .

التقليد في اللغه تعليق القلاده. قال في «الصيحاء» (١): القلاده: التي في العنق، وقلمدت المرأه فتقلمدت هي، ومنه التقليد في الدين، وتقليد الولاه الأعمال.

وقال علماء الأصول كالعضدي وغيره: هو العمل بقول الغير من غير حججه، كأخذ العامي والمجتهد بقول مثله.

قال العضدي: وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تقليدا له، وكذا الإجماع، وكذا رجوع العامي الى المفتي، وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم، وذلك لقيام الحججه لقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالمعجزه، والإجماع بما مر في صحته. وقول الشاهد والمفتي بالإجماع ولو سمى ذلك تقليدا، فلا مشأحه في التسميه والاصطلاح.

أقول: وعلى هذا فيشكل قولهم: يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الأصول، بأن المراد من لفظ التقليد هنا إن كان ما ليس عليه دليل، فكيف يجوز في الفروع، وإن كان ممّا يثبت عليه دليل، فكيف لا يجوز في الأصول؟

والمناص عنه أن يجعل التقليد هنا مجرد الأخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيد، فمآله الى أن أخذ قول الغير في الأصول هو التقليد الاصطلاحى، أعنى الأخذ من غير دليل.

ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل أو الدليل على عدمه، وقبوله في الفروع ليس به، بل هو ما أطلق عليه التقليد أيضا باصطلاح جديد وهو الأخذ ممّن قام الدليل

على جواز الأخذ عنه.

ثم يشكّل المقام في قولنا : إنّ بعد جواز التّقليد في الفروع فإنّما يتعيّن المجتهد العادل للتّقليد ، ولا يجوز تقليد غيره ، فإنّ ذلك في معنى أنّ هذا القسم من الأخذ بقول الغير مخرج عن التّقليد على الاصطلاح الأوّل ، لأنّه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز ، وأما غيره فهو بقول الغير من غير دليل فلا يجوز.

وفيه : أنّك قد عرفت سابقا أنّ أخذ العامّي من مثله قد يكون من جهه حجّه من عنده وأنّه مكلف به حينئذ ، فيكون هو مثل تقليد للمجتهد [المجتهد] واعتبار كون الدليل على الأخذ دليلا في نفس الأمر لا عند المكلف ، لا يتمّ لزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الآخذين أحدهما بقول المجتهد والآخر بقول غيره مع عدم معرفه كليهما بوجوب الأخذ من المجتهد ، وعدم أخذ الآخذ من المجتهد من جهه الدليل ، بل أخذه رجما بالغيب أو بمظنّه أنّه أيضا مثل العامّي الآخر الذي أخذ منه الآخر. واعتبار أنّ يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس الأمر كليهما في جواز التّقليد أيضا ممّا لم يدلّ عليه دليل ، كما مرّ وسيجيء.

ويمكن رفع هذا الإشكال بتخصيص النزاع في الصّوره التي زالت (1) الغفله بالمرّه وحصل الشك في الصّحه ، وهو مخصوص بالعلماء والأذكياء كما سنشير إليه ، ولكنّ كلماتهم مطلقه ، ولم نقف على تفصيل في كلامهم ، إلّا أن يقال : اعتمدوا في التّقييد على أصولهم المقرّره التّافيه للظلم المثبته للعدل.

وكيف كان ، فالمشهور بين علمائنا المدّعى عليه الإجماع أنّه يجوز لمن لم يبلغ رتبه الاجتهاد التّقليد للمجتهد في المسائل الفرعيّه ، بمعنى أنّه لا يجب على كلّ

ص: ٣٤٤

مكلف الاجتهاد عينا ، بل هو كفايى .

قال فى «الذكرى» : وعلية أكثر الإمامية ، وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فأوجبوا على العوام الاستدلال ، واكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشه العلماء عند الحاجه الى الوقائع أو النصوص الظاهره ، أو أن الأصل فى المنافع الإباحه ، وفى المضار الحرمة مع فقد نص قاطع فى منته ودلالته والنصوص محصوره. انتهى.

وقال بعض البغداديين من المعتزله : إنما يجب على العامى أن يسأل العالم بشرط أن يتبين له صحه اجتهاد المجتهد بدليله.

والحق ، الجواز مطلقا ، سواء كان عاميا بحثا أو عالما بطرق من العلوم للإجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الإفتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم إنكارهم والمدعى فى كلماتهم.

وصرح بالإجماع السيد المرتضى رحمه الله ، وغيره من علماء الخاصه والعامه.

قال فى «الذكرى» بعد ما نقلنا عنه : ويدفعه إجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ، ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه. انتهى.

ويدل عليه أيضا عموم قوله تعالى : (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١) وكل ما دل من الأخبار على جواز الأخذ من العلماء ، وهى كثيره جدا وسنذكر بعضها.

ويدل عليه أيضا لزوم العسر والجرح الشديد ، بل اختلال نظام العالم إذ الاجتهاد ليس أمرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة ، بل يحتاج الى صرف مدّه

ص : ٣٤٥

١- الأنبياء : ٧.

العمر ، أو أغلبه فيه.

وأما ما ذكره البغداديون فهو أيضا ضعيف ، لعموم الأدلة. وضعف ما استندوا به من أنّ تجويز المستفتى على المفتى الخطأ يمنع من قبول قوله لعدم الأمن من الإقدام على القبيح ، وأنه لا يجوز التقليد البحث في الأصول ، فإذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الأصول فلا بد أن يكون متمكنا منه ، وإلا لزم التكليف بالمحال ، ومن تمكن من الاجتهاد في الأصول فيتمكّن منه في الفروع أيضا ، لأنها أشكل من الفروع وأكثر شبها منها.

ويرد على الأول ، أولا : منع كون مطلق تجويز الخطأ مانعا عن العمل ، وإلا لامتنع على المجتهد لنفسه أيضا.

وثانيا : منع زوال تجويز الخطأ بذكر الدليل كما لا يخفى.

وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الأصول أصعب ، فإنها مبنيّة على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدائيه يسهل إدراكها إجمالا لكل من التفت إليها ، وليس المطلوب فيها إلا الدليل الإجمالي كما سنبينه ، مع أنّ مسائلها قليلة غايه القلّة في جنب الفروع ، وأدلة الفروع جزئيات متفرقة متشتته ، وأكثرها مبنيّة على مدلولات خفيّة محفوفة باختلافات واختلالات لا يرجى زوالها في كثير منها.

ثم قال في «الذكري» بعد العبارتين السابقتين : وما ذكره لا يخرج عن التقليد عند التحقيق ، وخصوصا عند من اعتبر حجّيه خبر الواحد ، فإنّ في البحث عنه عرضا عريضا.

أقول : والظاهر أنّ مراده أنّ الرجوع الى إجماع العلماء والى التصوص وغيرهما كما ذكره ، مبني على صحّة الاستدلال بالإجماع والتصوص ، وهو من

المسائل الاجتهادية ، سَيِّما إذا كانت (١) النَّصوص من أخبار الأحاد التي فيها المعركة العظمى ، فلا يجوز الاعتماد على الإجماع والنَّصوص إلَّا بعد الاجتهاد في حجَّيتهما وجواز العمل عليهما ، فإذا اعتمد في ذلك على العلماء ، فهو تقليد ، وإن كان يجتهد في ذلك أيضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد ، مع أنَّ ظاهرهم أنَّهم يفرِّقون ، حيث قال : واكتفوا فيه بمعرفه الإجماع الى آخره .

وكيف كان فالمسأله واضحه ، وضعف القولين أظهر من إن يبين .

نعم ، هاهنا كلام آخر وهو أنَّ إثبات جواز التَّقليد للعامِّي في الفروع أو وجوب الاجتهاد من المسائل النَّظريه التي لا بدَّ أن يجتهد فيها ، واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع العامِّي ، ورجوع العامِّي الى المجتهد فيها أمَّا بالتَّقليد ، ففيه : أنَّه يتوقَّف على جواز التَّقليد فيه وهو دور ، نظير ما أورد على التَّجزي ، وأمَّا بالاجتهاد وهو خلاف الفرض .

ويمكن دفعه : بأنَّ عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلاميه التي لا بدَّ أن يستقلَّ بها المقلِّد ، فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد ، بل يجتهد المقلِّد فيها فيحكِّم عقله إمَّا بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات ، أو بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ، ثمَّ التَّقليد فيها ، لأنَّ العقل بعد التأمل ، سَيِّما بعد سماعه عن العلماء ، إنَّما يجوز له التَّقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرَج أو المحال ؛ يحكم بعدم وجوب الاجتهاد ، فهذا أيضا اجتهاد للعامِّي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده حينئذ ، كما أنَّه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد حينئذ الى الكبرى الكليه الثابته له من الأدلّه المذكوره مع بقاء التكليف

ص : ٣٤٧

١- في نسخه الأصل (كان).

بالضّروره ، وسيجيء الكلام فى تمام المقام عند بيان لزوم النظر فى أصول الدين للعامى ، وكيفيته ومقدار تكليفه ، فإنّ هذه المسأله حينئذ ترجع الى المسائل الأصوليه ، والمباحث العقليه الكلاميه.

ومما حرّنا فى القانون السابق ، وما ذكرنا هاهنا تعلم أنّ هذا النزاع إنّما هو بعد زوال الغفله والجهاله الحاصله فى المراتب الأول من [الأول عن] التكليف الى أن يحصل له الإشكال فى أنّه هل يجب عليه الاجتهاد فى جزئيات المسائل أو يجوز له التقليد فيها ، وذلك إنّما هو لمن حصّل حظًا وافرا من العلم أو أوتى قسطا عظيما من الفطنه والذكاء ، سيّما بعد التنبيه بمجالسه العلماء والاستماع منهم ، فعلم القول بوجوب الاجتهاد فى الفروع للعوام أيضا لا بدّ أن يخصّ الكلام بما بعد التّفطن لذلك ، لا فى حال الغفله.

هذا هو الكلام فى العامى ، وأمّا المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين إجماعا إذا اجتهد فى المسأله.

وأما قبل الاجتهاد فى المسأله ، ففيها أقوال : الجواز مطلقا ، وعدمه مطلقا ، والتفصيل بتضييق الوقت ، وعدمه ، والتفصيل بما يخصّه وما لا يخصّه من الأحكام ، والتفصيل بتقليد الأعلام منه وغيره ، والتفصيل بتقليد الصحابيّ وغيره.

دليل المجوّز مطلقا ، عموم قوله تعالى (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١).

وفيه : أنّ المجتهد فى غير حال الضيق ليس ممّن لا يعلم ، بل الظاهر أنّه من أهل الذّكر وأهل العلم الذى فى مقابل غير العالم.

ص : ٣٤٨

١- الأنبياء : ٧.

ودليل المانع مطلقا : وجوب العمل بظنه إذا كان له طريق إليه إجماعا ، خرج العامي بالدليل وبقي الباقي .

وفيه : منع الإجماع فيما نحن فيه ، ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت .

فظهر أن الأقوى الجواز مع التضييق واختصاص الحكم به ، أما عدم الجواز في غيره ، فلأن ظنه أقوى من الظن الحاصل بالتقليد ، إذ احتمال الخطأ في اجتهاد نفسه من وجه ، وفي اجتهاد من يقلده من وجهين ، إذ احتمال الخطأ في الاجتهاد وفي إخباره عن نفسه أنه مما اجتهد فيه صحيحا ، بخلاف اجتهاد نفسه فإنه يعلم بأنه مذنوبه .

ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد ، إذ لا معنى لحصول الظن في آن واحد أحدهما أقوى من الآخر ، وما قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الأقوى للمجتهد ، بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع ، فهو معنى آخر ، لا يشته الفرق بينهما على المتأمل .

الكلام في تقليد الأعلام

وأما تقليد الأعلام فهو أيضا لا يجوز ، لأنه لا يلزم من كونه أعلم عدم الخطأ في اجتهاده ، وعدم احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع .

نعم ، ربما يكون اجتهاد الأعلام معيننا [معينا] في اجتهاد نفسه ، مثل أن يلاحظ المجتهد المسألة ملاحظه إجماليه والتفت الى أدلتها على سبيل الإجمال ولم يعمق النظر فيها ، ولكن حصل في نظره الظن بأحد طرفي المسألة ، فحينئذ إذا صادف ذلك موافقه رأى المجتهد الأعلام الأورع . فقد تطمئن نفسه بذلك ، فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة أدله المسألة والأمارات المحضه للظن الموجبه للاطمئنان عنده .

وأما مجرد اجتهاد الأعلام والأورع ، فلا يكفي .

وتفاوت (١) المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ [و] باعتبار عموم البلوى وعدمه ، وباعتبار كونها من الأُمّهات (٢) ، أو من الفروع ونحو ذلك.

وربّما يوجد في نهايه مرتبه التحصيل التردّد للمحصّل بين أن يجوز له الاعتماد على المجتهد أو يجب عليه النّظر ، وحينئذ فموافقه رأى المجتهد الأعلّم يصير معيّنا [معينا] لاعتماده على نظره ، ولا يبعد حينئذ العمل عليه مع قطع النّظر عن كونه تقليدا ، بل اعتمادا على ما حصل له ، والفرق بين هذا والسّابق ، أنّ المجتهد في السّابق لا ينظر حقّ النّظر ولا يتأمّل حقّ التأمّل ، ويتمّم نظره بإعانه ، وفاق المجتهد الآخر ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنّه يتمّم نظره بقدر طاقته ، لكنّه لا يطمئنّ بمجرد استفراغ نفسه ، فيتّم حجّيته بموافقه مجتهده.

ص: ٣٥٠

١- في نسخه الأصل (يتفاوت).

٢- ولو قال : أمّات لكان أفضل.

المشهور عدم جواز التقليد في أصول الدين ، وقيل بجواز التقليد.

وهذه المسألة من المشكلات ، فلنقدم ما عندنا في المسألة وبلغه مجهودنا ، ليكون ذلك معينا على بيان الأدلة وتوضيح مطالب القوم ، ويظهر به محل النزاع في المسألة ، ثم نتعرض للأقوال والأدلة مفصلا ، وتكلم فيها ، فنقول : قولنا : يجوز التقليد في الأصول ، إن كان معناه يجوز الأخذ بقول الغير في الأصول كما هو كذلك في الفروع ، فيشكل بأن الأخذ بقول الغير هنا لا يمكن ، إذ المعيار في الأصول هو الإذعان والاعتقاد ، وجواز الإذعان بقول الغير وعدمه مميا لا- محصل له ، إذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الأمور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف ، وإنما يصح الأخذ بقول الغير في الفروع ، لأن المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الأمر ، فلا بد أن يتكلف هنا ويراد بالأخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه ، مثل إن من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم معنى تقليده أن يعمل على شريعته ويتبع سننه وإن لم يحصل له إذعان بحقيقته بالخصوص قطعاً أو ظناً ، وإن كان قد يحصل له الظن الإجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد.

وبهذا يظهر لك الفرق بين هاتين (1) المسألتين المتداولتين هنا إحداهما جواز التقليد في الأصول ، وعدمه.

والثانية : جواز الاكتفاء بالظن وعدمه ، إذ قد لا يحصل بالظن إلّا الظن ، فالظن

ص: ٣٥١

قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل ، وإن أمكن حصوله بالإجمال ، فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الأحيان.

والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وإن كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت ، كما هو مصطلح أرباب المعقول ، فيؤول النزاع فيه الى أنه هل يجب عليه إقامه الدليل المقيد للشبوت على مقتضى جزمه أم لا .

وعلى هذا ، فقول المحقق البهائي رحمه الله (١) في آخر الكلام على جواز التقليد في الأصول وعدمه ، أن هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع - يعني إن قلنا باشتراط القطع - فلا يجوز التقليد ، وإن لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز ، لا يخلو عن تأمل ، إذ لقائل أن يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا ، كما سنشير إليه ، أو أنه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الآخر ، وإذ قد عرفت أن العلم والظن ليسا من الأمور الاختيارية ، فمن يقول بوجوب تحصيل القطع أو الظن في الأصول ، لا بد أن يريد من ذلك وجوب النظر ، إذ العلم والظن في أنفسهما ليسا من الأمور الاختيارية بالذات.

والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن ، وقد لا يحصل به شيء منهما ، كالمسائل المتردد فيها المتوقفه عنها ، فيرجع الكلام في كفايه الظن في الفروع دون الأصول الى أن المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى أن يحصل له الظن ، وإذا حصل الظن ، فلا يجب عليه زياده النظر ليحصل العلم ، لا أنه يجب عليه

ص: ٣٥٢

تحصيل الظنّ بها البتّه ، إذ قد لا يحصل ولا يمكن له حصوله ، كما لا يخفى .

وأما المجتهد فى الأصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظنّ مع إمكان زياده النظر المرجوّ له فيه حصول العلم ، فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظنّ والعمل على وفقه ، بل يتوقّف مثل من لا يحصل له الظنّ فى الفروع بقريته القرينه المقابله ، أى الاجتهاد فى الفروع ، فحينئذ يرجع القول بوجوب تحصيل العلم فى الأصول ووجوب النظر حتّى يحصل العلم بإطلاقه الى دعوى أنّ مسائل الأصول كلّها ممّا ينتهى النظر فى أدلّتها الى العلم ، فيجب النظر حتّى يحصل العلم ، فمن لم يحصل له ، فلم يؤدّ النظر حقّه ، ولم يخل لنفسه عن الشوائب ، وهو فى المسائل الخلافية فى غايه الصّعوبه .

ودعوى كون كلّ محقّ فى نفس الأمر مؤدّيًا نظره حقّ النظر ، وكلّ مبطل مقصّيرا ، فى غايه الإشكال ، وأما مجرد الموافقه لنفس الأمر والمخالفه بمحض الاتفاق ، فلا يوجب الفرق كما لا يخفى ، فكما أنّ المقلّدين المتخالفين المأجورين لا يؤاخذ أحدهما بمخالفه نفس الأمر فى الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها ، فكذا المجتهدان المؤدّيان حقّ النظر ، المتخالفان فى الأصول .

والقول : بأنّ المطلوب إذا كان واحدا فى الأصول فيجب على الله نصب الدليل عليه وإلّا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر ، إنّما يتمّ إذا ثبت وجوب إصابه الحقّ والواقع فى نفس الأمر ، بل المسلّم إنّما هو إصابه الحقّ فى نظره مع عدم التقصير والتفريط .

وما ذهب جمهور العلماء من أنّ المصيب فى العقليات واحد وغيره مخطئ آثم ، كما سيجىء فيما بعد ، فلو سلّمناه ، فإنّما سلّمناه فى المجتهدين الكاملين المنتبهين للأدلّه لا مطلق المكلفين ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى .

نعم ، لو فضل أحد وقال بذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة ، أو ذلك مع وحدته ، أو ذلك مع أصل النبوه ، أو ذلك مع أصل المعاد ، لم يكن بعيدا ، إذ الظاهر أن أدله المذكورات ممّا يمكن فيه دعوى لزوم إصابه الحقّ النفس الأمريّ ، أمّا مثل تجرّده تعالى ، وعيّنّه الصّيفات ، وحدوث العالم ، ونفى العقول ، وكيفيّات المعاد ، وغير ذلك فلا. اللهمّ إلّا ما ثبت من هذه المذكورات بالنصّ من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ثبوتهما ، وفي ثبوت الصّروريّات أيضا اختلافات ، وكذلك في مقدار ما ثبت منها وكميّتها وكيفيّتها ، كما سنشير إليها ، وكذلك تعيين النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم والوصىّ بعده لا- دليل على ذلك فيهما أيضا ، إذ فائده وجوب النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام وهو إرشاد الخلق وإطاعتهما لأنّهما يبلغان من الله تعالى ، فمتابعتهما حقيقه متابعه أمر الله تعالى ، فإذا جاز أن يكتفى فيما بلّغاه بالمظنّه الحاصله بالاجتهاد بعد عروض الحوادث وطروّ الموانع عن تحصيل الجزم بها ، فلما لا يجوز أن يكتفى في أصل التّعيين إذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع.

ولا- يذهب عليك أنّ ما ذكرته لا ينافى إفاده أدله نبوه نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم اليقين لنا ، وكذا أدله إمامه الأئمه عليهم السلام.

والحاصل ، أنّي أقول : لا يجب إفاده اليقين مطلقا لكلّ أحد وكلّ زمان ، ألا ترى أنّه لا يجب إفاده أدله الفروع اليقين مع أنّها قد تفيد اليقين في بعض الموارد أيضا.

والقول : بأنّ ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع ، شطط من الكلام ، وقد بيّناه في أوائل الكتاب.

وكما أنّ الأصل في أصول الدّين واحد ، فكذلك الأصل في الفروع ، فإذا جاز اشتباه الحكم الفرعىّ بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الإسلام وصارت سببا

لخفاء الحقّ وأهله ، فلم لا يجوز حصول الاشتباه فى الأصول بسبب اختلاف أدلّته مثل حال النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام ، بل أقول : إنّ النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث لإرشاد الخلق وإبلاغ الحكم الذى هو واحد فى نفس الأمر الى عباده.

ومقصوده تعالى أن يعيد بالحكم الخاصّ والطريق الخاصّ ، فإذا لم يقصّر النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم فى الإبلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم فى ذلك لكن اتفق أنّ المخاطب اشتبه فى فهم الخطاب وأتى بضدّ الصواب ، فلما لا نقول : إنّ هذا المخاطب مخطئ آثم لأنّ الله تعالى أراد منه شيئاً آخر ونصب علماً ودليلاً له ، فهو مقصّر وليس بمعذور ، فإذا كان غفله المخاطب واشتباهه فى فهم ما شافهه النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم بالخطاب بلسانه معذورا ، فلما لا يكون زلّته فى فهم أدلّه الإمامه أو النّبوه مع عدم التّقصير معذورا.

والقول : بأنّ جعل الخطاب مناطاً للفروع مع قابليّته لوجوه الدّلاله وتفاوت أفهام المخاطبين بسببه دليل على رضاه تعالى بما يظنّه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه إصابه الحقّ الحقيقى ، بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير القابل لذلك ؛ جزاف من القول ، إذ اختلاف العقول فى مراتب الإدراك وتفاوتها فى المدارك بحيث لا يمكن إنكاره ، ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله.

فالذى هو حجّه الله على عباده هو العقل والتّفكّر والتدبّر مع التّخليه والإنصاف وترك العناد بقدر الوسع والطّاقه والاستعداد.

والكلام فى أنّ المتخالفين فى المسأله كلّ منهما يدعى التّخليه والإنصاف أيضا ، هو الكلام فيما نحن فيه ، إذ كلّ منهما فى إدراك التّخليه والإنصاف وإنّ نظره

وفكره مقرون بهما مكلف بما تبلغه (١) طاقته في ذلك ، إذ البواعث الكامنه في النفوس والدواعي الجالبه لاختيار الطرائق قد تختفى على النفوس الكامله الواصله أعلى الدرجات ما لم يبلغ حدّ العصمه ، فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطأ من دقائق معايب النفس ، والأطفال في أوائل البلوغ ، فإن فهم أنّ محض موافقه الآباء والأمهات ، ممّا يوجب التّشبّط عن البلوغ الى الحقّ ممّا لا- يخطر ببال أكثرهم ، بل يصعب إزالته غالبا على العلماء المتراضين الذين يحسبون أنّهم خلعوا هذه الرّبقة عن أعناقهم فضلا عمّن دونهم.

وكذلك الكلام في سائر معايب النفس من حبّ أفكاره الدّقيقه التي استقلّ بها ، وعدم تقاعده عن مكافحه الخصوم ، وتقيدته بخوف التّضعف عن درجات العلوم ، فإنّ لهذه المعايب دركات تحت دركات لا يتدرّج منها كلّ أحد الى درجات التّصعّد ، وربّما يكون منها ما هو أخفى من ديبب التّملة على الصّفا في الليله الظّلماء.

ومن الواضح أنّ التّخلّي عن جميع عروق الأخلاق الرّديّه لا- يمكن لكلّ أحد ، بل ولا لأكثر العلماء فضلا عن العوامّ ، بل ولا لأحد من النّاس بعد مدّه مديده من المجاهدات ، وربّما يكون نهايتها نهايه العمر ، فكيف يقال ببطلان العقائد والأعمال لكافّه النّاس في غالب أعمارهم ، بل الظّاهر أنّه مناف لحكم الله تعالى ورأفته ، بل لعدله.

فظهر من ذلك أنّ مراتب التّكاليف مختلفه ، وكلّ ميسر لما خلق له.

ص: ٣٥٦

١- في نسخه الأصل (يبلغه).

قال الشهيد رحمه الله في «القواعد» (١): إنَّ الرِّياءَ قسمان : جليّ وخفيّ ، فالجليّ ظاهر ، والخفيّ إنّما يُطلَعُ عليه أولوا المكاشفه والمعامله لله تعالى ، كما روى عن بعضهم : أنّه طلب الغزو وتاقت نفسه إليه وتفقدّها فإذا هو يحبّ المدح بقولهم : فلان غاز ، فتركه ، فتاقت نفسه إليه ، فأقبل يعرض عن (٢) ذلك الرِّياء حتّى أزاله ، ولم يزل يتفقدّها شيئاً بعد شيء حتّى وجد الإخلاص مع بقاء الانبعاث فاتّهم نفسه ، وتفقد أحوالها فإذا هو يحبّ أن يقال : إنّ فلانا مات شهيداً ، لتحسن سمعته في النّاس بعد موته ، الى آخر ما ذكره.

والحاصل ، أنّ التّكليف باستيصال عروق الأخلاق الرّديّه لكلّ النّاس في أوّل التّكليف عسر وحرّج عظيم لو لم نقل أنّه تكليف بما لا- يطاق ، ولذلك جعل المناص من ذلك طائفه من الصّوفيه بأخذ طريقه الملامه ، وجعلوا يباشرون الأمور الرّذيله ، بل الأفعال الشّنيعه والأعمال القبيحه لإسقاط نفوسهم من أعين النّاس حتّى لا يبقى لهم داعيه ليتوصّلوا بذلك الى اكتساب المنال.

وأنت خير بأنّ كلّ ذلك معصيه ومخالفه للشرع مذموم ، ومبادره الى الهلكه برجاء النّجاه ، وهو مذموم بالعقل والشرع ، فترخيص الشّارع لأكل اللّحم ، بل الأمر به مع كونه مقويّاً للقوه البهيميه ، لا ينفكّ عن تقويه تلك العروق ومعالجاته التي ذكرها الشّارع ، وإن كانت دافعه لها ، ولكن لم يجر عاده الله تعالى بذلك في أغلب النّاس.

وبالجملة ، ما يقتضيه دقيق النّظر هنا ، غير ما اقتضته الأنظار الجليّه ، فنستعين

ص: ٣٥٧

١- الشهيد الأوّل في «القواعد والفوائد» ١ / ١٢٠ الفائده الثامنه والعشرون.

٢- في المصدر (على).

الله على إلهام الحق والصواب وإصابه التحقيق في كل باب.

فإن قلت : إن ما ذكرته من التفصيل في المسألة والفرق بين مسائل الأصول قول بالفصل وخرق للإجماع.

قلت : لا معنى لدعوى الإجماع في هذا المقام ، إذ نحن - مع قطع النظر عن الشرع - في صدد بيان إثبات الشرع ، مع أن عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس قولاً - بعدم الفصل ، بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة ، كما يظهر من الشارح الجواد رحمه الله وغيره.

فقد تقرر بما قررنا أن الجزم المطلق يكفي في سقوط الإثم مع عدم التفسير إذا حصل له الجزم ، ويكتفى بالظن إذا لم يمكنه تحصيل الجزم ، ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم بتفاصيله الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح ، وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ، ولا - تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقاً للواقع ، وترتب أحكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا منعه ، ولا ينافي الحكم بسقوط الإثم ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

ثم إن تحصيل العقائد الأصولية يتصور على صور ثلاث :

الأولى : ما يحصل بالنظر في الدليل.

والثانية : ما يحصل بالتقليد ، نظير ما يحصل في الفروع ، أعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وإن أمكن حصول ظن إجمالي كما في الفروع.

والثالثة : ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها.

والظاهر أن كلمات الأصوليين إنما هي في الأولين ، وأن مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل ، نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم ،

لا- مجرد الأخذ بقول الغير وإن لم يكن مجتهدا ، وهذا مختص بالمذنبين زالت (١) غفلتهم وحصل لهم العلم بأن اللعازم على المكلف إما الاجتهاد أو التقليد.

ومراد المحقق البهائي رحمه الله (٢) من قوله : والى اشتراط القطع يرجع الكلام ، يعنى الكلام فى جواز التقليد وعدمه أيضا ، التقليد بهذا المعنى ، إذ هو الذى لا يفيد إلا الظن ، لا المعنى الثالث.

وأما الثالث : فإن أمكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الأوكياء المذنبين زالت (٣) عنهم الغفلة المتفطنين لأن تكليفهم أحد الأمرين ، فهو يرجع أيضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بأنه نظر واجتهاد ، فإنه يثبت أولا بالنظر صدق المجتهد ، ثم يتبعه فيرجع الى القسم الأول ، ولكن حصول الجزم نادر حينئذ.

وأما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين ، مثل الجزم الحاصل للأطفال والنساء والعوام الناشئين عن الاعتقاد بقول آباءهم وأمهاتهم وأساتيدهم وإن كانوا هم مقلدين لمثلهم أيضا ، بل علمائهم المجتهدين أيضا ، مع عدم معرفه أن المجتهدين هم المستحقون للاعتقاد لا غير.

فالظاهر أن ذلك خارج عن مطرح النظر لهم فى هذا المقام ، لأنهم يقولون : يجوز التقليد فى الفروع ولا يجوز فى الأصول ، وموضوع المسألة واحد إلا أن يفكك لفظ التقليد فى عنوان المسألتين وجعل المراد من المقلد فى مسأله الأصول

ص : ٣٥٩

١- فى نسخه الأصل (زال).

٢- فى «الزبد» ص ١٦٨.

٣- فى نسخه الأصل (زال).

من لم يأخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن يأخذ [بأحد] ، فيشمل ما نحن فيه ، فحينئذ يحتمل القسم الثالث لصورتين :

إحدهما : حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن ، والفرق بين المجتهد وغير المجتهد.

والثانيه : حصول الجزم والاطمئنان لمثل الأطفال والنسوان والعوام مع عدم تأملهم فى معنى الجزم والظن ، وعدم تفتنهم لاحتمال عدم جواز الأخذ ممن أخذوه ، والفرق بين آباءهم وأمهاتهم وعلمائهم.

أما الصورة الأولى ، فيمكن إدخالها فى القسم الأول كما أشرنا ، إنما الإشكال فى الصورة الثانية ، والكلام فيها هو نظير الكلام فى تقليد آباءهم وأمهاتهم فى الفروع كما مر فى القانون السابق.

فحينئذ نقول : المراد من تقليدهم هنا هو الركون إليهم والإذعان بقولهم والاعتماد عليهم ، وهو يفيد غالبا الاطمئنان والسيكون والجزم فى ظاهر النظر لهؤلاء إذا خلت نفوسهم عن المشائب وغفلت عن الشكوك والشبهات لعدم عرض مخالفات الطرائق والاحتجاجات عليها ، فحينئذ الكلام فى سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط ، وأنه هل يجب عليهم النظر أو يكفى ما حصل لهم من الاطمئنان.

والحق ، أن النافى لوجوب النظر مستظهر لأن المكلف حينئذ غافل عن الوجوب بالفرض ، ويحسب اعتماده على مثل ذلك أوج معرفه كماله.

وأما من قرع سمعه أنه يلزم عليه النظر تفصيلا وأن يكون أخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الإجمالي ، بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ، ومع ذلك قصر فى ذلك واكتفى بالتقليد ، فهو على قسمين :

الأول : ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه الشكون والاطمئنان.

فالحق ، أن ذلك مقصّر آثم غير مؤمن ، لعدم حصول الإذعان له أصلا ، فإذا تقاعد من [عن] النظر فلا ريب في أنه آثم غير معذور ، وليس من جملة المؤمنين .

وسيجيء الكلام في حاله ، ولا يحسن أن يدخل ذلك في محلّ النزاع إذ لا أظنّ أحدا أنه قال بجواز مثل هذا التقليد .

والثاني : من لا يحصل له الشك ، بل اطمئنانه باق على حاله ، وقد يظنّ أنّ الأمر بالنظر حينئذ أمر تعيّد وواجب آخر ، ولا يחדش في إذعانه أصلا ، كما نشاهد ذلك في الفروع أنّ بعضهم قد يظنّ أنّ عرض الصلاه على المجتهد واجب على حده ، بل قد يزيد هذا الشخص في إذعانه بما قرع سمعه من وجوب النظر ، فإنّ العالم الواعظ من أهل ملته إذا تبّهه على أنّ مسأله الإمامه خلافية ، وللمخالفين أيضا أدلّه على مذهبهم لا بدّ أن يلاحظ ثمّ يختار مذهب الإماميه ، يدخل في ذهنه أنّ هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم وأخذ هذا المذهب ، مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد ، وهذا المذهب ممّا لا يأتيه الباطل أبدا ، فيقصر في النظر ويسامح فيه .

فهذا أيضا مثل السابق في الغفله عن حقيقه الأمر ، والظاهر أنّه أيضا معذور إلّا في ترك هذا الواجب ، وسيجيء الكلام في حاله وأنّه فاسق أو لا .

هذا ، ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية .

والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعه خروج عن العدل ، وذلك لا ينافي ثبوت أحكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم .

ص : ٣٦١

أما النجاسة فلائنه أمر تعبدي ولا ريب أن الكلب والخنزير أبعد عن التقصير من الكفار ، ومع ذلك فيحكم بنجاستهما ، وكذلك أطفال الكفار قبل التمييز ، فهذا حكم وضعي تعبدي.

لا يقال : إن الحكم بالنجاسة إيلاهم بلا وجه وإن كان في دار الدنيا ، وهو أيضا ظلم ، لأن الحاكم بنجاستهم هم المسلمون ، وهم لا يعتقدون أن ذلك من الله تعالى ، بل لا يعتنون بقول المسلمين أصلا.

كما إننا لا نقول : حكم التواصب بحليته دماننا وأعراضنا يوجب الظلم من الله تعالى.

وأما كون جاهل هذه العقيدة مهينا عند الله تعالى فهو من توابع هذه الاستعدادات [الاستعدادات] كنجاسة الكلب ، وهي راجعه الى أسرار القدر المنهيه عن الخوض فيها.

وكذلك جواز أسرهم وبيعهم وشرائهم ، فإنه ليس حالهم فوق حال العبد والإمام المؤمنين المتولدين على الفطره ، الناسكين السالكين على نهايه طريقه الورع والتقوى.

وأما جهادهم وقتالهم ، وأما من تفتن منهم وحصل له الشك وقصير في النظر ، فلا إشكال فيه . وأما من لم يتفتن لذلك ، بل حسب أن الحق معه والباطل مع المسلمين ، ولم يتفتن لوجوب النظر أصلا ؛ فهو ليس بأعلى شأن من المسلمين إذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضه الإسلام إلا بقتلهم ، فحينئذ فالفرق بين مقلده المسلمين ومقلده الكفار إنما هو في غير الإثم والعذاب.

وبالجمله ، قاعده العدل تمنعنا عن الإقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم أصلا.

وأما الآيات والأخبار الداله على خلود الكفار في النار ، فلا يتبادر منها أمثال

هؤلاء ، بل الظاهر من الكافر هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره ، وهذا أمر وجودي لا يمكن حصوله إلا مع التنبية والتقصير ، ولعل تعريف أكثر المتكلمين بأنه عدم الإيمان ممن شأنه الإيمان ، أريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الأدنى من كلياتها.

فالمراد ممن شأنه الإيمان هو الذي تمت (1) عليه الحجّة وقصّر ، فهو مثل إطلاق الأعمى على الإنسان لا على العقرب ، أو يجعل تعريفا للكافر الذي يجرى عليه الأحكام الفقهيّة لا من يعذب ويخلد في النار في الآخرة ، فإنّ ذلك يكفي في الأوّل دون الثّاني.

فغايه الأمر أنّهم ممّا لم يسلموا ولم يؤمنوا ، وأمّا أنّهم ممن كفروا ، فيشكل انفهامهم عن الآيات والأخبار.

وتفصيل الكلام في هذا المقام ، أنّ الإنسان إمّا أن يتفطن لوجوب معرفه الأصول في الجملة أم لا.

الثّاني ، يلحق بالبهايم كالمجانين ، لا يتعلّق بهم تكليف.

وأما الأوّل ، فهو إمّا في حال خلوّ النّفس عن كلّ خيال ودين ومذهب ، مثل أن يكون إنسان في بلاد خاليه عن مسلم أو عارف ، أو يداخله ملاحظه حال غيره المتديّن بدين أو مذهب مثل أبيه وأمه وأستاذه ، وعلى أيّ التقديرين ، فإمّا يأخذ طريقته بمعونه عقله ويطمئنّ بها ، أو يحصل له ظنّ بطريقته ، أو يبقى مترددا ومتحيرا.

وعلى الأوّل ، فيسقط عنه التّكليف بشيء آخر لغفلته عن وجوب شيء آخر

ص: ٣٦٣

١- في نسخه الأصل (تم).

عليه ، وإن كان اطمئنانه من جهة حسن ظنه بأبيه وأمه.

ولا- فرق في ذلك بين ما صادف الحقَّ وعدمه في عدم العقاب والإثم وإن ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيويَّة من ترتب الأحكام الشرعيَّة لقبح تكليف الغافل ، ولا ينبغي التزاع في ذلك.

والظاهر عدم الفرق بين أفراد المعارف الخمسة حتَّى لو كبر صغير في جماعه الطَّبيعيين أو الدَّهريين وفرض أنه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم ، فهو كذلك ، فضلا عن الفرق المختلفه في الإسلام وشعبه وطرائقه ، فإذا عرف الطَّفل بالفطره أو بالسَّماع من أبيه وأمه وجود الصِّانع في الجملة ، وحصل في ذهنه أنه جسم وأنه في السِّماء ، ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتَّى كبر فلا إثم عليه ولا مؤاخذه ، حتَّى إذا تفطن لاحتمال الخلاف أو سمع من غيره المنع من اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فحينئذ يجب عليه الفحص والنَّظر ، والمقصر فيه آثم.

ولا فرق في ذلك بين أن يتفطن المكلف ، لأنَّ اطمئنانه الحاصل له هل هو يقين في نفس الأمر بمعنى عدم قبول التشكيك بعد ما صادفه المشكك ، إنَّما الكلام بعد زوال الاطمئنان.

ثم بعد زوال الاطمئنان ، فإمَّا أن يبقى له الظنُّ أو يحصل له الشكُّ مع معرفه أنه ظنُّ أو شكُّ ، فحينئذ إذا تفطن لوجوب معرفه وتفطن أنه لم يحصل له الاطمئنان ، فإن أمكن حصول الاطمئنان له بسبب الاعتماد على شخص آخر أفضل عن الأوَّل [وإلَّا] ، فكالأوَّل ، وإلَّا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمئنان ، فالَّذى يحصل به الاطمئنان على قول شخص كامل من جهه كماله أو النَّظر والاجتهاد.

وفى الحقيقه الرجوع الى ذلك الشخص أيضا نوع من النظر والاجتهاد كما أشرنا إليه مرارا ، ثم إذا آل الأمر بعد زوال الاطمئنان أو فى أول الأمر الى الرجوع الى النظر أو الاعتماد على شخص كامل فحينئذ ينقسم النظر الى قسمين .

وكذلك الاعتماد على ذلك الشخص ، إذ النظر قد يفيد القطع ، وقد يفيد الظن .

وكذلك الرجوع الى شخص ، فإن من تردّد أمره بين صيرورته يهوديًا أو مسلما أو إماميًا أو مخالفا ، فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمئنان الذى يحسبه قطعاً وجزماً ، وإن أمكن فى نفس الأمر زواله بتشكيك المشكك ، وكذلك بسبب الأدلة التى ينظر فيها . وقد يحصل له ظنّ بصحة الإسلام أو التشيع ولا يحصل له القطع ، فحينئذ ، فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمئنان أو التّفحص عن الأعم والأفضل الذى تطمئنّ به النفس ، أو يكفى الاكتفاء بالظنّ .

والظاهر أنّه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظنّ مهما أمكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف .

وحال هذا الشخص كحالنا فى المسائل الفقهيّة ، إذ كثيرا ما يحصل لنا الظنّ فى بادئ النظر فى المسألة قبل الخوض التامّ فى الأدلّة بأحد طرفى المسألة ، ولا نعمل به لعدم حصول الاطمئنان وزوال الخوف عن المؤاخذه بمجرد ذلك ، ولكن إذا استفرغنا الوسع وأحسسنا العجز عن المزيد عليه ، فنكتفى حينئذ بظنّنا ، فنقول فيما نحن فيه : إذا عجز عن النظر فوق ما عمله وأحسن [وأحسن] من نفسه العجز عن تحصيل العلم ، فتكليفه بتحصيل العلم أيضا تكليف بما لا يطاق ،

فإذا اتّفق لناظر فى مسألة النبوه أو الإمامه بعد التّخليه وبذل الجهد التامّ ، ظنّ بأحد الطرفين ولم يمكن تحصيل القطع ، فالظاهر أنّه يكفيه حينئذ الظنّ ، ولا يجب تحصيل اليقين .

والذى شيمته الإنصاف وترك العصبيّة لا يأبى عن هذا الكلام ، وقد ينكر تحقّق هذه الصّوره ، وأنت خير بأنّها غير عزيزه ، فإنّ من تولّد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم إلّا التبرّي عن الشّيعه وكونهم أكفر الكفره ، ولم يسمع إلّا أحاديثهم الموضوعه في مدح خلفائهم ، ولو فرض أنّه سمع بعض أخبار الشّيعه لكان سمعها مع تأويلها المطابق لآرائهم ورأى أدلّتهم على مذهبهم ممّوهه بالمقرّبات ، مشبعه في إتمام مقاصدهم بما يقرون على الإشباع ، وأدّله الشّيعه شعته منكسره الرّأس واليد ، مقطوعه الأطراف متروكه مواضع الدّلاله ، إذا بذل جهده ولم يحصل له إلّا الظنّ بأحد الطرفين ، فكيف يقال : إنّه مكلف بالعلم ، ويقال بترجيح المرجوح ، غايه الأمر أنّه بسبب الاحتمال النفس الأمريّ يتوقّف عن الحكم القطعيّ بنفس الأمر ، وهو لا ينافى لزوم متابعتة لدين من حصل له الظنّ بحقيّته ، وقد عرفت وستعرف أنّ القول بأنّ أدلّه المعارف كلّها ممّا يوجب اليقين حتّى للعوامّ وغير الكاملين من العلماء ، وأنّ عدم الإصابه كاشف عن التّقصير غير تمام ، ولو سلّم ، فإنّما يسلم في بعض مجملات المعارف لا- في كلّها ولا في تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في الجملة ، وفي العلماء الكاملين لا غيرهم ، فالأحسن أن يجعل محلّ النزاع هي هذه الصوره ، وأنّ المراد هل يجب النّظر المحصّل للقطع في صوره إمكان حصوله أم يجوز الاكتفاء بالظنّ الحاصل له؟ وأن لا يفرّق بين كون النّظر إجماليًا حاصلًا له ولو بحسن ظنّه بشخص ، أو تفصيليًا حاصلًا من دليل ، فتأمل حتى لا يذهب عليك أنّ إطلاق التّفصيليّ على مقابل الإجماليّ بهذا المعنى لا ينافى كونه إجماليًا بالمعنى الذى يأتى من عدم اشتراط ملاحظه ترتيب المقدّمين تفصيلًا ، والمعرفه بتفاصيل مصطلحات أرباب الميزان.

فظهر ممّا ذكرنا ، أنه ينبغي أن يكون محلّ النزاع في النظر في الأصول إنّما هو إذا حصل الخوف من جهة تفتّنه لوجوب شكر المنعم في أوّل النظر كما سيجيء ، أو إذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمئنان الحاصل له أوّلا من أيّ طريق حصل ، فالمشهور وجوبه .

والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الأوّل ، أعنى ما يساوق التقليد في الفروع ، وإذا انحصر النزاع في ذلك فالحقّ مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتّى يكتفى بالظنّ مع إمكان تحصيل القطع أيضا كما مرّ في محلّه .

فالمختار هو أنّ عند التفتّن في أوّل الأمر وزوال الاطمئنان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتّى يحصل القطع ، لعدم زوال الخوف للنفس من المضرّه إلّا بذلك ، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب .

وإذا لم يقدر على تحصيل القطع ، فيكتفى بالظنّ ، للزوم التّكليف بالمحال لولاه ، وسيجيء بيان الأدلّه تفصيلا .

وأما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثّابت المطابق للواقع مطلقا ، فهو في غايه البعد ، إذ قد يحصل الجزم بنفس الأمر ويزول بتشكيك المشكّك ، وأكثر الناس إيمانهم من هذا القبيل إن كانوا جازمين ، فإذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق !

ثمّ إنّ ما ذكرنا من عدم زوال الخوف إلّا بتحصيل اليقين مع الإمكان على الإطلاق أيضا لا يخلو عن إشكال ، بل لا بدّ من التفصيل ، فإنّا إذا دار أمرنا بين الإذعان بوجود الصّانع وبعثه للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وحقّيقه المعاد وعدم المذكورات ، فالظنّ بوجود المذكورات يزيل الخوف ، لأنّ ما يتصوّر فيه الخوف إنكار المذكورات لا- الإقرار ، بخلاف دوران الأمر بين النّبيين والوصيّين عليهم السلام مثلا ، إلّا أن يقال : نفس

كون الاعتقاد يقينياً مطلوب بالذات ، وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال.

وفيه : أنا نمنع وجوبه أولاً ، وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بشبه اليقين ثانياً ، فإنه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الإنكار عنادا ، هذا حال القسم الأول.

وأما الثاني ، والثالث ، - أعنى ما يحصل له الظن أو يبقى متردداً - فبعد التفطن والشعور يعرف حاله مما ذكرنا في القسم الأول من أن الحق فيه أيضا وجوب النظر الى أن يحصل الاطمئنان ، ومع عدم الإمكان فيكتفى بالظن ، والمتردد متوقف حتى يهديه الله الى الصواب.

اختلاف العلماء في جواز التقليد في الاصول و عدمه

إذا تمهد هذا فنقول : اختلف العلماء في جواز التقليد في الأصول و عدمه ، فالمشهور المعروف من مذهب أصحابنا ، وأكثر أهل العلم ، العدم.

وذهب جماعه منهم المحقق الطوسي رحمه الله الى الجواز.

وذهب طائفه الى حرمة النظر.

واعلم أن هاهنا مقامات :

الأول : أنه هل يجب معرفه الله أم لا؟

والثاني : أن الوجوب - على فرض ثبوته - عقلي أو شرعي.

والثالث : أن الوجوب إذا ثبت بالعقل أو بالشرع ، فهل يكفي في معرفه التقليد أو يجب الاجتهاد؟

وهل يكفي الظن بها أو يجب القطع؟

وعلى اشتراط القطع ، هل يكفي مطلق الجزم أو يلزم اليقين المصطلح أى الجزم الثابت المطابق للواقع؟

وعلى فرض كفايه الجزم مطلقا هل يلزم المطابقه للواقع أو لا؟

وقد مرّ الكلام في كثير من هذه الأقسام ، والتّزاع في المقام الأوّل بين مثبتى الصّانع ومنكريه ، وفي المقام الثّاني بين الحكماء والإماميه والمعتزله وبين الأشاعره .

فالأشاعره يقولون بالثّاني ، والباقون بالأوّل .

والثّالث هو المسأله المبحوث عنها .

فالمقام الأوّل يستغنى عن البحث عنه بالبحث في المقام الثّاني .

وأما المقام الثّاني ، فهو أنّ الإماميه والمعتزله والحكماء يقولون بوجوده عقلا .

أمّا الحكماء فنظرهم في معرفه الأشياء بالذّات ، ولا يقولون بشريعته حتّى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا أم لا ، فينحصر طريقه إثباته في العقل .

وطريقه أنّ كلّ عاقل يراجع نفسه يرى أنّ عليه نعماء ظاهره وباطنه ، جسميه وروحانيه ممّا لا يحصى كثره ولا يشكّ ولا يريب أنّها من غيره .

فهذا العاقل إن لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بإحسان ولم يذعن بكونه منعماً ولم يتقرّب الى مرضاته ، يذمّه العقلاء ويستحسنون سلب تلك النّعمه عنه ، وهذا معنى الوجوب العقليّ .

وأیضا إذا رأى العاقل نفسه مستغرقه بالنّعم العظام ، يجوز أنّ المنعم بها قد أراد منه الشّكر عليها ، وإن لم يشكرها يسلبها عنه ، فيحصل له خوف العقوبه ، ولا أقلّ من سلب تلك النّعم ودفع الخوف عن النّفس واجب مع القدره ، وهو قادر على ذلك ، فلو تركه كان مستحقّا للذّم .

فإذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب إزاله الخوف عن النّفس ، وهو لا يتمّ إلّا بمعرفه المنعم حتّى يعرف مرتبته ليشكره على ما يستحقّه ، فهذا دليل على وجوب

والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفه المنعم.

أما كيفية تحصيل المعرفة هل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلا والإذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وحاله ، أو يجب النظر ، فهذا هو الكلام فى المقام الثالث ، فيلحق بما مرّ من تقرير الدليل ، أنّ المعرفة إنّما تتم بالنظر ، لأنّ التقليد لا يفيد إلّا الظنّ ، وهو لا يزيل الخوف ، وما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب ، فالنظر واجب.

والبحث على هذا الدليل إمّا على عدم إفادته لوجوب تحصيل المعرفة ، أو على عدم إفادته لوجوب كون التحصيل على سبيل الاجتهاد ، فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف ، وأنّ ذلك ربّما يحصل لبعض الناس دون بعض ، فلا وجه للإطلاق ، كمن قلّم محققًا وجزم به واطمأنت (1) نفسه ، وإن فرض احتمال التضرّر بالتقليد فهو لا- يوجب الخوف ، وإن فرض حصول الخوف فقد يزول بما ظنّ به إذا شكره على حسب ما ظنّ.

وكذلك من قلّد مبطلا واطمأنت به وجزم ، فلا يحصل له خوف أصلا بتركه.

والجواب عن جميع ذلك يظهر ممّا فضّلناه فى المقدمه ، إذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ، ولا بدّ أن ينزل إطلاق كلام العلماء مثل العلامة رحمه الله فى «الباب الحادى عشر» (2) وغيره على ذلك ، إذ من أصولهم الممهّده وقواعدهم المسلّمه

ص: ٣٧٠

١- فى نسخه الأصل (واطمأنت).

٢- راجع الأمر الثالث من «الباب الحادى عشر» فى بيان وجوب معرفته تعالى بالدليل لا بالتقليد والمطلب الثانى فى بيان شرائط حس التكليف.

عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا- يطاق ، وإنكار حصول الخوف مطلقا مكابره سيّما مع ملاحظه اختلاف العقلاء فى تلك المسائل ، وسيّما مع تبليغ النبى صلى الله عليه وآله وسلم والتكليف بالنظر الى المعجزه وغير ذلك.

والحاصل ، أنّ المراد بذلك الاستدلال أنّ العقل يحكم بوجود النظر فى الجملة ، وأنّه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه المحال كما سيجىء ، لأنّ العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبه الى جميع المكلفين ، وبالنسبه الى جميع أحوالهم ، بل التحقيق هو ما قدّمناه من التفصيل.

واعترض الأشاعره على هذا الدليل ، أولا : بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو إنكار للبديهيّ كما أشرنا سابقا وحقّق مستقصى فى محلّه.

وثانيا : بأنّ العقل والنقل يدلّان على خلافه ، أمّا النقل ، فقوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (١). وقد مرّ الجواب عنه فى الأدلّه العقليّه.

وأما العقل ، فلاّنه إن كان وجوبه لا لفائده فهو عبث غير جائز عقلا ، وإن كان لفائده ، فإمّا أن تعود الى المشكور ، فهو متعال عن ذلك ، وإمّا الى الشاكر ، فهو منتف.

أما فى الدنيا فلاّنه مشقّه بلا- حظّ ، وأمّا فى الآخره فلا استقلال للعقل فيها ، وأيضا هو تصرف فى مال الغير بدون إذنه ، فلا يجوز.

وفيه : أنا نقول : فائدته تعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب ، فهو حسن بالذات ولا يقتضى فائده أخرى ، مع أنّ عزل العقل عن حكمه بالفائده الآجله محض الدعوى ، وقد أثبتناه فى محلّه ، بل نحن لا نحتاج فى إثبات مطلق المعاد

ص: ٣٧١

الى الشّرع ، والعقل حاكم به ، وليس هنا مقام بسط الكلام فيه.

وثالثا : بمنع توقّف الشّكر وزوال الخوف على المعرفة المستفاده من النّظر ، بل يكفي فيهما المعرفة السّابقة على النّظر التي هي (1) شرط النّظر.

سَلّمنا عدم كفايتها ، ولكن لا- نسَلّم توقّفها على النّظر لجواز حصولها بالتّعليم كما هو رأى الملاحده ، أو بالإلهام على ما يراه البراهمه ، أو بتصفيه الباطن بالمجاهدات كما يراه الصّوفيّه.

وأجيب : بأنّ المذكورات تحتاج الى النّظر ليمتيز به صحيحها عن فاسدها ، وأيضا الكلام فى المقدور ، يعنى لا مقدور لنا من طرق المعرفة إلّا النّظر والتّعليم والإلهام من قبل الغير ؛ فليس شىء منهما مقدورا ، والتّصفيه كما هو حقّها أيضا فى حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات شاقّه ومخاطرات كثيره قلّما يفى بها المزاج.

ورابعا : بمنع أنّ ما يتوقّف عليه الواجب واجب.

ويظهر جوابه ممّا حقّقناه فى محلّه.

وأما المعتزله والإماميه ، بل الحكماء أيضا إذا أرادوا إبطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النّظر أنّه هو العقل لا غير ، فيحتاجون الى إبطال مذهب الخصم ، وهو أنّه [لو] قلنا بكون وجوبه شرعيّا لزم منه الدّور ، ويلزم منه إفحام الأنبياء عليهم السلام ، لأنّ ثبوت قولهم فى معرفه الله تعالى موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم ، موقوف على وجوب النّظر الى معجزتهم ، وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور مستلزم لإفحامهم ، كما سنشير الى بيانه فيما بعد.

ص: ٣٧٢

١- فى نسخه الأصل (هو).

ومن ذلك ظهر أنّ انحصار الحكم بوجود النّظر في العقل ، لا يتمّ إلّا بضميمه إبطال حكمه الشّرع في ذلك.

فهذا الدّليل ، أعنى لزوم إفحام الأنبياء عليهم السلام متمّ للدليل الأوّل على انحصار الحاكم في العقل ، وإن كان الدّليل الأوّل مستقلا في إثبات أنّ العقل حاكم في الجملة ، ففي جعلهما دليلين لإثبات كون الحاكم هو العقل ، محلّ نظر.

فالذي ظهر ممّا ذكرنا ، أنّ الذي يختصّ بإثبات المقام الثالث من هذا الدّليل هو عدم زوال الخوف إلّا بالنّظر ، وقد عرفت التّحقيق والتّفصيل في المقدّمه.

وممّا ذكرنا ظهر دليل الأشاعره على وجوب المعرفة شرعا وأنه هو الآيات والأخبار.

وجوابه وهو استلزام الدّور وإفحام الأنبياء عليهم السلام.

احتجاج الموجبون للنظر بالأدلة الشّريعه و الكلام في المقام

واحتجّ الموجبون للنظر أيضا من أصحابنا وغيرهم بالأدلة الشّريعه ، وهو من وجوه :

الأوّل : الآيات الواردة في المنع عن التّقليد عموما ، مثل ما دلّ على حرمة العمل بالظنّ ، والقول من غير علم ، مثل قوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) ، (إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (٢) (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) (٣) ، (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا) (نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ

ص : ٣٧٣

١- الإسراء : ٣٦.

٢- البقره : ١٩٦.

٣- الزخرف : ٨٦.

عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) (١) ، (اَتْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ) (مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (٢) ، (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُبِينٍ) (٣) ، (أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ) (٤) ، وقوله تعالى : (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (٥) ، ونحو ذلك.

فهذه الآيات تدلّ على حرمة العمل بالظنّ ، خرجت (٦) الفروع بالدليل ، وبقي الباقي.

ومثل الآيات الدالّة عليه خصوصا ، مثل قوله تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ) (٧) ، (قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْبِدَ اللَّهَ وَحِدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا) (٨) ، (وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ. أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ. بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّه وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ. وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا) (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّه وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ. قَالَ أَوْلَوْ جِئْتَكُمْ

ص: ٣٧٤

١- الجاثية : ٢٤.

٢- الأحقاف : ٤.

٣- لقمان : ٢٠.

٤- الأنبياء : ٢٤.

٥- النجم : ٢٨.

٦- في نسخه الأصل (خرج).

٧- البقره : ١٧٠.

٨- الأعراف : ٧٠.

بَأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ. فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ) الآيه (١).

أقول : على ما حَقَّقَت المقال في صدر المبحث ، لا نأبى عن العمل بمقتضاها في الجملة ، وأكثرها وارده في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا وأقيم عليه الحجج من الإرشاد والهداياه وكانوا يقصِّرون في النظر ، ولا تدلّ على أنّ الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمئنان ولو بتقليد غيره من جهه حسن ظنه به ، والذي حصل له الظنّ بطرق ولا يمكنه تحصيل أزيد منه معاقبون على ذلك.

ثم إنّ هذه الآيات وما في معناها لا تدلّ على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح.

ودعوى أنّه حقيقه فيه عرفا ولغه ، ممنوعه ، بلّ القدر المسلّم من العرف واللغه هو الجزم وعدم التزلزل.

فقد تراهم يفسِّرون اليقين في كتب اللغه بالعلم وبزوال الشك كما صرّح به الجوهري (٢) ، بل الطاهر أنّ ما ذكره في معنى اليقين اصطلاح أرباب الفنّ لا اصطلاح اللغه والعرف ، بل هو في اللغه والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال.

والحاصل ، أنّ العلم مستعمل في معان :

منها : الصوره الحاصله في الذهن التي قسّموها الى التصوّر والتصديق بأقسامه

ص: ٣٧٥

١- الزخرف : ٢٠ و ٢٥.

٢- في «الصّحاح» ٦ / ٢٢١٩

من الظنّ ، والجزم الثّابت المطابق للواقع الذى يسمّونه يقينا فى الاصطلاح ، والغير المطابق الذى هو عبارته عن الجهل المركّب ، والجزم المطابق الغير الثّابت الذى يسمّونه تقليدا فى بعض الاصطلاحات ، واعتقادا فى بعض آخر .

وقد يقال : الاعتقاد على ما يشمل الأقسام الثّلاثة بل الأربعة .

ومنها : ما يشمل التّصوّر واليقين .

ومنها : اليقين ، وهذا هو الذى يدعون أنّه هو معناه العرفيّ واللّغويّ وهو بعيد ، نعم ، هو اصطلاح أرباب الفنّ .

ومنها : الاعتقاد بالمعنى الأعمّ ، فيشمل الظنّ وغيره .

والظّاهر أنّ هذه المعانى مجازات إلّا الجزم المطابق ، بل مطلق الجزم ، فمن يدعى اشتراط الثّبات مع المطابقه فيخصّه باليقين المصطلح ، ومن لا ، فلا .

إذا عرفت هذا فنقول أولا- : إنّ هذه الآيات ظواهر لا- تفيد القطع ، إذ غايه ما يفيد أصله الحقيقة الظنّ ، وأصل المسأله من المسائل الكلاميّة التى يشترط فيها القطع باعتراف المستدلّ ، بل لا يبقى هناك أصل حقيقه من جهة الإطلاق والعموم ، لأنّها مخصّصه بالفروع جزما ، والعام المخصّص فيه ألف كلام ، فينزل الظنّ الحاصل منه عن الظنّ الحاصل من أصل الحقيقة .

والحاصل ، أنّ مقصود المستدلّ من الاستدلال أنّ التّقليد ظنّ ، والظنّ لا يجوز العمل به لهذه الآيات ، وهو مناقض لمطلبه ، إذ العمل بالظنّ إذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الآيات التى لا تفيد إلّا الظنّ .

والقول : بأنّ هذا الظنّ مخرج بالدليل ، يحتاج الى الإثبات ، إذ غايه ما فى الباب تسليم خروج الفروع ، وهذا ليس من الفروع ، بل هو أساس الأصول والفروع إلّا أن يقال : كما أنّ الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت

التكليف وسد باب العلم لو لم نعمل به ، فهكذا في هذه المسألة ، فإن التكليف بوجود معرفه الله تعالى في الجملة ثابت ، والإشكال في كفيته ، فإذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقه التكليف في الكيفيه ، فيكفي بالظن ، بل يمكن أن يقال : إن المسألة أيضا فرعيه ، ولا منافاه بينه وبين تعلقها بالأصول ، فكأن الشارع أوجب علينا إقامه الدليل على ما أذعننا به من العقائد ، ولكن هذا إنما يثبت وجوبه بوجود على حده ، لا أنه شرط تحقق الإيمان بالمعنى المتنازع ، وهو خلاف مقتضى كلام الأكثرين ، فإنهم يجعلونه شرط تحقق الإيمان بالمعنى المتنازع ، وإن اكتفوا في الإيمان بمعنى الإسلام ليرتب الثمرات الدنيويه على مجرد الإقرار باللسان.

فإن قلت : التكليف ثابت في الجملة ، والبراءه اليقينيّه لا تتحقق إلّا بالنظر والقطع .

قلت : مع أنّ هذا خروج عن الاستدلال بالآيات ، مدفوع بأنّ القدر المسلّم هو أنّنا نقطع بالمؤاخذه على ترك كلا الأمرين : العلم ، والظن ، لا أنّنا مكلفون بأحد الأمرين المبهم الذي لا يحصل البراءه منه إلّا بتحصيل اليقين ، فلمن يدعى كفايه الظن أن يقول : الأصل براءه الذمه ، ولا دليل على وجوب تحصيل العلم .

والحاصل ، أنّ التمسك بالأدله الشرعيّه الظنيّه لا يتم إلّا بجعل المسألة فرعيّه وإن تعلقت بالأصول ، وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحقّ وتنبية المكلفين الغافلين وإراءه طريقهم ، كما سنشير إليه .

وثانيا : القرينه قائمه على أنّها مستعمله في مقابله الظن ، كما نطق به أكثر الآيات ، فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الظن ، بل لا يبقى مع معارضتهم بالأدله القاطعه إلّا الاحتمال .

وثالثا : منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقه فيه ، بل هو حقيقه فى الجزم أو الجزم المطابق وإن أمكن زواله بالتشكيك وهم لا- يرضون به ، ويشهد به قوله تعالى فى سوره يوسف عليه السلام حكاية عن يوسف وإخوته : (ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا) (١) ، فتأمل قبله وبعده حتى يظهر لك الحال.

ورابعا : أن التكاليف إنما يرد على مقتضى الفهم والإدراك ، فهم وإن كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت فى نفس الأمر ، لكن المسلم منه هو ما يفهمون أنه هو الذى مطابق لنفس الأمر ، لا ما هو مطابق له فى نفس الأمر ، وإن لم يمكن تحصيله ، فالذى يعمل بجزمه معتقدا لأنه مطابق للواقع ، عامل بالعلم على زعمه ، وليس تكليفه أزيد من ذلك.

وخامسا : أن التكاليف بالجزم الكذائى إنما هو بعد الإمكان ، فقد لا يمكن فى كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتأمل ، فلا وجه لإطلاق وجوب تحصيل العلم.

وسادسا : أن المتأمل فى تلك الآيات لا يظهر له أزيد من النهى عن العمل بما لا يفيد فى نفسه إلا الظن وإن لم يبق الظن معه فى خصوص المقام ، لا ما يفيد الظن مطلقا.

فإن كون عباده الأصنام مذهبا لأبائهم بعد إقامه البراهين الساطعه عليهم ، لا يبقى معه الظن بحقيقتها فى نفس الأمر ، كما يشهد به حكاية إبراهيم عليه السلام مع قومه حيث قال : (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتَلَوْهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ فَارْجِعُوا إِلَىٰ أَنْفُسِهِمْ

ص: ٣٧٨

١- يوسف : ٨١.

فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ(١)، ثم قالوا بعد ذلك : (حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ)(٢).

نعم ، بعض الآيات المطلقة تدلّ على حرمة العمل بالظنّ ، وفيها أيضا أكثر الأبحاث السابقة.

وسابعا : أنّ التقليد أيضا قد يفيد الجزم ، بل اليقين ، ولكن التحقيق أنّ هذا ليس بتقليد حقيقه كما أشرنا إليه مرارا ، فهو إمّا مستدلّ أو غافل عن حقيقه الأمر ، وليس عليهما شيء.

ثم إنّ الاستدلال بهذه الآيات إنّما يناسب مذهب الأشعرى ، وأمّا الإماميه والمعتزله فلا يمكنهم ، لاستلزامه الدور ، لأنّ ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذى لا يمكن إلّا بالنظر بقول [الله] مستلزم للدور.

والمناص عن ذلك إمّا بجعل ذلك من باب المشى على طريقه الخصم ، فإنّه يكتفى فى معرفة الله بالتقليد أو بالظنّ ، فيمكن إلزامه بقول الله تعالى.

وإمّا بأن يقال : إنّ ذلك من باب تحقيق أهل المعرفة ومناظره المجتهدين لتحقيق الحقّ. وما هو ثابت فى نفس الأمر بعد معرفتهم لله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلامه وكلام أمثائه ، ويثمر ذلك فى العلم لأنفسهم وفى العمل للتبليغ والإرشاد ، إذ المكلفون تختلف مراتبهم فى الذكاء والفتانته ، فقد يحتاجون الى التنبيه.

وما ذكرنا أنّ الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته ، لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف ، وإلّا فلم يكن بعث الأنبياء وإنزال

ص : ٣٧٩

١- الأنبياء : ٦٣

٢- الأنبياء : ٦٨

الكتب واجبا على الله أيضا ، وقد أشرنا الى مثل ذلك في مسأله معذوريه الجاهل في الفروع.

الثانى : قوله تعالى : (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (١) فَإِنَّ الْأَمْرَ لِلْجُوب (٢) ، وإذا كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم مأمورا بالعلم ، فالأمة أولى ، أو يجب عليهم من باب التأسى .

وأجيب عنه : بمنع الأولويه ، لجوده قريحته صلى الله عليه وآله وسلم ، وقصور أفهام الأمة ، وبمنع وجوب كل ما يجب عليه .

وفيه : أن المنع إنما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من أفعاله ، وأما ما علم وجهه ، فيجب على الأمة متابعتة ، أى الإتيان على ما يأتيه به ، إن واجبا فواجب ، وإن ندبا فندب ، كما بيناه فى محلّه ، واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر ، ويحتاج إخراجة من عموم قوله تعالى : (وَاتَّبِعُوهُ) (٣) . الى دليل وهو مفقود .

والتحقيق فى الجواب أن يقال : إن ظاهر الآيه وملاحظه شأنه صلى الله عليه وآله وسلم ووقت نزول الآيه ، إذ لم يقل أحد أنه أول ما نزل عليه كلها شاهد على أن المراد بذلك أنك إذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما أنت عليه من التوحيد واستكمال نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم .

ثم إن الأمر بالعلم ليس معناه ، حصل العلم حتى يقال : إنه أمر بشىء لا يتم إلّا بالنظر ، فيجب من باب المقدمه ، بل هو إثبات العلم وإيجاد له بهذا القول . فكما أن معلّم الكتاب يقول للأطفال : اعلم أن الألف كذا والباء كذا ، فمحض هذا القول يفيد

ص : ٣٨٠

١- محمّد صلى الله عليه وآله وسلم : ١٩

٢- وكذا فى الدليل السمعى على وجوب المعرفة فى «الباب الحادى عشر» .

٣- الأعراف : ١٥٨ .

العلم للطفل ، فكذلك قوله تعالى لنبئنه صلى الله عليه وآله وسلم : اعلم ، يفيد العلم بالتوحيد له .

وقد يقال فى الجواب : إنه من باب : إياك أعنى واسمعى يا جاره ، فحيثئذ يمكن أن يكون المراد بالعلم الظن ، كما قاله الرّازى .

أقول : ولعل وجهه أنه إذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو إرادته المخاطب لا غير المخاطب ، فلا يبقى على أصاله الحقيقه ، فلعل المراد به الظن .

وفيه : أن خروج الهيئه عن الحقيقه لا يوجب خروج الماده .

نعم ، يرد عليه ما مرّ من الأبحاث المتقدمه فى لفظ العلم وغيره ممّا ذكرنا سابقا ، فتذكّر .

الثالث : انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم بأصول الدين ، والتقليد لا يحصل منه العلم ، لجواز كذب المقلّد - بفتح اللّام - فلا يكون مطابقا للواقع ، فلا يكون علما ، ولأنّه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين فى المسائل الخلافيه ، مثل حدوث العالم وقدمه ، إذ المفروض أن خبر كلّ من المخبرين يفيد العلم ، ولأنّه لو حصل العلم ، فالعلم بأنّه صادق فيما أخبر به إمّا أن يكون ضروريا أو نظريا ، والأوّل باطل جزما ، والثانى محتاج الى دليل ، والمفروض عدمه ، وإلّا لم يكن تقليدا .

وممن صرّح بهذا الإجماع العضدّى (١) ، قال : لنا : أنّ الأئمّه أجمعوا على وجوب معرفه الله تعالى وأنّها لا تحصل بالتقليد ، وذكر الوجوه الثلاثة لذلك .

وقال العلّامه رحمه الله «فى الباب الحادى عشر» (٢) من «مختصر المصباح» : أجمع

ص : ٣٨١

١- فى «شرح المختصر» .

٢- فى الأمر الثانى وجوب معرفه الله تعالى - أوّل الكتاب .

العلماء كآفه على وجوب معرفه الله تعالى وصفاته الثبوتيه والسلبيه ، وما يصح عليه ويمتنع ، والنّبوه ، والإمامه ، والمعاد ، بالدليل لا- بالتقليد ، فلا- بدّ من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين ، ومن جهل شيئاً منه خرج عن ريقه المؤمنين واستحق العقاب الدائم ، وأدعى الإجماع غيرهما (١) أيضاً.

وقد أورد على الاستدلال بالإجماع بالدور ، لأنّ حجّيه الإجماع إنّما هو لكشفه عن قول المعصوم عليه السلام عندنا ، وللآيه والأخبار الدالّه عليه عندهم ، والتمسّيك في إثبات وجوب معرفه أصول الدّين التي أحدها حجّيه قول المعصوم عليه السلام ومعرفته مستلزم للدور.

ويمكن دفعه : بأنّه من باب إلزام الخصم ، إذ الخصم يكتفى بالمعرفه بعنوان التقليد ، والاستدلال بالإجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشّارع ، وبأنّ ذلك من باب إثبات المسأله بين المجتهدين المناظرين للعلم بالمسأله لأنفسهم ، ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبية المكلفين على ذلك لأجل التّكميل كما أشرنا سابقاً وستشير أيضاً.

نعم ، يرد الإشكال على هذه الدّعوى ، فإنّ دعوى الإجماع على وجوب العلم بكلّ المعارف ولقاطبه المكلفين ممنوعه.

أمّا أولاً : فلاّنّ من المشاهد المعين أنّه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها ، فكلّ ما ورد من آيه أو خبر في ذلك ، فهي (٢) مخصّصه أو مأوله بالجزم أو القدر

ص: ٣٨٢

١- راجع «المبادئ» ص ٢٤٦ ، و «الزّبد» ص ١٦٧ ، وفي «المعالم» ٥٣٤ الذي قال : والحق ، منع التقليد في أصول العقائد ، وهو قول جمهور علماء الإسلام إلّا من شدّ من أهل الخلاف.

٢- في نسخه الأصل (فهو).

المشترك بين الظنّ والجزم ، فكيف يكلف به سيّما لقاطبه المكلفين.

وهذا ممّا لا يخفى على من تأمّل حقّ التأمّل في كثير من المسائل ، وخلّى نفسه عن التّقليد ، مع أنّه يستلزم العسر والحرص والمنفّتين شرعا مع أنّ الأصل عدم الوجوب ، وما قد يستدلّ به على الوجوب فدلالته على العموم ممنوعه.

والحاصل ، أنّا نمنع ثبوت التّكلف بالعلم مطلقا وفي جميع الأحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرص ، إذ غاية ما ثبت دلالة الأدلّه فيما يمكن فيها تحصيل العلم أيضا إنّما هو إذا لم يستلزم العسر والحرص ، نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظنّ في الفروع ، وبذلك يندفع القول : بأنّ اشتغال الذّمه بالقدر المشترك يقينيّ ، ولا يثبت البراءة إلّا بتحصيل اليقين ، فإنّنا نمنع اشتغال الذّمه في هذه الموارد.

وأما ثانيا : فنقول : إنّ الظاهر من كلام جماعه من الأعلام كفايه الظنّ وهو المستفاد من كلام المحقّق الطوسي رحمه الله في بعض الرّسائل المنسوبة إليه ، ونقل عن «فصوله» أيضا (١) ، وكذلك المولى الورع المقدّس الأردبيلي قدّس الله روحهما ، وهو الظاهر من شيخنا المحقّق البهائي رحمه الله (٢) حيث قال : اشتراط القطع في أصول الدّين مشكل ، وغيرهم (٣).

وممن صرّح بكفايه الظنّ العلّامه المجلسي رحمه الله وغيره ، مع أنّ العلّامه قال في «النّهايه» : إنّ الأخباريين من الإماميه كان عملهم في أصول الدّين وفروعه على

ص : ٣٨٣

١- «راجع البحار» ٦٦ / ١٣١

٢- «الزبده» ١٦٨

٣- راجع «البحار» ٦٦ / ١٣٣

أخبار الآحاد ، كما نقلنا عنه في مباحث الأخبار ، ولا ريب أنّ أخبار الآحاد لا يفيد إلّا الظنّ ، فكيف يدعى إجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم. اللهم إلّا أن يقال : مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذى ذكرنا ، أعنى التقليد فى الفروع على ما هو المصطلح ، وهو إنّما يحصل للمتفطنّ العالم بالفرق بين المجتهد والمقلّد لا ما يشمل الاعتقاد على شخص بحيث تطمئنّ النفس إليه بسبب حسن ظنّه به ، وعدم اختلاج تشكيك فى خاطره فى قوله كما هو الحال فى أكثر العوامّ فى الفروع والأصول.

فحينئذ فالمدعى لوجوب النظر ليحصل العلم ، فإن حصل فهو ، وإلّا فيكتفى بالظنّ ، بل لا يبعد الاكتفاء بالظنّ مع إمكان تحصيل القطع أيضا فيما يحصل الاطمئنان بالعمل على مقتضى الظنّ كما أشرنا سابقا فى مثل الظانّ بأحد الطرفين الذى لا خوف إلّا بترك مقتضى ذلك الطرف.

فكيف كان ، فهذا من مدّعيه أيضا لا بدّ أن يخصّص بغير الغافل [غافل] المطمئنّ على مقتضى ما أخذه ، وبغير من لا يتمكّن من تحصيل القطع إمّا لمانع له من النظر ، أو لعدم بلوغ نظره إلى حدّ العلم بعد الاستفراغ والتّخليه ، فما يوهّم كلام العلّامة فى «الباب الحادى عشر» من العموم المستفاد من قوله رحمه الله ، ممّا لا يمكن جهله على أحد من المسلمين ، وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصّص بما حقّقه فى محلّه من عدم تكليف ما لا يطاق ، ونحو ذلك ، وإلّا فغايب الأمر الحكم بعدم الإسلام.

وأما العذاب الدائم فلا دليل عليه ، بل ومطلق العذاب أيضا ، مع أنّه لا ريب أنّه لا يخرج من المسلمين بذلك إن أراد أنّ معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك ، بل يعامل معهم معاملة المسلمين وإن لم يدعوا بها فى الباطن أيضا.

وإن قلنا : إنّ مراده الإسلام والإيمان الواقعيّ ، فلا- دليل على أنّ كلّ من لم يكن له الإيمان الواقعيّ على ما ذكره فهو مستحقّ للعقاب الدائم.

فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال ، المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ، بل يكفي الظنّ.

سَلَمْنَا ، لكنه يكفي الجزم.

ثمّ إن أراد من منع حصوله من التقليد ، منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي أشرنا إليه آنفاً ، فهو كما ذكره.

وإن أراد أنّه لا يحصل من الركون الى عارف ، فهو ممنوع ، كما أشرنا وسنشير إليه ، وإذا اكتفينا بهذا الجزم ، فلا يلزم اجتماع التقيضين ، إذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقه للواقع ، ولا يشترط فيه صدق المخبر أيضاً لعين ما ذكر ، ولا يضرّه الخروج عن التقليد المصطلح.

فإن شئت قلت : إنّ اجتهاد ، وإن شئت قلت : إنّ واسطه بين الاجتهاد والتقليد المصطلح.

الرّابع : الأخبار الدالّة على أنّ الإيمان هو ما استقرّ في القلب ، مثل ما قاله الصادق عليه الصلاة والسلام في جواب محمد بن مسلم (١) حيث سأله عن الإيمان : «إنّه شهادة أن لا إله إلاّ الله والإقرار بما جاء من عند الله ، وما استقرّ في القلوب من التصديق بذلك». ولا استقرار إلاّ لما حصل فيه اليقين ، ولا يحصل إلاّ بالاستدلال.

ص: ٣٨٥

وفيه : أنه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمئنان فهو في مقابل الشك ، وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب ، وهو واضح.

الخامس : ما رواه في «الكافي» (١) عن أبي الحسن موسى عليه الصلاة والسلام «قال : يقال للمؤمن في قبره : من ربك؟ فيقول : الله. فيقال له : ما دينك؟ فيقول الإسلام. فيقال له : من نبيك؟ فيقول : محمد صلى الله عليه وآله وسلم. فيقال : من إمامك؟ فيقول : فلان. فيقال : كيف علمت : ذلك؟ فيقول : أمر هداني له وثبتني الله عليه. فيقال له : نم نومه لا حلم لها ، نومه العروس. ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل عليه من روحها وريحانها ، فيقول : يا رب عجل قيام الساعة لعلني أرجع الى أهلي ومالي. ويقال للكافر : من ربك؟ فيقول : الله. فيقال : من نبيك؟ فيقول : محمد صلى الله عليه وآله وسلم. فيقال : ما دينك؟ فيقول : الإسلام. فيقال : من أين علمت ذلك؟ فيقول : سمعت الناس يقولون فقلت. فيضربانه بمرزبه (٢) لو اجتمع عليه الثقلان الإنس والجن لا يطيقوها. قال عليه السلام : فيذوب كما يذوب الرصاص». الحديث.

والتحقيق أن يقال : إن المراد بالمؤمن في هذا الحديث من آمن بقلبه واعتنى

ص : ٣٨٦

١- «الكافي» ٣ / باب ٨٨ ح ١١.

٢- من زرب ، ويقال أيضا : الإرزبه كما في الحديث : «مثل المنافق كمثل الإرزبه المستقيم لا يصيبه شيء حتى يأتيه الموت» هي بالكسر مع التثقيب ، عصاه كبيره من حديد تتخذ لتكسير المدر ، وفي لغه «مرزبه» بميم مكسوره مع التثقيب ، والعامه تثقل مع الميم ، وفي «شرح المصابيح» للبيضاوي : إن المحدثين يشددون الباء من المرزبه والصواب تخفيفه ، ومنه حديث ملكي القبر : «فيضربان يافوخه بمرزبه معهما ضربه ما خلق الله من دابه إلا يدع لها ما خلا الثقلين» كما في «مجمع البحرين» ماده زرب.

بدينه وجعله وسيله الى ربه ، وحبب الى نفسه مواده خالقه والاطاعه له ، وسكن الى عقائده واطمئن بها ، وبالكافر من يقول بلسانه تبعاً للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتناء له بشأنه ، ولا يدل ذلك على أكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمئنان والاعتناء والاعتماد.

وأما كونه ناشئاً عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح ، فلا ، ولا ريب أن مثل هذا الشخص الغير المعنى مع إتمام الحجج عليه ، مستحق للعقاب.

وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تأويلاً بملاحظه نوع من التقيّه ، وطبقه على الأخذ بالتقليد مستدلاً بتثبيت الله تعالى ، فإن التثبيت لا يمكن إلا في المقام المتزلزل ، وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال ، فوجه خلاص الأول أن دعاه إسلامه الى هدايه الله تعالى ، والثاني على متابعه الناس من بيعه أو إجماع ، وهو بعيد.

احتجاج النافون لوجوب النظر

احتجاج النافون لوجوب النظر - وهم بين قائل بجوازه ، وقائل بحرمة - بوجوه : الأول : لزوم الدور إن وجب ، وذكر في تقريره وجوه ، أوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل كما هو مذهب الأشعري : أن وجوب النظر في معرفه الله تعالى المفروض استفادته من إيجابه تعالى موقوف على معرفه الله ، وأنه هل يجب اتّباعه أم لا. ومعرفته كذلك موقوفه على وجوب النظر في معرفه الله المفروضه.

وجوابه : أن الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما أشرنا.

وذكر الفاضل الجواد رحمه الله في «شرح الزبده» في بيانه : أن النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، إذ الوجوب ثبت بالشرع ، والعلم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يتوقف على النظر في معجزته ، إذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقاً من كونه كاذباً.

ووجوب النَّظَرِ فِي مَعْجَزَتِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى وَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، إِيمًا لَانْدِرَاجِهِ فِي مَطْلَقِهِ ، وَإِيمًا لِأَنَّهُ نَظَرَ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَرْسَلٌ لِلرَّسُولِ ، وَهَذَا دَوْرٌ .

أَقُولُ : وَفِيهِ نَظَرٌ ، إِذْ وَجوبِ النَّظَرِ فِي الْمَعْجَزَةِ لَا- يَتَوَقَّفُ عَلَى وَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ ، بَلْ إِنَّمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى صِدْقِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، فَإِنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ وَجوبَهُ أَيْضًا شَرْعِيٌّ ، فَيَحْصُلُ الدَّوْرُ بَيْنَ الْعِلْمِ بِالصِّدْقِ وَوَجوبِ النَّظَرِ فِي الْمَعْجَزَةِ ، فَيَلْزِمُ تَوَقُّفَ الْعِلْمِ بِالصِّدْقِ عَلَى الْعِلْمِ بِالصِّدْقِ ، وَلَيْسَ هَذَا هُوَ الدَّوْرُ الَّذِي هُوَ بِصِدْقِهِ بَيَانُهُ .

فَالأُولَى عَلَى مَا يَسْتَفَادُ مِنْ «التَّجْرِيدِ» وَشَرْحِهِ أَنْ يَقَالَ : لَوْ وَجِبَ النَّظَرُ لَكَانَ وَجوبُهُ شَرْعِيًّا ، لِبَطْلَانِ الْوَجوبِ الْعَقْلِيِّ ، وَلَوْ فَرضَ كونه شَرْعِيًّا ، لَزِمَ مِنْهُ الدَّوْرُ ، وَهُوَ مُحَالٌ ، فَيَلْزِمُ انْتِفَاءُ كونه وَاجِبًا شَرْعِيًّا ، وَمَا يَسْتَلْزِمُ ثبُوتَهُ انْتِفَاءَهُ ، فَهُوَ مُحَالٌ .

فَهَذَا التَّقْدِيرُ يَتِمُّ بِإِدْرَاجِ مَقْدَمِهِ أُخْرَى ، وَهُوَ أَنْ يَقَالَ فِي تَقْرِيرِ الْاسْتِدْلَالِ : إِنَّ الْوَجوبَ لَوْ كَانَ بِالشَّرْعِ لَتَوَقَّفَ عَلَى الْعِلْمِ بِصِدْقِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، وَالْعِلْمُ بِصِدْقِ الرَّسُولِ يَتَوَقَّفُ عَلَى النَّظَرِ فِي مَعْجَزَتِهِ بِأَنَّهُ فَعَلَ صَادِرًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى تَصْدِيقًا لَهُ ، وَوَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْجَزَتِهِ أَيْضًا ثَابِتٌ بِالشَّرْعِ أَيْضًا ، إِذَا لَانْدِرَاجِهِ فِي مَطْلَقِ النَّظَرِ ، وَإِيمًا لِأَنَّهُ نَظَرَ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَرْسَلٌ لِلرَّسُولِ ، وَلَا يَثْبُتُ ذَلِكَ الْوَجوبَ إِلَّا مَعَ الْعِلْمِ بِصِدْقِهِ الَّذِي لَا يَعْلَمُ إِلَّا بِالنَّظَرِ إِلَى مَعْجَزَتِهِ .

نَعَمْ ، لَوْ قَالَ : وَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْجَزَتِهِ نَفْسَ وَجوبِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ ، إِلَى آخِرِهِ ، فِي مَوْضِعٍ يَتَوَقَّفُ عَلَى وَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ لَكَانَ لَهُ وَجِبٌ ، وَإِنْ كَانَ تَكَلَّفًا وَتَمَحَّلًا .

وَقَدْ يَقَرَّرُ الدَّوْرَ بِأَنَّ وَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى نَظْرِيٌّ مَوْقُوفٌ عَلَى النَّظَرِ

فى دلىل ذلك ، و [هو] نظر آخر ، فىجب ذلك النظر ، ووجوبه موقوف على وجوب النظر فى معرفه الله تعالى ، إذ لو لم يجب النظر فى معرفه الله لم يجب هذا النظر ، أى النظر فى دليله ، وهذا التقرير غير مبتن على نفى حكم العقل رأساً.

أقول فىه : إن ثبوت وجوب النظر فى معرفته وأخذها على سبيل الاستدلال وإن كان متوقفاً على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال فى معرفه الله تعالى ، ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر فى معرفه الله وأخذها بالاستدلال ، بل إنما يتوقف على مطلق وجوب المعرفه المشترك بين التقليد والاجتهاد ، فإذا ثبت وجوب حصول المعرفه فى الجملة ، فيقع الإشكال فى أنه هل يجب النظر ، أو يكفى التقليد ، وبعد النظر فى ذلك ، فإما يستقرّ الرأى على وجوب النظر أو كفايه التقليد ، والذى يتوقف على النظر هو اختيار أحد طرفى المسأله إجمالاً ، وهو لا يستلزم كون أحد الطرفين بالخصوص موقوفاً عليه للنظر.

الثانى : أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتفى من الكفار بكلمتى الشهاده ، ويحكم بإسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على أصول دينهم ، ولو كان واجبا لكلفهم ، ولو كلفهم لنقل إلينا لقضاء العاده.

أقول : والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمه.

وهو أن الإيمان فى اللغه هو التصديق.

واختلفوا فى حقيقته شرعاً ، والكلام فىه ، إمّا فى بيان حقيقته بالنسبه الى القلب والجوارح ، وإمّا فى حقيقته بالنسبه الى متعلق الاعتقاد ، وإمّا فى حقيقته بالنسبه الى كیفیه تحصيل الاعتقاد ، ووضع أصل المبحث للأخير ، إذ الكلام فىه كفايه الظن والتقليد ، أو لزوم القطع والنظر.

وأما الثانى ، فنشير إليه فيما بعد.

وأما الأول ، فنقول : قيل : إنه فعل القلب فقط. وقيل : إنه فعل الجوارح ، وقيل : إنه فعلهما معا.

ذهب الى الأول المحقق الطوسي رحمه الله في بعض أقواله ، وجماعه من أصحابنا ، والأشاعره (١).

والتحقيق ، أنه لا- يكفي منه مجرد حصول العلم ، بل لا بدّ من عقد القلب على مقتضاه وجعله ديناً له ، عازماً على الإقرار به في غير حال الضرورة والخوف ، بشرط أن لا يظهر منه ما يدلّ على الكفر.

والحاصل ، أنّ محض العلم لا يكفي ، وإلّا لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون بما استيقنت به أنفسهم ، كما نطقت به الآيات.

والى الثانى : الكراميه ، فجعلوه عباره عن التلّفظ بالشهادتين والجوارح ، لعنهم الله تعالى ، فإنهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات (٢).

وذهب بعضهم الى أمر آخر.

وأما الثالث : فنقل عن المفيد رحمه الله والمحدثين من أصحابنا ، وجماعه من العامه أنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأعضاء والجوارح.

ص: ٣٩٠

١- راجع «البحار» ٦٦ / ١٣١

٢- فى «البحار» ٦٦ / ١٣١ : أن يكون عباره عن التلّفظ بالشهادتين فقط وهو مذهب الكراميه ، أو عن جميع أفعال الجوارح من الطاعات بأسرها ، فرضاً ونفلاً وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزله والعلّاف والقاضى عبد الجبار أو عن جميعها من الواجبات وترك المحظورات دون التوافل وهو مذهب أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم وأكثر معتزله البصره.

وذهب المحقق الطوسي رحمه الله في «التجريد» (1) الى أنه الاعتقاد بالجنان والإقرار باللسان ، وهو مقتضى إطلاق أكثر الإمامية.

وقد وردت الأخبار بمقتضى أكثر هذه الأقوال ، فأعلى ما اقتضاه إطلاق الأخبار هو الإذعان بالعقائد الحقّه مع اليقين الكامل ، مع الاتيان بالواجبات والمستحبات ، وترك جميع المحرّمات والمكروهات ، والتحلّي بالأخلاق الكريمة والتخلّي عن الأخلاق الذميمة ، وهذا هو المخصوص بالمعصومين عليهم السلام ، وأدنى ما اقتضاه هو التلّفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه ، وإن لم يكن في القلب مدعنا بهما أيضا ، ويدخل فيه المنافقون.

وعلى هذا ، فالإيمان إمّا مشترك بين هذه المعاني أو حقيقه في بعضها ومجاز في الآخر ، ولكلّ منها ثمره ، مثل أنّ ثمره الأولى حصول جميع ثمرات سائر المعاني مع زياده حصول درجه كمال القرب والاستحقاق للشفاعه الكبرى ، وصيرورته موردا للوحى والإلهام.

وثمره الأخيره إنّما هو حقن الدّم وحلّيه النكاح واستحقاق الميراث والطّهارة ، وأمثال ذلك ، ولكن لا حظّ لهم في الآخره.

والحدّ الوسط بينهما إمّا ممّن يلحق بالمقرّبين ويحشر مع الصّدّيقين مع زياده الثواب والأجر.

وإمّا ممّن يكفّر صغائرّه باجتناّب الكبائر ، إذ اجتنبت الكبائر فيصير مغفورا مرحوما. وإمّا ممّن يعذب بمعاصيه في البرزخ والقيامه الكبرى ثم يخرج من النّار ، أو يعذب في البرزخ فقط ، فلا يدخل نار جهنّم على القولين فيه للمتكلّمين ،

ص: ٣٩١

والأوساط فرق ثلاثة.

الأولى : من يعتقد العقائد الحقّه ، ويفعل كلّ الواجبات ويترك كلّ المحرّمات.

والثانية : من يعتقد بالعقائد الحقّه ويترك الكبائر ، ويأتى بالفرائض التى تركها كبيره.

والثالثة : من يعتقد بالعقائد الحقّه من دون عمل ، وهذا هو إطلاق أكثر الإماميّة ، وكيف كان ، ففى مقابل كلّ إيمان كفر ، فالذى يثمر فى الحكم بوجود الإهانه والإذلال والنّجاسه وعدم حلّ المناكح والموارث ، هو نفى الإيمان بمعنى عدم التّلفّظ بالشّهادتين أيضا. والكفر الذى يوجب العذاب وإن تعقّبه النّجاه ، هو نفى الإيمان بالمعنى الذى فوق هذا ، وهكذا.

وأما الإسلام ، فقيل : إنّه الإقرار بالشّهادتين مع الإذعان بهما مع عدم إنكار الصّورى من الدّين ، وقيل : إنّه إظهار الكلمتين وإن لم يعتقد بهما.

والحق ، أنّه يطلق على كلّ ما يطلق عليه الإيمان أيضا.

وأما لو ذكر مع الإيمان وفى مقابله ، فيراد به أحد المعنيين.

إذا تمهّد هذا فنقول : إن أراد المستدلّ بقوله : إنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتفى من الكفّار بكلمتى الشّهاده ويحكم بإسلامهم ، الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته وأخلاقه الحسنه وسجّياته المستحسنه ويتكلّمون بالكلمتين ، فهو ليس إلّا المعرفه بالنّظر والدّليل ، إذ لا نريد بالدّليل إلّا ما يوجب الاطمئنان كما سنشير إليه.

وإن أراد غير ذلك ، فعلى فرض تسليمه ، نقول : إن أردت من الاكتفاء بالكلمتين فى الحكم بالإسلام ، الإسلام بمعنى الإيمان الذى لا يتحقّق إلّا مع الإذعان بالعقائد الحقّه والاطمئنان به ، فلا نسلم أنّه كان يكتفى فى ذلك بذلك.

وإن أردت ما هو أعمّ من ذلك ليدخل مطلق المقرّ بالشّهادتين ليترتّب عليه

الأحكام الظاهرية فلا يضربنا ولا ينفكك ، إذ من العيان المغنى عن البيان أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان طريقته في بدو الإسلام المسامحة والمماشاه مع الأجلاف والأغبياء واستمالتهم على التدرّج ليستقوى شوكة الإسلام بالاجتماع والكثرة ، ولا ريب أنّ أكثرهم كانوا منافقين ، ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ، ويناكح معهم ويوارثهم ، ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك ، فهو صلى الله عليه وآله وسلم كان يرى من حال بعضهم أنّ يكتفى بمجرد إظهار الإسلام ليكون وسيله الى حصول شوكة الإسلام ثمّ يكلمه بالتدرّج إن أمكن ، ويتركه على نفاقه مع عدم إمكانه ، فإذا احتمل اكتفاؤه لإرادته هذا المعنى ، بل ظهوره أو تساويه مع إرادته الإسلام الواقعي فيبطل الاستدلال.

الثالث : قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «عليكم بدين العجائز».

ولا ريب أنّ دينهنّ بطريق التقليد لعدم اقتدارهنّ على النظر ، ولفظه (على) تدلّ على الوجوب ، فيحرم النّظر.

وفيه : منع صحّح الروايه عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، بل قد قيل : إنّ من كلام سفيان (1) ، والمذكور في الألسنه والمستفاد من كلام المحقق البهائي رحمه الله في «حاشيه الزبده» أنّ هذا هو حكاية دولابها وكفّ اليد عن تحريكها لإظهار اعتقادها بوجود الصّانع المحرّك للأفلاك المدبّر للعالم.

والذى ذكره القوشجى فى «شرح التّجريد» وتبعه الفاضل الجواد رحمه الله هو ما روى أنّ عمرو بن عبيده لما أثبت منزله بين الكفر والإيمان ، فقالت عجوزه : قال

ص : ٣٩٣

١- فى «الزبده» ص ١٦٧ : ودين العجائز من كلام سفيان أى ليس حديثا.

الله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ) (١) ، فلم يجعل الله من عباده إلَّا الكافر والمؤمن ، فقال سفيان : عليكم بدين العجائز (٢).

أقول : والمناسب للمقام هو الحكاية الأولى .

سَلَّمْنَا أَنَّهَا رَوَاهُ ، لَكِنَّهَا خَيْرٌ وَاحِدٌ مُعَارِضٌ بِالْقَوَاعِظِ .

سَلَّمْنَا أَنَّهُ خَيْرٌ قَطْعِيٌّ ، لَكِنَّهَا لَا تَدُلُّ عَلَى مَطْلُوبِكُمْ ، لَمَنْعِ عَدَمِ قَدْرِهِ الْعَجَائِزِ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ ، سَيِّمًا مَعَ مَا سَنَبِّئُ مِنْ كِفَايَةِ الدَّلِيلِ الْاِجْمَالِيِّ ، وَعَدَمِ الْاِحْتِيَاجِ إِلَى مَعْرِفَةِ طَرِيقِهِ أَهْلَ الْمِيزَانِ ، مَعَ أَنَّ مَا ظَهَرَ مِنَ الْعِجُوزِ نَوْعٌ مِنَ الْاِسْتِدْلَالِ كَمَا لَا يَخْفَى .

ثُمَّ إِنَّ الْمُرَادَ بِالْعَجَائِزِ هُنَا جِنْسَ الْجَمْعِ لَا الْعُمُومَ ، نَظِيرَ قَوْلِ عَمْرِو : «كُلُّ النَّاسِ أَفْقَهُ مِنْ عَمْرِ حَتَّى الْمَخْدَرَاتِ فِي الْحِجَالِ» (٣) ، فَعَدَمُ اقْتِدَارِ أَكْثَرِهِنَّ أَوْ بَعْضُهُنَّ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ لَا يَنَافِي اقْتِدَارَ بَعْضُهُنَّ .

بَقِيَ الْكَلَامُ فِي مَعْنَى كَلِمَةِ (عَلَيْكُمْ) حِينَئِذٍ ، إِذِ الرَّجُوعُ إِلَى الْاِسْتِدْلَالِ وَتَرْكُ التَّقْلِيدِ لَا يَنَاسِبُ الْأَمْرَ بِالرَّجُوعِ إِلَى الْعَجَائِزِ ، كَمَا لَا يَخْفَى حَتَّى يُقَالَ : أَنَّ الْمُرَادَ الْأَخْذَ بِالْاِسْتِدْلَالِ لَا التَّقْلِيدَ ، قَلْبًا عَلَى الْمُسْتَدَلِّ بِهِ .

وَالَّذِي يَخَالِجُنِي فِي وَجْهِهِ وَجْهَانُ :

الأول : أَنَّ عَلَيْكُمْ بِتَحْصِيلِ الْيَقِينِ كَمَا حَصَلَتْهُ الْعِجُوزُ ، فَإِنَّهَا جَعَلَتْ وَجُودَ الصَّانِعِ ، وَكَوْنَهُ مَدَبِّرَ الْأَفْلَاقِ وَمَحْرَكَهَا كَالْمَحْسُوسِ مِنْ وَقُوفِ دَوْلَابِهَا مِنَ الْحَرَكَةِ بِمَجْرَدِ تَخْلِيَّتِهَا عَنْ يَدِهَا .

ص : ٣٩٤

١- التَّغَابِينُ : ٢ .

٢- وَكَذَا ذَكَرَهُ فِي الْبِحَارِ ١٣٦ / ٦٦ ، وَلَكِنْ بِرَوَايَةِ عَمْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُعْتَزَلِيِّ .

٣- «المبسوط» للسرخسي ١٥٣ / ١٠ .

والثانى : أن الأليق والأنسب فى الاستدلال والإسلام لكافة الناس ، والأسهل لعامةهم ، وهو طريقه الإن وهو الاستدلال بالآثار على المؤثر ، وبالخلق على الخالق ، لا النظر فى نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك ببطان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة إليه ، ولا التمسك بملاحظه نفس الوجود وادعاء تأصيله على طريقه وحده الوجود التى يستونها المتصدون لها استدلالا من الحق الى الحق ، لأن محققى المتصدّين لذلك مقرّون بأنه لا يتمّ إلّا بالكشف والشهود الذى لا يحصل إلّا بالرياضة والمجاهدة ، وليس إدراكه فى وسع العقل والنظر.

والمتصدّون لإتمامه بالاستدلال كما صدر عن بعض متأخريهم ، لو فرض تسليم مقدماته ، فإنما هو ممّا لا يصل إليه يد أكثر العلماء ، فضلا عن العوام ، ولا ريب أنه مزله ومزلقه للخواص فضلا عن العوام ، فكيف يكلف بذلك عامه الناس ، فلذلك خاطب المكلفين بقوله : «عليكم بدين العجائز».

والظاهر أن هذه الطريقة أجنبيّه بالنسبة الى طريقه الشرع ، ولم يدلّ عليها آيه ولا خبر.

وما يقال إن قوله تعالى : (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ) (أنه على كل شئ شهيد) (١) إشاره الى الطريقتين ، فأولها إشاره الى الاستدلال من الآثار الى المؤثر كما هو طريقه المحجوبين عن الشهود ، وآخرها يعنى قوله تعالى : (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ) الخ إشاره الى الطريقه الأخيره ، يعنى وحده الوجود ، فهو من التأويلات التى دعا إليها رسوخ ما فهموه بأفهامهم فى خواطرهم ، بل الظاهر من الآيه أنها على نسق واحد كما ينادى به

ص: ٣٩٥

استفهام عدم الكفايه ، فإنه متعارف في باب تأكيد الكلام السابق وتتميمه ، لا أنه مباين للأول.

فحيثذ ، فمعنى ما ورد في الأذعيه ممّا يشعر بالطريقه الأخيره مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام : «يا من دلّ على ذاته بذاته»
(١). وقول السّجاد عليه السلام : «بك عرفتك وأنت دللتني عليك» (٢). ومثلهما ، فيحتمل معنيين :

أحدهما : أنّ الظهور الإجماليّ الذي حصل منك في فطرتنا ، بل فطره البهائم صار سببا لتوجّهنا الى حقّ معرفتك الى أن عرفناك بما استطعنا ، أو أنّ خلقك إيانا وجوارحنا وقوانا وحواسّنا والأمور الغريبه التي يحصل منها العبره ويجرّنا الى وادى الفكره ، صارت سببا لمعرفةنا إياك ، فبسببك وعنايتك عرفناك.

وهذا إن قلنا بالفطره كما هو الظاهر ، وسنشير الى بيانها في الجمله ، وإلّا فالمتعيّن هو الثّاني ، ويرجع مآله الى استدلال العجوز.

الرّابع : أنّه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الجدل كما في مسأله القدر ، روى أنّه صلى الله عليه وآله وسلم «خرج على أصحابه فرآهم يتكلّمون في القدر ، فغضب حتّى احمرّت وجنتاه ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم : «إنّما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا ، عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبدا» (٣). وقال صلى الله عليه وآله وسلم : «إذا ذكر القدر فأمسكوا» (٤).

وفيه : أنّ النهى عن الجدل ، بل عن البحث ، غير النهى عن النّظر ، إذ قد يكون الجدل مراء حراما ، وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت ، وقد

ص: ٣٩٦

١- من دعاء الصباح لأمير المؤمنين عليه السلام.

٢- في دعاء عرفه.

٣- الأحكام للآمدى : ٢٢٤ / ٤.

٤- البحار : ٥٥ / ٢٧٦ ح ٧٤.

يكون في تركه حكمه وفي فعله مفسده ، مثل : أنّ الكفّار في بدو الإسلام إذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون ، كان بحثهم مظنه أن يقال : إنّ هؤلاء بعد لم يستقرّ أمر دينهم ويدعوننا إليه ، ونحو ذلك.

وأما التّهي عن خصوص الخوض في مسأله القدر ، فهو لا يستلزم التّهي عن النّظر في المعارف الحقّه ، إذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن أن تبلغه عقولنا ، وأسرار القدر ممّا لا تبلغه عقولنا ، فالنّظر والكلام فيه مزلقه عظيمه.

لا- يقال : إنّ ذلك أيضا يرجع الى معرفه الله تعالى بصفاته الدّائمه أو الفعلية ، والأمر منه دائر بين التّفي والإثبات ، فما معنى [التّهي] عن النّظر فيه.

لأنّ نقول : النّظر في المطالب والتّمييز بين الحقّ والباطل واختيار التّفي والإثبات إمّا يحصل بإقامه البرهان على حقيّه أحد الطرفين وبطلان الآخر بإبطال دليل الطرف الآخر ، وإمّا يقام البرهان على حقيّه أحد الطرفين ، فينتفى نقيضه لامتناع اجتماع النّقيضين أو الضدّين ، ولا يضرّه عدم الاقتدار على إبطال دليل الأخرى ، لاحتمال عدم القدره على إدراكنا للمعايب الثّابته في مادّه برهانه أو هيئته.

وحصول اليقين في الطّرف المقابل شاهد على بطلان الدّليل الذي أقيم على خلافه ، فإنّنا إذا تأملنا في مسأله فعل العبد مثلا وأقمنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعه من الصّوروه العقلية ، ولزوم اللّغويه في إرسال الرّسل ، والوعد والوعيد ، ومدح الصّالحاء وذمّ الفسّاق ، وغير ذلك مما ملئ به الكتاب والسّنّه ؛ فلا يضرّه العجز عن شبهه الجبر ، ولذلك قال بعض المحقّقين : إذا عارض الشّبّه البديّه ، فلا يلتفت إليها.

ففي مثل شبهه خلق الكافر المتداوله في الألسنه والكتب ، إذا أثبتنا بالبرهان

القاطع عدم صدور القبح عنه تعالى وأنه لا يظلم عباده شيئاً ، فإن سلم بقاء حيره لنا في وجه حكمه خلقه ، فهو لا يوجب التأمل في أنه لا يصدر عنه الظلم ، وقد يكون التأمل في الصيغرى ، وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث : «إن موسى عليه السلام قال : إلهي أرني عدلك ، فأمره أن يختفى في جنب عين علي طريق ، ففعل ، فجاء فارس فاستراح ساعه وراح ونسى هميانا فيه ألف دينار ، ثم جاء صبي وأخذه وذهب ، ثم جاء أعمى فإذا الفارس قد عاد وأخذ الأعمى بالهميان وسل سيفه جز رأسه .

فقال موسى عليه السلام : إلهي ضاق صدري وأنت عادل .

فقال : يا موسى قد كان الأعمى قتل أبا الفارس ، وكان لأب الصبي ألف دينار عند الفارس من أجر خدمته إياه ، فقد استوفى كل حقه .» .

وكذلك حكاية صحبه موسى مع الخضر على نبينا وآله وعليهما السلام وحيرته في فعله في المقامات الثلاثة ، فإذا عجز نبى عن إدراك حكمه عبد ، فكيف بالبعد عن إدراك حكمه الله الحكيم العليم .

وبالجملة ، لا دلالة في التهي عن الخوض والبحث في مسأله القدر على وجوب التقليد في أصول الدين وعدم جواز النظر فيها .

الخامس : أنه بدعه في الدين ، إذ لم ينقل عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه الاشتغال ، إذ لو اشتغلوه لنقل إلينا لتوفر الدواعى وقضاء العاده كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهيه على اختلاف أصنافها ، وكل بدعه مردوده .

وفيه : منع عدم نقله أولا- ، بل هو من اليقينيّات ، والقرآن الكريم مملو من المناظرات مع الكفار ممّا وقع من الأنبياء السالفين ، وأمر نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فقال تعالى :

(وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (١) وغير ذلك من الآيات والأخبار التي وردت في مناظرات أهل الكتاب ، وسيما من رواه أصحاب أئمتنا عليهم السلام في مباحثهم مع الزنادقة وأمرهم أصحابهم بذلك ، مع أن أصحاب النبي كانوا أقل حاجة الى النظر لأنهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات ، بل كان يكفيهم رؤيته صلى الله عليه وآله وسلم ورؤيه أحواله وأفعاله سيما مع قلّه الشبهات وعدم طرؤ التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم.

وإن أريد أن تدوين الأدلّة والأبواب على ما جمعتها (٢) الكتب الكلاميّة بدعه ، فكذلك حال الفقه ، فلا بدّ أن يكون هو أيضا حراما مع أن البدعه المحرّمه هو إدخال ما ليس من الدّين في الدّين بقصد أنه من الدّين ، لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدّين وضبط العقائد اللازمه ، وذكر ما يذبّ به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالّين المضلّين ، بل هو عين العباده والطّاعه ، وان سمّيته بدعه ، فمنع كون كلّ بدعه محرّمه.

هذا واعلم أن هذا الدليل وما تقدّمه معارضته على القول بوجوب النّظر شرعا ، وإلا فلا ترد هذه الأدلّة على من قال : بأنّ الوجوب عقلي لا شرعي ، وذلك لأنّ النزاع في وجوب النّظر وكفايه التّقليد مسبق بالنّزاع في أن وجوب معرفه الله تعالى عقلي أو شرعي ، فكلّ من الفريقين يختلف بعد إثبات مذهبه في المقام الثّاني.

فدليل القائل : بأنّ وجوب معرفه الله تعالى عقلي ، هو وجوب شكر المنعم

ص : ٣٩٩

١- التحل : ١٢٥.

٢- في نسخه الأصل (جمعه).

وإزالة الخوف ، وأنه يقتضى معرفه المنعم ، ودليل اشتراطهم القطع أو الاجتهاد هو أنّ الخوف لا يزول إلّا بذلك ، ومن يكتفى بالنظر الظنى أو التقليد يقول : إنّ الخوف يزول بالظن والتقليد أيضا.

ودليل القائل بالوجوب الشرعى هو منع حكم العقل ، وأنّ الشرع قال بوجوب معرفه.

ثمّ إنّ القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم ، يستدلّ بمثل : (فَانظُرُوا) (١) (فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (٢).

والقائل بكفايه الظن والتقليد يستدلّ بهذه الأدله ، فالأولون فى مقام البحث عن وجوب معرفه بالنظر أو غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتّى يحتج عليهم بمثل هذه الأدله بخلاف الآخرين. اللهمّ إلا أن يقال : المراد بهذه الأدله تنبيههم بعد إثباتهم الشرع بطريق النظر ، على بطلان ما فهمته عقولهم ، واستدلّوا به على وجوب النظر.

ثمّ إنّ أمثال هذه الأدله إنّما تنفع بعد ثبوت الإسلام ، ولا تنفع للمكلفين من اليهود والنصارى. ونفعها للمسلمين أيضا إنّما هو فى بعض المسائل ، وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق.

وأىضا هذه الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك إنّما ينفع فى العلم للمناظرين المجتهدين ، ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم إذا أراد أخذ الطريق فى المسأله جواز التقليد وعدمه ، إلّا أن يقال : تحقيقه عند المناظرين ينفع فى معرفتهما [معرفتهم]

ص : ٤٠٠

١- يونس : ١٠١.

٢- محمّد صلى الله عليه وآله وسلم : ١٩.

الحق عن الباطل ، فإذا ثبت وجوب النظر عندهم ، فيجب عليهم الأمر بالمعروف ، فيأمرون المكلفين بالنظر في هذه المسألة ، وبهذا يندفع ما لعله سيورد على ما حققناه آنفاً من أنّ الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك ، من أنّ هذا يستلزم صحه طريق أكثر المخطئين ، فلا يجب إعلامهم لعدم كونهم آثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع.

ووجه الدفع يظهر ممّا بيناه ثمّه ، فإنّ الاستكمال أمر مقصود من الله تعالى ، ولم يكتف تعالى شأنه عن العباد بعدم كونهم معذّبين ولا- بقليل من الفيض والخير ، بل أراد منهم الكمال ونهايه القرب على حسب استعدادات العباد ، فبعد تحقيق الحال وإخبار المجتهدين الأمرين بالمعروف إياهم بما حققوه ، فيحصل لهم تنبيه وتيقظ ، فيجب على المكلفين حينئذ ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم.

وطريقه التنبيه تختلف (1) باختلاف المكلفين ، وكذلك طريقه النظر ، فربّما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظاً وافراً من العلم ، ويطبق لفهم هذه الأدلّة التي يتداولها المجتهدون ، فالمجتهدون يلقون إليهم بتلك الأدلّة ليتفكروها ويجتهدوا في مسأله لزوم النظر وعدمه ، إذ قد ذكرنا أنّ ذلك من المسائل الكلامية التي من توابع أصول الدين.

وإن لم يكن المكلف في هذه المرتبه فيكفي التنبيه له بأن يقال : أيها المكلف لا- تكتف بتقليد أبيك وأمّيك ، وراجع الى عقلك ، فإنّ محض التقليد لا يصلح [يصلح] الاطمئنان [للاطمئنان] فإنّ المكلف حينئذ يمكنه التمييز في هذه المسألة ، أعنى لزوم النظر والمراجعه وعدمه ، ويكفيه في المراجعه الاعتماد على عالم ورع

ص: ٤٠١

١- في نسخه الأصل (يختلف).

يطمئن بقوله إذا لم يستطع فوق ذلك ، وهكذا نفس مراتب المكلفين ومراتب التسيهات.

ويختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم ، وبذلك يختلف تكليفهم فى نفس العقائد أيضا ، وهذا هو واحد من النكات التى كان يكتفى صلى الله عليه وآله وسلم عن الأعراب بالشهادتين لأجلها ، فإن التكليف بمعرفه التوحيد الكامل والتنزيه الشامل وإتقان معنى التجرد وعيته الصّيفات ، وعدم كونه تعالى فى جهه ولا- مكان ولا- فى الأرض ولا فى السماء ، وأنه لا يرى ولا يعرضه الرضا والسخط المفهومان للعامه ونحو ذلك فى أول التكليف لكل واحد مما يصح ، ولا يمكن فى الأغلب.

فكما أنّ أجزاء الإيمان أيضا ممّا ينبغى فى الأكثر أن يحصل تدريجا ، فكذلك الحال فى كيفية حصولها بالأدلة التفصيلية أو الإجماليه ولو بمجرد الاعتماد على معتمد ، وسيجىء تمام الكلام.

السادس : أنّ الشبهات فى الأصول كثيره ، والنظر مظنه الوقوع فى الشبهه وهو مستلزم للضلاله ، فيحرم النظر ويتعين التقليد ، إذ هو أسلم.

وفيه : مع أنّه وارد على التقليد ، فإنّ مجتهد ذلك المقلد أيضا يحرم عليه النظر ، فيجب تقليد غيره ، فيتسلسل أو ينتهى الى ناظر ، فيعود المحذور ، مع أنّه يزيد عليه احتمال كذب المجتهد فى أنّ هذا رأيه ، أنّ هذا يجرى فى كلّ صاحب دين ومذهب ، وتخصيصه بدين الإسلام موقوف على ثبوته. فنقول : ثبوته هل يحصل بالاجتهاد أو بالتقليد؟ فيعود الإشكال.

والظاهر أنّ مبنى هذا الدليل هو ما أشرنا سابقا من أنّ هذا كلام مسلم بين مجتهدى أهل الإسلام يلقونه الى القاصرين من باب الأمر بالمعروف وهم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك ، وذلك لجزمهم بأنّ عدم النظر لا يضرهم ،

وذلك إنّما يتمّ في مسلّمات الشّرع ، مثل : أنّ أهل الشّرع يمنعون الطّلبه عن النّظر في الحكمة لأنّ أهل الحكمة قد خالفوا مسلّمات الشّرع من حدود العالم وعدم كون العقول مؤثّرات في السّيّفليات ، وكون المعاد جسمانيّاً ، وإمكان الخرق والالتئام (١) في الأفلاك ، بل وتحقّقه ، وأمثال ذلك.

فإنّ كلّ مسلم يحكم بأنّ عدم الاعتقاد بالقدم والاستحالة للخرق والالتئام (٢) ونحو ذلك ، لا يوجب العذاب ، فإنّ أوجب ، فهو الاعتقاد بهما ، فلا يضرّ المنع عن النّظر في أدلّه الخلاف ، إذ المفروض بقاء اطمئنان المكلف بحاله ، ولا داعى الى تنبيهه على الاشكال ، بل الدّاعى على خلافه ثابت.

وأما من حصّل مرتبه من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء ، فلا ريب أنّ الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النّظر إنّما هو تقليد لهم في هذه المسأله التي هي من الأصول ، وأنّه حينئذ واجد للشبهه ومنتبه للإشكال ، لا أنّه مظنّه للشبهه ، وحينئذ نقول : إن كان شبهتهم ومخالفتهم إنّما هي على ما علم صدوره عن الشّرع ، فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وأدلتهم مع الاعتقاد بالشّرع ، لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين.

وإن كان فيما يحتمل أن يكون مراد الشّرع غير ذلك ، كما يدّعيه حكماء الإسلام في كثير من المسائل ، فلا بدّ فيه من المراجعه والتأمّل ، فإن حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشّرع لموافقتهم ، فلا مناص من القول به ، وإن لم يحصل اليقين بما قالوه ، فيقدّم الشّرع وإن كان مظنوناً ، لأنّ الظنّ الحاصل من ظواهر الشّرع ممّا لا ريب في حجّيته ما لم يعارضه قاطع ، بخلاف الظنّ الحاصل من

ص: ٤٠٣

- ١- في نسخه الأصل (الالتيام).
- ٢- في نسخه الأصل (الالتيام).

العقل وإن كان قويًا في نفسه. وهذا هو مراد أهل الشَّرع من قولهم بوجوب اتِّباع الشَّرع يقينا ، مع قولهم بأنَّ هذا مقتضى ظاهر الشَّرع وسيجيء تمام الكلام.

والحاصل ، أنَّ هذا الدَّليل لا يناسب إطلاق موضوع المسأله ، ومن هذا القبيل منع الشَّارع من الخوض في مسأله القدر ، ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوامِّ وللطلبة القاصرين عن مباحثه علماء اليهود أو النَّصارى في مسأله النبوه.

والحاصل ، أنَّ هذا الكلام يتم ما بقى اطمئنان المكلف بحاله ، ومع تزلزله فكيف يقال بالمنع عن النَّظر مطلقا.

السابع : أنَّ الأصول أعمض من الفروع وأبعد عن الأفهام منها ، فإذا جاز التَّقليد فيها ففي الأصول أولى.

وهذا الدَّليل أيضا إنما ينفع في الأغلب للعلماء المجتهدين المناظرين ويصير اختيار المذهب فيه مثمرا لجواز تنبيه العوامِّ وأمرهم بمقتضى ما رأوه.

وفيه : منع الأعمضيه فيما يحتاج إليه المكلفون ويثبت التَّكليف به من حيث إنه أصول الدِّين.

نعم ، قد يحصل الأعمضيه في عروق مسائلها وأعماقها التي لم يثبت تكليف النَّاس بها ، وإنما يجب الغور فيها والنَّظر والتَّدقيق ، والتَّنب لمعرفه الشُّبهات ، وطريقه دفعها كفايه لمن كان قابلا لذلك ومستعدًا له حراسه للدِّين المبين وإرغاما لأنوف الجاهلين والمبطلين ، ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده ، بل أدله أصول الدِّين مبنيه على قواعد مضبوطة وضوابط محدوده تحصل لمن صرف فيه برهه قليله من الزَّمان ، ولم يقدِّم دليل على وجوب أزيد ممَّا تقتضيه هذه الأدله ، بخلاف فروع الدِّين فإنَّها متشتمه متفرقه مبنيه على أدله متخالفه ظنَّيه ، لا مدخلية لإدراك

العقول فيها ، ويحتاج الى صرف جميع العمر أو أغلبه فيها ، وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان.

والذى جعله الطلبه فى أمثال زماننا وسيله لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمه اليونانيين من المشائين والإشراقيين (1) تمسّكا بأنّ معرفه الله تعالى مقدّم على عبادته وطاعته ، ولا يمكن إلّا بتحصيل هذه العلوم ؛ فهو من وساوس الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس.

فربّما يصرفون عمرهم جميعا فى تحصيل هذه العلوم تمسّكا بأنّه من مقدّمات الفقه ، إذ الفقه هو العلم بالأحكام الشرعيّه ، وذلك يتوقّف على معرفه الشارع ، وما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب.

حاشا وكلّا أن يكون ذلك موجبا للمعرفه أو موجبا لمزيدها أو ممّا يتوقّف معرفه الفقه والشرع عليها.

نعم ، قد يصير موجبا للزندقه والإلحاد ، وقد يوجب كثرة البعد عن ساحه القرب والتّدامه والحسره يوم التّناد ، وربّما يموت أحدهم بعد مضى خمسين سنه من عمره أو تسعين ، وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيمّمه وصلاته ، وليس علمه

ص: ٤٠٥

١- وفى مثل هذا المقام ولمزيد من البيان يمكن لك الرجوع الى ما دوما يشير إليه ويؤكد عليه فى هذا العصر المرجع الدّينى على الاطلاق وآيه الله فى الآفاق الشيخ لطف الله الصافى الكلپايگانى (دام ظلّه) فى كتبه وأقواله التى يحذر بها من التّوجه الى الفلسفه ويؤكد على مخاطرها ومفاسدها الثقافيه على الحوزات والمجتمعات الدينيه ، والتى قد تفضى الى القول بوحدّه الوجود وآراء الكفر والفساد والزندقه والأهواء والمذاهب الباطله فيضيّع بعضهم فى قراءتها عمره بدلا من أن يستفيد من علوم اهل البيت ومعارفهم عليهم الصلاه والسلام التى تكفى المئونه وتؤدى بالمعونه.

فى عباداته إلاً ما علمه أمه وأبوه أو معلمه فى الكتأب ، ومع ذلك يستهزون بالفقيه ويحقرون أهل الشرع (فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزون) (١) ، (وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون) (٢).

نعم ، من أسس أساس الشرع وقومه واستعد للنظر فى هذه المباحث ، فلا يضره النظر فيها والتأمل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لنأ يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث ، إذ لا ريب أن مدافعه الخصم لا يتم إلا مع معرفه ما يقوله ، وكل كلمه من كلماتهم مبتن على اصطلاح خاص عندهم وأصل مؤسس بزعمهم ، ولما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات فى حال التخاطب الجواب على وفق سؤالهم ، يظن الغافل أن هذا من جهة عدم اقتدار المتشرع على ذلك ، وهذا كما ترى أن العالم الفحل يعجز عن فهم اللغه التركيه ، ويتكلم الطفل الذى له سنتان أو ثلاث سنين فى غايه التسلط ، فلهذا لا تضايق بالقول بالجوب كفايه على من يندفع به مضره أهل الشبهه والإضلال.

الثامن : أنا نعلم أن قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام ، بل العدل العارف ، أوقع فى النفس مما تفيده هذه الأدله المدونه فى علم الكلام ، إذ هى موقوفه على مقدمات نظريه يتوقف إثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها إلا من أيده الله تعالى.

ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظه ما مرّ ، إذ متابعه قول المعصوم عليه السلام ، بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غالباً ومع الاطمئنان الزافع للخوف ، فلا حاجه

ص : ٤٠٦

١- الشعراء : ٦.

٢- الشعراء : ٢٢٧.

الى غيره ، وليس هذا تقليداً.

التاسع : قوله تعالى : (فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١).

وفيه : أولاً : أنّها مختصّة بحكايه الأنبياء عليهم السلام كما يدلّ عليه صدر الآيه.

وثانياً : أنّ منع الغافل المتمكّن عن المعرفة ليس عن أهل العلم.

وثالثاً : أنّ ظاهر الآيه خطاب للمكلفين كافّه ، فمعناها : أيّها الذين لا تعلمون اسألوا عن الذين يعلمون. فإذا أردنا شمول الآيه للأصول والفروع ، فيشمل أهل جميع المذاهب ، ولا-ريب أنّ أهل العلم وغير أهل العلم من اليهود هم الذين هم يعرفون ويميّزون كما هو مقتضى متفاهم الآيه عرفاً.

وإن قيل : المراد أنّ غير العلماء من كافّه الناس يجب أن يسأل أهل العلم الخاصّ وهو المحقّ الواقعيّ ، فهذا يوجب تخصيصاً في أهل الذّكر لا يفهم المخاطبون ، مع أنّ المفروض أنّ الأمر في تحصيل المجتهد والعالم وأهل الذّكر لا بدّ أن يكون موكولاً الى أنفسهم ، ولا معنى للتقليد فيه أيضاً على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا ، فيكون نوعاً من الاجتهاد ، فيكون ذلك رخصه لرجوع اليهود الى علمائهم.

وهذا الاستدلال إنّما ينفع لمن يحرم النّظر ، وإلّا فالأمر ظاهر في الوجوب العينيّ وإخراجه عن الظّاهر ، وإرادته الرّخصه ليس بأولى من تخصيص المعلوم بالفروع ، مع أنّ التّخصيص مقدّم على المجاز.

ورابعاً : أنّه ظاهر ظنّي لا يقاوم ما ذكرنا من الأدلّه على وجوب النّظر.

ثمّ إنّ هذا الاستدلال أيضاً إنّما ينفع المناظرين المجتهدين من أهل الإسلام في

ص: ٤٠٧

تحقيق الحال وأمر سائر المكلفين وتنبههم على مقتضى ما وجدوه ، كما أشرنا سابقا.

بعض ما أورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الإطلاق

أشاره

ثم إن بعض أفاضل المتأخرين أورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الإطلاق ، وجوها من الاعتراض لا بأس بإيرادها (١).

الأول : فيمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزه فكيف له العلم إلا بالتواتر

أنه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند إظهار المعجزه ، العلم به إلا بالإخبار له بعنوان التواتر ، وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل أحد ، وهو شأن من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج.

ولو سلم كونه كوجود الهند ومكّه فأنى لهم العلم بإمامه الأئمه عليهم السلام ومعجزاتهم ، وليس فى الكتب الآن ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم عليهم السلام ، وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل أحد ، بل غاية الأمر حصول التواتر بالمعنى لبعض أهل العلم.

وكذا الكلام فى إثبات العصمه مع أنّ فهم المعجزه وتمييزها عن السحر ليس شأن كل أحد ، سيما إذا كانت من جهه البلاغه.

والظاهر أنّ عامه العرب قلّدوا خواصهم فى ذلك.

أقول : قد ذكرنا أنّه لا بدّ من توجيه كلام القوم ممّن أطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محال اعتمادا على قواعدهم المؤسسه فى العدل من قبح تكليف الغافل ،

ص : ٤٠٨

١- فى الحاشيه : الظاهر أنّه أراد صدر الدين محمد باقر الرضوى حيث ذكر ما أشار إليه المصنّف من الوجوه فى شرحه على «الباب الحادى عشر» الذى صنّفه العلّامه أعلى الله مقامه.

وتكليف ما لا يطاق ، ونحو ذلك.

ثم إن كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع ، أعنى الاعتماد على الظن الاجمالي وإن لم يحصل له الجزم في نفس الأمر ولا-الظن الذي تطمئن به النفس ويزول به الخوف ، فالعجز عمّا ذكره لا- يدلّ على جواز الاكتفاء به. وإن أراد أنه لا- يجب الاستدلال بالأدلة التفصيلية ومعرفة المعجزه على التفصيل في حصول الاطمئنان ، فهو كما ذكره ، وقد مرّ بيان ذلك.

ونقول هنا : مع أنّ إثبات النبوه والإمامه لا ينحصر في ثبوت المعجزه ، بل له طريق آخر مثل الأفضلية بعد ثبوت لزومهما بالدليل ، وإذا ثبت عنده لزوم النبى أو الوصى ، فيمكن أن يحصل له الجزم الذي تطمئن به النفس ، ويزول الخوف بمتابعه جماعه ممّن يعتمد عليه من العلماء ، بل واحد منهم كما مرّ ، وهو أيضا بمنزله الاستدلال ، ولا يضرنا إطلاق التقليد عليه. فإنّ المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا-الإطلاق والإسم ، فإذا ثبت عند المكلف بدليل إمّا من عنده أو بالاعتماد على أحد يطمئن بقوله أصل لزوم بعث النبى صلى الله عليه وآله وسلم ونصب الوصى ثم يذكر له أنّ الواسطه بين الله وعباده لا بدّ أن يكون أميناً معتمداً عليه أفضل من كلّ من يجب له متابعتة ، أو معصوماً ومحفوظاً من الزلل والخطأ واطمئنّ المكلف بذلك ، ثم ذكر أنّ هذا الشخص في هذا الدين هو محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنّه كان كذا في أخلاقه ، وكذا في أفعاله ، وكذا في خلقته ، وكذا فيما أظهره من الخوارق ، وذكر له برهه من الأحوال ، وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه أنّه صادق في ذلك ، وانضمّ إليه قول عالم آخر مثله ، وهكذا ، فإنكار حصول الاطمئنان له بحيث يزول الخوف عنه ؛ مكابره ، غايه الأمر أنّه ظنّ في نفس الأمر وجزم عنده ، يعنى أنّه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك ، فقد يحصل له

احتمال الخلاف أو الظنّ بالخلاف ، وهو لا يضرّه ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء آخر عليه ، وهذا الذى يسمّيه أهل المعقول اعتقاد الرّجحان ، وهو غير الظنّ عندهم ، وقد ذكرنا أنّه كاف.

وكذا الكلام فى معرفه حال الأئمّه عليهم السلام ، فإنّ لحصول المعرفه بها للعوامّ طرقا سوى معرفه خصوص المعجزه ، منها : أنّه قد يمكنه معرفه أنّ الدّين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منحصره فى فرقتين ، منهم من جعل الوصيّ بعد النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطه فلانا ، ومنهم من جعله فلانا ، وهذا حال هذه الجماعه وقولهم وطريقتهم ، وهذا حال هذا الشّخص وطريقته ، وهذا حال الجماعه الأخرى وطريقتهم وحال الشّخص الذى اتّبعوه ، ويحصل للمكلّف الجزم بصدق هذا القائل المنخبر ، ثمّ يتأمّل هو ويختار أحدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصّريح ، ولا يلزم فى صورته الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج.

وقد يشكل للمكلّف فهم بعض مطالب أحد المذهبين كما لو قدر على الإذعان بمذهب الإماميّة وحصل له الجزم ، ولكن بقى فى شبهه غيبه إمام الزّمان عليه السلام متحيّرا ولم يحصل له الاطمئنان بأنّه كيف يصير شخص واجب الإطاعه من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول إليه أبدا ، واختفى عليه فائده ذلك ، فإذا لم يكن له تحصيل الجزم بالتّصوص والأدله القائمه على لزوم وجود معصوم فى كلّ عصر ، فيكفيه أن يلاحظ أنّ ثبوت أحد المذهبين من طريقه الإماميّة ومخالفهم متحقّق جزما ، فإذا حصل له الجزم باختيار مذهب الإماميه ، فيلزم الإذعان بذلك لعدم انفكاكه فى نفس الأمر من ذلك ، وإن لم يبلغ عقله الى إدراك حقيقه الأمر فى خصوص ذلك.

وأما حكاية فهم المعجزه ، فمع تسليم ما ذكره من عجز العوامّ عن فهمها ، فلا

ريب أن تبكيت كبرائهم وإلزامهم يكفى دليلا لمن دونهم ، فلعلهم اعتمدوا عليه.

الثانى : تقرير المعصومين عليهم السلام فى اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الآخر

تقرير المعصومين عليهم السلام فى اعتقاد إمامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الآخر، فإن العوام والأطفال والنساء النائية عنهم ، لا يمكن لهم العلم بذلك إلا بالأخبار ، ولا يمكن غالبا ، بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما أشرنا سابقا ، فلا محاله أنهم قرروهم [فردوهم] على التقليد.

ويظهر الكلام فيه مما مر ، ولا يحصر طريقه الجزم فى مشاهدته المعجزه أو سماع النص بالتواتر.

والحاصل ، أنه إن أراد كفايه الجزم الذى ذكرناه والاطمئنان الذى يتنا ، فنعمة الوفاق ، ويدل عليه العقل والتقرير وغيرهما.

وإن أراد كفايه التقليد بالمعنى المصطلح أعنى الظن الإجمالى المقرون لاحتمال فى نظره الذى لا يرفع الخوف ؛ فكلا.

الثالث : فىمن مات قبل أن يبلغ النظر

أنه على هذا يلزم كون المشتغلين فى النظر إذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا ، كانوا كفارا مخلدين.

وفيه : أن الظاهر أنهم لا يريدون ذلك ، للزوم التكليف بالمحال ، ولا ريب أنهم فى هذا الحال معذورون.

نعم ، يظهر مما نقل عن السيد رحمه الله ذلك ، ولا بد من تأويله ، ولعله نشير إليه فيما بعد.

أَنَّ الإِيمَانَ عَلَى قَسْمَيْنِ : مُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ.

ويشهد له الأخبار الواردة في تفسير قوله تعالى : (فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ) (١) وكل من كان إيمانه مستودع لم يكن إيمانه مأخوذاً عن الأدلة اليقينية ، بل هو ناشئ (٢) عن المظنَّة والتقليد ، والأئمة عليهم السلام كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين ، وورد في حقهم أنهم إذا ماتوا ولم يتركوا منهم إيمانهم المعار لهم ، لماتوا مؤمنين ، وورد أن إيمانهم يبقى لهم لو تضرعوا وألحوا معهم في المسألة عن الله تعالى .

أقول : قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الإيمان وعدمه ، والأكثر على الأول ، للآيات الكثيرة ، مثل قوله تعالى : (الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا) (٣) ، وقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ) (٤) وقوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ) (٥) ، الى غير ذلك من الآيات الكثيرة .

ونقل عن السيد رحمه الله وجماعه من أصحابنا . الثاني ، فيقولون : إن الارتداد كاشف عن عدم الإيمان الحقيقي رأساً بكونهم منافقين أو تابعين للظن ، وأولوا الآيات

ص : ٤١٢

١- الأنعام : ٩٨ .

٢- في نسخة الأصل (ناش) .

٣- آل عمران : ٩٠ .

٤- آل عمران : ١٠٠ .

٥- محمد صلى الله عليه وآله وسلم : ٢٥ .

بإرادته الإيمان اللساني من الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ، وجعلوا الأحكام المذكوره في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع. فكما أنه يحكم عليه بالإيمان بإظهاره ، وإن لم يكن مؤمنا في الواقع ، فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه ، وإن لم يكن في الأصل مؤمنا ، بل وإن بقي على إيمانه الواقعي أيضا عند الله تعالى عقوبه لهتك حرمة الشرع.

والتحقيق ، إمكان زوال الإيمان ، إما بالجحود مع اليقين ، كما وقع من أبي جهل وأضرابه ، وقد أشرنا إليه سابقا ، وإما بسبب طرؤ الشبهه ، لعدم كون جزمه في الدين بعنوان حقّ اليقين ، وقد بينّا أنه لا ينحصر الإيمان فيه ، بل ولا يمكن حصوله عادة إلّا للمعصومين عليهم السلام ، والأوحدى من المؤمنين الكمّل ، الذي لا يسمح الزمان بمثله إلّا في غايه التدره ، بل يحصل بما تطمئنّ به النفس سيّما إذا لم يكن عنده احتمال التقيض ، وإيمان أغلب الناس مبنى على ذلك ، والأخبار الوارده في المعارين والمستودعين كلّها شاهد عليه ، وكذلك ما ورد في الأدعيه من الاستعاذه بالله من مضلّات الفتن ، فإنّ ذلك من المعصومين عليهم السلام إن لم يكن بعنوان الحقيقه فلا ريب أنّ مرادهم تعليم سائر المؤمنين ، ولا معنى له مع عدم الإمكان.

والحاصل ، أنّا قد بينّا أنّ للإيمان مراتب أو معانى متعدّده ، والناس مختلفون فيها وكلّهم مؤمنون. وما ورد في الآيات والأخبار الدالّه على زواله ، وارده على نفس الأمر لا على مجرّد من يحكم بإيمانه ظاهرا ، ولا داعى الى تأويله ، فإذا لم يقم البرهان على اشتراط حقّ اليقين في إيمان كلّ الناس ، فهذه الظواهر كلّها دليل على كفايه مجرّد اطمئنان النفس فيها ، وإلّا لم يتحقّق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه الآيات والأخبار.

ومناط الاستدلال بأخبار المعارين والمستودعين أنّهم عليهم السلام كانوا يعاملون معهم

معامله المؤمنين لا- المنافقين حتى يقال : إنهم عليهم السلام كانوا يعاملون مع المنافقين أيضا معاملة المؤمنين ، كما يدل عليه روايه عيسى القمى الداله على أمر الإمام عليه السلام أولا بمحبه أبي الخطاب ثم أمره بلعنه وغيرها.

الخامس : الفرق بين مراتب المكلفين فى الفهم غير سديد

أن عدم الفرق بين مراتب المكلفين فى الفهم غير سديد ، لأن إثبات عيته الصيغيات أو إثبات التجرد ونفى الرؤيه وعدم صدور القبيح ليس شأن كل أحد ، لغموض أدلتها ونفس مسائلها ، مع أننا نعلم أن أصحاب الأئمه عليهم السلام بعد عهد بعيد كانوا فى خدمتهم أيضا يستفهمون عن أمثال ذلك ، كما يشير إليه حديث ذعبل (1) اليماني.

أقول : وهو كما ذكره ، وقد أشرنا إليه وسنشير بعد ذلك أيضا.

السادس : مثال فى جماعه الحقيه

أن الشيخ روى فى كتاب «الغيبه» عن الصحاب عليه الصلاه والسلام أن جماعه يقال لهم : الحقيه ، وهم الذين يقسمون بحق على عليه الصلاه والسلام لمحبتهم إياه ، ولا يدرون حقه وفضله ، وهم يدخلون الجنة.

فإن الظاهر أن هؤلاء إما من مقلدى الشيعه أو من مقلدى أهل السنه ، فلا وجه

ص: ٤١٤

١- فى الحاشيه : بكسر الدال وفتح الكلام على وزن درهم ، كان رجلا بليغا فى الخطاب شجاعا من أصحاب على عليه السلام وهو الذى قال لعلى : هل رأيت ربك ، فقال عليه السلام : ويلك يا ذعبل ما كنت أعبد ربا لم أره.

للحكم بأن كل من لا يعتقد بإمامه الأئمة عليهم السلام يدخل النار.

أقول: لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المقصّر، ولا نمنع ذلك فيه كما أشرنا.

تتميم

أشاره

ثم إن تميم هذا المقام يقتضى رسم مباحث:

الأول: المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد

أن المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا- بالتقليد، هو ما اصطلاح عليه الأصوليون من أنه ما يمكن التوصل به بصحيح النظر الى مطلوب خبري مفردا كان أو مركبا، خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا.

«فالعالم» عند الأصوليين دليل على إثبات الصانع، وعند المنطقيين العالم حادث، وكل حادث له صانع، ولذلك تراهم يريدون بالأدلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما.

وقيد «الإمكان» لإدخال الدليل الذي غفل عنه، فلا يشترط فعلية التوصل في إطلاق الدليل.

وقيد «الخبري» لإخراج الحد، وهو يشمل الأماره أيضا.

وأما عند المنطقيين، فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولاً آخر، وذلك يختص بالبرهان، لعدم استلزام غيره شيئا لذاته، لعدم العلاقه بين المقدمات الظئيه ونتائجها، فقد يزول الظن ويبقى سببه، كما يشاهد في حصول الظن بنزول الغيث بملاحظه الغيم الرطب، ثم يظهر خلافه مع بقاءه، وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قولان فصاعدا يكون عنه آخر ليدخل الصئناعاات الخمس: البرهائيات،

ص: ٤١٥

والوجدانيات ، والخطائيات ، والشعريّات ، والمغالطات ، والاستقراء ، والتّمثيل .

وأورد على ذلك : بأنّ الاستلزام لا يتوقّف على تحقّق الملزوم ولا اللّازم ، وكيف لا واستلزام القياس الصّحيح الصّوره للنتيجه قطعيّ ، فالمعنى أنّه لو تحقّق الأوّل لتحقّق الثّاني ، وهذا يشمل جميع الصّناعات .

وما أدرجه المنطقيّون في تعريف القياس من قولهم : متى سلّمت استلزم قولاً آخر ، تنبيه على عدم اشتراط مسّلميه المقدمات في تحقيق القياس من حيث هو .

ثمّ إنّ إطلاق الأصوليين الدّليل على المفرد كالعالم مجرّد اصطلاح ، وإلّا فلا يمكن إثبات المطلوب الخبريّ إلّا بمقدّمتين ، فإنّ الدّليل من حيث إنّهُ يتوصّل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه ، لا بدّ فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتاً للمحكوم عليه لينتقل الذّهن منه الى المحكوم عليه . ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له ، فالقضيّه المشعره باللّزوم هي الكبرى ، والأخرى الدالّه على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى ، واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرّح به ، وفي اصطلاح الأصوليين مندرج في صحيح النّظر .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّ المراد بصحيح النّظر هو الصّحيح عند المستدلّ ، والمراد بالنّظر التأمّل في المعلومات لتحصيل المجهولات .

فالتأمّل في العالم بأنّه متغيّر ، وفي المتغيّر بأنّه حادث ، يوجب الوصول الى أنّ العالم حادث .

فالتأمّل في المفردات حقيقه هو ترتيب قضايا موصله الى المطلوب ، وهذا هو المراد بقولهم : إنّ العالم دليل وجود الصّانع ، لا أنّ المفرد من حيث إنّهُ مفرد موصل الى التّصديق ، إذ لا ريب أنّ محض تصوّر شيء لا يوجب الوصول الى المطلوب ، خبريّ .

وكذلك الكلام فى قولهم : إنّ الدّخان يدلّ على النّار ، فإنّ محض تصوّر الدّخان وإحساسه ، لا يدلّ على النّار ، بل من حيث التّأمّل فى أنّه من الأجزاء اللّطيفه المستحيله من الحطب بمجاوره النّار ، وأنّه ملزوم النّار ، غايه الأمر أنّ بعض الانتقالات أقرب من بعض ، وبعضها يصير الى حدّ ربّما يغفل عن مبادئ حصولها لكثرة المماسّه ، ومثل ذلك الدّلالات الطّبيعيّه .

وأما الدّلالات الوضعيّه فلها حيثتان أشرنا إليهما فى مباحث العامّ والخاصّ ، إحداهما تصوّريّه والأخرى تصديقيّه . فاستحضار المعنى الموضوع له بحضور الشّيء الموضوع ، هو معناه التّصوّرى . والتّصديق بأنّ ذلك هو المعنى الذى وضع له ذلك الشّيء ، هو معناه التّصديقىّ وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدّور كما أشرنا ويّتنا أنّ الغرض من وضع الألفاظ إنّما هو التّركيب لا تفهيم المعانى .

نعم ، يمكن تحصيل التّصديق بإرادته اللفظ أو النّاصب ذلك المعنى ، نظرا الى قاعده الاستعمال كما بيّنا ، وهو بهذا الاعتبار أيضا معلوم للقضيتين . فدلاله مقدّمتى البرهان على النّتيجه أيضا دلّله عقليّه ، لأنّه يلزم من العلم به العلم بالنّتيجه ، وهو معنى الدّلاله ، ولا فرق بين دلّله العالم على الصّانع ودلاله الدّخان على النّار من حيث إنّّه يحصل من التّأمّل فى كلّ منهما ، باعتبار القضايا المتضمّنه فيها التّوصّل الى مطلوب خبريّ .

ثمّ إنّ الاستدلال والانتقال من المبادئ الى المطلوب لا يختصّ بأهل النّظر ولا بفريق العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرائط البرهان ، وإلّا فلم يحصل لأحد من النّاس يقين بمطلوب خبريّ ، ومن العيان الغنى عن البيان أنّ كلّ الناس يميّزون بين يقينيّاتهم وظنّيّاتهم ، ويسندون اعتقاداتهم وإذعاناتهم فى أمور معاشهم الى مبادئ ، وتلك المبادئ مترتبه فى أذهانهم على مراتبها الطّبيعيّه ، مع أنّهم لا

يتفطنون بها وكيفيته ترتبها ، وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم أو عدم ترتب يقينهم على تلك المبادئ ، بل وكثير من المعلومات ممّا لا يعلم العالم بها أنّه يعلمها ، وذلك لا يوجب عدم العلم بها ، فقد تراهم يفرون عن تحت الحائط المائل مخافه السقوط ، وذلك مبتن على ما فى ذهنهم من أنّ هذا الحائط مائل وكلّ حائط مائل ممّا يترقب سقوطه ، فهذا ممّا يترقب سقوطه ، ولكن لا- يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا- يترتبها فى الدّهن هذا الترتيب بالتفصيل حتّى يقال : إنّ استدلال بالبرهان المنطقى التفصيلى ، بل هو استدلالٌ بذلك البرهان إجمالاً ، فما دعاه الى الفرار هو إجمال المقدمتين لا تفصيلهما.

ولا- نقول : إنّ الباعث على الفرار هو ملاحظه محض الجدار الخاصّ ، فإذا طولب ذلك العامى بدليل الفرار وأخذ بأنك لا تعرف البرهان المنطقى وشرائطها فكيف حصل لك العلم أو الظنّ بذلك لضحك العقلاء بذلك المطالب المؤاخذ ، بل هذا الكلام تضحك منه الثكلى.

ومطالب العقلاء متشابهه ، وكلّها مبتنيه على المبادئ المناسبه لها ، بل لا- أستبعد أن أقول بوجود تلك المبادئ وحصول الاستدلال للبهائم ، فلاحظ الكلب إذا انحنيت الى الأرض لترفع حجرا كيف يفترّ ، والظّاهر أنّ الدّاعى له على ذلك هو المقدمتان ، يعنى هذا الشّخص يريد أن يضربنى ، وكلّ من يريد ضربى يجب الفرار منه ، فيجب الفرار منه ، وتخصيص المعارف الخمس واليقين بها بالدليل التفصيلى دون سائر المطالب المعقوله ، لا وجه له ، إذ ذلك ليس من الأمور التعبدية حتّى يخصّ بالنصّ مع عدم نصّ على لزومه أيضا ، وهذا هو المراد بالدليل الإجمالى.

وإن شئت توضيح الحال فقس حال العلم بالعمل ، والدليل على التّيه ، فكما أنّ التّحقّق فى تّيه العمل هو الدّاعى الى الفعل لا المحضر بالبال ، فكذلك فيما نحن فيه ،

الباعث على حصول العلم هو المبادئ الحاصلة في النفس وإن لم يخطر لها تفصيلاً بالبال ، سيما بهذا التفصيل الخاص .

وأما قولنا فيما سبق : من كفايه ما تطمئن إليه النفس ، هو بيان مقدار دلالة الدليل ، وليس ذلك قسماً آخر من الدليل ، وليس ذلك من الدليل الإجمالي وتفسيره كما يتوهم .

وبعبارة أخرى : إذا سألت سائل : هل يجب في الدليل أن يفيد اليقين ، أعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع أو يكفي مطلق الجزم أو يكفي مطلق الظن ؟

فنقول : يكفي ما تطمئن به النفس على التفصيل الذي مرّ ، وقد مرّ وجهه .

والى ما ذكرنا في بيان الدليل الإجمالي ينظر كلام من مثل في المقام (١) أى كفايه الدليل الإجمالي بقول الأعرابي : البعرة تدلّ على البعير وأثر الأقدام تدلّ على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدلّان على اللطيف الخبير (٢) .

وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرائط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب وأخذ النتيجة تفصيلاً ، أنه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظته الأثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع إلّا مع ما ذكر ، فهو من غريب القول ، وأغرب منه ما يدعو المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور ، وأنّ استدلال الأعرابي باطل لأنه قياس مع الفارق ، لأنّ أثر الممكنات بديهيّ الدلالة على الممكن ، بخلاف أثر الواجب فإنّ كون البعرة فعلاً وأثراً من الحسيّات ، وكون الفعل

ص : ٤١٩

١- كصاحب «المعالم» ص ٥٣٥ .

٢- البحار : ٦٦ / ١٣٤ .

يحتاج الى فاعل أيضا بديهي ، بخلاف دلالة السِّماء على الله ، إذ كون السِّماء أثرا ، نظريّ موقوف على بيانه أنّه ممكن وكلّ ممكن أثر ، وكلاهما نظريّان.

وفيه : أولا : منع كون كلّ آثار الممكنات بديهيّة الأثر ، فإنّا قد نتردّد في كون بئر واقعه في قله الجبل أو مغاره واقعه فيها أنّها من فعل الواجب أو فعل الممكن ، ولا- فرق بين هذا وبين نفس الجبل في أنّهما محتاجان الى مؤثر ، ولكن لِمَا نعلم بالتجربه والشواهد الظاهره بأنّ الأجسام ليست من خلق العباد ، نتردّد في البئر بين كونها أثر الواجب أو الممكن ، بخلاف أصل الجبل ، ورؤيه جنس البئر أثرا للممكن لا- يقتضى الحكم بكونها مطلقا كذلك ، بل يحتاج إثبات كون هذا النوع من البئر أو شخصها أثرا للممكن وفعلا- له الى الدليل ، فهو إنّما يدلّ على مؤثر ما لا- خصوص الممكن ، فنقول : إنّ تلك البئر إمّا كونها (1) أثرا وفعلا بديهيّ أو نظريّ ، فإن كان نظريّا ، فلا يصحّ قولك : إنّ كلّ أثر الممكن بديهيّ الأثر ، وإن كان بديهيّا فصحّ أن يقال : أثر الواجب أيضا قد يكون بديهيّ الأثر ، إنّما الكلام في تعيين المؤثر أنّه واجب أو ممكن ، ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرمر المصنوع ، مع أنّه ربّما لم ير أحد بعض آثار الممكن ولا نوعه ويحكم بأنّ له صانعا مثل بعض الآلات المصنوعه لمعرفه الشاعه.

والقول : بأنّ التّبع يقتضى الحكم بأنّها من أفراد آثار الممكنات ، فيلحق بها ، يدفع أصل كلام المتوهّم ويثبت المطلوب إذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بأنّ بعض الأشياء أثر الواجب وبعضها أثر الممكن ، فإنّ التّفرقه بين الأثرين من حيث كونهما أثرين يستلزم تصوّر أثريّتهما وإن لم يستلزم تصوّر

ص: ٤٢٠

١- في نسخه الأصل (إنّ ذلك البئر إمّا كونه)

ذاتهما أثريتهما ، وبذلك ظهر أيضا أنّ كثيرا من آثار الممكنات نظريّ الأثريّه ، أستفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر.

وثانيا : نقول : إنّ البقّ والدباب والحشرات (1) الصغار والدّيدان القليله الأعمار المسبوقه بالعدم الملحوقه به ممكن وأثر بالبديهه ، ودالاتها على أنّها أثر ظاهر ، وكذلك إنّها تحتاج الى مؤثر وإذا ألحق به عدم رؤيه صدور مثلها عن ممكن يحكم بأنّ مؤثرها غير الممكن.

وحاصل استدلال الأعرابيّ : أنّ الآثار التي يعلم أنّها من سنخ آثار الممكنات إذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعره وأثر الأقدام وحركه دولايب العجوز ، فكذلك الآثار التي يعلم أنّها ليست بحسب قدره الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وقاطبه الأجسام.

وليس مراد الأعرابيّ والعجوز الاستدلال بالبعره على نفس البعير من حيث إنّّه بعير أو بسكون الدولايب بعد تحريك العجوز أنّ التحريك من العجوز ، بل هي أولى بالدّلاله ، إذ تحققت الأمور الممكنه الغريبه العميقه الغور في الخارج بلا مؤثر كالسيّماء والأرض أغرب من تحقّق الأمور الماهيّه كالبعره وأثر الأقدام ، لاستلزام الأوّل للترجيح بلا مرجح أكثر من الثّاني ، إذ كلّ دقيقه منها يحتاج الى تأثير ومؤثر ، فتحقّق التّأثيرات الكثيره أغرب حصولا في الخارج من حصول تأثير قليل.

وثالثا : لم يقل أحد أنّ المصنوع بذاته يدلّ على الصّانع ، بل باعتبار ما تضمّنه من المقدمات كما أشرنا.

ص: ٤٢١

نعم ، قد يكون بعض المصنوعات دالاً على الصانع دلالة سريعة من جهة بداهه الصدور التي أوجبت الغفله عن المبادئ وأغنت الحاجة عن ملاحظتها ، فذلك أيضا لا يخلو عن قياس ، لكنّ قياسه معه .

والحاصل ، أنّ الباعث على العلم هو انطواء ضميره به وإن لم يقدر على ترتيبه وتحريره ، والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان لعامة العوامّ ممّا ينادى بفساده البديهة ، وليس ابتداء استفاده المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الأمر وحصولها من جهتها موقفا على معرفه هذه الطرق (1) على التفصيل المعهود كما أشرنا سابقا .

وليس حال المنطق إلّا حال العروض ، فإنّ من له طبع موزون لا- معرفه له بحال البحور والتقطيعات ، فيأتي بالأشعار الموزونه المتينه ، ولا- يحتاج الى استحضار قواعده وكيفيته ميزان الطبع وحال التقطيع ، وهكذا حال الفصاحه والبلاغه ، فإنّ أهل الباديه ربّما لم يسمع أحد منهم اسم الاستعاره فضلا عن المصريحه والتبعيه ، وبالكنايه والتخييل [والتخييل] والترشيح والتجريد ، وكذلك شيئا من قواعد المحسنات اللفظيه ولا المعنويه ، ولا معنى الجناس والطباق والإيهام والتشريع وذى القافيتين ، ونحو ذلك ، ويأتي بكلام مشتمل على جميع قواعد هذه الفنون ، واحتياج التنبيه على الغفله لفاقدى الطبع ومعوجى السليقه مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين وعالميتها .

والحاصل ، أنّ العوامّ قاطبه يستدلّون فى أمور معاشهم ومقاصدهم الدقيقه بالبراهين الصّحيحه مع عدم تفتّنها ، لأنّ تلك البراهين مترتبه فى أنفسهم على

ص: ٤٢٢

ترتيب طبيعيّ وعدم علمهم بأنّ علمهم ناشئ عن ذلك ، ولم يناقش أحد معهم في أنّه كيف حصل لك العلم مع أنّك لا تعرف المنطق.

ورابعا : نقول : إنّ البعرة بمعنى جلّه البعير ، ولجلّه البعير إطلاقان ، مثل حبّ الرّمان ، فإنّه قد يطلق حبّ الرّمان ويراد هذا النوع من الحبّ المقابل لحبّ العنب من دون ملاحظه إضافيه إلى الرّمان وأنّه انفصل من رمان خاصّ ، وقد يطلق ويراد أنّ هذا حبّ خرج من الرّمّان ، فيلاحظ الإضافة ، ويتّضح هذا بإضافته الى المخاطب ، فعلى الأوّل لا يستلزم الإضافة كون المخاطب مالكا لرّمّان ، بخلاف الآخر ، ففي الإطّلاقين كليهما نوع انتقال من حبّ الرّمان الى الرّمّان ، ولكنّ الانتقال في الأوّل تبعيّ وفي الآخر مقصود بالدلاله.

ومراد الأعرابيّ في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثّاني لكن من حيث المضاف لا الإضافة ، فقد يحصل الانتقال من الحبّ الى الرّمّان ، وقد يحصل الانتقال من حبّ الرّمّان الى الرّمّان ، وكذلك حال الجلّه ، ومراد الأعرابيّ الانتقال من الجلّه الى البعير لا من جلّه البعير الى البعير ، فلعلّ توهم المتوهم مبنيّ على أنّ الأعرابيّ انتقل من جلّه البعير بالمعنى العلميّ الى البعير ، وقال : إنّّه بديهيّ ، يعني إذا رأى جلّه البعير من يعرفها ، فيحصل له فورا استحضار أنّه جلّه ، لا حجر ولا مدر ، وأنّه جلّه البعير لا جلّه الغنم ، وهذا المعنى غير ما هو مراد الأعرابيّ ، إذ مراده أنّ وجود جلّه البعير يمكن أن يستدلّ به على وجود بعير صدر هذه منه ، وأنّ هذه الجلّه لم يتحصّل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها ، لا أنّ هذه جلّه بعير لا جلّه غنم بالمعنى العلميّ ، فليفهم ذلك.

الثاني : الكلام بعد القول بعدم جواز التقليد في الأصول عقلا و نقلا

قال المحقق في «المعارج» (١) بعد إقامه الأدله على عدم جواز التقليد في الأصول عقلا ونقلا : وإذا ثبت أنه غير جائز ، فهل هذا الخطأ موضوع عنه؟

قال شيخنا أبو جعفر رحمه الله : نعم ، وخالفه الأكثرون.

احتج باتفاق فقهاء الأعصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالأدله القاطعه.

لا يقال : قبول الشهاده إنما كان لأنهم يعرفون أوائل الأدله وهو سهل المأخذ ، لأننا نقول : إن كان ذلك حاصلًا لكل مكلف ، لم يبق من يوصف بالمؤاخذة ، فيحصل الغرض وهو سقوط الإثم ، وإن لم يكن معلوما لكل مكلف ، لزم أن يكون الحكم بالشهاده موقوفًا على العلم بحصول تلك الأدله للشاهد منهم ، لكن ذلك محال ، ولأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يحكم بإسلام الأعرابي من غير أن يعرض عليه أدله الكلام ولا يلزمه بها ، بل يأمره بتعلم الأمور الشرعيه اللأزمه له كالصلاه وما أشبهها. انتهى كلامه رحمه الله.

أقول : وهذه الكلمات لا تلائم ما يظهر من كلام العلامة رحمه الله في «الباب الحادي عشر» (٢) وكلام الشهيد في «الألفيه» (٣) ، وغيرهما ، إذ ظاهرهما عدم تحقق الإيمان مع التقليد.

ص : ٤٢٤

١- ص ٢٠٠.

٢- في مقدمه «الألفيه» حيث قال : كل ذلك بالدليل لا بالتقليد ، راجع كتاب «المقاصد العليه في شرح رساله الألفيه» ص ٤١٥.

٣- ص ٢٠٠.

ويظهر من الشيخ رحمه الله أنّ الاستدلال واجب على حده ، فيلزمه الاكتفاء في أصل الإيمان بالتقليد ، يعني أنّ الإيمان يتحقق بالتقليد وإن كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام ، وعلى هذا فنقول : قد بيّنا أنّ للإسلام والإيمان معنيين :

أحدهما : ما يعامل به معاملة المسلمين ، وهو ما ظهر في اللسان.

وثانيهما : ما ينفع في الآخرة ، وهو الإيمان القلبيّ.

فإن كان مراد الشيخ رحمه الله بالعفو عن هذا الإثم أنّه لا مؤاخذه في تركه في الآخرة ، فيلزم منه أن لا يتوقّف الإيمان الحقيقيّ التّام في الآخرة على الاستدلال.

وإن كان مراده أنّه لا يضرّ ترك الاستدلال بالإيمان الظّاهريّ ، ولا يضرّ بالعدالة وإن كان معاقبا في الآخرة غير منتفع بإيمانه فيها ، فيرد عليه أمران.

الأوّل : أنّ موضوع المسألة هو الإيمان الواقعيّ ، فيحصل الخلط في المبحث.

والثاني : أنّ المعتبر في العدالة هو الإيمان الحقيقيّ إلّا أن يكتفى فيها بظاهر الإسلام أو بحسن الظاهر.

ويمكن أن يقال في تحقيق المقام على ما ذهب إليه الشيخ وتوجيه مقصوده : إنّ وجوب الاجتهاد والنّظر له حيثيتان ، من إحداها يقصد حصول اليقين والخروج عن الشّك والظنّ ، ومن الأخرى الوصول الى ما هو الحقّ ، فإنّهم لما بنوا أمرهم على وجوب العلم في أصول العقائد في كلّ زمان الى أن آل الأمر الى دين الإسلام ، وصار العلم فيه مطلوبا والأمر بالعلم لا يمكن إلّا مع الإمكان ، فخطاب العامّة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النّظر والاجتهاد ، للزوم تكليف ما لا يطاق ، فوجوب النّظر والاجتهاد إنّما هو ليتوصّل الى الإسلام ، ويتحرّز عن سائر الأديان لتأخّر الأمر بالعلم به عن سائر الأديان ، فهذا الوجوب للتوصّل الى ما هو الحقّ من الأديان.

وأما الوجوب من حيثه الأخرى ، فهو : أن نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ، ثم إن التوصل الى المطلوب قد يحصل بشيء آخر ، فهو من هذه الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب الأول ، وإن كان ما يتوصل به الآن حراما كما أشرنا إليه في مباحث الأوامر ، فإذا أمكن الوصول الى الإسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد ، فسقط اعتبار وجوب النظر التوصلى الى الإسلام وبقي اعتبار وجوبه الآخر.

فمراد الشيخ رحمه الله من كون هذا الخطأ موضوعا ، أنه لا يوجب حينئذ اتصاف صاحبه بالفسق ، وذلك مثل : أن إخراج الماء من البئر لأجل الضوء واجب توصلى عينى إذا انحصر الأمر فيه على الظاهر ، فإن اتفق أن المكلف عصى وتكاهل عن ذلك ، فإذا بأحد جاء بالماء عنده وتوضأ به وصلّى ، فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب.

وكذلك قال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لأجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو أيضا ، واستدل على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الإجماع كما أشار اليه المحقق رحمه الله وسنذكره أيضا.

فالحاصل ، أن الكلام فى هذه المسألة إما على نفس الأصول فى مقابل الفروع ، وإما على خصوص الأصول التى هى أصل دين الإسلام ، فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الإسلام ويؤول الأمر الى الإسلام ، وخطاب المسلمين خاصه به لأجل تحصيل اليقين والفلاح عن الزلل وعدم الابتلاء بسائر الأديان ، وكذا الكلام فى سائر الأزمان بالنسبة الى الدين المطلوب فيه.

فقولهم : يجب الاجتهاد فى أصول الدين ، معنى يعم لجميع أهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقه خاصه ، وإن كان غايه ما يؤول الى ما هو الحق

وقولهم : يجب العلم بأصول الدّين ، معنى يخصّ بأصول الإسلام ، وكذا كلّ دين مطلوب في زمانه الخاصّ به.

وقولهم : ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطأ موضوع ، معنى خصّ أيضا بالإسلام ، بل بأخصّ منه ، فإن أراد الشيخ من وضعه والعفو عنه في الآخرة أيضا ، فلا بدّ أن يقول : إنّ ترك هذا الواجب صغيره يكفرها ترك الكبائر ، وإن أراد العفو عنه في الدّنيا ، بمعنى أنّه يقبل شهادته صاحبه وتّصف بالعدالة وإن كان فاعلا للكبيره فهو غير مأنوس.

والظاهر أنّه أراد المعنى الأوّل ، هذا إن أردنا من لفظ الخطأ المعصيه ، وإن أردنا الخطأ المقابل للعمد ، فيختصّ الكلام بالغافلين من المقلّدين وهو الغالب فيهم ، ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقه العلماء ، وخلاف ظاهر كلام الشيخ أيضا كما سنشير ، وإن كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذه عمّن أخذ الدّين بالتقليد جهلا إذا وافق الحقّ كما سنذكره أيضا. هذا غايه توجيه كلام الشيخ.

وأقول : الذي رأيتّه في «العدّه» (1) ممّا يناسب ما نقله المحقّق ، موضعان :

الأوّل : ما ذكره في ذكر صفات المفتى والمستفتى ، فإنّه بعد ما ذكر عدم جواز التّقليد في الأصول ، واستدلّ على جواز التّقليد في الفروع بالطّريقه المستمرّه وعمل أصحاب الأئمه عليهم السلام وتقرير أئمتهم عليهم السلام على ذلك.

وأورد عليه : أنّ طريقتهم أيضا كان تقرير المقلّدين في الأصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاته عنهم ، وعدم التّكثير عليهم.

وأجاب عنه ، قال : إنّ الذى يقوى فى نفسى أنّ المقامد المحقّ فى أصول الدّيانات وإن كان مخطئاً فى تقليده غير مؤاخذ به ، وأنه معفو عنه ، وإنّما قلنا ذلك لمثل هذه الطّريقه التى قدّمناها لأنّى لم أجد أحدا من الطّائفه ولا من الأئمه عليهم السلام قطع موالاته من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وإن لم يستند ذلك الى حجّه عقل أو شرع.

وليس لأحد أن يقول : إنّ ذلك لا يجوز لأنّه يؤدّى الى الإغراء بما لا يؤمن أن يكون جهلا ، وذلك أنّه لا تؤدّى الى شىء من ذلك ، لأنّ هذا المقامد لا يمكنه أن يعلم ابتداء أنّ ذلك سائغ له ، فهو خائف من الإقدام على ذلك ، ولا يمكنه أيضا أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد ، لأنّه إنّما يمكنه أن يعلم ذلك إذا عرف الأصول ، وقد فرضنا أنّه مقامد فى ذلك كلّه فكيف يعلم إسقاط العقاب؟ فيكون مقرا (١) باعتقاد ما لا يأمن من كونه جهلا أو باستدامته ، وإنّما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول وسبروا أحوالهم ، وأنّ العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم ، ولا يسمع لهم (٢) ذلك إلّا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم ، وذلك يخرجهم من باب الإغراء.

وهذا القدر كاف فى هذا الباب إن شاء الله تعالى.

وأقوى ممّا ذكرناه أنّه لا يجوز التقليد فى الاصول إذا كان للمكلّف طريق الى العلم به ، إمّا على جملة أو تفصيل ، ومن ليس له قدره على ذلك أصلا فليس

ص: ٤٢٨

١- فى نسخه «العه» (مغرى).

٢- فى نسخه «العه» : (ولم يسغ).

بمكلف ، وهو بمنزله البهائم التي ليست مكلفه بحال (١).

والموضع الثاني ما ذكره في بحث أخبار الآحاد (٢) ، قال : فإن قيل : كيف تعولون على هذه الأخبار وأكثر روايتها المجبره والمشبّهة والمقلّده والغلاه والواقفيه (٣). الى أن قال : (٤) وأما ما يرويه قوم من المقلّده ، فالصحيح الذي أعتقده أنّ المقلّد للحقّ وإن كان مخطئاً في الأصل فهو معفو عنه ، ولا- أحكم فيه بحكم الفساق ، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه ، على أنّ ما أشاروا إليه لا نسلم أنّهم كلّهم مقلّده ، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعه أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامه ، وليس من حيث يتعدّر عليهم إيراد الحجج في ذلك ينبغي أن يكونوا غير عالمين ، لأنّ إيراد الحجج والمناظره صناعيّه (٥) ، وليس يقف حصول المعرفة على حصولها ، كما قلناه في أصحاب الجمل ، الى آخر ما ذكره.

وأقول : يرد على الشيخ رحمه الله أمور :

الأوّل : إنّ كلامه مستلزم للقول بأنّ الاستدلال واجب آخر والمعرفة واجب آخر ، وليس التّكليف هو المعرفة الحاصله بالاستدلال ، كما يظهر من الآخرين.

ويمكن دفعه : بأنّ الشيخ رحمه الله يلتزم ذلك ، ولا يلزم من القول به مخالفه لاجماع

ص : ٤٢٩

١- الى هنا ينتهى كلام الشيخ في «العهده» ٢ / ٧٣٣.

٢- من «العهده» ١ / ١٣١.

٣- وفي نسخه «العهده» : والواقفه والفظحيّه وغير ذلك من الفرق الشّيعيه المخالفه اعتقادهم للاعتقاد الصّحيح.

٤- في «العهده» ١ / ١٣٢.

٥- في نسخه «العهده» (صناعه).

ولا الدليل القاطع [لدليل قاطع].

والثانى : إن وضع الخطأ من مقلده أهل الحقّ دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح ، لأنّ المقلدين إن كانوا غافلين عن وجوب النّظر والاستدلال ، ومطمئنين بما أخذوه غير شاكّين ، فكّلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم ، فلا مؤاخذه على مقلده غير أهل الحقّ كما أشار إليه الشيخ في آخر كلامه الأوّل لمقلده أهل الحقّ ، وإن كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ، ومع ذلك تركوه ، فهم متساوون في فعلهم الاختيارى أيضا بالفرض ، والفعل الاضطرارى لا يصير منشأ لثواب ولا عقاب بالاتّفاق.

فإن قيل : الميل الى دين الإسلام فعل اختياريّ ، فمقلده أهل الحق أخذوا الحقّ باختيارهم لا بالاضطرار.

قلنا : ليس هذا الاختيار إلما من جهة حسن ظنّ بهم ، واختيار جعل حسن الظنّ مناطا للاجتهد مشترك بين الفريقين ، فما وجه جعل ذلك في حقّهم موجبا للخلود في الجنّة ، وفي حقّ الأغيار موجبا للخلود في النّار ، إذ الفريقان كلاهما بعد التّفطن لوجوب النّظر والاستدلال إمّا يبقيان على اطمئنانهم السّابق ، أو يتزلزلان فيه. فمنشأ بقاء كلّ منهما على الحال السّابق في الأوّل ، وهو بقاء الاطمئنان الحاصل من حسن الظنّ الموجود فيهما ، فيلزم التّساوى.

وفي الثّانى تقصيرهما وعدم الاعتناء بأمر دينهما ، وهما متساويان فيه أيضا ، والإصابة الاتّفاقيه لا يفيد شيئا مع أنّه لا يبقى حينئذ إصابة بسبب التّزلزل.

والقول بأنّ الكفر هو الموجب لدخول النّار لا عدم الإسلام ، وغايه الأمر هنا عدم الإسلام في جانب المقلد للحقّ ؛ غير وجيه ، لأنّنا مع قطع النّظر من أنّ الكفر هو عدم الإسلام لا أمر وجودى كما ذكره الأكثر.

نقول : إنّ الكفر فى جانب الفريق الآخر أيضا غير متحقق لتزلزله ، فغايبته عدم الإسلام وعدم الكفر.

وإن أراد الشيخ أنه يضرّ بالعدالة وقبول الشّهاده وهو من الأحكام الوضعيّة التى لا دخل فيها للثواب والعقاب ، فهو مع أنّه غير ظاهر كلامه لا يصحّ أيضا ، إذ العدالة مبنيّة على عدم الفسق الذى هو الخروج عن الطّاعة المستلزم للعقاب.

الثالث : إنّ ما ذكره من تقرير الأئمة عليهم السلام والعلماء إياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهى عن المنكر ، فإن كان مراده من وجوب الاستدلال السنّة المؤكّده ، فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب فى هذا البحث ، ولا يلائم العفو والوضع ، وإن أراد الوجوب المصطلح ، فلا ريب أنّ ترك الواجب ممّا يجب النهى عنه على الأئمة عليهم السلام والعلماء ، وإن كان المكلف جاهلا- وغافلا- ، لأنّ فائده النبى صلى الله عليه وآله وسلم والامام عليه السلام والعالم هو تكميل نفوس العامّة ، وهو لا يتمّ إلّا بالإبلاغ ، فكيف يسكت الأئمة عليهم السلام والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة ، فضلا عن التّفطن والتّنبه.

وبهذا يظهر ضعف ما دفعه رحمه الله من نفسه من لزوم الإغراء بالجهل أيضا.

الرابع : إنّ إجماعهم على عدم قطع الموالاه ، بل وقبول الشّهاده لا- يدلّ على أنّ ترك هذا الواجب غير مضرّ ، فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمئنان الحاصل منه.

سَلّمنا ، لكنّه لعله كان لمعرفتهم من حالهم أنّهم يعلمون الأدلّه الإجماليّه الممكنه حصولها لأغلب الناس ، كما مرّ فى حكاية العجوز والأعرابيّ.

وهناك وجوه آخر من الاحتمالات لقبول الشّهاده وعدم قطع الموالاه لا يمكن معها دعوى الإجماع ، على أنّ القبول من جهه العفو والوضع ، مثل أنّ القضاء كانوا يعملون بعلمهم بالواقعه ، أو باقتران شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن ، أو من

جهه خوف أو تقيّه أو نحو ذلك ، ولا حجّه فيما نقله إلّا إذا ثبت به إجماع ، وأنى له بإثباته.

الخامس : إنّ ما ذكره من وضع الخطأ لا بدّ أن يختصّ بالعدول التاركين للكبائر ، وإلّا فلا معنى للوضع ، ويرجع الى عدم كونه معصيه حينئذ ، وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد ، فإطلاق القول بالوضع محلّ نظر.

وأما المحقّق رحمه الله ففي كلامه إشاره الى مذهب الشيخ رحمه الله ، وفي كلامه مناقشات لا يهّمنا ذكرها ، والاستدلال الأخير المذكور (1) في كلامه غير صحيح ، فإنّ حكم النّبى صلى الله عليه وآله وسلم بإسلام الأعرابيّ وعدم إلزامه بالاستدلال ، يدلّ على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو.

وأیضا ربّما كان ذلك لأجل معرفته صلى الله عليه وآله وسلم من حاله أنّ إيمانه كان من الدليل ، إمّا من جهه عقله ، أو من ملاحظه معجزاته ، أو غير ذلك.

وأیضا قد بيّنا سابقا أنّ الحكم بالإسلام له معنيان : أحدهما لا يتوقّف على الإذعان ، فضلا عن الاستدلال ، فلعلّ الاكتفاء كان لإدخاله في زمرة المسلمين أوّلا ثمّ تتميم إيمانه وتشييده وتسديده على التدرّج ، حسب ما اقتضاه المصالح.

وحاصل تفصيل أحوال المكلفين ، أنّ الجاهل والغافل رأسا أو في كیفیته الأخذ بالاجتهاد معذور ، ولا فرق فيه بين المحقّ وغيره ، والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل وللآيات والأخبار ، وقد بيّنا سابقا وذكرنا أنّ الأحكام الثابتة للكفّار في الدنيا لا تنافی عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة ، فهم في الآخرة من المرجون لأمر الله ، فلعلّه يكلفهم في الآخرة ويعامل معهم بوفق حالهم حينئذ.

ص : ٤٣٢

وكذلك ثبوت أحكام الإسلام لمن أظهره وإن لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به ، لا ينافي عذابهم في الآخرة ، وقد أشرنا أن إطلاق كلام العلامة وغيره من العلماء لا بد أن ينزل على غير الغافل والجاهل.

ومما يشهد بذلك أن بعض المتكلمين صرح بأن التكليف بالمعارف إنما يكون إذا أمكن ، سواء وصل إلى حد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه بكثير ، أم لم يبلغ بعد.

وقال بعض الفقهاء : إن وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادره بتحصيل المعارف في أول البلوغ.

وعن الشيخ رحمه الله : إن التكليف بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين إذا كان عاقلا ، والأخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم ، دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ، ومطابقه لأصل البراءة.

وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والإناث في البلوغ الحاصل بالسّن ، مع أنها أنقص عقولا وأضعف نفسا ، وهذا الإشكال مشترك اللزوم في الفروع والأصول.

والجواب : إن التكليف إنما هو دون الطّاقة ، بل الوسع.

والفرق مع الطّاقة والوسع لعله لكونهنّ أحقّ بتعجيل الحمى لنقصان عقولهنّ ، فعلمهنّ بعدم التكليف أدعى لهنّ إلى المعاصي من الذكور ، ولأنّ الذكور لكونهم أكثر موردا للمحن والمصائب وأثقل أحمالا ، لتحملهم أحمال الإناث وتكفلهم مئونتهنّ لا بدّ لهم في تحصيل التدرّب في أمر المعاش ، من فرصه ليكمل لهم فيه التجارب.

وبالجمله ، ما يفعله الحكيم لا يخلو عن حكمه ، وإن لم تبلغه عقولنا.

والحقّ والتّحقيق ، أن مراتب الإيمان مختلفه باختلاف استعدادات المكلفين ،

وكل ميسر لما خلق له ، و : (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) (١) ، ولا يكلفها إلّا ما آتاها (٢) ، (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ) (٣). والآيات والأخبار الدالّة على رفع التّكليف عن الجاهل والغافل كثيره ، ذكرنا شطرا منها فى مباحث الأدلّه العقليّه.

وأما غير الغافل والجاهل ، فعلى القول بعدم جواز التّقليد إن كان مقلّدا فى الحقّ جازما به وعالما بوجود النّظر تاركا للاستدلال مع الإصرار ، فهو مؤمن فاسق ، إلّا على قول الشيخ كما بيّنا.

والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلّامه وغيره ، بعيد غاية البعد إن أراد به عدم الإيمان الواقعيّ ، وإن أريد به عدم إجراء حكم المؤمنين عليه فى الدّنيا ، فلا يصحّ جزما ، لأنّه ليس أدنى من المنافق.

وأما بدون الإصرار والرّجوع الى الاستدلال ، فلم نحكم بفسقه.

والحاصل ، أنّ المقامد الجازم على القول بعدم جواز التّقليد ، ينبغى أن يكون مؤمنا يعامل معاملة المؤمنين فى الدّنيا ، وأما فى الآخره فيمكن أن يكون من جملة المرجون لأمر الله تعالى كسائر المستضعفين من المسلمين ، للإشكال فى الفرق بينه وبين المقلّد فى الباطن ، ويمكن أن يحكم بعدم العذاب من جهه الإيمان ، وهو مقتضى ما حقّقناه سابقا ، ولكنّه يجرى فى سائر الفرق أيضا.

وأما المقلّد للحقّ ، الظّانّ العالم بوجود النّظر الغير المصرّ ، فالظّاهر أنّه يعامل

ص : ٤٣٤

١- البقره : ٢٨٦.

٢- يريد تعالى : (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا ما آتاها) الطلاق : ٧.

٣- الأنفال : ٤٢.

فى الدنفا معه معاملة المؤمنف؁ وفى الآخرة من المرجون لأمر الله أفضا.

وأما المقلد فى الباطل الجازم إذا علم بوجوب النظر وأصرّ فى الترك عنادا؁ فهو من أكفر الكفرة فى الدنيا والآخرة؁ وكذلك هو كافر إذا لم يصرّ ولم يعاند. وإذا لم يعلم بوجوب النظر؁ فهو محكوم بالكفر فى الدنيا ومرجوّ فى الآخرة؁ ومنه يظهر حكم الظانّ.

وأما على القول بجواز التقليد؁ فلا إشكال فى إيمان القسم الأول من المقلد فى الحقّ الجازم به؁ لحصول المقصود من الإيمان؁ وهو الاطمئنان بالعقائد الحقّة التى بها كمال النفس من دون ملاحظه وجه حصولها؁ إذ وجه الحصول لا ينحصر فى البرهان والحدّ وغيرهما؁ وهو مقتضى إطلاقات الآيات والأخبار.

وأما الظانّ كذلك؁ فهو مسلم فى الظاهر ومرجى فى الآخرة.

وأما المقلد الجازم فى الباطل من دون ظهور الحقّ ولا- عناد؁ فىجرى عليه أحكام الكفر فى الدنيا كما مرّ؁ ولكنّه مرجى فى الآخرة بعدم إتمام الحجّة عليه؁ وكذلك الظانّ.

وأما المعاند المصرّ؁ فهو كافر فى الدنيا والآخرة؁ جازما كان أو ظانّا.

هذه أحكام المقلدین؁ فلاحظها ولاحظ ما قدّمنا فى المقدّمه؁ وفى تضاعيف الكلام يظهر لك حكم الفسق والكفر والإيمان فى الجميع.

وأما المجتهدون فالمشهور أنّ المصيب فى العقليّات واحد والآخر مخطئ آثم؁ وقد مرّ الإشاره الى الكلام فيه؁ وسنبيّنه فى القانون الآتى إن شاء الله تعالى.

الثالث : المراد بأصول الدين في أجزاء الايمان

المراد بأصول الدين هي أجزاء الإيمان ، وهي عندنا خمسة ، وهي :

المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات ، المستجمع لجميع الكمالات ، المنزه عن النقائص .

ويرجع تفصيل هذا الإجمال الى الواجب الوجود ، العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج ، وفعل القبيح واللغو ، فيندرج في ذلك العدل والحكمه ، فلا حازه الى أفراد العدل إلا لمزيد الاهتمام به ، ولذلك جعلوه أحد الأصول الخمسه .

ثم التصديق بنبوّه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ، وما جاء به تفصيلا فيما علم به ، وإجمالا فيما لم يعلم .

والظاهر أنه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الإيمان وإن كان قد يجب كفايه لحفظ الشريعة .

والمراد بالإذعان الإجمالي ، أن يوطن نفسه على أنّ كلّ ما لم يطّلع عليه ممّا جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يدعن به إذا أطلع عليه .

وهكذا الكلام فيما علم به إجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان ، وأمثال ذلك ، فيكفيه الإذعان به في الجملة ، ولا يجب معرفه كيفيتها ولا الإذعان بما لم يفد اليقين في كيفيتها من أخبار الآحاد .

ثم إنّ المعاد الذي جعلوه أحدا من الأصول الخمسه يمكن اندراجه فيما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم خصوصا الجسمانيّ ، وإن قلنا بحكم العقل بثبوتة في الجملة كما هو الظاهر الواضح ، وقد أشار إليه الكلام الإلهيّ حيث قال : (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ

عَبَثًا(١) الآية. فيمكن جعله أحدا من الخمسة بالاستقلال أيضا ، ولكن لا بخصوص الجسمانيّ.

والحقّ ، أنّ العقل قاطع به في الجملة ، والشرع صاعد لجسمانيّته بالبديهه.

ثمّ الإذعان بإمامه الأئمة الاثني عشر عليهم السلام.

هذا إذا أردنا بيان ما يجب علينا اليوم ، وإن جعلنا الكلام في أصول الدّين مطلقا ، فلا يخصّ الكلام بنبينا صلى الله عليه وآله وسلم وأئمّتنا عليهم السلام ، فإنّ البحث عن وجوب النّظر في الأصول لا يختصّ بدين دون دين ، ولا زمان دون زمان.

وأما النّظر في جزئيات أحوال النّبى صلى الله عليه وآله وسلم والوصى عليه الصلاه والسلام مثل كونهم معصومين وكون نبينا صلى الله عليه وآله وسلم خاتم الأنبياء ومبعوثا على الثّقلين ، وكذلك عصمه الأئمة عليهم السلام ، وكونهم منصوبين بالنصّ لا باختيار النّاس ، وأنّ علمهم لم يكن من اجتهاد ، وأنّ انقراضهم بانقراض الدّنيا ونحو ذلك ، فيكفي فيها الإذعان الإجماليّ بالمعنى المتقدّم.

والظّاهر أنّ الاكتفاء في الإسلام بالشّهادتين إنّما هو لاندراج غيرهما كما لا يخفى على المتأمل ، سيّما في أوّل الإسلام ، فقد يختلف الحال بالنّسبة الى الأشخاص والأحوال ، ففي زمان النّبى صلى الله عليه وآله وسلم كان التّكليف الأوّل هو الإقرار بالشّهادتين ، وكان يحصل به الإيمان لتضمّنهما إجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة الوصى حينئذ ، ولكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرّسالة ، وسائر العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدرّج ، ومن التأمّل في ذلك يظهر حال زماننا أيضا بالنّسبة الى الجزئيات المتعلّقه بتمام الأصول الخمسة ، مثل معرفه التّجرّد ، وعدم

ص: ٤٣٧

١- المؤمنون : ١١٥.

إمكان الرّؤية ، وعدم الجسميّة ، وعيبيّة الصّيفات ، وعدم كون أفعال العباد مخلوقه لله تعالى ، وصفات النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم ، وصفات الإمام عليه الصلاة والسلام ، وجزئيات أحكام ما بعد الموت ، وتفاصيل وقائع المعاد ، فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب فى أوائل الأمر حتّى تتمّ عليه الحجّج ويظهر له الحقّ.

ثمّ إنهم جعلوا وجوب الإذعان بضروريّات الدّين من أجزاء الإيمان وإنكارها كفرا ، ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الإذعان بما جاء به النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم واجبا.

والكلام فى الاستدلال والنّظر فى هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد فى النّبوه ، إذ الدّليل على حقيته النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه ، هو الدّليل على حقيته ما علم أنّه ممّا جاء به ، ولكنّ الإشكال فى تحقيق ذلك.

وأنّ الضرورىّ الذى يستلزم الكفر ما هو.

والضروريّات إمّا من باب الاعتقادات ، وإمّا من باب الأفعال والأعمال. وقد وقع الاختلاف فى كثير منها ، وأكثرها مذكوره فى كتب الفقهاء متفرّقا.

وقد يقع الإشكال فى بعض ما فهم حكماء الإسلام والصّوفيه وادّعوا كون ما فهموه مطابقا للشرع ، والإشكال حينئذ فى مقامين :

أحدهما : أنّ ما فهموه مخالفنا لما فهمه أهل الشّرع السيّالكون على ظاهر النّصوص ، هل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا أم لا؟

الثّانى : أنّه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر بديهيّا لأهله ، هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه أم لا؟

ولمّا كان معيار التّكفير فى إنكار الضرورىّ هو إنكار صدق النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنّه ينكر ما يعلم أنّه ممّا أخبر به ، فما لم يعلم أنّ المنكر عالم بأنّه ممّا أخبر به ، لا يمكن تكفيره. ومعرفة أنّ ذلك الشّيء ممّا يعرفه كلّ أحد ، دخل فى الدّين أيضا من

المسائل الاجتهادية ، ولذلك اختلف العلماء فى الضروريات ، فربما يدعى أحدهم كون شىء ضروريًا بعنوان القطع ، وآخر يحكم بعدمه ، وربما يحكم بكون خلافه ضروريًا ، وربما يقول بعضهم : الأظهر أنّ هذا ضرورى ، كتحریم تقبيل النساء الأجانب ، والغلمان مع الشهوة ، وتحریم الجمع بين الأختين ، وكون الزیح ناقضا للوضوء ، أو يقول : إنّه ضرورى على احتمال ، مثل حرمة منفعه القرض ، ورجحان مطلق صله الرحم ، ورجحان السلام وجوابه .

فالحكم بكون شىء ضروريًا ، من المسائل الاجتهادية ، فيجب على من يحكم بكفر أحد من جهه إنكار الضرورى أن يعلم من حال المنكر أنّه عالم بأنّه من الله تعالى ومن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وينكره .

وهذا العلم إمّا يحصل بالخصوص من حال المنكر ، أو من إقراره ، أو من جهه الحدس الحاصل له بملاحظه حال المكلف وحال التكليف ، ولا بدّ أن يكون الحدس قطعياً لئلا يتبادر بتكفير مسلم ، سيما مع قولهم عليهم السلام : «ادروا الحدود بالشبهات» (١) . ثمّ إذا أظهر المنكر العذر واحتمل فى حقّه الشبهه ، فلا إشكال .

وحينئذ نقول : إنّ الاشتباه فى كون المسأله من دين النبى صلى الله عليه وآله وسلم إمّا من جهه عدم الوصول إليه من جهه مانع من الاعتزال عن الإسلام بسبب أسره أو نحوه ، أو عدم حصول العلم بسبب كون الأخبار آحادا ، وإمّا من جهه عدم فهم ذلك من كلامه ، وإن بلغ الكلام فى حدّ التواتر والقطع .

فالأوّل : مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيةها الواردة من جهه الأخبار الآحاد ، والمسائل الظاهره لمن كان أسيرا بين الكفار .

ص : ٤٣٩

والثاني : مثل كون المراد من جسمانيته المعاد هو كونه من باب عالم المثال المرئى في حال الرؤيا كما يقوله الإشراقيون ، وكون المراد ممّا ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنّه والنّار والحدور والقصور والثّمار ، هو التّشبيه والتّقريب للأفهام الطّاهره [الظّاهره] ، وإلّا فالمراد في الحقيقة هو اللّذات والآلام الرّوحانيه الحاصله للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكّرها للأعمال الحسنه والسّيئه في دار الدّنيا ، كما يقوله المشائون ، ومثل كون المراد من الأخبار الدالّه على حدوث العالم هو الحدوث الدّاتى .

أمّا الأوّل : فلا إشكال فيه إذا لم يصل إليه بحيث يفيد العلم ، وأمّا الثّانى فهو المزلقه العظمى والمزلّه الكبرى ، فإن فرض لهم عدم التّقصير في الاجتهاد وأداهم النّظر الى ذلك ، فلا يجوز تكفيرهم ، ولا هم يعذبون في الآخره بذلك .

أمّا عدم التّعذيب في الآخره ، فللزوم الظّم على الله تعالى كما بيّناه سابقا .

وأمّا عدم التّكفير وعدم ترتيب أحكام الكفر عليهم في الدّنيا ، فلأنّ المعاد الذى هو أحد الأصول الخمسه بالاستقلال مثلا ، هو مطلق المعاد الذى يمكن أن يستدلّ عليه بالعقل القاطع أو بانضمام القدر المسلّم من الشّارع أيضا .

وأمّا خصوص الجسمانيّ ، فالحكم بكفر منكره إنّما هو من جهه استلزامه لإنكار النّبى صلى الله عليه وآله وسلم بدعوى كونه ضروريّا منه ، وأنّ المنكر يعلم أنّه دينه وينكره ، وقد فرضنا عدم علمه بذلك .

فإن قلت : أنّه مقصّر في النّظر بسبب ما أشرب في قلبه قواعد الحكمه ، وحسب ما فهمه من ضوابطهم ، فهو بسبب هذه الشّبهه لا يفهم ذلك من كلام النّبى صلى الله عليه وآله وسلم ، ويحمّله على ما فهمه .

قلت : مع أنّ هذا خلاف الفرض ، إنّما يستلزم ذلك فسقه من حيث التّقصير في فهم الكلام ، وعدم العلم على مقتضاه في العلم أو العمل ، لا كفره المستند الى إنكار ما قاله النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مع علمه بأنّه ممّا قاله .

والحاصل ، أنّ أصول الدّين ، بعضها من أصول الدّين بالاستقلال ، وبعضها من جهه أنّ إنكاره يستلزم إنكار أصل من أصول الدّين ، فالإيمان بالله والرّسول صلى الله عليه وآله وسلم واليوم الآخر ، في الجملة هو أصل الإيمان .

ومن فروع هذه الأصول الإيمان بما علم صدوره من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم علما كان أو عملا .

ثمّ استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الأمر في فهم ضروري الدّين وغيره ، ومعياره وملاحظه حاله مع ما دلّ العقل على خلافه .

فقول : إنّ الصّوره إمّا يحصل بتواتر الأخبار الى أن يحصل بالبداهه (١) ، أو يحصل بالتّسامع والتّصافر ، وأكثر أخبار البلدان والسّيلف من قبيل الثاني ، كما أشرنا في بحث الخبر المتواتر ، وما بلغ إلينا بالبديهه من دين نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أكثرها من باب القرائن والتّسامع والتّصافر ، فإنّ علمنا بوجوب الصلاه الخمس في ديننا يحصل بملاحظه فعل النّاس ونسبتهم ذلك الى الدّين ، وإن لم ينقل هذه الطبقه من سلفهم ، وهكذا الى زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على شرائط التّواتر ، بل وإن لم ينقله واحد بطريق واحد إليه أيضا ، فضلا عن التّواتر . فكما أنّ الأفعال قد تصير (٢) ضروريًا ،

ص : ٤٤١

١- في نسخه الأصل (البداهه).

٢- في نسخه الأصل (يصير).

فقد تصير (١) العقائد أيضا ضروريًا ، فقد ترى الأمه عوامهم وخواصهم يقولون : إنّ بعد الموت حياه وجنّه و نارًا و حورًا و قصورا ، ويريدون به ما يفهمونه من ظواهره ، فإذا ضمنا هذا الى الظواهر الواردة فى الكتاب والسنة المتجاوزة حدّ الإحصاء والحصر ، يحصل لنا القطع بأنّ ذلك دين نبينا صلى الله عليه وآله وسلم.

فمن قال : إنّه لا- حياه بعد الموت ، أو لا- جنّه ولا نارًا ، مع علمه بأنّ هذا القول صادر من النبى صلى الله عليه وآله وسلم فهو مكذب له جزما ، وهو كافر.

وأما من يقول : إنّ كلّ ما أخبره النبى صلى الله عليه وآله وسلم حقّ ، لكن ما يفهمه العوامّ ويعتقدونه إنّما هو مطابق لبعض الخواصّ دون جميعهم ، وإنّ هنا جمعا وجمّا غفيرا من الخواصّ يعتقدون بذلك إجمالا ، لكنهم يقولون : إنّ المراد من تلك الظواهر (٢) هو التشبيه أو المثل كما تقدّم ، وإنّ ما فهمه العوامّ مطابقا لبعض الخواصّ لا حجّه فيه.

فجوابه من وجهين : الأوّل : أنّ الحجّه فى فهم الكلام هو مطابقه تفاهم المخاطبين ، ومقتضى الحكمة أنّ الرّسول المبعوث على الكافّة ، يتكلّم على متفاهم الكافّة ، وحمله الآيات والأخبار جلّهم ، بل كلّهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطّبقة الأخرى مرّدين ذلك منها ، ملقين إليهم مقاصدها ، الى أن وصل الى أرباب التّصنيف فى الحديث ، ثمّ إلينا ، فالحجّه إنّما هى (٣) فهم حاملى تلك الآيات والأخبار ومخاطبيها.

والقول بأنّ هؤلاء العلماء الصّلحاء الفحول المتّقين لم يكونوا أهلا لتلك

ص: ٤٤٢

١- فى نسخه الأصل (يصير).

٢- فى نسخه الأصل (الظاهر).

٣- فى نسخه الأصل (هو).

الأسرار ولكنهم على مقتضى: رب حامل فقه الى من هو أفقه منه ، قد حملوا هذه الظواهر إلينا ونحن أهل السرائر ، فنحن مكلفون بما نفهمه منها ؛ محض دعوى خاليه عن دليل ، بل نشاهد أنّ كثيرا من هؤلاء الأجله أعظم شأننا وأعلى مكانا وأكثر استعدادا من أكثر من يدعى أنّه من أهل هذه الأسرار ، ومع ذلك ليس عندهم ممّا ذكروه عين ولا أثر.

الثانى : أنّ الحكمه فى وضع الألفاظ هى إفاده المعانى الحقيقيه ، وإرادته المجاز والبطون لا يصحّ إلّا مع نصب القرينه ، فيرجع الكلام الى دعوى أنّ ما حكمه (1) عقولنا القاطعه وبراهيننا الساطعه قرينه ، وإتّما هو الذى دعانا الى حمل الظواهر على ما أردنا.

وفيه : أنّ هذا ليس قولاً بالشريعة ومتابعه لها ، بل إنّما هو تفضّل منهم على الشارع حيث لم يهملوا كلامه ولم يغلطوه ، فذلك منهم منّه عظيمه على الشارع ، فيرجع الكلام الى بيان ما أسّسوه وتتميم ما ادّعوه ، لا الى أنّ الشارع أراد هذا وأراد ذلك ، فإن قام البرهان القاطع على شىء ممّا خالفت الظواهر ، فنحن أيضا متبعوه كما نؤوّل متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون قبح الظلم والتجسّم قطعيا يقينيا.

وأما مثل قوله تعالى : (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) (2) يعنى العظام الرّميم ، فلا برهان قطعى يدلّ على خلافه حتى نؤوله.

والحاصل : أنّ ما ورد فى الشرع ، وإن كان فى نظر العقل ضعيفا غايه الضّعف ،

ص: ٤٤٣

١- فى نسخه الأصل (حكم).

٢- يس : ٧٩.

فلا يجوز العدول عنه ما بقى له احتمال الصحه ، وإن كان فى غاية الضعف ، ويجب طرح ما عارضه من الأدله العقلية ، وإن كان فى غاية القوه ما لم يبلغ حد اليقين ، وأنى لهم بإثبات اليقين فى استحاله المعاد الجسمانى أو عذاب القبر ، أو أمثال ذلك ، وذلك لأن يكون الشارع صادقاً مسلماً ، وكون هذه الظواهر كان صادراً منه مسلماً بالفرض ، والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكمه وضع الألفاظ ، ومقتضى البعث على الكافه.

فإن قلت : إن حمل اللفظ على المجاز بالقرينه أيضاً مقتضى الوضع وطريقه العرب ، والقرينه هو ما فهمناه من جهه العقل .

قلت : إن كان ما فهمته مرجحاً لإرادته المجاز وإن احتمل غيره حتى يجعل ذلك فى مقابل إرادته الحقيقه ، ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع ، فهذا يؤول الى جعل الأصول من قبيل الفروع ، مبتدأ على الظنون والمرجحات .

وإن قلت : لا يحتمل غيره .

فالكلام معك فى إثبات البرهان على استحاله مقتضى الظاهر .

فإن قلت : نعم ، ولكن من أين حصل لك اليقين من جهه الظواهر مع أنك معترف بكونه ظاهراً ، فأنت أيضاً على ظن من دعواك ؟

قلت : إن تعاضد هذه الظنون قد يفيد القطع ، مع قطع النظر عن ملاحظه العمل والإجماعات المنقوله ، والطريقه المستمره الحاصله لأرباب الدين ، بل سائر الأديان والملل . وذلك كما يحصل العلم بالمراد فى الأعمال كالصلاه والحج وغيرهما ، فإنها أيضاً محتمله لأن يراد منها أسرار ومطالب خفيه غير هذه

الحركات التي يفعلها (١) الناس ، ففعل المراد من الصيلاه إظهار العبوديه ، ومن الركوع إظهار محض الخشوع والتضعع (٢) ، ومن السجود إظهار الدله وأنه تعالى خلقنا من تراب ، وهكذا. فلما تلقت الأمم الآيات والأخبار الوارده فيها ، فاهمين منها هذه الأعمال ، عاملين عليها الى زماننا هذا ، حصل لنا القطع بالمراد منها ، فكذلك إخباره عن سؤال القبر والكتاب ، والحساب والميزان ، والجنه والنيران.

والحاصل ، أن ما ورد في المعاد الجسماني من الآيات والأخبار والإجماعات بحيث لا يحتمل إنكارها إلا مكابر ، والمنكرون برهه قليله منتهيه طريقتهم الى منكرى الشرائع رأسا من حكماء يونان وأمثالهم ، فالمنصف المتأمل إذا لاحظ الطريقه وأربابها ، والمخالفين لها وطرائقهم ، لا- يشتهه عليه أن ذلك لا- يوجب قدحا وتشويشا ، وذلك يظهر [أيضا] نظير ما أوقع شبهه في أن الأرض متحركه (٣) والسما ساكنه (٤) ، في مقابل ما دل على حركه الأفلاك من الحس والعقل والنقل.

وبعد اللتيا والتي ، فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من أن ما يختارونه من مخالفه أصول الدين من باب ما يؤول الى إنكار أحد الأصول بالذات ، كالنبوه مثلا ، أو الى إنكار ما يستلزم إنكاره مثل إنكار ما أخبره النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، عالما بأنه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

والأول مع التفسير مستلزم للكفر فى الدنيا والعذاب فى الآخرة ، وبدون

ص: ٤٤٥

١- فى نسخه الأصل (يفعله).

٢- يقال : تضعع أى خضع ، وذلل ، وافتقر.

٣- فى نسخه الأصل (متحرك).

٤- فى نسخه الأصل (ساكن).

وأما الثاني فمع عدم التقصير ، لا كفر ولا عذاب ، ومع التقصير لا يستلزم الكفر ، ولكنّه يوجب المؤاخذة والعذاب ، فلا بدّ لمن يحكم بكفر منكر الضّروريّ ، من التأمل التامّ.

فتأمل حتّى يظهر لك الأمر ولا يختلط ، فإنّ المقام محلّ الاشتباه.

ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام : أنّ قولهم : إنكار الضّروريّ كفر ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتّى يرجع فيه الى الفهم العرفيّ.

ويقال : إنّ كلّ مجتهد يظهر له أنّ الأمر الفلانيّ ضروريّ الدّين ، بمعنى أنّه ممّا لا يشتبهه على أحد من أهل الدّين ويحصل له الظنّ بذلك ، فيجب أن يعمل بظنّه ويحكم بالكفر ، ولا يجب عليه التفحص عن الشّخص الخاصّ المنكر له ، هل هو ممّا يحتمل في حقّه الشّبهه أم لا ، بل هذا اللفظ معبر عمّا استفاده العقل من أنّ من أنكر ما علم أنّه من النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم ، فهو منكر للنّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا- يمكن فيه أن يقال بمثل ما يقال في الصّوره الأولى ، بل لا بدّ هنا من العلم بكون الشّخص منكرًا لما أخبره النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم وهو لا يحصل إلّا بمعرفه حاله بالخصوص ، إذ هو ليس من الألفاظ التي ورد بها الشّرع حتّى يكفي فيه الظنّ بالمدلول كسائر موضوعات الألفاظ ، ولا يحضرنى الآن خبر دلّ على ذلك. وإجماعهم المستفاد من كلامهم ، قابل للقدر المشترك بين الأمرين ، والإجماع على اللفظ غير معلوم ، بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الأمر ، كما هو التحقيق ، فما لم يظهر كونه كذلك ، فالأصل عدم ترتّب الحكم عليه ، سيّما مع قولهم عليهم السلام (1) : «ادروا الحدود بالشّبهات».

ص: ٤٤٦

١- وهي من روايه عن النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم رواها في «الوسائل» ٢٨ / ٤٧ باب ٢٤ ح ٤ [٣٤١٧٩].

وبالجملة ، الذى يحسم الإشكال هنا ، بيان أنّ ظنّ المجتهد بأنّ هذا ضرورى لا يخفى على الأئمّه ، يكفى فى حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم ، أو لا- بدّ له من العلم بالإنكار بالخصوص ، ولو من جهه ملاحظه القرائن ، من ملاحظه خصوص الشّخص ، وخصوص البلد أو الوقت والأصل ، ونفى العسر والجرّ ، ودرء الحدود بالشّبهه يقتضى اعتبار العلم.

واستقصاء الكلام فى هذه المباحث له محلّ آخر ، لكنّا رأينا أن نذكر بعضها ، ونبيّن بعض ما أهملوه ، لئلا يفوتنا فوائده ، وعسى أن ينتفع بها إخواننا المؤمنين ، ويكون ذخيره لنا يوم الدّين.

فائده : فى ضرورى الدّين

اعلم ، أنّ ضرورى الدّين كما يستلزم إنكاره الخروج عن الدّين ، فضرورى المذهب أيضا يستلزم إنكاره الخروج عن المذهب . وهنا دقيقه لا بدّ أن يتبّه عليها ، وهو أنّ ضرورى الدّين قد يختلف باعتبار المذهب ، فيشتبه ضرورى الدّين بضرورى المذهب ، كما لو صار عند الشّيعه وجوب مسح الرّجلين ضروريا عن النّبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنكاره من الشّيعه إنكار لضرورى الدّين بخلاف مخالفيهم ، فتأمّل.

اختلف العلماء فى أن كل مجتهد مصيب أم لا ، وحكم الاجتهاد فى العقليات والشريعات فى ذلك مختلف ، وقد مرّ الإشاره الى حال الاجتهاد فى العقليات.

ونقول هنا أيضا : إن الجمهور من المسلمين على أن المصيب فيها واحد ، وادعى عليه الإجماع بعضهم (١) ، وأن التافى للإسلام مخطئ آثم كافر ، اجتهد أم لم يجتهد.

وخالف فى ذلك الجاحظ حيث قال : إنه لا إثم على المجتهد وإن أخطأ ، لأنه لم يقصر بالفرض [بالغرض].

وزاد عليه عبد الله بن الحسن العنبري البصري (٢) : إنه مصيب أيضا.

فإن أراد إدراك ما طابق الواقع فهو غير معقول ، للزوم اجتماع التقيضين فى مثل قدم العالم وحدوثه ، وإن أراد عدم الأثر ، فهو قول الجاحظ ، وإن أراد أنه تكليفه على الظاهر بمعنى أن المطلوب فى الأصول الظن كالفروع ، فهو أيضا يرجع الى عدم الإثم.

قيل : الظاهر أن مراد المخالف هنا من الإصابه وعدم الخطأ إنما هو إذا كان الخلاف فى الإسلام ، مثل الجبري والعدلي ، والقائل بالرؤيه وعدمها ، وإلا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين.

ص : ٤٤٨

١- كالعلامه فى «التهديب» ص ٢٨٦ ، وفى بعض نسخه عبارته (اتفقت).

٢- فى «الأعلام» للزركلى ٤ / ١٩٢ ، عبيد الله بن الحسن العنبري ١٠٥ - ١٦٨ هـ من تميم ، قاضى من أهل البصره ، قال ابن حبان : من ساداتها فقها وعلماء.

أقول : إذا كان المراد من الإصابه عدم الإثم ، فلا يلزم ذلك لما مرَّ منّا الإشاره ، بل لا يصحّ حينئذ القول بالإصابه بمعنى إدراك ما فى نفس الأمر ، وقد عرفت التحقيق فى المسأله ، وأنّ غير المقصّر لا- إثم عليه ، وإن أخطأ الحقّ ، وإن قلنا : بجريان حكم الكفّار عليه إن أخطأ الإسلام.

احتجاج الجمهور

احتجّ الجمهور : بأنّ الله تعالى كلّف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا ، فالمخطئ له آثم مقصّر ، فيبقى فى العهده.

وجوابه : منع التكليف بالعلم مطلقا إن أريد اليقين ، بل يكفى ما هو اليقين عنده ، بل يكفى مطلق الجزم الذى تطمئنّ به النفس.

ولازم قول من كان يكتفى بالظنّ كالمحقّق الطوسيّ وغيره ، أن يكتفى به فى غير الإسلام أيضا ، بالنظر الى المؤاخذه وعذاب الآخره ، وإن لم يكن الاكتفاء من جهه نفي أحكام الكفر ، لئلا يلزم الظلم على الله ، وإن جعل المعيار فى التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان ، فتساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره.

والحاصل ، أنّه لا دليل على كون الكافر المجتهد فى دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب ، دون المسلم مع تساويهما فى المرتبه والاجتهاد كما أشرنا سابقا. ويشكل المقام من جهه دعوى الإجماع من الخاصّه والعامّه ، كالشيخ والشّهد الثّانى وغيرهما ، وابن الحاجب ومن تبعه على استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذه فى الآخره ، ومن جهه ما ذكرنا من البرهان العقليّ.

ويمكن دفع هذا الإشكال : بأن يقال : مراد من ادّعى الإجماع إنّما هو فى حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على أدلّه المسائل ، نفيا وإثباتا على التفصيل ، لا مطلق من يجتهد فى دينه وإن كان عاميا.

ودعوى أنّ المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحقّ لو خلى نفسه ولم يقصّر ليس

بعيدا من الصواب ، بل هي دعوى صحيحة في أغلب تلك المسائل ، ويشهد بذلك أنهم يذكرون هذه المسألة مع مسأله التصويب والتخطئه في الفروع في مبحث واحد.

ولكن يرد عليه ، أنّ الدليل الذي ذكره من أنّ الله تعالى نصب عليه الدليل يشمل العامّي والمجتهد ، وكذلك ما ذكره من وجوب النظر والاجتهاد في مسأله وجوب النظر يشمل العامّي والمجتهد ، فيلزم أن يكون الناظر من العوامّ أيضا آثما ، لأنه لا يمكن أن يختفى عليه الحقّ ، فهو مقصّر.

وأنت خير بأنّ هذا الكلام في حقّ أكثر العوامّ وفي أكثر مسائل أصول الدّين مجازفه ، كما ذكرنا في القانون السابق ، ولو سلّم حصول الكفر وترتب آثاره عليه في الدّنيا ، فلا نسلم الإثم مع عدم التقصير.

وقد يستدلّ بقوله تعالى : (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (١) ، فاليهودى إذا جاهد فى الله يهتدى الى الإسلام ، فإذا لم يهتد يظهر أنّه مقصّر.

أقول : المراد بكلمه (فينا) فى حقّنا ، والمجاهده مفاعله مستلزمه للإثنين . وحملها على الجدد والاجتهاد مجاز لا يصار إليه إلّا بدليل .

فالمعنى والله يعلم ، المذنب يدافعون الخصماء من شياطين الجنّ والإنس ، والوهم والخيال ، والكفّار والمحاربيّن أيضا فى حقّنا لمرشدنّهم الى سبيلنا ولنعيّننّهم على دفاع الأعداء ، بإيضاح الحجّج والبرهان ، وإعلاء السيّف والسّنان ، أو لننعمنّ عليهم بهدايه سبيلنا الخاصّه الموصله الى مراتب من القرب لا يصله جهدهم بدون إعانتنا ، أو لنكملنّ لهم هدايه جميع السّبل ولنجمعنّ لهم السّبل التى

ص : ٤٥٠

لم يهدوا إليها مع ما هدوا إليها ، فلا دلالة في الآية على مراد المستدلّ.

وظاهر الآية أنّ حقنا أعمّ من حقّ الله نفسه ، وحقّ نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم ، فالجهاد في الدّفاع عن مسأله نبوّه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بعد ثبوته هو دفاع عن حقّ الله تعالى ، فلا يرد أن يقال : الاجتهاد في مطلق النّبوه للنصارى واليهود مجاهده في الله ودفاع عن حقّ الله تعالى.

نعم ، إنّما يصحّ ذلك في حقّهم إذا كان دفاعهم من أنكر مطلق النّبوه ، لا تبديل نبوه موسى وعيسى بنبوه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، مع أنّ كلمه (جاهد) إن كان بمعنى الاجتهاد أيضا يلزم أن يكون المراد الدّفاع عن حقّ الله ومن ينتسب إليه بعد المعرفة واليقين ، لا- حال الشكّ ، وأوّل النّظر والتردد ، مع أنّ على بن إبراهيم قال في تفسيره (1) في معنى (جاهدوا فينا) أى صبروا وجاهدوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) أى لثبّتهم.

مع أنّ دعوى ذلك في جميع مسائل الأصول مثل التجرد وعيئته الصّيفات والقدم والحدوث وغيرهما في غايه البعد ، مع أنّ الكلام يجرى في مسأله جواز العمل بالظنّ في الأصول وعدمه ، ووجوب النّظر وعدمه ، فإنّ العلماء قد اختلفوا فيه ، فلا بدّ للمكلّف في هذه المسأله من الاعتقاد بأحد الطرفين.

فإن قلنا : إنّ المجتهدين المتخالفين فيه كلاهما مصيب ، يلزم اجتماع النّقيضين.

وإن قلنا : أحدهما مخطئ آثم لأنّ الله تعالى قال : (لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) ، فمن لم يصب فهو مقصّر آثم ، فلا بدّ أن يقول جمهور علمائنا : إنّ المحقّق الطوسيّ والمحقّق الأردبيليّ رحمه الله ومن تبعهما آثمون مقصرون أو بالعكس.

ص : ٤٥١

وورود هذا البحث في الفروع ، وعدم انطباق الآيه ، أظهر من أن يخفى.

والقول : بأنّ السبيل هاهنا هو ما يستقرّ عليه ظنّه مع أنّه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما أشرنا سابقا ، في غايه البعد ، وسيجيء الكلام في الفروع.

واحتجّ الجمهور أيضا : بإجماع المسلمين على قتال الكفّار وعلى أنّهم من أهل النّار ، وأنّهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاه ، ولا يفرّقون بين معاند ومجتهد ، وخال عنهما.

والجواب عن ذلك يظهر ممّا مرّ ، إذ الجهاد مع الكفّار وقتلهم من الأحكام الثابته للكفّار في الدنيا ، وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصّر منهم في الآخره.

وأما الإجماع على أنّهم من أهل النّار ، فمنع الإجماع في غير المقصّرين للزوم الظلم عليه تعالى.

وأما ظواهر الآيات والأخبار الدالّه على ذلك ، فالمتبادر منها المعاندون والمقصّرون ، بل هو الظاهر من الكفر كما أشرنا ، ويؤيد ذلك قول أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام في الخطبه الثانيه ليوم الجمعه المرويّه في «الفقيه» (1) : «اللهم عذب كفره أهل الكتاب الذين يصدّون عن سبيلك ويجحدون آياتك ويكذبون رسلك».

وأما حجّه الجاحظ فهو ما مرّ من أنّه غير مقصّر.

وقد يستدلّ أيضا : بأنّ تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف ما لا يطاق ، فإنّ المقدور إنّما هو النّظر وترتيب المقدمتين ، وأما الاعتقاد بالنتيجه فهو اضطراريّ لا يمكن التكليف بخلافه.

ص : ٤٥٢

وهذا الاستدلال ضعيف ، فإنّ التكليف بما لا يطاق إذا نشأ من سوء الاختيار الحاصل هنا بالتقصير ، على فرض التقصير لم يثبت استحالته ، هذا حال العقائد التكليفية العقلية الأصلية.

وأما الفرعيّة من العقائد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب ردّ الوديعة وأداء الدين ، واستحباب التفضّل والإحسان التي يستقلّ بها العقل ، فقالوا : إنّ المصيب فيها جزماً أيضاً واحد ، وإنّ المخالف فيها آثم ، كما صرّح به الشيخ في «العدّه» (١).

وهذا في حقّ المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا ، بل ذلك ممّا لا يخفى إلّا على المستضعفين من جهة العقل أو المعاندين المقصرين ممّن ينكر الحسن والقبح العقليّين أو يسلمهما ، ويعاند في خصوص مسأله من تلك المسائل من جهة داع وغرض.

والكلام في أصل مسأله الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ، ولو فرض عدم التقصير ، فالكلام فيه كما مرّ.

فالكلام في أمثال ذلك مع الجمهور في أنّ أمثال ذلك هل هي ممّا يمكن أن يخفى على أحد أم لا ، وأما بعد إمكان الاختفاء ، فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير.

والكلام في الإمكان وعدم الإمكان هو ما مرّ من أنّه لا يبعد دعوى ذلك في حقّ المجتهدين الكاملين لا مطلقاً.

ص: ٤٥٣

١- فقد نقل عن مشايخه في «العدّه» ٢ / ٧٢٦: أنّ الحق واحد وإنّ عليه دليلاً ، من خالفه كان مخطئاً فاسقاً.

والكلام فى ذلك نظير الكلام فى تكفير منكر الضرورى ، ويقع الإشكال فى تعيين من يستحق التّكفير والتّأثيم ومن لا يستحق ، وأنّ الأصل أنّ المكلف مقصّر ، أو أنّ الأصل عدم التّكفير والتّعذيب حتّى يعلم ذلك ، فراجع وتأمل .

وأما الفرعيّات الشرعيّات ، كالعبادات البدنيّة والمعاملات ، فقالوا : إن كان عليها دليل قاطع ، فالمصيب فيها أيضا واحد ، والمخطئ غير معذور ، والظاهر أنّ مرادهم أن يكون على المسألة دليل قطعيّ بحيث لو تفحصه المجتهد لوجده جزما ، فعدم الوصول إليه كاشف من تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ، ويختلف ذلك أيضا بحسب أفهام المجتهدين ، إذ قد يحكم أحد المجتهدين بأنّ دليل هذه المسألة قطعيّ ويحكم الآخر بخلافه ، ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا فى إنكار الضرورى .

وأما فيما لم يكن عليه دليل قطعيّ ، مثل سائر المسائل الاجتهاديّة فبعد استفراغ الفقيه وسعه فى الاجتهاد ، فلا إثم عليه وإن أخطأ ، بلا خلاف إلّا من بعض العامّة ، ولكنهم اختلفوا فى التّخطئه والتّصويب .

ف قيل : لا - حكم معيّن الله تعالى فيها ، بل حكمه تعالى فيها تابع لنظر المجتهد ، وظنّ كلّ مجتهد فيها حكم الله تعالى فى حقّه وحقّ مقلّده ، وكلّ مجتهد مصيب لحكم الله غير آثم .

وقيل : إنّ الله تعالى فى كلّ مسألة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ، ومن أخطأ فهو معذور ولا إثم عليه .

وهذا هو مختار أصحابنا على ما نسب إليهم العلامه فى «النهايه» (1) ، والشهيد

ص : ٤٥٤

١- وكذا فى «المبادئ» ص ٢٤٤ .

الثاني في «التمهيد» (١) ، وغيرهما.

كلام الشيخ في «العدّه»

ولكنّ الشيخ رحمه الله قال في «العدّه»: (٢) والذى أذهب إليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين ، وهو الذى اختاره المرتضى رحمه الله ، وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أنّ الحقّ فى واحد ، وأنّ عليه دليلا ، ومن خالفه كان مخطئا فاسقا.

ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ رحمه الله بما يرجع الى ما ذكره سائر الأصحاب ، كما يظهر من ملاحظته ما بعد هذا الكلام ، لا تطيل بذكرها.

وحاصله ، أنّ ذلك إذا كان اجتهادهم بالقياس والرأى.

القائلون بالتخطئه من العامّة اختلفوا

ثمّ القائلون بالتخطئه من العامّة اختلفوا (٣).

فقال بعضهم : إنّ الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين ، وهو بمنزلة الدّفين ، فمن عثر عليه من باب الاتّفاق فله أجران ، ومن لم يصب فله أجر واحد على اجتهاده.

وقال بعضهم : إنّ نصب عليه دليلا ، فليل : إنّه قطعى ، وقيل : إنّه ظنى.

والقائلون بأنّه قطعى اختلفوا.

فجمهورهم على عدم الإثم.

وذهب بشر المريسي (٤) ، الى كون المخطئ آثما.

ص: ٤٥٥

١- «تمهيد القواعد» ص ٣٢٢.

٢- ٧٢٦ / ٢

٣- وقد نقلها الشّهيد فى «التمهيد» ص ٣٢٢.

٤- بشر بن غياث بن أبى كريمه عبد الرحمن المريسي العدوى بالولاء (.... ٢١٨ هـ) متكلّم من فقهاء المعتزله أخذ شيئا من الفقه عن ابى يوسف القاضى الحنفى وعن حماد بن سلمه وسفيان بن عيينه ثم غلب عليه علم الكلام وقد نهاه الشافعى عن تعلّمه وتعاطيه فلم يقبل منه ، وقال الشافعى : لئن يلقى الله العبد بكل ذنب ما عدا الشرك أحبّ إلى من أن يلقاه بعلم الكلام ، وكان صاحب التّرجمة يناظر الشافعى عند ما قدم الأخير بغداد. وكان صاحب التّرجمة لا يحسن التّحو فکان يلحن لحنا فاحشا. وهو من

الذين دفعوا المأمون الى تجديد القول يخلق. القرآن ، وكان مرجئا وإليه تنسب الطائفه المريسيه من المرجئه. ونسب الى درب المريس ببغداد وقيل مريسه قريه بمصر. توفي بدرب المريس وذلك في ذى الحجه. ولما توفي لم يشيعه أحد من العلماء وصلّى عليه رجل يقال له عبيد الشونيزى فكلمه بعض ، فقال لهم : ألا- تسمعون كيف دعوت له في صلاتي عليه ، قلت : اللهم إنّ عبدك هذا ينكر عذاب القبر اللهم فأذقه من عذاب القبر ، وكان ينكر شفاعه نبيك فلا تجعله من أهلها ، وكان ينكر رؤيتك في الدار الآخرة فاحجب وجهك الكريم عنه. فقالوا له: أصبت. له مصنّفات منها كتابه ، «الحجج في الفقه» ، ومن آرائه الأصوليه كما عرفت أنّ الخطاء في الاجتهاد يترتب عليه الإثم.

والقائلون بأنه ظننى اختلفوا ، فقيل : إنه لم يكلف بإصابه ذلك الدليل لخفائه وغموضه ، فالمخطئ معذور.

وقيل : إنه مأمور بالطلب أولاً ، فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر انقلب التكليف وسقط عنه الإثم ، وذكروا لكل من الطرفين أدله أكثرها تطويل بلا طائل ، والحق ، ما ذهب إليه أصحابنا.

ونذكر من الأدله عليه ما هو أقرب إلى الصواب ، وهو أصاله عدم التعدد ، والإجماع المنقول المستفيض من أصحابنا ، وشيوع تخطئه السلف بعضها بعضاً من غير نكير.

ص: ٤٥٦

والقول : بأن مرادهم خطاهم فى الاجتهاد للتقصير ، أو لأنهم لم يكونوا أهلا للاجتهاد ، خلاف الظاهر.

والآيات الدالّة على ثبوت حكم خاصّ لكلّ شىء فى نفس الأمر ، مثل قوله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ) (١) والآيات الثلاث ، و (ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) (٢) ، (وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (٣). فَإِنَّ حُكْمَ الشَّيْءِ قَبْلَ الاجتهاد ممّا يحتاج إليه ، فلا بدّ من بيانه فى الكتاب والسنة. وما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم (٤) أنّه قال : «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد».

قال بعض الأصحاب : وهذا وإن كان خبرا واحدا إلا أنّ الأئمّه تلقّته بالقبول ولم نجد له راذا ، والأخبار الدالّة على أنّ الله تعالى فى كلّ واقعه حكما حتى أُرش الخدش (٥) ، ولا يبعد تواترها ، وخصوص قول أمير المؤمنين عليه الصلاه

ص : ٤٥٧

١- (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) المائدة : ٤٤ ، (مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) المائدة : ٤٥ ، (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) المائدة : ٤٧.

٢- الأنعام : ٣٨.

٣- الأنعام : ٥٩.

٤- «سنن النسائي» ٨ / ٢٢٤ ، ونقله البيهقي بالمعنى فى «الزّبد» : ص ١٦٣

٥- عن أبى عبد الله عليه السلام : «ما خلق الله حلالا ولا حراما إلا وله حدّ كحدّ الدار ، فما كان من الطريق فهو من الطريق ، وما كان من الدار فهو من الدار حتى أُرش الخدش فما سواه ، والجلده ونصف الجلده» «الكافي» ج ١ ص ١١٣ باب ٢٠ ح ٣ ، والأرث : جمعها الأروش والمراد بها ديه الجنايه ، والخدش : مزق الجلد ، قلّ أو كثر.

والسلام فى «نهج البلاغه» (١) فى ذمّ اختلاف العلماء فى الفتيا ، قال عليه السلام : «ترد على أحدكم القضيّه فى حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ، ثم تردّ تلك القضيّه بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ، ثم يجمع القضاء عند الإمام الذى استقضاهم فيصوّب آراءهم جميعا وإلّهم واحد ودينهم واحد وكتابهم واحد فأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم عنه فعصوه أم أنزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى أم أنزل الله دينا تاما فقصّر الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم عن تليغّه وأدائه والله سبحانه يقول : (ما فرّطنا فى الكتاب من شيء) (٢) ، وفيه تبيان كلّ شيء» (٣). الى آخر ما ذكره عليه السلام.

ثم إنّ وجه الجمع بين ما ذكره وما نستعمله فى أمثال زماننا هذا الزّمان ، هو أنّ كلامه عليه السلام على العاملين بالقياس والرّأى لا بالكتاب والسّنّه ، والى هذا يشير آخر كلام الشيخ رحمه الله فى «العدّه» ويقيد به ما نقله من المذهب عن مشايخ الإماميه ، وأنّ مراده عليه السلام أنّه لا يجوز التعدّد فى حكم الله الواقعيّ ، وإن أمكن على الظّاهر بالنّسبه الى المعذورين فى زمان الحيره والاضطرار ، أو بسبب الغفله فى فهم السنّه والكتاب فى زمان الحضور أيضا.

فإنّ المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الأفهام ، ليسند كلّ منهم الحكم الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ، لا الى الرّأى والقياس ، وأنّ الخطأ فى ذلك معذور ، وقد

ص: ٤٥٨

١- «نهج البلاغه» الخطبه : ١٨.

٢- الأنعام : ٣٨.

٣- إشاره الى قوله تعالى : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ). النحل : ٨٩.

ذكرنا في مباحث أخبار الأحاد والكلام على حجّيه ظنّ المجتهد بعض ما يوضّح المقام ، فراجع ولاحظ.

ثمّ قد يستدلّ على التخطئه بلزوم بطلان التصويب من صحّته ، لأنّ القائلين بالتخطئه يغلطون التصويب ، وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح ، فيكون التصويب باطلا- وهو توهم ، لأنّ الكلام في الفروع ، والتصويب من أصول الفقه أو الكلام ، وقد مرّ نظيره في التجزّي وغيره.

ثمّ إنّ الشهيد الثّاني ذكر في «التمهيد» (١) للمسأله فروعا ، وتبعه في بعضها غيره ، مثل المحقّق البهائي رحمه الله (٢).

منها : أنّ المجتهد في القبله إذا ظهر خطأه ، هل يجب عليه القضاء أم لا؟ والمنصوص عندنا وجوب الإعادة إن علم في الوقت لا في خارجه مطلقا.

ولنا قول آخر : إنّ المستدبر يعيده مطلقا ، وهذا كلّه مبنى على أنّ المجتهد قد لا يكون مصيبا.

ومنها : لو صلّى خلف من لا يرى وجوب السوره أو التسليم أو نحو ذلك ولم يفعله ، أو فعله على وجه الاستحباب ، حيث يعتبر الوجه في صحّه الاقتداء به قولان مرتّبان ، وينبغي على القول بالتخطئه عدم الجواز.

ومنها : إنفاذ المجتهد حكم مجتهد آخر يخالفه في مأخذ الحكم ، وفي جوازه أيضا وجهان مرتّبان.

أقول : وعندى في هذه التفريعات تأمل ، فإنّ القضاء والإعادة إنّما يشبان

ص : ٤٥٩

١- «تمهيد القواعد» ص ٣٢٠.

٢- راجع «الزبده» ص ١٦٣.

بفرض جديد كما حَقَّقناه في محلّه ، وسقوطهما لا يدلّ على كون ما وقع على خلاف الحقّ صوابا ، بل قد يكون لعدم دليل آخر بعد الوقت الأوّل ، ولإجزاء ما كان حكم الله الظاهر في حقّه ، فلا إعادته تدلّ على التخطئه ، ولا عدمها على التصويب ، إذ لا منافاه ، لكون الخطأ في القبله موجبا للقضاء مع كون الصّلاه مع الخطأ فيها صوابا ، واستلزام القول بالتصويب لصحّه الاقتداء بمن يخالفه في الرأى ممنوع ، فإنّ الواجب على المأموم أن يقتدى بصلاه صحيحه عنده لا صحيحه عند غيره. ويلزم على هذا أن يجوز لمن يرى وجوب فرى الأوداج الأربعة في الذبيحه أكل الذبيحه التي قطع حلقومها فقط من يرى حلّيتها بذلك.

وتجوز المجتهد لمقلّد مجتهد آخر يخالفه تقليده عموما ، ليس معناه إنفاذ الحكم الخاصّ المخالف لرأيه ، وجواز إنفاذ الحكم الخاصّ المخالف لرأيه ممنوع.

والكلام في إمضاء القضاء السابق غير ما نحن فيه ، وهو لا يستلزم أن يكون ذلك من باب التصويب ، ولعلّه لما ذكرنا قال «صاحب المعالم» رحمه الله (1) في آخر المبحث : وكيف كان فلا أرى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم ، كثير طائل.

ص: ٤٦٠

١- ص ٥٣١

يتوقف تحقّق الاجتهاد وكماله على أمور.

أمّا ما يتوقف عليه تحقّقه ، فهو أمور :

الأوّل ، والثاني ، والثالث : العلم بلغه العرب ، والصّيرف ، والنحو ، فإنّ الكتاب والحديث عربيّان ويعرف أصل مفردات الكلام من علم اللّغه وتصاريحها الموجه لتغيير معانيها بالمضى والاستقبال والأمر والنهي وغيرها من الصّرف ، ومعانيها التركيبيّه الحاصله من تركيب العوامل اللّفظيه والمعنويّه مع المعمولات من علم النحو.

والعلم بالمذكورات إمّا بسبب كون المجتهد صاحب اللّغه كالمستمعين للخطابات المحاورين مع النّبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمه عليهم السلام من أهل اللسان ، أو بسبب التعلّم من أفواه الرّجال ، أو ممارسه كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع ، أو بالرجوع الى الكتب المؤلّفه فيها ، فلا وجه لما يقال : إنّ العربيّ القحّ (1) لا يحتاج الى علم الصّرف والنحو واللّغه.

ويمكن تحصيل مراد النّبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمه عليهم السلام بتتبع كلماتهم ومزاولتها ، إذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفه مسائلها التي يتوقف الفهم عليها بأيّ نحو حصل ، مع أنّ كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب أيضا ربّما يحتاجون الى مراجعه الكتب التي ألفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم ، خصوصا في بعض الألفاظ.

ص: ٤٦١

١- وهو الخالص من كل شيء ، فيقال : أعرابيّ قحّ وقحاح.

الرّابع : علم الكلام ، لأنّ المجتهد يبحث عن كيفيّة التكليف ، وهو مسبوق بالبحث عن معرفه نفس التكليف والمكلف ، فيجب معرفه ما يتوقّف عليه العلم بالشّارع ، من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب ، منزه عمّا يمتنع ، باعث للأنبياء مصدّقاً إيّاهم بالمعجزات ، كلّ ذلك بالدليل ولو إجمالاً.

والتحقيق ، أنّ العلم بالمعارف الخمسه واليقين بها لا دخل له في حقيقه الفقه. نعم ، هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده ، فإذا فرض أنّ كافراً عالماً استفرغ وسعه في الأدلّه على ما هي عليه واستقرّ رأيه على شيء على فرض صحه هذا الدّين ، ثم آمن وتاب وقطع بأنّه لم يقصّر في استفراغ وسعه شيئاً ، فيجوز العمل بما فهمه.

ولا ريب أنّ محض التّوبه والإيمان لا يجعل ما فهمه فقها ، بل كان ما فهمه فقها ، وكان استفراغ وسعه على فرض صحه المباني.

وهذا هو التحقيق في ردّ الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمس ، لا- أنّ ذلك لا- يختصّ بالمجتهد ، بل هو مشترك بين سائر المكلفين ، كما ذكره الشّهيد الثّاني في كتاب «القضاء» من «شرح اللّمعه» (1) وغيره.

نعم ، يمكن أن يقال : إنّ معرفه أنّ الحكيم لا- يفعل القبيح ، ولا- يكلف بما لا يطاق ، يتوقّف عليه معرفه الفقه ، وهو مبين في علم الكلام.

ووجه توقّف الفقه عليه أنّ الخطاب بما له ظاهر ، وإرادته خلافه من دون البيان قبيح ، فيجوز العمل بالظواهر ، ويترتب عليه المسأله الفقهيّه.

فإذا قلنا : إنّ تأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح ، فيترتب عليه أنّ المسأله الفقهيّه هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ ، فأمثال ذلك ، هذا هو الموقوف عليه من علم الكلام.

ص: ٤٦٢

الخامس : معرفه المنطق ، لأنّ استنباط المسائل من المأخذ يحتاج الى الاستدلال ، وهو لا يتمّ إلّا بالمنطق ، وكون الاستدلال بالشكل الأوّل والقياس الاستثنائيّ بديهيا ، وتحصيل النتائج من المقدمات غريزيا طبيعيا ، لا ينافي الاحتياج إليه فيما عرض الذهن مرض الاعوجاج والغفله بسبب الشبهات.

كما أنّه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه أو لردع غيره من الغلط والاشتباه ، وذلك غير خفيّ على من زاول الاستدلال في العلوم.

وما يقال : من أنّ المنطق لو كان عاصما عن الخطأ لما أخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف إذ الإنسان جائز الخطأ في كلّ مرحله إلّا من عصمه الله ، ولكنّه محفوظ عن الخطأ في الأغلب.

السادس : معرفه أصول الفقه ، وهو أهمّ العلوم للمجتهد ، ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه إلّا به ، ولا بدّ أن يكون على سبيل الاجتهاد ، لكثرة الخلافات فيه ، بل وكذلك الكلام في خلافيّات اللغه والنحو والصّيرف أيضا ممّا يتفاوت به الأحكام ، كالاجتهاد في معنى الصّعيد والإزار والأنفحه ، ونحو ذلك. ويكفي في الأصول الظنّ فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم.

وما قيل : من أنّ مسائل الأصول ممّا لا بدّ فيه من العلم مطلقا ، فلا تحقيق فيه ، وقد أشرنا إليه سابقا ، ووجه توقّف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه :

الأوّل : أنّ من أدلّه الفقه ، الكتاب والسنة ، ولا ريب أنّهما وردا قبل ألف سنه أو أزيد ، ولا نعلم اتّحاد عرف الشارع وعرفنا ، بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشكّ في كثير.

نعم ، يحصل العلم بالاتّحاد في بعضها ، فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع أو

اصطلاحه ، وأمّا فيما لا- نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا- نعلم عرفه بخصوصه ، أو نشكّ في التغيير فنحتاج الى معرفته ، إذ المكالمه كانت (1) على وفق عرفه وعرف أهل خطابه.

وقد عرفت أنّ التحقيق ، أنّ الخطاب مخصوص بالحاضرين ، وشراكتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين ، فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارح أو عرف زمانه ، فتارة نتمسك بالتبادر وأمثاله فنثبت الحقيقه في عرفنا أو في اللغه ثمّ نضمّ إليه أصاله عدم النقل والتعدّد فنثبت عرف الشارح ، وأخرى نتمسك باستقراء كلام الشارح وتتبع موارد استعماله ، فنحكم بثبوت الحقيقه الجديده في كلامه.

ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث من أصول الفقه ، مثل مباحث الحقيقه الشرعيه ، والأوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ، ونحوها ممّا يتعلّق بفهم معانى الألفاظ ، ومن جمله ذلك مباحث المفاهيم أيضا على وجه وهو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدلّوا به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائده القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد.

وأیضا یثبت الإجماع والأخبار أنّ فیهما خاصا وعمما ، ومطلقا ومقيّدا ، وناسخا ومنسوخا ، ومحكما ومتشابهها. وظاهر تلك الأخبار ، بل صريحها لزوم ملاحظه المذكورات ، وذلك يقتضى معرفه المذكورات وما يتفرّع عليها.

وأیضا نعلم بالعیان وقوع التعارض فی الأخبار ، بل بین الأخبار والكتاب ، ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ، ونعلم عدم المناص عن العمل بها ، فلا بدّ من معرفه العلاج وكیفیة العمل ، وذلك يتوقّف على معرفه مباحث التراجیح وكیفیة العلاج

ص: ۴۶۴

۱- فی نسخه الأصل (كان).

وما يتفرّع عليهما.

وأيضاً لَمَّا كان استنباط الأحكام منهما مع الاختلافات الكثيره والاختلافات العظيمه المحتاجه الى التّقد والانتخاب والتمييز بين الحقّ والباطل ، وما ورد على وجه التقيّه وغيرها ، والترجيح بين الأدلّه المتعارضه ، مضافا الى المباني الصّعبه فى شرائط الفهم ، وتحصيل معرفه مبانيها ليس شأن كلّ أحد ، بل لا يتمكّن منها إلّا الأوحديّ فى كلّ زمان ، فلا بدّ أن يكون تكليف من ليس له هذه المرتبه ، الأخذ ممّن له هذه المرتبه وذلك يحتاج الى معرفه مباحث الاجتهاد والتقليد ، وأنّ المجتهد من هو ، والاجتهاد كيف هو ، وشرائطه ما هى ، وهل يشترط كونه حيّاً وعادلاً وإمامياً أم لا ، وهل يشترط تكرّر النّظر فى الوقائع أم لا ، وهل يجب المشافهه أو يكفى مع الواسطه ، ولا بدّ أن يكون الواسطه عدلاً ، وهل يكفى فى معرفه المجتهد الظنّ أو يجب العلم ، وكيف يمكن معرفته للعامّي ، وغير ذلك.

وكلّ ذلك يعلم من علم الأصول.

والثّانى : أنّ من جمله الأدلّه الاستصحاب ، والإجماع ، فلا بدّ من معرفتهما ومعرفه أقسامهما ، ومعرفه ما هو الحجّه منهما من غيرهما وحال التعارض الواقع بين الاستصحابيين ، ومعرفه حال كلّ من أقسامهما ، وكلّ ذلك فى كتب الأصول.

والثالث : أنّ من جمله الأدلّه العقل ، ولا بدّ من معرفه أنّ أىّ حكم من أحكامه حجّه ، هل هو ممّا يستقلّ به العقل أو غيره.

والرّابع : أنّه إذا لم يوجد دليل فى مسأله بالخصوص ، ولم يستقلّ بحكمها العقل ، فهل الحكم فيه البراءه والإباحه أو الحرمة أو التّوقف وغير ذلك.

وكلّ ذلك يتكفّل بيانه علم الاصول.

والخامس : أنّه إذا اقتضى عموم الكتاب أو السنّه شيئاً واقتضى العقل أو عموم

آخر خلافه ، واتفق اجتماع العامين في فرد كالصلاه في الدار المغصوبه حكمه ما ذا ، وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين أم لا؟

ومثل ما لو أمر الشارع بشيء مضيئا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده ، فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان عباده أم لا؟

ومثل ما لو أمر الشارع بشيء ، فالعقل وإن كان يحكم بأن فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه ، لكن الشارع هل أراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات أيضا ، بأن يكون هناك واجبات شرع متعدده ، أم الواجب إنما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك.

ولا ريب أن هذه كلها من المسائل الفقهييه ولا بد لها من مأخذ ، فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الأمر والنهي ، وفي أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص أم لا؟ ويقتضي وجوب مقدمته أم لا؟

والمتكفل بكل ذلك هو علم الأصول.

وأورد الأخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهيه ، ولا يخفى اندفاعها على من له أدنى تأمل ، ولكننا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها أن لها حقيقه ولا يحسب أنها كلام تحقيقي.

فمنها : أن علم الأصول قد حدث تدوينه بعد عصر الأئمه عليهم السلام ، وإنا نقطع أن قدماءنا وحاملى أخبارنا لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا يتدوينون بدين أئمتهم عليهم السلام ويعملون بأخبارهم ، ومع ذلك قررهم أئمتهم عليهم السلام على ذلك ، فاستمر ذلك الى زمان ابن عقيل وابن الجنيد ، ثم حدث بينهم تدوين علم الأصول.

والجواب عنه : أما أولا : بأن ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى ، وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم ، وعدم تدوين العلم لا يدل على

عدم وجوده رأسا.

ولعلك قد قرع سمعك ما روى أنّ أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام امر أبا الأسود الدؤليّ [الدّليّ] بتدوين علم النّحو وتأسيسه ، فهل يحسن منك أن تقول : إنّ قبل ذلك لم تكن مسائل النّحو ثابتة في نفس الأمر؟

فما نحن فيه أيضا كذلك ، بل نقول : يحصل لمن تتبع الأخبار ، العلم بوجود ذلك العلم في الصّيدر الأوّل ، فإنّ حكم تعارض الأدلّه ، وما لا نصّ فيه ، والقياس والاستصحاب والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد ، والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه ، وجواز الزّوايه بالمعنى والإفتاء والتقليد ، وغير ذلك ، يستفاد من الأخبار وجودها في الجملة ، وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين إليها حينئذ لعدم تغيير العرف ، كعرفه مباحث الحقيقه الشرعيّه والأوامر والنّواهي وأمثال ذلك.

وعدم احتياجهم الى معرفه هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا ، كما لا يخفى على ذي مسكه ، مع أنّ في الأخبار إشاره الى كثير منها أيضا ، مثل ما ورد في الرّوايات أنّ الرّواي سأل الإمام عليه السلام أنّ الله تعالى قال : (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ) (١) ولم يقل : افعلوا ، فما وجه الوجوب؟ وقرره الإمام عليه السلام على معتقده مع أنّه كان من أهل اللسان أيضا.

وأجاب عليه السلام من باب القلب أنّه تعالى قال في سعي الصّفا والمروه أيضا : (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا) (٢). مع وجوبه ، يعني أنّ الوجوب مستفاد من دليل

ص : ٤٦٧

١- النساء : ١٠١.

٢- البقره : ١٥٨.

آخر.

ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول إبراهيم عليه السلام : (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَشَئِلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ) (١). إنَّ الإمام عليه السلام قال : «ما كذب إبراهيم عليه السلام فإِنَّه قال : بل فعله كبيرهم إن كانوا ينطقون» (٢).

وكذلك في بعض الأخبار دلالة على أنَّ النَّهْيَ يدلُّ على التحريم أم لا. وحكاية مخاصمه ابن الزبيرى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معروفه (٣).

وأما مثل مسأله جواز العمل بخبر الواحد وعدمه ، وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه أيضا ، فيظهر من الأخبار ، بل ادعى جماعه من قدماء أصحابنا ، إجماع الإماميه على حرمه العمل ، بل ادعى بعضهم استحالته عقلا ، وليس معنى الإجماع إلَّا اتفاق الإماميه الكاشف عن رأى رئيسهم.

وكذلك التّزاع فى أنَّ الأمر والنّهى هل يجتمعان أم لا ، نسلم كونه من المحدثات ، بل كان مشهورا بين القدماء ، ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكلينى رحمه الله فى «الكافى» فى كتاب «الطلاق» (٤) أنَّ طريقه الإماميه كانت القول بالاجتماع وصحّه الصلاه فى الدّار الغصبيه كما أشار إليه العلامة المجلسى رحمه الله فى «البحار».

وكذلك كلّ مسأله ادعى إجماع الإماميه عليه مثل مسأله دلالة الأمر على الوجوب أو الفور أو نحو ذلك ، يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند

ص : ٤٦٨

١- الأنبياء : ٦٣.

٢- «تفسير القمى» ٢ / ٤٦.

٣- وقد ذكرها راجع المتن والتعليق من «القوانين» ج ١ ص ٤٤٣ ، من هذه الطبعه.

٤- ٦ / ٩٨ باب ٦٧.

القدماء ، ولا- يحسن لعاقل إذا دار الأمر بين النفي والإثبات ، وتردد مذهب القدماء بين أحدهما ، أن يقولوا : لم يكونوا قائلين بأحد الطرفين. مثلا إذا قلنا لك : هل كان أصحاب الأئمة عليهم السلام قائلين بدلاله الأمر على الوجوب أم لا؟

فإن قلت : لم يكونوا قائلين بشيء منهما ، فهذا شطط من الكلام.

وإن قلت : كانوا قائلين بدلالته على الوجوب ، فهي مسأله أصوليه.

وإن قلت : كانوا قائلين بعدم الدلالة ، فهي أيضا مسأله أصوليه ، إذ الأصوليون يختلفون فى المسائل.

فقال بكل من الطرفين قائل ، مع أنّ ما بلغنا من الأخبار ليس إلّا قليل ممّا روته أصحابنا ، ولعلّه كان فيما لم يبلغنا ما يدلّ عليها.

وذهب بالحوادث كسائر الأخبار أو بسبب أنّهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها ، مع أنّ الحكمه قد كان يقتضى إلقاء العلوم تدريجا كما هو الدّيدن والدّأب فى الفروع ، إذ لم يجر عادة الله تعالى بإمكان تعليم الأمور الغير المتناهيه دفعه ، وكذلك تعلمها. فقد تتفاوت أحوال الأزمنه ، بل الأشخاص فى زمانين ، فمتى اقتضت المصلحه يظهرن ما لم يظهره فى الآن الأوّل ، فقد تقتضى المصلحه ذكر بعض دون بعض ، وكذا قد تقتضى المصلحه فى البعض الذى ذكره أن يجملوه أوّلا ثمّ يفصلوه ، وقد يقتضى الإجمال وحواله التفصيل على أفهامهم لإمكان تحصيله من الإجمال ، بل هذا هو الطريق فى أصول الدّين أيضا ، فإنّ النّبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتفى من الأعرابى بإظهار الشّهادتين مع أنّ الإسلام أمور كثيره هما إجمالها ، فالشّهاده بالتوحيد لا تتمّ إلّا بتزويه الله تعالى عن الشّريك والنّظير والجسميه والمكان وما يستلزمانه ، وكونه مستجمعا للصفات الكماليه بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الأعراض فيه وغير ذلك ، وعدم صدور

القيح واللغو عنه ونحو ذلك.

وكذلك الشهاده بالرّسول صلى الله عليه وآله وسلم تتضمّن أموراً كثيره من صفات النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم وعصمته وصدقه وحقيقه ما جاء به وأخبر به وما قد يوصى به لما بعده من أمر الخلافه وغيره.

ولا ريب أنّ هذه كلّها لا تحصل لكلّ من المكلفين فى الآن الأوّل ، فلا مانع من اقتضاء المصلحه تأخير الإظهار للصدر الأوّل فى كثير من المسائل ، لأنّهم كانوا فى فهم ما يحتاجون إليه مستغنين عن التعلّم ، وفيما لا يحتاجون إليه لم تقتض المصلحه تفصيله.

ثمّ إنّ تزايد مسائل الأصول فى الكتب المدوّنه بعد إثبات حقيّه مجملاتها ، وثبوت إشاره المعصومين عليهم السلام إليها مجملاً ، ليس ببدع فيما جرى به عاده الله تعالى فى سائر العلوم ، حيث تتزايد يوماً فيوماً بحسب تفتّن المدقّقين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الأحوال ، وأكثرها وضوحاً فى هذا المعنى هي (١) مسائل الفقه ، إذ الأحكام المتلقّاه من الشّارع المتداوله فى أفهام حاملى الأخبار وألسنتهم ومحاوراتهم أقلّ قليلاً ممّا فرّع عليها الفقهاء وفرّروه [وقرّروه] فى كتبهم. فقد ترى كثيراً من فنون الفقه ليس فيه إلّا أقلّ قليل من الأخبار ، مع وفور مسائلها المتفرّعه عليها بعد تدقيق النّظر.

فقد ترى كتاب «الإقرار» من أبواب الفقه مشتملاً على مسائل كثيره والأصل فيها هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» (٢).

ص : ٤٧٠

١- فى نسخه الأصل (هو).

٢- «الوسائل» ٢٣ / ١٨٤ ح ٢٩٣٤٢.

وكتاب «القسمه» كذلك تتفرّع مسائلها على حديث: «لا ضرر ولا ضرا»^(١).

وكذلك كتاب «القضاء» أكثر مسائلها ينشعب من قولهم: «البينه على المدعى واليمين على من أنكر»^(٢)، وهكذا. فلا غرو أن يتفرّع على استحاله القبح على الله تعالى امتناع اجتماع الأمر والنهي على القول به.

وكذلك وجوب المقدّمه على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن وجوبه لولاه ، وكذا غصون ما ينشعب من هذه الفروع المذكوره فى كتب الأصول.

والحاصل ، أنا نقول مثلا : إنّ من فعل الصلاه فى الدار الغصبيّه يحتاج الى معرفه أنّ صلاته صحيحه أم باطله ، وعمومات الأمر بالصلاه تقتضى الصّحه ، وعمومات النهى عن الغضب يقتضى التّحريم.

فهل التّحريم مقتضى للبطلان ، أو موافقه الأمر مقتضى للصّحه ، فوقع التّعارض بين مقتضى الدليلين ، فمن لم بين أساسه على أحد الطرفين لا يمكن له معرفه الحكم الشرعىّ .

وهكذا من وجب عليه أداء الدّين مع المطالبه وضيق الوقت وصلّى فى سعه الوقت فهل تصح صلاته أم لا؟ فمن لم يحقّق أنّ الأمر بالشّىء هل يقتضى النهى عن ضده الخاصّ أم لا؟ وهل النهى يقتضى الفساد أم لا؟ لا يمكنه معرفه الحكم ، وهكذا.

واعترض بعض الأفاضل^(٣) : أنّ المسأله إمّا أن يمكن الاحتياط فيها من

ص: ٤٧١

١- «الوسائل» ١٨ / ٣٢ ح ٢٣٠٧٣.

٢- «الوسائل» ٢٧ / ٢٩٣ ح ٣٣٧٨١.

٣- وهو السيد صدر الدّين فى شرحه على «الوافيه».

حيث العمل ، والتوقف من جهة الإفتاء ، كالصلاة في الدار المغصوبه مثلا عند تمكن المكلف من الصلاة في غيرها من غير عسر وحر ج ، فلا- يصلّى فيها ، ويقول للمستفتى : لا- تصلّ ، لأنّ الأخذ بالاحتياط مندوب إليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا- يضرنّا ، وإيّاك الجهل بالحكم ، ولا- يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل أخرجه عن الأحكام الثلاثة الباقية وفقد النصّ الذي يدلّ على أحدهما ، فحينئذ يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله عليه السلام : «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (١). أو بقوله : «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» (٢).

هذا إذا لم يكن عباده أو كان وجاز فعله لا- من حيث هو كذلك ، أو يتركه عملا- بقوله : «وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات» (٣). أو بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» (٤). وترك مثل هذا الفعل وقوف ، كما أنّ عدم الإفتاء وقوف.

وبالجملة ، فنحن ببركات أئمتنا عليهم السلام لا نحتاج الى هذه القواعد الطّيه المأخذ.

أقول : لا- يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالمأخذ وتهافته ، فإنّ الصّلاه في الدار الغصبيّه ممّا لا إشكال في حرّمته حتّى لا يحتاج الى الاحتياط ، بل حرّمته إجماعيّة ، إنّما الكلام في الصّحه والبطلان.

وما ذكره من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه ، فالكلام حينئذ إنّما هو في

ص : ٤٧٢

١- «الوسائل» : ٦ / ٢٨٩ ح ٧٩٩٧.

٢- «الوسائل» ١٧ / ٨٨ ح ٢٢٥٠.

٣- «الوسائل» ٢٧ / ١٥٧ ح ٣٣٤٧٢.

٤- «الوسائل» ٢٠ / ٢٥٩ ح ٢٥٥٧٣.

وجوب الإعادة والقضاء والحكم بالبطلان ، فيكون الاحتياط في القضاء أو الإعادة مثلا فنقول حينئذ : إذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف أن يتركه ولا اعتراض عليه ، ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال.

فإن قلت : بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف ، لأنّ المكلف صار بنفسه سببا له.

قلت : ما تقول إذا تاب ورجع وأراد التخلّص ، والقدر المسلم من جواز ما ذكرت إنّما هو ما قبل التّوبه ، فلا بدّ إمّا من القول بوجود الاحتياط ، أو الرجوع الى البراءة الأصليّة أو إلى المسأله الأصوليه.

والأول : مع أنّه ضعيف كما حقّقناه لا تقول به.

والثاني : رجوع الى أنّ النهى لا- يدلّ على الفساد ، ليثبت كونه ممّا لا- نصّ فيه ، ليجرى فيه الأصل ، وهو اختيار لأحد شقّي المسأله الأصوليه.

ثمّ إنّ الرجوع الى كلّ واحد من أصل البراءة والاحتياط أو التحريم ، مستفاد من أخبار الآحاد. ومن أين جاز لك العمل بخبر الواحد ، أليس جواز العمل بخبر الواحد أيضا مسأله أصوليه ، فمن جوّز لك العمل به؟

فإن قلت : ثبت بالإجماع.

قلت : بل الإجماع مدّعى على خلافه من قدماء الأصحاب ، وقد حقّقنا في محلّه ، أنّه لا دليل عليه إلّا كونه ظنا اجتهاديا.

سألنا ، لكن من أين ترجيح أحد هذه الأخبار ، والجمع وعلاج التعارض أيضا من المسائل الأصوليه المبتنيه على الظنون.

ثمّ إن قلت : بالتخيير بين مقتضيات تلك الأخبار ، أى الاحتياط والبراءة الأصليّه والتوقّف.

قلت : من أين ثبت لك جواز التخيير؟ فإن راجعت الى الأصل أو خبر الواحد فيرجع المحذور ، مع أن تلك الأخبار المذكوره لا تدلّ على الاستحباب.

ثم من العجائب أن هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الأمر والنهي في مبحثه ، ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام.

وأیضا نقول : أصل البراءه والاحتياط والتوقف أيضا من المسائل الأصوليه ، وإن جعلت المناص لك أن هذه مستفاده من الأدله القطعيه ، وما ذكره الأصوليون في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي أو جوازه ، ودلاله الأمر بالشئ على بطلان ضده وعدمها من القواعد الظنيه ، كما يظهر من آخر كلامك.

فنقول أولا : من أين ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كون أخبارها ظنيه ، وكذا علاج تعارضها؟

وثانيا : إن كل واحد من الطرفين يدعى القطع في المسأله الأصوليه. مثلا المعتزله وأكثر الإماميه يقولون باستحاله اجتماع الأمر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال أو التكليف المحال ، ويدعون القطع ، ومخالفوهم أيضا يدعون القطع بعدم الاستحاله.

وقد حققنا في المباحث السابقه أن المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف إذا لم يقصّر وإن لم يطابق الواقع. مع أنك تعترف بأن العقل يستقل بالحكم في بعض الأشياء ، كحسن الصّدق النافع والإحسان ، وقبح الكذب الضار والعدوان. وكون الشئ مما يستقل به العقل أيضا من المسائل الاجتهاديه ، فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والآخر بخلافه.

ولا-ريب أن كل واحد مكلف بما يفهمه ، وقد مرّ في الكلام على الاجتهاد في أصول الدّين ما يرشدك الى ما ذكرنا ، فتسميتك ذلك ظلّا ، وما استفدته من أخبار

الاحتياط والتوقف قطعاً من أىّ جهه؟ وما وجهه؟

مع أننا قد حققنا أنه لا- مناص عن العمل بالظنّ ، وأنّ ظنّ المجتهد ممّا لا مناص عن العمل به ، وبيننا ذلك فى مباحث أخبار الآحاد بما لا مزيد عليه ، وسنبيّنه أيضاً فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ومنها : أنّ البديهة حاكمه بوجوب العمل بأوامر الشّرع ونواهيه ، ومن علم العلوم العربيّه فهو ممّن يفهم الأوامر والنّواهي ، فالحكم عليه بوجوب التّقليد المنهّى عنه بمجرد جهله بمسائل الأصول ممّا لا دليل عليه ، بل لا عذر له فى التّقليد ، وليس مثله مع التّقليد إلّا مثل شخص حكمه ملك على ناحيه وعهد إليه أنّه متى أخبره ثقه بأنّ الملك امرّك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطّاعه والعمل بالأمر والنّهي ، ويبيّن له المخلص عند تعارض الأخبار ، فهو يترك العمل بما سمع من الأوامر والنّواهي من الثّقات معللاً بجهله بمسائل الأصول والمنطق ، فإنّ استحقاقه للذّم حينئذ ممّا لا ريب فيه.

أقول : دعوى بداهه وجوب العمل بالأوامر والنّواهي علينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب ، والنّزاع العظيم بين العلماء فى حجّيه أخبار الآحاد ، ودعوى جماعه من الفحول الإجماع على عدم الجواز غريب.

وما ذكره إنّما يتمّ لو ثبت كون ما ورد فى الأخبار ، أمر الشّارع لا- غيره ، ومتوجّهاً إلينا لا الحاضرين ، وغايه ما يمكن دعوى الظنّ بكونه أمر الشّارع ، وستعلم ضعف ما يدّعونّه من قطعيه أخبارنا بما لا مزيد عليه ، مع أنّ من يفهم العربيّ إنّما يفهم من هذه الأخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه ، لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات ، وإنّما الحجّجه هو ما أراده المعصوم عليه السلام وفهمه منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم له عليه السلام. وفهم مرادهم لا يتمّ إلّا بمعرفه كثير

من المسائل الأصولية من مباحث الحقائق الشرعية والنقل والأصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصّص ، وغير ذلك من القواعد الأصولية.

ومما ذكرنا يعلم الجواب عن المثل الذى ذكره ، فإنه قياس مع الفارق ، لأنّ زمان الملك ومن حكمه واحد ، ولسانها متّحد ، ومع مخالفتها فالمرجم والمعرف كاف. فقد لا يحتاج الى مسأله اخرى غير ما بيده من القواعد المتعارفه التى مبنى تحاورهما عليها ، وإن لم يدوّناها على التفصيل ولم يضبطها على الانفراد ، مع أنّ لنا أن نمشى ممشاك فى إنكار ما هو الحقّ الحقيق بالقبول ونقلت [ونقلب] عليك. ونقول : من أين يجوز للحاكم أن يعمل بما عهد إليه مع احتمال نسخه بعد ذلك أو تخصيصه أو أنّ مراده هل الثقة النفس الأمريّ أو من هو ثقته عند الملك ، أو من هو ثقته عند الحاكم؟ فيجب عليه الفحص عن ذلك.

وأيضاً الأمر الذى نقله الثقة هل هو على حقيقته أم لا؟ وأنه إذا نقله الثقة بعد نقله النهى فى طىّ كلامه فى هذا المرام أنّ ذلك الأمر هل هو للوجوب أو للرخصة؟ وكذلك النهى بعد الأمر وغير ذلك من القواعد ، فإذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد ، فكيف يمكنه العمل على مراد الملك؟

فإن قلت : إنّ الحاكم بسبب اتّحاد الاصطلاح ومقارنه العهد وملاحظه القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد.

قلت : فأين مثل هذه فيما نحن فيه؟

وكذلك يظهر الجواب ممّا ذكره عن قوله : ويبيّن له المخلص عند تعارض الأخبار ، فإنّ بيان المخلص لنا إن كان من القواعد الأصولية فيضرك ، وإن كان من الأخبار ، فنقول : ما ورد فى الأخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض ،

والرّجوع فى علاج تعارضها الى نفس تلك الأخبار دورى وسيجىء الكلام فيه.

ومنها : أنّ علم الأصول ليس إلّا نقل الأقوال المتفرّقه والأدلّه المتخالفه.

وفيه : أنّ تفرّق الأقوال وتخالف الأدلّه إن كان موجبا لبطلان العلم ، فلا يبقى فى الدّنيا علم كان له أصل ، سيّما علم الفقه الذى هو أساس الشّريعه. مع أنّا لو سلّمنا أنّ مقتضى قواعدكم التّخيير بين الأخبار واختلاف فقهكم إنّما هو من جهه رخصه الشّارع وإعراضنا عمّا يرد على ذلك ، فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف أفهامكم فى الجمع بين الأخبار وفى فهم معانيها ، فهل العمل على ذلك مقتضى قاعده أصوليه (1) أو ورد النصّ بذلك؟

فإن قلت: إنّ مقتضى ما دلّ عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهمه.

قلنا : نظير ما قلتم فى الإنكار على العمل بقاعده اجتماع الأمر والنّهى ، فهل ترجعون فى مثل ذلك الى العمل بأصل البراءه أو الحظر أو التوقّف ونحوها؟

ومن أين ثبت لكم أنّ فهمكم هذا حجّه عليكم فى صورته الاختلاف؟

وبالجملة ، هذه الشكوك الواهيه عمدته شكوكهم ، ومنها تعرف حال ما لم نذكره.

السّابع

العلم بتفسير آيات الأحكام ومواقعها من القرآن أو الكتب الاستدلاليه بحيث يتمكّن منها حين يريد ، وهى خمسمائه آيه عندهم.

وبعض الزوايات التى تدلّ على تقسيم القرآن أثلاثا : الى السنن والفرائض

ص: ٤٧٧

١- فى نسخه الأصل (الأصوليه).

وصفه أهل البيت عليهم السلام وأعدائهم ، أو أرباعا : فيهم عليهم السلام ، وفي عدوّهم ، وفي السِّين والأمثال ، وفي الفرائض والأحكام ، ونحو ذلك ، فهي ليست على ظاهرها كما لا يخفى.

ولعلّ المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهور والبطون ، وإلّا فلا يستفاد من ظاهرها إلّا المقدار المتقدّم ، وقد مرّ الكلام على حجّيه ظواهر القرآن من الأخباريين والجواب عنهم فراجع.

الثامن

العلم بالأحاديث المتعلّقه بالأحكام سواء حفظها أم كان عنده من الأصول المصحّحه ما يرجع إليها عند الاحتياج وعرف مواقع أبوابها.

وقد أشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعامّ الى الفحص عن المخصّص ، ووجه الاحتياج ظاهر.

التاسع

العلم بأحوال الزّواه من التّعديل والجرح ، ولو بالزّجوع الى كتب الرّجال.

ووجه الاحتياج أنّ العمل بالأخبار مشروط بتوثيق الرّجال والاعتماد عليهم إذا بنينا إثبات حجّيه خبر الواحد على الأدلّه الخاصّه به ، كما أشرنا إليه في بيان شروط العمل به ، أو أنّ مراتب الطّنون تختلف باختلاف أحوال رجال السِّيند إذا بنينا على الدليل الخامس من جهه أنّه ظنّ.

وبملاحظه ذلك يتفاوت حال الأخبار ويتميّز الزّاجح عن المرجوح ، إذ لا

ص: ٤٧٨

ريب أن كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره ، وذلك لا ينافي إمكان حصول الظن بأمور آخر.

فإن التحقيق أن جواز العمل بأخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح ، بل ولا الموثق والحسن أيضا ، بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته ، وقد أشرنا الى ذلك في مباحث أخبار (١) الآحاد ، مع أنه مما ورد في الأخبار من وجوه الترجيح بين الأخبار مثل قوله عليه السلام : «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما» (٢). وقوله عليه السلام : «خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك» (٣).

وقد أورد هنا شكوك :

الأول : ما نقل عن المولى محمد أمين الاسترابادى من قطعیه الصدور

ما نقل عن المولى محمد أمين الاسترابادى (٤) وهو : أن أحاديثنا كلها قطعیه الصدور وعن المعصوم عليه السلام ، فلا نحتاج الى ملاحظه السند.

أما الكبرى فظاهر ، وأما الصغرى ، فلاحتفائها بقرائن مفيده للقطع.

أقول : دعوى قطعیه أخبارنا سيما في أمثال زماننا ، من أغرب الدعاوى ، وستعرف حال ما تمسك به في ذلك.

ثم إن المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفه حال الرواه ، لا خصوص قراءه

ص : ٤٧٩

١- في نسخه الأصل (الأخبار).

٢- «الوسائل» ٢٧ / ١٠٦ ح ٣٣٣٣٤.

٣- «مستدرک الوسائل» ١٧ / ٣٠٣ ح ٢١٤١٣.

٤- راجع الفصل التاسع من «الفوائد المدینه» ص ٣٧١ ، وغيرها من الفوائد ، فيه.

الكتب المعهوده ، فلو فرض إمكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب ، فيكفيها.

إذا عرفت هذا ، فنقول : إنّ الروايات الواردة في اعتبار الأعدل والأفقه والأصدق ونحو ذلك ، لا ريب أنّها في كتب أصحابنا المعتره المتداوله.

فإن قلت : إنّها قطعيه ، فيثبت الاحتياج الى معرفه العداله والأعدليه ونحوهما قطعاً ، سواء كان ذلك من كتاب «الكشّي» و «النجاشي» أو غير ذلك ، فيثبت الاحتياج الى معرفه حال الزواه وهو المطلوب.

وإن قلت : إنّها ليست بقطعيه ، فهو مناقض لما ثبت عليه الدليل من أنّ وجه عدم الاحتياج هو قطعيه الأخبار.

فإن قلت : إنّنا لا ندعى إلّا قطعيتها في الجملة لا قطعيه جميع ما فيها.

قلت : جهاله المقطوع به ينفي فائده القطعيه ، وأنّي لك بتعيين ما هو قطعيّ. ومن أين لك أنّ مقبوله عمر بن حنظله وما في معناها ممّا يشتمل على اعتبار الأعدل والأفقه والأصدق ليست من القطعيّات وغيرها منها ، مع أنّ نفس علاج الإمام عليه السلام في هذا الحديث لتعارض الأخبار يدلّ على كون تلك الأخبار التي سألت الزاوي عن حالها ظنيّه لا قطعيه ، فإنّه لا معنى لعلاج تعارض القطعيّات بملاحظه السيّد وعداله الزاوي ، لأنّه لا يجوز صدور التناقض من المعصوم عليه السلام إلّا من باب التقيّه ، وحكمه الرجوع الى مخالفه العامه ، مع أنّه مذكور في تلك الروايات مع الأعدليه والأفقيّه ، لا معنى لمعرفه موافقه العامه ومخالفتهم بملاحظه أعدليه الزاوي وعدمها.

فظهر أنّ ما ذكر في العلاج إنّما هو في الأخبار الظنيّه ، وأنّهم عليهم السلام كانوا يرضون بالعمل بالأخبار الظنيّه ومعالجه متعارضاتها بما ذكره ، مع أنّ في أخبار تلك الكتب ما يدلّ على أنّ الكذابه والقاله قد لعبت أيديهم بكتب أصحابنا ، وأنّهم

(لعنهم الله) كانوا يمدسون في كتبهم ، فإن كانت (1) تلك الكتب قطعته الصّيدور ، فهذه الروايات أيضا مندرجه ، وإلا فهو المطلوب.

ثم إنه ذكر جملة من القرائن التي يوجب القطع على زعمه.

منها : أننا كثيرا ما نقطع بالقرائن الحاليه أو المقاليه بأنّ الراوى كان ثقة بالروايه لم يرض بالافتراء ، ولا بروايه ما لم يكن بيننا واضحا عنده وإن كان فاسدا بجوارحه ، وهذا النوع من القرينه وافر في أحاديث كتب أصحابنا.

أقول : ظاهر هذا الكلام قاعده استنبطها هذا المدعى من روايات أمثال هذا الراوى ، يعنى أنه عرف من جزمه في نقله الروايه واحتياطه مثل ترديده بين اللّفظين المحتملين. ومثل قوله في الموضع الذى يشكّ : أظنّ أنه قال : كذا ، أو : لا أحسبه إلا قال : كذا ، وهكذا ، وأمثال ذلك أنّ هذا الرجل ثقة في الروايه ولا يرضى بالافتراء بإمامه عليه السلام. وليت شعري ، هل هذا إلا معرفه حال الراوى ، وهل هذا إلا العلم بحال الرجال؟

ولا- ريب أنّ هذا المدعى يحتاج في دعوى قطعته الروايه الى معرفه هذا الرجل في هذه المرتبه حتّى يحكم بقطعته خبره أينما يروى ، فأقلّ ما فيما ذكره أنه رجوع الى الاحتياج الى معرفه علم الرجال ، إذ قد عرفت أنّ مرادنا بمعرفه الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاصّ.

ويرد عليه ثانيا : أنّ المعرفه بأنّ الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بإمامه عليه السلام كيف يحصل القطع به بملاحظه رواياته التي لا يعلم أنّها منه ، وهذا إنّما يتمّ بعد قطعته الانتساب إليه حتّى يستنبط منها أنه بهذه المثابه ، وعلى فرض كون أصله متواترا

ص : ٤٨١

١- في نسخه الأصل (كان).

عند مثل الصدوق رحمه الله كيف يحصل العلم بأن الصدوق نقل هذه الرواية عن هذا الأصل إذ لعله نقله معننا من غير أصله ،
والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج ينافى القطعيه.

وثالثا : أن كون الرجل ثقة في النقل مجتنباً عن الافتراء ، بعد ثبوته إنما يثبت عند عدم تعمد الافتراء والكذب ، وهو لا ينافى
السهو والغفلة والخطأ ، سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى.

ورابعا : أن هذه الأصول لو سلم كونها متواتره عند الصدوق ، فلم يثبت تواترها عندنا ، واحتمال السهو والخطأ والغفلة عن مثل
الصدوق غير عزيز.

وخامسا : أن حصول العلم من مثل هذه القرينه ممنوع ، إذ كثيرا ما يدلّس من المرائي أمره لترويج الباطل ، ويرائي من نفسه
الزهد والورع لتغريب الناس ، ونفى هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما لأمثالنا في زماننا في غاية البعد.

نعم ، يمكن حصوله للمشافه الحاضر الممارس للرجل ، وكيف يحصل القطع لسبب ملاحظه هذه القرينه بمعونه أخبار الآحاد
المشتمله على ذلك بعد ألف عام أو أزيد ، وسيما مع ادعاء وفوره سيما من الفساق والمخالفين.

وسادسا : أن غايه ما ذكرت أن هذا الزاوي لا يروى إلّا ما يقطع بأنه من المعصوم عليه السلام وليس كل قطع موافقا للواقع ، إذ
قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير منه.

وسابعا : أن هذه الحال ، حال راوى الأصل ، وغايه ما يثبته المدعى أن ذلك الزاوي لا يروى إلّا ما يقطع به ، وأمّا حال الواسطه
بينه وبيننا ، فلا يعلم من ذلك.

والقول : بأن المراد بذلك بيان صاحب الأصل ، فلا يضّر جهاله الواسطه مع تواتر الأصل عنه قد عرفت الجواب عنه.

وحاصله ، أنّ قطعته الأصل عند الصدوق مثلاً- لا- ينفعنا ولا يفيدنا إلّا الظنّ بالصدق ، الى غير ذلك من الأبحاث [الإيجاب] الكثيره التي ترد عليه ، لا نطيل الكلام بذكرها.

ثمّ إنّ بعض الأفاضل قد يوجّه المقام بأنّه يحصل العلم العادى من القرينه التي ذكرها المعترض لصدق صاحب الأصل ، وكذا من إسناد الصدوق إليه وهو غريب.

واعلم أنّ بعض الأخباريين وجّه قولهم بقطعيه الأخبار ، ودعوى حصول العلم بصحّه الأصل وصدوره عن المعصوم عليه السلام أو يصدّق مثل الصدوق فيما أسند الى صاحب الأصل ، أنّ المراد بالعلم هو ما تطمئنّ به النفس وتقضى العاده بالصدق. وهذا هو العلم العادى ، وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرّز عن الكذب ، بل وغير الثقة إذا علم من حاله أنّه لا- يكذب ، أو دلّت القرائن على صدقه ، وهذا هو الذى اعتبره الشارع فى ثبوت الأحكام عند الرعيه ، وقد عمل الصيحابه وأصحاب الأئمه عليهم السلام بخبر العدل الواحد ، وبالمكاتبه على يد الشخص الواحد ، ولا ينافى هذا الجزم تجويز العقل خلافه ، نظرا الى إمكانه ، كما لا ينافى العلم بحياه زيد الذى غاب عنّا لحظه تجويز موته فجأه ، ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه أنّ إطلاق العلم على مثل ذلك حقيقه عندهم.

والحاصل ، أنّ مثل هذا الاطمئنان يجوز العمل به ، فإن شئت فسّمه علما ، وإن شئت فسّمه ظنّا ، فالتّزاع بين الأخباريين والمجتهدين لفظي.

أقول : وفيه نظر يتوقّف بيانه على بيان معنى العلم العادى.

فاعلم أنّهم بعد ما عرفوا العلم بأنّه تمييز لا يحتمل النقيض ، أوردوا عليه بالعلوم العاديه ، كعلمنا بأنّ الجبل الغائب عنّا بعد لحظه لم يصر ذهبا ، ولا الأوانى

الموضوعه فى البيت التى غبنا عنها بعد ساعه ، علماء عارفين بالعلوم الدقيقه ، بأنها علم ويحتمل النقيض ، فإنه كما وقع انقلاب العصا حيّه ، وصيروره الميّت حيّا اللّذين جرت العاده ، بعدمهما ، فلا يحتمل نقيض ذلك العدم فى زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الذى هو صاحب هاتين المعجزتين ، وقد انخرقت تلك العاده. فقد يمكن مثل ذلك فى الجبل الذى غبنا عنه ، والأوانى التى اختفت عنها بكرامه بعض الأولياء ، فكيف ينكر احتمال النقيض فى مثل ذلك ، بل ذلك إنّما هو ظنّ متاخم للعلم يشتهه بالعلم ، كما ذكره بعض الحكماء فى الحدسيّات والتجريّيات ، فلا يصحّ القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض ، وهذا النقص منقول عن العلّامة رحمه الله فى «النهائية».

وأجيب عنه : بأنّ مطلق التجويز لا- ينافى الجزم ، فإنّ هذا التجويز الحاصل فى العلوم العاديه إنّما هو بالنظر الى الإمكان الذاتى لعموم قدره الله تعالى وقابليّه المادّه ، وأمّا بالنظر الى مجرى عاده الله تعالى ، فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدّل.

وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقّق البهائى رحمه الله أنّ كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بأنّه حجر ، سواء كان فى شيء من الأوقات أو دائما.

والحاصل ، أنّ ما دام العاده تقتضى انتفاء النقيض ، فلا احتمال للنقيض ، وذلك لا ينافى إمكان تبديل الحجر ذهباً بالذات ، ومن حيث القابليّه وعموم قدره الله تعالى.

فقولنا : لا- يحتمل النقيض ، بمعنى أنّ النقيض ممتنع ولو بالغير ، وهو لا- ينافى الإمكان الذاتى ، فالجبل حين علمنا بأنّه حجر ، ذاته لا ينافى الدهيّه ، لكنّ العاده تنافيهما ، وكذا الكلام فى المحسوسات ، فإنّ العلم بأنّ العالم مضىء فى النهار ، لا

ينافيه الاحتمال العقليّ وهو أن تكون الباصرة مثوفه (1) في نفس الأمر واشتبه عليه الأمر لأنّ ذلك أمر ممكن.

فالجواب عنه بمثل ما مرّ.

أقول : ومن البعيد غايه البعد تنزيل كلام العلّامة رحمه الله على ما ذكره من منافاه حصول الجزم بالشّيء مع إمكان خلافه بالنظر الى ذاته ، فإنّه لا-ريب أنّ العلوم تختلف باختلاف متعلّقاتها. فالعلم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء ، وأنّ النقيضين لا يجتمعان ، ممّا يحصل به الجزم ، ولا يمكن خلافه في نفس الأمر ، لا في حال علمنا بذلك واعتقادنا به وتفطّنا له ولا في غيره ، بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهباً وكون العالم مضيئاً ، فإنّه وإن كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الأمر معاً في آن حصول العلم ووقت المشاهده ، لكن لا-يلزم محال بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه ، يعنى في وقت آخر ، بل الظاهر أنّ مراد الناقض ، أنّ قولك في تعريف العلم : لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم في نفس الأمر.

وإذا كان كذلك ، فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته لسبب مجرى العاده وعدم تفطّنه لمقدار جريان العاده ، فهو غافل عن ملاحظه سبب حصول العلم ولو تبه باحتمال الخلاف ، وأنّ العاده لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك والى هذا القدر ، فيحصل عنده الاحتمال وينتفى الجزء. فإنّ من كان له بستان ذوات حيطان وأشجار وأنهار يتردّد إليه في كلّ يوم ، فهو في كلّ ليله جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ، ولو اتّفق في بعض الليالي أنّ بعض أعدائه خرّب هذا البستان وقلع

ص: ٤٨٥

١- ويبدو أنّ مقصوده الآفه وهى العاهه ، ويقال : قد إيف الزرع - على ما لم يسم فاعله - أى أصابته آفه فهو مثوف.

أشجاره وطمّ أنهاره وزرع في موضعه كلّ ذلك في ليله واحده ، لما كان له من كثره القوّه والخدم والحشم ما تمكّن به من ذلك في ليله ، فهو في الصّبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان ، فإذا جاءه لم يجد هناك شيئا إلّا زرعاً جديداً ، وقد وقع مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعناه ، وأنت إذا سألته في الصّبح عن العلم بوجود بستانه يتعجّب عن السّؤال ، ولكن إن تبيّته وقلت : أفلا يمكن أنّ عدوك المتسلّط القويّ الفلانيّ خرّب بستانك في اللّيله وجعلها قاعاً صفصفاً؟ فيحصل له الاحتمال عند ذلك ويتردّد ويزول عنه الجزم.

فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العاده اليقين (1) باستصحاب الحال السّابق بمقدار ما يحصل له بعد التأمّل والتفطن للاحتتمالات ونفيها الى حين معيّن معلوم. ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموادّ والمقامات والأوقات ، وهذا لا يحتمل التّقيض أبداً ، واحتمال التّقيض في غير زمان العلم ، لا يصير نقضاً على عدم احتمالها في آن العلم.

نعم ، يمكن التّقيض بالجزم بالحاصل قبل التّفطن للاحتتمال المذكور بسبب الغفله عمّا اقتضاه مقدار العاده ، وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعاده ، وإطلاق العلم عليه شائع. وهذا قابل لاحتمال التّقيض بالنّظر الى العالم أيضاً ، لكن بالنّسبه الى حالتي التّفطن وعدم التّفطن ، فلا احتمال عنده في بادئ النّظر ، ومع الغفله على وجه من الوجوه ، ويحتمل التّقيض عنده بعد التّفطن في الوقت الذي كان فيه جازماً أيضاً.

والجواب عن هذا التّقيض : إمّا بأنّ المراد بالعلم ما لا يحتمل التّقيض في نفس

ص: ٤٨٦

١- بدل من فاعل يحصل ، لا فاعل له.

الأمر وإن كان بسبب العاده فيختص باليقين المصطلح ، أو بأن المراد من العلم ما لا يحتمل التقيض عند العالم ، فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا.

فالكلام هنا يقع في موضعين :

أحدهما : أن هذا الجزم هل هو علم حقيقه ومن [وإن] إطلاقاته الحقيقيه أو المجازيه؟

والثاني : أنه حجه أم لا؟ والأظهر في موضعين [الموضعين] نعم.

أما الأول : فلما يستفاد من تتبع كلام العرب.

وأما الثاني : فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ، ولما يستفاد من تتبع طريقه الشارع وسلوكه مع الرعيه ، وللزوم العسر والخرج لولاه. فالذى ينفع فيما نحن فيه ، أن القطع الذى يدعونه فى الأخبار ، وأن تلك الأصول ، كانت قطعيه ، وأن حكم الصيّدوق رحمه الله بصحته مما يوجب القطع بالصحة ، هل هو من قبيل ذلك الجزم الذى يمكن ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك أو لا ، بل هو ظن؟

وأما دعوى كونه يقينا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعواه من عالم منصف.

والتحقيق ، أن دعوى مثل هذا الجزم من خبر الثقة المشافه الحاضر ، مما لا يمكن إنكاره قبل التنبيه عن الغفله من احتمال السيهو والنسيان ،

وأما دعواه فى حق أخبار كتبنا بعد تمادى الأيام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباها ، واحتمال اختلاط تلك الأخبار فى الكتب وتداخل الأصول المعتمده بغيرها ، وإدخال صاحب التصانيف المتأخره الأخبار المعنعه عن المشايخ مضافا الى تلك الأصول فيها ، مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه فى شأن صاحب التصانيف المتأخره أيضا ، ففى غايه البعد.

ص: ٤٨٧

والحاصل ، أنّ دعوى الجزم بأنّ كلّ حديث فى «الفقيه» و «الكافى» إنّما هو عن المعصوم عليه السلام لا غير ، فى غاية البعد ، فضلا عن «التّهذيب» و «الاستبصار».

والحاصل ، أنّ ما يحصل للفقيه إمّا ظنّ وإمّا جزم فى بادئ النظر ، ويتزلزل بالتّنبيه والتّفطن لاحتمال الغفله والسّهو والنسيان ، وإمّا جزم يحصل بعد التّفطن والتّنبيه للاختلافات أيضا ، سواء طابق الواقع أم لا.

ومنها : تعاضد بعض الأخبار ببعض.

وفيه ، أنّ التعاضد إن كان على حدّ التواتر ، فلا إشكال فى إفاده القطع ، ولكن من أين ذلك وأنّى هو إلّا فى غاية التّدره ، ولا كلام فيه ، ولا يحتاج مثله الى معرفه السّند.

ومنها : نقل الثّقه العالم الورع فى كتابه الذى ألفه لهدايه الناس ، ولأنّ يكون مرجع الشّيعة ، أصل رجل أو روايته على ظنّ ، مع تمكّنه من استعمال حال ذلك الأصل أو تلك الروايه ، وأخذ الأحكام بطريق القطع عنهم عليهم السلام.

وفيه ، أنّ أظهر أفراد ما ذكره من جمله كتبنا هو كتاب من «لا يحضره الفقيه».

وفيه : أولا : أنّ كون الصّدوق رحمه الله ثقّه ورعا لا يوجب عصمته عن السّهو والغفله والخطأ.

وثانيا : أنّ كون التّأليف من جهه الهدايه والإرشاد لا يوجب كون الروايه قطعيه الصّدور ، وإنّما يتمّ ذلك لو لم نقل بحجّيه أخبار الآحاد ، وهو أول الكلام ، بل المستفاد من سير الأئمّه عليهم السلام وطريقتهم تجويزه كما أشرنا إليه فى محلّه.

وثالثا : أنّه لا ريب ولا شكّ فى ثقّه أكثر علمائنا المتأخّرين مع أنّهم كانوا يعملون بالظنون ، حتّى أنّ مثل الشهيد الأوّل الذى لا يوصف بكيت وكيت ، كان يجوز العمل بالشّهرة الخاليه عن الخبر أيضا ، ومع ذلك ألف الكتب لهدايه الناس.

ورابعا : أنّا لا نسلمّ تمكّن الصّدوق من استعمال حال الأصل على سبيل القطع ،

وكذلك من أخذ الحكم عنهم عليهم السلام. ولو سلم إمكان حصول القطع له ببعض الأخبار أو ببعض الأحكام ، فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك ، إلّا مع إثبات حرمه العمل بظنياتها عنده ، وهو أوّل الكلام.

وخامسا : أنّ الاعتماد على نقل الثقة العارف إنّما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال ، فإنّ ما ذكره لا يتمّ إلّا بمعرفه كون الرجل ثقة ، والمعرفه بحال الرجال قد يثبت بالضرورة ، وقد يثبت بالنظر.

ودعوى كون عداله جميع أرباب الكتب المؤلّفه للإرشاد بديهته ممنوع.

وسادسا : أنّ كون الأصل معتمدا لا يوجب قطعيه جميع أخباره ، سيّما مع قوله في أوّل «القيه» : لم أقصد قصد المصنّفين في إيراد جميع ما روي ، ولا يحصل لنا القطع بأنّ الصدوق رحمه الله إنّما ذكر قطعياته.

سلمنا ، لكنّه ذكر القطعيّ عنده وأنّي له بأنّه قطعّي في نفس الأمر.

وأیضا كون الأصل معتمدا ، من المسائل المختلف فيها ، وكونه معتمدا عند الصدوق رحمه الله لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الأمر ، وتحقيق كونه معتمد في نفس الأمر أو غير معتمدا أيضا يعلم من علم الرجال.

ومنها : أن يكون رواته واحد ممّن اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم.

وفيه أولا : أنّ معرفه هؤلاء لا يحصل إلّا بمعرفه الرجال.

وثانيا : أنّ هذا الوجه يدلّ على عدم قطعیه الأخبار ، إذ الإجماع على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء يشعر بأنّ غير هؤلاء لا يحكم بصحّ روايتهم ، ولا ريب أنّ الأصول التي جعلها المشكّك من الأصول المعتمده ، كثيرا ما يكون من غير هؤلاء ، وهم الأكثرون وهؤلاء الأقلون.

وثالثا : أنّ دلالة تصحيح ما يصحّ عنهم على القطعيّ ممنوعه ، كما أنّ الصحّحه عند المتأخّرين لا يدلّ على القطعيّ. وما اشتهر بينهم من أنّ مراد القدماء من صحّحه الحديث هو ما صحّ اتّصاله بالمعصوم عليه السلام ، فهم يفسّرون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر أو من جهة احتفائه بقرائن توجب ذلك. ثمّ يفسّرون القرائن بما لا- يوجب القطع ، مثل موافقه ظاهر الكتاب والسّنّه ونحو ذلك ، فلاحظ أوّل «الاستبصار» وغيره.

ورابعا : إنّ ذلك ليس بالإجماع المصطلح حتّى يكون حجّه ، خصوصا عند المشكّك.

سَلْمنا ، لكنّه منقول بخبر الواحد ، وهو لا يفيد إلّا الظنّ.

سَلْمنا ، لكنّه وقع الاختلاف (1) في هؤلاء أيضا فإنّ بعضهم ذكر مكان الأسدى ليث المرادى ، وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضاله بن أيوب ، وجعل بعضهم مكانه الحسن بن على بن فضال ، وبعضهم مكان فضاله عثمان بن عيسى ، فإذا حصل الشكّ للقدماء في تعيين هؤلاء فأنى لنا بالقطع بالتعيين.

وخامسا : أنّه لا يوجد روايه كان جميع رجال سنده من هؤلاء إلّا أن يكون مراده بيان حال صاحب الأصل. وحينئذ يرد عليه أنّه لا يكفي ذلك لنا ، مع ورود سائر الأبحاث التي قدّمناها وغيرها.

أقول : ويظهر من ذلك الجواب عن روايه جماعه نقل الشيخ اتّفاق الطائفه على العمل بروايتهم ، كعمّار الساباطى ، وأضرابه ، فإنّه مع كونه منقولا بخبر الواحد فيه ، إنّ ذلك لا يوجب القطعيّ ، بل غايته جواز العمل بها ، وأمّا قطعیه الصدور ، فلا.

ص : ٤٩٠

١- في نسخه الأصل (الاختلافات).

وكيف يحصل القطع مع أن أشهرهم وأكثرهم روايه هو عمّار ، ولا يخفى على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه. ومما يشهد به ما رواه عن الصادق صلوات الله وسلامه عليه في وجوب التّوافل اليوميه ولما عرض عليه عليه السلام قال : «أين تذهب ، إنّما قلت : إنّ الله يتمّ الفرائض بالتّوافل» (١) ، وأمثال ذلك.

ومنها : أن يكون الرّواى من العذّين قال الإمام عليه السلام فيهم أنّهم ثقات مأمونون ، أو : خذوا عنهم معالم دينكم ، أو : هؤلاء أمناء الله فى الأرض ، وأمثال ذلك.

وفيه : أوّلا : أنّ ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرّجال ، ومعرفة حال الرّجال أنّه هل هو منهم أو لا.

ص : ٤٩١

١- روى الشيخ فى التهذيب ٢ / ٢٥٩ باب ١٢ ح [٩٥٩] عن محمد بن احمد بن يحيى عن الحسن بن على بن عبد الله عن ابن فضال ، عن مروان عن عمّار السّاباطى «قال : كُنّا جلوسا عند أبى عبد الله عليه السلام بمنى ، فقال له رجل : ما تقول فى التّوافل؟ فقال : فريضه ، قال : ففرعنا وفرع الرّجل ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : إنّما أعنى صلاه الليل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنّ الله يقول : ومن اللّيل فتهدّج نافلة لك. وفى روايه عن محمد بن مسلم قال : قلت لأبى عبد الله عليه السلام : إنّ عمّار السّاباطى روى عنك روايه ، قال : وما هى؟ قلت : روى أنّ السّنه : فريضه ، فقال : أين يذهب ، أين يذهب؟! ليس هكذا حدّثته ، إنّما قلت له : من صلّى فأقبل على صلاته ولم يحدّث نفسه فيها أو لم يسه فيها أقبل الله عليه ما أقبل عليها ، فربما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها وإنّما أمرنا بالسّنه ليكمل بها ما ذهب من المكتوبه. وفى روايه اخرى أيضا عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال : إنّ العبد ليرفع له من صلاته نصفها أو ثلثها أو ربعها أو خمسها فما يرفع له إلّا ما أقبل عليها منها بقلبه ، وإنّما أمرنا بالنّافله (فى التهذيب بالتّوافل) ليتمّ لهم بهما ما نقصوا من الفريضه. كما فى «الوسائل» ٤ / ٧١ باب ١٧ و ٢٩ راجع أحاديثها.

وثانياً : أنّ ما ورد في هذا المعنى أخبار آحاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء ، بل إنّما يوجب الظنّ ، فكيف يفيد ذلك العلم بقطعيّه أخبارهم.

وثالثاً : على تقدير إفادتها القطع بأنّ هؤلاء كما ذكرهم عليه السلام ، [لكن] وثاقه الرّجل وأمانته إنّما يمنع من تعمد الكذب ، ولا يمنع عن الخطأ والسّهو.

وكذلك الأمر بالمتابعه لا يوجب قطعيّه ما يروونه ، غايه الأمر أنّه يفيد وجوب العمل بفتواهم ، وأين هو من قطعيّه ما يروونه.

ومنها : وجوده في «الفقيه» و «الكافي» وأحد كتابي الشيخ لاجتماع شهادتهم على صحّه أحاديث كتبهم أو على أنّها مأخوذه من الأصول المجمع على صحّتها. وذلك لأنّ الصدوق قال في أول «الفقيه» (١) : «إنّي لا أورد في هذا الكتاب إلّا ما أفتى به وأحكم بصحّته ، وهو حجّه بيني وبين ربّي».

وقال الكليني رحمه الله في أول «الكافي» (٢) مخاطباً لمن سأله تصنيفه : وقلت : إنك تحبّ أن يكون عندك كتاب كان يجمع من جميع فنون علم الدّين ما يكتفى به المتعلّم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدّين والعمل به بالآثار الصّحيحة عن الصادقين عليهما الصلاه والسلام. الى أن قال : وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت ، وأرجو أن يكون بحيث توخّيت.

والشيخ رحمه الله قال في «العدّه» (٣) : «إنّ ما عملت به من الأخبار فهو صحيح».

وفيه : أنّه لا يدلّ على تصحيح هؤلاء للحديث على أن يكون قطعياً ، كما ترى

ص : ٤٩٢

١- «من لا يحضره الفقيه» : ١ / ٣.

٢- ٨ / ١

٣- وكذا نقله عنه أيضاً في «الوافيه» ص ٢٦٥.

أن المتأخرين أيضا لا يستلزم تصحيحهم قطعياً الخبر ، ومن أنى لك إثبات هذا المعنى الصحيح عندهم .

ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي رحمه الله في كتاب «مشرق الشمسيين» (١) : أن المتعارف بين القدماء كان إطلاق الصحيح عندهم على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه ، واقترن (٢) بما يوجب الوثوق به والركون إليه . ثم ذكر مما يوجب ذلك أموراً يستلزم أحدها قطعياً الخبر ولا يفيد إلا الظن بصدورها عن المعصوم عليه السلام ، بل ربّما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك ، فضلا عن أن يصفوه بالصحة .

ويشهد به ما ذكره الشيخ في أول «الاستبصار» (٣) في تقسيم الخبر ، فإنه جعل ما وافق ظاهر الكتاب ، بل ومفهومه المخالف من القطعي ، فلاحظ حتى يظهر لك ما قلته . مع أنه يظهر من التبع أن الصيّدوق أيضا يريد من الصحيح ما هو المعتمد الرجح الصدق ، وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد ، وإنه كان يرى قبول ما يرويه الثقة الضابط ، وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى .

فالظاهر أن مراد الصيّدوق رحمه الله من صحه الأصل الذي أخذ الحديث عنه ، كون الأصل ممّا يعتمد عليه في الجملة ، لا كون جميع أخباره كذلك ، وذلك لأنّ من الأصول ما كان لا يعتمد عليه لأجل راويه وكونه من الكذابين ، أو لتخليط

ص : ٤٩٣

١- ص ٢٦ .

٢- في المصدر الأصلي (أو اقترن).

٣- ١ / ٤

الكذابين فيه شيئا واغتشاش الأمر فيه.

ومنها : ما كان معتمدا لأجل الوثوق بصاحبه ، أو القرائن التي دلت على أنه صدر من صاحبه في حال استقامته وإن اعتراه بعد ذلك تخليط ، فالمعتمد في مقابل غير المعتمد ، وليس معناه قطعى الصي دور ، وإن احتمل كون بعض أخبار الأصل المعتمد قطعى الصي دور عنده ، مع أن ذلك لا يفيد قطعته عندنا ، مع أن الصي دوق رحمه الله كثيرا ما يردّ الزوايه بأنه تفرد به فلان ، ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد ، كما في أول باب وجوب الجمعه ، وفي باب إحرام الحائض والمستحاضه من كتاب الحج ، وهذا كله يدل على كونها ظيته عنده.

وكذلك الكلام [كلام] الكليني رحمه الله في أول كتابه لا يدل على قطعيه الأخبار لما ذكرنا ، مضافا الى ما يشير إليه قوله : وأرجو أن يكون بحيث توخيت. مع أن القطعيه عنده لا يفيد القطعيه عندنا ، مع أن الصدوق كثيرا ما يطرح روايات «الكافي» كما يظهر في باب الرجل يوصى الى رجلين ، وفي باب الوصى يمنع الوارث وغيره ، وكذلك الشيخ والمرضى وغيرهما من المتأخرين.

وأما ما نقل من «العهده» فلا يحضرني ما ذكره. وقال بعض أصحابنا المتأخرين : إنني تصفحت كتاب «العهده» ولم أر ذلك فيها ، ثم إن بعض المتأخرين بعد ما حكم بطلان دعوى قطعيه أخبار تلك الكتب وإبطال دعوى عدم الحاجه الى علم الرجال ذهب الى أن تلك الأخبار قطعيه العمل ، للعلم العادى بأن الكتب الأربعة مأخوذه من الأصول المعتمد.

ومعنى كون الأصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الأئمه عليهم السلام وتقريرهم ، وإن اشتمل بعضها على ما علم أنه من غيرهم عليهم السلام لأجل تقيته أو ضيق وقت عن البيان والتفصيل وتمييز ما هو الحق من غيره. ثم أورد على

نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرّجال على ما ذكرت.

وأجاب عنه : أنّ ما قلته إنّما هو في غير المتعارضات ، وأمّا المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها إلّا مع الرّجوع الى التراجيح ، ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل بأحد المتعارضين من دون مراجعته الى التراجيح ، ولا ريب أنّ التفتيش من الرّواه أحد أسباب التراجيح.

وفيه : أنّ دعوى حصول القطع بجواز العمل بكلّ ما فيه ، وإن كان راويها من الكذّابين المشهورين المذنبين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الأئمة عليهم السلام أو من الضّعفاء أو المجاهيل ، ممنوعه.

وما استشهد به من عمل السيّد والشيخ وابن إدريس وغيرهم بالأخبار الضّعيفة ، فلا يدلّ على مدّعاها ، إذ لعلّهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبه للاعتماد ، ولذلك نحن نعمل بالأخبار الضّعيفة المعمول بها عند معظم الأصحاب ، مع أنّنا لا نمنع حصول الظنّ بالأخبار الضّعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة ، لكن إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو للأصول الممهّده ولو من دليل العقل ، فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظه الإسناد ، فقد يوجب صحّه السند حصول ظنّ يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها ، لا يوجب نفس ورود الخبر في تلك الكتب.

والحاصل ، أنّ التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظنّ والرّجحان وملاحظه الرّواه من أسبابه ، فإنّه (1) يتفاوت الحال بسببه ، فلا بدّ من ملاحظته سواء كان في الأخبار المتعارضة أو غيرها.

ص: ٤٩٥

١- في نسخه الأصل (فإنّها).

الشك الثاني : ما نقل من أن علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بأنه مراد المعصوم عليه السلام

[ما نقل من أن علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بأنه مراد المعصوم عليه السلام] ما نقل عن بعض الفضلاء من أن الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان عن أن علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بأنه مراد المعصوم عليه السلام ، وإن كان من روايه ضعيفه أو غيرها ، فلا حاجة الى معرفه حال الزواه ، بل المتبع إنما هو الظن .

وقد أجيب : بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظه حال السيد وابن إدريس وغيرهما ، وعملهم ببعض الأخبار الضعيفه لعله لكونه محفوظا بالقرائن القطعيه عندهم .

وكيف يجوز العمل بالظن من حيث إنه ظنّ وقد يكون منشؤه الهوى أو العصبية أو الحسد ، فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط ، فيجب أن يكون ما يعمل به ظناً مضبوطاً كظاهر الكتاب والحديث مطلقه أو الصحيح منه .

والتحقيق ، أن هذا الاستقراء صحيح بالنسبه الى طريقه أكثر علمائنا لا يحسن إنكاره ، والسيد رحمه الله وابن إدريس رحمه الله وأمثالهما إنما كانوا يمتنعون عن العمل بخبر الواحد ، لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم عليه السلام .

نعم ، لا- يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ، ولم يظهر من المشكك ذلك أيضاً ، ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال ، إذ معرفه حال الرجال والعلم بثقته مما يحصل به الظن .

ومن الأسباب الموجهه له ، فهو لا- ينافي العمل بمطلق الظنّ فإذا حصل من كون الرجل ثقة ، الظنّ بمراد المعصوم عليه السلام وفرض عدمه لو لم يكن ثقة ، فكيف يقال بعدم مدخلية ذلك في الظنّ ، وهو إنما يحصل من علم الرجال .

لا- يقال : إن الواجب هو متابعه ما حصل لنا من الظنّ ولا يجب علينا الفحص من أمارات الظنّ ، لأننا نقول : نحن مكلفون بالظنّ بعد استفراغ الوسع ، والظنّ بعد الاستفراغ إنما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظنّ وعدمه .

فالحقّ ، أنّ المتّبع هو الظنّ الحاصل بمراد المعصوم عليه السلام وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به ، وقد لا يحصل بأخبار عديده صحيحة ، ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في «الكافي» أو «الفقيه» في مقابل معارضة المساوي له في السند مع كونه في غيرهما ، إذا لم يقترنه ما يرحّجه من جهة أخرى.

وبالجملة ، المعتمد في تصحيح الأخبار عندى والعمل على الصّحيح إنّما هو من أجل الظنّ لا للآيه ولا لغيرها ، كما أشرنا سابقا ، وقد وقع الإفراط والتفريط في ذلك. فربّما يبالغ بعض متأخري الأصحاب في ردّ غير الأخبار الصّحيحه ولو بسبب توهم اشتراك أو بسبب عدم التصريح بالتوثيق ، وإن كان الرّجل مثل إبراهيم بن هاشم أو مثل سماعه بن مهران أو الحسن بن عليّ بن فضال ، لأنّه ليس بصحيح. وربّما يبالغ بعضهم في العمل بالخبر في أيّ كتاب يكون ، وبأيّ سند يكون.

والتحقيق ، الرّجوع الى ما يوجب الظنّ والرّجحان بالنّسبه الى المعارض ، فالصّحّه من جمله تلك الأسباب لا أنّها تعتبر لأجل النصّ والتعبّد.

وفي تتمّه كلام المجيب حزازات يظهر تحقيق الحال فيها ممّا ذكرنا في مبحث خبر الواحد من أنّ تعيين الظنون المعلوم الحجّيه بالخصوص في غايه الإشكال ، بل المدار على ما يحصل به الظنّ بمراد المعصوم عليه السلام إلّا ما خرج بالدليل كالقياس ، فلا يحصل الهرج والمرج. ولو ذكر مقام الهوى والعصبيّه والحسد ، القياس والاستحسان ونحوهما ، لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتأمّل.

الشك الثالث : الخلاف في معنى العدالة و في معنى الكبيره و عددها

وهو مشتمل على أمور :

أحدها : ثبوت الخلاف في معنى العدالة ، وفي معنى الكبيره و عددها ، فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم إلا بعد معرفه موافقه مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم ، وسيما مع كون تعديل بعضهم مبتيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهاله الحال في الموافقه والمخالفه.

وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدّمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد ، وقبول الجرح والتعديل ، ونقول هنا أيضا مضافا الى ما مرّ : إنّه لا-ريب في حصول الظنّ بالتركيبه كيفما كان ، وإذا كان البناء في الفقه على الظنّ ، فهذا من جمله أماراته ، فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال.

وثانيها : أنّ بعض الأصوليين اعتبر في التركيبه شهاده العدلين ، وبعضهم اكتفى بالواحد ، ولا يعلم مذهب المعدلين في ذلك ، مع أنّ تعديل أغلبهم مبنى على تعديل من تقدمهم ، ولا يعلم موافقتهم لهم أيضا.

وفيه : أنّ ذلك لا-يضرّ من قال بالتركيبه من قبل الظنون الاجتهاديه ، كما اخترناه ، أو من باب الخبر. ولو سلّم كونه من باب الشهاده ، فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدّمناه في مباحث الأخبار في أصل التعديل ، وما ذكرناه هاهنا في الأمر الأوّل.

وثالثها : أنّ كثيرا من الرواه مّمّن كان على خلاف المذهب ، ثم رجع وحسن إيمانه ، والفقهاء يعدّون روايته من الصّحيح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الروايه ، وكذلك الإشكال في العكس.

وقد أشرنا الى ذلك أيضا في مباحث أخبار الآحاد وأجبنا عنه ، ونقول هنا أيضا : إنّ من يحكم بالصّحه لعلّه علم بتاريخ الصّدور أو علم به من جهه القرائن ،

وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال ، بل هذا ممّا يزيد الاحتياج لأجل تمييز أمثال هذه الأشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه.

ورابعها : أنّ العدالة بمعنى الملكة لا يمكن إثباتها بالشّهاده والخبر ، لأنّ حجّيتهما منوطه بالحسّ.

وفيه : منع انحصار حجّيه الشّهاده والخبر في المحسوس أوّلا- وكفايه محسوسيه آثارها وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا ، وبداهه حصول العلم لنا بعداله أكثرهم بسبب تعديل المعدّلين سيّما إذا كانوا كثيرين ، مثل الأركان الأربعة وأضرابهم في الأوّلين ، والفضلاء الخمسه وأضرابهم في الآخرين ، وهكذا ثالثا ، وحصول الظنّ والزّجحان بمحض تعديلهم ، سيّما إذا تعدّدوا ، والاكتفاء به كما أشرنا رابعا ، ومنع كون العدالة عباره عن الملكة المخصوصه خامسا.

وخامسها : أنّ شهاده فرع الفرع غير مسموعه ، سيّما إذا كان متنازلا بمراتب ، كما فيما نحن فيه.

ويظهر الجواب عنه ممّا تقدّم من منع كونه شهاده ، وحصول اليقين في كثير منهم بديهه ، وكفايه الظنّ في بواقيهم.

وسادسها : أنّه لا يمكن العلم بالمعدّل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الإسم ، ولا يمكن العلم بصحّه السيّد من جهه احتمال السقط ، فلعلّ ما سقط من الرواه كان ضعيفا ، فلا فائده في الجرح والتّعديل ، فلا فائده لمعرفه علم الرجال.

وفيه : أنّا إذا بنينا على العمل بالظنّ ، فالمدار على الظنّ ، فإذا حصل لنا ظنّ بسبب القرائن من جهه الزاوى والمروى عنه وطبقه الرجال ونحو ذلك ، يكون الرّجل واحدا معينا من المشاركين في الإسم فتّبعه ، فإذا لم يحصل ، فتتوقّف.

وكذلك كلّ ما يحتمل السقط نفيه بأصل العدم ، إلّا إذا حصل قرينه يحصل بها

الظنّ بالسَّقَط ، فتوقّف.

وسابعتها : أنا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الأخبار من الأصول ، كما أنه روى عن صاحب الأصل عمّن روى عن الإمام عليه السلام ، مع أنّ صاحب الأصل رواه بواسطة أو واسطتين عمّن روى عن الإمام عليه السلام فهذا مرسل مقطوع ، والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب «الحج» في روايات الشيخ عن موسى بن القاسم البجليّ ، فكذلك ربّما يذكر الشيخ رحمه الله عن «الكافي» حديثا يحسب الناظر أنه معلّق ، لأنّ الكلينيّ رحمه الله لم يدرك الزاوي ، مع أنّ الكلينيّ رواه في «الكافي» مسندا وإنّما حذف أوّل السند فيه اعتمادا على ما تقدّمه من الزوايه.

وكذلك كثيرا ما يشتبه في الأسناد كلمه المجاوزه بواو العطف ، فيذكر مكان الأوّل الثاني وبالعكس ، وأمثال ذلك ، فلا يبقى فائده في الجرح والتّعديل وتصحيح الإسناد مع إمكان حصول أمثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه.

والجواب عن جميع ذلك : أنّ السّيء هو النّادر والغفلة القليله لا- يوجب انتفاء الظنّ الحاصل من ظاهر حال الثّقه الضّابط ومن جهه الكثره والغلبه ، إذ لا شكّ ولا شبهه أنّ إصابه هؤلاء الأعظم أكثر من زلّاتهم ، وحفظهم أغلب من سهوهم.

وبالجمله ، إنكار حصول الظنّ من ملاحظه حال الرّجال مكابره ، فالأولى ترك الالتفات إليها.

العاشر

أن يكون عالما بمواقع الإجماع ليحترز عن مخالفته ، وهو ممّا لا- يمكن في أمثال زماننا غالبا إلّا بمزاولة الكتب الفقهيّه الاستدلاليه ، بل متون الفقه أيضا.

ص: ٥٠٠

ومن ذلك يظهر أنّ معرفه فقه الفقهاء أيضا من الشرائط لا- من المكملات ، كما ذكر بعضهم ، فإنّ الإنصاف أنّ فهم الأخبار أيضا ممّا لا يمكن إلّا بممارسه تلك الكتب ومزاولتها ، فضلا عن معرفه الوفاق والخلاف ، وموافقه العامه والمخالفه وغير ذلك.

الحادى عشر

أن يكون له ملكه قويه وطبيعه مستقيمه يتمكّن بها من ردّ الفروع الى الأصول ، وإرجاع الجزئيات الى الكلّيات والترجيح عند التعارض ، فإنّ معرفه العلوم السّابقه غير كافيه فى ذلك ، بل هى أمر غريزى موهوبى يختص ببعض النفوس دون بعض ، فإذا كانت هذه الحاله موجوده فى نفس وانضمّ إليها معرفه [العلوم] السّابقه ، فيحصل له ملكه الفقه ، يعنى قوه ردّ جزئياته الى كلّياته.

وأصل تلك الحاله لا- يحصل بالكسب ، بل له مدخلية فى زيادتها وتقويتها. إذا أردت معرفه ذلك فلاحظ من ليس له الطّبع الموزون ، فإنّه لا ينفعه تعلّم علم العروض ، وكذلك سائر العلوم ، فربّما يصير شخص ماهرا فى علم الطبّ ولا يقدر على معالجه المرض.

وكذلك حال استقامه الطّبع فإنّه أيضا أمر غريزى لا مدخلية للكسب فيها.

والمراد بالملكه المتقدّمه هو أن يكون المجتهد قادرا على ردّ الجزئيات الى الكلّيات بحسب نظره ، لا فى نفس الأمر ، وإلّا فيلزم كون أحد من المجتهدين المختلفين فى المسائل ذا ملكه دون غيره ، وهو ظاهر البطلان ، لأنّنا نشاهد الفقهاء الفحول المعتمدين المتخالفين فى المسائل غايه المخالفه ، ولا ريب فى كون الجميع ذوى ملكات قدسيه ، وسرعه الانتقال وبطؤه لا مدخلية لها فى حقيقه الملكه ، بل

السّرعه فضيله أخرى يؤتيها الله تعالى من يشاء.

وأما استقامه الطّبع فهي في مقابل اعوجاج السّليقه ، والاعوجاج من المعايب الحاصله للذهن ، كالأعوجاج الحاصل للبدن ، لَمّا كان الأصل والغالب هو الصّحّه ، فالمناطق في معرفتها الرّجوع الى غالب الأفهام ، وإلّا فالذى يكون معوّج السّليقه لا يعرف بنفسه أنّ طبيعته غير مستقيمه.

ولا يذهب عليك أنّ المراد بالاستقامه ليس إصابه نفس الأمر ، وإلّا فيلزم الحكم باعوجاج سليقه أغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في ردّ الفروع الى الأصول ، بل المراد أن يكون ذلك الرّد ممّا لا يأبى صحّته الأفهام الغالبه ، وإن كان مرجوحا عند من خالفه في الرّد فمرجوحته أحد الأقوال المتخالفه أو كثير منها بالنّسبه الى الآخر ليس معناه عدم الاستقامه ، ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه.

والحاصل ، أنّ المجتهدين المختلفين حين يستفرغون وسعهم في تحصيل نظر كلّ واحد منهم من الدّليل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه من أصحاب الأفهام السّليمه إلّا به ، فمخالفه الآخر له مع استقامه طبعه إنّما هو لخفاء ما ، ظهر له من الوجوه عليه ، أو لظهور ما يبطل ما فهمه الآخر عليه ، فتفاوت أفهامهم حينئذ إنّما هو بسبب تفاوت ظهور المآخذ وخفائه ، لا بسبب الاستقامه والاعوجاج.

ثمّ إنّ القاعده التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السّابقه يقتضى جواز عمل غير مستقيم الطّبع أيضا على مقتضى فهمه في المبادئ ، ولكن مع تفتّنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص فليس بمعذور ، فعليه أن يعالج نفسه ويتفحص عن حالها ، ويعرض فهمه على فهم مشاهير العلماء المسلّمين للكلّ ، المعتمنين عند أولى الأفهام. ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم

والقسطاس القويم ، فإذا ظهر له الاعوجاج ، فليتحرز عن العمل برأيه ، ومما ذكرنا يظهر حال مقلده أيضا.

ثم إن الاحتياج الى الملكة المذكوره مّا لا-ريب فيه ، إذ كثيرا ما يكون في فرديّه بعض الأفراد للكلّي ولزوم بعض اللّوازم للملزومات ، خفاء لا يهتدى إليها إلّا من أيّده الله تعالى بهذه الملكة والقوّه القدسيّه ، مثلا : اختلف الفقهاء في أنّ من يريد الحجّ وفي طريقه عدوّ لا يندفع إلّا بمال وهو يقدر عليه ، فهو مستطيع أو ليس بمستطيع.

فمنهم من أدرج ذلك في قوله تعالى : (مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (١) وأنّ هذا من أفراد المستطيع لإطلاق المستطيع عليه عرفا. فكما أنّ الواجد للمال في بيته إذا طالب منه غريمه خارج البيت لا-يمكن له الاعتذار بأنّي غير واجد فلا يجب عليّ إذا تمكّن من دخول البيت وإخراج المال ، فكذلك فيما نحن ، فلا يشترط الفعلية وعدم المانع أصلا في صدق الاسم.

ومنهم من لم يدرجه لأنّ الحجّ واجب مشروط بالاستطاعه ، والأصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشّرط ، ومع وجود هذا العذر لا يعلم حصول شرط الاستطاعه.

وربّما يستدلّ بأنّه إعانه على الإثم ، فيحرم ، فهذا يرجع الى نزاع آخر ويحتاج الى الملكة في معرفه اندراج ذلك في الإعانه على الإثم والظلم وعدمه.

والحقّ عدم الاندراج لأنّ المحرّم إنّما هو الإعانه على الظلم من حيث أنّه ظلم.

مثال آخر ، يعتبر قصد تعيين البسملة في قراءه السوره ، والغافل يحسب أنّه لا

ص: ٥٠٣

دليل عليه. ومن قال باشرطه استدلال عليه بالأوامر الدالّة على وجوب قراءة السّوره الكامله ، فيحصل الإشكال فى اندراج قراءه السّوره التى لم يقصد تعيين البسملة لها فى قراءه السّوره الكامله وعدمه.

والحقّ عدم الاندراج كما شرحناه فى موضعه.

واعتبار هذه الملكه لا- اختصاص له بالفقه ، بل جميع العلوم يحتاج إليها لأنّه مقتضى ردّ الفروع الى الأصول والجزئيات الى الكلّيات ، ولا- بدّ فى علم أصول الفقه - مثلا- - أيضا من تلك الملكه ، فالذى يحتاج إليه فى مسأله مقدّمه الواجب مثلا فى الأصول إنّما هو ملكه إثبات أنّ وجوب المقدّمه من لوازم وجوب ذى المقدّمه أم لا.

وفى الفقه أنّ ذلك الأمر الفلاننى هل هو مقدّمه للأمر الفلاننى أم لا؟ وهكذا فى مسأله اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص ، الى غير ذلك من الأمثله.

والمنازع فى اعتبار الملكه ، وإن كان لا يستحقّ الجواب لكون كلامه مخالفا لجلّى البرهان ، بل للسبب فيه ، لكن نشير إليه لتنبه الغافلين.

فمن شبهاته أنّه ينافى القول بوجوب الاجتهاد عينا أو كفايه على القولين. لأننا نعلم بالعيان أنّ كثيرا من الناس ليس له تلك الملكه ، وإن خصصناه بذوى الملكات فهو أيضا باطل ، لأنّه قبل الاجتهاد. ومزاوله الفقه لا يظهر له بعد السعى أنّه ذو ملكه أم لا ، فمع عدم العلم بالشّروط كيف يجب عليه ، مع أنّ كثيرا من المشتغلين يظهر له بعد السعى وبذل الجهد أنّه فاقد لها ، فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشّروط ، وقد مرّ أنّه لا يجوز التكليف مع علم الأمر بانتفاء الشّروط.

وجوابها : أنّ هذا الكلام يجرى فى أصل التّحصيل وطلب العلم بالعلوم العربيّه وغيرها ، فإنّ كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار أوّلا ، وكثيرا منهم يعلم

من حاله عدم الاقتدار بعد صرف مدّه من عمره.

والحلّ أنّ من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة ، فليس بمكلّف جزماً ، وهو مخرج عن العمومات بالبرهان القاطع ، ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة ، فتكليفه ابتلائيّ كما حقّقناه في محلّه في مباحث الأوامر ، وذلك كتكليف الحائض في الصّبح بالصّيام مع تحيّيضها في العصر في نفس الأمر ، فوجوب الاجتهاد للمكلّفين مثل وجوب الصّوم لها.

ومنها : أنّ اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ، ومعه لا يمكن الامتثال غالباً في أمثال هذا الزّمان ، فيقبح التكليف.

وأما الاستلزام فلاّنه أمر خفيّ مع أنّه غير منضبط لاختلاف الطّبائع فيها غاية الاختلاف ، فلا يظهر ما هو المعتمد منها للعوامّ.

وفيه : أنّ ذلك كلام يقال في أصل معرفه المجتهد ، وسيجيء جوابه وبيان إمكانه ، وأنّ ذلك شبهه في مقابل البديهة.

ومنها : أنّهم عليهم السلام قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ، ولا-حاجه لنا فيها الى تلك الملكة. نعم ، قد وضع الأصوليون قواعد مبتنيه على أدلّه مدخوله ومباني ضعيفه ، مثل : أنّ مقدمه الواجب واجب ، والأمر بالشّيء يقتضى النهي عن ضده الخاص ، وأنّ الأمر والنهي لا يجتمعان ، وأنّ استصحاب الحال حجّه يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة. وهذه قواعد واهيه لا يحتاج إليها ولا يجوز التمسك بها.

أقول : ومن القواعد التي قرروا لنا ، قولهم عليهم السلام : «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو

لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» (١). وقد عرفت الإشكال فيها ، وأن المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحلّه ، أو نفس الحكم ، أو ما يشملهما.

ثم المراد من الموضوع والمحلّ أي معنى ، وإجراء حكم هذه القاعده في تلك الاحتمالات أصعب شيء. وهكذا الكلام في قولهم عليهم السلام : «كلّ ماء طاهر حتى تعلم أنّه قدر» (٢). فإنّ الإشكال في أنّ كلّ الماء القليل الذي هو محلّ نزاع الباحثين فيه ، يدخل في هذا ، فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق الماء القليل للنجاسه من جهه عدم ظهور حكمه من الشارع من جهه اختلاف الأدلّه أو هو يختصّ بالمصاديق الموجوده في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسه عليها.

وهل المراد منه استصحاب الطهاره فيكون المراد كلّ ماء طاهر أم لا؟ الى غير ذلك من الاحتمالات في الحديث.

ولا ريب أنّ معانى تلك القواعد المستنبطه من تلك الأخبار ليست ممّا اتفقت عليها الأفهام السليمه ، بل هم مختلفون في أنّ الظاهر منها ما ذا.

فعلم أنّه من النظريات المحتاجه الى الملكه ، وكلّ ذى ملكه يحكم بما يفهمه من التفرّيع والردّ.

وأما قوله : وهذه قواعد واهيه ، الخ. فقد مرّ الجواب عنه مشروحا.

ومنها : أنّ هذه الأحاديث والأخبار كان يعمل بها في عصر الأئمه عليهم السلام كلّ من سمعها ، عالما كان أو عاميا ، وتقريرهم عليهم السلام إيّاهم على ذلك يدلّ على أنّ كلّ من فهمها يجوز أن يعمل بها من دون توقّف ، على شرط آخر من الملكه وغيرها.

وفيه : أنّ العمل على ما يسهل فهمه منها للعامي وغيره ، لا يوجب عدم اشتراط

ص: ٥٠٦

١- «الوسائل» ٢٥ / ١١٨ ح ٣١٣٧٦.

٢- «الوسائل» ١ / ١٣٤ ح ٣٢٦.

العمل على ما يفهمه كل أحد بتلك الملكة.

ومرادنا أنّ من يريد اقتناص كلّ ما يمكن أن يستخرج من تلك الأدلّة منها ويحتاج الى ذلك ، لا بدّ أن يكون له تلك الملكة ، وهو المجتهد.

وكذلك الجواب عمّا قد يقال : إنّهم كانوا يعملون بالأخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج إليها في علاج التّعارض ، فإنّ عدم احتياج المشافهين للأئمة عليهم السلام ومن في معناهم الى علاج المعارضه ، وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض ، أو عدم تفتّنها لاحتمال وجوده أو لتمكّنهم عن السّؤال عن إمامهم لا ينفي احتياج غيرهم إليها.

وأما ما يقال : إنّ عموم تكليف المكلفين بالعمل بالأخبار يدلّ على أنّ العمل بالأفراد الخفيّه واللّوازم الغير البيّنه التي لا يهتدى إليها الأ-كثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها إلّا بعد النّظر ، والاستدلال غير لازم ، وإلّا لزم التّكليف بما لا يطاق بالنسبه الى غير المتمكّنين ، فهو في غايه السّخافه ، فإنّ ذلك يستلزم عدم تكليف العجميّ بمضمون آيات القرآن والأخبار مطلقا.

فإن قلت : إنّهم مكلفون بالعمل بها بسبب أنّهم قادرون على التعلّم والأخذ ممّن يعلم.

فنقول : مثله فيما نحن فيه.

وأیضا فلا-ريب في اختلاف مراتب أفهام المكلفين في فهم الأفراد الظاهره أيضا ، فيكون التّكليف بالظواهر والمنطوقات أيضا غير منضبطه ، وهو مناف للحكمه ، والنّصوص أيضا قد يختلف حالها ، فقد يكون لفظ نصا عند مكلف وظاهرا عند آخر ، وهكذا.

فالتّحقيق ، أنّ المكلف به ، منها ما يمكن أن يفهم من اللفظ ولو عند جماعه

خاصّه من الأذكياء ، وعدم فهم غيرهم من العامّة لا- يوجب عدم تكليفهم بها ، فإن لم يتفطنوا لها ولا احتمال إرادتها ولزوم الفحص عنها ، فالجاهل والغافل معذوران ، وإن تفطنوا فتكليفهم الرّجوع الى العامّ المتمكّن.

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا ينافي ما قدّمناه في مباحث العموم والخصوص والإطلاق والتقييد من أنّ الإطلاق ينصرف الى الأفراد الشّائعه ، وأنّه ليس بحجّه في الأفراد النّادره ، فإنّ المراد من الأفراد النّادره ثمّه ما لا يحصل الظنّ بإرادتها وإن حصل القطع بفرديّتها.

ومن الأفراد الخفيّه هنا ما يحصل الظنّ أو القطع بفرديّتها وإيرادتها بعد التأمل والنّظر.

والفرق بين ظنّ فرديّه شيء للكلّي وظنّ إرادته فرد من الكلّي واضح ، والأوّل يرجع الى نوع تصرّف في الكلّي ويستلزم التشكيك في حقيقته. فإنّ الشكّ في كون ماء السيل ما يوجب الشكّ في أنّ ماهيّة الماء هل له وسعه يشمل هذا الفرد أم لا ، ولكنّ الشكّ في دخول الفلس المهجور في بلد في قول القائل : بع بالتقد ، ليس تصرّفا في الكلّي ، لأنّه لا ريب في كونه نقدا ، بل الإشكال إنّما هو في إرادته هذا الفرد.

ثمّ إنّّه يدلّ على جواز العمل بالأفراد الخفيّه واللّوازم الغير البيّنه أيضا قولهم عليهم السلام : «علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا» (1). وبمضمونه

ص: ٥٠٨

١- من جامع البزنطي عن الرضا عليه السلام قال : علينا إلقاء الأصول إليكم وعليكم التفرّع. كما في «البحار» ٢ / ٢٤٥ ح ٥٣ عن «السراير» ، ومثله ح ٥٤ عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنّما علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا. وروى في «الغوالي» مثله أيضا عن زراره وأبي بصير عن الباقر والصادق عليهم السلام.

روایتان صحیحتان رواهما البزنطی عن الرضا عليه السلام وهما مذکورتان فی آخر «السراير».

ثم إن تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين ، يستدعى أموراً :

منها : عدم اعوجاج السليقة ، وقد مرّ الإشاره إليه.

ومنها : أن لا يكون جربزياً (١) لا يقف ذهنه على شيء ، ولا بليداً لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق حي ، بل لا بد أن يكون له ثبات فيما يرجحه ويرتضيه ، وذلك لا ينافي جواز تبدل الرأي مع تجديد النظر ، وأن يكون فطنا حاذقاً ينقل ما ورد عليه من المسائل الى مظانها ومأخذها ، ويعود من تلك المآخذ الى تلك المسائل.

ومنها : أن لا يكون جريئاً (٢) في الفتوى غايه الجراه ، ولا مفرطاً في الاحتياط ، فإن الأول يهدم المذهب والمدین ، والثاني لا يهدى الى سواء الطريق ولا يقضى حاجه المسلمين ، بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين.

ومنها : أن لا يكثر من التوجيه والتأويل ، ولا يعوّد نفسه بذلك ، فإنه ربما يجعل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر لأنسه بذلك ، فإنّ للأنس بكلّ طريقه أثراً بيناً في إزلال (٣) الذهن وإضلال الفكر عن الصراط السوى.

ص : ٥٠٩

١- معرّب عن كريبز بضم الكاف الفارسيه ، وتأتى تاره بمعنى الفهيم في الغايه ، ويقال للطرف الإفراطى من الحكمه كريبزى وجربزى ، والطرف التفريطى الخمود والبالاده فالحكمه هى الاعتدال بينهما.

٢- فى نسخه الأصل (جريئاً).

٣- فى نسخه الأصل (إذلال) والذى يبدو لى أنّ ما اثبتناه أصح. وهى من حمله على الزلل وهو الخطاء والذنب يقال : استزلنى الشيطان أى أزلنى وخدعنى.

ومن جمله ذلك الأُنس بطريقه الحكمة والرّياضيّ والنّحو وغير ذلك ، فإنّ طريقه فهم هذه العلوم مباينه لفهم الفقه ، فرّما رأينا بعضهم يقول في القدح في بعض الأدلّه الفقهيّه : يحتمل أن يكون المراد منه كذا ، فإذا قام الاحتمال بطل الاستدلال ، وأنت خير بأنّ الفقه أكثره ظنيّ وأدلّتها ظنيّه.

ومعنى الظنّ قيام الاحتمال ، فبذلك لا ينتظم أساس فقه هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وإبطالهم الاستدلال.

ومنها : أن لا يكون بحثًا يحبّ البحث ، وذلك المرض قد يكون طبيعيًا كالعقارب المجلولة على حبّ اللّسع ، وقد يكون لحبّ الرّئاسة وإظهار الفضيله. فمثل هذا الشّخص لا يرجى له الاستقامة على الحقّ ، وإيّاك والمكالمه مع مثله ، واستعدّ بالله من خلقه إلّا أن تظنّ إمكان إرشاده الى الحقّ وردعه عن ذلك المنكر ، ويقرب من ذلك كونه لجوجا عنودا.

ونحن رأينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض ، فإذا تكلم بشيء في بادئ النّظر غفله أو لأجل شبهه سبقت إليه ، فيلج ويكابرو ويصادر بالمطلوب ، وربّما يتمسّك بما هو أوهن من بيت العنكبوت ، إمّا من جهه خروجه عن الحاله الطّبيعيه المدركه مقتضى حالته الأخرى المنكره ، أو للعناد والخوف عن خمود الذّكر.

ومنها : أن لا يكون مستبدا بالرّأى في حال قصوره ، بل في حال كماله أيضا ، فإنّ الجهل جبلّه الإنسان ، والغفله والسّهو كالطّبيعه الثّانيه له.

تنبيه : المراد بالاجتهاد فى قولنا : الاجتهاد يتوقف على الملكة

اعلم أنّ المراد بالاجتهاد فى قولنا : الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة ، يمكن أن يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرّفه شيخنا البهائى رحمه الله (١) وقد تقدّم.

وبمعنى الفعلية : وهو استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعىّ.

وما يتوهم أنّه لا يصحّ على الأول لأنّ الملكة هى (٢) نفس الاجتهاد لاشتراطه ، فهو مندفع بأنّ الملكة التى هى نفس الاجتهاد هى الملكة الخاصه المترتبه على مجموع شرائط الفقه التى من جملتها الملكة العامه ، أعنى تمكّن ردّ مطلق الجزئيات الى الكلّيات ، والفروع الى الأصول وجزئيات الفقه الى كلّياته ، فلا تغفل.

ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه

وأما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه ، فهو أمور.

الأول : علم المعانى والبيان والبديع ، ونقل عن الشهيد الثانى رحمه الله (٣) والشيخ الأحمد بن المتوّج البحرانى أنّه جعل الثلاثه من شرائط أصل الاجتهاد. وعن السيد رحمه الله أيضا أنه جعل الأولين من الشرائط ، وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات.

والحق ، أنّ بعض الأولين ممّا يتوقف عليه الاجتهاد ، مثل مباحث القصر والإنشاء ، والخبر من علم المعانى ، وما يتعلّق بمباحث الحقيقه والمجاز ، وأقسام الدّلاله من علم البيان ، لكنّ القدر المحتاج إليه منهما مذكور فى كتب الأصول غالبا ، وهو لا ينافى كونهما ممّا يتوقف عليه أصل الاجتهاد.

ثمّ إن جعلنا الأبلغيه والأفصحيه من مرجّحات الأخبار والأدله ، فلا ريب حينئذ فى الاحتياج الى العلوم الثلاثه ، إذ لا يعرفان عادة فى أمثال هذا الزّمان إلّا

ص: ٥١١

١- فى «الزبده» ١٥٩.

٢- فى نسخه الأصل (هو).

٣- فى «منيه المريد» ٢٧٨.

بملاحظه العلوم الثلاثة.

والتحقيق ، أنّ الفصاحه إذا أوجب العلم بكون الكلام عن المعصوم عليه السلام أو الظن المتأخّم كما يظهر من ملاحظه «نهج البلاغه» و «الصّحيفه السّجّاديّه عليه السلام» وسائر كلمات أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام فمدخلتيه واضحه.

وكذلك إذا أوجب رجحان كون الحديث من الإمام عليه السلام بحيث صار معارضه موهوما عند المجتهد ، ولكن ذلك نادر في أخبار الفروع.

والثاني : بعض مسائل الهيئه مثل ما يتعلّق بكرويّه الأرض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها. ويترتب عليه جواز كون أوّل الشهر في أرض غير ما هو أوّله في بلد آخر ، وجواز كون الشهر ثمانيه وعشرين يوما لبعض الأشخاص ، ولا يبعد كون ذلك من الشرائط.

ويمكن أن يقال : يكفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى قولهم عليهم السلام : «صم للرؤيه وأفطر للرؤيه» (١). وكذلك الحال في معرفه القبله ، فإنّه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم ، والعمل بالظن فيما لا يمكن. والعمل بما ورد في المضطرّ لو لم يحصل له الظن أيضا.

والثالث : بعض مسائل الطّب ، للاحتياج الى معرفه القرن ، والمرض المبيح للفطر ، وأمثال ذلك ، وليس ذلك من الشرائط ، لأنّ شأن الفقيه بيان الحكم باعتبار الشّروطيات لا بيان أطرافها ، فيقول : القرن يوجب التسلّط على الفسخ في النكاح ، والمرض المضرّ يبيح الفطر.

وأما حقيقه القرن والمرض فليس معرفتهما شأن الفقيه ، وإلّا لزم أن يعلم الفقيه جميع العلوم والصنائع أو أغلبها ، لاحتياج أطراف الشّروطيات إليها ، مثلا يجب

ص: ٥١٢

على الفقيه أن يحكم بأن المبيع إذا خرج معيباً فللمشتري الخيار أو إن ظهر له الغبن فله الخيار أو يثبت في الأمر الفلانيّ الأرش ، وأما معرفه العيب والغبن والأرش فلا يجب عليه كما لا يخفى.

والزّابع : هو بعض مسائل الهندسه مثل ما لو باع بشكل العروس (1) مثلاً ، ويظهر الوجه ممّا تقدم.

والخامس : بعض مسائل الحساب مثل : الجبر ، والمقابله ، والخطائين ، والأربعة المتناسبه ممّا يستخرج بواسطتها المجهولات.

ويظهر وجه عدم الاشتراط ممّا تقدم ، فإنّ شأن الفقيه فيما لو سئل عنه إذا قال أحد : لزيد علىّ عشره إلّا نصف ما لعمره ، ولعمره علىّ عشره إلّا نصف ما لزيد ، أن يقول : إقرار العقلاء على أنفسهم جائز ، فلا يجب عليه تعيين المقدار.

ثمّ إنّ القدر الواجب من تلك الشّرائط المتقدّمه هو ما يندفع به الحاجه ، فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهاره في كلّ واحد منها ، فإنّ الفقه الذي هو ذو المقدمه يحتاج الى صرف العامه العمر فيه ، فصرف العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى ذى المقدمه ، مع أنّ الفقه أيضاً مقدّمه للعمل والعباده ، فلا بدّ من عدم الغفله وصرف العمر فيما لا يعنيه.

ص: ٥١٣

١- وهو على ما ذكره في أشكال التأسيس وتحرير اقليدس شكل برهن فيه بمثلث قائم الزّاويه ، وسمى بشكل العروس لكثرة فائدته يقال : حال عروس أى كثير الفائده في فنّ الهندسه.

قانون : ما يشترط في المفتي الذي يرجع إليه المقلد

يشترط في المفتي الذي يرجع إليه المقلد بعد الاجتهاد أن يكون : مؤمنا ، عدلا.

والظاهر أنّ اشتراط الإيمان إجماعى أو مبنى على عدم جواز الرجوع الى أحكام المخالفين مع مخالفه الحكم لنا ، وإلّا فلو فرض أنّ مخالفا ثقة صدق وأفتى على وفق أصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمئنان بمساواته مع المفتي من أصحابنا فى الاستنباط عن أصولنا ، كما كان جماعه من أصحابنا مفتى الفرق والعامه كانوا يعتمدون عليهم ، فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع إليه.

وعدم الاعتقاد بالحكم لا ينافى عدم التقصير فى الاستنباط وعدم الكذب فى الإخبار عنه.

وأما العدالة فظاهرهم الوفاق على اعتباره ، وإن كان يمكن القول بكفايه الوثوق فى الاستنباط والصدق ، نظير ما كان يقوله الشيخ رحمه الله فى أخبار المتحرّز عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح أيضا.

ويشترط فى صحّحه رجوع المقلد إليه علمه بكونه جامع شرائط الإفتاء بالمخالطه المطلعه على حاله أو بإخبار جماعه تفيد العلم ، وقيل : أو بشهاده العدلين ، وفيه إشكال.

وذهب العلامة رحمه الله فى «التهذيب» (١) الى كفايه الظنّ ، قال : لا يشترط فى المستفتى علمه بصحّحه اجتهاد المفتى ، لقوله تعالى : (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) (٢) من

ص: ٥١٤

١- ص ٢٩٢.

٢- النحل : ٤٣.

غير تقييد ، بل (١) يجب عليه أن يقلّم من يغلب على ظنّه أنّه من أهل الاجتهاد والورع ، وإنّما يحصل (٢) له هذا الظنّ برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ، واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه.

وقال المحقّق رحمه الله (٣) : ولا يكتفى العامّي بمشاهده المفتى متصدّرا ، ولا داعيا الى نفسه ، ولا مدّعا ، ولا بإقبال العامّه عليه ، ولا- باتّصافه بالزّهّد والورع ، فإنّه قد يكون غالطا في نفسه أو مغالطا ، بل لا بدّ أن يعلم منه الاتّصاف بالشّرائط المعتمّره من ممارسته وممارسه العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه إيّاه.

وقال في «المعالم» (٤) بعد نقل كلام العلّامة والمحقّق كلّ ما نقلنا : وكلام المحقّق رحمه الله هو الأقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان.

واحتجاج العلّامة رحمه الله بالآيه على ما صرّح ، صار إليه مردود.

أمّا أولا : فلمنع العموم فيها ، وقد نبّه عليه في «النهايه».

وأما ثانيا : فلأنّه على تقدير العموم لا بدّ من تخصيص أهل الذّكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتّفاق على عدم وجوب استفتاء غيره ، بل عدم جوازه. وحينئذ فلا بدّ من العلم بحصول الشّرائط أو ما يقوم مقام العلم ، وهو شهادة العدلين.

ويظهر من كلام المرتضى رحمه الله (٥) الموافقه لما ذكره المحقّق رحمه الله حيث قال :

ص: ٥١٥

١- في المصدر (لكن).

٢- في المصدر (للمستفتى).

٣- في «المعارج» ص ٢٠١.

٤- ص ٥٣٧.

٥- في «الذريعة» ٢ / ٨٠١.

وللعامى طريق الى معرفه صفه من يجب عليه أن يستفتيه ، لأنّه يعلم بالمخالطه والأخبار المتواتره حال العلماء فى البلد الذى يسكنه ، وربتهم فى العلم والصّيانه - أيضا - والدّيانه.

قال (١) : وليس يطعن فى هذه الجملة قول من يبطل الفتيا (٢) ، ويقول : كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه ، لأننا نعلم أعلم الناس بالتّجاره والصّناعه (٣) فى البلد وإن لم نعلم شيئا من التجاره والصّناعه ، وكذلك العلم بالتّحو واللّغه وفنون الآداب. انتهى كلامه رحمه الله.

وتحقيق المقام على ما أسسنا عليه الأساس فى المباحث المتقدّمه ، أنّ الجاهل والغافل من العوامّ الذين لا تمييز لهم ، لا تكليف عليهم إلّا بما بلغه طاقتهم وعقولهم ، إنّما الكلام فى أهل الفطنه والدّكاء والتمييز منهم ، وطلبه العلوم البصيرين [البصريين] بأحوال أهل العلم الغير البالغين مرتبه الاجتهاد فى بيان حال العلماء فى مناظراتهم وتحقيق المسائل فى نفس الأمر ليرتّب عليه العلم بحقيقه الحال ، ويتفرّع عليه الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر.

فنقول : الأقوى وإن كان بالنّظر الى بادئ النّظر ، هو اشتراط العلم مع الإمكان والاكتفاء بالظنّ مع عدمه ، ولكن دقيق النّظر يعطى كفايه الظنّ مطلقا ، للأصل ولزوم العسر غالبا.

فإن قلت : إنّ الأصل ارتفع باشتغال الذّمّه بالأخذ عن المجتهد وهو لا يرتفع إلّا

ص: ٥١٦

١- السيد فى «الذريعه» أيضا.

٢- فى المصدر (الفتوى).

٣- فى المصدر (الصّياغه).

بالعلم به.

قلنا : اشتغال الذمّه بأزيد من الأخذ عمّن ظنّ اجتهاده ، غير معلوم.

وكذلك الجواب عن الإجماع لو تمسك به ، بتقريب أن يقال : الإجماع منعقد على وجوب الأخذ من المجتهد وهو لا يحصل إلّا لمن علم كونه مجتهدا ، فإنّ الإجماع إنّما هو على القدر المشترك ، وهل ذلك إلّا موضع النزاع.

ويدلّ عليه أيضا أنّ اعتبار العلم يوجب العسر والخرج غالبا.

ويظهر ثمره هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الأمر ليس بمجتهد ، لكن كلّ من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده ، وبعضهم يظنون ، فهؤلاء الظّانون إذا تفتّحوا لهذه المسألة ، أعنى جواز العمل بالظنّ في ذلك وعدم الجواز ، فهل يجب عليهم التّفحص من الخارج والتفتيش حتّى يحصل لهم العلم أم لا؟

وأما من لم يتفتّن للمسألة أو جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الأمر ، فلا إشكال في أنّه ليس عليه شيء.

والحاصل ، أنّه لا دليل على وجوب تحصيل العلم ، نعم ، هو أولى وأحوط.

ومما حقّقناه يعلم أنّ المراد بالذى يكتفى به هو الظنّ بعد بذل الجهد ، لا الظنّ البادئ كما قلناه في الظنّ بعدم المخصّص في مبحث جواز العمل بالعامّ قبل الفحص ، فلا يعترض المتوهّم أنّه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظنّ.

ثمّ إنّ الظّاهر أنّ مراد العلّامة رحمه الله من الاعتماد على إقبال النّاس واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه (1) اشتمالهم على أهل العلم والفهم

ص: ٥١٧

والفطانه ، وإلّا فاجتماع مطلق العوأم لا يفيد الظنّ بشيء إلّا أن يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرجوع إليه ، لحكم العاده بارتداعهم إذا وصل إليهم خلاف ما فهموه بمرور الأيام المتطاوله.

ثمّ إنّ الكلام مع اتّحاد المفتى واضح ، ومع التعدّد ، فإنّ تساووا في العلم والورع وأنفقوا في الفتوى ، فلا- إشكال أيضا في التّخير.

وربّما يقال : إذا اتّفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع ، فيقدّم الأعلّم.

وفيه : إشكال ، ويظهر وجهه ممّا يأتي بطريق الأولى.

وإن اختلفوا في الفتوى ، فإنّ تساووا في العلم والورع ، فهو مخير في تقليد أيّهم شاء ، لعدم المرحّح ، وإن كان بعضهم أعلم وأورع من غيره ، فالمعروف من مذهب أصحابنا ، بل ذكر بعضهم (١) أنّه لا خلاف فيه عندنا أنّه يقدّم على غيره ، لأنّه أقوى وأرجح ، واتباعه أولى وأحقّ ، وأنّه بمنزله الأمارتين على المجتهد.

واختلف فيه العامّه ، فمنهم من وافقنا على ذلك (٢) ، والأكثر من سؤوا بين الأفضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعداله المصحّحين للتقليد ، ولأنّ المفضولين من الصّحابه وغيره كانوا يفتون من غير نكير.

أقول : إن ثبت الإجماع مختار الأصحاب فهو ، وأنّى له بإثباته في أمثال هذه

ص: ٥١٨

١- وهو الظاهر من كلام البهائي في «الزّبده» ص ١٦٥ ، والعلّامه في «التّهذيب» ص ٢٩٣ ، والمحقّق في «المعارج» ص ٢٠١ ، وصاحب «المعالم» ص ٥٣٨.

٢- في «المستصفي» وقال قوم : تجب مراجعه الأفضل ، فإن استووا تخير بينهم وهذا يخالف إجماع الصّحابه إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى ، بل لا- تجب إلّا مراجعه من علم بالعلم والعداله. وقال أيضا : ولا يلزمه مراجعه الأعلّم كما فعل في زمان الصّحابه ، واختار القاضي أنّه يتخير والأولى عندي أنّه يلزمه اتباع الأفضل.

المسائل ، وإلّا فالاعتماد على هذا الظهور والرّجحان مشكل ، وتشبيهه بأماره المجتهد قياس مع الفارق.

وفى كلام المحقّق الأردبيلي رحمه الله فى «شرح الإرشاد» منع تقديم الأفضل فى المحاكمة.

والتحقيق ، أنّهم إن أرادوا أنّ عمل المقلّد بظنّ المجتهد إنّما هو لأجل أنّه محصّل للظنّ بحكم الله الواقعى ، والمجتهدان المختلفان أمارتان على ذلك الحكم كأمارتى المجتهد عليه.

ففيه : أنّه لا نسلم على الإطلاق ، فإنّ مقلّدا كان فى بلده مجتهدان أحدهما أعلم من الآخر وهما مختلفان فى الفتوى وفرض فى عصره وجود مجتهدين آخرين فى بلاد آخر ، فكيف يحصل له الظنّ بأنّ قول أعلم المجتهدين اللّذين فى بلده هو حكم الله الواقعى دون من هو أدون منه مع احتمال أنه أن يكون بعض المجتهدين اللّذين فى البلاد الأخر مخالفا لذلك الأعلم وموافقا للأدون مع كونه مساويا للأعلم فى العلم أو أعلم منه؟

وإن سلّمنا نفى أعلميته الغير بأصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ، ولكن إذا علم وجود الأعلم من ذلك الأعلم واحتمل موافقته لذلك الأدون ، فلا مناص فيه عمّا ذكرنا ، فيرجع مآل دعوى الرّجحان وادّعاء حصول الظنّ بقول الأعلم حينئذ الى إفاده الظنّ بقاء هذا الحال ، وهذا الشرط ، يعنى أنّ فرض انحصار المجتهد فى هذين الموجودين فى بلده ، فيكون العمل على قول الأعلم أقرب وأرجح ، وليس هذا معنى حصول الظنّ بحكم الله الواقعى لا بشرط ، وعلى الإطلاق الذى هو مقصود الناظرين فى هذه المسائل.

ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظه فتاوى الأموات أيضا ، فإنّ دعوى حصول

الظنّ بحكم الله الواقعيّ من قول المجتهد الحيّ الذي هو أدون بمراتب شتى من المجتهد الميّت دون قول ذلك الميّت مجازفه من القول.

فإن قلت : إنّ فتوى الميّت مخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله.

قلت : الدليل العقليّ أعنى سدّ باب العلم الموجب للعمل بالظنّ مع بقاء التّكليف ضروره ، وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التّخصيص ، إلّا أن يذبّ عن ذلك بما يذبّ عن إخراج القياس والاستحسان ، وسيجيء تمام الكلام.

وعلى هذا ، فلا بدّ أن يقال بالتّخيير بين الأعلم وغيره ، فحينئذ يكون حكم الله الواقعيّ بحسب ظنّ أحدهما ، بل أحد المجتهدين الموجودين في العالم ، بل الميّتين أيضا لو جوّزنا للعمل بقولهم ، فإذا تردّد الحكم الواقعيّ بين هؤلاء ، فمقتضى الدليل التّخيير. وإن أرادوا أنّ ذلك حكم آخر ينوب مناب الحكم الواقعيّ يجوز العمل بالظنّ وإن لم يحصل الظنّ بالحكم الواقعيّ كالتقيّه النائبه عن مرّ الحق ، فلا دليل حينئذ على وجوب ترجيح الأعلم.

فإنّ الذي ثبت من الدليل أنّه إذا لم يمكن للمقلّد العلم بحكم الله الواقعيّ ، يجوز العمل بظنّ من تمكّن من استنباط الحكم من هذه الأدلّه.

وأما أنّ ظنّ هذا الشّخص هل هو كاشف عن الواقعيّ أو لا- ، فلا- يحتاج إليه على هذا الفرض ، وحينئذ فلا دليل على اعتبار الأقوى ، بل لا معنى لاعتبار الأقوى والأقرب والأرجح ، لأنّ قولنا : حكم الله الظّاهريّ هو ما كان أرجح ، لا بدّ له من متعلّق ومن بيان أنّ أرجحيّته في أيّ شيء.

فإن قلت : المراد ما كان أرجح وأظهر في أنّه هو حكم الله الظّاهريّ ، فهو دور.

وإن قلت : المراد ما كان أرجح بالنّسبه الى ما أراده الله تعالى في الواقع عنّا فهو الظنّ بحكم الله الواقعيّ ، والمفروض عدمه.

والحاصل ، أنّ الأدلّه الشرعيّه هي حاكمه عن حكم الله الواقعيّ ، والترجيح الحاصل فيها والأظهرية المتعلّقه بها إنّما هو بالنسبه الى ما هو المراد في الواقع ، فلا يصحّ فرض احتمال إرادته حكم الله الظاهري غير كونه ظاهرا أنّه حكم الله الواقعيّ .

لا- يقال : إنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ خرج الأقوى بالاجماع ، ولا دليل على العمل بالأضعف ، لأننا نقول : قد بيّنا سابقا أنّه لا أصل لهذا الأصل ، فلا نعيد ، واشتغال الذمّه أيضا لم يثبت إلّا بالقدر المشترك المتحقّق في ضمن الأدون ، والأصل عدم لزوم الزيادة ، فلو كانوا يفتّون بأنّه إذا انحصر المجتهد في العالم في الأعلّم وغير الأعلّم ولم يكن هناك ميّت أعلّم أيضا ، فهناك رجّح [ترجيح] أقوى الأمارتين القائمتين على الحكم الواقعيّ على الآخر لكان له وجه. ولكنّه فرض ناء [نادر] في المقلّد في المجتهد أيضا بالنسبه الى أمارته.

فنقول : لزوم عمله على أقوى الأمارتين إنّما هو إذا أراد تحصيل ما هو أقرب الى الواقع ، والظنّ بحكم الله النفس الأمريّ ، وهو لا يتمّ إلّا إذا كان مقيدا بشرط وحال.

فلو فرض أنّ مجتهد لم يقدر على تحصيل الأسباب وكتب الأخبار وتحصيل أقوال الفقهاء ، وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الأسباب مع فرض علمه بوجود شيء آخر من الأسباب ، ولكن هو لا- يتمكن منه ، واحتمال مدخلية الغير في مطلبه احتمالا ظاهرا ، فتحصيل الظنّ له حينئذ إنّما هو بشرط هذه الأسباب وفي هذه الحال لا مطلقا ، وهو ليس معنى تحصيل الظنّ بالحكم الواقعيّ .

نعم ، المجتهد الذي جمع الأسباب واستفرغ وسعه في التّحصيل ونفى وجود ما يحتمل أن يعارض دليل مختاره ويترجّح عليه بأصل العدم ، يمكنه تحصيل الظنّ

بالحكم الواقعي.

والقول: بأن الأصل عدم مخالفه ما وجد من الأسباب في العالم، وهو لا يتمكن منه لما عنده من الأسباب غلط فاحش، لأن الأصل لا يتفاوت بالنسبة الى الموافقه والمخالفه كما لا يخفى.

فحينئذ فالقول: بوجوب تقديم قول الأعم للمقلد على الإطلاق، لا يتم.

ودعوى الإجماع في أمثال هذه المسائل مع أنها غير ظاهره منهم وغير واضحه في نفسها، يظهر بطلانها من استنادهم في دعواهم هذه الى أنه أقرب وأكد وأرجح.

وأیضا لا- يلائم الجمع بين دعوى الإجماع على متابعه الأعم في إثبات المطلب، وبين الاستناد الى أنه أقرب وأرجح، فإن الاستناد الى الثاني وهو كونه أقرب وأكد استنادا الى الدليل العقلي، والاستناد الى الأول استنادا الى التعبد، والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد، وقد مرّ نظير ذلك في أدله حجيه خبر الواحد.

والحاصل، أن المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد إن كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الأمري، فهو تابع لحصول الظن لا بشرط من أي جهه كان وإن كان بتقليد الميت، ولا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت.

وإن كان المعيار هو الإجماع أو غيره من الأدله الشرعيه، فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل.

ودعوى الإجماع على متابعه الأعم أيضا لم يثبت إلّا في الأعم الذي لم يعلم مخالفته لأعم آخر أو علم عدم مخالفته له، بل الظاهر من دعوى الإجماع على متابعه الأعم هو الأعم على الإطلاق لا أعلم بلد المقلد.

ص: ٥٢٢

هذا إذا كان أحدهما أعلم وأورع من الآخر ، وإن اختلفا وكان أحدهما أورع والآخر أعلم ، فقيل : يقدم الأعم ، لأن الورع
المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الأعم ولا- يحتاج الى الزيادة التي في الأورع ، وذلك يحجزه عن التّقصير ، ولكن زياده
العلم في الآخر يوجب زياده الاتقان في الفتوى.

وقيل بتقديم الأورع.

ويمكن الاستدلال بأن زياده الورع يوجب تحمّل المشقه في استفراغ الوسع أزيد ممّا هو دون الوسع ، وإن كان الامتثال يحصل
بما لا يوجب العسر والحرّج ، وذلك قد يوجب إدراك بعض ما لا يدركه الأعم ، لكون استفراغ وسعه أقلّ منه. ويظهر التحقيق
هنا ممّا حقّقناه آنفا.

ص: ٥٢٣

قانون : الاختلاف في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق

اشاره

اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على أقوال :

ثالثها : العدم ، إلّا إذا تذكّر دليل المسأله ومأخذها ، فإذا نسيها وجب عليه التكرار ، فإن وافق الأول فهو ، وإلّا فيجب عليه العمل على الآخر.

وقيل : إن مضى زمان وتغيّر حال يجوز معه زياده قوته وإطلاعه على الأدله ، فيجب التكرار ، وإلّا فلا.

للأول : الاستصحاب ، وأصالة عدم الوجوب.

وللثاني : احتمال تغيّر الرأى بالنظر ، فلا يبقى الظنّ.

والثالث : كون المسأله مربوطه بدليلها حينئذ بخلاف ما لم يتذكّر.

ويظهر دليل التفصيل الأخير ممّا ذكر.

والحقّ هو الأول ، لما ذكر ، وللزوم العسر والحرّج ، ومجرّد احتمال التغيّر لا يوجب زوال الظنّ كما لا يخفى.

نعم ، لو عرض له بسبب السوانح وتغيّر الأحوال وتفاوت الأوقات وتبدّل رأيه في بعض المسائل الأصوليه شكّ في المسأله بحيث زال الظنّ ولو من جهه الاستصحاب أيضا وتساوى الطرفان ، فيجب عليه تكرار النظر ، ثمّ من تجدّد رأيه بسبب التكرار ، هل يجب أن يعلم مقلّده بذلك ليرجع عن قوله الأول. الأظهر عدم الوجوب.

وما يتوهم من أنّ المستفتى حينئذ يبقى عمله بلا دليل ولا موجب ، فيجب ردعه ؛ مدفوع ، بأنّ ظنّ بقاء الموجب بالاستصحاب كاف له ، والأصل عدم وجوب الإخبار.

ثم إننا قد أشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى فى مباحث الأخبار ، ونزيد لك هنا .

ونقول : إن المراد بالفتوى هو الإخبار عن الله تعالى بحكم مسأله ، سواء كان بعنوان العموم كما لو قال : الماء القليل ينجس بملاقاه النجاسه ، أو الخصوص كقوله : هذا القدح من الماء ينجس بملاقاته لقطره من البول ، وفى معناه قوله : اجتنبه ، وإن كان إنشاء باللفظ .

والحكم هو إلزام خاص أو إطلاق خاص فى واقعه خاصه متعلقه بأمر المعاش فيما يقع فيه الخصومه بين العباد ، مطابقه لحكم الله تعالى فى نظر المجتهد فى هذه الواقعه وغيرها مما يندرج تحت كلى .

فالفتوى حينئذ هو أن كل ما كان مثل هذه الواقعه الخاصه ، فحكمه كذا .

وهذه الواقعه حكمها فى الواقع كذا ، والحكم هو الإضاء والإفاد والإلزام لذلك الحكم العام فى هذه الواقعه الخاصه بعنوان أنه إنشاء من قبل الحاكم لا إخبار عن الله تعالى فيها .

والظاهر أن إنشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله : حكمت بكذا ، أو أمضيت كذا ، أو أنفذت كذا ، يحصل بقوله لمن يحكم له بمال : تصرف فى كذا ، وهذا لك ، أو يقول للمرأة : تزوجى بفلان ، وكذلك تزويجها بنفسه لغيره ، ونحو ذلك .

ومن خواص الحكم عدم التعديه عن الواقعه المخصوصه التى وقع فيها الى غيرها وإن كان موافقا لها بعينها ، وعدم جواز نقضه ، بخلاف الفتوى ، فإنه يتعدى من الواقعه الخاصه الى ما يوافقها ، ويجوز نقضها بالمعنى الذى سنذكره .

وقد يشبه الأمر بين الفتوى والحكم كما أشرنا إليه فى مبحث تصرف

المعصوم عليه السلام من حكاية هند زوجته أبي سفيان.

ثم إن رفع الخصومه إمّا أن يكون بعد التّيداعى والتّرافع من الخصمين بالفعل ، أو من أحدهما مع غيبه الآخر أو صغره أو نحو ذلك.

وإما أن يكون قبل ذلك إذا كان هناك خصومه متصوّره بالقوّه ويكون من شأن الواقعة حصول الخصومه فيها.

مثال الأوّل : أن يدعى أحد مالا فى يد حاضر أو غائب أو صغير ، ورفع أمره الى الحاكم وحكم به له.

ومثال الثانى : أن يعقد الحاكم بكرا [باكره] بالغه رشيدته يعتقد هو حياه والدها وتعتقد هى موته ، لأحد أو يأذن لأحد فى إجراء الصّبيغه ، فإنّه ليس هنا خصومه بالفعل كما لا يخفى.

ومن أمثله نكاح أحد المتراضعين بعشر رضعات للآخر بنفسه أو بترخيصه لهما مع عدم تفتّن أحدهما للمسأله والإشكال فيها ، بل وعدم علمهما بحصول الرّضاع أصلا ، مثل أن يسأل والد المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تزواجهما بعد ما علم الوالدان به ، وثبت عند الحاكم أيضا ورخص لهما بالتزويج ولم يعلمهما الحال أصلا ، فإنّه لا ريب أنّ هناك خصومه بالقوّه بين الزّوجين بعد حصول العلم لهما أو لأحدهما بالرّضاع بعد ذلك ، ولكنّ الإشكال فى أنّ الظّاهر من تقييد الحكم برفع الخصومه وجعل ذلك غايه له ، لزوم قصد الحاكم لذلك ، فيخرج كثير من الأمثله منه ، وذلك أشبه حكاية هند ، والمائز بينهما هو القصد.

وعلى ما ذكرنا ، فالفرق بين إعطاء زكاه مال التجاره لفقير بتقليد مجتهد ، وأخذ المجتهد تلك الزّكاه وإعطائها الفقير مطلقا حتّى فيما لم يتفتّن صاحب المال للخلاف فى المسأله أصلا ولا المجتهد ، لأنّ ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير

وصاحب المال حينئذ مشكل ، اللهم إلّا أن يقال : المراد بالأخذ هو الأخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومه المتصوّره قصدا ، وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد رحمه الله بذلك للحكم فى «القواعد».

وكذلك القول : بأنّ المجتهد إذا أوقع عقد البكر بدون إذن أبيها أو أذن للغير فى تزويجها ، فهو لازم لا يجوز نقضه ، بخلاف ما إذا أوقعها غيره. فإنّ الأوّل حكم لا يجوز نقضه ، بخلاف الثّانى على الإطلاق ، مشكل ، إذا المسلم إنّما هو حكم لا يصدر إلّا عن مجتهد ، ولا يثمر إلّا إذا صدر عنه لا أنّ كلّ ما صدر عن المجتهد فيما يتضمّن خصومه بالقوّه ، فهو حكم.

والحاصل ، أنّ الصّدور عن المجتهد من شرائط صحه الحكم لا من مميّزات ماهيته.

نعم ، إذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومه المتصوّره ، فكما يجوز أن يقطعها بقوله : جوّزت لك التّزويج بدون إذن أبيك ، وحكمت لك بهذا ، يجوز أن يقطعها بإجراء الصّيغه بنفسه ، فهذا هو الذى يصير حكما ، لا مطلق إجراء الصّيغه.

والإشكال فى صورته الإذن للغير أظهر ، فإنّه يصير من باب حكاية هند زوجته أبى سفيان.

وأما توهم عدم جواز التّزويج فيما نحن فيه إلّا من المجتهد أو بإذنه ، فهو ممّا لم يذهب إليه أحد.

ثمّ اعلم أنّه يرد على تعريف الحكم أيضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود ، وممّا يختصّ بحقوق الله تعالى كشراب الخمر والزّنا سيّما إذا لم يدع على الزّانى والشّارب أحد حتّى يقع الخصومه بينهما. وقد صرّحوا بكون ذلك حكما كما ينادى به قولهم فى مسأله جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه ، والتّفصيل بالجواز فى

حقوق الله تعالى دون حقوق الناس. وكذلك استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (١) (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا) (٢) الآية. والتتميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك.

وكذلك يرد عليه الحكم بثبوت الهلال، فإنهم جعلوه من باب الحكم، ولا ريب أنه متعلق بالمعاد لا بالمعاش، فالتقييد بالتعلق بالمعاش يخرجهم عن الحد. وكذلك تقييد الحد برفع الخصومه لانتفائه فيه غالباً.

ومما يدل على أنهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفايه قول الحاكم بأنه يوم فطر، واختاره في «الدروس» (٣)، ورجحه في «المدارك» (٤) استناداً إلى عموم ما دل على أن للحاكم أن يحكم بعلمه، ولأنه لو قامت عنده البيّنة فحكم بذلك وجب الرجوع إلى حكمه كغيره من الأحكام، والعلم أقوى من البيّنة.

ولا ريب أن أدلتهم التي أقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سيأتي بيانه، يتفاوت بالنسبة إلى هذه الأقسام، سيما الإجماع إذ هو من الأدلة الشرعية، ولا بد أن يعلم حال مورده في الشرع، وأن أي هذه المعاني وقع الإجماع عليه.

ويمكن توجيه المقام لإدخال مثل الحكم بيوم الفطر، بأن يراد بأمر المعاش أمور لا- اختصاص لها بالشارع، بل هي من موضوعات حكمه، فيرجع إلى أنه هل تحقق الرؤية أم لا، وهل تم عدد الشهر أم لا. ولا مدخل لذلك في أصل الحكم الشرعي وإن كان يرجع إلى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع، وبتضمن أن

ص: ٥٢٨

١- المائدة: ٣٨.

٢- النور: ٢.

٣- للشَّهيد الأوَّل: ص ١ / ٣٤٩

٤- للسَّيِّد محمد العاملي: ١ / ١٧١.

الشارع حكم بأن يحكم الحاكم أنّ هذا اليوم يوم الفطر.

ومن فروع كونه من الحكم بثبوت حلول الآجال فيما تنازع فيه الخصمان ، مثل : ما لو باع أحد بالبيع المشروط فيه الخيار الى أوّل الشهر الفلانى الذى يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط فى أوّل الشهر ، ثم وقع النزاع بينهما فى اليوم الخاصّ فى أنّه أوّل الشهر أم لا ، فيكفى فى ذلك حكم الحاكم بأنّه أوّل الشهر ، فيترتب عليه اللزوم وعدمه ، ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم. فالحكم بأنّه أوّل الشهر حكم ، وحكمه باللزوم أو عدمه حكم آخر ، ولإدخال الحدّ الشرعىّ بإرادته ثبوت الموجب وعدمه ، والخصومه فى ذلك متصوّره أيضا بين العباد فى التصديق والتكذيب والموافق والمخالفه ، فالمناص فى تعميم الحكم للمذكورات هو قصد ضمّ الحاكم بحكمه رفع ما عسى أن يتصوّر من المخالفه والخصومه أيضا ، وإن لم يكن بالفعل هناك خصومه ، فيدخل كثير ممّا خرج منه. وخرج منه ، ما يتوهم دخوله فيه.

وقد يحصل لحكم المجتهد اعتباران ، من أحدهما فتوى ، ومن الآخر حكم ، كما لو حكم بصحّ حجّ الثائب إذا أدرك اضطرارىّ المشعر ، فهو من حيث إنّّه مثبت لاستحقاق الأجره حكم ، ومن حيث إنّّه إخبار عن الصحّ فتوى.

وعلى ما مرّ فيدخل فى الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خزّا إذا اشتبه الأمر ، وحكمه بكون اللحم مذكى إذا وقع الإشكال فيه ، وحكمه بأنّ هذا الإناء من الإناءين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسه.

ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد : هذا القدح نجس ، لمن يقلّده إذا رأى كلاهما أنّه وقع فيه قطره من الخمر ، فإذا عدل المقلّد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسه الخمر وقلّد من رأى طهارتها ، فيجوز استعماله ، وما لو

حكم بأن الإناء الذى وقع فيه البول من الإناءين المشتبهين هو هذا ، فلا يجوز له الاستعمال بعده ، كما سيجىء بيان ذلك.

ومما يشكل به الأمر إذا قلنا بأن قول المجتهد : اليوم يوم الفطر ، أو هذا الجلد خزّ ، أو هذا اللحم مذكى ، حكم لزوم متابعه مجتهد آخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم ، بناء على ما مرّ وما سيجىء من أنّ الحكم لا ينقض ، وأنّ معنى عدم التقض لزوم الحكم بترتب الآثار عليه ، كما سيجىء بيان ذلك ، وذلك ممّا يوهن القول بكون أمثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذى لا يجوز نقضه أبدا.

ويمكن دفعه : بالتزامه فى المحكوم عليهم بالنسبه إليهم ، فإنّ الحكم أمر إضافى. ثمّ الحكم إمّا يتحقّق باختيار أحد الأقوال فى المسأله المختلف فيها وإجرائه فى القضيّه الشخصيه ، كمسأله المتراضعين والبكر ونحوهما ، ولو كان بدون مرافعه ومخاصمه بالفعل ، وإمّا بإجراء الحكم على الطريقه المجمع عليها فى القضيّه الشخصيه المتنازع فيها بسبب إدعاء كلّ منهما الاستحقاق شرعا بزعمه ، كتملك المدعى فى يد المدعى عليه بسبب البيئه المقبوله أو بإجراء ما هو المختار عند الحاكم فى طريق رفع الدّعوى مع كونه خلافيًا ، مثل إثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبيئه واليمين ، كالخلع والعتق ، ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه فى الجميع.

هذا حال الحكم والأحكام [والاحتكام] وإنفاذ الأمر وإمضائه.

حال الإفتاء والتقليد

وأما حال الإفتاء والتقليد ، فأما التقليد فى العبادات فواضح ، لأنّه عمل بقول المفتى فى المسأله ، وكذلك فى الحلّ والحرمه ونحوهما فى المطاعم والمشارب ، والأفعال والأعمال البدنيه ، غير العقود والإيقاعات.

وأما العقود والإيقاعات ممّا يحصل بين الاثنين غالبا ، فلها جنبتان :

إحداهما : الجواز ، وعدم الجواز.

والثانيه : الصّحّه ، والبطلان.

وأما الأوّل : فيتبع المقلّد رأى مجتهده فيه.

وأما الثاني : هو أيضا ظاهر مع التراضى ، وبينائهما على متابعه مجتهد فى الأصل وفى الاستمرار. ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهه المنع عن ترتّب الآثار ، فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع.

ثم إنّ النزاع بين طرفى العقود والمعاملات إما أن يكون من محض مخالفه الطّبع ، أو من جهه مخالفه الطّرفين فى حكم الشّرع ، بأن يكونا مجتهدين متخالفين أو مقلّدين لمجتهدين مخالفين ، فلنمثّل هناك مثلا ليتّضح الأمر ، وهو مثال عقد البكر البالغه الرّشيد مع وجود الأب ، ولها صور عديده :

الأولى : أن يكونا مقلّدين لمجتهد يرى أنّ الخيار لها.

الثانيه : الصّوره بحالها مع كون رأيه أنّ الخيار للولّى ، ولا إشكال فى الجواز والصّحه فى الصّورتين.

الثالثه : أن يكونا مقلّدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطّبع والهوى ، ولا ريب حينئذ أيضا فى صحّحه ما وافق رأى المجتهد ، وبطلان ما خالفه ، كما لا ريب فى جوازه.

الرّابعه : أن يكون أحدهما مقلّدا لمجتهد والآخر مقلّدا لمجتهد آخر مخالف له ، أو يكونان مجتهدين مخالفى الرّأى ، [إن] قلنا بعدم اشتراط الذّكوره فى المجتهد كما هو الظّاهر ، وحينئذ فإمّا أن يتنازعا قبل العقد أو بعد عقد كلّ منهما لرجل على حده ، أو بعد عقد أحدهما ، وفى كلّ من الصّور يحتاج الى المرافعه الى مجتهد ، فإن كان النزاع قبل العقد ، فإن وافق رأى الحاكم لأحدهما ، فيحكم له ، وإن كان

رأيه التّخيير فى العمل لو فرض قول به فى هذه المسأله أو فى مسأله أخرى ، فالتّعيين بيد الحاكم أو بالقرعه ، وإن تنازعا بعد عقد كلّ منهما ، فإن ترتبا ، فالحكم لما وافق رأى الحاكم إن كان رأيه التّعيين والحكم لما يختاره إن كان رأيه التّخيير. وإن تقارنا زمانا ، فيظهر حكمه ممّا تقدم.

وممّا ذكرنا ، يظهر أحكام صور أخرى متصوّره هنا ، مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلّدين ، أو كان أحدهما مجتهدا أو مقلّدا والآخر جاهلا أو غافلا ، وسيجىء تمام الكلام.

نقض الحكم فى الاجتهاديات من الحاكم إذا تغيّر اجتهاده

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّهم ذكروا أنّه لا يجوز نقض الحكم فى الاجتهاديات من الحاكم إذا تغيّر اجتهاده ، ولا من غيره إذا خالفه ما لم يخالفا [يخالف] قاطعا ، بخلاف الفتوى.

واحتجوا عليه : بأنّ جواز نقضه يؤدّى الى جواز نقض التّقص من مجتهد آخر ، فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم ، وهو فصل الخصومات.

وادّعوا الإجماع عليه ، ويدلّ عليه الاستصحاب ونفى العسر والحرّج.

وأما جواز نقض الفتوى فكلامهم فى ذلك غير محرّر ، فإن أرادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقّق المرافعه والمخاصمه ، فله وجه فى الجملة كما أشرنا ، فإنّ أحد طرفى الدّعوى إن بنى مطلبه على فتوى مجتهد ، والآخر على خلافه ، وتخاصما عند الحاكم ، فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه إذا خالفه رأيه فى المسأله ، وكذا إذا كانا مجتهدين ، وسنذكر وجه التّقييد بقولنا فى الجملة.

وإن أرادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى ، فهو مشكل. والذى نقطع بأنّهم أرادوه من جواز نقض الفتوى فى هذا المقام أنّه يجوز مخالفه المفتى ، أمّا من المستفتى ، فإذا لم يعمل بعد بالفتوى ، لأنّ إجماعهم إنّما انعقد على عدم جواز العدل وبعد [العدل

بعد] العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من رأس أو عدم استحقاق المجتهد للتقليد.

وأما قبل العمل ، فجوزوا العدول وإن اعتقد بالحكم بتقليد مجتهده ، وكذلك بعد العمل في واقعه أخرى إذا تغير رأى مجتهده أو تبدل مجتهده بمجتهد آخر يخالفه.

وأما المفتون فمطلقا ، لجواز عمل كل مجتهد على ما رآه وإن كان مخالفا للآخر ، وهذا هو ظاهر الشهيد رحمه الله ، فإنه قال في «القواعد» (١) بعد العبارة التي نقلناها عنه في مباحث الأخبار : وبالجمله ، فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفه مقتضاها من المفتين ولا من المستفتين ، أما من المفتين فظاهر ، وأما من المستفتين ، فلأن المستفتى له أن يستفتى آخر ، الى آخر ما ذكره.

وأما جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى إبطالها من رأس أو تغييرها من الحال مطلقا ، ففيه غموض وإشكال ، وتوضيحه ، أن الفتوى على أقسام :

منها : ما يستلزم الاستداه ما لم يطرأ عليه مزيل بحكم وضعي.

ومنها : ما لا يستلزمه.

فالأول : مثل الفتوى في العقود والإيقاعات.

والثاني : مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاه ، وعدم نجاسه الكبر ، وأمثال ذلك من حليته المطاعم وحرمتها ، مما اختلف فيه ، وغير ذلك. فإن فرض أن يفتى أحد بجواز عقد البكر بإذنها وفرضنا غيبه أبيها ، وعقدناها بتلك (٢) الفتوى ، ثم تغير رأى المجتهد قبل حضور أبيها وقبل تحقّق المخاصمه والمرافعه

ص: ٥٣٣

١- ١ / ٣٢١.

٢- في نسخه الأصل (بذلك).

بينهما ، فالعمل على هذه (١) الفتوى وإجراء العقد عليها ممّا يستلزم الدوام ، فإنّ العقد يقتضى الاستمرار ، إمّا دائما أو الى أجل كالمنقطع . وقطع الاستمرار فيه يتوقّف على ما وضعه الشّارع لذلك ، مثل الطّلاق والارتداد وانقضاء المدّة أو هبتها ، وحصول الرّضاع اللاحق أو ثبوت الرّضاع السّابق إذا لم يعلم الرّوجان بحال الرّضاع قبل العقد ، ولم يثبت فى آيه وخبر أنّ تجدد الرّأى من القواطع . وكذلك بجواز نكاح المتراضعين بعشر رضعات عند من لا يراه محرّما ، وكذلك بيع العنب لمن يعلم أنّه يجعله خمرا ، وبين أرواث (٢) ما يؤكل لحمه أو ما لا يؤكل لحمه فى غير عذره الإنسان ، وغيرهما ممّا لا يحصى . وكما أنّ مقتضى الحكم رفع التّزاع ، ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته فى الحكم لئلا يناقض الغرض المقصود منه ، فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتى ، ونصب المفتى لإرشاد المستفتين ان يبنوا أمر دينهم وشرائعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله .

فالشّارع الذى جوّز رجوع المستفتى الى المفتى فى جواز النّكاح وعدمه ، وجواز البيع وعدمه ، رخصه [فى] أن يبنى أمر معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه .

وأمر المعاش بعضه ممّا هو من الأمور الدّائمة ، فالיום الذى يحصل فيه الرّخصة للمستفتى فى إيجاد ذلك الأمر الذى هو من الأمور الدّائمة ، فقد حصلت (٣) الرّخصة لإدامته . وكما أنّ مخالفه الحاكم ومناقضه حكمه ينافى الظّلم [النظام]

ص: ٥٣٤

١- فى نسخه الأصل (هذا).

٢- روث وأرواث جمع روثة وهو رجيع ذوات الحوافر.

٣- فى نسخه الأصل (حصل).

ويوجب عدم الاستقرار ، فكذلك مخالفه المفتى فى هذا القسم من الفتوى.

ولا يضرّ تجدد رجحان الحرمة فى نظر المقلد من جهة تغيير رأى مجتهدة حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة ، كما لا يضرّ ذلك فى صورته الحكم مع تغيير الرأى.

الكلام فى المجتهد إذا تغير رأيه

إشارة

وكذلك الكلام فى المجتهد إذا تغير رأيه وكان هو صاحب المعاملات والنكاح ، ولا يستبعد ذلك فيه ، كما لا يستبعد لو طرأ عليه حكم حاكم آخر كما ذكره.

وأما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملقى للنجس ، فليس حكما بشىء يوجب الاستمرار والدوام ، إذ وجوب الاجتناب ليس ممّا يستلزم هذا المعنى ، وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام ، وإن استعمله ، فبعد تجدد الرأى يحكم بغسل ما لاقاه ، ووجوب الاجتناب عنه ، بل هو كذلك إذا أفتى بنجاسة قدح خاصّ وقع فيه النجاسة قطعا ، كما أشرنا إليه سابقا أيضا ، إذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا ، فيجوز القول بعدم الوجوب إذا تجدد الرأى مع كون الماء باقيا على حاله ، وكذا العكس.

والحاصل ، أنّ الحكم بوجوب الاجتناب أو عدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ، ولكن حكم الزوجية إذا حصلت بسبب الفتوى ، يستلزم الدوام ، إذ العلة الموجدة فى الثانية هى العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الأولى ، بل لك أن تقول : إنّ هذا ليس من مسأله نقض الفتوى وعدمه ، بل هو من النزاع فى جواز نقض ما حصل من الفتوى ، وهو يختلف باختلاف الموارد ، بخلاف أصل الفتوى ، فإنه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف فى الموارد ، وإن شئت إجراء هذا الكلام فى العقود ، فافرض المثال فيما أفتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رأيه قبل التزويج ، فإنّ ذلك ممّا يجوز نقضه بلا إشكال كما لو تجدد الرأى فى نجاسة القليل وعدمها قبل

الاستعمال أيضا ، وهذا بخلاف الحكم فإنه لا يجوز نقضه ، سواء عمل به أم لا .

إذا عرفت هذا ، علمت أنه لا يتم تفریح حرمة المنكوحه بلا وليّ وإن كان بتجويز المجتهد إذا تغيّر رأى مجتهده ، إن لم يلحقه حكم حاكم ولم يباشر عقدها الحاكم بنفسه أو بترخيصه على أنه متابعه للفتوى ، ويجوز نقضه وفسخه إذا تجدد رأى المجتهد أو مات وجاء مجتهد آخر يخالفه ، بخلاف ما إذا وقع العقد بفعل الحاكم أو رخصته الخاصه .

وكذلك عقد العارفة بالمخالف إذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك ، بل قال بعضهم : إنه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم أيضا ، وكذلك فى المجتهد الذى نكح امرأه جاز نكاحها عنده لنفسه أولا ، ثم تغيّر رأيه ورآها حراما . قالوا : يحرم عليه إلا أن يلحقه حكم حاكم ، وبعضهم حرّمه مع لحوق حكم الحاكم أيضا .

ووجه عدم التماميه منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا ، كما أشرنا ، بل المسلم إنما هو قبل العمل ، كما يظهر من استدلال الشهيد رحمه الله المتقدم ، فإن جواز العدول إنما هو قبل العمل إجماعا ، كما سيجىء فى القانون الآتى .

وكذلك يتحقّق بترك العمل على مقتضى الفتوى الأولى فيما يتجدّد بعد ذلك من الموارد الوارده عليه ، فعدم لحوق النقص بالحكم حينئذ إنما هو لعدم التحقّق فى الحكم بسبب الامتناع بالذات ، إذ الحكم إنما هو شخص واحد لا يتجاوز الى مورد آخر ، بخلاف الفتوى ، فكلّ حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدّى ويتنقض من حيث الفتوى فى مادّه أخرى ، ولا يتعدّى من حيث الحكم ولا ينتقض .

ويدلّ على عدم جواز النقص فى الفتوى بالمعنى المذكور أيضا ، الاستصحاب ولزوم العسر والخرج ، ولزوم الهرج والمرج ، وعدم الانتظام فى أمر الفروج والأموال والأملاك وغيرها ، مع أنّ التحقيق أنّ الرأى لم يتجدّد فى المسأله فى

الصّوره المفروضه ، فإنّ الرّأى إنّما هو جواز التّزويج أو عدم جوازه ، لا- جواز فسخ التّزويج الحاصل على التّهيج المشروع المكلف به حينئذٍ وعدمه ، وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل .

والحاصل ، أنّ جواز نقض الفتوى بالفتوى فى أمثال العقود والإيقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ، ولم يظهر عليه دليل .

وما يظهر من دعوى الاتّفاق من كلام بعضهم فيما لو تغيّر رأى المجتهد فى المعامله التى حلّلتها أوّلا وبنى عليها لنفسها وحرّمها ، فهو ممنوع ، مع أنّ دعوى الإجماع على المسائل التى لم تثبت تداولها فى زمان الأئمه عليهم السلام بعيدة لا يعبأ بها ، ولو فرض أن نقول بإمكانه . وقلنا : بأنّه إجماع منقول ، فهو لا يقاوم ما ذكرناها من الأدلّه . ولو سلّمناه فإنّما نسلم فى موردّه ، وهو ما لو تغيّر رأى المجتهد وكان الواقعه مختصّه به ، وسيجىء كلام المحقّق الأردبيلى رحمه الله فى عدم جواز نقض الفتوى بتغيير الاجتهاد .

وإن قلنا : بنقضها ، فلا بدّ أن نقول ببطلان المهر المسمّى مثلا ، ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الإنفاق ، وجواز الرجوع الى ما أنفقه ، وغير ذلك ، إذ المذكورات من توابع العقد الصّحيح ، والمفروض انتقاضه .

ولو قلنا : بصحّته الى الحين ونقضه من حين التّغيير ، وأنّ المراد جواز العمل بالرّأى الثّانى من حين التّغيير لا إبطال العمل بالرّأى الأوّل من رأس ، فمع أنّه ليس بنقض حقيقى ، بل ليس بتغيير رأى حقيقه فى هذه المادّه الخاصّه كما أشرنا سابقا ، لأنّه ليس حكما بتحريم العقد مثلا بعد الحكم بحلّه ، بل هو حكم بحرمة الاستدامه بعد الحكم بحلّه ، المستلزم لحلّ استدامته ، فلا بدّ من القول بلزوم الإطلاق والتّزام توابع العقد الصّحيح ، إذ ذلك الانفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرّضاع

السابق ، ولم يقل به أحد.

وبالجملة ، مدار الكلّ من زمان غيبه الإمام عليه السلام الى الآن على تقليد المجتهدين ، بل الغالب فى الخلائق أنّهم لا يجتهدون ولا يقلّدون. هب أمر هؤلاء فاسد ، ولكن أمر المقلّدين فى البلاد البعيده الذين لا مناص لهم عن التّقليد وأوج معرفتهم هو ذلك ، إنّما هو على العمل بفتوى مجتهدهم فى العبادات والمعاملات ، ولا ريب أنّ المعاملات أكثرها خلافيه ، وهذا الإشكال يجرى فى كلّها ، فلا بدّ لكلّ مقلّد أن يجرى بيعه وإجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه ، كلّها فى حضور المجتهد أو بمباشرة أو بمرافقته ، لو سلّمنا أنّ بمحض ذلك يتحقّق الحكم وإن لم يحصل الخصام بالفعل ، وإلّا فليستعدّ لفسخ مناكحاته ومعاملاته ، وتبدّل حالاته بمجرد تبدّل رأى مجتهده أو تبدّله بآخر ، ثمّ بعد الفسخ بسبب تغيّر الرّأى أو التّجدّد لتصحيحه ثانيا برأى آخر ، ثمّ فسّخه برأى آخر ، وهكذا ، فيستلزم التسلسل وعدم الاستقرار ، ولا أقلّ من موت مجتهد مع قول أكثر العلماء ، بل كلّهم على ما ادّعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى ، وأنّ الناس صنفان : إمّا مجتهد ، وإمّا مقلّد ، فلا بدّ أن يعرض جميع معاملاته التى فعل ، وكلّ ما فى تحت يده ممّا حصل له بمعاملاته على مجتهد آخر ليضمّيه أو ليفسّخه.

والحاصل ، أنّ كلّ ما دلّ على جواز العمل برأى المجتهد وهو لزوم العسر والحرّج وغيره ، يدلّ على جواز البقاء على مقتضى أمثال هذه العقود والمعاملات ، وممّا يتفرّع على ما ذكرنا ، جاز نكاح امرأه وقع طلاقها على خلاف رأيه. مثلا : اختلف العلماء فى بعض أقسام الطّلاق ، فعلى القول باختصاص عدم جواز التّقصّ بالحكم دون الفتوى ، يلزم أن يحكم المجتهد الذى يرى بطلان ذلك برجوع المرأه الى الرجل إذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وإن لم يحصل

ص: ٥٣٨

مخاصمه ومرافعه ، أو لا بدّ أن يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الإطلاق والإلزام ، أو يأذن فيه بالخصوص كذلك أو يمضيه بعد الوقوع لو سلّمنا كفايتها مطلقاً في صيرورتها حكماً.

وأما على ما حَقَّقناه من عدم جواز نقض الفتوى أيضاً بالفتوى ، وجواز إمضاء أحكامها وإن خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذى لا يرى صحه مثل هذا الطلاق إمضاءه إذا وقع بتقليد مجتهد يجوّزه ، ومعنى إمضاءه الحكم ، بترتب آثاره عليه ، ومن جواز نكاح هذه المطلقة لغيره. فكما قلنا : إنّه لا يجوز للمجتهد الذى لا يرى نكاح الباكراه بدون إذن الولي أن ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوّزه قبل تحقّق المرافعه ، فكذا لا يجوز له أن يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رأيه ، لأنّ ذلك من آثار الطلاق ، فإمضاءه وإبقاؤه معناه حكمه بترتب آثاره عليه ، وجواز عقدها ثانياً من آثاره ، وذلك نظير الحكم بين المتخالفين ، فكما أنّ معنى عدم جواز نقضه لمجتهد آخر هو لزوم ترتب ثمراته عليه وإن خالف رأيه ، فيحلّ لذلك المجتهد الأكل من المال الذى انتقل الى المدعى بحكم الحاكم المخالف له فى الرأى ، بل لو ادّعى عليه أحد بعد ذلك فى هذا المال ولم يقم البينه ، فيحكم بكون المال ماله ، وهكذا سائر الثمرات ، فكذا الفتوى.

والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك فى عصر المجتهد الثانى عسر عظيم.

فإن قيل : يندفع العسر ، بادعاء المرأه خلّوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقه الحال.

قلنا : لا يتمّ ذلك فيما لو علم كونها مطلقه فى الجملة.

فإن قيل : عدم معرفه بخصوصيه الطلاق كاف لحمله على الصّحيح.

قلنا : ذلك باطل ، إذ الصّحيح إذا كان مختلفا فيه ، فيحمل على الصّحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد.

ومما ذكرنا ، يندفع ما عسى أن يورد على الأصل المسلم عند الكلّ من حمل أفعال المسلمين على الصّحّ في كلّ ما كان من هذا القبيل - يعنى العقود والإيقاعات المستعقبه للآثار التي عليها بناء معاش الخلق - فترى المسلمين في كلّ عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشّرى والقرض والنّكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم إلّا على الحمل على ترتّب الآثار مع احتمال أن تكون معاملاتهم على غير طبق ما يصحّ عند ذلك العالم ، وإلّا فلا معنى لحمل فعل كلّ مسلم على الصّحّ مع كون أغلب الأفعال محتملا لوجوه كثيره ، بعضها باطله عند الكلّ ، وبعضها صحيحه عند الكلّ ، وبعضها ممّا اختلف فيه .

ففى الغالب يحصل احتمال مخالفه ما وقع من معامله لما هو رأى هذا الذى يحملها على الصّحّ ، ومع ذلك لا يلتفتون إليه . فترى العلماء يجرون أحكام الزوجيه بين الزوجين من دون الفحص عن حالهما أنّ النّكاح هل وقع صحيحا بينهما أم لا ، مع أنّ احتمال كون الزوجيه باطله عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت إليه ، فإنّه يحتمل أن تكون الزوجه باكره تزوّجت بزوجه بدون إذن أبيها أو متراضعه معه بعشر رضعات ، مع أنّ ذلك العالم لا يجوزهما ، أو النّكاح وقع على شرط يبطل النّكاح بسببه عند ذلك الحاكم .

وكذلك البيوع وسائر المعاملات ، فإنّ الخلاف فى العقود والإيقاعات والمداينات فى غايه الكثره ، ومع ذلك فبناء العلماء والعوامّ على ترتّب آثار أفعال الناس من دون تفحص عن ذلك .

وأنت خير بأنّ مجرد حمل فعل المسلم على الصّحّ لا يكفى فى ذلك ، لما

ذكرنا من أن المراد بحمل فعله على الصيحه هو الصيحه عند الفاعل لا عند الحامل ، والصحه عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل ، فعدم الفحص عن ذلك إنما يترتب على أن تلك الأسباب من العقود والإيقاعات إذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل ، فلا بد أن يترتب عليها مسيبتها وإن لم يكن كذلك عند الحامل.

لا يقال : إن ذلك مبنى على قاعده أخرى ، وهو إلحاق التادر بالغالب بادعاء أن الغالب في تلك الأسباب من العقود والإيقاعات وغيرهما هو الصيحه عند الكل ، فإن ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصله فيه ، سيما وكل واحد من أبواب الفقه مستتبعه للمخالفات الكثيره في توابعها.

ففي الطلاق مثلا ، نقول خلافات كثيره ، من جهة الألفاظ في الصيغه ومن جهة الأحكام والشرائط في كل واحد من أقسامه ، وأنه هل وقع رجعيًا أو خلعيًا؟ فإن كان رجعيًا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل أم لا؟ وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من يجرى صيغه الطلاق أو كان أحد العدلين هو وكيل الزوج؟ وأن العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل أو الزوج أو الوكيل؟ فإن في العدالة والكاشف عنها اختلافًا معروفًا. وهل وقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين أم لا؟ وهل وقع الطلاق في حال الحمل أو غيره ، أو في الغيبه أو الحضور ، وإن كان في حال الحمل فهل كان في المزه الأولى أو الثانيه؟ ففي كل ذلك اختلافات.

وإن كان خلعيًا فهل تحققت (1) الشروط فيه من الكراهه على النهج المطلوب

ص: ٥٤١

١- في نسخه الاصل (تحقق).

أم لا-، وعلى الوجه الذى يعتبر عند الحامل أو الفاعل ، لوقوع الخلاف فى حدِّ الكراهه ، وفى صحِّه الطلاق بعوض من دون الكراهه ، وغير ذلك ممَّا لا يحصى.

وكذلك الكلام فى النكاح والبيع والقرض ممَّا يطول الكلام بذكرها.

ثمّ مع قطع النظر عن تلك الاختلافات فى أصل تلك الأبواب أو المسائل ، هل وقع ذلك بالاجتهاد أو التقليد أو بدون أحدهما. وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفله والجهاله أو مع التفصير والمسامحه؟ وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه أو بأحد القسمين منه دون الآخر؟ وهكذا.

وبالجملة ، تغير الرأى فى أصل المعامله وتبدل المجتهد إنّما يقتضى إنشاء المعامله بعد ذلك لو أراد إنشاء معاملة جديده على الرأى الثانى ، لا- إبطال ما يترتب على الرأى الأوّل أو قول المجتهد الأوّل ، ولو حصل به أنحاء الانتقالات والتصرّفات مثل ان جعل المبيع مهرا للزوجه وانتقل من الزوجه الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ، ولا ريب أنّ كلّ ذلك عسر وحرّج عظيم ينفيه العقل والشرع.

ولو فرض أنّ المجتهد الثانى اخترع هذا الرأى ، وقال : هذا إبداع رأى لا تجدد رأى ، وتغيّره يعنى أنّ رأى لزوم إبطال آثار الرأى الأوّل ، فكلامنا حينئذ مع ذلك المجتهد وبيان عذره عند الله تعالى وإقامه البرهان ، وهو خارج عن موضوع المسأله.

نعم ، إذا ظهر عنه بطلان الرأى السابق من رأس ، فهو كلام آخر غير تغير الرأى ، فإنّ من تغير رأيه فى الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ، ولذلك ربّما يعود الى الرأى السابق أيضا ، وسيجىء الكلام فيه.

وبالجملة ، الكلام فى العقود مخالف للعبادات ، فلو تجدد رأيه فى وجوب

قراءه السوره بعد ما كان يرى استحبابها فى الرّكعه الثانيه ، فيجب عليه القراءه فى الثانيه ، وكذا لو تغيّر رأى مجتهدة ، وهكذا الحال فى القبلة إذا تجدد الرّأى فى الرّكعه الثانيه.

ويقع الإشكال فيما لو جعل فرش المسجد من آجر معمول من الطّين النّجس تقليدا لمن يرى الخزفيه استحاله ، ثمّ تجدد الرّأى أو تغيّر المجتهد ، فهل يجب نزع وتبديله أم لا- ، وأنه ممّا يفيد الاستمرار كالزّوجيه حتّى يرد عليه عدم جواز النّزع ، أو لأنّ المناط فى ذلك هو تباعد المسجد عن النّجاسه وهو متجدّد أنا فأنا ، وليس ممّا يناط بالاستمرار والدّوام ، ولا يبعد التفصيل بأنّ يقال : لا يجب النّزع ، ويجب الاجتناب.

وأشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك الآجر ، فإن قلنا بوجوب تباعد مطلق المسجد حتّى جدرانه عن النّجس ، فيلزم تخريب المسجد ، وهو مشكل.

فإن قلت : قد ذكرت أنّ الفتوى يجوز نقضها بالحكم وإنّ ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى ، وكثير ممّا ذكرته فى نقضها بالفتوى من المفاصد ، يجرى فى نقضها بالحكم أيضا ، مثل لزوم العسر والحرّج وغيره.

قلت : تحقّق المخاصمه غالبا إنّما هو فى أوّل الأمر ، ولا يترتب عليه عسر وحرّج ، ولو فرض تحقّقها بعد مدّه ، فتحقّقها مع عدم ثبوت التّراضى عليه فى أوّل الأمر نادر ولا يلزمه من المفاصد فى ذلك ما يلزم من المفاصد فى أصل نقض الفتوى بالفتوى.

واتّباع نفي العسر والحرّج فى ذلك عن أحد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر ، بخلاف صور الفتوى التى لم يحصل فيها مخاصمه ، كما هو الغالب فى

المسائل الخلافية التي هي مبنى أمور معاش الخلق ، ومع ثبوت التراضى فى أول الأمر مثل : إن بنيا فى المسائل الخلافية على رأى مجتهد ، ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطبع والهوى أو بسبب التمسك بتغير رأى المجتهد أو تبدله بأخر وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا ، فالحكم بجواز التقض فى ذلك أيضا مشكل ، للزوم أكثر ما ذكر عليه .

وفذلكه المقام فى بيان حال تجدد الرأى وحصول المخالفة بين الرأين ، وبيان الصور التى يحصل المخالفة بين الرأين ، وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ، إن الصور التى يتصور فيها تخالف الرأين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة .

الأولى : مخالفه المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير و تبدل الحكم بالنسبه إليه

مخالفة المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبه إليه ، كما إذا عقد الباكه بنفسه بدون إذن الولي ثم تجدد رأيه ، فالمشهور بينهم ، بل ادعى عليه السيد عميد الدين الاتفاق أنه يبنى على الرأى الثانى ، فيحرم عليه زوجته .

قالوا : إلا أن يلحقه حكم حاكم قبل ذلك ، فلا تحرم عليه لكثرة قوه الحكم ، وتأمل فيه بعضهم لأن الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم .

أقول : ويشكل الحكم بالتحريم وإن لم يلحق به حكم ، لعدم الدليل عليه . غايه ما يدلّ عليه أدله حرمة النكاح بدون إذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه ، مع أنه لو قلنا بالحرمة فيفسخ النكاح ، ولا يحتاج الى الطلاق .

وهذا الفسخ إنما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من رأس ، لا عدم

جواز إمساكها فيما بعد فقط. فغايه الأمر عدم الإثم عليه ، فليس هذا من باب الارتداد ، بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت لمهر المثل على الأظهر لظهور فساد من رأس ، وإذا كان كذلك ، فإذا انفسخ النكاح بتجدد الرأى ، فجاز لها التزوج بغيره ، فإذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته رأسا ، فمقتضى العمل على الرأى الثانى هو جواز الدخول بها والنظر إليها ، وإن كان فى حال الغير ، لأنّ تجدد رأيه كشف عن صحه العقد من رأس ، لا جواز العقد عليه بعد التجدد ، ولم يفسخ العقد الأوّل إلاّ بتجدد الرأى ومظنه الحرمة ، ولم يقع منه طلاق أو ارتداد أو نحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد ، وهلم جرا إذا تجدد رأيه بعد ذلك ، وهكذا ، فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأى وإن لم يحكم به حاكم.

وما ادّعه السيد عميد الدين من الإجماع ، فهو ممنوع ، كما أشرنا.

ومّا يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة إذا لحقه حكم حاكم ، فإنّ الدليل على الحليّه بعد حكم الحاكم مع تغيير الاجتهاد إن كان هو الإجماع فهو ممنوع ، لوجود الخلاف فيه ، وإن كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار لولاه ، والعسر والخرج يلزم ذلك فى الفتوى أيضا ، ومخالفه المجتهد لرأى نفسه أيضا كما أشرنا.

وكذا الكلام فى المقلد الذى نكحها بدون إذن الوليّ إذا تغير رأى مجتهده ، فقالوا فيه أيضا : يحرم عليه إذا تجدد رأى مجتهده ، إلاّ أن يلحقه حكم حاكم ، لكنّ السيد عميد الدين رحمه الله هنا لم يدع الاجماع ، بل جعل الحرمة أظهر ، والكلام فيه كما مرّ ، بل هو أظهر هنا.

الثانيه : مخالفه المجتهد لمجتهد آخر

مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ، ولا- ريب أنه ليس له مزاحمته ، ولا مزاحمه مقلده إذا قلده. والظاهر أنه يجوز له أن يبنى على صحه ما حصل بفعلهما ، ويترتب الآثار عليهما كما أشرنا في تفريع مسائل الطلاق.

وكذلك الكلام في مقلد ذلك المجتهد إذا تبع مجتهده.

الثالث : مخالفه المجتهد لمن لم يكن مجتهدا

مخالفته لمن لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله أنه مقلد لمجتهد أم لا.

والأظهر عدم وجوب مزاحمته أيضا ، حملا لفعله على الصحه ، بل الأمر كذلك لو مات مجتهده أيضا بناء على ما سنحقه فيما بعد من الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيما كان مقلدا له ، سيما في المسأله التي قلده ، سيما في العقود والمعاملات ، بل الدليل على الجواز.

الرابعه : مخالفه المجتهد لمن علم أنه بنى على أحد الأقوال في المسأله بتقليد من لا يجوز تقليده

مخالفته لمن علم أنه بنى على أحد الأقوال في المسأله بتقليد من لا- يجوز تقليده مع كونه جاهلا- بوجوب التقليد أو غافلا- والأظهر فيه وجوب مزاحمته في الإرشاد والهدايه في الأخذ والعمل ، لكن الحكم ببطلان عقده أخذه كذلك مع موافقته لأحد الأدله الاجتهاديه المطابقه للأقوال الموجوده في المسأله ؛ مشكل.

والتحقيق في ذلك يظهر مِمَّا قَدَّمناه في أوائل باب الاجتهاد والتقليد ، ونقول هنا أيضا : الغافل الجاهل إذا اعتقد أن حكم الله تعالى في حقّه هو جواز العقد ، وأنه

يترتب عليه آثاره ، فالظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلاً من رأس ، بأن يكون خارجاً عن الأقوال المتحققه في تلك المسأله ، وعن مقتضى أحد الأمارات الشرعيه القائمه عليها ، فإنه إذا كان حكماً موافقاً لأحد الأقوال في المسأله فهو كما لو كان مقلداً لأحد من المجتهدين المختلفين في المسأله ، وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف ، فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاد أنه حكم الله تعالى في حقه ، إذ لا دليل على بطلانه ، غايه الأمر أن ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه.

وأما الحكم ببطلانه في نفس الأمر فكأما [و] إذا كان تكليفه حين الجهل والغفله هو البناء على هذا العقد ، فلا بد من القول باستدامه آثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الرأي ، وكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيًا على الاعتماد على ما هو حججه عنده من فتوى مجتهده ، فكذا هنا مبني على الاعتماد على ما هو حججه عنده من فتوى والده العامي أو غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد ، مع أن المعاملات من باب الحكم الوضعي ، ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ، ولا يشترط صحتها بالتيه وقصد الامتثال.

ولو قلنا : بأن العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لأحد الأقوال في المسأله باطلاً من جهه عدم صدوره عن الاجتهاد أو التقليد ، فيلزم البطلان في أكثر المعاملات الواقعه في زمان مع عدم أخذها عن المجتهد وإن وافق رأى مجتهد العصر ، وأنت خير بأنه خلاف المعهود من طرائق السيلف والخلف ، فلو تراوج المتراضعان بعشر رضعات مثلاً من دون معرفتهما بالمسأله ولا بوجوب التقليد والأخذ من المجتهد ، فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك محرماً أيضاً نقضه إذا اطلع عليه ، لأنه لم يحصل من جهه التقليد ، وكذلك

سائر المعاملات. ومحض توافق ذلك لرأى المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الأمر ، ولا يوجب صحته ، وكذا إجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من أول الأمر ، كما لا يخفى ، لأنّ علّه البطلان بالفرض هو إنشاء العقد بدون تقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ، ولو كان ذلك لازما لما تركه الآمرون بالمعروف والنّاهون عن المنكر ، ولشاع وذاع بحيث لم يختف هذا الاختفاء ، ويؤيده الاستصحاب ونفى العسر والحرص وغيرهما أيضا.

الخامسة : مخالفه المجتهد لمن كان كذلك و لكن لم يكن جاهلا بل ترك التقليد مسامحه

مخالفته لمن كان كذلك ، ولكن لم يكن جاهلا بالمزّه وغافلا ، بل ترك التقليد مسامحه، ولا ريب فى لزوم الهدايه والإرشاد فى الأخذ والعمل.

وأما الكلام فى بطلان العقد الذى أوقعه كذلك ، إذا وافق إحدى الأدلّه والأقوال فى المسأله ، ففيه إشكال.

ويمكن توجيه القول بعدم جواز النّقض للمجتهد فيه أيضا إذا وافق إحدى الأقوال فى المسأله ؛ بأنّ جواز النّقض للمجتهد المخالف له إن كان لأنّه مخالف له ومظنوننه أنّه خلاف حكم الله تعالى ، وأنّه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعى ، فلا بدّ من القول بجواز النّقض فيما لو قلّم المجتهد الآخر أيضا ، لأنّه مخالف لحكم الله تعالى بحسب ظنّه وقد بيّنّا بطلانه. وإن كان لأنّه لم يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد إنّما هو لأنّه تبع المجتهد وأدى مقتضى تكليفه.

فيرد عليه : أنّه على ما ذكرت من مدخليته متابعه المجتهد فى ترتّب الأثر ، فلا بدّ أن يجب عليه النّقض لو وافق رأيه أيضا ، لأنّه لم يأخذه من المجتهد ، وهو فاسد لأنّ الحكم الوضعى لا مدخلية فى ترتّب الآثار عليه للعلم والجهل.

وقصد الامتثال وعدمه إنّما ذلك في العبادات لأجل اشتراط التّيه وقصد التّقرب والامتثال فيها ، وهو لا يتمّ إلّا مع العلم أو الظنّ بأنّه حكم الله تعالى.

فلو زوج أحد ابنته بأحد مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع أنّه سمع الخلاف فيه بين العلماء ، أو باع العنب لمن يعمل خمرا ، وهكذا ، وسمعه المجتهد الذي رأيه موافق لذلك ، فلا يجوز نقضه لأنّه يصدق عليه أنّه نكاح وبيع ، ويترتب عليهما أحكامهما ، غايه الأمر كونه منهيّا عنه بدون الأخذ من المجتهد ، والنهي مع أنّه لا يدلّ على الفساد في المعاملات إنّما تعلق هنا بأمر خارج عن المعامله ، وإن كان لأنّه لمّا سمع الخلاف في المسأله يحصل له التردّد عند إجراء الصّيغه ، فلا يتحقّق منه الإنشاء.

ففيه : أنا لا نسلم حصول التردّد في الإيقاع سيّما في جميع الموارد ، غايه الأمر التردّد في الوقوع ، وهو لا ينافي الجزم في الإيقاع.

فإن قلت : الأصل عدم ترتّب الأثر ، والقدر الثابت من الترتيب هو ما حصلت (1) المعامله بالاجتهاد أو بالتقليد ، غايه الأمر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتّب فيه أيضا.

وأما المتفطنّ المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الأثر.

قلت : لا ريب أنّ الدليل الشرعيّ يرفع الأصل ، والحكم الوضعيّ بنفسه رافع للأصل من دون مدخليّته للعلم والجهل ، غايه الأمر حصول الاختلاف في الحكم الوضعيّ بسبب بعض شرائطه ، فيدور الكلام السابق.

ونقول : إنّ الحكم بعدم ترتّب الأثر إمّا لأجل بطلانه في نفس الأمر ، وإمّا لأجل

ص: ٥٤٩

١- في نسخه الأصل (حصل).

أنه مخالف لرأى هذا المجتهد ، وإما لأنه لم يحصل من جهه اجتهاد ولا تقليد.

والأول ، خلاف المفروض لأنه من المسائل الاجتهاديّه.

والثانى ، يوجب الحكم بالبطلان لو كان مأخوذا من مجتهد آخر مخالف له أيضا.

والثالث ، لا مدخليه له فى الحكم الوضعى إذ لو كان له مدخليه لجرى فيما وافق رأيه أيضا.

والحاصل ، أنّ الأقوال فى المسأله الاجتهاديّه مبنيّه على الأمارات الشرعيّه ، والمفروض عدم ظهور بطلان أحدها ، فلا يتمّ الحكم بالبطلان ، غايه الأمر عدم جواز اختيار أحدها لهذا المسامح رجما بالغيب.

وأما مع اختياره لذلك ، فالحكم بجواز النقص أيضا يحتاج الى دليل ، سيّما إذا وقع العقد بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما منازعه أصلا ، وسيّما إذا وافق اجتهاد المجتهد الذى يريد نقضه ، وإذا لم يجز النقص فيلزمه ترتب الآثار.

وأما ما دلّ على لزوم الأخذ من المجتهد ، وأنّ ما خالف الأمارات الشرعيّه والأقوال المتداوله تكون باطله ، فلم يحضرنى ما يدلّ على بطلان مثل ما نحن فيه ممّا وافق من المعاملات على طبق واحد من الأقوال ، وإن كان مع المسامحه وأصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التّكليف بفسخ مقتضى هذا العقد أيضا يعاضده.

والحقّ ، أنّ المقام بعد لا يصفو عند شوب الإشكال ، وإن كان الأظهر الصّححه سيّما فيما وافق رأى المجتهد.

هذا حال أقسام تخالف الآراء فى الفتوى ، وأما بيان حال الحكم وجواز النقص به ، فهو أنّ الحكم الصّادر من الحاكم لا يجوز نقضه ، لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتّفاق ما لم يظهر بطلانه رأسا ، وإن اختلف الرأى من نفس الحاكم أو غيره ، وأنّ

الفتوى قد يجوز نقضها (١) بالحكم وقد لا يجوز.

وأما الصورة التي يجوز ، فهو ما لو وقع النزاع في أول زمان العقد إما قبله أو بعده بعد الاطلاع على أنّ له حقّ الدعوى وإن طالّت (٢) المدّة.

وأما الصورة التي لا يجوز ، فهو ما لو تراضيا المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسألة خلافية ، بأن بنيا على تقليد مجتهد واحد أو ما يقوم مقامه ، كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد رأسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع ودعتهما الهوى الى المنازعة ، فالأظهر عندي عدم نقض الفتوى هناك أيضا بالحكم.

تنبيه : إذا تخالف البكر والولى فى العمل والتقليد

إذا تخالف البكر والولى ، وكانت البكر مقلّده لمن يحكم باستقلالها ، والولى مقلّم لمن يحكم باستقلاله ، فإن وقع العقد من أحدهما قبل المرافعة فلا يحكم بطلانه ، ولا يمنع عن مقتضاه حتى تقع (٣) المرافعة ، فإن ترفعا عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ، ويلزم الولّى بالسكوت.

وإن ترفعا عند من يوافق الولّى وصدر العقد من الولّى ، فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ، ولو صدر عنهما عقدان ، فقد مرّ الكلام فيه.

والغرض هنا بيان أنّ عدم تحقّق المرافعة لا يوجب بطلان العقد ، وهو ظاهر. وكذا الكلام لو كانا مجتهدين أو غافلين جاهلين رأسا ، وكون العقد فى معرض

ص: ٥٥١

١- فى نسخه الأصل (نقضه).

٢- فى نسخه الأصل (طال).

٣- فى نسخه الأصل (يقع).

الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الآثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ، ونظيره كثير لا حاجة الى ذكرها.

في بيان جواز النقض إذا ظهر بطلان الحكم أو الفتوى

بقى الكلام في بيان جواز النقض إذا ظهر بطلان الحكم أو الفتوى.

فاعلم أنهم قالوا: إن عدم جواز النقض إنما هو إذا لم يخالف قاطعا.

وفسره التفتازاني: بالنقض القطعي والقياس الجلي.

وقال السيد عميد الدين: لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص أو إجماع أو قياس جلي. وهو ما نصّ الشارح فيه على الحكم وعلته نصيا قاطعا ، وثبتت (1) تلك العلة في الفرع قاطعا ، فإنه حينئذ ينتقض إجماعا لظهور خطأه قاطعا.

ومراد فقهاؤنا كالعلامة في «الإرشاد» (2) وغيره من البطلان حيث قال: وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل أو بعده أو لغيره ينقضه ويبطله هو (3) ، ذلك أعني المخالفه للدليل القطعي أو ظهور التقصير فيه فيما ليس له دليل قطعي ، وكان من الاجتهاديات لا مجرد تغيير الرأي ، فإنه ليس بظهور البطلان مطلقا ، إذ ربما يتغير رأي المجتهد ويحصل له الترجيح للرأي الآخر ، مع أنه لا يظهر له بطلان الأول ويحتمل بعد صحته أيضا ، فهو لا يجوز نقضه إلا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد.

ص: ٥٥٢

١- في نسخه الأصل (ثبت).

٢- «إرشاد الأذهان الى أحكام الايمان» ٢ / ١٤١.

٣- مع تصرف في عبارته من المصنف وإلا فكلام العلامة هو: وكل حكم ظهر بطلانه فإنه ينقضه ، سواء كان الحاكم [الحكم] هو أو غيره ... الخ.

وما ذكره المحقق الأردبيلي في «شرح الإرشاد» (١) في تحقيق ظهور البطلان يؤول الى ظهور التفسير في الاجتهاد لأجل قلّه التّبّع وحسن الظنّ لبعض الكتب ، والاعتماد على مجرّد ما نقله بعض المحقّقين ، وجعل معيار ذلك والقاعده الدالّه عليه هو مخالفه ما لو فرض الاطّلاع عليه لتتبّعه من الأدلّه ، وأنّ عدم الاطّلاع كان من جهه التّقصير.

فعلى هذا لا يضرّ مخالفه روايه لم يعثر عليها لأجل كونها في الكتب الغير المتداوله مثل «قرب الإسناد» (٢) و «المحاسن» (٣) أو لأجل كونها في غير بابها المعهود.

وكذلك لا يضرّ مخالفه بعض التّرجيحات في تعارض الأحوال أو مقتضى بعض المرجّحات المذكوره للجمع بين الأخبار بسبب تفاوت مراتب الظنّ في الحالين ، فقد يتردّد الأمر بين حديثين صحيحين يدقّ الفرق في رجحان أحدهما على الآخر ، وقد يتردّد الأمر بين اختيار التّخصيص على الإضمار أو بالعكس ، وهكذا.

فهذا لا- يقال له : ظهور بطلان الاجتهاد ، بل يقال : إنّه تغير رأيه ، ولكن يضرّ مخالفه حديث صحيح غير شاذّ مذکور في باب المعهود فضلا عن الآيه والإجماع والقياس الجليّ ، وغير ذلك ، فإنّ مخالفه المذكورات كاشفه عن التّقصير في الاجتهاد ، بل عدم الاجتهاد الصّحيح.

ص: ٥٥٣

١- «مجمع الفائده والبرهان في شرح إرشاد الأذهان» ١٢ / ٨٥.

٢- لأبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري من أصحاب الامام العسكري عليه السلام.

٣- لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي من أصحاب الامام الرضا والجواد عليهما السلام كما في «فهرست» ابن التّديم.

وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد رحمه الله في «الدروس» (١) حيث قال : ينقض الحكم إذا علم بطلانه سواء كان الحاكم أو غيره ، وسواء أنفذه الجاهل به أم لا. ويحصل ذلك بمخالفه نصّ الكتاب أو المتواتر من السنّة أو الإجماع ، أو خبر واحد صحيح غير شاذّ ، أو مفهوم موافقه أو منصوص العله عند بعض الأصحاب ، بخلاف ما لو تعارض فيه الأخبار ، وإن كان بعضها أقوى بنوع من المرجّحات. انتهى ملخصاً.

واستشكل المقام الشّهد الثاني في «المسالك» (٢) سيّما في عبارته الشّهد هذه في غير الثلاثة الأول ، لأنّ خبر الواحد من المسائل الخلافية ، ودليله ظنيّ ، فمخالفته لا يضرّ.

وكذلك الكلام في مفهوم موافقه في المنصوص العله ، فمخالفته لا يستلزم البطلان ، وعلى ما نزله عليه المحقّق الأردبيلي رحمه الله فيندفع الإشكال.

ثمّ إنّ المحقّق الأردبيلي قال : إنّ في صورته ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما ، وفي صورته تغير الرّأى لا ينقض شيء منهما ، وهذا هو الذي أشرنا إليه من أنّ ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النّقض.

وهذا هو التّحقيق في المسألة ، نعم ، يجوز المخالفه للحكم الأوّل في الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم على التّفصيل الذي قدّمناه ، وفيما بعد التّغيير موضوع آخر ، وفيما لم يناف ما أثبتته الفتوى من الأحكام الملزومه الاستمراريّه.

هذا في الحقيقة لا يسمّى نقضا ولا يطلق عليه النّقض كما صرّح به التّفنازاني ، بل هو عمل بالرّأى الآخر ، فلا يرد على المحقّق الأردبيلي رحمه الله أنّه لم يقل أنّ الفتوى

ص: ٥٥٤

١- ٢ / ٧٦ ، وكذا نقله أيضا في «المسالك» ١٣ / ٢٩٠.

٢- «مسالك الأفهام» ١٣ / ٢٩٠.

يجوز نقضه ، فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النّقض ، والفرق إنّما هو في جواز المخالفه في الجمله في الفتوى دون الحكم.

ثمّ إنّ المعيار الذي أخذه المحقّق الأردبيلي رحمه الله ، وبنى عليه كلام الشهيد رحمه الله أيضا غير مطّرد سيّما بالنسبه الى المفاهيم ومنصوص العلّه.

وبالجمله ، كلامهم في هذا المقام غير وافيه بإفاده المرام وغير منقّحه ، وقد ذكرت لك ما أذاني إليه النّظر القاصر ، ورجاء العفو عن الزّلل من الله الغافر.

ص: ٥٥٥

قانون : العمل بقول مجتهد في حكم مسأله لا يجوز الرجوع الى غيره في هذه المسأله

إذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسأله ، لا- يجوز الرجوع الى غيره في هذه المسأله ، ونقل عليه الإجماع المؤلف والمخالف.

ولعل وجهه ، أنّ قول المجتهد كالأماره الزجاجه ، فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع أنه يوجب اختلال النظام غالباً ، إذ قد يتغير دواعي المقلدين آناً فآناً.

ثم إن ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الأصحاب من تقديم الأرجح بسبب العلم والورع. والأولى أن يجعل الرجحان أعم من ظهور ما لم يظهر له من أحواله من العلم والورع أو ظهور خطئه في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج.

وأما في غير تلك المسأله فالأظهر الجواز ، للأصل ، وعدم المانع وعمل المسلمين في الأعصار والأمصار.

والظاهر أنّ الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص أو لم يلتزم.

والعامه فرقوا بينهما ، واختلفوا فيما لو التزم ، كأن يختار متابعه الشافعي أو أبي حنيفة ، على أقوال :

ثالثها : أنه كالأول يعني غير المستلزم ، وقد مرّ الكلام فيه.

قانون : فى غير المجتهد هل أن يفتى بمذهب مجتهد من عند نفسه

اختلفوا فى أن غير المجتهد هل له أن يفتى بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون أن يحكى عنه.

الحقّ ، العدم ، لأنّه تدليس ، وقول بما لا يعلم ، فإنّ ظاهره الإخبار عن علمه.

وللعلامة أقوال شتى ، أشهرها عندهم :

الفرق بين المطّلع على المأخذ وغير المطّلع ، فيجوز للأوّل ، دون الثّانى.

وربّما ادعى بعضهم الإجماع على الجواز فى الأوّل ، دون الثّانى.

وفرق بعضهم : بين وجود المجتهد وعدمه ، فجوز فى الثّانى دون الأوّل ، والكلّ ضعيف.

ص : ٥٥٧

لا يشترط مشافهه المفتى فى العمل بقوله ، بلا خلاف ظاهر بينهم.

. واحتجوا عليه : بالإجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العائى إذا روى عن المفتى ، وبلزوم العسر والحرص ، بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع أمن التروير ، ويدل عليه العمل بكتب النبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمه عليهم الصلاه والسلام فى أزمنتهم ، وللزوم العسر والحرص لولاه.

وفى جواز العمل بالرؤايه عن المجتهد الميِّت خلاف ، والمشهور عند أصحابنا : العدم.

وعندهم : الجواز ، ولذلك صار بناؤهم على تقليد الأئمه الأربعة ، بل على الاجتهاد فى أقوالهم والعمل به.

ومنهم من فضل ، فمنع مع وجود الحى لا مع عدمه.

والقائل بالجواز من الأصحاب المتأخرين : قليل ، بل لم نعرف بالخصوص قائلًا- إلما عن جماعه من متأخرى المتأخرين من الأخباريين. ونقل فى «الذكرى» (١) قولاً به ولم يذكر قائله.

فالاتجاجات المذكوره لنفى الحجيه فى كلام الأصحاب كلها ضعيفه ، أقواها ما اختاره صاحب «المعالم رحمه الله» (٢) ، ومرجعه الى أن الأصل حرمة العمل بالظن.

وما دل على جواز التقليد أمران :

ص : ٥٥٨

١- ١ / ٤٤.

٢- ص ٥٤٠.

الأول: الإجماع الذي نقله جماعه من العلماء على الإذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر، بل صريح في الأحياء.

والثاني: لزوم العسر والجرح لولاه، وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقاً حتى لو كان هناك حي، بل صرح بعضهم بالإجماع (1)، على العدم مع وجود الحي.

أقول: تحقيق الكلام في هذا المقام، يحتاج الى تجديد الكلام في أن الأصل في أمثال زماننا ذلك جواز العمل بالظن للمجتهد إلا ما ثبت حرمة، أو الأصل حرمة العمل به إلا ما ثبت جوازه.

وقد عرفت في مباحث الأخبار أن الحق هو الأول، لأن إثبات الظن المعلوم الحجية، دونه خرط القتاد. وغايته إثبات حججه أخبار الآحاد، وظواهر الكتاب، وأصل البراءة، والاستصحاب. وقد عرفت أن إثبات حججه أخبار الآحاد لم يدل عليه دليل إلا مجرد كونه ظن المجتهد، إذ الاعتماد على الإجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور، إذ الدليل على حججه هو الدليل على حججه الخبر.

ودعوى الإجماع القطعي عليه من عند أنفسنا لو تكلفناها بملاحظه أحوال السلف، فإنما هو في الجملة لما ترى من النزاع في اشتراط الصيحه باصطلاح المتأخرين، أو كفايه مطلق التوثيق أو مجرد التحرز عن الكذب أو مطلق المدح، ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر، ثم في كفايه انجبار الضعاف بالشهرة أو اعتبار مطلق تصحيح القدماء، ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض، فلم يخلص في مورد الإجماع شيء ينفعنا، ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن.

ص: ٥٥٩

١- ومثله نقل في «العالم» ص ٥٤١.

والاعتماد على الأخبار الواردة في جواز العمل بأخبار الآحاد ، وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس إلا اعتمادا بأخبار الآحاد لمنع قطعيتها ، وكذلك الحال في الاستصحاب وأصل البراهه ، فإنّ الدليل عليهما إن كان هو الأخبار فيدور لكونها آحادا ، وإن كان حصول الظنّ ، فهو المقصود.

وكذلك حجّيه الكتاب لمنع الإجماع على حجّيته مع أنّ القدر المجمع عليه لو سلّم هو النصوص ، والظاهر الذي لم يعارضه شيء ، وإلّا فالخلاف في المفاهيم وأنواع الدلالات وصور معارضات عامّها مع خاصّ الأخبار وغير ذلك ، ممّا لا يخفى على أحد ، مع أنّ مسائل الفقه جلّها ، بل كلّها ممّا لا يتمّ بواحد من الظنون المعلوم الحجّيه ، أى بالقدر الذي علم حجّيته ، فلا يجدى حصول القطع في بعض أجزاء المسأله قطعيه تامها ، كما لا ينفع قطعيه إحدى المقدمتين في القياس قطعيه نتیجتها.

فالحقّ أن يقال : نحن مكلفون في أمثال زماننا ، وسبيل العلم بالأحكام منسّد والتكليف بما لا يطاق قبيح ، فليس لنا إلّا تحصيل الظنّ بحكم الله الواقعيّ ، فإذا تعيّن المظنون فهو ، وإن تردّد بين أمور فالمكلف به هو أحدها.

ثمّ قد عرفت الإشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره من جملة الظنون من أنّ الدليل العقليّ والبرهان القطعيّ لا يقبل التخصيص وجوابه.

ونزيد هنا - توضيحا - أنّ وجه هذا الاستثناء إمّا أنّه من جهه عدم إفادته الظنّ بملاحظه طريقه الشّرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات.

وإمّا من جهه أنّ النهي عنه مقدّم على حاله الاضطرار ، فبعد ما ثبت بالبديهه حرمة ، وقع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقليّ.

وإمّا من جهه أنّ الشّارع كما أذن لنا العمل ببعض الظنون كأخبار الآحاد ، نهانا

عن بعض الظنون ، كالقياس ، خرجنا عن التمسك بمقتضى النص في جواز العمل بأخبار الآحاد ، وادعينا أن حجيتها ليس من جهة نص الشارع ، بل من جهة أنه ظن المجتهد لما عرفت من عدم الفائدة ، لأن القدر المقطوع به منه في غايه القله ، فلا يعرف أين ما هو مورد الإجماع والقطع من جملة أخبار الآحاد حتى يجوز العمل به ، وإن كان يعرف ، ففي غايه القله ، بخلاف حرمه القياس فإنه معلوم ، ولذلك نقول : بأن منصوص العله ، وفحوى الخطاب ليسا بقياس لا أنهما من القياس الجائر دون الحرام ، فلا غائله في التمسك في حرمه القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد ، فتأمل حتى تعرف الفرق .

هذا حال المجتهد ، وأما العامي فإما أن نقول : إن رجوعه الى المجتهد تعبدى ومقتضى النص والدليل مثل قولهم عليهم السلام لأبان بن تغلب : «أفت» (١) . وأمرهم عليهم السلام بالرجوع الى زواره ، ويونس (٢) وأخذ المعالم عنهم ، وأمثال ذلك بضميمه دعوى الإجماع أو البداهة على الاشتراك في التكليف أو من جهة الدليل العقلي بأنه مكلف يقينا بالحكم الواقعي ، وباب العلم إليه منسداً ، فلا مناص له عن الظن .

والمعتمد في أمثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى ، لإمكان القدح في الأول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وإن كان الظاهر خلافه ، ولأنه ليس ممّا يحصل به العلم للمقلد ، ولا الظنّ إلّا من جهة تقليد غيره .

سَلَمْنَا ، لَكِنَّهُ لَا يَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ فَيَرْجِعُ إِلَى الثَّانِي .

وكذلك الكلام في الإجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالإجماع ، غايته هو

ص : ٥٦١

١- «الوسائل» ج ٢٠ خاتمه الكتاب باب الهمزة ص ١١٦ ح ٤ .

٢- وكذا زكريا بن آدم ، راجع «البحار» ٢ / ٢٥١ ح ٦٨ ، ٦٧ ، ٦٦ .

الثبوت في الجملة ، ويحتاج في تعيين من يجب تقليده أيضا الى العمل بالظنّ.

وإذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول : إنّ العقل إنّما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم ، وحينئذ فإما نتكلم في حال نفس العامّي ومراتب فهمه وتميّزه ، وإما نتكلم في نفس الأمر ومعرفة أصل المسأله وتمييز العلماء وتحقيقهم لأصل المسأله في الإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أمّا الأوّل ، فيظهر حاله ممّا قدّمنا في مباحث الكلام في معرفه أصول الدّين وغيره من أنّ العامّي مكلف على مقتضى فهمه وإدراكه ، حتّى لو ظهر له أنّ حكم الله تعالى هو ما قال له أمّه وأبوه العامّي ، فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك ، وإذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك ، فهو مكلف بمقتضى فهمه من تمييز العلماء ، فإذا لم يظهر له الفرق بين الأصولي والأخباري ، والكلي المتجزّي ، والمتكرّر النّظر وغيره ، والحيّ والميت ، فهو أيضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك ، ويلزمه التّخير إذا لم يحصل له التّرجيح ، وكذلك بين الأصوليين الأحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم.

والحاصل ، أنّه مكلف بما ظهر عنده وترجّح في نظره أنّ قوله هو حكم الله تعالى في نفس الأمر ، إمّا بالخصوص أو بكونه أحد الأمور المظنون كون واحد منها حكم الله تعالى في نفس الأمر.

والحياء بمجردّها لا يوجب الظنّ له بكون حكم الله في نفس الأمر هو ما قاله الحيّ ، وكذلك للأعلميّة إذا لم ينحصر الأمر في الأعلم كما أشرنا سابقا.

فالمعيار هو ما حصل به الرّجحان ، فقد يحصل ذلك في الحيّ ، وقد يحصل في الميت ، ومن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء للمسأله فيما بينهم وبناء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا لم يثبت على العامي إلّا وجوب الرجوع الى ما

هو الأقرب الى ظنّه أنّه حكم الله تعالى في نفس الأمر ، وحينئذ فرجوعه الى فهم ذلك وتمييزه من مسائله الكلاميّة ومقاصده الأصوليّة التي لا دليل على لزوم التقليد فيها ، وليس عليه متابعة العلماء .

نعم ، لو ظهر له بعد أمر العلماء بخلافه وتنبههم إِيّاه بخطئه خلاف ما فهمه ، فهو مكلف به حينئذ لأنّه هو مقتضى تمييزه وإدراكه ، لا لأنّه تقليد لذلك العالم .

والحاصل ، أنّ العامّي في ذلك كأحد العلماء ، ومناطه في العمل هو حصول الظنّ بحكم الله تعالى ، فلو خُص عن وِرطات النزاع بين الأصوليّ والأخباريّ مثلا- وعرف بفهمه أو بتعليم عالم إِيّاه حقيقه طريقه الأصوليّ بحيث يحصل له التمييز بالاستقلال ولو من جهه الاعتماد على هذا العالم لا- من جهه محض تقليده ، ثم دار أمره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين أصوليين أحدهما حيّ والآخر ميّت ، وحصل له الرّجحان في أنّ متابعه ذلك الميّت أقرب الى حكم الله تعالى ، للأمارات الخارجة والقرائن الدالّة عليه ، ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميّت بالاتّفاق والتّحقيق ، فكيف يجب أو يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميّت منعه عن ذلك إذا لم يحصل له الظنّ بقوله : بأنّ ما فهمه باطل .

والحاصل ، أنّ التّحقيق أنّ معيار تقليد المقلّد أيضا هو حصول الظنّ بحكم الله تعالى ، فإن قلت : نعم ، ولكنّ شهره عمل الأصحاب بالمنع عن تقليد الموتى ، بل ظهور دعوى الإجماع من بعضهم على حرمة مع وجود الحيّ يوجب للمقلّد الظنّ بأنّ متابعه هذا الميّت ليس حكم الله تعالى في نفس الأمر إذ المقلّد أعمّ من العامّي البحت ، فقد يطّلع على الشّهرة والإجماع المنقول ، فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظنّ المجتهد .

قلت : أمّا أوّلا : فهذا ليس من باب القياس ، لكون حرمة قطعيا ، وغايه الشّهرة

والإجماع المنقول هو الظنّ ، وما ذكرناه برهان قطعيّ لا يجوز تخصيصه بالظنّ.

وثانيا : إنّ دعوى الإجماع فى المسائل الأصولية سيّما مثل ذلك فى غاية البعد ، لعدم تداوله ما بين أصحاب الأئمة عليهم السلام وأنه من المباحث الحادّثه ، ويشبه أن يكون منشأ حدوث التكلّم فيه هو إجماع العامّه على متابعه الأئمة الأربعة ، ويشهد بذلك بعض استدلالاتهم الآتية ، المناسب لمذهبهم ، فلاحظها.

وثالثا : إنّنا لو سلّمنا عدم القطع بأصل لزوم متابعه الظنّ للمقلّد ، وقلنا : بأنّه ظنّ لا يقاوم هذا الظنّ الحاصل بالدليل الذى ذكرنا حتّى يخصّصه.

ورابعا : إنّنا نقول : لمنع حصول الظنّ منه أصلا مع حصول الظنّ بخصوص المسأله الفرعيه التى قلّد فيها الميّت.

فإن قلت : إنّ المسأله الأصوليه أحقّ بالتقديم ، وحصول الظنّ فى الفروع تابع ، فإذا حصل الظنّ بعدم جواز تقليد الميّت فى الأصول ، فكيف يحصل الظنّ بفتواه فى المسائل الفرعيه الخاصه.

قلت : نحن لم نلتفت الى الآن الى القاعده الكليه ، بل كان نظرنا الى محض الظنّ الحاصل فى خصوص المسائل من جهه أنّها فتاوى خاصّه مأخوذه من أدلّه خاصه ، فلا يرد علينا ما ذكرت.

ومع الإغماض عن ذلك نقول : لا ريب أنّ الحياه والموت لا مدخلية لهما فى الظنّ بحكم الله الواقعيّ ، بل إنّما هو تابع للمأخذ ، فإنّ القول بعدم جواز تقليد الميّت لأجل موته ، وجواز تقليد الحيّ لأجل حياته ، إنّما يصحّ من أجل محض التعيّد ، ويكون ذلك حكما واقعيّا للحكم الظاهريّ ، فيؤول الكلام الى أنّ المقلّد يظنّ من جهه الشّهرة والإجماع المنقول ، بأنّ حكم الله الواقعيّ فى حقّه لحكم الله الظاهريّ له متابعه الأحياء لا الموتى ، لا أنّه يظنّ أنّ الحكم الواقعيّ فى حقّه فى

المسائل الفرعيّة هو ما أخذه عن الحيّ لا الميت.

فها هنا مقامان من الكلام لا- ارتباط لأحدهما بالآخر ، وقد حصل المقلّد في كلّ من المقامين ظلّنا ، فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلّد على ما أداه إليه الظنّ في الحكم الظاهريّ ، دون ما أداه إليه الظنّ في الحكم الواقعيّ.

ولا ريب أنّ البناء على الثاني أرجح ، لكشفه عن الواقع ، ولأنّ المتتبع يحكم بأنّ مراد الشّارع هو تحصيل الأقرب الى نفس الأمر ، لا مجرد ما يقتضيه الدليل ، وفي مقبولة عمر بن حنظله وما في معناه من الأخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلّد كليهما فلاحظها.

وبالجملة ، على [عن] المقلّد بقول المجتهد ليس من باب التعيّد المحض ، بل لأنّه كاشف عن نفس الأمر ظلّنا ، كما أنّ عمل المجتهد على الأدلّه كذلك أيضا.

ومن هنا يظهر بطلان القول بأنّ المجتهد إنّما يعمل على الظنون المعلوم الحجّيه دون غيرها ، فإنّه لا معنى له ، إلّا أنّ غير تلك الظنون ليست بظنّ ، وإن قلنا : بكونها ظلّنا ، فلا- معنى لحصول الظنّ غيرها مع كونها آكد في إفاده الظنّ ، إذ المراد من الظنّ الظنّ النفس الأمريّ لا بشرط ، لا الظنّ بالشّيء لو فرض عدم شيء آخر يفيد الظنّ بخلافه ، بل لا يفهم من الظنّ المعلوم الحجّيه إلّا أنّ المشهور جوّز العمل بها مطلقا لا بشرط أنّها هي ، فكأنّ الشّارع حين قال : اعمل بخبر الواحد ، إنّما أراد : اعمل بالظنّ ، لا بالظنّ الحاصل من الخبر لأنّه خبر ، وهذا ممّا يحتاج فهمه الى لطف قريحه ثاقبه مرتاضه.

فعلم من جميع ذلك أنّ الدليل في التقليد ليس هو محض الإجماعات المنقولة حتّى يقال : إنّها صريحه في الأحياء ، بل هو انسداد باب العلم ، وانحصار المناص في الظنّ ، والاعتماد على أصاله حرمة العمل بالظنّ ، وأنّ القدر اليقينيّ هو إخراج

تقليد الأحياء أيضا ، غير واضح لما مرّ مرارا.

ونزيدك هنا توضيحا ، ونقول : على فرض تسليم عموم ما دلّ على حرمة العمل بالظنّ ، فهو مخصوص يقينا بظنّ المجتهد والمقلّد في الجملة.

فإن قلنا : بأنّ ظنّ المجتهد والمقلّد مجمل ، فيرد عليه حينئذ أنّ العامّ المخصّص بالمجمل لا حجّيه فيه في القدر المجمل ، فلم يثبت حرمة ما لم يعمل إخراجه من العامّ واحتمل دخوله.

وإن أردنا أن نثبت القدر المعين وندفع الإجمال ، فلا ريب أنّه لا يمكن إلّا ظنّ ، فإنّ هذا الأصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلّد ، فكما أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ظنّ المجتهد ، فكذلك الأصل حرمة العمل به إلّا الظنّ المقلّد لذلك المجتهد ، وكما أنّ ظنّ المجتهد أمر اجتهاديّ غير معلوم ولا متعيّن أنّه أيّ فرد منه ، هل هو ظنّ المجتهد في الكلّ أو المتجزّي على طريقه الأصوليّ والأخباريّ.

ثمّ هل هو ظنّ من جدّد النظر في الواقعه أو من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ، ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج بترجيح [بترجيح] أحدهما الى العمل بالظنّ ؛ فكذلك الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات.

ومن جملة الاحتمالات [في تقليد] جانب المقلّد هو جواز تقليد الميت وعدمه ، وليس اختيار أحد المذكورات هناك أيضا إلّا بالظنّ والترجيح.

والحاصل ، أنّ الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظنّ استدلال بالظنّ بلا ريب ، سيّما مع التصريح باستثناء بعض أفرادها.

فمعنى قولنا : الأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ظنّ المجتهد ، وإلّا تقليد المجتهد الحيّ.

معناه : أنّا نظنّ حرمة العمل بغيرهما ، ونظنّ أنّ حكم الله تعالى في حقنا ترك

العمل بغيرهما [بغيرها]، فإذا حصل الظن للمقلد بأن ما قاله الميت هو حكم الله تعالى، فكيف يقول مع ذلك: إني أظن أنه ليس حكم الله تعالى. نظير ما يقول المجتهد: إني أظن أن النظر الأول في الواقعة كاف للاستصحاب، وأصالة عدم مانع في مقابله أصالة حرمه غير ما علم يقينا جوازه، وهو ما تكرر منه النظر، فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصّص في الجملة، والخاصّ الحاصل بخصوص المقام، فيجب متابعه ما هو الراجح في النظر.

فتأمل بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحقّ والتّحقيق في كلّ ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد، والإجماع المنقول بخبر الواحد، وغيرهما أيضا.

فإنّ التّحقيق عدم جواز التمسّك في نفي حجّيتها بالعمومات الدالّة على حرمه العمل بالظنّ، إذ غايتها الظنّ بأنّ العمل بالظنّ حرام، ومقتضى هذه الأدلّة المتنازع فيها حصول الظنّ بها بحكم الله تعالى، فكيف يصحّ القول بأنّ المظنون أنّ حكم الله تعالى في نفس الأمر هو حرمه العمل بالظنّ، مع القول بأنّ المظنون أنّ حكم الله تعالى في نفس الأمر هو ما يقتضيه هذا الدليل الظنّي، ولم يربّح الظنّ الأوّل على الظنّ الثّاني، مع أنّ الثّاني في معنى الخاصّ، والخاصّ مقدّم على العامّ لو فرض كون ذلك مسأله فقهيته، وسيجيء تمام الكلام.

فظهر من جميع ذلك، أنّه لا- مناص عن الاعتماد على الظنّ مطلقا حين انسداد باب العمل [العلم]، وكما علم ممّا ذكرنا أنّ الدليل ليس منحصرًا في الإجماعات المنقولة التي نقلها صاحب «المعالم» (1) رحمه الله، علم أنّ الدليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرّج أيضا حتى يقال: باندفاعه بتقليد الحيّ، لأنّه لا يتمّ به إطلاق المنع،

ص: ٥٦٧

بل هو اعتراف بجوازه إذا لم يوجد حى مع أنّ المطلوب العموم.

يرد عليه : أنّ هذا الاستدلال إنّما هو إبطال وجوب الاجتهاد عينا على العوامّ ردّا على فقهاء حلب ومن قال بمقاتلتهم ، لا لأجل جواز التقليد ، بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقليّ من انسداد باب العلم ، وانحصار الطّريق في العمل على ما هو أقرب الى الحقّ النفس الأمريّ في نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه.

نعم ، يجب على العلماء العارفين الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر إذا ثبت عندهم بطلان طريقه المقامد إذا كانت المسألة تقليديّة.

وأما المسائل الأصوليه كما نحن فيه ، فلا يجب فيه التقليد ، بل لا يجوز مع ظهور خلافه.

ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثه العلماء ومناظرتهم في المسألة ، وتحقيق الحال ليثمر في الإرشاد والأمر بما هو موجب للاستكمال والردع عمّا هو يثمر النقص والوبال ، فإنّه لا يمكن للمجتهد حينئذ الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميّت بأصل حرمة العمل بالظنّ ، فإنّه قد بطل جوازه بالبرهان العقليّ.

فإنّ سدّ باب العلم يوجب جواز العمل بالظنّ ، كما أنّ ظنّ المجتهد يحصل من الأمارات الفقهيّة ، فظنّ المقلّد يحصل بمتابعه المجتهد ، والمفروض حصول الظنّ للمقلّد بتقليد الميّت.

ولا ريب أنّ العمل بالظنّ الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظنّ مبطل للعمل بالظنّ ، وما يستلزم وجوده وعدمه ، فهو باطل ، فبقى الكلام في إثبات المطلب بشيء غير الظنّ بحرمة العمل بالظنّ ، كالتمسك بالشّهرة والإجماع المنقول ، فإنّهما يدلّان على بطلانه من حيث هو لا من حيث إنّ ظنّ.

وعلى فرض تسليم حصول هذا الظنّ ، ففي لزوم أمر المقلّد به إشكال ، سيّما إذا

كان المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعيه من تقليد ذلك الميِّت.

وكذلك الكلام في سائر المسائل الكلاميه من توابع أصول الدين الذي لا يثبت إلا بالظن.

والحاصل ، أنّ المقلد إذا حصل له الظن في الفروع بقول الميِّت ، فلا معنى لترك هذا الرّاجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميِّت ، مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعيّ.

ومما يؤيد أنّ بناء المقلد أيضا على الظنون ، كالمجتهد ، لا محض التعبّد ، تقديم الأعم لأقوى الأمارتين كما مرّ ، والإجماعات المنقوله في تقديم الأعم أوضح ، وأكثر ممّا نقل في منع تقليد الميِّت.

وقد علل في الأوّل بكونه أقوى وأرجح ، ومما يؤيد ويؤكد كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرّجحان لا محض التعبّد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر ، كما صرحوا به ، معللين بأنّ ظنه أقرب وأرجح.

نعم ، إذا كان المقلد ممّن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميِّت في الفروع بسبب قول مجتهد له : إنّهُ لا يجوز تقليد الميِّت ، بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه ، فلا يبعد القول : بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحيّ ، فينحصر الثمره في النزاع بين العلماء في ذلك ، ولكنّ الكلام في وجوب التّنبه على ذلك من باب الأمر بالمعروف والإرشاد كالمسائل الفرعيه وعدمه فليتأمل.

أمّا سائر أدلّتهم ، فأقواها أنّ المقدمات الظّنيه ليس بينها وبين نتائجها لزوم عقليّ. فدلائل الفقه لما كانت ظّنيه ، لم يكن حجّيتها إلاّ باعتبار الظنّ الحاصل معها ، وهذا الظنّ يمتنع بقاؤه بعد الموت ، فيبقى الحكم خاليا عن السند ، ولا يمكن

التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب.

وفيه : أولاً : منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة.

ولئن سلّمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الأمر وارتفاع الظنّ وحصول اليقين بأحد الطرفين أو بقائهما خاليا عن الاعتقاد.

فنقول : إنّه لا مانع من أن يكون مستند الحكم هو ظنّه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزِيل حال الحياه ، مع أنّ جواز التقليد للمقلّد يدلّ على جواز التقليد ولذلك مال بعضهم الى جواز التقليد للمقلّد الذي كان يقلّده في حياته بخلاف التقليد الابتدائيّ ، واستقره بعض المحقّقين من المتأخّرين.

ويمكن أن يعمّم الاستصحاب بالنسبه الى الكلّ ، فإنّ حكم كلّ من كان يطّلع على ذلك المجتهد في حال حياته وعرفه بقابليته التقليد له ، كان جواز التقليد له ، فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلّدين.

ومنها : أنّ المجتهد إذا مات ، سقط اعتبار قوله ، ولهذا قد ينعقد الإجماع على خلافه.

وفيه : أنّه لا يلائم مذهبنا في الإجماع ، فإنّه لا عبره عندنا بقول آحاد المجمعين ، بل إنّما هو لكشف الاتفاق عن رأى رئيسهم ، ولذلك نقول : بعدم ضرر مخالفه معروف النسب مع الحياه أيضا.

ومنها : أنّ متابعه الأعلام والأورع واجب بالإجماع ، ولا يمكن معرفته في الأموات.

وفيه : ما عرفت من عدم صحّه إطلاق هذا الكلام ، ومنع هذا الإجماع أنّ تلك المعرفة ممكنه بتتبع الأخبار والسير.

ومنها : أنّ المجتهد إذا تغيّر رأيه ، يجب العمل برأيه الأخير ، وهو غير متميّز في

وفيه : مع أنّ التّمييز ممكن للعلم بتاريخ كتب المعتمدين وفتاويهم أنّه إنّما يتمّ فيما علم فيه تغيّر الرّأى ، واحتمال التّجدّد لا يضرّ للأصل كالحقّ.

وهاهنا وجوه آخر ضعيفه جدّا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها.

ثمّ إنّ صاحب «المعالم» رحمه الله (1) قال في آخر كلامه : على أنّ القول بالجواز قليل الجدوى على أصولنا ، لأنّ المسأله اجتهاديّه ، وفرض العامّيّ فيها الرّجوع الى المجتهد ، وحيثذ فالقائل بالجواز إن كان ميّتا ، فالرّجوع الى فتواه فيها دور ظاهر ، وإن كان حيّا ، فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا ، مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا على المنع من الرّجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحيّ ، بل قد حكى الإجماع فيه صريحا بعض الأصحاب. انتهى كلامه رحمه الله.

وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسأله تجزّي الاجتهاد أيضا.

وفيه : ما لا يخفى ، إذ الفائده عظيمه جدّا سيّما لمقلّد مجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلّها ، وكذلك لمن شاركه في العصر القادر على الأخذ عنه بالروايه.

فكأنّه رحمه الله أراد بقوله : على أصولنا ، التعريض الى أنّ العامّه لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الأئمه الأربعة ، فهو كثير النّفع عندهم لا عندنا ، وقد عرفت أنّه ليس كذلك.

قوله رحمه الله : لأنّ المسأله اجتهاديّه.

ص : ٥٧١

فيه : ما عرفت مرارا أنّ هذه المسألة من توابع المسائل الكلاميّة ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مرّ مرارا من معذوريّه الغافل وكفايه الظنّ مع عدم إمكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حيّ أو ميّت ، ولا يشترط في معرفه هذه المسألة شرائط الاجتهاد في الفروع ، مع أنّا لو سلّمنا كون المسألة فرعيّه ، فإنّما يتمّ الكلام على القول بعدم التجزّي ، وأما على القول به ، فيجتهد في هذه المسألة ويقلّد الأموات في الباقي.

قوله رحمه الله : فالقائل بالجواز إن كان ميّتا ... الخ.

قلنا : نختار أوّلا الأوّل.

قوله رحمه الله : فالرجوع الى فتواه فيها دور.

فيه : أنّه إذا قاده العقل الى متابعته في هذه المسألة الأصوليه لحسن ظنّه به ، فلا- دور ، لتوقّف تقليده في الفروع حينئذ على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسأله أصوليه ، مع أنّه ينتقض بالمقلّد الذي يقلّد العالم الأصوليّ في الأخذ عن العالم الأصوليّ دون الأخباريّ ، ثم يرجع الى ذلك العالم الأصوليّ في الفروع بسبب قوله.

ثانيا : الثّاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار ، بعيد عن الاعتبار ، إذ لا بعد فيه أصلا سيّما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حيّ وأمکنهم العمل بالرّوايه عن الميّت ، فاتّفق وصول مجتهد حيّ بها بعنوان العبور والمرور فيستفتونه في جواز تقليد الأموات ، ثم يعملون على قولهم.

قوله رحمه الله : مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا رحمهم الله.

قد عرفت الإشكال في تحقّق الإجماع ، وغايه الأمر أنّه إجماع منقول ظنيّ ، فإذا حصل الظنّ للعامّي بقول الميّت في المسأله الفرعيّه أنّه حكم الله تعالى في

الواقع ، فكيف يعارض به الظنّ الحاصل من الإجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميّت كما مرّ نظيره.

فحاصل التّحقيق فى المسأله ، أنّ المقلّمء أيضا كالمجتهء ، بناؤه على العمل بالظنّ لا محض التّعبد فى تقليء المجتهء وما يتوهم أنّ المقلّمء لا يتفطن غالبا لأنّ عمله على قول المجتهء من جهه أنّه مظنون أنّه حكم الله تعالى ، بل إنّما يعمل لأنّه يحسب إجمالا أنّ العمل بما يقوله حكم الله تعالى فى حقّه ، لا- أنّ الأحكام الخاصّه كلّ واحد منها بالخصوص مظنون له أنّه حكم الله تعالى ، فهو فاسء إذ الدّاعى على المتابعه هو الإتيان بما أراد الله تعالى منه فى كلّ واقعه ، وقد شبّ على هذا المعنى من الفطام الى أن شاب فيه ، فإنّ الطّفلى فى أوّل الإدراك يجزم بأنّ ما علّمه أمّه وأبوه هو نفس حكم الله تعالى فى الواقع فضلا عن حصول الظنّ به ، وكذلك يترقى على هذا الحال ويبدّل معلّمه بمعلّم آخر أعلم من الأوّل ، الى أن يصل الى حدّ تقليء المجتهء ، فلو لم ندّع أنّه جازم بأنّه حكم الله تعالى ، فلا نصغى الى قولك : فإنّه غير ظانّ ، فإذا آل الأمر الى العمل بالظنّ فكّل ما حصل له الظنّ بعد سدّ باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليء الحىّ أو الميّت ، وسواء انحصر ظنّه فى شخص أو اختار أحد الظّنون المتساويه لعدم المرجّح.

ثمّ إنّ العمل بكتب الموتى ليس عين تقليء الميّت ، فإنّه فى الغالب اجتهاد فى فهم مرادهم ، وهو فى غايه الصّيعوبه ، إن لم يبلغ رتبه الاجتهاد ، ولذلك فضّل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدّين محمّد بن علىّ الجرجانى فى «شرح المبادئ» على ما نقل عنه قال : والأشبه أن يقال : إنّ المستفتى إن وجد المجتهء لم يجز له الاستفتاء من الحاكى سواء كان عن حىّ أو ميّت لأنّه مكلف بالأخذ بأقوى الظّنين ، فيتعيّن عليه كالمجتهء فإنّه يجب عليه العمل بأقوى الدّليلين ، فإن لم يجد ،

فلا يخلو إمّا أن يجد من يحكى عن الحيّ أو لا. فإنَّ وجده تعيّن أيضا ، وإن لم يجده ، فإنّما أن يجد من يحكى عن الميّت أو لا ، فإنَّ وجده وجب الأخذ بقوله ، وإن لم يجد ، وجب الأخذ من كتب المجتهدين الماضين .

ونقل مثل ذلك عن الشيخ عليّ بن هلال رحمه الله (1) أيضا .

وأنت بعد الإحاطه بما حقّقناه هنا ، وفي تقليد الأعلام وغيره ، تعرف حقيقه الحال ، وأنّ المعيار متابعه ما يظنّ أنّه حكم الله تعالى ، أو أنّه أحد من الأمور المتساويه نسبتها الى ما هو حكم الله تعالى ، أو الى ما يحصل به الظنّ بما يفيد الظنّ بأنّه حكم الله تعالى .

والزّوايه عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ، ففي كلّ مرتبه من المراتب مكلف بالظنّ بحكم الله تعالى منحصرًا أو في واحد من الاحتمالات المتساويه .

ص: ٥٧٤

١- قال في حقه السيد حسين بن السيد حيدر الحسيني الكركي العاملي في إجازته له : الشيخ الجليل شيخ الاسلام حقا علي بن هلال الكركي الشّهيد والده بمنشار. وفي «الأعيان» ٨ / ٣٦٩ : كان من تلاميذ المحقق الثاني الشيخ علي بن عبد العالی الكركي وتوفى عن بنت واحده فاضله ، وكانت زوجه الشيخ البهائي ورثت من أبيها جميع كتبه البالغه خمسه آلاف مجلد ، وكان أبوها جاء بتلك الكتب من بلاد الهند فأوقفها الشيخ البهائي كسائر كتبه وكان مقرب من الشاه طهماسب الصفوي ، بعد وفاه شيخه المحقق الكركي جعل شيخ الاسلام بأصفهان ثم انتقل ذلك المنصب الى ختنه الشيخ البهائي ، له كتاب «الطهاره» كبير حسن الفوائد ، مشتمل على أمات مباحث الطهاره وعليه حواش لولد المحقق الكركي الشيخ عبد العالی ، وينقل منه عن الشهيد الثاني . توفى سنه ٩٨٤ في اصفهان ونقل هو والشيخ عبد العالی ابن المحقق الثاني الى مشهد الرضا عليه السلام .

ثم إنَّ بعض المتأخّرين (١) فصّل تفصيلا آخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله أنّه لا يفتى إلّا بمنطوقات الأدلّه ومدلولاتها الصّريحه أو الظّاهره الواضحه دون الأفراد الخفيّه للعمومات واللّوازم الغير البيّنه اللّزوم للملزومات ، كالصدوقين ومن شابههما من القدماء حيّا كان أو ميّتا ، ولا يجوز تقليد من يعمل باللّوازم والأفراد الخفيّه حيّا كان أو ميّتا. وهذا في غايه السّخافه والغرابه ، إذ جلّ الأحكام والفتاوى التي تحتاج إليها الرّعيّه إنّما يستنبط من القسمين الأخيرين ، وغالب احتياج النّاس الى المجتهد إنّما هو في ذلك.

وأغرب منه ما بنى عليه هذا الحكم ، وهو أنّ كثره اختلافهم في القسمين الأخيرين كاشف عن غلطهم ، بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الأوّلين ، فإنّه يرجع الى اختلاف الأخبار ، فإنّ عدم الاعتماد على الأخيرين إن كان لكون الاختلاف ناشئا عن عدم إصابه الحقّ ، فالاختلاف في العمل بالأخبار أيضا مبنيّ على اختلافهم في التّرجيحات المأمور بها بينها ، فالتّرجيح إنّما يصدر من رأى المجتهد وفكره ، والغلط فيه أيضا غير عزيز ، مع أنّ الفرق بين الظّواهر والنّصوص وغيرها أيضا من الأمور الاجتهاديه ، فربّ ظاهر عند بعضهم هو خفيّ عند آخر ، وبالعكس ، الى غير ذلك من المفاسد الوارده على هذا التّفصيل ، لا يخفى على من تأمّله.

ص: ٥٧٥

تنبيه : الاختلاف فى جواز خلو العصر عن المجتهد

اختلفوا فى جواز خلو العصر عن المجتهد.

ذهب الأكترون الى جوازه.

ومنع الحنابله.

والأول أظهر.

وربما فرع عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميِّت ، ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميِّت أيضا على هذا أنه يجب أن لا يخلو العصر من الزوايه عن الموتى أيضا ، ولا يخفى ضعف التفرير ، وستعرف وجهه.

لنا : أنه لا دليل على الاستحاله ، وما يستدلّ به من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا يزال طائفه من أمتى على الحق حتى يأتى أمر الله أو يظهر الدجال» (١).

لا- دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفه على الحق على وجود المجتهد ، إذ يكفى فيه كونها على الحق ولو بالإتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة.

وكذلك لا يدلّ عليه ما ثبت عندنا : «إنّ الله تعالى فى كلّ عصر حجّه يبين لهم ما يحتاجون إليه» (٢).

فإنّ ذلك منقوض بعدم الوصول الى الإمام عليه السلام الذى هو الحجّه الواقعيه.

ص : ٥٧٦

١- «المستصفى» : ١٤٢ ، «الاحكام للآمدى» ١ / ٢١٠.

٢- فى روايه من «البحار» ١٠ / ٣٥٢ ح ١ : وأنّ الأرض لا تخلو من حجّه الله تعالى على خلقه فى كل عصر وأوان الخ ... وقد جاء فى مثل هذا كثير ، راجع باب أحاديث : أنّ الأرض لا تخلو من حجّه فى «الكافى» ١ / ١٧٨.

وتحقيق هذا المطلب أنه لم يعلم من التواميس الإلهية والطريقة المستقرّة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الأحكام والشّرائع السّميّة الى كلّ أحد من العالمين في كلّ عصر ومصر بحيث لم يشدّ منهم واحد ، بل [كان] يكتفى بالبلوغ الى الأغلب فيما جرت (١) العادة ببلوغه إيّاهم ، بل يكتفى بالبلوغ في الجملة ، كما هو المشاهد في حال نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، إذ من المعلوم أنه لم يصل كلّ طريقه الإسلام الى جميع أطراف العالم في عصره صلى الله عليه وآله وسلم ، بل ولا الى جميع آحاد المكلفين في الأمصار القريبه منه.

وكذلك الحال في الأئمة عليهم الصلاه والسلام بعده ، بل الأمر فيهم أظهر وأجلى ، لعدم اقتدار أغلبهم على نشر الأقلّ من التكاليف أيضا.

وكذلك لم تجر العادة بأخذ الحاضرين عنده وعندهم عليهم السلام جميع ما بلغوه على ما هو عليه في نفس الأمر ، بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويقرّرونهم على ذلك ، كما أشرنا إليه مرارا ، سيّما في مباحث خبر الواحد.

فلزوم الرجوع الى المجتهد الحيّ على القول به إنّما هو مع الإمكان ، وعلى قدر ما جرت (٢) العادة بوصول حكمه الى المقلّدين.

وهذا فعلى القول بجواز تقليد الميت فرّما لا- يتمكّن المكلفون على الرّوايه عن الموتى أيضا ، ولا- على درك مقاصدهم من كتبهم أو لا يجدون من الكتب شيئا.

فلا فائده في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الإشكال المذكور أيضا.

فمقتضى سيره الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العدل والعقل والمشاهده بالعيان ، هو العمل على ما علم أنه من الله تعالى ، سواء كان باليقين المصطلح أو

ص: ٥٧٧

١- في نسخه الأصل (جرى).

٢- في نسخه الأصل (جرى).

باعتقاد المكلف ثم بالظنّ به من الباب الذي هو الحجّة من المجتهد الحيّ إن اشترطناه ، أو بالزّوايه عن الميّت أيضا إن قلنا به .

ثمّ ما يحصل به الظنّ من تقليد العوامّ ، وفي كلّ ذلك إمّا بالتّعيين ، أو من جهه كونه أحد الظّنون .

وأمرًا لزوم العمل بالاحتياط فلم يقدّم علينا حجّجه به كما حقّقناه في محلّه ، فإنّه لا- دليل على وجوبه عقلا- ولا- شرعا ، لا عند المقلمدين حيث يريدون الاجتهاد في المسأله من جهه كونها كلاميّة ، ولا عند المجتهدين الناظرين في المسأله لأجل إرشاد العوامّ وأمرهم بما يستكملون به نفوسهم لما بيّناه ، بل تكليفهم أن لا- يتركوا مجموع الاحتمالات التي يقطعون أو يظنون أنّ التّكليف ليس بخارج عنها .

والحاصل ، أنّ اشتراط العمل بقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام أو المجتهد الحيّ أو الزّوايه عن الموتى أو عن كتبهم في كلّ عصر ، ليس إلّا بالنّسبه الى المتمكّنين ، ولا يجب على الله تعالى تمكين الكلّ عن ذلك ، إذ لو كان واجبا تمكّن الكلّ عن ذلك ، والتّالي باطل كما عرفت ، فالمقدّم مثله ، فالشأن حينئذ في بيان تكليف غير المتمكّنين ، وقد عرفت أنّ الاحتياط واجب ، فيعملون على مقتضى أصل البراءه في التّعيين وفي لزوم الإتيان المتعدّد والمتكرّر .

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يقال : إنّ لم يجز تقليد الميّت فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحيّ أن يكون كلّهم فساقا لتركهم الواجب الكفائيّ ، فتتعطّل الأحكام .

لأنّنا نقول : مع أنّ الإشكال يرد على القول بجوازه حينئذ أيضا من جهه تعطلّ القضاء لأنّه مختصّ بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصّنائع الواجبات الكفائيّه غالبا ، إنّ الوجوب الكفائيّ إنّما يسلم مع الإمكان .

والقول : بأن انعدام المجتهد فى جميع الأوقات من جهة تقصير المكلفين ، ممنوع ، مع أنه إن قصير طبقه من المكلفين فانعدم المجتهد ، فلا بحث على الطبقه الثانيه لاستحاله تحصيل الاجتهاد من دون الأسناد [الاستاد].

والكلام فيه هو الكلام فى غيبه الإمام عليه السلام بسبب تقصير الرعيه فى الطبقه الأولى ، وإن كان يمكن دفع ذلك بأنه لعلّه عدم قابليه الطبقه الثانيه وعدم تهيتؤهم لظهوره عليه السلام ، ومعرفه إمامهم أنه إذا ظهر لا يعتنونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم ، صار سببا لعدم ظهوره فى الطبقه الثانيه أيضا ، بخلاف المجتهد.

ومن ذلك يظهر الجواب عميا يقال : إن تقليد الأموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائى ، لأن المسلم من وجوبه الكفائى إنما هو فى الجملة ، وهو وقت ثبوت الاحتياج ، مع أنه يمكن منع الملازمه أيضا ، إذ العاده قاضيه بعدم كفايه تقليد الأموات فى جميع ما يحتاج إليه الناس فى كل عصر ، سيما فى الفروع المتجدده والأحكام الحادثه ، وخصوصا من جهة أن حصول الاجتهاد أمر تدريجى وليس بدفعى ، فعدم الاحتياج فى آن من الأوان لا- يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبه. والتقاعد منه يوجب التّعطيل عند نزول الواقعه ، فالحكمه الإلهيه تقتضى تحصيله قبل نزول الواقعه.

هذا كله مع أن القضاء يحتاج الى المجتهد الحى عندهم ، فلا يكفى جواز تقليد الميت فى الأحكام مطلقا.

خاتمه : فى التعارض والتعادل والتراجيح

قانون : تعارض الدليلين

اشاره

تعارض الدليلين عبارته عن تنافى مدلوليهما ، وهو لا يكون فى قطعتين لاستحاله اجتماع النقيضين .

وما ذكرنا فى مباحث الإجماع من إمكان تحقيق الإجماع على طرفى النقيض ، فهو ليس على حكم واحد ، بل إنما هو على الحكمين المختلفين بسبب الأشخاص والأوقات ، مثل ما لو انعقد الإجماع على ما هو مقتضى التقيّه مرّه ، وعلى ما هو الحقّ مرّه أخرى .

وحقيقه ذلك أيضا يرجع الى العدم ، لأنّ ذلك إنّما يتصوّر بالنسبه الى الشخصين ، اطلع أحدهما على أحد الإجماعين والآخر ، على الآخر وإلا فبالنسبه الى الشخص الواحد لا يتحد مورد الإجماع ، وكذلك الخبران القطعيان كذلك .

وكذلك لا يكون فى قطعتى وظنى لانتفاء الظنّ عند حصول القطع .

فالتعارض إنّما يكون بين دليلين ظنيين ، وهو قد يحصل بين المتناقضين ، وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين ، وقد يحصل بين العموم والخصوص من

وجه ، وقد يحصل فى غير ذلك.

وقالوا : إن العمل بهما من وجه أولى من إسقاط أحدهما بالكليته.

ومرادهم من الأولوية التعيين ، كما فى قوله تعالى : (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) (١). وهو صريح العلامة رحمه الله فى «التهذيب» (٢).

ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص فى العام والخاص المطلقين.

ويحمل [وبحمل] كل من المتناقضين على بعض أفراد موضوع الحكم.

وأما الأعم والأخص من وجه ، فلا يمكن تخصيص كل منهما بالآخر للزوم التساقط ، اللهم إلا أن يرجع أحدهما الى بعض أفراد العام ويبقى الآخر على عمومته ، كما سنشير إليه. وإن لم يمكن ذلك ، فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجيه.

وأما بين الأمر والنهى ، فقد يمكن الجمع بحمل الأمر على الرخصه والنهى على المرجوحته ، فيحصل الكراهه. ولا يلتفتون فى هذا المقام الى ملاحظه التراجيح والقوه والضعف كما أشرنا إليه فى مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفه.

وقال فى «تمهيد القواعد» (٣) فى مقام التعليل لهذا الحكم : لأن الأصل فى كل واحد منهما هو الإعمال ، فيجمع بينهما بما أمكن ، لاستحاله التراجيح من غير مرجح.

ص : ٥٨١

١- الأنفال : ٧٥.

٢- فى «التهذيب» ص ٢٧٨ ، وإن أمكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه ؛ تعين.

٣- ص ٢٨٣.

ولم أتحمق معنى قوله: لاستحاله الترجيح من غير مرجح، إذ المفروض عدم ملاحظه المرجح، وإلما فقد يوجد المرجح لأحدهما.

وتوجيهه أن يقال: إن مراده إذا أمكن العمل بكلّ منهما ولو كان يارجاع التوجيه الى كليهما، فمع ذلك لو عمل بأحدهما وترك الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح، إذ المفروض أنّ موضوع الحكمين متغاير في الدليلين، فلا معنى لملاحظه المرجح بينهما، لأنّ كلّ واحد من الدليلين حينئذ دليل على حكم شيء آخر، فضعف أحدهما بالنسبة الى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله.

وذلك كما لو فرضنا أنّ واحده من المسائل الفقهيّة ثبت بنصّ الكتاب، وأخرى مباينه لها بخبر واحد، فبعد ملاحظه القرائن المخرجه للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا، فالعمل على أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، إذ كلّ منهما قام دليل على طبقه [طبقه]، وتكليف المكلف في كلّ مسألة العمل بمقتضى ما يدلّ عليه دليلها، فالعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

هذا، ولكنّ الإشكال في معنى قولهم: هذا ومرادهم من الجمع، فإن كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن والأمارات اللفظيّة والحاليّة والتعارفيّة وتحصيل ما ظهر للمجتهد أنّه قرينه على إرادته خلاف الظاهر من كلّ من الدليلين، كما في صلاه العارى قائما أو جالسا كما مرّ، أو من أحدهما كما في العامّ والخاصّ المطلقين، كما أشرنا في موضعه.

أو كما في العامّ والخاصّ من وجه، كما إذا قامت (1) قرينه على إرادته بعض الأفراد في أحدهما دون الآخر، وهكذا.

ص: ٥٨٢

١- في نسخه الأصل (قام).

فلا ريب أنّ الأمر كما ذكره ، ولكن ينبغي التأمل في القرينه أنّه إذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الأقوى لم يوجب تقديم الأضعف على الأقوى ، بل لا- بدّ أن تكون تلك القرينه قويّه بحيث يغلب قوّته على ظهور الدليل الأقوى حتّى لا يلزم ترجيح الأضعف على الأقوى.

مثلا-، إذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ، ولكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم ، أنّ المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره ، فيعمل على الدليلين ، ولم يستلزم ذلك تقديم الأضعف على الأقوى.

مثلا إذا ورد خبر في جواز التكلّم والقراءة عند سماع صوت قارئ القرآن ، فهو معارض لقوله تعالى : (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) (١) فحينئذ نقول : إنّ صحيحه زراره (٢) المفسّره للآيه بقوله عليه السلام : «يعنى فى القراءة خلف الإمام». قرينه لإرادته خلاف الظاهر من الآيه.

فحينئذ يجمع بين العمل بالزوايه الأولى وظاهر القرآن ، بحمله على القراءة خلف الإمام ، فيجوز التكلّم والقراءة فى غير خلف الإمام عند قراءة القرآن ، وإن كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم أنّ محض الجمع بين الدليلين يكفى لإخراج لأحدهما أو كليهما عن الظاهر.

ص: ٥٨٣

١- الأعراف : ٢٠٤.

٢- فى «تفسير العياشى» الأعراف ح ١٣٣ عن زراره قال أبو جعفر عليه السلام : (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ) فى الفريضة خلف الإمام (فَأَسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ). وفيه أيضا فى الحديث ١٣٤ عن زراره قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : يجب الإنصات للقرآن فى الصلاة وفى غيرها ، وإذا قرئ عندك القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع.

وإن لم يظهر للمجتهد قرينه توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال ، فلا دليل عليه ولا برهان يرشد إليه ، بل ربّما يوجب هجر الدليل الشرعيّ رأسا ، والأخذ بما لم يصدر من الشارح أصلا ، فلا دليل على إرجاع كل من المتناقضين الى بعض الأفراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في حمل الولد في الأحاديث الدالة على حضانه الأب على الذكر والأُم على الأنثى ، إلّا أن تكون الشّهرة قرينه على أنّه كان هناك دليل يدلّ عليه خفيّ علينا كما في صلاة العارى.

وإن كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين ؛ فلا وجه له ، بل خلاف المستفاد من الأخبار ، فإنّهم عليهم السلام إذا كانوا سألوا عن اختلاف الأخبار حكموا بالرّجوع الى المرجّحات من ملاحظه الأفقه والأعدل الى غير ذلك ، ولم يحكموا بالجمع مهما أمكن حتّى بالمعنى المذكور ، بل يظهر من كثير من الأخبار أنّهم عليهم السلام كانوا يتكلّمون على سبيل الاختلاف والتّعارض أنّهم عليهم السلام قالوا «إنّ الاختلاف منّا وإنّه أبقى لنا ولهم» (١).

ص: ٥٨٤

١- عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن مسأله فأجابني ، قال : ثمّ جاء رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني ، ثمّ جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي ، فلمّا خرج الرّجلان ، قلت : يا ابن رسول الله رجان من أهل العراق من شيعتك قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبت به الآخر ، قال : فقال : يا زراره إن هذا خير لنا وابقى لنا ولكم ، ولو اجتمعتم على أمر واحد لقصدكم الناس ، ولكان أقلّ لبقائنا وبقائكم. فقلت : لأبي عبد الله عليه السلام : شيعتكم لو حملتموهم على الأسنّه أو على النّار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين؟ قال : فسكت ، فأعدت عليه ثلاث مرّات ، فأجابني ، بمثل جواب أبيه. راجع «البحار» ٢ / ٢٣٦ ح ٢٤ ، ومثله في «الكافي» ١ / ٦٧ باب اختلاف الحديث ح ١٠. وفي روايه عن أبي الحسن عليه السلام قال : اختلاف أصحابي لكم رحمه ، وقال : إذا كان ذلك جمعتمكم على أمر واحد. وسئل عن اختلاف أصحابنا فقال عليه السلام : أنا فعلت ذلك بكم لو اجتمعتم على أمر واحد لأخذ برقابكم «البحار» ٢ / ٢٣٦ ح ٢٣.

وربما يجيئون عن إشكال الاختلاف الوارد في أخبارهم وأخبار آبائهم عليهم السلام باختيار أحدها ولم ينكروا الاختلاف ولم يأمرهم بالجمع بينهما ولو بالتأويلات البعيده.

وأما الشيخ رحمه الله فما بنى عليه من التأويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالباً ، بل هو يلاحظ المرجحات أولاً ويقدم الرّاجح ، ثم يذكر المخالف ويؤوله بما لا ينافي الرّاجح لما ذكره في أول «التّهذيب» (١) من أنّ بعض الشيعة ارتدّ عن المذهب بسبب حصول التناقض في أخبار الأئمة عليهم السلام ، وأراد بذلك رفع التناقض بإبداء الاحتمال الغير المنافي.

وحاصله ، أنّ هذا الحديث إذا كان محتملاً لهذا المعنى ، فلا تناقض ، لاحتمال أن يكون مرادهم عليهم السلام ذلك ، وكان عليه قرينه حاله أو مقالته ذهبت بالحوادث ، ولكن هذا لا يصير حجّه شرعيّه ولا يجوز التمسك به بمحض الاحتمال ، إذ الحجّه إنّما هي (٢) القطع بمراد الشارح أو الظن القائم مقامه ، وأما مجرّد الاحتمال فكلاً.

والحاصل ، أنّه لا-ريب ولا-شكّ في وجود التعارض بين الأدلّه الفقهيّه ، فما وجد فيها قرينه من نفس المتعارضين أو من خبر معتبر أو إجماع بسيط أو مركّب أو نحو ذلك توجب انفهام معنى يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصّحيح

ص: ٥٨٥

١- في مقدمه المؤلّف : ج ١ ص ١.

٢- في نسخه الأصل (هو).

المدلول عليه بالدلالة الحقيقيّة أو المجازيّة المعتبره الظاهره ، والعلاقه بسبب وجود القرينه الظاهره الواضحه بحيث لم يوجب طرح الأقوى وإخراجه عن الظاهر بسبب الأضعف ، فلا شكّ ولا ريب حينئذ في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح أحدهما.

وأما إذا لم يقدّم عليه حجّه ولا قرينه توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغه ، فلا حجّه فيه ، سيّما إذا وجب الخروج عن ظاهر الأقوى الى الأضعف.

ولكن لا مانع من إبداء الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الأمر ، كما فعله الشيخ رحمه الله ، ولكن بشرط أن لا يجعل حجّه في حكم شرعيّ ، فإن كان مرادهم من قولهم : الجمع مهما أمكن أولى من طرح أحد المذكورين ، فنعم الوفاق.

وإن أرادوا أولويّته في غير ذلك أيضا ، ووجوب تعاطي التأويل في أحد الدليلين وإخراجه عن الظاهر أو كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه.

ومن جميع ذلك ظهر أنّ محض كون إحدى الأمارتين عامّا مطلقا والأخرى خاصّا مطلقا لا يوجب التخصيص ، وإن كان العامّ أقوى بسبب الاعتضادات ، ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النصّ لمخالفته للأصل ، مع أنّ الأصل عامّ وهو خاصّ.

ومن تلك المواضع ردّ روايه سيف بن عميره الصّحيحه أو الموثقه الدالّه على جواز التمتع بأمه المرأه بدون إذنّها ، بأنّها منافيه للأصل ، وهو تحريم التصرف في مال الغير ، فيحتاج الى قرينه قويّه تكسر التخصيص سوره العامّ كما في المثال الذي قدّمناه.

ما استدلّ بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين

وقد استدلّ بعضهم ، في تقديم الجمع بين الدليلين : بأنّ دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعه للدلالة على كلّ مفهومه ، ودلالته على كلّ مفهومه أصليّه ، فإذا

عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر ، فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة ، وإذا عملنا بأحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكليته ، تركنا العمل بالدلالة الأصليته ، ولا شك في أنّ الأوّل أولى.

واعترضه العلامة رحمه الله في «النهاية» على ما نقل عنه : بأنّ العمل بكل واحد منهما ، من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا ، والعمل بأحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الأصليته والتابعة في أحد الدليلين وإبطالهما في الآخر ، ولا شك في أولويته العمل بالأصل ، وتابع على العمل بالتابعين وإبطال الأصلين.

وتنظر فيه بعضهم ، بأنّ العمل بتابع وأصل إنّما يكون راجحا على العمل بالتابعين إذا كانا من دليلين ، أمّا إذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين ، فلا ، وهو ظاهر. فإنّ فيه تعطيلاً للفظ الآخر وإلغاء له بالكليته ، ومن المعلوم أنّ التأويل أولى من التعطيل.

أقول : ويظهر ما في هذا النظر ممّا قدّمناه.

وتحقيق المعارضه أنّ العمل بالدليلين حينئذ خروج عن كلام الشارع رأسا ، لاستحاله العمل على حقيقتيهما وعدم قرينه معينه لذلك التجوّز ، بحيث يكون مقبولا عند أهل اللسان ، بخلاف ما لو عمل على حقيقه أحدهما ، فإنّه لا مانع منه ، ولا مؤاخذه في ترك الآخر لأصل البراءه واستحاله العمل عليهما معا على ما وردا عليه ، وخصوصا مع ملاحظه ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بأيّهما.

ثمّ إنّ الشهيد الثاني رحمه الله (1) بعد ذكر ما نقلنا عنه في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما أمكن ، جعل من فروع الجمع بين الدليلين إعمال البيّنتين القائمتين

ص: ٥٨٧

١- في «التمهيد» ص ٢٨٤.

على مالكيه رجلين يدهما ثابتة على الدار على السواء أو لم يكن يد أحدهما عليهما.

والتحقيق فيه ، أن ذلك يصح بعد ملاحظه التراجيح في البيتين وانتفائهما وتعادلتهما.

وكيف كان ، فيمكن القدح في ذلك التفریح لإمكان استناد التنصيف الى ترجيح بينه الداخل ، فيعطى كل منهما ما في يده ، أو ترجيح بينه الخارج ، فيعطى كل منهما ما في يد الآخر ، إذ دخول اليد وخروجها أعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله.

ويمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف ، فينصف بعد التحالف ، فيجری مجرى ما لو ثبت يداهما عليهما ولم يكن هناك بينه ، كما هو المشهور.

ولكن يقع الإشكال هنا في وجه التنصيف ، ولعل وجهه أن اليد وإن كانت داله على الملك ، لكنها إنما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد.

فالقدر المسلم فيما يثبت اليدين عليها على السواء إنما هو الملك في الجملة لكل منهما ، وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة منضمًا الى دلاله يده على الملكيه بحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر فيحكم بالشراكه ، إذ هو مقتضى توارد اليدين على وجه الصحة والحكم بالتسويه لرفع التحكم ، ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين اللذين هما حقيقه ومجاز مطلقا ، بل يحتاج الى قرينه مصححه لإرادته خلاف الظاهر.

ثم قال (١) بعد التفريع المذكور: ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه، طلب الترجيح بينهما لأنه ليس تقديم خصوص أحدهما على عموم الآخر أولى من العكس.

وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل التوافل في البيت على المسجد الحرام، فإن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «صلاه في مسجدي هذا تعدل ألف صلاه فيما عداه إلا المسجد الحرام» (٢)، يقتضى تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فيما عداه». وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أفضل صلاه المرء في بيته إلا المكتوبه» (٣). يقتضى تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة.

قال: ويترجح (٤) الثاني بأن حكمه اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الرّياء المؤدّى الى إحباط الأجر بالكلّيه، وهو حاصل مع المسجدين.

وأما حكمه المسجدين فهي الشرف المقتضى لزياده الفضيله على ما عداهما، مع اشتراك الكلّ في الصّحه وحصول الثواب، ومحصل الصّحه أولى من محصل الزّيادة.

ويمكن ردّ هذا الى الأوّل - يعنى صورته التّعارض التى يجمع فيها بين الدليلين مهما أمكن - فيعمل بكلّ منهما من وجه بأن يحمل عموم فضيله المسجد على

ص: ٥٨٩

١- الشهيد فى «التمهيد» ص ٢٨٤.

٢- «الوسائل» ٥ / ٢٧٩ باب ٥٧ من أبواب أحكام المساجد ح ٥ وفيه: تتمه الحديث إلا المسجد الحرام فإنه أفضل منه.

٣- «صحيح البخارى» ١ / ١٨٦ باب صلاه الليل، «صحيح مسلم» ٢ / ٢٠٩ كتاب صلاه المسافرين ح ٢١٣، «مسند أحمد» ٥ / ١٨٢ «الموطأ» ١ / ١٣٠ صلاه الجماعة ح ٤.

٤- فى المصدر (ويرجّح).

الفريضة وعموم فضيله البيت على النَّافله ، لأنَّ النَّافله أقرب الى مظنَّه الرِّياء من الفريضة ، وهذا هو الأصحّ ، وفيه مع ذلك إعمال الدليلين ، وهو أولى من إطراح أحدهما (١).

أقول : الفرق بين المقامين ، أنّ فى الأوّل يرحّج الرّوايه الدالّه على فعل النَّافله فى البيت ، ويطرح دلاليه الرّوايه الأوّليه على استحبابها فى المسجد فى ضمن عموم : «صلاه فى مسجدي».

وفى الثانى لم يطرح تلك الدلاله ، بل خصّ عمومها بأمر خارجيّ. وحمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «صلاه فى مسجدي» ، على إرادته صلاه فريضة.

والأمر الخارجيّ هو عدم مزاحمه الرِّياء للفريضة غالبا ، فهو قرينه على أنّه صلى الله عليه وآله وسلم أراد منها صلاه الفريضة ، فالجمع بين الدليلين صار بإبقاء أحد العامّين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت. وتخصيص العامّ الآخر وهو : «صلاه فى مسجدي» ، بالفريضة بأمر خارجيّ لا بالعامّ الآخر حتّى يلزم المحذور.

فظهر بذلك إمكان الجمع بين العامّين من وجه فى العمل فى الجملة ، ولكن لا بدّ أن تكون القرينه ممّا يعتمد عليها كما أشرنا سابقا.

والذى ذكر هنا ليس بذلك المعتمد ، إلّا أنّ عمل الأصحاب والشَّهره بينهم صار قرينه مرجحه لهذا الحمل. وإن وردت روايات معتبره فى استحباب النَّافله فى المسجد أيضا ، وعمل بها الشَّهيد الثانى رحمه الله فى بعض تأليفاته ، ثمّ ذكر فى «التمهيد» (٢) فروعاً آخر للعامّين من وجه.

ص: ٥٩٠

١- انتهى كلام الشَّهيد.

٢- ص ٢٨٥.

ثم قال (١): فائده: إذا تعارض ما يقتضى إيجاب شيء مع ما يقتضى تحريمه فإنهما يتعارضان كما قاله في «المحصول» (٢) وغيره، حتى لا يعمل بأحدهما إلا لمرجّح، لأنّ الخبر المحرّم يتضمّن استحقاق العقاب على الفعل، والموجب يتضمّنه على الترك. وجزم الآمدى (٣) وجماعه (٤) بترجيح المحرّم لاعتنائه بدفع المفاسد.

ولكن ذكر الآمدى وابن الحاجب أيضا أنه يرجّح الأمر بالفعل على النهى عنه.

وفى معنى ما ذكرناه ما لو دار الأمر بين ترك المستحبّ وفعل المنهى عنه (٥).

ثمّ ذكر له فروعا.

أقول: ومن ذلك يظهر أنّ مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من أنّ المراد العمل بها على مقتضى طريقه أهل اللسان فى إخراج الكلام عن الظاهر، لا مطلق التوجيه والتأويل كيفما اتفق.

ويظهر بطلان ما قد يتخيل أنّ الجمع حينئذ أن يحمل الأمر على الرخصة، والنهى على المرجوحية، إذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل، فلا بدّ من الرجوع الى المرجّحات واختيار أحدهما وطرح الآخر بسبب الترجيح، أو العمل على أحدهما لو لم يحصل مرجّح من باب التخيير، كما سيجىء، ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتأويل.

ص: ٥٩١

١- ص ٢٨٧.

٢- راجع ٤ / ١٣٠٩.

٣- فى «الإحكام فى أصول الأحكام» ٤ / ٢٥٩، ٢٦٩.

٤- كابن الحاجب فى «المنتهى» ص ١٦٧.

٥- انتهى كلام الشهيد.

لا- يقال : إنّ التعارض وعدم إمكان العمل على حقيقه الأمارتين قرينه على إرادته المعنى المجازي المحتمل ، فإن اتحد المجاز فهو متعين ، وإلا فالأقرب ، وإن لم يتفاوت فالتخير ، وذلك لأنّ المظنون أنّ أصل الأمارتين من الشارع وإن حصل الإشكال في المراد حينئذ بسبب التناقض والتعارض.

لأننا نقول أولاً : إنّنا نمنع الظنّ بكون الأمارتين من الشارع مع حصول التناقض ، بل المظنون إنّما هو أحدهما.

سلمنا ، لكن لا نعلم أنّه لا بدّ أن يكون مدلول كلّ واحد منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز ، إذ يحتمل أن يكون أحدهما واردا مورد التقيّه فيجب إلغاؤها رأساً ، فلا دليل على وجوب التأويل واستعمال كلّ منهما إذا لم يقدّم دليل عليه ، بل لا دليل على جوازه إن أريد الاستدلال به.

نعم ، لا- تضايق [نضايق] عن تأويل المرجوح بما لا ينافي الزجاج كما فعله الشيخ رحمه الله (1) من باب الاحتمال ، ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال ، فإذا أردت المعنى الحقيقي لقول : الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ، فهو : أنّه يجب التفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتّى يظهر لك المعنى الصّحيح والمراد اللائق بشرط عدم إخراج الأقوى عن ظاهره كما بيّنا سابقاً.

وحقيقته يرجع الى أنّه لا بدّ أن يتأمل حتّى يظهر أنّ الموضوع في الأمارتين واحد أو مختلف ، وأنّ تعارض الظاهر فيهما هل هو واقعيّ أو هو كذلك في نظر الظاهر ، ثمّ العمل على مقتضاه.

فخذ هذا ودع عنك ما سواه ممّا يتعاوره الغافلون العادون عن التحقّق.

ص: ٥٩٢

١- راجع «العهده» ١ / ١٤٣.

ثم إنَّ المعارضه بين الأمر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم ، وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين الأمر به والمنهي عنه ، كاختلاط موتي المسلمين بموتى الكفار فيتردد الأمر بين وجوب غسلهم والصلاه عليهم وحرمتها ، والمشهور وجوب غسلهم جميعا والصلاه عليهم لكن بقصد المسلمين ، فيكون من باب تخصيص العام بالتيه .

ثم ذكر في «التمهيد» (١) بعد ذلك تعارض الأصلين وقال : إنَّه يعمل بالأرجح منهما بالاعتضاد ، فإن فقد ففي المسأله وجهان ، وفروع ذلك كثيره جدًا ، وذكر كثيرا منها .

منها : مسأله تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسه رطبه ثم سقطت بالقرب على ثوب ، وشك في جفاف النجاسه ، واستوجه في «التمهيد» (٢) نجاسه الثوب حينئذ لأنه استصحاب الرطوبه طارئ على طهاره الثوب .

وفيه : تأمل . وقد أشرنا في مبحث الأدله العقليه الى جواز العمل بالأصل المتنافيين في الجملة ، فراجع .

ص : ٥٩٣

١- ص ٢٨٨ .

٢- ص ٢٩٠ .

قانون : تعادل الدليلين

تعادل الدليلين عبارته عن تساوى اعتقاد مدلوليهما ، ولا ريب فى إمكانه ووقوعه عقلا ، لحصول البرق المتواتر فى زمن الضيف ، فتواتره يدل على المطرد كونه فى الضيف على عدمه .

وأما شرعا فاختلفا فيه .

والأشهر الأظهر إمكانه ووقوعه خلافا لبعض العامه .

لنا : أنه لا يمتنع أن يخبرنا رجلان متساويان فى العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين ، والعلم به ضرورى .

وتعادل الأمارتين قد يكون فى المسأله ، كحديثين متساويين دل أحدهما على وجوب شىء ، والآخر حرمة .

وقد يكون فى موضوعهما كالأمارتين المختلفين فى تعيين قبله مع تساويهما .

وقد يكون فى الحكم والقضاء كاليدى والبينتين المتساويتين .

وأىضا قد يكون التعادل فى حكم مع تنافى الفعلين كالمثال الثانى أو بالعكس كالمثال الأول .

واحتج المنكر : بأنه لو تعادل الأمارتان على الحظر والإباحه ، فلا يجوز العمل بهما معا لتنافيهما ، ولا تركهما معا للزوم العبث فى وضعهما على الحكيم ، ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ، ولا بواحد بعينه فإنه فى معنى إباحه الفعل ، فيرجع الى الثالث ، فإن الإباحه هو واحد معين منهما .

وفيه : أنا نختار تركهما ونرجع الى الأصل ولا محذور إذا لم يثبت فى الخارج

انحصار التّكليف فيهما ، وإن ثبت فنختار الرّابع ، ونقول : إنّه لا يستلزم الإباحه ، بل إنّما يستلزمها لو اختارها لا مطلقا ، وهو مثل التّخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العلم والعمل مع مخالفتهما في الإباحه والحظر. فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا ، وباختيار تقليد الحاضر ، يصير محظورا.

ثمّ إنّ المجتهد يختار في العمل بأىّ الأمارتين شاء ، ويخيّر مقلّده كذلك.

وأما التّخيير في الحكم والقضاء ، فالتّعيين الى القاضى ، ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومات لاختلاف الدّواعى.

وفى جواز اختيار القاضى ترجيح إحداهما فى صوره ، وأخرى فى أخرى ، قولان ، الأقوى : نعم ، لعدم المانع.

ثمّ إنهم اختلفوا فى صوره التّعادل ، فالمشهور المعروف من محقّقى أصحابنا : التّخيير.

وقيل : بتساقطهما والرّجوع الى الأصل.

وقيل : بالتوقّف ، وسيجىء تمام الكلام.

الترجیح فی اللّغه : هو جعل الشّیء راجحاً.

وفی الاصطلاح : هو اقتران الأماره بما تقوى به علی معارضها. وهو المناسب للتعارض والتّعادل اللّذین یستعملان معه فی هذا الباب ، فإنّهما صفتان للأماره لا فعّالان للمجتهد ، وكذلك التّرجیح.

نعم یستعمل التّرجیح بمعنی آخر ، وهو تقدیم المجتهد إحدى الأمارتین علی الأخری للعمل بها. ولّمّا لم یکن ذلك إلّا فی الأمارتین لعدم تصوّر التعارض فی غیرهما كما مرّ ، فیحتاج الی مرّیح التّقدیم حذراً عن التّحكّم ، وذلك المرّیح هو اقتران الأماره بما تقوى به علی معارضها.

فهذا الاقتران الذی هو سبب التّرجیح سمّی فی اصطلاح القوم بالتّرجیح.

فما عرّفه بعضهم (1) بتقدیم أماره علی أخرى فی العمل بمؤدّاهما قبّالاً للتعریف الذی ذكرنا ، لیس فی محلّه ، إذ التعریف الأوّل إنّما هو لنفس الأماره الرّاجحه ، والثّانی لفعل المجتهد ، مع أنّه یمكن أن یقال : مبدأ الاشتقاق فیهما أيضاً مختلف كما أشرنا إلیه فی لفظ التّرجیح بلا مرّیح فی مبحث أخبار الآحاد ، فإنّ مبدأ الاشتقاق فی فعل المجتهد هو الاختیار والتّقدیم كلفظ التّرجیح فی اللفظ المذكور.

وفی التّرجیح الذی هو صفه الأماره ، هو الرّجحان بمعنی الاشتمال علی المزیّه والمصلحه ، كلفظ المرّیح فی اللفظ المذكور ، فلا معنی لتّرجیح التعریف الثّانی

ص: ٥٩٦

١- كالشیخ البهائی فی «الزبد» ص ١٦٩.

على التعريف الأول كما فعله المحقق البهائي ، والشارح الجواد - رحمهما الله - إذ لا مشأحه فى الاصطلاح.

نعم ، للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح بإطلاق الترجيح على فعل المجتهد أيضا ، ولعل المناقشه إنما هو على من يمنع ذلك.

ووجهه ، أن مصدر التفعيل أنسب بفعل المجتهد من الأماره ، والأمر فى ذلك سهل ، وإذا حصل الترجيح لإحدى الأمارتين ، يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح.

وقيل : إن الحكم حينئذ أيضا إما التخيير أو التوقف ، لأن زياده الظن لو كانت معتبره فى الأمارات لكانت معتبره فى الشهادات ، والتالى باطل ، فالمقدم مثله.

وفيه : منع الملازمه وبطلان التالى كليهما ، لأن المدار فى البيئه على التعبد بخلاف الاجتهاد. ثم إن المرجحات تتصور فى كل الأمارات ، ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات فى الأخبار ، ونحن أيضا نذكرها أولا ثم نشير الى حكم الباقي.

فنعول : إن الترجيح بينهما إما من جهه السند أو من جهه المتن أو من جهه الاعتضاد بالأمر الخارجه.

واعلم ، أن مرادنا فى هذا المقام من كون كل من المذكورات مرجحا إنما هو إذا قطع النظر عن غيره من المرجحات. ففى مقام ذكر كل منهما لا- ينبغى اشتراط عدم المرجوحيه من جهه أخرى كما يظهر من العلامة رحمه الله فى «النهايه» حيث اشترط فى كون علو الإسناد مرجحا ، أن لا يكون فى سند الزوايه الأخرى كثره الزواه وتعددها فى كل طبقه ، وأن يتساووا فى سائر الصفات ، فإنه مما لا حاجه إليه هاهنا.

أما الترجيح من جهة السند فمن وجوه :

الأول : كثره الزوايه ، أى تعددها فى كل طبقه ، فيرجح ما رواه أكثر لقوة الظن لتعاقد الظنون الحاصله بعضها ببعض ، وهذا هو الذى قد ينتهى الى التواتر وإفاده اليقين .

الثانى : قلّه الوسائط ، وهو الذى يسمونه علو الإسناد (1) ، فهو راجح على ما كثر وسائطه ، لأن تطرق احتمال الكذب والسيهو والغلط وغيرها فى الأول أقل وهو واضح .

وعارضة العلامة رحمه الله فى «النهايه» بالنذور والقله فيكون مرجوحا من هذه الجبهه .

وهذا إنما يتم فيما لم يعلم إدراك كل من الوسائط للآخر ، وكانت الفاصله بين المروى له والإمام عليه السلام المروى عنه مده يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها . وأميا فيما علم فيه الحال وإدراك كل منهما لمن فوقه وشاع روايته عنه ، فلا وجه له .

الثالث : رجحان راوى إحداهما على الأخرى من حيث الصفات الموجهه لرجحان الظن مثل : الفقه ، والعداله ، والضبط ، والفظنه ، والورع .

ولا- يخفى وجه الترجيح ، لأن الفقه يوجب معرفه أسباب الحكم وموارد وروده ومناسبه حال المروى له وكيفيه الزوايه ، وذكر حال السماع ممّا يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث ، وكذلك سائر الصفات المذكوره يوجب الظن بالصدق وعدم الغفله ، فيحصل الفرق بين العالم والأعلم ، والورع والأورع ، والضابط

ص: ٥٩٨

والأضبط ، وهكذا.

وليس ذلك من قبيل المجتهدين إلّا إذا جعلناهما من باب الأماره للمقلد كأمارتى المجتهد ، وقد عرفت الإشكال فيه ، فيندرج فى ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكيه الواحد أو الاثنى أو الأكثر أو أمور أخرى مثل كون أحد الزاويين مباشرا للقضيّه دون الآخر ، كما يقدّم روايه أبى رافع أنّ النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم تزوّج بميمونه وهو محلّ وكان هو السّيفير بينهما على روايه ابن عبّاس بأنّه صلى الله عليه وآله وسلم نكحها وهو محرم ، وكذلك كون أحدهما مشافها للمروىّ عنه دون الآخر ، وكذلك كون أحدهما قريبا منه والآخر بعيدا ، وهكذا.

ويندرج فى التّرجيح باعتبار السّند ما كان أحد الزّاويين غير مشتبه الإسم دون الآخر.

التّرجيح من جهه المتن

وأما التّرجيح من جهه المتن ، فهو أيضا من وجوه :

الأوّل : تقديم المروىّ باللفظ على المروىّ بالمعنى ، وتسويه الشيخ رحمه الله (١) بينهما إذا كان راوى المعنى معروفا بالضبط والمعرفه ضعيف ، وهذه المعرفه شرط جواز ذلك ، لا شرط المساواه ، ولا ريب أنّ الأوّل أبعد من الزّلل مطلقا.

الثانى : تقديم المقرّو من الشيخ على المقرّو عليه.

الثالث : تقدّم المتأكّد الدّلاله على غيرها ، سواء كان من جهه تعذّر مواضع الدّلاله فى أحدهما دون الآخر أو من جهه أخرى ، مثل تأكّد الحكم بالقسم والتّغليظ كما فى بعض أخبار القصر (٢) : «قصر ، وإن لم تفعل فقد والله خالفت

ص: ٥٩٩

١- فى «العهده» ١ / ١٥٢.

٢- «الوسائل» ٨ / ٥١٢ باب ٢١ من أبواب صلاه المسافر ، ح ٢ [١١٣١٣].

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم».

ومثل ما كان أحدهما معللاً- دون الآخر ، أو يكون دلالة أحدهما بعنوان الحقيقه والآخر بعنوان المجاز ، أو أحدهما بعنوان المجاز الأقرب والآخر بالأبعد ، أو أحدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم ، أو أحدهما بالعموم والآخر بالخصوص.

ولا يذهب عليك أن المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوى له من مدلول العام ، فيكون بينهما تناقض حينئذ ، ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح.

ولا ريب أن الخاص أرجح من العام للمنصوصية والظهور ، فهذا لا ينافى قولهم : بأن في التخصيص جمعا بين الدليلين ، وأن الجمع مقدّم على الترجيح ، فإذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص ، فيمكن الجمع بينهما ، وبذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعده تقديم الجمع على الترجيح.

وإذا لوحظ أن في الجمع لا- بدّ من ترجيح الخاص على القدر المساوى له من العام وينحصر الأمر في إبقاء الخاص على حاله وإسقاط ما يساويه من العام أو إبقاء القدر المساوى له من العام وإسقاط الخاص ، فيندرج تحت قاعده التعارض والترجيح.

ومثل ما كان أحدهما عامًا مخصّصًا والآخر غير مخصّص ، أو كان التخصيص في أحدهما أقل ، وفي الآخر أكثر.

الزّابع : الفصاحه ، فيقدّم الفصيح على الزّكيك ، وربّما يعتبر الأفصحيه أيضا. ووجهها أنّهم عليهم السلام أفصح النّاس ، فالأفصح أشبه بكلامهم ، ويورث الظنّ بالصدق.

والتحقيق في ذلك ، أن الفصاحه إذا كانت ممّا يستبعد صدورها عن غير

مثلهم عليهم السلام كعبارات «نهج البلاغه» و «الصّحيحه السّجّاديه عليه السلام» وبعض كلماتهم الأخر من الخطب والأدعيه فلا ريب أنّه من المرّجحات ، بل من أقواها ، وإلّا فالذّي يظهر من تتبع الأخبار سيّما في مسائل الفروع أنّهم عليهم السلام لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحه ولم تتفاوت كلماتهم فضل تفاوت مع الرّعيّه ، بحيث يمكن التّمييز بذلك وحصول الرجحان والظنّ معه.

الخامس : أن يكون دلالة أحدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطه دون الآخر ، فالثاني مقدّم على الأوّل.

وأما التّرجيح بالاعتضادات الخارجيه ، فمن وجوه :

الأوّل : اعتضاد أحدهما بدليل آخر ، إذ لا ريب في قوّه الظنّ في جانب المعتضد.

وكذلك إذا كان أحد المعاضدين أقوى من الآخر إذا اعتضد كلّ منهما بدليل.

الثاني : اعتضاد أحدهما بعمل المشهور ، سيّما المتقدّمين لقرب عهدهم بزمان الأئمه عليهم السلام ، وتمكّنهم من معرفه حال الأخبار أزيد من المتأخّرين.

ويقع الإشكال فيما لو كان أحدهما موافقا للقدماء ، والآخر موافقا للمتأخّرين وتعارض الشّهرتان ، فإنّ تقدّم القدماء وقرب عهدهم وتمكّنهم من القرائن والأمارات يورث الظنّ بإصابتهم ، وكون المتأخّرين أكثر فحصا وأدقّ نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم وهجرهم مع ذلك قولهم يورث الظنّ بإصابتهم ، ولكلّ وجه ، وتتفاوت المقامات ، ولا بدّ للمجتهد من التأمّل في كلّ مقام ، فربّما كان اجتماع القدماء على حديث لأجل شدّه التّقويه الباعثه على اختفاء الحقّ لاقتضاء سالف الزّمان ذلك ، ولما ظهر الحال بعده بالتدرّج للمتأخّرين فذهبوا الى خلافه. وربّما كان اجتماعهم لأجل قرينه خفيّه على المتأخّرين ، فلا بدّ

من التأمل والتفحص من ذلك.

والحاصل ، أنّ المدار على حصول الظنّ ، وهو تابع للمقامات والشّهرة كالإجماع ينقسم الى القطعيّ والظنّي بالاطلاع عليها أو بالنقل ، وربّما يتعارض الثقلان كما وقع في مسأله عدد الرضعات بالنسبه الى العشره والخمس عشره ، وربّما جمع بينهما بأنّ اشتها الأول بين القدماء والثاني بين المتأخرين.

موافقه الأصل و مخالفته

الثالث : موافقه الأصل ومخالفته ، ويقال للموافق : المقرّر ، والمخالف : الناقل .

فبعضهم رجح المقرّر لأنّه موجب لحمل كلام الشارع على التأسيس والإفاده دون التأكيد ، فإنّ العمل على المقرّر موجب لتقديم الناقل عليه . يعنى أنّ الشارع حكم أولاً بالناقل . وفائدته رفع حكم الأصل ، ثمّ قال بالمقرّر لرفع حكم الناقل ، فكلّ وقع في محلّه .

ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخره عن المقرّر فيكون وقوع المقرّر قبله بلا-فائده لاستفاده مفاده من العقل ، فيكون تأكيداً لا تأسيساً ، وأنت خير بضعف هذا الاستدلال ، لأنّ الأحكام الموافقه للأصل ما فوق حدّ الإحصاء ، وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبه .

وبعضهم رجح الناقل لأنّه يستفاد منه ما لا يستفاد إلّا منه ، بخلاف المقرّر ، فحمل كلام الشارع على التأسيس أولى ، وبأنّ العمل به يقتضى تقليل النسخ لأنّه إنّما يزيل حكم العقل ، بخلاف المقرّر فإنّه يزيل حكم النقل بعد ما أزال هو حكم العقل .

ويضعف الأول : بأنّ ذلك إذا قدرنا تقدّم المقرّر ، وإن قدرناه متأخراً فليس كذلك .

والثاني مع أنّه معارض : بأنّ ذلك نسخ للأقوى بالأضعف ، لأنّ المنسوخ حينئذ

هو العقل والمقرّر معا إنّما يتمّ أن لو قلنا : بأنّ رفع حكم العقل بالنّاقل نسخ ، وليس كذلك .

والتحقيق ، أنّ ما علم فيه التاريخ من كلام الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا إشكال في تقديم المتأخّر ناقلا كان أو مقرّرا .

وفي مجهول التاريخ لا بدّ من التّوقّف ، هذا إذا علم بصدورهما معا عنه صلى الله عليه وآله وسلم .

وأما مع عدم العلم بالصدور ، فالكلام فيه كما لو كانا في أخبار الأئمة عليهم السلام ، فإنّ مع فرض عدم النّسخ في كلامهم ، لا يبقى إلّا احتمال الخطأ في أحدهما أو التّقيّه ، فسواء كانا قطعيين عنهم عليهم السلام أو ظنيين ، فالأقوى تقديم المقرّر لكونه معاضداً بدليل آخر وهو العقل ، فيكون أرجح في النّظر ، سواء علم التاريخ في كلامهم أم لم يعلم .

وكيف كان ، فالأقوى ترجيح المقرّر في الأدلّه التي بأيدينا اليوم والعمل على ذلك .

مخالفة العامه

الرّابع : مخالفة العامه ، فيرجّح المخالف على الموافق لاحتمال التّقيّه فيه ، وقد أشير إليه في روايات كثيره ، وذلك إمّا بموافقه الرّوايه لجميعهم أو الذين يعاصرون الإمام عليه السلام المروى عنه أو يعاشرون ذلك الرّاوى ، فإنّهم مختلفون في المسائل جدّاً ، وكانت التّقيّه مختلفه بملاحظه مذاهبهم ، فلا بدّ من ملاحظه حال الرّاوى والمروى عنه . فقد نقل عن تواريخ العامه أنّ مدار أهل الكوفه في عصر الصادق عليه السلام كان على فتاوى أبي حنيفه وسفيان الثّوري ورجل آخر ، وأهل مكّه على فتاوى ابن جريح ، وأهل مدينه على فتاوى مالك ورجل آخر ، وأهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد ، وأهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك ، وهكذا كانوا مختلفين باختلافات شتى الى أن استقرّت مذاهبهم في الأربعه في

سنه خمس وستين وثلاث مائه ، فلا-بدّ من التأميل في الحمل على التقيّه والرجوع الى دلالة نفس الروايه على ذلك ، أو قرينه خارجه أو مناسبه لحال الراوى أو المروى عنه ، أو غير ذلك ، لا الحمل بمجرد موافقته لبعضهم على أى نحو يكون. ولا يبعد كفايه مجرد الاحتمال إذا لم يتحقّق الاحتمال فى الخبر الآخر أصلا.

ثم إنّ المرجّحات الاجتهاديه وما يوجب الظنّ بالصّحّه كثيره يندرج أكثرها فيما ذكرناه ، وقد مرّ الإشاره الى بعضها فى مباحث الأخبار ، وعلى المجتهد أن يتحرّى ويتّبع ما يورثه الظنّ ، وأن يكون بصيرا فى أمره ولا-يكتفى بملا-حظه رجال السّند فى تصحيح الخبر وتقديمه على ما ليس بنقى السّند بحسب المصطلح المتأخّر ، كما أشرنا الى ذلك فى مباحث الأخبار ، فإنّ هاهنا مرجّحات كثيره لم يذكرها العلماء ، مع أنّ ملاحظه سند الأخبار أيضا إشكالا لا بدّ أنّ يتّبه له لئلا يبادر بالتصحيح أو التّضعيف.

كلام المجلسى فى «أربعينه» فى المقام

وقد ذكر العلّامه المجلسى رحمه الله كلاما فى «أربعينه» ولا بأس بإيراده لكثره فوائده فإنّه قال فى الحديث الخامس والثلاثين الذى رواه الكلينى رحمه الله عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبى عمير ، بعد ما حقّق ويّين أنّ محمّد بن إسماعيل هذا هو البندقى النيشابورى : إنّ جهالته لا يقدر فى صحّه الحديث لوجوه :

الأوّل : أنّ روايه الكلينى رحمه الله عنه فى أكثر الأخبار التى أوردّها فى «الكافى» واعتماده عليه ، يدلّ على ثقته وعدالته وفضله وفهمه.

الثانى : أنّ الفضل لقرب عهده بالكلينى واشتهاره بين المحدّثين لم يكن الكلينى يحتاج الى واسطه قويّه بينه وبينه ، ولهذا اكتفى به فى كثير من الأخبار.

الثالث : أنّ الظاهر أنّ هذا الخبر مأخوذ من كتاب ابن أبى عمير وكتب ابن أبى

عمير كانت أشهر عند المحدثين من الأصول الأربعة عندنا ، بل كانت الأصول المعتره الأربع مائه أظهر من الشمس في رابعه النهار ، فكما أننا لا نحتاج الى سند لهذه الأصول الأربعة ، وإذا أردنا سندا فليس إلّا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنه السلف ، وربما لم يبال بذكر سند فيه ضعف أو جهاله لذلك ، فكذا هؤلاء الأكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهوره وإن كان فيه ضعيف أو مجهول ، وهذا باب واسع شاف نافع إن أتيتها يظهر لك صحه كثير من الأخبار التي وصفها القوم بالضعف.

ولنا على ذلك شواهد كثيره لا تظهر على غيرنا إلّا بممارسه الأخبار وتتبع سيره قدماء علمائنا الأخبار.

ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسف المعاند.

الأول : أنك ترى الكليني رحمه الله يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب أو الى ابن أبي عمير أو الى غيره من أصحاب الكتب المشهوره ، ثم يبتدىء بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند ، وليس ذلك إلّا لأنه أخذ الخبر من كتابه ، فيكتفي بإيراد السند مره واحده ، فيظن من لا رويه له في الحديث أن الخبر مرسل.

الثاني : أنك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضع ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ، ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع آخر بسند آخر الى صاحب الكتاب أو بضم سند أو أسانيد غيره إليه ، وتراهم لهم أسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع آخر ، ولم يكن ذلك إلّا لعدم اعتنائهم بإيراد تلك الأسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم.

الثالث : أنك ترى الصدوق مع كونه متأخرا عن الكليني أخذ الأخبار في

«الفقيه» عن الأصول المعتمده واكتفى بذكر الأسانيد في «الفهرست»، وذكر لكل كتاب أسانيد صحيحه ومعتبره، ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا، ولذا صار «الفقيه» متضمنا للصحيح أكثر من سائر الكتب، والعجب ممن تأخره كيف لم يقتف أثره لتكثير الفائده وقلة حجم الكتاب.

فظهر أنهم كانوا يأخذون الأخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفه مشهوره متواتره.

الرابع: أنك ترى الشيخ رحمه الله إذا اضطرّ في الجمع بين الأخبار الى القدر في سند لا يقدر فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الإجازة، بل يقدر إما في صاحب الكتاب أو فيمن بعده من الرواه كعلي بن حديد وأضرابه، مع أنه في الرجال ضعف جماعه ممن يقعون في أوائل الأسانيد.

الخامس: أنك ترى جماعه من القدماء والمتوسّطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعه لم يوثقوا، فغفل المتأخرون عن ذلك واعترضوا عليهم، كأحمد بن محمد بن الوليد، وأحمد بن محمد بن يحيى العطار، والحسين بن الحسن بن أبان، وأضرابهم، وليس ذلك إلا لما ذكرنا.

السادس: أن الشيخ رحمه الله فعل مثل ما فعل الصّيدوق رحمه الله لكن لم يترك الأسانيد طرا في كتبه فاشتبه الأمر على المتأخرين، لأنّ الشيخ رحمه الله عمل لذلك كتاب «الفهرست» وذكر فيه أسماء المحدثين والرواه من الإماميه وكتبه وطرقه إليهم، وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي «التّهذيب» و«الاستبصار»، فإذا أورد روايه ظهر على المتتبع الممارس أنه أخذه من شيء من تلك الأصول المعتمده. وكان للشيخ رحمه الله في «الفهرست» إليه سند صحيح، فالخبر صحيح مع صحه سند

الكتاب الى الإمام عليه السلام وإن اكتفى الشيخ رحمه الله عند إيراد الخبر بسند فيه ضعف.

السِّيَاح : أنَّ الشيخ ذكر في «الفهرست» (١) عند ترجمه محمّد بن بابويه القمّي ما هذا لفظه : له نحو من ثلاث مائه مصنّف ، أخبرني بجميع كتبه ورواياته جماعه من أصحابنا منهم الشيخ أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان ، وأبو عبد الله الحسين بن عبد الله الغضائري ، وأبو الحسين بن جعفر بن الحسن بن حسكه القمّي ، وأبو زكريّا محمّد بن سليمان الحراني ، كلّهم عنه. انتهى.

فظهر أنَّ الشيخ رحمه الله روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحهما بتلك الأسانيد الصّحيحة ، فكلمّا روى الشيخ خبرا من بعض الأصول التي ذكرها الصدوق في «فهرسته» بسند صحيح ، فسندّه الى هذا الأصل صحيح وإن لم يذكر في «الفهرست» سندا صحيحا إليه.

وهذا أيضا باب غامض دقيق ينفع في الأخبار التي لم تصل إلينا من مؤلفات الصّيدوق ، فإذا أحطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض أسرار الأخبار - وإن كان ما تركنا أكثر ممّا أوردنا - وأصغيت إليه بسمع اليقين ونسيت تعسّفات المتعسّفين وتأويلات المتكلّفين ، لا أظنك ترتاب في حقّيه هذا الباب ولا يحتاج بعد ذلك الى تكلفات الأخباريين في تصحيح الأخبار ، والله الموفق للخير والصواب. انتهى كلامه (٢) أعلى الله مقامه.

ثمّ اعلم أنّ هاهنا روايات كثيرة وردت عن أئمتنا عليهم السلام في علاج التّعارض بين الأخبار وترجيحها تنيف على ثلاثين وتقرب أربعين على ما وصل إلينا ، وهي

ص: ٦٠٧

١- «الفهرست» ٢٣٨ الرقم ٧١٠.

٢- كلام المجلسي في «أربعينه».

مختلفه فى أنفسها.

ففى كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله تعالى ، وفى بعضها أو سنّه نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم أيضا ، بل وفى كثير منها ، أنّ ما يخالف كتاب الله تعالى باطل وزخرف ، وفى كثير منها ، الأمر بترك ما وافق العامّة وأنه باطل ، وفى بعضها ، العرض على كتاب الله ثمّ على أحاديث العامّة ، وفى طائفة منها ، التّخيير أولا من دون ملاحظه المرجّح ، وفى بعضها ، الأمر بالإرجاء والتوقف أولا حتّى يلقى من يخبره ، وأنه ، فى سعه حتّى يلقاه ، وفى بعضها تفصيل طويل.

ومثل ما رواه الكلينى رحمه الله (1) ، عن عمر بن حنظله قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاء أيحلّ ذلك؟ الى أن قال : فكيف يصنعان؟

قال عليه السلام : «ينظران الى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا». الى أن قال : فإن كان كلّ واحد اختار رجلا- من أصحابنا فرضيا أن يكونا من الناظرين فى حقّهما واختلفا فيما حكما ، وكلاهما اختلفا فى حديثكم؟ فقال عليه السلام : «الحكم ما حكم به أعدلها وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر».

قال : قلت : فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟

قال : فقال عليه السلام : «ينظر الى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به ،

ص: ٦٠٨

١- فى «الكافى» ١ / ٥٤ باب اختلاف الحديث ح ١٠ ، «الوسائل» ٢٧ / ١٠٦ باب ٩ ح ١ [٣٣٣٣٤].

المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمننا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فإن المجمع عليه لا ريب فيه وإنما الأمور ثلاثة : أمر بين رشده فيتبع ، وأمر بين غيبه فيجتنب ، وأمر مشكل يرد إلى الله تعالى . قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» .

قلت : فإن كان الخبران عنكم مشهورين وقد رواهما الثقات عنكم؟

قال عليه السلام : «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامه» .

قلت : جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه والآخر مخالفا لهم ، بأى الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السلام : «ما خالف العامه ففيه الرشد» .

قلت : جعلت فداك : فإن وافقهما الخبران جميعا؟

قال عليه السلام : «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر» .

قلت : فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا؟ قال عليه السلام : «إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» .

وروى ابن جمهور في «غوالي اللثالي» (1) عن العلامة رحمه الله مرفوعا إلى زراره قال : سألت الباقر عليه السلام فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان [أو الحديث] المتعارضان فبأيهما آخذ؟

فقال عليه السلام : «يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر» .

ص: ٦٠٩

فقلت : يا سيدى إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟

فقال عليه السلام : «خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما فى نفسك».

فقلت : إنهما معا عدلان مرضيان موثقان؟

فقال عليه السلام : «انظر الى ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه ، خذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم».

فقلت : ربّما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام : «إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ما خالف الاحتياط».

فقلت : إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام : «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر».

وفى روايه أنه عليه السلام قال : «إذن فارجه حتى تلقى إمامك فتسأله». انتهى كلام «الغوالى».

وأنت خير بأن العمل على هذه الأخبار لا يمكن ، لتعارضها وتناقضها ، ففى بعضها قدّم اعتبار صفات الرّاوى بالاجتماع ، كما فى روايه ابن حنظله بمرتبين على العرض على الكتاب ، وفى بعضها قدّم العرض على الكتاب ولم يعتبر شىء آخر ، وفى بعضها قدّم الشّهره على الصّيفات ، وفى بعضها العرض على العامه ، الى غير ذلك من المناقضات ، وقد تصدّى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا تكاد تنتظم تحت ضابطه يمكن الرّكون إليها ، لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها.

وتحقيق المقام ، أنا نقول : لا شك أنّ تلك الأخبار أخبار الآحاد ، وقد مرّ أنّ حجّيه أخبار الآحاد إمّا من جهه الأدلّه الدّالّه على حجّيتها بنفسها ، كما يه النبأ والإجماع ، أو من جهه أنه ممّا يحصل به الظنّ ومن جهه أنه ظنّ المجتهد ، وقد اخترنا الثّانى وبيّنا عدم تماميه الدّليل عليه إلّا من جهه أنه ظنّ المجتهد ، فحينئذ

نقول : إن كان الدليل على حجيتها هو أنه ظن المجتهد ، فلا بد في المسائل الفقهيّة من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها ويتّرجح صحتها وموافقها للحقّ في نظر المجتهد ، سواء وافق واحدا من تلك الأخبار المذكورة في وجوه التّرجيح أم لا. فإنّ حجّيه هذه الأخبار الوارده في العلاج أيضا إنّما هو من جهه أنه ظنّ المجتهد بالفرض.

فلو فرض حصول الظنّ بأحد طرفي الأخبار الوارده في المسأله الفقهيّه أنّه هو الموافق للواقع ، واقتضى الظنّ الحاصل من جهه بعض هذه الأخبار الوارده في العلاج خلافه ، مثل أنّ الظنّ الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقه الكتاب على ما دلّ على ترجيح ما وافق المشهور في الأخبار العلاجيّه ، لكون راوى الرّوايه الأولى أوثق وأعدل.

ثمّ إذا تأملنا في المسأله الفقهيّه ورأينا أحد طرفي المسأله أقوى في النظر والحديث الدالّ عليه أرجح بسبب القرائن الآخر ، مثل علوّ الإسناد (1) وموافقه دليل العقل ، وغير ذلك من المرجّحات الاجتهاديّه ، وإن كان الطّرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب ؛ فحينئذ لو اعتمدنا على ظننا هذا بأوفقتيه ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسأله الفقهيّه لنفس الأمر ، وراجعنا مختارنا في المسأله الأصوليّه وترجيحنا لما دلّ على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور ؛ فلا بدّ من أن نترك الظنّ الأوّل بهذا الظنّ.

وأنت خير بأنّه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما ، بل التّرجيح للأوّل لأنّه ظنّ بالحكم النّفس الأمرى في المسأله الفقهيّه أوّلا.

ص: ٦١١

١- في نسخه الأصل (الأسناد).

والثاني : ظنّ بواسطة فرض تقديم اعتبار الظنّ الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد في المسأله الأصوليه. والأول خاص والثاني عام ، يعنى أنّ الثاني يدلّ بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره ، والأول يقتضى ترجيح الخبر الخاص بالمسأله الخاصه الوارده على خلافه.

لا- يقال : إذا تأمّل المجتهد في المسأله الفقهيّه فلا- بدّ من أن يتأمّل في علاج المتعارضين ويراجع الأخبار الوارده فيه ، وبعد مراجعتها والتأمّل فيها وترجيح ما دلّ منها على تقديم موافق الكتاب ، على الآخر وحصول الظنّ له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظنّ له بخلافه من تلك الأخبار المتعارضه في المسأله الفقهيّه.

لأنّ نقول : التأمّل في مسأله الجمع بين الأخبار بقول كلّ مغاير للتأمّل في المسأله الفقهيّه المستعقبه لذلك ، ولا ينافى حصول الظنّ في المسأله الأصوليه عدم حصوله في المسأله الفقهيّه ولا- بالعكس ، أما ترى أنّا نثبت في الأصول رجحان الاستصحاب والعمل به ، بل ربّما نستدلّ به عليه بالأخبار الصحيحه ، ثمّ قد يحصل الظنّ في الفقه على خلاف مقتضاه من جهه أخرى.

وكذلك رجحان دلاله صيغه : افعل على الوجوب ، لا ينافى حصول الظنّ بكون المراد منها التدب في المسأله الفقهيّه ، مع أنّا نقول : التأمّل في علاج المتعارضين لا- ينحصر في ملاحظه الأخبار العلاجيّه حتّى يلزم المحذور ، بل يرجع الى جميع القرائن والأمارات المحصّيه للظنّ كما هو مفروض المسأله من الرجوع الى ظنّ المجتهد من حيث هو ظنّ المجتهد ، لا- الى الخبر العلاجيّ من حيث هو الخبر العلاجيّ ، فلا- مانع من حصول الظنّ في المسأله الفقهيّه على خلاف ما اقتضاه المسأله الأصوليه ، أعنى علاج الخبرين المتخالفين.

والحاصل ، أنا نقول : التأمّل في الأخبار العلاجيّة من حيث هي ومن حيث إنّه علاج للخبرين المتعارضين من حيث إنهما خبران متعارضان ، يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا ، لكثرة الأخبار وأوثقيّة الرواه مثلا ، مع قطع النظر عن ملاحظه مسأله من المسائل الفقهيّة. والتأمّل في المسأله الفقهيّة الخاصّه قد يقتضى خلافه وإن لوحظ الأخبار العلاجيّة أيضا ، ولوحظ الخبران المتعارضان فيه ، فإنّ ملاحظه الخبرين في المسأله الفقهيّة ليس من حيث إنهما خبران مطلقا ، بل قد يكون من حيث إنهما دليلان من أدلّه المسأله ، فلا منافاه بين حصول الظنّ من الحديث الدالّ على تقديم موافق الكتاب إذا لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه ، وحصول الظنّ في المسأله الفقهيّه بتقديم ما يخالفه.

فإن قلت : إنّ مع حصول الظنّ بلزوم العمل على مقتضى الروايه بتقديم ما وافق الكتاب ، كيف يحصل الظنّ بأحد طرفي المسأله الفقهيّه مع مخالفته للكتاب؟

قلت : يحصل الظنّ بأحد طرفي المسأله الفقهيّه مع كون الطرف الآخر موافقا للاستصحاب ، فقد تراهم قد يقدّمون الظاهر على الأصل ، وليس ذلك إلّا لأجل حصول الظنّ في الطرف الظاهر ، فهذا الظنّ من أين حصل؟ مع أنّ ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب ، والمفروض أنّ العمل على الظاهر ليس إلّا من جهه حصول الظنّ للمجتهد بسبب الأمارات والقرائن والغلبه.

فإن قلت : مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجّحناه من الأخبار العلاجيّه ، هو حصول الظنّ الاجتهادى بتقديم مقتضاه ، مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره من هذه الجهه ، وهذا لا ينافى عدم حصول الظنّ بما وافق مقتضاه في المسأله الفرعيّه من جهه أخرى من الظنون الاجتهاديه.

قلت : مع أنّ هذا رجوع عمّا ذكرت أولا ، معنى حصول الظنّ الاجتهادى بتقديم

الخبر العلاجي الخاص ، تقديمه تعديدا من دون ملاحظه أنّ موافقه المسأله الفقهيّه له موجب لرجحانها في نفس الأمر ومورث لحصول الظنّ بموافقته للواقع أم لا ، وإلاّ لما كان عملا بالخبر العلاجيّ ، بل يكون حواله على حصول الظنّ النفس الأمريّ ، فلا معنى لاعتبار الجهه وملاحظه الحيثيه ، لأنّه إنّما يلائم إرادته العمل بالظنّ من حيث إنّهُ ظنّ كما لا يحظوه في المرجّحات الاجتهاديه ، لا التعبد.

وأما لو انحصر الترجيح في الأخبار الفروعيه على العمل بمقتضى الخبر العلاجيّ من جهه عدم حصول الظنّ من جهه أخرى فرضا ، فهذا أيضا عمل بالظنّ الاجتهاديّ ، لأنّ الخبر العلاجيّ أيضا ظنّ بالفرض.

سلمنا ، لكن مقتضى الخبر العلاجيّ إفاده الظنّ فيما نحن فيه ، مع قطع النظر عن كونه مقتضاه أيضا ، فلا يبقى ثمره حينئذ في العمل بالخبر العلاجيّ.

وأيضا إنّ ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعيّ العقليّ بالظنّي ، وهو باطل كما حقّقنا سابقا أنّه لا يجوز تخصيصه بالقطعيّ فضلا عن الظنّي ، وذلك لأنّ بناء العمل على أخبار الآحاد من جهه كونه ظنّ المجتهد ، مبنّى على واحد من الأدلّه العقليه القطعيّه التي ذكرنا في مبحث خبر الواحد.

فعلى هذا ، إذا خصّصنا جواز العمل بالظنّ بما لم يتم ظنّ آخر على عدم حجّيه هذا الظنّ [القطعيّ] وقلنا : بأنّ العمل بأحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مظنون الصّديق في نفس الأمر ، مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو أقوى من الأخبار المتعارضه الواقعه في علاج التّعارض ومخصّص به يلزم المحذور المذكور ، مع أنّ لنا أن نقول : لا يحصل الظنّ أصلا في الخبر العلاجيّ حينئذ ، ولا يمكننا الحكم بأنّ الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مطلقا مثلا مظنون الصّديق وراجع العمل في علاج التّعارض بالنسبه الى الخبر الوارد في ترجيح

المشهور على موافق الكتاب بسبب أن رواته أفقه وأعدل وأوثق ، لأن المراد في باب التراجيح في الفقه والأصول لا بد أن يكون اختيار ما هو أقرب إلى الحق النفس الأمري ، لا ما هو أقرب بالصّيدور عن المعصوم ، إذ ليس كلّ ما يصدر عن المعصوم عليه السلام موافقا للحقّ النفس الأمري ، بل ربما كان من جهه خوف وتقيّه وغير ذلك. فكيف يحصل الظنّ للمجتهد بترجيح ما دلّ على تقديم ما وافق الكتاب مطلقا ، مع أنّه يحتمل أن يكون الطرف المخالف في المسأله الفرعيّه مظنون المطابقه لنفس الأمر من جهه القرائن والأمارات الأخر ، إذ المراد بالكتاب هو الأعمّ ممّا علم منه ضروره من الدين والظواهر.

والحاصل ، أنا نقول : كلّما حصل للمجتهد الظنّ بسبب روايه خاصّه لا معارض لها ، فلا إشكال ، وكذا لو حصل له الظنّ بحقيّه أحد المتعارضين في المسأله الفقهيه من أيّ وجه يكون ، يجب العمل عليه لما قدّمناه من الأدله في وجوب العمل بالظنّ على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح ، ولغيره من الأدله سواء اقتضى بعض الأخبار الوارده في علاج التعارض حينئذ كونه أقوى بحسب السند والدلاله وغيرهما من غيره خلافه أم لا. وإذا تساويا في نظره ، فالمظنون هو أحدهما ، فيتخير بينهما.

وإن وافق ظنّه في هذه المسأله الفرعيّه لواحد من الأخبار الوارده في العلاج ، فهو ليس من جهه العمل بذلك الخبر ، بل لأنّه مقتضى ظنّه الواجب الاتّباع وإن كان دليل حجّيتها هو ما استدلوا بها ممّا يدلّ على حجّيتها من حيث هي من الآيتين والإجماع ، فمع ما بيّنا أنّه لا يتمّ ، ومع تسليمها إنّما يدلّ على حجّيتها في الجملة.

فيه : أنّ حجّيه تلك الأخبار الوارده في العلاج أيضا لا بدّ أن يكون هو بتلك الأدله ، ولا يخفى أنّها لا تدلّ على حجّيه مطلق المتعارضات ، لاستحاله العمل بها ،

فما الدليل على تقديم بعض تلك الأخبار على بعض وترجيحه.

فإن اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الأخبار تحكما لأنه خبر واحد ثبت حجته ، فمع منع شمول الدليل لذلك ، ولزوم الترجيح من غير مرجح.

فيه : أنه قد يستلزم الدور كما لا يخفى.

وإن اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس إلا العمل بظن المجتهد ، لا الخبر من حيث إنه خبر ، وهو خروج عن الفرض.

فالتحقيق في توجيه هذه الأخبار أن يقال : إنها وردت في تعليم طريقه الاجتهاد في معرفه حقيته الخبر وموافقته للحق النفس الأمري ، لا مجرد معرفه ما هو صادر عن الإمام عليه السلام عن غيره.

وظاهرها أن المراد منها الاجتهاد في أخبار الآحاد لا الأخبار القطعيه ، وتلك الأخبار أيضا من الأدله الداله على أن جل أخبارنا ظنيه.

وما يتوهم أن ذكر هذه المرجحات في الأخبار من باب التعب لا استعمال الترجيح النفس الأمري ، فهو من الخيالات الفاسده التي تقطع السيليقه المستقيمه بفسادها ، فحينئذ نقول : مقتضى تعليم طريقه الترجيح ، ملاحظه جميع الوجوه ، فوجه اقتصار الإمام عليه السلام في بعضها بواحد من الوجوه إنما هو مع فرض التساوى في سائر وجوه الترجيح ، أو أن ذلك الراوى كان محتاجا الى الوجه الذى اقتصر الإمام عليه السلام وكل وجه من الوجوه المذكوره مبنى على داع دعا إليه ، فليما كان الملاحظه والغلاه والزنادقه خاصموا دين الله تعالى وكتابه فدعت أهواؤهم الى وضع أخبار مخالفه للكتاب والسنة ونسبوا الى صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقه المبطلين ، فنظر الإمام عليه السلام فى العرض على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم الى إرشاد جماعه كانوا مبتلين بمعاشره أمثال هؤلاء واستماع

ولمّا كان المخالفون متسلّطين فى زمن الأئمة عليهم السلام وكانوا عليه السلام يتّقونهم وربّما كان يفتون موافقا لآرائهم من أجل التّقية ، فغرضهم فى العرض على فتاوى العامّة ملاحظه الاحتراز عن الأخبار الموافقه لهم ، ويظهر منه مراعاة حال الشّهره.

ولمّا كثرت الكذّابه والقاله وأهل الغفله والسّهو والنّسيان فيهم ، ودخلت أخبارهم فى أخبار أصحاب الأئمة عليهم السلام ، فوضع عليه السلام قاعده الرّجوع الى الأفقه والأعدل والأورع من جهه ذلك ، الى غير ذلك من الوجوه.

فالاقتصار فى بعض الرّوايات بالبعض دون البعض ، إمّا بملاحظه حال الرّواى واحتياجه الى تلك القاعده بالخصوص ، وإمّا من جهه كون الرّوايتين مفروضى التّساوى فى غيره.

وأما روايه عمر بن حنظله فيمكن أن يقال : إنّ مبناهما على أنّ المتحاكمين لهما كان الغالب فيهما أنّهما من العوامّ المقامدين ، فحكم عليه السلام أوّلا برجوعهما الى رجل عارف من أصحابنا بأحكامهم من رواياتهم ، وأمره عليه السلام بالرّجوع الى الأفقه الأعدل الأورع الأصديق فى الحديث على الاجتماع يكفى معونه الفحص عن حاله وحال حكمه ، إذ الظّاهر من حال مثله أنّه أخذ بما هو الرّاجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه ، وموافق الكتاب وخلافه ، وموافق العامّة ومخالفهم ، وموافق الاحتياط ومخالفه.

فوجود هذه الصّيفات واجتماعها خصوصا مع الأفقيّه ؛ يكفى عن التفحص ، لأنّ المراد أنّك وإن علمت أنّ جامع هذه الصّيفات ينتفى بالشّاذّ النّادر أو بما خالف كتاب الله تعالى مثلا ، أو بكليهما أيضا ، فاتّبعه وارجع إليه.

ثمّ لمّا فرض الرّواى موافقتها فى الصّيفات المذكوره ، فحكم الإمام عليه السلام حينئذ

بالرجوع الى اجتهاد السائل في الحكم وملاحظه أنّ أيهما موافق للمشهور المجمع عليه ، وأمر بمتابعته.

وذلك أيضا مبنى على أنّ الظاهر من المشهور المجمع عليه ، أنّه ليس مخالفا للكتاب مثلا ، ويكفى لك الاعتماد على متابعه المشهور عن التفحص عن حال الحكم ، لا- أنّك وإن علمت أنّه مخالف للكتاب مثلا- يجب عليك الاتباع ، ثم فرض الزاوى التساوى في ذلك ، وهكذا.

وبالجملة ، الرجوع الى تلك الأخبار في طريقه الترجيح ممّا لا يمكن بوجه للاختلافات الحاصله فيها ، بحيث لا يرجى زوالها ، مع أنّ فيها إشكالات آخر مثل : أنّ الأفقيته والأصديقه والأورعيه اشترط اجتماعها في الزاوى ، فلا يكفى أحدها.

ومثل : أنّ الورع والصدق لا يستلزم أقربيه ما قاله الى الواقع ، بل إنّما يستلزم أقربيه صدوره عن المعصوم عليه السلام.

والمقصود في الترجيح الأول ، إذ ربّما كان الحكم صادرا على وفق التّقيّه من العامّه ومذاهبهم ، وإمّا من سلطان العصر المتغلّب ، وإن لم يكن مذهبه في المسأله موافقا لاحدهم ، كما ذكروه في مسأله نجاسه الخمر بحمل الأخبار الدالّه على الطّهاره على التّقيّه من جهه ولوع السلطان على شربها ، لا من جهه كونها مذهبا للعامّه ، فإنّ عامّتهم على النّجاسه.

ومثل : الإشكال في معرفه التّقيّه بالنّسبه الى حال كلّ واحد من الأحكام والرّواه والأئمه عليهم السلام لاختلافها بالنّسبه إليهم كما عرفت.

ومثل : الإشكال في موافقه الكتاب وعدمه ، لأنّ الصّروريّات المستفاده من الكتاب ممّا لا يحتاج الى العرض عليها.

وأما الظواهر المختلفه فيها ، فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات ، وأن مخالفها زخرف وباطل ، سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الأخباريين المنكرين لحججه ظواهره القائلين بأن تفسيرها إنما هو بالأخبار ، ومع ذلك كله ، فالأحكام المستنبطه من الكتاب التي يمكن موازنه الأخبار معها ، ليس إلا أقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الأخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواب الرواه في الأحكام المختلف فيها.

نعم ، ما دل من الآيات على أصل البراءه والإباحه ، فهو مما يكثر فروعها في الأحكام ، لكن مخالفه أصل البراءه ليس مما يوجب هذه التأكيدات والتشديدات ، بل يجوز مخالفه مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون ، سيما عند الأخباريين الذين ينكرون حججه ويقولون بالتوقف والاحتياط.

ومثل : الإشكال في لزوم التوقف والإرجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها ، لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط أو لإيجابه الحرج والضيق.

ومثل : الإشكال في الأمر بالتخير في كثير منها في أول الأمر ، المستلزم لترجيح المرجوح ، إلا أن يحمل على صورته التساوى والعجز عن الترجيح.

ومثل الإشكال في أن المسأله الاصوليه لا تثبت بأخبار الآحاد وهو ليس بشيء إلا أن يرجع الى ما ذكرنا من أن الدليل على العمل بالأدله الظنيه مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصيه ، فيتم الكلام كما مر.

وبالجمله ، لا ينكر كون ما ذكر في تلك الأخبار من الوجوه المرجحه في الجمله ، ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا ، وبالترتيب المذكور في بعضها ، فالمعتمد هو ما ترجح في نظر المجتهد في الموارد.

وقد أغرب بعضهم (١) حيث أنكر طريقه المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها ، لأنه لا دليل على حجّيه مثل هذه الظنون ، بل لا-بدّ من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة في العلاج ، ثم ذكر الروايات المختلفه ، ثم لما رأى اختلافها أخذ من كلّ منها شيئاً ، وقدم بعض تلك المرّجحات المذكوره فيها على بعض باجتهاده ، وحسب أنّ ذلك رجوع الى الروايات وغفل عن أنّ هذا ليس عملاً بالروايه ، بل هو عمل باجتهاده فكّر على ما فرّ عنه ، لأنه لا دليل على مطلق الجمع ، فقال : بتقديم العرض على الكتاب لكامل الاهتمام به في الأخبار الكثيره ، وضّم به أو السنّه المذكوره في بعضها ، ثم ملاحظه الصفات المذكوره في روايه عمر بن حنظله إن لم يعلم الموافقه والمخالفه ، ومع التساوى ، فالترجيح بكثرة الزاوى وشهره الزوايه ، ومع التساوى ، فبالعرض على روايات العامه ، الى آخر ما ذكره ، ولا يدلّ على ما ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور واحد من الروايات.

وأغرب من هذا ما اختاره بعض الأفاضل (٢) من الأخباريين المتأخرين من حمل هذه الأخبار كلّها على الاستحباب لأجل اختلافها ، وورود إشكالات عليها ، قال : ومن تأمل فيها وفي قول الصادق عليه الصلاه والسلام أنّه هو الذى أوقع الاختلاف بين الشيعه لكونه : أبقى لهم عليهم السلام ولنا ، علم أنّ الأصل هو التّخيير فى العمل والتّوقّف فى الفتوى ومنع وجوب الترجيح ، مستندا بأنّه لم يثبت لزوم التّكليف بما هو الواقع أو بما حصل الظنّ بأنّه كذلك ، مع كون الحديث المعارض

ص: ٦٢٠

١- يمكن مقصوده صاحب «الوافيه» راجعه ص ٣٢٤ و ٣٣٣.

٢- أراد به السيد صدر الدّين فى شرحه على «الوافيه» كما فى الحاشيه.

جائز العمل مظنون الصِّدق فالمكلف به هو أحد الأمرين بعنوان التَّخيير أو التَّساقط ، والرَّجوع الى الأحاديث المطابقيه لمقتضى الأصول.

أقول : وما ذكره من قول الصادق عليه السلام معارض بقولهم عليهم السلام : « كثرنا علينا الكذابه والقاله وإنَّ الملاعين دسوا في كتب أصحابنا» (١).

وقول أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام (٢) : «إنَّ في أيدي النَّاس حَقًّا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا». وهذه الأخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السَّوانح والاختلالات واغتشاش أمر الرِّوايات وأخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ، تنادى بلزوم التَّفحص والتَّقد والانتخاب ، وكلَّ الأخبار الوارده في علاج التَّعارض ، دليل على وجوب ذلك كلّه ، [وهذا] مع انضمام قاعده التَّحسين والتَّقييح العقليين ، وبطلان التَّصويب يقتضى لزوم الاجتهاد والترجيح ، فإذا أورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا ، فلا بدَّ من بذل الجهد في تحصيل الحقِّ والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحقِّ.

قال الفاضل المتقدّم : من قال بالتَّخيير ولا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سعى حتى حصل حديثين ، يجوز له العمل بهما لولا- التَّعارض ، ومع التَّعارض قد رخص الأئمه عليهم السلام العمل وإن كان ما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الأمر ، وأنتم أيضا تقولون بتجوز العمل بخلاف الواقع ، لأنكم أيضا

ص: ٦٢١

-
- ١- ومثلها في البحار ٢ / ٢٤٩ ح ٦٢ وفيها : فإنَّ المغيره بن سعيد لعنه الله دسَّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبى. وفيها أيضا : إنَّ أبا الخطاب كذب على أبى عبد الله عليه السلام ، لعن الله أبا الخطاب ، وكذلك أصحاب أبى الخطاب يدسون هذه الأحاديث الى يومنا هذا في كتب أصحاب أبى عبد الله عليه السلام.
 - ٢- «نهج البلاغه» الخطبه ٢١.

تقولون بالتخيير ، ولكن بعد العجز عن الترجيح.

وأنت بعد ملاحظه ما سبق لا يخفى عليك ما فيه ، فإنّ هذه الرّخصه من أين ثبتت ، ومن أين يحكم بأنّ حديث التّخيير فى أوّل الأمر من المعصوم عليه السلام دون غيره ، وأنّ مراده هو التّخيير قبل العجز عن الترجيح أيضا ، سيّما بعد ملاحظه الأخبار الكثيره الأمره بلزوم الترجيح.

وكما يجوز لك حمل تلك الأخبار على الاستحباب ، قلنا : إنّ نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح ، فما وجه ترجيح ما ذكرت ، فإنّنا لو سلّمنا عنك جواز العمل بأحد الخبرين من دون المرّجح فى الفروع كيف نسلمّ عنك فى الأصول.

ولو سلّمنا عنك ذلك فى الأصول ، قلنا : إنّ تقدّم العمل بوجوب الرّجوع الى الترجيح بمقتضى واحد من الأخبار الدالّه عليه ، وبعد الأخذ به يجب العمل ، كاختيار أحد المجتهدين للمقلّد ، وقد بيّنا الدليل على وجوب ترجيح الرّاجح وبطلان قول منكروه فى بحث خبر الواحد.

الكلام فى التّخيير و التّساقط و التّوقف

بقى الكلام فى ترجيح الأقوال الثلاثه عند التّعادل والعجز عن الترجيح. والأظهر الأشهر المعروف من محقّقى متقدّمى أصحابنا ومتأخريهم : التّخيير.

وقيل : بالتّساقط ، ولا رجوع الى الأصل.

وقيل : بالتّوقف ، والكلام فى ذلك أيضا مثل الكلام فى أصل الترجيح من عدم جواز الرّجوع الى الأخبار فى ذلك ، سيّما مع اختلافها فى تأديه المقصود. فربّما حكم فيها بالتّخيير أوّلا ، وربّما حكم به بعد العجز عن الترجيح ، لكنّها مختلفه فى أنّ التّخيير بعد أى التّراجيح ، فلا يعرف من الأخبار موضع التّخيير الخاصّ به بحيث يرتفع الإشكال.

نعم ، يظهر من كثير منها أنّه بعد العجز عن الترجيح ، فإذا حمل المطلق على

المقيد ، ففضيحه الجمع التخيير بعد العجز ، لكن ذلك يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص . نعم ، هذه الأخبار مؤيده للمختار .

وأما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لأكثريتها وأوقيتها بالأصول وعمل المعظم . وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الإمام عليه السلام كما يستفاد من صريح بعضها ، حيث قال عليه السلام : « فأرجه حتى تلقى إمامك » (1) . ومقتضى بعضها أن الأمر موسع بعد التوقف حتى يلقي الإمام عليه السلام فيكون حاصله : أنك لا تجزم بأحد الطرفين أنه حكم الله تعالى وإن جاز لك العمل بكل منهما ، حتى تلقى إمامك ، ويمكن حملها على الاستحباب .

وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوى والمدائبات كما فى روايه ابن [أبى] حنظله ، ولا وجه له ، لأن العبره بعموم اللفظ مع أن بعض الروايات الداله على التوقف ما يشعر بإرادته العبادات ، بل هو الظاهر منها .

والحاصل ، أن هجر جميع أصحابنا المجتهدين لهذه الأخبار فى مقام التراجع والرجوع الى المرجحات الاجتهاديه التى كثير منها يرجع الى ما ذكره فى المرجحات الاخباريه أيضا ، شاهد قوى على عدم إمكان الاعتماد بشىء من تلك الأخبار فى مقام الترجيح ، ويظهر لك قوه القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف ، بملاحظه ما مرّ فى الأدله العقلية أيضا .

وأما القول بالتساقط والرجوع الى الأصل فهو أيضا ضعيف ، لأن بعد ملاحظه

ص : ٦٢٣

١- «الوسائل» ٢٧ / ١٠٧ كتاب القضاء باب ٩ ح ١ [٣٣٣٣٤] .

ورود الشّرع والتّكليف ، وسيّما بعد ملاحظه الأخبار الواردة في أنّه لم يبق شيء إلّا وورد فيه حكم حتّى أرش الخدش ، وأنّه مخزون عند أهله ، وخصوصا بعد ملاحظه الأخذ بالزّاجح من الأخبار المتعارضه عند إمكان التّرجيح وإمكان وجود المرّجح لما نحن فيه وقد خفي علينا ، يحصل الظنّ بأنّ حكم الله تعالى في هذه المادّه الخاصّه هو مقتضى إحدى الأمرتين لا الرّجوع الى أصل البراءه ، خصوصا بعد ملاحظه الأخبار الواردة في التّخيير ، وفي أنّ الاختلاف منّا وأنه أبقى لنا ولكم ، فلا يجوز ترك المظنون.

نعم ، أصل البراءه يقتضى عدم التّكليف بواحد معيّن منهما ، وكيف كان فالمذهب هو التّخيير ، هذا الكلام في الأخبار.

وأما سائر الأدلّه ، فإن وقع بين آيتين من كتاب الله تعالى ، فإن كان بينهما عموم وخصوص ، أو إطلاق وتقييد ، فيعمل بهما بمقتضى ما مرّ ، فيقتيد ويخصّص إن أمكن ويجعل ناسخا ومنسوخا إن لم يمكن.

وإن لم يكن كذلك : فإن علم التّاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على التّهيج الذي بيناه في معنى الجمع ، فالمتقدّم منسوخ والمتأخّر ناسخ.

وإن لم يعلم التّاريخ ولم يحصل المرّجح بوجه من جهه قوّه الدّلاله وضعفها واعتضاد أحدهما بدليل آخر ، فالمختار التّخيير.

وكذا الكلام في الكتاب والسّنه المتواتره النّبويّه.

وأما لو كان من الأئمّه صلوات الله وسلامه عليهم ، فلأجل احتمال التّقيّه يمكن تقديم الكتاب ، ومع انتفاء الاحتمال وقطيّه المراد من السّنه وظّيّه الكتاب ، فلا ريب في تقديم السّنه ، ومع ظّيّه دلالة السّنه فهو أيضا مثل السّنه النّبويّه إلّا في احتمال النّسخ.

وأما بين الكتاب وخبر الواحد ، فقد عرفت حال العام والخاصّ منهما.

وأما غيرهما فالكتاب مقدّم مطلقا والإجماع المنقول كالخبر الواحد ، وكذلك الاستصحاب.

وأما التعارض بين خبر الواحد والإجماع المنقول ، فلا يبعد ترجيح الخبر لأنه منوط بالحسّ والإجماع بالحدس ، والأوّل أبعد عن الزّلل ، ومع فرض التساوى فحكمها حكم تعارض الخبرين.

وأما الإجماعان القطعيّان - وقد أشرنا الى إمكانه - وكذلك حينئذ الظنيّان ، فيلاحظ فيهما موافقه العامّه ومخالفتهم ، ومع الجهالة فيرجع الى المرجّحات الخارجة.

وأما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الأصل الثابت فيهما ومأخذه ، فرجحان الدليل الذي ثبت أصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان ، وكذلك يتفاوت أقسام الاستصحابات بتفاوت الأدلّه على حجّيتها كما أشرنا إليه في محلّه ، وكذلك يلاحظ اعتضاد كلّ منهما بالأصل أو بدليل آخر ، وهكذا ، ومع التساوى وعدم إمكان الترجيح وعدم إمكان إعمالهما كما في بعض الصّور التي أشرنا إليها فالتخيير.

وأما التعارض بين الأصل والظاهر المتداول في ألسنة الفقهاء والأصوليين فقد فصل الشهيد الثاني رحمه الله في «تمهيد القواعد» (1) تفصيلا وقال : إنّ الظاهر إن كان حجّه يجب قبولها شرعا كالشّهاده والرّوايه والإخبار ، فهو مقدّم على الأصل بغير إشكال ، وإن لم يكن كذلك ، بل كان مستنده العرف والعاده الغالبه أو القرائن أو

ص: ٦٢٥

١- ص ٣٠٠.

غلبه الظنّ ونحو ذلك ؛ فتاره يعمل بالأصل ولا يلتفت الى الظاهر - وهو الأغلب - وتاره يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الأصل ، وتاره يخرج في المسأله خلاف.

ومن أمثله الأول : إثبات شغل ذمه المدعى عليه بالبينه ، وإخبار ذى اليد بطهاره ما فى يده بعد العلم بنجاسته أو بالعكس ، ومثل : الإخبار ببلوغ الظلّ فى موضع يعلم منه دخول الظهر ، لا الإخبار بنفس الظهر.

ومن أمثله الثانى : إباحه الأكل فى شهر رمضان مع الشك فى طلوع الفجر ، وثياب من لا يتوقى النجاسه ، الى غير ذلك ممّا لا يعدّ.

ومن أمثله الثالث : أن يشكّ بعد الفراغ من الصلاه أو الطهاره فى فعل من أفعالها ، فإنّ الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به ، والعمل بظنّ دخول الوقت مع عدم إمكان تحصيل العلم ، وتزوج امرأه المفقود بعد الفحص أربع سنين على التفصيل المعهود ، الى غير ذلك.

ومن أمثله الرابع : غساله الحمّام وطين الطريق إذا غلب على الظنّ نجاسته ، وطهاره ما بأيدى المخالفين من اللحم والجلد ، والمشهور فى الأوّل النجاسه ، وفى الثانى والثالث الطهاره.

أقول : وفيما ذكره رحمه الله تأمل ، فإنّ الخلاف والوفاق فى المقامات غير مطرد.

والتحقيق ، إنّ الأدله الشرعيه رافعه للأصل.

والقول بأنّ الأصل مقدّم على الظاهر فيما يستفاد الظهور من غير الأدله الشرعيه المعهوده ممّا ذكرنا ، غير ظاهر ، بل الأظهر فيه أيضا تقديم الظاهر إلّا ما أخرجّه الدليل ، وما يقدم فيه الظاهر على الأصل فى الشريعه ، غير محصوره ، منها ما ذكرناه وإن كان تقديم الأصل على الظاهر أيضا كثيرا سيّما فى أبواب الطهاره والنجاسه والأحداث.

والحقّ ، أنّ عامه المذكورات ممّا ثبت عليه الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كلّ منهما على الآخر ، ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض أدلّة الطرفين ، كغساله الحّمّام وما في أيدي المخالفين من اللّحوم والجلود ، فتنحصر الثّمرة فيما خلا الطرفين عن دليل خارجيّ ، وقد مرّ التفصيل في مبحث الاجتهاد.

والحاصل ، أنّ المعيار في التّراجيح هو ما يحصل به الظنّ ، فإذا حصل الظنّ للمجتهد بترجيح أحد الطرفين فهو المتّبع ، سواء كان من الأدلّة المعهودة أو من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن ، وحجّيه هذه الظنون ، مع أنّه ممّا لا مناص عنه - كما حقّقناه في محلّه - مستفاد من تتبع الأخبار وتضاعيف المسائل الشرعيّة.

ثمّ إنّ المرّجحات في الأدلّة المتعارضة قد تتركّب وتختلف ، فلا بدّ من ملاحظه المجموع وموازنه بعضها مع بعض والتزام التّراجيح وترك المرّجوح.

رّجّح الله تعالى حسناتنا في ميزان المحاسبه على السيّئات ، ولقّانا حجّتنا يوم يسألنا عن تقصيرنا وعمّا قارفناه من الخطيئات ، وكتب ما أثبتناه في هذه الصّيفحات في صحائف الحسنات ، وأقال بها الزّلات والعثرات ، ونفعنا بها وجميع المؤمنين ، إنّهُ وليّ الخيرات وغافر الخطيئات.

وصلّى الله على محمّد وأهل بيته الطّاهرين المطهّرين عن الأرجاس والأدناس أفضل الصّلوات.

قد فرغ مؤلّفه الفقير الى الله الغنيّ الدّائم ابن الحسن الجيلاني أبو القاسم.

في بلده المؤمنين (قم) في سلخ الرّبيع الثّاني من شهور سنه ألف ومأتين وخمس.

حامدا مصلياً مسلماً ، والحمد لله ربّ العالمين.

- (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) ١٧ - ٤٧ - ٣٧١
- (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِهِ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيْتِهِ) ١٧ - ١٩ - ٤٨ - ٤٣٤
- (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) ١٧ - ٤٩
- (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) ٢٤
- (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) ٥٧
- (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ٣١٣ - ٣٠٣ - ٥٨ - ٥١٤ - ٣٤٨ - ٣٤٥ - ٤٠٧
- (أَطِيعُوا اللَّهَ) ٦٦
- (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ٨٧
- (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) ٩١
- (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) ٩٣
- (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) ٩٣
- (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ) ٩٣
- (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) ٩٣ - ٤٥٠
- (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ) ٩٣
- (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) ٩٤
- (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ) ٩٤
- (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) ٩٤
- (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى) ٩٤

(لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ)..... ١٣٩

(فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ)..... ١٨٢

(وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ)..... ١٨٢

(فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)..... ١٨٢

(يُخْرَبُونَ بِمَبُوتِهِمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)..... ١٨٢

(إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ)..... ١٨٣

(إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ)..... ١٨٩

(فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ)..... ١٩٩

(فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ)..... ١٩٩

(وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ)..... ١٩٩

(فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ)..... ٢٠٨

(وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ)..... ٢٠٨

(لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ)..... ٢١٣

(وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّهُ لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ)..... ٢١٣

(وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا)..... ٢١٤

(يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ)..... ٢٢٠

(يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ)..... ٢٢١

(إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ)..... ٢٢١

(قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا)..... ٢٢١

(ما نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا)..... ٢٢٣

ص: ٦٣٠

- (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) ٢٢٦
- (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ) ٢٣٠
- (إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) ٢٣٨
- (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ) ٢٤٠
- (وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ) ٢٤٤
- (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) ٢٤٨ - ٢٥٠ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٧ - ٣٧٣
- (وَتِيَابِكَ فَطَهَّرْ) ٢٥٥
- (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) ٢٥٨ - ٣٢٢
- (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) ٢٥٨
- (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) ٢٧١
- (خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) ٢٩٦
- (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) ٣٧٣
- (إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) ٣٧٣
- (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) ٣٧٣
- (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) ٣٧٣
- (اتَّبَعْنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) ٣٧٤
- (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ) ٣٧٤
- (أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ) ٣٧٤
- (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) ٣٧٤

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (٣٧٤)

قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْبَدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا)..... ٣٧٤

وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَا هُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (...). ٣٧٤

ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا)..... ٣٧٨

بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ فَارْجِعُوا إِلَىٰ أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ (٣٧٨)

حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ)..... ٣٧٩

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)..... ٣٨٠

وَاتَّبِعُوهُ)..... ٣٨٠

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٍ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ)..... ٣٩٤

سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٣٩٥)

أَوَّلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ)..... ٣٩٥

وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)..... ٣٩٩

فَانظُرُوا)..... ٤٠٠

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)..... ٤٠٠

فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤْنَ)..... ٤٠٦

وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ)..... ٤٠٦

فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ)..... ٤١٢

الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ تُمْ أزدادوا كُفْرًا)..... ٤١٢

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ) ٤١٢

إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ) ٤١٢

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنِهِ وَيُحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنِهِ)..... ٤٣٤

(أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا)..... ٤٣٦

(قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ)..... ٤٤٣

(وَمَنْ لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ)..... ٤٥٧

(مَا فَوَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ)..... ٤٥٧ - ٤٥٨

(وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ)..... ٤٥٧

(فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ)..... ٤٦٧

(فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا)..... ٤٦٧

(بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ)..... ٤٦٨

(مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)..... ٥٠٣

(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)..... ٥٢٨

(الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا)..... ٥٢٨

(وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ)..... ٥٨١

(وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا)..... ٥٨٣

«أن لله تعالى حجتين حججه في الباطن وهو العقل وحججه في الظاهر وهو الرسول»..... ١٧

«أن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ، ثم أرسل إليهم رسولا- وأنزل إليهم الكتاب فأمر فيه ونهى ، أمر فيه بالصلاه والصيام»..... ١٩

«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»..... ٢٠ - ٣٢ - ٤٤ - ٤٩

«رفع عن أمتي تسعه : الخطأ ، والنسيان ، وما استكرهوا عليه ، وما لا يطيقون ، وما لا يعلمون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطير ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفه»..... ٥٠

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»..... ٥٠

«أيما إمرئ ركب أمرا بجهاله فليس عليه شيء»..... ٥٠

«الناس في سعه مما لم يعلموا»..... ٥٠

«كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» ٩٢ - ٧١ - ٦٥ - ٥٤ - ٥٣

«فيه حلال وحرام»..... ٥٣

«حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»..... ٥٤

«كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل يكون الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فيبيع أو قهر أو امرأه تحتك وهي أختك أو رضيعتك ، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه»..... ٥٥

«فهو لك حلال»..... ٥٦

«وما لكم والقياس إنّما هلك من هلك من قبلكم بالقياس»..... ٥٧

«إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإن جاءكم ما لا تعلمون فها»..... ٥٧

«أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون ، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا الى الله حقّه».. ٥٧

«كفّ واسكت»..... ٥٨

ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرّفوكم فيه الحقّ»..... ٥٨

«حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشّبّهات نجا من المحرّمات ، ومن أخذ بالشّبّهات ارتكب المحرّمات

فهلك من حيث لا يعلم»..... ٥٨

«أيما إمري ركب أمرا بجهاله»..... ٦٠

«وإنّما الأمور ثلاثه أمر بيّن رشده فيتبع ، وأمر بيّن غيّه فيجتنب ، وأمر مشكل يردّ علمه الى الله تعالى ورسوله» «حلال بين

.....» ٦٣

«إنّ في حلالها - أي الدنيا - حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشّبّهات عتابا فأنزل الدّنيا بمنزله الميته ، خذ منها ما يغنيك ، إن كان

حلالا كنت قد زهدت فيها ، وإن كان حراما لم تكن أخذت من الميته ، وإن كان العتاب فالعتاب سهل يسير» ٦٤

«سألته عن الرّجل منّا يشتري من السّيلطان من إبل الصّيدقه وغنم الصّدقه وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب

عليهم؟»..... ٧٠

«ما الإبل والغنم إلّا مثل الحنطه والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه».. ٧٠

«اشتر منه»..... ٧٠

«لا ، إلا أن يكون قد اختلط معه غيره ، وأما السرقة بعينها فلا ، إلا أن يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك» ٧٠

«إن عرفها ذبحها وأحرقها وإن لم يعرفها قسم الغنم قسمين وساهم بينهما ، فإذا وقع على أحد النصفين فقد نجا النصف الآخر ، ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فأيهما وقع السهم بها ذبحت وأحرقت ونجا سائر الغنم»

٧٢

«إذا اشتبه عليك الحلال والحرام فأنت على حلّ حتى تعرف الحرام بعينه» ٧٢

«دع ما يريبك الى ما لا يريبك» ٩٢ - ٧٦

«لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله» ٨١ - ٧٧

«صلّوا كما رأيتموني أصلي» ٧٨

«من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه» ٩٣

«لك الأجر مرتين» ٩٣

«أصبت السنّه» ٩٣

«انظروا الى عبدى يقضى ما لم أفترض عليه» ٩٣

«أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدينك» ١٠٢ - ٩٣

«بعثت بالحنيفيه السمحه السهله» ٩٤

«ما أعاد الصلاة فقيه [قطّ] يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها» ٩٤

«الصلاه خير موضوع فمن شاء استقلّ ومن شاء استكثر» ٩٤

«وإن كنت صليت أربعاً كاتتا هاتان نافله لك» ٩٤

«أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» ١٠٢ - ٩٥

«دع ما يريبك الى ما لا يريبك» ١٠١ - ٩٩

«لا ، بل عليهما جميعا ويجزى كل واحد منهما الصِّيد»..... ١٠٤

«إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا ، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا»..... ١٠٤

«لا ، أمّا إذا كان بجهاله فليتروّجها بعد ما تنقضى عدّتها ، وقد يعذر النَّاس فى الجهاله بما هو أعظم من ذلك» ١٠٦

«إحدى الجهالتين أهون من الاخرى ، الجهاله بأنّ الله حرّم عليه ذلك ، وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها» ١٠٦

«نعم ، إذا انقضت عدّتها فهو معذور فى أن يتروّجها»..... ١٠٦

«لا ضرر ولا ضرار»..... ١١٦ - ١١٤ - ١١٢ - ١٠٨

«من أضرب بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن»..... ١١٤

«لك بها عذق مذلل فى الجنّه»..... ١١٦

«اذهب فاقطعها وارم بها إليه ، فإنّه لا ضرر ولا ضرار»..... ١١٦

«إنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم»..... ١١٧

«ما أراك يا سمره إلّا مضارًا ، اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه»..... ١٢٠

«فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا ولكن تنقضه بيقين آخر»..... ١٣٠

«يا زواره قد تنام العين ولا ينام القلب ، والأذن ، فإذا نامت العين ، والأذن ، والقلب ، وجب الوضوء» ١٣٨

«لا ، حتّى يستيقن أنّه قد نام ، حتّى يجيء من ذلك أمر يبين وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين أبدا بالشك وإنّما

تنقضه بيقين آخر»..... ١٣٨

«ولا ينقض اليقين أبدا بالشك»..... ١٣٩

«فإنّه على يقين من وضوئه»..... ١٣٩

«وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث ، قام فأضاف إليها ركعه أخرى ولا- شىء عليه ، ولا- ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبى عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»..... ١٤٥

«اليقين لا يدخل فيه الشك ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»..... ١٤٥

«من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين»..... ١٤٦

«من كان على يقين فأصابه الشك فليمض على يقينه ، فإن اليقين لا يدفع بالشك»..... ١٤٦

«كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام»..... ١٤٨

«كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قذر»..... ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩

«كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»..... ١٥٢ - ١٥٠

«كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»..... ١٥٢

«تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيتة ...»..... ١٥٦

«أنا مقر بنبوّه عيسى وكتابه و [ما] بشر به أمته ...»..... ١٦٥

«تعمل هذه الأمة برهه بالكتاب ، وبرهه بالسنة ، وبرهه بالقياس ، وإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا» ١٨٠

«ستفرق أمتى على بضع وسبعين فرقه ، أعظمهم فتنه قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرّمون الحلال ويحلّون الحرام» ١٨٠

«ماء البئر واسع لا يفسده شىء ... لأن له مده»..... ١٨٩

«اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»..... ١٩٠

«أعتق رقبه»..... ١٩١

«أينقص الرطب إذا جفّ؟ فقالوا: نعم. فقال: فلا إذن»..... ١٩٢

«لا يقضى القاضى وهو غضبان»..... ١٩٣

«إنّ أبى أدركته الوفاه وعليه فريضه الحجّ ، فإن ...»..... ١٩٣

«ما تقول فى رجل قطع إصبعا من أصابع المرأه ، كم فيها؟ قال : عشره من الإبل»... ٢٠٠

«مهلا يا أبان ، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنّ المرأه تعاقل الرّجل»..... ٢٠١

«لو كان الدّين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض أن تقضى الصلاه لأنّها أفضل من الصّوم» ٢٠١

«التي تتزوج ولها زوج ، يفرّق بينهما ، ثم لا يتعاودان أبدا»..... ٢٠١

«ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»..... ٢٠٨

«سألته عن رجل فجر بامرأه ثم أراد بعد أن يتزوجها؟»..... ٢٢٠

«سألته عن الرّجل يحلّ له أن يتزوج امرأه كان يفجر بها ...»..... ٢٢٠

«امر ليله المعراج بخمسين صلاه ، ثم راجع»..... ٢٢٢

«لا تجتمع أمتى على الخطأ»..... ٢٢٦

«كنت نهيتكم عن زياره المقابر ألا فروروها ، وكنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحى ألا فادّخروها» ٢٢٩

«كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر»..... ٢٧٩ - ١٤٩ - ١٤٧

«حتّى يستيقن»..... ٢٧٩

«إذا استولى الصّيلاح على الزّمان وأهله ، ثم أساء رجل الظنّ برجل لم يظهر منه خزيه فقد ظلم ، وإذا استولى الفساد على الزّمان

وأهله ثمّ أحسن رجل الظنّ برجل فقد غرر»..... ٢٨٥

«ما لكم والقياس إن الله تعالى لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم»..... ٢٩٦

«إنّ إبليس قاس نفسه بآدم عليه السلام»..... ٢٩٦

«هيئات هيئات ، فى ذلك والله هلك من هلك يا بن حكيم. قال : ثم قال : لعن الله فلانا كان يقول : قال على وقلت» ٢٩٨

«هو للفرس سهمان وللزّاجل سهم»..... ٢٩٨

«واشعر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البدن»..... ٢٩٩

«البيعان بالخيار ما لم يفترقا»..... ٢٩٩

«وكان صلى الله عليه وآله وسلم يقرع بين نسائه إذا أراد سفرا وأقرع أصحابه»..... ٢٩٩

«ولو قاس الجواهر الذى خلق الله منه آدم عليه السلام بالنّار ، كان ذلك أكثر نورا وضياء من النّار» ٢٩٦

«لا عمل إلّا بالتيه»..... ٣١٦

«إنّما الأعمال بالنيات»..... ٣١٦ - ٩٣

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»..... ٣١٩

«من عمل بما علم كفى ما لم يعلم»..... ٣٢٠

«وضع عن امتى تسعة أشياء»..... ٣٢٠

«ما لا يعلمون»..... ٣٢٠

«قال : سألته عن امرأه تزوّجت رجلا ولها زوج ...»..... ٣٢٠

«إنّ رجلا جاء إليه فقال له : إنّ لى جيرانا لهم جوار يغنّين ويضربن بالعود فرّبما ...»..... ٣٢٢

«إنّ القضاء أربعة والنّاجى منها واحد ، والباقى فى النّار»..... ٣٢٢

«كذلك يتمرغ الحمار ألا صنعت كذا ، فعلمه التيمّم»..... ٣٢٣

«رجلان من أهل الكوفة اخذا فقيلا لهما : تبرءا من أمير المؤمنين عليه السلام ...» ٣٢٤

«ومتى ذكرت صلاة فاتتك صليتها» ٣٢٨

«انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فإني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه» ٣٣٥

«انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإني قد جعلته عليكم

حكما» ٣٣٥

«إنه شهادة أن لا إله إلا الله والإقرار بما جاء من عند الله ، وما استقر في القلوب من التصديق بذلك» ٣٨٥

«يقال للمؤمن في قبره : من ربك؟ فيقول : الله ...» ٣٨٦

«كل الناس أفتقه من عمر حتى المخدرات في الحجال» ٣٩٤

«يا من دل على ذاته بذاته» ٣٩٣

«بك عرفتك وأنت دللتني عليك» ٣٩٦

«خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون في القدر ، فغضب حتى احمرت وجنتاه ...» ٣٩٦

«فقد استوفى كل حقه» ٣٩٨

«ادروا الحدود بالشبهات» ٤٤٦ - ٤٣٩

«اللهم عذب كفره أهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون آياتك ويكذبون رسلك» ٤٥٢

«إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد» ٤٥٧

«ترد على أحدكم القضيته في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ، ثم ترد تلك ...» ٤٥٨

ص: ٤٤١

- «ما كذب إبراهيم عليه السلام فإنه قال : بل فعله كبيرهم إن كانوا ينطقون»..... ٤٦٨
- «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»..... ٤٧٠
- «لا ضرر ولا ضرار»..... ٤٧١
- «البيّنه على المدعى واليمين على من أنكر»..... ٤٧١
- «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»..... ٤٧٢
- «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»..... ٤٧٢
- «وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات»..... ٤٧٢
- «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»..... ٤٧٢
- «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما»..... ٤٧٩
- «خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما فى نفسك»..... ٤٧٩
- «أين تذهب ، إنّما قلت : إنّ الله يتمّ الفرائض بالنّوافل»..... ٤٩١
- «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»..... ٥٠٥
- «علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»..... ٥٠٨
- «صم للرّؤيه وأفطر للرّؤيه»..... ٥١٢
- «أفت»..... ٥٦١
- «لا يزال طائفه من أمتى على الحقّ حتّى يأتى أمر الله أو يظهر الدجال»..... ٥٧٦
- «إنّ لله تعالى فى كلّ عصر حجّه بيّن لهم ما يحتاجون إليه»..... ٥٧٦
- «يعنى فى القراءه خلف الإمام»..... ٥٨٣
- «إنّ الاختلاف منّا وإنّه أبقى لنا ولهم»..... ٥٨٤
- «صلاه فى مسجدى هذا تعدل ألف صلاه فيما عداه إلّا المسجد الحرام»..... ٥٨٩

«أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة»..... ٥٨٩

ص: ٦٤٢

«ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا»..... ٦٠٨

«الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر» ٦٠٨

«ينظر الى ما كان من روايتهم عَنّا في ذلك الذي حكما به ...»..... ٦٠٨

«يا زرارہ خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر»..... ١٠٥ - ٦٠٩

«خذ بما يقول أعدلها عندك وأوثقهما في نفسك»..... ١٠٥ - ٦٠٩

«انظر الى ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه ، خذ بما خالفهم فَإِنَّ الحقّ فيما خالفهم» ١٠٥ - ٦١٠

«إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ما خالف الاحتياط»..... ١٠٥ - ٦١٠

«إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»..... ١٠٥ - ٦١٠

«فإذن فارجه حتّى تلقى إمامك فتسأله»..... ٦١٠

«كثرت علينا الكذّابه والقاله وإنّ الملاعين دسّوا في كتب أصحابنا»..... ٦٢١

«إنّ في أيدي الناس حقًا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا»..... ٦٢١

«فأرجه حتّى تلقى إمامك»..... ٦٢٣

ص: ٦٤٣

- مقدمه..... ٣
- المقصد الرابع : فى الأدله العقلية..... ٧
- قانون : معنى كون ما يستقل به العقل وينفرد به..... ٨
- فى التوهم من أنّ حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم..... ١٠
- معنى قولهم : إنّ العقل والشرع متطابقان..... ١٢
- وجوه من الاعتراضات على قسم من الأدله وردودها..... ١٥
- الحسن والقبح..... ٢١
- الكلام فى اللطف..... ٢٢
- فى التحسين والتقييح..... ٢٥
- الأقوال فى المسأله..... ٣٣
- الكلام فى معنى قبل الشرع..... ٣٤
- قانون : أصاله البراءه..... ٤٠
- الكلام فى البراءه ولزوم الاحتياط..... ٤٧
- أدلته من الكتاب..... ٤٧
- أدلته من السنه..... ٤٩
- حجه من يقول بوجود التوقف من الآيات والأخبار..... ٥٧
- الجواب على أدله المتوقفين..... ٥٩
- الكلام فيما تعارض فيه النصان..... ٦٤
- تصوّر الاشتباه فى الموضوع..... ٦٥

٦٦	الفرق بين المحصور وغير المحصور.....
٧٠	روايات فى الباب.....
٧٢	الجواب عن العمومات فى القرعه.....
٧٣	المراد بالتوقف.....
٧٤	المراد بالاحتياط.....
٧٧	المراد بالاشتغال.....
٨٠	فى استصحاب وجوب الاجتناب.....
٨٤	كلام المحقق الخوانسارى.....
٩٢	كلام الشهيد فى «الذكرى».....
٩٥	قول الميرزا فى أدله الطرفين.....
٩٩	استدلال القائل بوجود الاحتياط بروايات.....
١٠٧	تنبيه - إعمال أصل البراءة قبل الشرع.....
١١٥	الآيات والزوايات الداله على نفى العسر والخرج.....
١٧	فى معنى عسر والخرج.....
٢٠	فى معنى الضرر والضرار.....
١٢٢	قانون : استصحاب الحال.....
١٢٥	الاختلاف فى صحه الاستدلال به.....
١٣٢	حاصل الأقوال.....
٣٢	وجوه من الأدله على القول بالحجيه.....
٣٣	الأول : فى مظنون البقاء.....

الثاني : الأخبار الدّاله على حجّيته عموماً ٣٨

الثالث : الرّوايات الدّاله عليها باجتماعها ١٤٧

ص: ٦٤٦

- الرابع : ما ثبت الاجماع على اعتباره..... ١٥٣
- الاستصحاب يتبع الموضوع..... ١٦٣
- الكلام فى حصول الشك فى رفع الحكم السابق..... ١٦٩
- بعض الشروط التى ذكرها الفاضل التونى للعمل بالاستصحاب..... ١٧٣
- قانون : الاستقراء..... ١٧٨
- قانون : القياس..... ١٧٩
- فى حجيه منصوص العله..... ١٨٣
- تنبيه - فى طرق مقرره عند القائسين..... ١٩٠
- دلالة التنبيه والايماء..... ١٩١
- الشبر والتقسيم..... ١٩٤
- تخريج المناط..... ١٩٥
- القياس بطريق الأولى..... ١٩٦
- قانون : الاستحسان والمصالح المرسله..... ٢٠٧
- الاستحسان..... ٢٠٧
- المصالح المرسله..... ٢٠٨
- المقصد الخامس : فى النسخ..... ٢١١
- قانون : جواز النسخ ووقوعه فى الشرع..... ٢١٣
- قانون : فى جواز النسخ بعد حضور وقت العمل..... ٢١٨
- الاختلاف فى جواز النسخ قبل حضور وقت العمل..... ٢١٨
- قانون : يجوز نسخ الكتاب بالكتاب..... ٢٢٣

قانون : زياده العباده المستقله على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه..... ٢٢٧

قانون : معرفه الناسخ..... ٢٢٩

ص: ٦٤٧

- قانون : نسخ التلاوه..... ٢٣٠
- الجزء الرابع..... ٢٣١
- الباب السابع : فى الاجتهاد والتقليد..... ٢٣٣
- قانون : تعريف الاجتهاد..... ٢٣٣
- قانون : فى حجيه الظنون..... ٢٣٨
- الدليل على جواز العمل بالظن..... ٢٣٨
- الكلام فى الاجماع على حجيه ظواهر الكتاب..... ٢٥٠
- فى معنى ظتيه الطريق لا ينافى قطعيه الحكم..... ٢٥٦
- المراد بالعلم فى تعريف الفقه..... ٢٥٧
- الكلام فى أنّ الأصل حرمه كل ظن إلا ما ثبت حجتيه..... ٢٥٩
- فى أنّ كل ظن لم يثبت بطلانه حجه..... ٢٥٩
- الكلام فى العدالة المشترطه فى قبول خبر الواحد..... ٢٧٤
- ذكر كلمات بعض الفقهاء الداله على كون مطلق الظن للمجتهد حجه..... ٢٧٦
- معنى قاعده اليقين المستفاده من الأخبار..... ٢٨٥
- المنع عن القياس لعلّه من جهه عدم إفادته الظن..... ٢٩٥
- فى أمور تتبّع لأجل وضع الشارح سواء كان مظنون الإصابه أو عدمه أو مظنون العدم ٣٠٠
- قانون : الاختلاف فى جواز التجزى فى الاجتهاد..... ٣٠٤
- تحديد العالم وبيان المراد منه..... ٣٠٥
- هل يجوز الأخذ عن غير المجتهد..... ٣٠٥
- حجه من يقول ببطلان عبادته من لم يكن مجتهدا او مقلد له..... ٣١٢

حجّه من يقول بثبوت الواسطه ومعدوريّه الجاهل وصحّه عبادته إذا وافقت

ص: ٦٤٨

الواقع..... ٣١٤

قول المصنّف فى المقام..... ٣١٥

حمل المصنّف لكلام المحقّق الأردبيلى..... ٣١٨

الأخبار الدالّة على دفع الكلفه والعقاب عما لا نعلم..... ٣١٩

الكلام فى الإعاده والقضاء..... ٣٢٨

المراد بالمتجزى والنزاع فى إمكان التجزى وتحقّقه بالمعنى الذى ذكرنا..... ٣٣١

فىما يدل على جواز التجزى مشهوره أبى خديجه..... ٣٣٤

احتج المانعون لجواز التجزى بوجهين..... ٣٣٦

والجواب على الوجه الأوّل من احتجاجهم بوجهين..... ٣٤٠

والجواب على الوجه الثانى من احتجاجهم..... ٣٤١

قانون : تعريف التقليد..... ٣٤٣

الأقوال فى الاجتهاد والتقليد..... ٣٤٤

الكلام فى تقليد الأعلام..... ٣٤٩

قانون : التقليد فى أصول الدين..... ٣٥١

اختلاف العلماء فى جواز التقليد فى الاصول وعدمه..... ٣٤٨

احتجاج الموجبون للنظر بالأدله الشرعيه والكلام فى المقام..... ٣٧٣

احتجاج التّافون لوجوب النّظر - وهم بين قائل بجوازه وقائل بحرمته والكلام فى المقام ٣٨٧

بعض ما أورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الإطلاق..... ٤٠٨

الأول : فىمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزه فكيف له العلم إلّا بالتواتر..... ٤٠٨

الثانى : تقرير المعصومين عليهم السلام فى اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقبى الآخر. ٤١١

الثالث : فىمن مات قبل أن يبلغ النظر..... ٤١١

الرابع : الايمان مستقرّ ومستودع..... ٤١٢

الخامس : الفرق بين مراتب المكلفين فى الفهم غير سديد..... ٤١٤

السادس : مثال فى جماعه الحقيقه..... ٤١٤

المراد بالدليل عند من يقول بوجوب معرفه بالدليل لا بالتقليد..... ٤١٥

الكلام بعد القول بعدم جواز التقليد فى الأصول عقلا ونقلا فهل هذا الخطاء موضوع عنه ٤٢٤

المراد بأصول الدين فى أجزاء الايمان..... ٤٣٦

فائده - فى ضرورى الدين..... ٤٤٧

قانون : فى التصويب والتخطئه..... ٤٤٨

احتجاج الجمهور..... ٤٤٩

حجّه الجاحظ من أنه غير مقصّر..... ٤٥٢

كلام الشيخ فى «العدّه»..... ٤٥٥

القائلون بالتخطئه من العامه اختلفوا..... ٤٥٥

قانون : ما يتوقف عليه الاجتهاد..... ٤٦١

ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادى من قطعته الصدور..... ٤٧٩

ما نقل من أن علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظنّ بأنه مراد المعصوم عليه السلام ٤٩٦

الخلاف فى معنى العدالة وفى معنى الكبيره وعددها..... ٤٩٨

فى العلم بمواقع الاجماع..... ٥٠٠

- فى الملكة المستقيمة..... ٥٠١
- تنبيه : المراد بالاجتهاد فى قولنا : الاجتهاد يتوقف على الملكة..... ٥١١
- ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه..... ٥١١
- قانون : ما يشترط فى المفتى الذى يرجع إليه المقلد..... ٥١٤
- المرجح مع الاختلاف فى الفتوى..... ٥١٨
- قانون : الاختلاف فى جواز بناء المجتهد فى الفتوى على الاجتهاد السابق..... ٥٢٤
- زياده بيان فى الفرق بين الفتوى والحكم..... ٥٢٥
- فى حال الإفتاء والتقليد..... ٥٣٠
- نقض الحكم فى الاجتهاديات من الحاكم إذا تغير اجتهاده..... ٥٣٢
- الكلام فى المجتهد إذا تغير رأيه..... ٥٣٥
- مخالفة المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبه إليه..... ٥٤٤
- مخالفة المجتهد لمجتهد آخر..... ٥٤٦
- مخالفة المجتهد لمن لم يكن مجتهدا..... ٥٤٦
- مخالفة المجتهد لمن علم أنه بنى على أحد الأقوال فى المسأله بتقليد من لا يجوز تقليده.. ٥٤٦
- مخالفة المجتهد لمن كان كذلك ولكن لم يكن جاهلا بل ترك التقليد مسامحه..... ٥٤٨
- تنبيه : إذا تخالف البكر والولى فى العمل والتقليد..... ٥٥١
- فى بيان جواز النقض إذا ظهر بطلان الحكم أو الفتوى..... ٥٥٢
- قانون : العمل بقول مجتهد فى حكم مسأله لا يجوز الرجوع الى غيره فى هذه المسأله... ٥٥٦

- قانون : فى غير المجتهد هل له أن يفتى بمذهب مجتهد من عند نفسه..... ٥٥٧
- قانون : لا يشترط مشافهه المفتى فى العمل بقوله والكلام فى تقليد الميت..... ٥٥٨
- تنبيه : الاختلاف فى جواز خلو العصر عن المجتهد..... ٥٧٦
- خاتمه : فى التعارض والتعادل والترجيح..... ٥٨٠
- قانون : تعارض الدليلين..... ٥٨٠
- ما استدلّ بعضهم فى تقديم الجمع بين الدليلين..... ٥٨٦
- قانون : تعادل الدليلين..... ٥٩٤
- قانون : الترجيح..... ٥٩٦
- الترجيح من جهة السند..... ٥٩٨
- الترجيح من جهة المتن..... ٥٩٩
- موافقه الأصل ومخالفته..... ٦٠٢
- مخالفه العامه..... ٦٠٣
- كلام المجلسى فى «أربعينه» فى المقام..... ٦٠٤
- روايات فى علاج التعارض..... ٦٠٧
- الكلام فى التخيير والتساقط والتوقف..... ٦٢٢
- صور فى التعارض..... ٦٢٤
- ومن أمثله على صور التعارض..... ٦٢٦
- فهرس الآيات..... ٦٢٩

فهرس الروايات ٦٣٤

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 كiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

