



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليكم يا صبا
الربا

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

إشادات العمول

إلى

مباحث الأضواء

بمبحث كرام الخراج الشرعية وكيفية العمل بها

تقرير المرافعة

السلامة للفقير

آية الله جعفر السبحاني مؤلف

تأليف

محمّد حسين آل عماري

الجزء الثالث

مكتبة
البيروتية للطباعة والنشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ارشاد العقول الي مباحث الاصول

كاتب:

آيت الله العظمي جعفر سبحاني

نشرت في الطباعة:

دار الاضواء

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
30	ارشاد العقول الي مباحث الاصول المجلد 3
30	اشارة
30	اشارة
34	مقدمة المؤلف
36	مقدمة المحقق
38	المقصد السادس: في الحجج الشرعية
38	اشارة
39	مقدمة البحث في تقسيم حالات المكلف أو المجتهد
39	التقسيم الثلاثي في كلام الأنصاري
42	القضاء بين العلمين
43	انحصار الأصول العملية في الأربعة، استقرائي
43	اشارة
43	حصر مجاري الأصول في أربعة حصر عقلي
43	اشارة
43	البيان الأول
44	البيان الثاني
46	البيان الثالث
49	الأمر الأول:
49	اشارة
49	1. في وجوب متابعة القطع
50	2. هل طريقة القطع أمر ذاتي له؟
52	3. هل القطع حجة بالذات؟

- 54 4. ليس القطع حجّة منطقية
- 55 5. ليس القطع حجّة أصولية بخلاف الظن
- 55 6. لا يصحّ المنع عن العمل بالقطع
- 56 7. أحكام القطع مرتّبة علي القطع بالحكم الفعلي
- 57 الأمر الثاني في التجري
- 57 وقبل الورد في الموضوع نذكر أموراً:
- 57 1. التجري لغةً:
- 58 2. التجري اصطلاحاً:
- 58 3. هل المسألة كلامية أو أصولية أو فقهية؟
- 59 4. أقسام التجري:
- 59 المقام الأوّل: في حكم نفس التجري
- 59 اشارة
- 60 قرّر الدليل العقلي بوجوه:
- 63 يلاحظ عليه بأمرين:
- 64 المقام الثاني: في حكم المتجري به
- 64 اشارة
- 65 في حرمة الفعل المتجري به
- 66 1. ادعاء شمول الخطابات الأوليّة له (حرمة بالعنوان الأولي)
- 67 2. حرمة بالعنوان الثانوي
- 67 أسئلة ثلاثة و أجوبتها
- 67 السؤال الأوّل: حكم التجري في الآيات و الروايات
- 70 الصنف الأوّل: ما يدل علي ترتّب العقاب
- 70 1. حشر الناس علي نياتهم
- 71 2. جمع الناس بالرضا و السخط
- 71 3. نيّة الكافر شرّ من عمله

- 72 يلاحظ عليه بأمرين:
- 73 4. خلود أهل النار لأجل النية
- 73 5. يكتب في حال المرض ما عمل في حال الصحة
- 74 الصنف الثاني: ما يدل علي عدم الحرمة
- 76 السؤال الثاني: في تفصيل صاحب الفصول
- 77 السؤال الثالث: هل ممارسة التجري تنافي العدالة؟
- 78 الأمر الثالث في تقسيم القطع إلي طريقي و موضوعي
- 78 اشارة
- 78 1. الفرق بين الطريقي و الموضوعي
- 79 2. تقسيم الموضوعي إلي طريقي و وصفي
- 80 3. تقسيم الموضوعي إلي تمام الموضوع و جزئه
- 81 4. تقسيم آخر للقطع الموضوعي
- 82 5. قيام الأمارات مكان القطع
- 83 المقام الأول: في إمكان تنزيل الطريق منزلة القسمين
- 85 المقام الثاني: في مفاد دليل التنزيل
- 86 في قيام الأصول العملية مقام القطع
- 88 صحة الجمع بين التنزيلين بنحو الملازمة العرفية
- 91 نظرنا في الموضوع
- 93 الأمر الرابع في القطع و الظن الموضوعيين
- 93 اشارة
- 93 الأول: في أقسام القطع الموضوعي
- 93 اشارة
- 96 الاستثناء من عدم جواز الأخذ
- 97 في أقسام الظن المأخوذ في الموضوع
- 100 الأمر الخامس في وجوب الموافقة الالتزامية

100	اشارة
104	ثمره المسأله
105	الثمره الأصوليه
109	الأمر السادس قطع القطاع
112	الأمر السابع حجيه العقل في مجالات خاصه
112	اشارة
118	تطبيقات
120	عنوان المسأله بين الأخباريين
120	الأول: احتمال سعه مناط الحكم عند العقل
121	الثاني: جواز خلو الواقعة عن الحكم
122	الطائفة الأولي: لزوم توسط الحجه في بيان الحكم
123	الطائفة الثانيه: ما تدل علي عدم حجيه القياس
124	الطائفة الثالثه: ما تدل علي عدم حجيه الرأي
125	الطائفة الرابعه: ما تدل علي أن المرجح هو الكتاب و السنه
126	الأمر الثامن العلم الإجمالي تجيزاً و امتثالاً
126	اشارة
127	أما المقام الأول ففيه أقوال: ..
130	المقام الثاني: هل الامتثال الإجمالي كالامتثال التفصيلي؟
130	اشارة
130	الأمر الأول: الامتثال الإجمالي في مقابل العلم التفصيلي
134	الأمر الثاني: في كفايه الامتثال الإجمالي في مقابل الظن التفصيلي
137	في الحجج الشرعيه
137	اشارة
138	المقام الأول: إمكان التعبد بالظن و عدمه
138	اشارة

139 ما هو محل النزاع من معاني الإيمان؟
141 دليل القائل بامتناع التعبد بالظن
141 اشارة
142 الجواب الأول
143 الجواب الثاني
144 الجواب الثالث
149 تحليل جديد للمحاذير
151 المحذور الخطابي
152 المحاذير المبادئية
153 المقام الثاني: في وقوع التعبد بالظن
153 اشارة
153 1. البيان الأول
155 2. البيان الثاني
157 الحجج الشرعية 1 حجة الظواهر
157 اشارة
158 الجهة الأولى: في أنّ الظواهر من القطعيات
162 الجهة الثانية: في تقيّد الحجّة بالظن
162 الجهة الثالثة: حجة الظواهر لمن قصد إفهامه ومن لم يقصد
166 الجهة الرابعة: في حجة ظواهر الكتاب
166 اشارة
167 الأول: دلالة القرآن علي صحّة الاحتجاج به
168 الثاني: تحدّي النبي بالقرآن
170 الثالث: حديث الثقلين
170 الرابع: الروايات التعليمية
172 الخامس: عرض الروايات المتعارضة علي القرآن

172	السادس: عرض الشروط علي كتاب الله
173	السابع: القرآن في حديث النبي الأعظم(صلي الله عليه وآله وسلم)
173	الثامن: القرآن في كلام الوصي عليه السلام
174	1. اختصاص فهم القرآن بأهله
175	2. احتواء القرآن علي مضامين شامخة
176	3. الظواهر من المتشابهات
177	4. العلم الإجمالي بالتخصيص والتقييد
178	5. الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي
180	6. دعوي العلم الإجمالي بوقوع التحريف من الكتاب
182	الحجج الشرعية 2 قول اللغوي
182	اشارة
186	و يلاحظ علي الثاني بوجهين:
187	يلاحظ عليه بأمرين:
189	الحجج الشرعية 3 الإجماع المنقول بخبر الواحد
189	اشارة
189	المقام الأول: حجية الإجماع المحصل
189	اشارة
190	الإجماع المحصل عند أهل السنة
191	مكانة الإجماع في الفقه السنّي
194	أدلة عدّ الإجماع من مصادر التشريع
194	الأولي: قوله سبحانه: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ.....
195	يلاحظ علي الاستدلال بوجهه:
196	الثانية: آية الوسط
198	حجّية الإجماع حسب أصول الإمامية
199	1. استكشاف قوله عليه السلام (بقاعدة اللطف

202	2. الإجماع الحدسي أو الملازمة العادية ..
202	1. تراكم الظنون مورث لليقين ..
204	2. كشفه عن وجود الدليل المعتبر ..
205	3. كشفه عن شهرة الحكم عند أصحاب الأئمة ..
206	المقام الثاني: في حجّة الإجماع المنقول ..
206	اشارة ..
206	الأول: في بيان مقدار الدلالة ..
207	الموضع الثاني: في بيان ما هو الحجّة منه ..
209	الأول: تقييم الإجماعات الواردة في كتب القدماء ..
211	1. المفيد (413 336) هـ ..
211	2. السيد المرتضي (436 355) هـ ..
211	3. الطوسي (460 385) هـ ..
212	4. ابن زهرة (585 511) هـ ..
212	5. ابن إدريس الحلبي (598 543) هـ ..
213	الثاني: تقييم الإجماعات الواردة في سائر الكتب ..
214	الثالث: حكم الإجماعات المنقولة المتعارضة ..
215	الرابع: نقل التواتر بخبر الواحد ..
216	الخامس: صحّة القراءة في الصلاة بالقراءات السبع ..
217	الحجج الشرعية 4 الشهرة الفتوائية ..
217	اشارة ..
218	الأول: الاستدلال بالأولوية القطعية ..
218	الثاني: تعليل آية النبأ ..
218	الثالث: دلالة المقبولة ..
218	اشارة ..
221	1. الشهرة العملية من مميزات الحجّة عن اللاحقة ..

221	2. الشهرة العملية جابرة لضعف الرواية
223	3. إعراض المشهور عن الرواية كاسر لحجّيتها
224	4. الشهرة الفتوائية المجردة عن الرواية حجّة
224	1. المسائل التفرعية أو الفقه المستنبط
225	2. المسائل المتلقاة عن الأئمة
228	الحجج الشرعية 5 في حجّة الخبر الواحد
228	إشارة
232	أدلة نفاة الحجّة
232	إشارة
232	الأول: الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ أولاً، وعن اقتفاء غير العلم ثانياً
233	إجابة القائلين بالحجّة عن الاستدلال بالآيات
236	الثاني: السّنة
238	يلاحظ علي الاستدلال بهذه الروايات بوجهين:
239	أ. في تمييز الحجّة عن اللاحجّة
241	ب: في مقامات الأئمة ودرجات الأنبياء
242	الدليل الثالث: الإجماع
243	أدلة القائلين بالحجّة
243	إشارة
243	فمن الكتاب:
243	الأولي: آية النّبأ
245	الأول: الاستدلال بمفهوم الوصف بوجهين
246	الثاني: التمسك بمفهوم الشرط
247	مفهوم الشرط علي تقرير المشهور
248	مفهوم الشرط علي تقرير الخراساني
249	تقرير ثالث لمفهوم الشرط في الآية

251	الإشكال الأول: عموم التعليل مانع عن تمامية دلالة الآية
251	الوجه الأول:
251	يلاحظ عليه بوجهين:
252	الوجه الثاني:
255	الإشكال الثاني: خروج المورد عن المفهوم
255	الإشكال الثالث: اختصاصه بالموضوعات الخطيرة
257	الإشكالات غير المختصة بآية النبأ
257	الأول: التعارض بين المفهوم والآيات الناهية
257	الثاني: المفهوم يعمّ قول السيد
258	وأجيب بوجه كثيرة:
259	الثالث: عدم شمولها للاخبار مع الوساطة
259	1. انصراف الأدلة عن الاخبار بوسائط
259	2. انصرافه عن الخبر التعبدية
260	3. لزوم كون المخبر به ذا أثر شرعي
260	4. اتحاد الحكم مع جزء الموضوع
263	5. إثبات الحكم لموضوعه
265	الآية الثانية: آية النفر
265	المقام الاول الكلام في تفسير الآية
270	المقام الثاني: الاستدلال بالآية
270	التقرير الأول: محبوبة الحذر يلازم وجوبه
271	التقرير الثاني: لزوم اللغوية لولا وجوب الحذر
271	التقرير الثالث: غاية الواجب واجب
271	المقام الثالث: إشكالات الاستدلال
272	1. حسن الحذر لا يلازم حجّة قول المنذر
272	2. عدم القبول لا يلازم اللغوية

3. عدم الإطلاق في وجوب الحذر 273
4. وجوب الحذر إذا كان الإنذار بالأمر الواقعي 275
5. الإبلاغ مع التخويف غير نقل القول 275
- الآية الثالثة: آية الكتمان 277
- الآية الرابعة: آية السؤال 278
- و اليك الكلام في الأمر الأول: 279
1. المراد من أهل الذكر أهل الكتاب أو الأئمة عليهم السلام (..... 280
2. السؤال لغاية تحصيل العلم 281
3. المراد من أهل الذكر هو أهل العلم لا ناقل الحديث 281
4. وجوب السؤال لا يلزم وجوب القبول 282
5. الآية ليست بصدد البيان 283
- الآية الخامسة: آية الإذن 283
1. تفسير الآية: 283
2. في كيفية الاستدلال 285
3. ما أورد علي الاستدلال من الإشكال 286
- الاحتجاج علي حجّة الخبر الواحد بالسنة 287
- الطائفة الأولى: الروايات الإرجاعية إلي الرواة بذكر سماتهم وأوصافهم: 288
- الطائفة الثانية: الإرجاع إلي آحاد الرواة بذكر أسمائهم 289
- الطائفة الثالثة: الأخبار العلاجية 290
- الطائفة الرابعة: الواردة في الحث علي نقل الحديث و كتابته و نشره 291
- الطائفة الخامسة: ما ورد في ذم الكذابين ووضّاع الحديث 293
2. كيفية الاستدلال 294
3. الإشكال علي الاستدلال 295
- أ. الأخبار ليست بمتواترة 295
- ب. إنّ هذه الأخبار مختلفة المضمون 295

295	1. كونه شيعياً
296	2. كونه ثقة
296	3. كونه مجتهداً
298	الاستدلال علي حجّية الخبر الواحد بالإجماع
298	1. الاحتجاج بالإجماع القولي
299	2. الاحتجاج بالإجماع العملي
299	3. الاحتجاج بالسيرة العقلانية
300	السيرة والآيات الناهية عن الظن
302	ما هو الموضوع للحجّية أ هو خبر الثقة، أو الموثوق بصدوره؟
304	الخامس: الاستدلال علي حجّية الخبر الواحد بالعقل
304	الأول: إجراء الانسداد الصغير في مورد الأخبار
308	التقرير الثاني: إجراء دليل الانسداد في خصوص الأجزاء والشرايط
309	التقرير الثالث:
314	الحجج الشرعية 6 العرف والسيرة
314	إشارة
314	استكشاف الجواز تكليفاً ووضعاً
314	إشارة
314	1. أن لا يصادم التنصيص:
316	2. الرجوع إلي العرف في تبين المفاهيم
318	3. الرجوع إلي العرف في تشخيص المصاديق
318	4. الأعراف الخاصة
320	إمضاء النبي(صلي الله عليه وآله وسلم (لبعض الأعراف
320	إشارة
320	تفسير خاطئ
322	في حجّية مطلق الظن

- 322 اشارة
- 322 الدليل الأول: ما استدل به القدماء من الأصوليين .
- 327 الدليل الثاني علي حجّية الظن المطلق ..
- 328 الدليل الثالث علي حجّية الظن المطلق ..
- 329 الدليل الرابع علي حجّية الظن المطلق: دليل الانسداد ..
- 329 اشارة
- 330 المقدمة الأولى العلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.
- 331 المقدمة الثانية انسداد باب العلم والعلمي في معظم الفقه وعلينا تدور رحي دليل الانسداد،
- 332 المقدمة الثالثة لا يجوز إهمال الوقائع المشتبهة علي كثرتها وترك التعرض لامثالها بإجراء البراءة في جميعها،
- 334 المقدمة الرابعة: في بطلان وجوب تحصيل الامثال بالطرق المقررة للجاهل.
- 334 اشارة
- 335 1. الرجوع إلي الاحتياط ..
- 337 يلاحظ علي ما ذكره بوجهين: ..
- 338 الرجوع إلي الأصل في كلّ مورد ..
- 341 المقدمة الخامسة إذا وجب التعرض لامثال الأحكام المشتبهة ولم يجز إهمالها بالمرة
- 344 خاتمة وفيها أمران: ..
- 344 الأمر الأول: هل الظن حجّة في العقائد أو لا؟ ..
- 344 اشارة
- 344 1. ما هي الأقوال في المسألة؟ ..
- 345 2. هل يجوز العمل بالظن الانسداد في العقائد؟ ..
- 345 3. هل يجوز العمل بالظن الخاص؟ ..
- 346 4. ما يجب فيه تحصيل العلم ..
- 348 حدّ ما يجب تحصيل العلم في الروايات ..
- 349 في الجاهل القاصر ..
- 350 5. في وجود الجاهل القاصر وعدمه ..

- 353 هل الجاهل القاصر كافر؟
- 354 الجاهل القاصر و الحكم الوضعي
- 355 هل الجاهل القاصر معاقب؟
- 355 الأمر الثاني: في كون الظن جابراً و موهناً و مرجحاً
- 355 اشارة
- 356 1. كون الظن جابراً للسند
- 356 2. كون الظن جابراً لضعف الدلالة
- 357 3، 4. كون الظن موهناً للسند أو الدلالة
- 358 المقصد السابع: في الأصول العملية
- 358 الأصل الأول:
- 358 اشارة
- 358 و قبل الخوض في المقصود تقدم أموراً.
- 358 الأول: تعريف أصول الفقه
- 358 الثاني: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الموضوع للأصول العملية، هو الشكّ في الحكم الواقعي، الكلي و الجزئي لا مطلق الشكّ
- 359 الثالث: الأصول المقررة لوظيفة الجاهل علي قسمين:
- 360 الرابع: بيان مجاري الأصول
- 366 أدلّة القائلين بالبراءة عند عدم قيام الحجّة علي التكليف
- 366 اشارة
- 366 استدلوا بآيات أربع
- 366 الآية الأولى: التعذيب فرع البيان
- 371 الآية الثانية: التكليف فرع الإتياء
- 373 الآية الثالثة: الإضلال فرع البيان
- 375 الآية الرابعة: الهلاك و الحياة بعد إقامة البيّنة
- 376 الاستدلال بالسنة
- 376 1. حديث الرفع

- 377 الأول: الفرق بين الرفع و الدفع
- 379 الثاني: في تصحيح نسبة الرفع إلي التسعة مع وجودها
- 380 الثالث: ما هو المرفوع ثبوتاً
- 381 1. المرفوع المؤاخذة
- 383 2. المرفوع هو الأثر المناسب
- 383 3. المرفوع هو عموم الآثار
- 385 الرابع: عموم الموصول للحكم و الموضوع المجهولين
- 385 1. وحدة السياق
- 387 2. عدم صحّة نسبة المؤاخذة إلي الحكم
- 387 3. المرفوع هو الأمر الثقيل
- 388 4. ما هو الموضوع هو المرفوع
- 389 الخامس: اختصاص الحديث بالرفع الامتثالي
- 390 السادس: المرفوع آثار المعنون لا آثار العناوين
- 392 السابع: عدم اختصاصه بالأمر الوجودية
- 394 الأمر الثامن: المرفوع هو المترتب علي فعل المكلف
- 394 المقام الأول: في عنواني « ما لا يعلمون «و» النسيان »
- 398 تعلّق النسيان بالسبب
- 398 المقام الثاني: في الاضطراب و الإكراه
- 399 تعلّق الإكراه بالحكم التكليفي
- 399 تعلّق الإكراه بالحكم الوضعي
- 401 الإكراه علي المسبب
- 401 حكم الاضطراب
- 402 إكمال
- 402 2. حديث الحجب
- 404 3. حديث السعة

- 407 4. حديث الحل الأول
- 410 5. حديث الحل الثاني
- 411 يلاحظ عليه بأمر:
- 413 6. حديث إطلاق الأثياء
- 416 7. حديث الجهالة
- 418 الثالث: الاستدلال بالإجماع
- 419 الرابع: الاستدلال بحكم العقل
- 424 أدلة الأخباري علي وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية
- 424 اشارة
- 424 أمّا الكتاب فبعدة من الآيات، تجمعها العناوين التالية:
- 424 الأول: الحكم بالبراءة قول بغير علم
- 425 الثاني: الآيات الأمره بالتقوي
- 426 الثالث: النهي عن الوقوع في التهلكة
- 427 الاستدلال بالسنة
- 427 اشارة
- 427 الأولي: حرمة الإفتاء بغير علم
- 427 الثانية: وجوب الردّ إلي الله ورسوله
- 428 الثالثة: وجوب التوقف
- 431 الرابعة: الأخبار الأمره بالاحتياط في الشبهة
- 432 أ: ما هو ظاهر في الاستحباب
- 433 ب: ما هو ظاهر في النهي عن الإفتاء بالرأي
- 433 ج: ما هو ظاهر في الاحتياط قبل الفحص
- 434 د: اتخاذ الاحتياط ذريعة لبيان الحكم الشرعي
- 435 الخامس: التثليث الوارد في المقبولة
- 435 وجه الاستدلال

- 436 يلاحظ عليه أولاً:
- 437 الثالث: الاستدلال بالعقل
- 437 استدلال الأخباري علي وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية بوجوه:
- 437 الأول: العلم الإجمالي بالمحرّمات
- 437 إشارة
- 441 أقسام الانحلال
- 443 الثاني: استقلال العقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية
- 446 الثالث: في ارتكاب الشبهة احتمال المضرة
- 446 بقيت هنا تنبيهات جاءت في كلام الأعلام ونحن نقتفيهم:
- 446 التنبيه الأول: في حكومة الأصل الموضوعي علي الحلبة
- 446 إشارة
- 447 صور الشبهة الحكمية الأربع
- 447 الصورة الأولى: إذا شكّ في وجود خصوصية مؤثرة في الطهارة والحلبة.
- 448 وقد أشكل علي هذا القول بوجهين:
- 450 الإشكال الثاني: اختلاف القضية المتيقنة مع المشكوكة
- 451 استصحاب عدم القابلية
- 452 تفصيل للمحقق الثاني
- 453 الصورة الثانية إذا شكّ في وجود القابلية للحلبة، بعد إحراز وجودها للطهارة
- 455 الصورة الثالثة والرابعة
- 457 صور الشبهة الموضوعية
- 457 الصورة الأولى: في اللحم المرذّب بين الغنم والكلب
- 458 الصورة الثانية: في اللحم المرذّب بين الغنم والأرنب
- 458 الصورة الثالثة: فيما إذا شكّ في وجود الشرط
- 459 الصورة الرابعة: فيما إذا شكّ في وجود المانع
- 459 التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط حين التردد بين الوجوب وغير الاستحباب

459	اشارة
460	1. كشف الأمر عن حسن الاحتياط
461	2. استكشاف الأمر عن ترتب الثواب
461	3. الاحتياط مجرد الفعل عدا نية القربة
462	4. كفاية الإتيان باحتمال الأمر
463	التنبه الثالث: التسامح في أدلة السنن
463	و لنقدم أموراً:
463	1. في السير التاريخي للمسألة
463	2. وجود ملاكات مختلفة في المسألة
464	3. الاستدلال عليها بطرق مختلفة
464	فالأولي ذكر الروايات،
464	أ: رواية هشام بن سالم
465	ب: روايتنا محمد بن مروان
467	و قد اختلفت كلمتهم في تفسيرها إلي وجوه و احتمالات
467	1. نظرية الشيخ الأنصاري
468	2. نظرية صاحبي العناوين و الكفاية
470	يلاحظ عليه بأمرين:
471	3. نظرية المحقق الثاني
472	ثمرات المسألة
474	التنبه الرابع: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية
474	اشارة
474	الأول: جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية التحريمية
475	الثاني: في جريان البراءة الشرعية
477	التنبه الخامس: في تحديد رجحان الاحتياط
477	اشارة

- 477 1. حسن الاحتياط مطلقاً
- 477 2. في تحديد حسن الاحتياط
- 479 الأصل الثاني:
- 479 اشارة
- 481 المقام الأول: إذا كان نوع التكليف مجهولاً مع كون الحكم توصلياً
- 481 اشارة
- 482 القول الأول: جريان البراءة العقلية و الشرعية
- 484 القول الثاني: الأخذ بأحدهما تعيناً
- 484 اشارة
- 484 يلاحظ عليه بأمرين:
- 484 القول الثالث: الأخذ بأحدهما تخيراً
- 486 القول الرابع: التخيير التكويني من دون الالتزام بحكم ظاهري
- 487 القول الخامس: التخيير العقلي مع جريان أصالة الإباحة
- 487 بقيت هنا أمور:
- 487 1. ما فائدة جريان الأصول و جعل الحكم الظاهري مع أنّ المكلّف لا يخلو من فعل أو ترك.
- 488 2. انّ الرجوع إلى الأصل في كلا الجانبين يخالف وجوب الموافقة الالتزامية.
- 489 3. هل التخيير بدئي أو استمراري
- 490 4. في تقديم محتمل الأهمية
- 491 المقام الثاني: في دوران الأمر بين المحذورين في التعديلات
- 492 المقام الثالث: أصالة التخيير في الشكّ في المكلّف به
- 494 الأصل الثالث:
- 494 اشارة
- 494 و قبل الدخول في المقصود نذكر أموراً:
- 494 الأمر الأول: انّ حصر الأصول العملية العامة في الأربعة، استقرائي، و حصر مجاريها في الأربعة عقلي،
- 495 الأمر الثاني: المراد من التكليف أحد التكاليف الخمسة

- 497 الأمر الثالث: ان المطالب المبحوث عنها في الشك في المكلف به، كالشك في التكليف ثلاثة،
- 498 الكلام في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به
- 498 اشارة
- 498 حكم الشبهة التحريمية المحصورة
- 499 المقام الأول: إمكان جعل الترخيص ثبوتاً
- 499 اشارة
- 501 أ. جعل الترخيص، ترخيص في المعصية
- 501 ب. جعل الترخيص، تصويب
- 501 ج. جعل الترخيص إلقاء في المفسدة
- 502 المقام الثاني: في وقوع الترخيص
- 502 اشارة
- 502 1. الترخيص بالاستصحاب
- 504 2. الترخيص بالبراءة العقلية
- 504 3. الترخيص بالبراءة الشرعية
- 506 يلاحظ عليه بوجهين:
- 510 تنبيهات
- 510 التنبيه الأول: في الاضطرار إلى أحد الأطراف
- 511 أ: عدم وجوب الاجتناب مطلقاً
- 512 يلاحظ عليه:
- 512 ب: التفصيل بين الاضطرار إلى المعين والاضطرار إلى واحد لا بعينه.
- 514 ج: وجوب الاجتناب عند الاضطرار إلى غير المعين، والتفصيل في المعين
- 518 التنبيه الثاني: في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء
- 521 الخطابات القانونية والخطابات الشخصية
- 527 مسائل ثلاث
- 527 الأولي: إذا شك في شرطية الابتلاء و عدمها

- 528 الثانية: إذا شكَّ في الابتلاء مصداقاً .
- 529 الثالثة: إذا شكَّ في الابتلاء مفهوماً .
- 532 تأييد آخر للعلامة الحائري .
- 534 التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة .
- 535 المقام الأول: ما هو المعيار لكون الشبهة غير محصورة؟
- 538 المقام الثاني: ما هو الدليل علي عدم تنجّز العلم بالتكليف في غير المحصورة؟
- 539 المقام الثالث: ما هو الدليل علي سقوط العلم الإجمالي في غير المحصورة؟
- 541 روايات الجبن .
- 545 2. جواز شراء الطعام والأنعام من العامل الظالم .
- 546 3. ما يدل علي أخذ جوائز العامل للظالم .
- 546 4. التصرف في مال مختلط بالربا .
- 548 بقي هنا أمور: .
- 548 الأول: جواز ارتكاب الكلِّ و عدمه .
- 549 الثاني: حكم الكثير في الكثير .
- 550 الثالث: في كون الساقط هو العلم أو هو مع الشكِّ .
- 552 الرابع: لزوم كون العلم الإجمالي محدثاً للتكليف علي كلِّ تقدير؟
- 553 الخامس: كفاية اندراج الطرفين تحت عنوانين .
- 554 التنبيه الرابع: في حكم ملاقي الشبهة المحصورة .
- 556 وقد استدلل للقول الأول بوجهين .
- 561 دليل القائل بلزوم الاجتناب .
- 563 تحليل إجابة الشيخ الأنصاري .
- 565 القول بالتفصيل للمحقّق الخراساني .
- 570 بقيت هنا أمور: .
- 570 الأول: ما هي الضابطة لتمييز موارد الاجتناب عن غيرها .
- 572 الثاني: في شرطية العزم علي الإتيان بالجميع في صدق الامثال .

573 الثالث: في تقدّم الامتثال القطعي علي التعليقي
573 يلاحظ عليه بوجهين:
574 الرابع: في حكم الخنثي المشكل
577 المقام الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر
579 المقام الأول: في الجزء المشكوك
579 الأول: الأقل واجب إما نفسياً أو غيرياً
579 يلاحظ عليه بأمر:
580 الثاني: الأقل واجب إما استقلالي أو ضمنى
581 الثالث: الأقل واجب نفسياً
581 المقدمة الأولى: إن المركب إما حقيقي أو صناعي أو اعتباري،
582 المقدمة الثانية: إن وحدة الإرادة تابعة لوحدة المراد،
582 المقدمة الثالثة: إن الصور في المركبات الاعتبارية ليست أمراً مغايراً للأجزاء بالأسر
584 المقدمة الرابعة: إن دعوة الأمر إلي إيجاد الأجزاء إنما هو بعين دعوتها إلي الطبيعة
584 المقدمة الخامسة: إن مصب الوجوب إنما هو نفس العنوان لا ذات الأجزاء المرذدة بين الأقل والأكثر بنعت الكثرة
586 أدلة القائلين بالاشتغال عقلاً
586 التقريب الأول لمنع البراءة:
590 التقريب الثاني لمنع البراءة العقلية
591 التقريب الثالث وهذا التقريب أيضاً للمحقق الثاني،
593 التقريب الرابع:
595 التقريب الخامس: إن الأمر المتعلق بالأقل دائر بين كونه صالحاً للتقريب إذا كان نفسياً وغير صالح له إذا كان مقدمياً توصلياً
595 التقريب السادس: إن نفي العقاب من جانب ترك الأكثر، لا يثبت تعلق الأمر بالأقل والغاية إثبات تعلقه به.
595 أدلة القائلين بجريان البراءة الشرعية
597 المقام الثاني: في الشك في الأجزاء التحليلية
601 في جريان البراءة النقلية
603 الشك في المحصل

- 604 الكلام في الشكّ في المحصّل
- 606 الشبهة الموضوعية في الأقل و الأكثر الارتباطيين
- 606 اشارة
- 607 1. حكم الشبهة المصدقية في الواجب النفسي
- 608 2. حكم الشبهة المصدقية في الواجب الغيري
- 609 3. حكم الشبهة المصدقية في التحريم النفسي
- 609 4. حكم الشبهة المصدقية في التحريم الغيري
- 610 ثم لإكمال البحث نعقد تنبيهات:
- 610 التنبيه الأوّل: في النقص السهوية
- 610 اشارة
- 614 تصحيح الصلاة في الصورتين من طريق آخر
- 616 الكلام في مقتضى الأصول العملية
- 616 الصحّة رهن التكليف بما عدا المنسيّ
- 619 تصحيح تعلق الأمر بخطاب واحد
- 622 التنبيه الثاني: في حكم الزيادة عمداً أو سهواً
- 622 اشارة
- 622 الأوّل: تصوير زيادة الجزء و الشرط
- 624 الثاني: في شرطية كون المزيد من سنخ المزيد فيه و عدمها
- 624 الثالث: في شرطية قصد الجزئية في الجزء المسانخ و عدمها
- 626 الرابع: ما هو مقتضى القواعد الأوّلية في الزيادة؟
- 628 الأوّل: استصحاب الهيئة الاتصالية
- 629 الثاني: استصحاب عدم وقوع القاطع و المانع في الصلاة
- 630 عدم الحاجة إلي الاستصحاب
- 630 الخامس: حكم الزيادة حسب القواعد الثانوية
- 631 الأوّل: قاعدة من زاد في صلاته

- 631 1. شمول الرواية الأولى لمطلق الزيادة
- 632 الثاني: في قاعدة لا تعاد
- 633 الجهة الأولى: في سند القاعدة
- 633 الجهة الثانية: في سعة موضوعها وضيقه
- 636 الجهة الثالثة: في سعة دلالتها من حيث المتعلق
- 637 الجهة الرابعة: في نسبة صدر القاعدة مع الحديث
- 638 الوجه الأول: اختصاص القاعدة بغير الأركان
- 639 الوجه الثاني: اختصاص القاعدة بصورة السهو
- 640 وجه تقديم القاعدة علي الحديث
- 642 الجهة الخامسة: في بيان نسبة القاعدة مع حديث زارة
- 644 التنبية الثالث: في الاضطرار إلي ترك الجزء و الشرط
- 644 اشارة
- 644 1. مقتضي الدليل الاجتهادي
- 645 2. مقتضي الأصول العملية
- 645 مقتضي القاعدة الأولية أولاً،
- 646 1. استصحاب الوجوب الجامع بين الضمني و الاستقلالي
- 647 2. استصحاب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان التامة
- 647 3. استصحاب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان الناقصة
- 650 4. استصحاب الحكم المتعلق بالعنوان
- 650 حكم القواعد الثانوية
- 650 أدلة هذه القواعد
- 650 الحديث النبوي
- 653 العلويان
- 653 الحديث الأول روي صاحب غوالي اللآلي: و قال (عليه السلام): «لا يُترك الميسور بالمعسور»
- 656 الحديث الثاني العلوي الثاني عبارة عن قوله (عليه السلام): «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»

- 658 الإشكالات الواردة علي الاستدلال بالحديث
- 658 1. عموم القاعدة للواجب والمستحب
- 658 2. ورود التخصيص الكثير عليها
- 659 ما هو الشرط لجريان القاعدة؟
- 660 التنبه الرابع: في دوران الأمر بين الجزئية والممانعية...
- 663 خاتمة في شرائط جريان الأصول
- 663 اشارة
- 665 في شروط جريان البراءة
- 665 اشارة
- 665 الموضوع الأول: في لزوم الفحص عن الدليل الاجتهادي
- 665 اشارة
- 668 في شرط جريان البراءة التقلية
- 668 الأول: ترك الفحص و لغوية بعث الرسل
- 669 الثاني: المورد قبل الفحص شبهة مصداقية
- 670 الثالث: ما دلّ علي وجوب السؤال فيما لا يعلم
- 670 الرابع: ما دلّ علي وجوب التعلم في الروايات
- 671 الخامس: ما دلّ علي أنّ الواجب هو السؤال في خصوص الشبهة الحكمية
- 672 وجوب الفحص في الأصلين: التخيير والاستصحاب
- 672 مقدار الفحص
- 673 الموضوع الثاني: في عقوبة تارك الفحص
- 673 اشارة
- 676 في المقدمات المفوتة
- 676 وأما الجواب فبوجوه:
- 676 الوجه الأول: نختار أنّ التعلم لو قلنا بوجوب المقدمة واجب قبل حصول الشرط،
- 676 الوجه الثاني: حكم العقل بوجوب التعلم وإن لم يتعلق به الوجوب شرعاً

- 677 الوجه الثالث: إرجاع الواجب المشروط إلي المعلق
- 678 الوجه الرابع ذهب المحقق الأردبيلي وتلميذه إلي أنّ وجوب التعلم واجب نفسي تهيني،
- 680 الموضوع الثالث: في صحّة عمل تارك الفحص
- 680 اشارة
- 680 الصورة الأولى إذا انكشف أنّ العمل كان مخالفاً لفتوي من يجب الرجوع إليه حين العمل و فتوي من يجب عليه الرجوع فعلاً،
- 680 الصورة الثانية إذا كان العمل موافقاً لفتوي من كان عليه الرجوع حين العمل، و فتوي من يجب عليه الرجوع فعلاً
- 681 الصورة الثالثة أن يكون العمل موافقاً لفتوي من كان الرجوع إليه واجباً حين العمل، و مخالفاً لفتوي من يجب عليه الرجوع فعلاً،
- 682 الصورة الرابعة عكس الثالثة،
- 684 ما هو المختار عندنا في حلّ الإشكال
- 686 شرطان آخران للبراءة
- 686 اشارة
- 686 الشرط الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي آخر من جهة أخرى
- 687 الشرط الثاني لأصل البراءة أن لا يضربَ بإجرائها شخص آخر
- 687 اشارة
- 688 يلاحظ عليه بأمرين:
- 690 فهرس المحتويات
- 702 تعريف مركز

ارشاد العقول الي مباحث الاصول المجلد 3

اشارة

سرشناسه: سبحاني تبريزي، جعفر، - 1308

عنوان و نام پديدآور: ارشاد العقول الي مباحث الاصول: يبحث عن الحجج الشرعية و الاصول العلمية/ تقريراً لمحاضرات جعفر السبباني؛
تأليف محمد حسين الحاج العالمي

مشخصات نشر: بيروت : دارالاضواء، 2000م. = 1420ق. = 1379.

مشخصات ظاهري: 4ج

يادداشت: كتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع: اصول فقه شيعه

موضوع: سبباني تبريزي، جعفر، 1308 - -- معلومات اصول فقه

شناسه افزوده: حاج عالمي، محمد حسين

رده بندي كنگره: 8/BP159/س2الف4 1379

شماره كتابشناسي ملي: م 81-35421

ص: 1

اشارة

ارشاد العقول الي مباحث الاصول: يبحث عن الحجج الشرعية و الاصول العلمية

تقريرا لمحاضرات جعفر السبحاني

تاليف محمد حسين الحاج العالمي

ص:3

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذي شرف العلماء، وعظم الفضلاء، وفضل مدادهم علي دماء الشهداء، فمن علم وعمل فقد ارتقى إلي منازل السعداء، ومن جهل أو علم ولم يعمل فقد هبط إلي درك الأشقياء.

ثم الصلاة والسلام علي سيد الأنبياء وخير الأصفياء محمد وآله مصابيح الهدى وأعلام الوري.

أما بعد؛ يعد علم الفقه من أهم المعارف وأسناها حيث يتكفل بيان الحلال والحرام، والمنجيات والمهلكات، ثم يليه في الأهمية أصول الفقه، كالنظرية إلي التطبيق.

ومن ساهم في هذا المضممار العلامة الحجة الثبت الشيخ محمد حسين الحاج العاملي (حفظه الله)، حيث حضر بحوثنا الفقهية والأصولية وانبري لكتابتها ومذاكرتها، وقد أودع جل ما ألقيناه من دروس ومحاضرات حول الحجج الشرعية في هذا الكتاب الذي يزف الطبع الجزء الأول منه لطلاب الفقه وبغاة الاجتهاد وهو بحمد الله بما أوتي من مواهب وقابليات سبق أقرانه بسبق غير منكور وسعي مشكور وعقدت عليه آمال الخير والسعادة في مستقبله المشرق.

نسأل الله أن يوفقه لصالح العلم وينير أمامه درب الخير والصالح.

جعفر السبحاني قم. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام (22 من شهر صفر المظفر 1420

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه محمد وآله الطاهرين.

أمّا بعد: فهذه درر وفوائد، وغرر وفرائد، التقطتها من دروس شيخنا العلامة الحجة، الباحث الكبير، والمحقق الخبير، أسوة المشتغلين، و أستاذ المتأخرين، آية الله الشيخ جعفر السبحاني دامت أيام إفاداته، في الحجج العقلية والأمارات الشرعية.

قمتُ بنشر ما أفاده في هذه الدورة الرابعة الأصولية لما رأيت أنّ بينها وبين ما تقدّمها من الدورات، اختلافاً في التقرير، وتفاوتاً في العرض والاستنتاج، وأرجو أن يكون الكتاب مرجعاً لطلاب الفضيلة وبغاة الاجتهاد بإذنه سبحانه.

ويأتي جميع ما حرّرتّه من بحوث شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه في المباحث العقلية في جزءين:

الأول: في مباحث القطع والظن والبراءة والاشتغال.

الثاني: في مباحث الاستصحاب والتعادل والترجيح والاجتهاد والتقليد.

فها أنا أقدم الجزء الأول للقراء بفضل من الله سبحانه، وأرجو أن يوفقني لنشر الجزء الثاني أنّه قريب مجيب.

محمد حسين الحاج العاملي قم المشرفة الجامعة العلمية 10 شوال المكرّم / 1419 هـ

المقصد السادس: في الحجج الشرعية

إشارة

خصّص المحقّق الخراساني هذا المقصد ببيان الحجج الشرعية، و طرح فيها: حجّية ظواهر الكتاب، وقول اللغوي، و الإجماع المنقول، و الشهرة الفتوائية، و خبر الواحد، فانتهى إلي حجّية أكثرها.

ولكنّه قدّم علي البحث في هذه الأمور، أموراً ترتبط بالقطع و جعلها مقدمة للبحث عن الحجج الشرعية.

وبما أنّ الحجّية في الفقه عند الشيعة تنحصر بالكتاب و السنّة و العقل و الإجماع كان الأولي عقد فصول أربعة لهذه الحجج كي يقف المتعلّم علي كلّ واحد من هذه الحجج و أدلّة حجّيتها. و ما صنعه المحقّق الخراساني و من بعده من الأعلام تبعاً للشيخ الأنصاري صار سبباً لعدم وضوح معالم الأدلّة الأربعة.

و مع ذلك كلّه، ما فاتهم الإلماعُ إلي هذه الحجج الأربعة، فأدخلوا البحث عن حجّية الكتاب في باب حجّية الظواهر علي الإطلاق، كما أدخلوا البحث عن السنّة في البحث عن حجّية خبر الواحد، و البحث عن الإجماع في البحث عن حجّية الإجماع المنقول بخبر الواحد، و البحث عن العقل في ثنايا البحث عن حجّية القطع.

و لولا انّ المخالفة لنهج الأعلام يوجب صعوبة في دراسة المسائل الأصولية للأذهان المألوفة بكتابي الفرائد و الكفاية و ما ألف بعدهما من التقريرات، لتركت السير علي نهجهم، و عقدت فصولاً أربعة لكل واحد من هذه الحجج، و بعد الفراغ منها، استعرضت البحث فيما لا نصّ فيه و طرحت فيه الأصول العملية لعلّ الله سبحانه يوفقنا علي استعراض جديد لهذه المسائل.

مقدمة البحث في تقسيم حالات المكلف أو المجتهد

التقسيم الثلاثي في كلام الأنصاري

قال الشيخ الأعظم: اعلم أنّ المكلف إذا التفت إلي حكم شرعي، فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ، فإن حصل له الشكّ فالمرجع هي القواعد الشرعية، الثابتة للشاكّ في مقام العمل، و تسمّي بالأصول العملية.

و قد نوقش كلامه بوجه نذكر منها ما يلي:

1. قد أخذ المكلف موضوعاً لظهور الحالات الثلاث مع أنّها من خصائص المجتهد دون مطلق المكلف.

2. أطلق لفظ الحكم و هو يشمل الإنشائي و الفعلي، مع أنّ الأحكام المترتبة علي القطع و الظنّ و الشكّ إنّما تترتب علي ما إذا تعلق القطع و غيره، بالحكم الفعلي دون الإنشائي، و المراد من الحكم الإنشائي ما تمّ تشريعه و لم يبيّن أو لم يصل إلي يد الأمة بتاتاً لوجود موانع في طريق إبلاغه و بيانه للناس.

فإن قلت: المراد من الحكم الإنشائي هو الحكم الفاقد للموضوع، كوجوب الحجّ بالنسبة إلي فاقد الاستطاعة، فيقال وجوب الحجّ في حقّه إنشائي، و معلوم أنّ أحكام القطع و غيره مترتبة أيضاً علي هذا النوع من الحكم الإنشائي.

قلت: إنّ في الحكم الإنشائي اصطلاحين: أحدهما ما ذكرت، و الثاني ما ذكره المورد كما مرّ، و الإشكال مبني علي الاصطلاح الأوّل.

3. وجود التداخل في تقسيمه الثلاثي، لأنّ الظنّ إذا قام الدليل علي حجّيته، يدخل تحت القطع بالحكم وإن كان ظاهرياً، و كان الطريق ظنيّاً، وإلاّ يدخل تحت الشكّ.

فالإشكال الأوّل متوجه إلي أخذ المكلّف موضوعاً، والثاني إلي إطلاق لفظ الحكم، والثالث إلي التقسيم الثلاثي، مع أنّه ثنائي.

نعم من حاول أن يتحفّظ بالتقسيم الثلاثي بأن لا يدخل القسم الثاني تحت القسم الأوّل فعليه تبديل الظن بالدليل المعتمد و تقريره بالنحو التالي: إمّا أن يحصل له القطع أو لا، وعلي الثاني إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا. (1)

ولا يذهب عليك أنّ مجرد جعل الدليل المعتمد مكان الظن لا يكفي في رفع التداخل إلاّ إذا فسر الحكم في قوله: «إذا التفت إلي حكم بالحكم الواقعي ويقال: أنّ الدليل المعتمد بما أنّه لا يفيد القطع بالحكم الواقعي لا يدخل تحت القطع، وبما أنّه معتبر لا يدخل تحت الشك، فالصيانة علي التثليث فرع تخصيص الحكم، بالواقعي، وإلاّ يدخل الدليل المعتمد تحت القطع، وينتهي التثليث أيضاً.

التقسيم الثنائي في كلام المحقّق الخراساني ثمّ إنّّه لما لم تكن أحكام القطع وقسيميه مختصة بالحكم الواقعي بل يعمّه والظاهري، عدل المحقّق الخراساني من التقسيم الثلاثي إلي الثنائي ودفع الإشكالات الثلاثة فقال: إنّ البالغ الذي وضع عليه القلم إذا التفت إلي حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلّق به أو بمقلّديه، إمّا أن يحصل له القطع به أو لا.

وعلي الثاني لا بدّ من انتهائه إلي ما استقلّ به العقل من اتباع الظن لو حصل له وقد تمت مقدمات الانسداد علي تقدير الحكومة وإلاّ فالرجوع إلي

ص: 11

1- تقرير لما في الكفاية بتوضيح متّ.

إنّ كلامه) قدس سره (مرکّب من شقين قد تخلص في أولهما عن الإشكال الأوّل، باتخاذ المجتهد هو الموضوع بقريضة قوله: «أو بمقلّديه»، وفي الوقت نفسه لم يخص حجّية ما استنبطه لنفسه، بل عمّمه لنفسه ولغيره من مقلّديه، بل ربما يكون المورد ممّا لا يتبلي به المجتهد كأحكام الحائض وغيرها. كما تخلص عن الثاني بتخصيص الحكم بالفعلي. وعن الثالث بالتقسيم الثاني.

وعلي ضوء تعريفه يدخل في القسم الأوّل القطع بالحكم، بقيام الأمارات و جريان الأصول العملية الشرعية كالبراءة الشرعية و التخيير الشرعي و الاستصحاب، لكون الجميع من قبيل القطع بالحكم الظاهري و المفروض فيها جعل المؤدّي و أنّ للشارع فيها حكماً مماثلاً لما تؤدّيه الأمانة و الأصول الشرعية، هذا هو الشقّ الأوّل.

و أمّا الشقّ الثاني، فأشار به إلي دور المعذّرات العقلية التي ليس في موردها جعل حكم شرعي علي الترتيب التالي:

1. الظن عند انسداد باب العلم، إذا قلنا بأنّ العقل يستقل عند انسداد بلزوم الإطاعة الظنية، و تقديمها علي الإطاعة الشكّية و الوهمية من دون أن يكون للشارع أيّ تدخّل في المقام، فعندئذ لا يكون المظنون حكماً شرعياً مجعولاً، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ العقل يستكشف في حال الانسداد أنّ الشارع جعله حجّة في هذه الحالة، فيكون للشرع في مورده حكم شرعي مجعول.

2. الأصول العقلية من البراءة و الاشتغال و التخيير، فإنّ مبني الأوّل قبح العقاب بلا بيان، و الثاني لزوم الخروج عن عهدة التكليف علي وجه القطع، و الثالث لزوم الخروج بالمقدار الممكن. و كلّها أحكام عقلية للتخلص من المأزق.

لا يخفي أنّ التقسيم الثلاثي لا يخلو من محسّنات:

1. أنّه تقسيم طبيعي في كلّ موضوع يقع في أفق الفكر من غير اختصاص بالحكم الشرعي.

2. أنّه كديباجة للمباحث الثلاثة التي ألف الشيخ حولها الرسائل الثلاث: القطع، الظن، والأصول العملية. والمحقّق الخراساني مع أنّه اختار التقسيم الثنائي، لكنّه تبع الشيخ في مقام العمل فعقد بحثاً للقطع، وبحثاً آخر للأمارات والطرق، وأدرج الأصول العملية في المقصد السابع فلاحظ.

3. التثليث هو المناسب لحال المبتدئ، لأنّ إدخال الظن تحت القطع، بحجّة أنّ المضمون حكم قطعي ظاهري من شأن المنتهي.

وأما التقسيم الثنائي فإنّما يصحّ إذا قلنا بأنّ المجعول في مورد الأمارات هو الحكم الشرعي وهو غير واضح، وإنّما المجعول فيها إمضاء لما في يد العقلاء وليس للأمارّة عندهم في الأمور المولوية دور إلاّ أنّه إذا أصاب الواقع نجّز وإن أخطأ عدّ، فليس لنا حكم باسم الحكم الشرعي الظاهري ومثلها الأصول العملية العامة إذ ليس فيها أيّ جعل للشارع كالبراءة الشرعية والتخيير الشرعي والاستصحاب.

نعم لا يبعد في الأصول العملية الخاصة كقوله: «كلّ شيء طاهر (أو) كلّ شيء حلال» كون المجعول هو الحكم الظاهري وسيوافيك بيانها.

هذا كلّّه حول الإشكال الثالث المتوجّه إليّ الشيخ.

وأما الإشكال الأوّل فيمكن الذبّ عنه بأنّ المراد من المكلف هو المكلف الفعلي الذي لا ينفك عن الالتفات الإجمالي، وقوله: «إذا التفت» إشارة إليّ

الالتفات التفصيلي الذي لا ينطبق إلا علي المجتهد.

وأمّا الإشكال الثاني، فلعلّ انصراف الحكم إلي الفعلي، أغناه عن تقييده به.

انحصار الأصول العملية في الأربعة، استقرائي

إشارة

المعروف أنّ انحصار الأصول العملية العامة في الأربعة استقرائي لإمكان أن يكون هنا أصل عملي خامس، و أمّا أصالة الطهارة و الحلية فإنّ كلاً منهما و إن كان أصلاً عملياً لكنهما تختصان بأبواب معينة، و المقصود من الأصول العملية في المقام، ما يجري في جميع الأبواب. نعم لو قطع النظر عن الاستصحاب يمكن أن يقال أنّ الحصر عقلي، لأنّ الأصل إمّا لا يراعي فيه التكليف المحتمل فهو البراءة، أو يراعي بوجه و هو التخيير، أو يراعي بكلّ وجه و هو الاحتياط.

حصر مجاري الأصول في أربعة حصر عقلي

إشارة

قد تعرفت علي أنّ حصر الأصول العملية في الأربعة استقرائي لكن حصر مجاريها في الأربعة حصر عقلي دائر بين النفي و الإثبات، فقد ذكر مجاري الأصول في رسالة القطع للشيخ الأعظم بيانين، و قد اختلفت طبقات الفرائد، فجاء في بعضها كلا التعبيرين في المتن كما عليه طبعة رحمة الله، كما جاء في بعضها الآخر أحدهما في المتن و الآخر في الهامش، و أردفه في رسالة البراءة ببيان ثالث، و إليك دراسة الجميع.

البيان الأول

إنّ الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، و علي الثاني إمّا أن يمكن الاحتياط إمكان الموافقة القطعية أو لا، و علي الأول إمّا أن يكون الشكّ في

التكليف أو في المكلف به، فالأول مجري الاستصحاب، و الثاني مجري التخيير، و الثالث مجري البراءة، و الرابع مجري قاعدة الاحتياط. (1)

فقد جعل مجري التخيير قسيماً لمجري الاحتياط و البراءة.

البيان الثاني

الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأول مجري الاستصحاب، و الثاني إمّا أن يكون الشكّ فيه في التكليف أو لا، و الأول مجري البراءة، و الثاني إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، و الأول مجري قاعدة الاحتياط و الثاني مجري قاعدة التخيير. (2)

فقد جعل مجري التخيير قسماً من مجري الشكّ في المكلف به، فالشكّ في المكلف به علي قسمين: فإمّا لا يمكن الاحتياط و إمّا يمكن. فالأول مجري التخيير و الثاني الاحتياط.

يلاحظ عليه: أنّ المراد من العلم بالتكليف أو الشكّ فيه كما صرّح به الشيخ هو العلم بنوع التكليف كخصوص الوجوب أو خصوص الحرمة، أو الشكّ فيه، فلو علم النوع فهو من قبيل الشكّ في المكلف به، و لو جهل النوع أو شكّ فيه فهو من قبيل الشكّ في التكليف، و هذا ما يستفاد من كلام الشيخ قال في أول رسالة البراءة: «لأنّ الشكّ إمّا في نفس التكليف و هو النوع الخاص من الإلزام و إن علم جنسه كالتكليف المرّد بين الوجوب و الحرمة...» (3).

ص: 15

1- الفرائد: رسالة القطع: 1، طبعة رحمة الله.

2- نفس المصدر.

3- الفرائد: رسالة البراءة: 192، طبعة رحمة الله.

و علي هذا يرد علي التقريرين أمران:

الأمر الأول: انّ الشكّ في التكليف ليس ملاكاً للبراءة، و لا- الشكّ في المكلف به ملاكاً للاحتياط بل ربّ شك في التكليف يجب فيه الاحتياط، كما أنّ ربّ شك في المكلف به لا يجب فيه الاحتياط.

أمّا الأول، فكالشكّ قبل الفحص، أو كون الشكّ متعلقاً بالدماء و الأعراض و الأموال أو إذا دار الأمر بين وجوب شيء، و حرمة شيء آخر، حيث إنّ المعلوم جنس التكليف لا نوعه، فالجميع من قبيل الشكّ في التكليف مع أنّه يجب فيه الاحتياط مثلاً يجب في الأخير فعل الأول و ترك الثاني.

و يمكن دفع الأولين، بأنّ الفحص من شرائط جريان البراءة لا من شرائط العمل، فلا موضوع لها قبله، كما أنّ وجوب الاحتياط لدليل ثانوي من الإجماع و غيره و لولاه لكانت البراءة جارية.

نعم يبقى المورد الثالث باقياً بحاله و الاحتياط بجعله من قبيل العلم بالنوع بأنّ مرجعه إلي الشكّ إلي العلم بوجوب فعل هذا، أو وجوب ترك ذلك، تكلف جداً.

و أمّا الثاني فكما إذا كان أطراف الشبهة غير محصورة، فلا يجب الاحتياط مع كون الشكّ من قبيل الشكّ في المكلف به.

الأمر الثاني: انّ نوع التكليف في مجري التخيير، أعني: دوران الأمر بين المحذورين، مجهول، و علي هذا فهو من قبيل الشكّ في التكليف، لكنّه جعله قسماً لكلا الأمرين في البيان الأول، و قسماً من الشكّ في المكلف به في البيان الثاني، في غير محله.

هذا ما يرجع إلي البيانين الموجودين في أول رسالة القطع.

و هناك بيان ثالث للشيخ ربما يكون أمتن منهما ولا يرد عليه واحد من الإشكاليين، وقد جعل فيه ملاك البراءة والاشتغال عدم نهوض دليل علي ثبوت العقاب أو نهوضه من غير نظر إلي كون الشك في التكليف أو كون الشك في المكلف به، نعم الغالب علي الأول عدم نهوض الدليل علي العقاب وعلي الثاني نهوضه عليه، وإليك نصّه:

إنّ حكم الشكّ إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه وإمّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أو كان ولم يلحظ، والأوّل مورد الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا، والثاني مورد التخيير، والأوّل إمّا أن يدل دليل عقلي أو نقلي علي ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول أو لا، والأوّل مورد الاحتياط والثاني مورد البراءة. (1)

وقد تبع المحقّق الخراساني كلام الشيخ في تعليقه وقيد مجري البراءة بما إذا لم يكن هناك حجة ناهضة علي التكليف في البين عقلاً و نقلاً. (2)

أمّا عدم ورود الإشكاليين فواضح:

أمّا الأوّل: فلأنّ عدم جريان البراءة في الموارد الثلاثة لنهوض الدليل علي العقاب، وأمّا الثاني:

فلنهوض الدليل علي عدم العقاب من حيث استلزامه العسر و الحرج المنفيين في الشرع.

وعلي هذا فيكون مجري كلّ واحد مشخصاً من دون أن يتداخل أحدهما في الأمر بالنحو التالي:

ص: 17

1- الفرائد: رسالة البراءة: 192، طبعة رحمة الله.

2- تعليقة المحقّق الخراساني علي الفرائد: 3.

1. مجري الاستصحاب: أن تكون الحالة السابقة ملحوظة.

2. مجري التخيير أن لا تكون ملحوظة إما لعدمها أو لعدم حجيتها ولكن كان الاحتياط غير ممكن، سواء كان الشك من سنخ الشك في التكاليف، كما إذا تردد حكم شيء معين في وقت محدد بين الوجوب والحرمة؛ أو كان من قبيل الشك في المكلف به، كما لو علم بوجوب البيوتة إما في هذا البلد أو في بلد آخر، فأصالة التخيير تجري في كلا الموردین بملاك عدم إمكان الاحتياط.

3. مجري البراءة بعد امتناع الاحتياط عبارة عما إذا لم ينهض دليل علي العقاب بل علي عدمه من العقل: كقبح العقاب بلا بيان أو الشرع كحديث الرفع.

4. مجري الاشتغال بعد إمكان الاحتياط، إذا نهض دليل علي العقاب لو خالف.

و هذا هو المختار، وعليه لا يكون هناك أيّ تداخل.

وأما المحقق النائيني فقد تخلص عن التداخل بوجه آخر حيث جعل مجري البراءة، هو الشك في التكليف وفسره بالجهل بنوع التكليف و جنسه و جعل العلم بالجنس مع الجهل بالنوع من أقسام الشك في المكلف به، غاية الأمر إذا لم يمكن الاحتياط، يجري التخيير كدوران الأمر بين وجوب الشيء و حرمة، وإذا أمكن يكون مجري للاحتياط كما إذا علم وجوب شيء، أو حرمة شيء آخر فالمعلوم هو الجنس لكن يختلفان بعدم إمكان الاحتياط في الأول دون الثاني.

نعم يتوجه عليه النقض بما إذا جهل بالتكليف نوعاً و جنساً فهو عنده من قبيل الشك في التكليف و مع ذلك إذا حاز المحتمل أهمية خاصة دعت الشارع إلي جعل الاحتياط كالدماء والأعراض والأموال فأمرها و إن كان دائراً بين الحلية والحرمة و كان جنس التكليف مجهولاً لكن يجب الاحتياط. كما يتوجه إليه النقض

بعدم لزوم الاحتياط في غير المحصورة مع أنه من قبيل العلم بالتكليف و الشك في المكلف به.
إلا أن يقال أنه بصدد بيان حكم الشبهة بما هي هي مع قطع النظر عن قيام الدليل الخارجي علي حكمها.

ص:19

في أحكام القطع

ونذكر من أحكامها ما يلي:

1. في وجوب متابعة القطع

قال الشيخ الأعظم: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع.

وقال المحقق الخراساني: لا شبهة في وجوب العمل علي وفق القطع عقلاً و لزوم الحركة علي طبقه جزماً.

يلاحظ عليه: أنه إن أُريد من متابعة القطع، متابعة نفس القطع، فهو فرع كونه ملتفتاً إليه مع أنه أمر مغفول عنه، لأنّ البحث في القطع الطريقي الذي ليس فيه أيّ التفات إلى القطع، وإن أُريد المقطوع كالوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام الصادرة من المولي، فالموضوع لوجوب الاتباع عند نظر العقل هو نفس الأحكام بما هي هي حيث يستقل العقل بلزوم إطاعة أوامر المولي ونواهييه، نعم ذات الأحكام بما هي هي وإن كانت موضوعة لوجوب الإطاعة لكن لا يمكن امثالها إلا إذا وقف عليه المكلف بالحجة العقلية أو الشرعية كالأمارات، فالوقوف عليها من شرائط تنجز الطاعة من غير اختصاص بالقطع.

2. هل طريقة القطع أمر ذاتي له؟

المعروف أنّ طريقة القطع من ذاتياته أو لوازمه فهي غنية عن الجعل.

توضيحه: إنّ الجعل إمّا بسيط وهو جعل الشيء، أو مركب وهو جعل الشيء شيئاً ومفاد الأول مفاد كان التامة، ومفاد الثاني مفاد كان الناقصة، ويسمّى جعلاً تأليفاً أيضاً.

ثمّ الجعل التأليفي ينقسم إلي: جعل تأليفي حقيقي كجعل الجسم أبيض، وجعل تأليفي مجازي كجعل الأربعة زوجاً.

ثمّ إنّ ذاتي الشيء أو لازمه غنيان عن الجعل التركيبي الحقيقي، وذلك لأنّ مناط الجعل الحقيقي هو الحاجة وعدم إغناء جعل الموضوع عن جعل المحمول كما هو الحال في جعل الجسم فإنّ إيجاده لا يغني عن إيجاد البياض، إذ ليس الجسم بما هو هو واحداً للبياض فيحتاج البياض إلي جعل أمر، بخلاف الأربعة بالنسبة إلي الزوجية فإنّ جعلها تُغني عن تعلّق جعل مستقل بها، فجعلها جعل بالنسبة إلي لازمها، وإذا كان هكذا حال اللازم، فكيف بالذاتي كالحيوان بالنسبة إلي الإنسان.

يلاحظ عليه: أنّ الطريقة ليست ذاتية للقطع وفي الوقت نفسه لا تنالها يدُ الجعل.

أمّا الأول: فإنّ أريد من الذاتي، ذاتي باب الايساغوجي، فهو فرع كونها جنساً أو فصلاً أو نوعاً وليست كذلك، لأنّ حقيقة القطع ترجع إلي كونه من الحالات النفسانية كسائر الصفات، نعم فيه اقتضاء هداية الإنسان إلي الخارج في بعض الأوقات دون بعض.

أما الثاني: فلأنّها لو كانت من لوازم وجوده لزم عدم صحّة الانفكاك بينهما مع أنّا نرى أنّ الإنسان غارق في الجهل المركّب وكم من قاطع ليس قطعه إلاّ ضلالة.

ومع الاعتراف بأنّ الطريقة ليست ذاتية للقطع تُصافقُ القولُ بأنّ الحجّية لا تنالها يد الجعل، لكن لا بالملاك السابق أي كونها ذاتية أو من لوازمه بل بملاك آخر، وهو أنّ المراد من الجعل هو الجعل الاعتباري التشريعي، وهو ما لا يتعلق إلاّ بالأُمور الاعتبارية، وأما الطريقة والكاشفية أو تميم الكشف في الأُمّارات كلّها أمور تكوينية لا تتحقّق إلاّ بيد التكوين لا بالجعل الاعتباري الذي هو موضوع البحث في المقام، وبذلك يعلم أنّ ما يظهر من المحقّق النائبي في غير واحد من المواضع من أنّ المجعول في الأُمّارات هو الطريقة ليس بتام.

ومثله ما اختاره السيد الحجّة الكوهكمري) قدس سره (في درسه الشريف، فقد كان يقوّي أنّ عمل الشارع في الأُمّارات هو تميم الكشف، ومن المعلوم أنّ التميم كأصله أمر تكويني لا تنالهما يد الجعل.

فتخلص من ذلك ان الطريقة ليست ذاتية للقطع وفي الوقت نفسه لا تنالها يد الجعل، وما ربما يقال من أنّ الطريقة ذاتية له عند القاطع غير تام، لأنّ الأُمور التكوينية غير خاضعة للنسبية، لأنّ أمرها دائر بين الوجود والعدم، فالطريقة للقطع إمّا حاصلة أو لا؟ وكونها حاصلة له عند القاطع دون غيره يرجع معناه إلي جهله بالواقع فيزعم غير الطريق طريقاً.

نعم إذا صادف الواقع يكون طريقاً فيكون وصفاً مفارقاً لا دائماً.

3. هل القطع حجّة بالذات؟

قد تعرفت علي حكم الطريقية و أنّها غير قابلة للجعل، وإن كانت غير ذاتية له، فيقع الكلام في حجّية القطع، فاعلم أنّ الحجّة علي أقسام:

1. الحجّة اللغوية.

2. الحجّة المنطقية.

3. الحجّة الأصولية.

و نبحث في الجميع واحداً تلو الآخر.

أمّا الحجّة اللغوية أو العقلائية، فهي عبارة عمّا يحتجّ به المولي علي العبد و بالعكس. و بعبارة أخرى:

ما يكون قاطعاً للعدر إذا أصاب، و عذراً إذا أخطأ.

فقد افترض المحقّق الخراساني الحجّية بهذا المعني من لوازم وجود القطع كالإحراق بالنسبة إلي النار، و من المعلوم امتناع الجعل التأليفي الحقيقي بين الشيء و لازمه، نعم يصحّ الجعل التأليفي العرضي، بجعل الموضوع و إيجاده بسيطاً، فإن جعل النار، جعل للإحراق تأليفاً مجازياً، ثمّ رتب عليه أنّه لا يصحّ المنع من تأثيره أي كونه قاطعاً للعدر أو معذراً، لعدم تعقل الانفكاك بين الشيء و لازمه بل يستلزم اجتماع الضدين في نظر القاطع مطلقاً وافق الواقع أم خالف، و في نفس الأمر إذا وافق.

وربّما يستدل علي امتناع جعل الحجّية له باستلزامه التسلسل، لأنّ الجاعل إمّا أن يكون القطع أو الظن أو الشكّ، و الأخيران أنزل من أن يكون مبدأً لحجّية القطع فينحصر بالقطع، فينقل الكلام إليه، إمّا يتسلسل أو يتوقف في مورد، تكون

الحجّية له هناك أمراً ذاتياً.

يلاحظ عليه: أنّ القطع وإن كان في غني عن جعل الحجّية لها، لكن لا- لأجل كونها من لوازم وجوده وذاته، كذاتي باب البرهان مثل الإمكان بالنسبة إلي الماهية، و الزوجية إلي الأربعة، بل لأجل أنّ صحة الاحتجاج بالقطع من الأحكام القائمة بنفس العقل، وليست الحجية من عوارض القطع أو لوازمه حتى يستدل بعدم صحّة الجعل بما سمعت من امتناع الجعل التألفي بين الشيء و ذاتياته أو لوازمه.

و هذا بخلاف الزوجية بالنسبة إلي الأربعة فإنّ الزوجية من لوازم وجود الأربعة وهي قائمة بها قيام اللازم مع الملزوم.

و نظير الحجية بالنسبة إلي القطع حسن العدل و قبح الظلم فربّما يتصور أنّ نسبتهما إلي العدل و الظلم كنسبة الزوجية إلي الأربعة بتصور أنّهما من لوازمهما أو من ذاتياتهما.

ولكن الحق أنّ الحسن و القبح من الادراكات العقلية التي ينتقل إليها العقل من احساسه بالملائمة بين الفطرة و العدل و بالمنافرة بينها و بين الظلم، فيعبر عن الاحساسين بالحسن و القبح دون أن يكونا من الأمور القائمة بالعدل و الظلم و قد أسهبنا البحث في ذلك في محله (1).

و هذا هو الوجه في عدم خضوع القطع لجعل الحجّية له، لا كونها ذاتيةً له، أو استلزامه التسلسل، لأنّ الدليل الأول باطل و الثاني تبعيد للمسافة.

ص: 24

1- انظر رسالة التحسين و التقبيح العقلين.

إذا كان الحدّ الوسط في القياس المنطقي عدّة لثبوت الأكبر للأصغر أو معلولاً لثبوته له فيوصف بالحجة المنطقية كالتغيّر الذي هو عدّة لإثبات الحدوث للعالم، وصورة القياس واضحة.

وبما أنّ البحث في المقام في القطع الطريقي الذي ليس له دور في ثبوت المقطوع به واقعاً وتحققه، غير كونه كاشفاً عن الواقع فلا يوصف بالحجة المنطقية فلا يصحّ تنظيم قياس من القطع وجعله حدّ الوسط بأن يقال: هذا مقطوع الخمرية، وكلّ مقطوع الخمرية حرام، فهذا حرام لكذب الكبرى، إذ ليس الحرام إلاّ نفس الخمر، تعلق بها القطع أو لا، لا خصوص مقطوع الخمرية.

ومثله الظن والأمانة، فليس الظن والأمانة عدّة لثبوت المقطوع به، وإنّما هو كاشف، من دون أن يكون له دور في تحقّق متعلقه، فلا يصحّ أن يقال هذا مظنون الخمرية وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه، لكذب الكبرى، لأنّ المحرم هو ذات الخمر، لا كونه بوصف المقطوعية.

هذا كلّ في القطع الطريقي، وأمّا القطع الموضوعي خصوصاً إذا كان تمام الموضوع للحكم فيما أنّ له دوراً في ثبوت الحكم كما إذا رتب الشارع الحرمة عليّ مقطوع الخمرية، يكون القطع واسطة لثبوت الأكبر عليّ الأصغر، ويصحّ تأليف قياس منطقي منه، فيقال هذا مقطوع الخمرية وكلّ مقطوع الخمرية حرام، فهذا حرام والكبرى صادقة بخلاف ما إذا كان القطع طريقاً لا دخيلاً في الموضوع.

و العجب من الشيخ الأعظم حيث فرّق بين القطع و الظن، فقال بأنّه لا يحتجّ بالقطع عليّ ثبوت الأكبر للأصغر، بخلاف الظنّ أو البيّنة أو فتوي المفتي فصحّ قول القائل هذا الفعل ما أفتي بتحريمه المفتي، أو قامت البيّنة عليّ كونه

محرمًا، وكلّما كان كذلك فهو حرام (1) مع أنّ الجميع من باب واحد، ولعلّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين الحجّة المنطقية و الحجّة الأصولية، فإنّ التفكيك إنّما يصحّ في الثانية دون الأولى، وإليك بيانها.

5. ليس القطع حجّة أصولية بخلاف الظن

الحجّة الأصولية عبارة عمّا لا يحكم العقل بالاحتجاج بها ولا يحكم بعدمه أيضاً غير أنّ العقلاء أو الشارع يرون الاكتفاء بالقطع يوجب العسر والحرّج، أو فوت المصالح لقلّة القطع واليقين، فيعتبرون الأمانة في الأحكام والبيّنة في الموضوعات حجّة لإثبات متعلقاتهما، و الحجّة بهذا المعنى من خصائص الحجج العقلانية و الشرعية، وذلك لأنّ كاشفية الأمانة ليست تامة فيحتاج في صحّة الاحتجاج بها إلي إضفاء الحجّية عليه، من جانب العقلاء أو المولي.

و هذا بخلاف القطع فبما أنّه كاشف تامّ عند القاطع، يستقل العقل بصحة الاحتجاج به يراه غنيّاً عن إفاضة الجعل عليه، مضافاً إلي ما عرفت من استلزامه التسلسل.

6. لا يصحّ المنع عن العمل بالقطع

إذا كان الحكم مترتباً علي الواقع كالحرمة علي الخمر بما هو هو، فلو قطع إنسان بكون المائع خمراً لا يصحّ النهي عن العمل به لاستلزامه كون الناهي مناقضاً في كلامه في نظر القاطع، سواء أصاب أم أخطأ، إذ معني النهي هو تعلق إرادتين تشريعتين مختلفتين بشيء واحد.

نعم إذا كانت للطريق مدخليّة في موضوع الحكم، فله أن يتصرّف في

ص: 26

الموضوع ويرتّب الحرمة علي الخمر الثابت بالقطع الحاصل من الحسّ دون الحدس، أو علي الخمر الثابت بالبيّنة دون القطع ترجيحاً لها علي قطع المكلف لكثرة الخطأ في قطعه.

هذا كلّه في أحكام القطع.

بقي هنا شيء وهو ما ذكره المحقّق الخراساني:

7. أحكام القطع مترتبة علي القطع بالحكم الفعلي

قد مضى وسيوافيك أنّ الحكم له مراتب أربع:

1. مرتبة الاقتضاء كالمصالح والمفاسد وتسميتها بالحكم بنوع من التوسّع والمجاز، وإلاّ فهما من مبادئه ومقدماته.
2. مرتبة الإنشاء والتصويب قبل الإبلاغ إلي المكلف.
3. مرتبة الفعلية، وجعل البعث والزجر في مظان وجود التكليف.
4. مرتبة التنفيذ إذا وقف عليه المكلف، وإبلاغه إلي المكلفين.

وما ذكر من الأحكام للقطع فإنّما هي في مورد تعلقه بحكم فعلي، يتنجز بالقطع، وأمّا ما لم يبلغ تلك المرتبة، فلا يترتب عليه حكم شرعي، لأنّه ليس حكماً وإن كان يترتب عليه الثواب إذا قام بالامتثال من باب الانقياد.

ثمّ أشار إلي مشكلة الجمع بين الحكم الواقعي الفعلي والظاهري، وسيوافيك بيانه في مبحث الأمارات.

1. التجزي لغة:

التجزي في اللغة مطلق إظهار الجراً، فإذا كان المتجزي عليه هو المولي فيتحقق التجزي بالإقدام علي خلاف ما قطع بوجوبه أو بحرمة بترك الأول وارتكاب الثاني دون فرق بين كون قطعه مصيباً للواقع أو مخالفاً له، ولكن المقصود من التجزي هنا ليس المعني اللغوي بل المعني المصطلح، وهو الإقدام علي خلاف ما قطع به في مجال إطاعة المولي شريطة أن يكون قطعه مخالفاً للواقع. كما إذا أذعن بوجوب شيء أو حرمة، فترك الأول وارتكب الثاني فبان خلافهما، ويسمي مخالفة القطع المصيب بالمعصية.

ومن يظهر حال الانقياد فهو لغة الإقدام علي وفق ما قطع، سواء كان في قطعه مصيباً أم لا، لكن المراد هنا هو القسم الخاص، أعني: ما إذا عمل علي وفق قطعه، لكن إذا تبين خطأ قطعه، فيختص الإقدام علي وفق القطع المصيب بالطاعة.

ومن يعلم أنّ التجزي والانقياد بالمعني الاصطلاحي لا يختصان بالقطع بل يعمان الحجج الشرعية أيضاً من الأمارات والأصول، فلو خالف البيّنة أو الأصل

العملي ثم ظهر عدم إصابتها للواقع يسمى تجريباً، ومثله الانتقياد فهو لا يختص بالقطع بل يعم الحجج الشرعية أيضاً.

2. التجزي اصطلاحاً:

إنّ التجزي بالمعني الاصطلاحي إنّما يتصور إذا كان القطع طريقاً محضاً بحيث ينصبّ الحكم علي ذات الواقع سواء أقطع به أم لا، وسواء أكانت هناك حجة أم لا.

وأمّا إذا كان الحكم منصّباً علي القطع بالشيء بحيث يكون القطع تمام الموضوع للحرمة سواء صادف الواقع أو لا، فلا يتصور التجزي الاصطلاحي هنا بل يعدّ من قبيل المعصية.

3. هل المسألة كلامية أو أصولية أو فقهية؟

قال شيخ مشايخنا العلامة الحائري: إنّ النزاع يمكن أن يقع في استحقاق العقوبة و عدمه فيكون راجعاً إلي النزاع في المسألة الكلامية، كما يمكن أن يقع النزاع في ارتكاب الشيء المقطوع حرمة هل هو قبيح أو لا؟ فتكون المسألة من المسائل الأصولية التي يستدلّ بها علي الحكم الشرعي، ويمكن أن يكون النزاع في كون هذا الفعل، أعني: ارتكاب ما قطع بحرمة مثلاً حراماً شرعاً أو لا، فتكون من المسائل الفقهية. (1)

أقول: الظاهر أنّ المسألة قاعدة فقهية، ومصّب البحث فيها كون نفس التجزي حراماً أو لا، حتي يكون دليلاً علي الحكم الشرعي في أبواب مختلفة من الفقه.

ص: 29

وأما البحث عن كونه قبيحاً أو لا؟ فإنّما هو من باب الاستدلال علي الحرمة لكشف القبح عن الحرمة لوقلنا بصحّة الكشف في هذه المقامات، كما أنّ البحث عن استحقاقه للعقاب بحث عن نتيجة المسألة.

4. أقسام التجزي:

إنّ الشيخ قسّم التجزي إلي أقسام ستة نذكر منها ثلاثة:

أ. إذا نوي ارتكاب المحرم من دون ارتكاب مقدّماته فضلاً عن ارتكاب نفس الحرام ثم ارتدع.

ب. إذا نوي وارتكب بعض المقدمات ثم ارتدع.

ج. إذا ارتكب ما يراه محرماً ثمّ بان كونه مباحاً.

و محلّ البحث هو القسم الثالث للاتفاق علي عدم حرمة القسمين الأوّلين.

إذا علمت ذلك، فاعلم أنّ الكلام يقع تارة في حكم نفس ارتكاب ما قطع بحرمة مثلاً و أنّه هل هو حرام أو لا؟ وأخري في حكم الفعل المتجزي به الذي تحقّق التجزي في ضمنه من حيث الحرمة وعدمها، ولأجل ذلك يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في حكم نفس التجزي

إشارة

إذا ارتكب المكلف ما يراه معصية أو ما قامت الحجّة علي كونه كذلك، فهل ارتكب حراماً أو لا؟ ففيه أقوال ثلاثة:

1. الحرمة واستحقاق العقاب. وهو خيرة المحقّق الخراساني.

2. عدم الحرمة وعدم استحقاق العقاب. وهو خيرة الشيخ الأنصاري

وإنّما يستحق اللوم والذم.

وبعبارة أُخري: ليس هناك قبح فعلي، ولو كان هناك قبح، فإنّما يرجع إلي الفاعل.

3. القول بهما إلاّ إذا اعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فلا يبعد عدم استحقاق العقاب و مرجعه إلي القول الأوّل غاية الأمر تتدارك الجهة القبيحة، بالجهة المحسّنة الواقعية. وهو خيرة صاحب الفصول.

واستدلّ القائل بالقبح أو الحرمة بالإجماع تارة، وبناء العقلاء أُخري، و دليل العقل ثالثاً.

أقول: إنّ الإجماع علي فرض ثبوته لا- يحتجّ به في مثل تلك المسألة ممّا للعقل إليه سبيل لاحتمال اعتماد المجمعين علي حكم العقل، فيكون الإجماع مدركياً لا يحتجّ إلاّ بالمدرک لا بالإجماع.

علي أنّ الإجماع مخدوش كما يظهر من التذكرة في من أخر الصلاة مع ظنّ ضيق الوقت ثمّ بان بقاؤه، فقال العلامة في التذكرة بعدم العقاب، و حكي عن المفاتيح أيضاً.

نعم أفتوا بحرمة سلوك طريق محظور، لأجل أنّ الخوف هو موضوع الحرمة لا الخطر الواقعي.

و أمّا بناء العقلاء فلا يتجاوز عن ذم المرتكب و لومه لا عقابه، و بقي الدليل الثالث أي العقلي فنقول:

قَرَر الدليل العقلي بوجوه:

الأوّل: ما نقله الشيخ في فرائده، و حاصله: إذا فرضنا أنّ اثنين قصدا شرب الخمر، فصادف أحدهما الواقع دون الآخر، فإنّما أن نقول بصحّة عقوبتهما معاً، أو

عدم عقوبتهما كذلك، أو عقوبة المخطئ دون المصيب أو بالعكس؛ و الأول هو المطلوب، و الثاني و الثالث خلاف المتفق عليه، و أمّا الرابع فيلزم أن يكون العقاب و الثواب منوطين بأمر خارج عن الاختيار.

أقول: نحن نختار الشقّ الرابع و هو عقاب المصيب دون المخطئ، و لكن القبيح هو إناطة العقاب بأمر خارج عن الاختيار، و أمّا إناطة عدم العقاب بأمر خارج عن الاختيار فليس بقبيح كما أوضحه الشيخ الأنصاري، و الحاصل نعاقب المصيب لأنّه شرب الخمر عن اختيار، كما شربها في حالة الانفراد، و لا نعاقب المخطئ لأنّه لم يشرب و إن كان عن لا اختيار. و بعبارة أُخري: تحقّق سبب الاستحقاق في المصيب و هو مخالفته عن عمد، و عدمه في الثاني و لو بلا اختيار.

الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني من شهادة الوجدان بصحّة مؤاخذته و ذمّه علي تجزيه و هتك حرمة مولاه و خروجه عن رسم العبودية و كونه بصدد الطغيان و العزم علي العصيان، كما يشهد الوجدان علي صحّة ثبوته علي قيامه بما هو قضية عبوديته من العزم علي موافقة القطع و البناء علي طاعته.

أقول: إنّ موضوع البحث هو مخالفة الحجّة العقلية أو الشرعية لأجل غلبة الهوي علي العقل، و الشقاء علي السعادة و ربّما مع استيلاء الخوف علي المرتكب و عروض الارتعاش حينه، فهل يستحق العقاب أو لا؟ و أمّا ضمّ عناوين أُخر إلي ذلك من الهتك و التمرد و رفع علم الطغيان فكلّها أجنبيّة عن المقام، و لا شكّ في استحقاق العقاب لو كان عمله مصداقاً للهتك و رمزاً للطغيان و إظهار الجرأة، إلي غير ذلك من العناوين القبيحة.

و الحاصل: أنّ الإنسان ربما يرتكب ما يقطع بحرمة لا لأجل الطغيان و إظهار الجرأة و هتك الستر، بل لما ورد في دعاء أبي حمزة الثمالي الذي علمه إياه الإمام السجاد) عليه السلام (حيث قال في مقطع من مناجاته معلماً للداعي:

« إلهي لم أعصك حين عصيتك وأنا برؤيتك جاحد، ولا بأمرك مستخف، ولا لعقوبتك متعرض، ولا لوعيدك متهاون، لكن خطيئة عرضت و سوّلت لي نفسي و غلبني هواي، و أعانني عليها شقوتي، و غرّني سترك المرخي عليّ ». »

أضف إلي ذلك أنّه يستلزم تعدّد العقاب عند الإصابة لموجبين: أحدهما: العصيان، و الثاني: العنوان المشترك) كالتمردّ و الهتك و... (؛ فقد اتفقوا علي أنّ مجرد مخالفة أمر المولي بلا عذر) العصيان (بأيّ داع كان مستلزم للعقوبة، فإذا ضمّ إليه العنوان المشترك بينه و بين التجري يلزم تعدّد العقاب.

ثمّ إنّ صاحب الفصول تفصّل عن الإشكال بتداخل العقابين، و من المعلوم أنّه لا يسمن و لا يغني من جوع، لأنّه إن أراد من التداخل وحدة العقاب فيكون ترجيحاً بلا مرجح، و إن أراد كثرة العقاب فليس تداخلاً.

الثالث: ما هو الملاك للعقاب في المعصية؟ فهناك احتمالات:

1. ذات المخالفة للأمر و النهي.

2. تقويت غرض المولي.

3. ارتكاب مبغوض المولي.

4. كونه هتكاً لحرمة المولي و جرأة عليه و إن شئت قلت: المخالفة الاعترافية.

و لا تصلح الثلاثة الأولى ملاكاً للعقاب، لوجودها في الجاهل المعذور إذا خالف، فتعيّن الرابع، و هو مشترك بين المعصية و التجري (1).

يلاحظ عليه: أنّ الملاك للعقاب في المعصية أمر خامس غير موجود لا في المخالفة عن جهل، و لا في التجري و هو مخالفة أمر المولي واقعاً عن عمد بلا عذر و هو مختص بالعصيان، و أمّا غيرهما فالجزء الأوّل أي المخالفة في التجري غير

ص: 33

1- لمحقّق الاصفهاني: نهاية الدراية: 2/8.

موجود، و المخالفة للواقع وإن كانت موجودة في المعذور، لكن القيد الثاني) بلا عذر (منتف).

الرابع: ما نقله المحقق النائيني في كلام مبسوط حاصله: إنَّ المناط في حكم العقل باستحقاق العقاب هو جهة البغض الفاعلي وحيثية صدور الفعل الذي يعلم بكونه مبغوضاً للمولي من دون دخل للواقع، فإنَّ الإرادة الواقعية ممَّا لا أثر لها عند العقل إلاَّ بعد الوجود العلمي، و هذا المعني مشترك بين العاصي و المتجري.

وإن شئت قلت: إنَّ المناط عند العقل في استحقاق العقاب هو البغض الفاعلي الناشئ عن العلم بالمخالفة و المعصية، و هذا بعد ما كان العلم من باب الطاعة و المعصية موضوعاً عند العقل واضح. (1)

يلاحظ عليه بأمرين:

1. بعد تسليم كون مناط العقاب هو البغض الفاعلي، إنَّ الملاك هو البغض الفاعلي المتولد من القبح الفعلي و هذا يختص بالمعصية، و أمَّا التجري، فالقبح الفاعلي هناك متولد من سوء السريرة و خبث الباطن أو غلبة الهوي علي العقل، و الشقاء علي خلافه لا من القبح الفعلي.

2. إنَّ الهدف من إثبات قبح إرادة المعصية، هو إثبات حرمة ليرتب عليه العقاب، و لكن المحاولة فاشلة، لأنَّه ليس كلَّ حسن ملازماً للحكم بالوجوب، و لا كلَّ قبيح ملازماً للحرمة، إلاَّ إذا تعلَّق بمبادئ الأحكام و عللها و موضوعاتها كردَّ الأمانة أو الخيانة بها، فيكشف كلَّ من الحسن و القبح عن وجوب الأوَّل و حرمة الثاني، و أمَّا إذا تعلَّق بمعاليل الأحكام كالطاعة و المعصية، فإنَّ حسن الأوَّل و قبح الثاني لا يكشفان عن حكم شرعي، و إلاَّ يلزم عدم انتهاء الأحكام إلي حدِّ و تسلسل العقوبات، و ذلك لأنَّ الطاعة و المعصية لا يتحققان إلاَّ إذا سبق عليهما

ص:34

حكم شرعي، حتى يقال بحسن طاعته وقبح عصيانه، فلو كشف الحكم بحسن طاعة ذلك الحكم، وقبح عصيانه، عن حكم شرعي ثالث يستقل العقل بحسنه وطاعته لتسلسل الأحكام والعقوبات وهو خلاف الوجدان والضرورة.

ومنه تظهر الحال في إرادة المعصية والطاعة، فلو افترضنا حسن الأولي وقبح الثانية فلا يكشفان عن حكم شرعي حتى تترتب عليه المخالفة والموافقة وبالتالي: المثوبة والعقوبة فالكل خارج عن حريم الملازمة كما لا يخفي.

تم الكلام في المقام الأول، وإليك الكلام في المقام الثاني.

المقام الثاني: في حكم المتجرّي به

إشارة

الفرق بين التجري، و المتجرّي به واضح، فإنّ الأوّل فعل للعبد ينتزع من مخالفة المكلف الحجّة العقلية والشرعية بخلاف الثاني فإنّه عبارة عن نفس العمل الخارجي كشرب الماء الذي تتحقق به مخالفة الحجّة.

ثمّ الكلام فيه تارة من حيث القبح، وأخري من وجه الحرمة الشرعية.

فقد استدل المحقّق الخراساني علي عدم قبحه بوجه ثلاثة:

1. إنّ القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يصير الشيء حسناً وقبيحاً ولا ملاكاً للمحبوبية والمبغوضية، فقتل ابن المولي مبغوض وإن قتله بعنوان أنّه عدوه، وقتل عدوّه حسن وإن قتله بعنوان أنّه ابنه.

2. إنّ الفعل المتجرّي به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً، فإنّ القاطع لا يقصده إلاّ بما قطع أنّه عليه من العنوان الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الأولي بل يكون غالباً بهذا العنوان ممّا لا يلتفت إليه. (1)

ص: 35

3. انّ المتجرّي قد لا يصدر عنه فعل اختياري أصلاً، فمن شرب الماء باعتقاد الخمرية لم يصدر منه ما قصده و ما صدر منه لم يقصده بل و لم يخطر بباله. (1)

يلاحظ علي الأول: أنّ العنوان المقبح في كلامهم ليس هو القطع بالقبح بل الجرأة و التمرد و الطغيان أو الهتك و الظلم و لا شك أنّها من العناوين المقبحة، و منه يظهر حال الوجه الثاني فأنّه مبني علي كون العنوان القبيح هو القطع و مضافاً إلي ما في إنكار كون القطع مورداً للالتفات إجمالاً، فإنّ الالتفات إجمالاً إلي العلم ممّا لا ينكر.

و يلاحظ علي الثالث أنّه يكفي في صدور الفعل الاختياري، كون الجامع بين الخمر و الماء مورداً للالتفات و هو شرب المائع، فكيف يقال أنّه لم يصدر منه، و لذلك يبطل صومه بشرط ما قطع كونه خمراً و هو ماء.

و مع ذلك كلّهُ، فالحقّ مع المحقّق الخراساني انّ الفعل المتجرّي به باق علي ما هو عليه، لأنّ العناوين المقبحة لا تتجاوز عن خمسة: ثلاثة منها قائمة بالجنان، كالجرأة، و العزم علي المعصية و الطغيان، و قبحها لا يسري إلي الفعل لكونها من الأمور القلبية و الفعل كاشف عنها؛ و اثنان منها الظلم و الهتك و إن كانا قائمين بالفعل لكنّهما يختصان بالمعصية فالظلم علي المولي بنقض قانونه، و المفروض عدمه مثله و الهتك بمعني خرق الستر فأنّه من خصائص المعاصي.

في حرمة الفعل المتجرّي به

قد عرفت أنّ الفعل المتجرّي به باق علي ما كان عليه من الحسن و القبح إنّما الكلام في حرمة شرعاً لا باستكشاف حرمة من قبحه، لما عرفت من عدم قبحه بل بوجهين تاليين:

ص: 36

1- تعليقة المحقّق الخراساني علي الفرائد: 13.

1. ادعاء شمول الخطابات الأولية له) حرمة بالعنوان الأولي (

يمكن أن يقال: إن متعلق الخطابات الأولية ليس هو شرب الخمر الواقعي، بل القدر الجامع بين مصادفة القطع للواقع، و مخالفته له، بأن يقال: إن الحرام تحريك العضلات نحو شرب ما أحرز أنه خمر، فيكون المتجرّي عاصياً حقيقياً.

و الدليل عليه: إن متعلق التكليف يجب أن يكون مقدوراً و ليست المصادفة و المخالفة الواقعتين تحت الاختيار حتي يتعلق التكليف بالمصادف دون المخالف، فيجب أن يكون متعلقه إرادة ما أحرز أنه من مصاديق الموضوع إذ هو الفعل الاختياري، فتكون نسبته إلي المطابق و المخالف علي حدّ سواء. (1)

يلاحظ عليه: أنّ الأحكام تتعلّق بما تشمل علي المصالح و المفسد، و لا شكّ أنّ المفسدة قائمة بشرب الخمر بما هو هو سواء كان عالمياً أو جاهلاً غير أنّ الحكم الشرعي لا يتنجز إلاّ بالعلم، فإذا كان كذلك، فالخطابات الأولية لا تعمّ إلاّ شرب الخمر الواقعي، لا شرب ما أحرز أنه خمر، و إلاّ يلزم تعلّق الأحكام بالأوسع ممّا قام به الملاك.

و أمّا كون الإصابة و عدمها خارجتين عن الاختيار، فقد عرفت أنّ الأولي داخله تحته، نعم الخطاء و عدم الإصابة خارج عنه، فلو قصد شخصان قتل إنسان فأطلقوا الرصاص فأصاب أحدهما دون الآخر، يعاقب الأول لأجل قيامه بالفعل الاختياري من قتل إنسان بريء.

هذا كلّه حول حرمة حسب العنوان الأولي. بقي الكلام في حرمة بالعنوان الثانوي.

ص: 37

2. حرمة بالعنوان الثانوي

قد عرفت أنّ ادّعاء شمول الإطلاقات للفعل المتجرّي به في غاية الضعف، و مثله القول بحرمة لأجل العناوين الثانوية كالجرأة و الطغيان و التمرد، و الظلم و الهتك، فإنّ الثلاثة من الأمور النفسانية غير القائمة بنفس الفعل، كما مرّ سابقاً، و أمّا الظلم علي المولي فرع نقض القانون و هو يختص بالعاصي، و أمّا الهتك فهو فرع التظاهر بالعمل و المفروض في المقام غيره، بل البحث مركز علي مخالفة الحجّة و إن كان في خفاء مع الخوف و الوجل.

و بذلك يعلم حال الفعل المنقاد به، فلا يوصف بالحسن، كما إذا جامع امرأة أجنبية بزعم أنّها زوجته قضاء للواجب في كلّ أربعة أشهر، فالفعل باق علي قبحه، نعم يفارق الانقياد عن التجري بورود الدليل علي ترتب الثواب علي الأوّل، دون العقاب علي التجري.

أسئلة ثلاثة و أجوبتها

السؤال الأوّل: حكم التجري في الآيات و الروايات

إذا لم يكن في مورد التجري قبح فعلي و بالتالي لم يكن أي عقاب، فما معني ما دلّ من الآيات و الروايات علي ثبوت العقاب لنية العصيان بالدلالة المطابقة أو الالتزامية.

الجواب: لا دلالة لما استدل به من الأدلة علي المدّعي، و إليك دراسة الآيات أوّلاً، ثمّ الروايات ثانياً.

الف. قوله سبحانه: (وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ

و الجواب بوجهين: أولاً: انّ الآية كبرى كلية لما مرّ في الآية المتقدمة، أعني: قوله سبحانه: (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) (2) ممّا يجب إظهارها ويحرم كتمانها وليست نية المعصية من مصاديق هذه المقولة ممّا يجب إظهارها ويحرم كتمانها.

و ثانياً: انّ القدر المتيقن من الآية، الأمور التي لها رسوخ في النفس كالإيمان والكفر، والملكات الفاضلة أو الرذيلة، ولا تعم الأمور الآتية كنية العصيان التي تأتي وتزول.

2. قوله سبحانه: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (3).

يلاحظ علي الاستدلال: أنّ ظاهرها أنّ لكلّ من السمع والبصر والفؤاد وظائف وأحكاماً يكون كلّ منها مسؤولاً عنها، وهذه الضابطة أمر مسلم، إنّما الكلام في الصغرى وهي هل الفؤاد مسؤول عن حرمة نية المعصية إذا نواها وإن لم يرتكبها؟ فلم يدلّ دليل عليه.

والحاصل: أنّ الكبرى لا تدلّ علي الصغرى أي كون الفؤاد مسؤولاً عنه لا يدلّ علي أنّه يسأل حتّي عن نية المعصية، نعم هو مسؤول عن الإيمان والكفر والنفاق وغيرها ممّا دلّ الدليل القطعي علي أنّها من وظائفه، نعم لو ثبت أنّ الفؤاد مسؤول عن كلّ ما يرجع إليه، يكون هذا دليلاً علي حرمة نية الجراءة.

3. (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ

قُلُوبِكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ). (1)

و كيفية الاستدلال واضحة:

و الجواب انّ المراد من قوله: (بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) بقرينة مقابله لقوله: (بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ) هو اليمين التي يحلف بها الإنسان عن عقد القلب و قصد منه، و أين هو من المؤاخذه علي كلّ عمل قلبي.

و حاصل الآية: انّ ما يحلف به الإنسان جرياً علي عاداته من قوله: «،» و الله «،» بلي و الله «لا يؤخذ به، بل يؤخذ علي كلّ يمين كان للقلب و الشعور تأثير فيه و هو الأيمان الجديدة.

4. (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (2)

تري أنّه سبحانه أوعد بالعذاب علي من أحبّ شيوع الفاحشة في الذين آمنوا و هو أمر قلبي.

يلاحظ علي الاستدلال: أنّ حبّ شيوع الفاحشة من المعاصي الموبقة كما سيوافيك إن شاء الله عند البحث في الروايات، فإنّ هناك أعمالاً قلبية محرمة كالرضا بمعصية الغير، و أين هو من النية العارية بالنسبة إلي فعل الناي؟! أضف إلي ذلك أنّ الحب في الآية قد اقترن بالعمل، لأنّها نزلت في حقّ عبد الله بن أبيّ الذي قام بقذف الأبرياء بالفحشاء و المنكر، و المورد يصلح للقرينية، فلا يمكن التمسك بالإطلاق حتي لمن أحبّ شيوع الفاحشة عارياً عن العمل.

5. قوله سبحانه: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَ لَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ). (3)

ص: 40

1- البقرة: 225.

2- النور: 19.

3- القصص: 83.

إن الاستدلال بالآية ضعيف، لأنها وردت في شأن قارون وقد أراد علواً في الأرض وفساداً من وراء أعماله الموبقة.

وبعبارة أخرى: إن المراد من عدم إرادة العلو، هو عدم بغيه عملاً، وعدم طلبه خارجاً فأطلقت الإرادة، وأريد منها عدم تحقّق المراد.

هذا كلّه حول الآيات، وأما الروايات فهي عليّ صنفين: صنف منها يدل بظاهره البدئي عليّ ترتب العقاب عليّ مجرد نيّة العصيان، وصنف آخر يدل عليّ خلافه، وإليك الكلام في كلا الصنفين:

الصنف الأول: ما يدل عليّ ترتب العقاب

1. حشر الناس عليّ نيّاتهم

عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: «) إن الله يحشر الناس عليّ نيّاتهم يوم القيامة «(1).

والحديث وإن كان بظاهره دليلاً عليّ المطلوب، ولكنّه يفسّره حديث آخر عن رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم) (قال: «) في حديث أنّما الأعمال بالنيّات، وكلّ امرئ ما نوي، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره عليّ الله عزّ وجلّ، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوي عقلاً لم يكن له إلا ما نوي «(2).

والحديث المفسر) بالكسر (والمفسّر) بالفتح (وإن كانا ضعيفي السند، لكن الثاني يرفع الستار عن وجه الأوّل، وإن المراد من حشر الناس عليّ نيّاتهم هو حشرهم عليّ نيّاتهم الخالصة أو المشوبة بالرياء، فأين هذا من المطلوب؟!)

ص: 41

1- الوسائل: الجزء 1، الباب 5، من أبواب مقدمة العبادات، الحديث 5.

2- المصدر السابق: الحديث 10.

2. جمع الناس بالرضا والسخط

ما روي عن أمير المؤمنين) عليه السلام (، أنه قال: «أيها الناس إنما يجمع الناس الرضا والسخط، وإنما عقر ناقة ثمود رجل واحد، فعمهم الله بالعذاب لما عموه بالرضي، فقال سبحانه: (فَعَقَرُوهَا فَاصْبَحُوا نَادِمِينَ) (1)». (2)

ما روي عنه) عليه السلام (: «الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، وعلي كل داخل في باطل إثم:

إثم العمل به، وإثم الرضا به». (3)

يلاحظ علي الاستدلال: أن الرضا بصدور المعصية عن الغير من المعاصي الكبيرة وليست من التجري، نظير ذلك حب شيوع الفاحشة بين الناس كما جاءت في الآية المباركة: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ). (4)

فإن نفس الحب معصية قلبية كالكفر والنفاق وغير ذلك، وهذه الروايات الأربع لا دلالة لها علي مقصود المستدل.

3. نية الكافر شر من عمله

روي السكوني عن أبي عبد الله) عليه السلام (أنه قال: «قال رسول الله) صلي الله عليه وآله وسلم (: نية المؤمن خير من عمله، ونية الكافر شر من عمله، وكل عامل يعمل علي نيته». (5)

ص: 42

1- الشعراء: 157.

2- نهج البلاغة: الخطبة 221.

3- المصدر نفسه، قسم الحكم، الرقم 154.

4- النور: 19.

5- الوسائل: 1، الباب 6 من أبواب مقدمات العبادات، الحديث 3؛ ولعله متحد مع الحديث 22 في هذا الباب.

أ. إنَّ المضمون غريب، إذ كيف تكون نية المؤمن العارية عن العمل، خير من عمله، ومثله نيّة الكافر مع أنّ العمل أفضل من النيّة العارية للمؤمن وعلي العكس في الكافر، والغرابة في المضمون تعدّ من مضعفات الاحتجاج بالرواية المذكورة.

ب. إنَّ الحديث وُجّه في بعض الروايات بوجهين:

فتارة: فسّر «الخير» (في الحديث بالكثرة، بمعنى أنّ نية المؤمن أكثر وأوسع من عمله كما أنّ نية الكافر أكثر وأوسع من عمله، فالمؤمن يبغي الخير الكثير ولا ينال إلاّ القليل كما أنّ الكافر يبغي الشر الكثير ولا ينال إلاّ القليل لضيق قدرته. وقد روي الحسن بن حسين الأنصاري، عن بعض رجاله، عن أبي جعفر) عليه السلام (أنّه كان يقول:

« نيّة المؤمن أفضل من عمله ذلك لأنّه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونيّة الكافر شرّ من عمله وذلك لأنّ الكافر ينوي الشر ويأمل من الشر ما لا يدركه » (1).

وأخري: بأنّ نيّة المؤمن بعيدة عن الرياء دون عمله، فقد روي زيد الشحام، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إني سمعتك تقول: نيّة المؤمن خير من عمله فكيف تكون النية خيراً من العمل؟ قال: « لأنّ العمل ربما كان رياءً للمخلوقين والنية خالصةً لربّ العالمين، فيعطي عزّ و جَلّ علي النية ما لا يعطي علي العمل » (2).

والتوجيه يختص بنية المؤمن ويبقى الإشكال في نية الكافر علي حاله.

ص:43

1- الوسائل: 1، الباب 6 من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث 17.

2- المصدر السابق، الحديث 15.

و حاصل الكلام: انّ الحديث مشتمل علي مضمون غريب أولاً، و انّ الخير و الشر فُسِّرا بالكمية تارة، أو بالابتعاد عن الرياء أُخري، و أين هذا من كون النية المجردة حراماً؟!

4. خلود أهل النار لأجل النية

روي أبو هاشم المدني قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) (: «) انّما خُلد أهل النار في النار، لأنّ نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً؛ و إنّما خُلد أهل الجنة في الجنة، لأنّ نياتهم كانت في الدنيا، أن لو بقوا فيها، ان يطيعوا الله أبداً؛ فبالنيات خُلد هؤلاء و هؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالى: (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَي شَاكِلَتِهِ) (1) قال: علي نيتته ((2)).

و لا يخفي وجود الغرابة في مضمون الحديث، إذ ليس كلّ مؤمن و لا كافر علي النحو الذي وصف في الرواية، علي أنّ الحديث ضعيف بالحسين بن أحمد المنقري، و أحمد بن يونس، فكيف يحتجّ بحديث غريب في المضمون محكي بالضعاف؟! و أمّا وجه خلودهم في الجنة، فقد أوضحنا ذلك في كتاب الإلهيات (3).

5. يكتب في حال المرض ما عمل في حال الصخّة

روي جابر، عن أبي جعفر قال: قال لي: « يا جابر: يكتب للمؤمن في سقمه من العمل الصحيح ما كان يكتب في صحّته، و يكتب للكافر في سقمه من

ص: 44

1- الإسراء: 84.

2- الوسائل: الجزء 1، الباب 6 من أبواب مقدّمات العبادات، الحديث 4.

3- تلخيص الإلهيات: 671.

العمل السيئ ما كان يكتب في صحته .»

ثم قال: « يا جابر ما أشد هذا من حديث (1) .»

والحديث ضعيف جداً لما اشتمل علي مجاهيل في السند. أضف إلي ذلك أنه يحتمل أن يكون الحديث ناظراً إلي الأعمال الصالحة التي يقوم بها المؤمن كبناء المسجد فما دام المسجد باقياً و مأوي للمصلين يصل ثوابه إلي المؤمن وإن كان طريح الفراش، و مثله في الكافر إذا أسس سنة سيئة، و القرينة علي هذا التفسير هي كلمة « العمل الصالح و العمل السيئ » (فقد ورد عن رسول الله) صلي الله عليه و آله و سلم (أنه قال: « إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: علم ينتفع به، أو صدقة تجري له، أو ولد صالح يدعو له .» (2) .

و هذا الخبر و ما تقدمه لا يحتج بهما لغرابة متنها أو ضعف سندهما مضافاً إلي ما عرفت من المناقشة في الدلالة.

الصف الثاني: ما يدل علي عدم الحرمة

تضافرت الروايات علي أنّ من أطافه سبحانه علي عباده هو أنه يُجزّي علي نية العمل الصالح و إن لم يفعله المؤمن، و لا يُجزّي علي نية العمل السيئ ما لم يرتكبه، و إليك شيئاً من تلك الروايات، و نشير في الهامش إلي محال ما لم نذكره.

روي الكليني عن زرارة، عن أحدهما (عليهما السلام) ، قال: « إنّ الله تبارك و تعالي جعل لأدم في ذريته أنّ من همّ بحسنة فلم يعملها كتب له حسنة، و من همّ بحسنة و عملها كتبت له عشرًا؛ و من همّ بسيئة لم تكتب عليه، و من همّ بها و عملها كتبت

ص: 45

1- الوسائل: الجزء 1، الباب 7 من أبواب مقدمة العبادات، الحديث 5.

2- بحار الأنوار: 2/23.

وبما أنّ هذا الصنف من الروايات أكثر عدداً وأوضح دلالة يتعين الأخذ بها، إنّما الكلام في الصنف الأوّل، فهل هناك جمع دلالي أو لا؟ يظهر الأوّل من الشيخ فقد جمع بينهما بوجهين:

الوجه الأوّل: حمل الطائفة الأولى علي من بقي علي قصده حتي عجز لا باختياره، و الطائفة الثانية علي من ارتدع بنفسه و اختياره.

و استشهد علي هذا الجمع بالنبوي، قال: « إذا التقى المسلمان بسيفهما علي غير سنّة، فالقاتل و المقتول في النار »، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: « لأنه أراد قتله » (2).

أقول: إنّ في السند الحسين بن علوان و هو عامي لم يوثق، كما أنّ فيه عمرو ابن خالد و هو زيدي بتري فالحديث لا يحتج به.

أضف إلي ذلك أنّ إرادة قتل المؤمن بالنحو الذي ورد في الرواية من سل السيف علي وجهه إلي أنّ عجز، من المحرمات و ليس من التجزي، لأنّ فيه إخافة للمؤمن و هو حرام.

وإن شئت قلت: ليس التعليل أنّه أراد المعصية، بل أراد القتل علي النحو الوارد في الرواية و إرادة القتل بالنحو الوارد فيها من المعاصي.

و قد عقد صاحب الوسائل باباً في الحدود تحت عنوان « من شهر السلاح لإخافة الناس » (3).

ص: 46

1- الوسائل: 1، الباب 6 من أبواب مقدمة العبادات، الحديث السادس؛ و لاحظ الحديث 7، 8، 20، 21، 24 من هذا الباب، و الباب 7، الحديث 3.

2- الوسائل: 11، الباب 67 من أبواب جهاد العدو، الحديث 1.

3- الوسائل: الجزء 18، الباب 2 من أبواب حدّ المحارب.

الوجه الثاني: ما دلّ علي العفو يحمل علي ما إذا لم يرتكب شيئاً من المقدمات و حمل ما دلّ علي ترتّب العقوبة إذا اشتغل ببعض المقدمات.

أقول: إنّه جمع تبرعي و علي خلاف إطلاق روايات الصنف الثاني.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق الخوئي من حمل الروايات الدالة علي ترتّب العقاب علي ما إذا قصد ارتكاب الحرام الواقعي و إن لم يرتكبه فلا صلة لها بقصد الحرام الخيالي و ما يعتقده المكلف حراماً، مع عدم كونه حراماً في الواقع كما في التجري. (1)

يلاحظ عليه: أنّ معني ذلك هو حمل الصنف الثاني علي خصوص التجري و حمل هذه الروايات الكثيرة عليه بعيد جداً.

أضف إلي ذلك أنّ كلاً من العاصي و المتجري قاصد للحرام الواقعي و إنّما الخطأ في التطبيق.

و بعبارة أُخري تعلقّت الإرادة بالحرام، فالمراد بالذات هو الحرام الواقعي، و إنّما يختلفان في الحرام بالعرض.

السؤال الثاني: في تفصيل صاحب الفصول

قد عرفت أنّ التجري بما هو مخالفة للحجة ليس ببيح غير أنّ صاحب الفصول ذهب إلي قبحه، و لكن إذا تحقّق التجري في ضمن الواجب غير المشروط بالقربة تقع المزاحمة بين قبح التجري و حسن المتجري به، كما إذا عثر علي إنسان قطع أنّه عدو المولي فلم يقتله فبان أنّه ابنه.

أورد عليه المحقّق الخراساني أنّه لا وجه لهذه المزاحمة، لأنّ المفروض عدم علمه به و لا يكاد أن يؤثر شيئاً بدونه حيث لا يكون حينئذ بهذا الوجه اختيارياً

ص: 47

و الحسن و القبح من صفات الأفعال الاختيارية.(1)

و حاصله: انّ الشيء إنّما يوصف بالحسن الفعلي إذا التفت إليه الفاعل و من المعلوم أنّه ترك قتل الرجل، بعنوان أنّه عدو المولي لا بعنوان أنّه ابنه، فكيف يكون هذا الفعل غير الملتفت إليه ملاكاً للحسن و موجباً للمزاحمة بين حسنه و قبح التجري.

السؤال الثالث: هل ممارسة التجري تنافي العدالة؟

هل مزاولة التجري و مداومته تمنع عن تحقّق العدالة بمعني الملكة قبل تحقّقها، و ترفعها بعد تحقّقها كالمعصية بعينها من غير تفاوت بينهما أصلاً؟ و الظاهر انّ التجري بمعني مخالفة الحجّة و إن لم يكن قبيحاً مورثاً للعقاب و لكنّه كاشف عن انهيار ملكة العدالة إذا تكرّر ذلك العمل منه كما يكون مانعاً عن تحقّقها.

و للمحقّق الخراساني تفصيل ذكره في تعليقه علي الفرائد فلاحظ.(2)

ص:48

1- تعليقة المحقّق الخراساني: 16.

2- تعليقة المحقّق الخراساني: 17.

إشارة

اشتهر تقسيم القطع من زمان الشيخ الأعظم) قدس سره (إلي أقسام خمسة من كونه طريقياً محضاً، أو مأخوذاً في الموضوع ثم الثاني علي قسمين، لأنه إما يؤخذ فيه بما أنه طريق، أو يؤخذ بما أنه وصف نفساني؛ وعلي كلا التقديرين إما أن يكون المأخوذ في الموضوع تامه أو جزءه، وإليك توضيح الأقسام:

1. الفرق بين الطريقي و الموضوعي

إذا كان الحكم مترتباً علي نفس الواقع بلا مدخلية للعلم و القطع فيه كحرمة الخمر و القمار و غير ذلك فالقطع عندئذ يكون طريقياً و لا يكون للقطع هناك دور سوي التنجيز، و إلا فالخمر و القمار، حرام، سواء أكان هناك علم أو لا، غاية الأمر يكون الجهل عذراً للمرتكب، و هذا بخلاف القطع الموضوعي فإنّ للقطع فيه مدخلية في الحكم بحيث لولاه، لما كان هناك حكم شرعي و أمثله كثيرة، نظير:

1. الحكم بالصحة فإنه مترتب علي الإحراز القطعي في الثنائية و الثلاثية من الصلوات و الأوليين من الرباعية، بحيث لولاه لما كانت محكمة بها.

2. الحكم بوجوب التمام لمن يسلك طريقاً مخطوراً محرزاً بالقطع أو الظن.

3. الحكم بوجود التيمم لمن أحرز كون استعمال الماء مضرًا بالقطع أو الظن.

4. الحكم بوجود التعجيل بالصلاة لمن أحرز ضيق الوقت بكلا الطريقتين.

فلو انكشف الخلاف وإنَّ الطريق لم يكن مخطورًا، ولا الماء مضرًا، ولا الوقت ضيقًا لما ضرَّ بالعمل، لأنَّ كشف الخلاف إنَّما هو بالنسبة إلي متعلِّق القطع لا بالنسبة إلي الموضوع المترتب عليه الحكم.

وبذلك يعلم أنَّ القطع الموضوعي، هو ما يكون له مدخلية في ترتب الحكم، لا- خصوص ما إذا أخذ في لسان الموضوع بل هو أعم من القطع المأخوذ في الموضوع كما هو الحال في قوله تعالى: (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) (1) فإنَّ التبيّن وإن كان مأخوذًا في لسان الدليل، لكن ليس له مدخلية في وجوب الإمساك إلا كونه طريقًا إلي طلوع الفجر، ولأجل ذلك يجب الإمساك إذا علم بطلوع الفجر وإن لم يكن هناك تبين، كما إذا كان الهواء غيمًا أو كان الإنسان محبوسًا. فليس كلَّ قطع أخذ في لسان الدليل، قطعًا موضوعيًا كما في الآية فهو مع الأخذ، فيها طريقي محض.

2. تقسيم الموضوعي إلي طريقي ووصفي

إنَّ القطع من الأمور الإضافية، فله إضافة إلي العالم وله إضافة إلي المعلوم، فلو أخذ في الموضوع بما له إضافة إلي العالم، وإنَّه أمر قائم به كقيام سائر الصفات به، فقد أخذ في الموضوع بما هو وصف نفساني؛ ولو أخذ فيه بما له إضافة إلي المعلوم وكاشف عنه، فقد أخذ فيه بما إنَّه طريق، فما في الكفاية من قوله: «لَمَّا كَانَ

ص: 50

من الصفات الحقيقية «إشارة إلي أخذه فيه بما هو وصف، وقوله:» ذات الاضافة «إشارة إلي أخذه فيه بما هو طريق.

وبالجملة: القطع من الأمور النفسانية فتارة يلاحظ بما أنه كاشف عن الواقع، و أُخري بما أنه أمر قائم بالنفس كالبخل و الحسد، فلو أخذ في الموضوع بما هو طريق و كاشف، يُوصَف بالقطع الموضوعي الطريقي و إن أخذ بما أنه قائم بالنفس و عوارضها يوصف بالقطع الموضوعي الوصفي، و إن شئت التمثيل فقل: إنَّ النظر إلي القطع كالنظر إلي المرأة، فتارة يلاحظها الإنسان بوصف كونها مرآة و أنها كيف تُرى، و أُخري بما أنه جسم صيقل شفاف و أنها علي شكل كذا و قطر كذا، فالموضوعي الطريقي أشبه بالأول، و الموضوعي الوصفي أشبه بالثاني.

3. تقسيم الموضوعي إلي تمام الموضوع و جزئه

ثم إنَّ القطع الموضوعي علي قسمين: تارة يكون القطع تمام الموضوع للحكم من غير مدخلية للواقع و يكون الحكم دائراً مداره، و أُخري يكون القطع جزء الموضوع و الواقع هو الجزء الآخر.

أمَّا الأول فقد مرت أمثله، و أمَّا الثاني، كبطلان الصلاة في الثوب الذي قطع بنجاسته، فلا تبطل الصلاة إلا إذا كان نجساً في الواقع و تعلق به القطع، و إلا فلو كان نجساً في الواقع و كان جاهلاً أو كان طاهراً في الواقع و كان القطع جهلاً مركباً، تصح صلاته مع تمشي قصد القربة في الصورة الثانية.

و بذلك يظهر انَّ الموضوعي علي أقسام أربعة، لأنَّ كلاً من المأخوذ في الموضوع طريقياً أو وصفياً، إمَّا يكون تمام الموضوع أو جزؤه، فتكون الأقسام أربعة، مضافاً إلي الطريقي المحض غير المأخوذ في الموضوع.

نعم استشكل المحقق النائيني في أخذ القطع الطريقي تمام الموضوع، و تبعه

تلميذه في مصباحه. و حاصل كلاهما: أن أخذه تمام الموضوع آية أنه لا مدخلية للواقع في ترتب الحكم، وأخذه بنحو الطريقية آية أن للواقع دخلاً فيه و الجمع بينهما جمع بين المتناقضين.(1)

يلاحظ عليه: أن معني القطع الموضوعي الطريقي هو أخذه في الموضوع بما أن له وصف الطريقية و المرآتية، لا ان للواقع مدخلية في الحكم حتي لا يصح أخذه طريقاً في الموضوع علي وجه التمامية، و الخلط حصل في تفسير القطع الموضوعي، و قد أحسن شيخ مشايخنا العلامة الحائري) قدس سره (فقد فسره في درره علي نحو ما ذكرناه و قال: المقصود كونه ملحوظاً علي أنه طريق كسائر الطرق المعتمدة. و بعبارة أخرى:

ملاحظة الجامع بين القطع و سائر الطرق المعتمدة.(2)

4. تقسيم آخر للقطع الموضوعي

ثم إن المأخوذ في الموضوع تارة يكون القطع بالحكم مأخوذاً في موضوع حكم آخر لا يضاده و لا يماثله بل يخالفه، كما إذا قال: إن قطعت بنجاسة الثوب فلا- تصل فيه. فمتعلق القطع حكم وضعي كالنجاسة أخذ في موضوع حكم تكليفي بينهما من النسب هو التخالف إذ قد يكون الشيء نجساً و لكن يجوز فيه الصلاة، كالمعفو عنها، و قد لا تجوز الصلاة و لا يكون نجساً، كالمغصوب و قد يجتمعان.

و قد مثل له المحقق الخراساني بأنه إذا قطعت بوجوب شيء فتصدق، و النسبة بين الحكمين هو التخالف لا التماثل و لا التضاد، و أخرى يكون القطع بالموضوع أي الخمر موضوعاً للحكم الراجع إلي نفس الموضوع كما إذا قال: إن قطعت بخمرية مائع فلا تشربه، و الشائع هو القسم الثاني في السن الأصوليين.

ص:52

1- لاحظ فوائد الأصول: 2/11؛ مصباح الأصول: 2/32.

2- درر الأصول: 2/331.

ثم إن المحقق الخراساني بحث عن أقسام القطع الموضوعي هنا إجمالاً وفي الأمر الرابع تفصيلاً وكان الأنسب البحث عنه في مورد واحد.

5. قيام الإمارات مكان القطع

إذا كان الحكم مترتباً علي الموضوع بما هو هو وكان القطع طريقاً إلي ثبوته أولاً، وترتب أحكامه ثانياً، تقوم مكانه الطرق و الإمارات بنفس دليل اعتبارهما، فإذا قال: «البيّنة حجّة» (يكون معناه ثبوت ما أخبرت عنها من كون المائع خمراً، و المال ملكاً لزيد و يترتب عليه آثارهما و إلاّ يلزم لغو جعل الحجّية لها، و بذلك يعلم وجه قيام الطرق مكان القطع الطريقي بنفس دليل اعتبارها، و المراد من القيام مكانه كونها حجّة مثله لا أنّ القطع أصل و الإمارة فرع بل كلاهما طريقان إلي الواقع، غير أنّ الأوّل طريق بنفسه و الثاني طريق بإذن الشارع و اقتناعه بها في مقام امتثال أوامره و نواهيّه.

إنّما الكلام في قيامها مكانه في القسم الموضوعي بنفس دليل اعتبارها، فذهب الشيخ الأنصاري إلي قيامها مكانه بنفس دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي الطريقي دون الوصفي، فلو أخذ في الموضوع بما هو طريق تقوم البيّنة بنفس دليل اعتبارها مكانه، دون ما أخذ فيه بما هو وصف.

و ذهب المحقق الخراساني إلي عدم القيام مطلقاً، فهنا قولان:

أمّا الأوّل: فقد ذكره الشيخ في أوّل رسالة القطع، و وجه التفصيل وجود الجامع بين الإمارات و الطرق، و القطع المأخوذ في الموضوع بما هو طريق دون القسم الآخر، و ذلك لأنّ القطع و إن أخذ في الموضوع بشخصه لكن أخذه بما أنّه كاشف و مرآة و من المعلوم أنّ هذه الجهة مشتركة بين القطع و الإمارات و الطرق، بخلاف المأخوذ في الموضوع بما هو وصف نفساني، فلا جهة مشتركة بينه و بين الإمارات

حتى تقوم مكانه، هذا هو المستفاد من كلام الشيخ في رسالة القطع.

وأما الثاني، فهو خيرة المحقق الخراساني، وذهب إلي عدم القيام إلا في القطع الطريقي المحض، وقد عرفت أنه لا معنى للقيام فيه.

أقول: الكلام يقع تارة في مقام الثبوت أي إمكان القيام، وتارة في مقام الإثبات ودلالة الدليل.

وإليك الكلام في مقامين:

المقام الأول: في إمكان تنزيل الطريق منزلة القسمين

ذهب المحقق الخراساني إلي الامتناع، واستدل بما هذا حاصله:

ان للقطع في جميع الأقسام أثرين بارزين:

1. حجّيته وطريقيته إلي الواقع، وهذا في القطع الطريقي المحض.

2. مدخليته في الموضوع وتأثيره في ثبوت الحكم كدخل القدرة والبلوغ، وهذا في القطع الموضوعي بكلا قسميه.

فدليل الحجّية إنّما يتكفل التنزيل الأول، أي تنزيل الطريق مكان القطع في ترتيب ما للقطع بما هو حجّة من الآثار لا بما هو دخيل في الموضوع إلا إذا كان هناك تنزيل ثانٍ وهو غير موجود.

فإن قلت: إذا كان لدليل التنزيل إطلاق من كلتا الجهتين فلا مانع من القيام مكانه، كما إذا نزل الأمانة منزلة القطع في الطريقية والمدخلية في الموضوع.

قلت: إنّ دليل التنزيل مثل قوله: «العمري وابنه ثقتان، فما أديا عني فعنّي يؤدّيان»⁽¹⁾، لا يكاد يفني إلا بأحد التنزيلين، وذلك لأنّه لو كان تنزيل الطريق مكان القطع لأجل الحجّية يكون النظر إلي القطع والأمانة نظراً آلياً وإلي الواقع

ص: 54

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، الحديث 4.

والمؤدّي استقلالياً، ولو كان تنزيل الطريق مكان القطع لأجل المدخلية في الموضوع يكون النظر إلي الواقع و المؤدّي نظراً آلياً، وإيهما نظراً استقلالياً، ولا يصحّ الجمع بين اللحاظين المتضادين من الواحد.

نعم لو كانت بين التنزيلين جهة جامعة، و كان التنزيل لأجلها، لتحقق التنزيلان بتنزيل واحد و لكن المفروض عدمه، فلا محيص إلا عن تنزيل واحد، إمّا لأجل كونه حجّة، أو لأجل كونه دخيلاً في الموضوع.

ثمّ أورد علي نفسه بأنّ لازم ذلك أن يكون دليل التنزيل مجملاً غير دال علي واحد من التنزيلين، فأجاب بأنّ ظهوره في أنّه بحسب اللحاظ الآلي ممّا لا ريب فيه، هذا لبّ مراده في الكفاية.

يلاحظ عليه: أنّ النظر إلي القطع و الأمانة في كلا التنزيلين استقلالي بشهادة أنّ المولي ينزل الأمانة منزلة قطع المكلف، و يلاحظهما علي وجه الاستقلال سواء أكانت جهة التنزيل هي الحجية، أو المدخلية في الموضوع، غاية الأمر يلاحظ القطع في التنزيل الأوّل بما هو طريق و مرآة، و في التنزيل الثاني بما هو دخيل في الموضوع و أنّه مؤثر في ترتّب الحكم و تحقّقه، و ليس هذان اللحاظان غير قابلين للجمع كما إذا نظر عند شراء المرأة إلي كيفية حكايتها و إراءتها و في الوقت نفسه إلي شكلها و ضخامة زجاجها و ما حولها من الرخام.

و بعبارة أخرى: أنّ نظر القاطع إلي قطع نفسه طريقي محض و لكنّه ليس هو المنزل، بل المنزل هو الشارع فهو ينظر إلي قطع المكلف بنظر استقلالي من غير فرق بين ملاحظته من حيث أنّه مرآة و طريق، أو من حيث أنّه دخيل في الموضوع، فلو كان لدليل التنزيل إطلاق لما منع اللحاظان عن الشمول و الاستيعاب، و تنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي، و القطع الموضوعي الطريقي. و بالجملة منشأ الخلط، هو تصور أنّ القاطع هو المنزل، مع أنّه غيره.

قد عرفت أنّ الكلام يقع في مقامين: أحدهما: في إمكان تنزيل الأمانة منزلة القطع الطريقي، و القطع الموضوعي الطريقي بتنزيل واحد؛ ثانيهما: في استظهار مقدار دلالة الدليل، وقد عرفت أنّ المحقق الخراساني ذهب إلى الامتناع العقلي في المقام الأول فلم يعقد بحثاً للمقام الثاني، و لكنك عرفت إمكانه. إنّما الكلام في مقدار دلالة الدليل.

والاستظهار من الدليل فرع أن يكون للشارع دور في باب الأمارات و تنزيلها مكان القطع حتي يبحث في جهة التنزيل و أنّه هل هو لأجل الحجية أو المدخلية في الموضوع، لكن الحقّ أنّه ليس للشارع في باب الأمارات، جعل و لا تنزيل سوي إمضاء ما بيد العقلاء، و سيوافيك في محلّه أنّ عامة ما استدلل به علي حجّية الخبر الواحد راجع إلي بيان الصغري و أنّ فلاناً ثقة أو لا، دون الكبرى و كأنّها كانت عندهم محرزة و ثابتة.

و علي ضوء ذلك يظهر أمران:

1. أنّ العمل في مورد القطع الطريقي المحض بالأمانة ليس من باب تنزيه مكان القطع، بل لكونه طريقاً كالقطع و حجّة مثله، لا أنّه منزل منزله و لا يظهر من أدلّة الإمضاء سوي كونها حجّة، لا نازلة منزلته.

2. قيامه مكان القطع الموضوعي يتوقف علي وجود جهة جامعة قريبة بينهما، فإن أخذ في الموضوع بما هو كاشف تام يرفض كلّ احتمال مخالف، فلا يكفي دليل الإمضاء في قيام الأمانة مكان القطع لانتفاء الحيثية التي لأجلها أخذ في الموضوع في الأمانة و إنّ أخذ بما أنّه أحد الكواشف، فيقوم مكانه، لأنّ نسبة القطع و الأمانة إلي الحيثية المسوغة لأخذه في الموضوع، سواسية.

و للمحقّق الخوئي) قدس سره (بيان آخر يقول: إنّ ترتيب آثار المقطوع علي مؤدي الأمانة إنّما هو لتزليلها منزلة القطع فيكون ترتيب أثر نفس القطع لأجل هذا التنزيل بطريق أولي. (1)

يلاحظ عليه: أنّ ترتيب أثر المقطوع علي المؤدّي إنّما هو لأجل وجود الحجّة الشرعية لا لأجل تنزيلها منزلة القطع، فلا يكون ترتيب ذلك الأثر دليلاً علي تنزيل الأمانة منزلة القطع أيضاً.

وبعبارة أخرى: العمل بالأمانة في مورد القطع الطريقي المحض ليس لأجل تنزيل الأمانة مكان القطع، بل لأجل وجود الحجّة الشرعية، فالتساوي بين المقطوع و المؤدّي لا يكشف عن تنزيل المؤدّي منزلة المقطوع حتي يستكشف منه تنزيل الأمانة منزلة القطع كما لا يخفي.

في قيام الأصول العملية مقام القطع

قسّم الأصل العملي إلي محرز وغير محرز. و المقصود من الأول ما يكون المجعول فيه لزوم الأخذ بأحد طرفي الشكّ بناء علي أنّه الواقع و إلغاء الطرف الآخر، كالأستصحاب وقاعدة التجاوز و الفراغ في فعل النفس، و أصالة الصحّة في فعل الغير، وقاعدة عدم العبرة بشكّ الإمام مع حفظ المأموم و بالعكس. و المراد من الثاني هو الوظيفة المقررة للجاهل شرعاً و عقلاً، كأصل البراءة و الاحتياط وقاعدتي الطهارة و الحلية.

أمّا القسم الثاني فلا يقوم مكان القطع مطلقاً، و ذلك لوجهين:

1. عدم وجود الجهة الجامعة بين القطع الطريقي إلي الواقع و الأصول

ص: 57

1- مصباح الأصول: 2/37.

المقررة للجاهل بعنوان الوظيفة في مقام العمل، فالقطع طريق إلى الواقع، والأصل غير المحرز، وظيفه للجاهل إذا انقطعت حيلته، وإلي هذا الوجه أشار المحقق الخراساني بقوله: «لوضوح أنّ المراد من القيام ترتيب ما للقطع من الآثار والأحكام) تنجز التكليف وغيره (علي الأصل، مع أنّ شأنه ليس إلا وظيفه للجاهل في مقام العمل لا تنجز الواقع.».

2. ولما كان هذا البيان غير جار في أصل الاحتياط حيث إنّ شأنه تنجز التكليف أشار في وجه عدم قيامه مقام القطع إلي دليل آخر.

و حاصله: أنّه يعتبر في التنزيل أمور ثلاثة:

1. المنزّل، 2. المنزّل عليه، 3. جهة التنزيل. ولكن المنزل في المقام هو نفس جهة التنزيل، وذلك لأنّ المنزل عبارة عن حكم العقل تنجز الواقع) الاحتياط (و المنزل عليه هو القطع، وجهة التنزيل نفس المنزل وهو حكم العقل بتنجز الواقع والتكليف لو كان.

فإن قلت: إنّ وحدة المنزّل، وجهة التنزيل إنّما هو في الاحتياط العقلي، فالمنزل هو حكمه بالتنجز والمنزل عليه هو القطع، وجهة التنزيل هو حكمه بالتنجز.

وأما الاحتياط الشرعي فالأضلاع الثلاثة مختلفة جداً، فالمنزّل هو حكم الشارع بتنجز الواقع، والمنزل عليه هو القطع، وجهة التنزيل هو حكم العقل بتنجز الواقع.

قلت: إنّ الاحتياط الشرعي في الشبهات البدوية غير واجب، بل هي مجري البراءة، وفي أطراف العلم الإجمالي وإن كان واجباً لكنّه بحكم العقل وبوجه سابق علي حكم الشرع بالاحتياط كما قال: في الإناءين المشتهين: يهريقهما جميعاً

هذا كلّه حول الأصل غير المحرز؛ وأمّا الأصل المحرز، فيقوم مكان القطع الطريقي المحض، دون القطع الموضوعي، سواء كان موضوعياً طريقياً أو وصفيّاً، وذلك بالبيان السابق في قيام الأمارات مكان القطع الموضوعي. وذلك لأنّ التنزيل إمّا أن يكون بلحاظ اليقين، أو بلحاظ المتيقن؛ فإن كان بلحاظ تنزيل اليقين التعبدي مكان اليقين الحقيقي، كان النظر إلي اليقين في كلا الجانبين، استقلالياً، وإلي المؤدّي و المتيقّن آلياً؛ وإن كان التنزيل بلحاظ تنزيل المؤدّي مكان المتيقن، كان النظر إليهما استقلالياً، وإلي اليقين في كلا الجانبين آلياً، ولا يمكن الجمع بين اللحاظين في آن واحد.

هذا توضيح مراده في الكفاية.

صحة الجمع بين التنزيلين بنحو الملازمة العرفية

قد عرفت أنّ المحقّق الخراساني منع إمكان تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي الطريقي بدليل واحد، كما منع بنفس هذا الدليل تنزيل الاستصحاب منزلة القطع الموضوعي الطريقي بدليل الاستصحاب لاستلزام التنزيل المزبور الجمع بين اللحاظين الآلي و الاستقلالي في آن واحد.

ثمّ إنّّه في تعليقه علي الرسائل صحّح دلالة الدليل الواحد علي كلا التنزيلين بالبيان التالي:

و هو أنّ الأثر إمّا يترتّب علي المقطوع بما هو هو، كما إذا قال: الخمر حرام شرّبه، ففي مثل ذلك يقوم الاستصحاب مكان القطع، فكما أنّه يحرم شرّبه إذا أحرز بالقطع كذلك يحرم شرّبه إذا أحرز بالاستصحاب.

ص: 59

ولكن ربما يتعلّق الأثر لا بالمتعلّق بما هو هو بل بما تعلّق به القطع، كما إذا قال: إذا قطعت بخميرية شيء فتصدق، ففي مثل ذلك لو كان التنزيلان في عرض واحد يلزم ما تصور من المحال، وأمّا إذا كان التنزيلان لا في عرض واحد بل كلّ في طول الآخر فلا مانع من دلالة الدليل الواحد علي كلا التنزيلين، أي تنزيل القطع التعبدي) الاستصحاب (منزلة القطع الواقعي، و تنزيل الخمر التعبدي منزلة الخمر الواقعي، ولكن لا في زمان واحد بل في زمانين، لأنّه إذا دلّ الدليل علي أنّ الشارع نزل الخمر التعبدي منزلة الخمر الحقيقي فهو كاشف عن أنّه نزل القطع التعبدي مكان القطع الحقيقي من ذي قبل، وإلاّ يلزم أن يكون التنزيل الأوّل لغواً، إذ لا يترتب الأثر علي إحراز أحد الجزئين والحكيم منزّه عن اللغو، و حيث إنّ أحد التنزيلين في طول الآخر لا يلزم الجمع بين اللحاظين في آن واحد.

هذا عصارة ما ذكره في الحاشية (1).

ثمّ إنّّه أورد عليه في الكفاية بأنّه لا يخلو عن التكليف أولاً والتعسف ثانياً.

أمّا التكلّف، فلعدم الملازمة العرفيّة بين تنزيل أحد الجزئين و تنزيل الجزء الآخر، ولا ينتقل الإنسان من تنزيل أحدهما إلي أنّه قام بالتنزيل بالنسبة إلي الجزء الآخر قبل ذلك.

و أمّا التعسف فلاستلزامه الدور لأنّ التنزيل فعل شرعي اعتباري والعمل الاعتباري إنّما يصحّ إذا كان له أثر شرعي والمفروض أنّ الأثر غير مترتب علي واحد من التنزيلين بل علي كليهما معاً، فعند ذلك مهما أقدم الشارع علي تنزيل

ص: 60

1- التعليقة: ص 9، وقد ألفتها قبل الكفاية بسنين، كما يظهر من تاريخ فراغه عن بعض أجزاءه، فقد فرغ من التعليق علي مبحث التعادل و الترجيح عام 1291 هـ، لاحظ ص 289 من الطبعة الحجرية.

واحد من الجزئين دون تنزيل الجزء الآخر يكون فعلة عبثاً وفاقداً للأثر إلاّ أن يكون لهذا الجزء الآخر تنزيل قبل ذلك ولكنه خلف لافتراض وحدة التنزيل من غير فرق بين أن يكون المتقدم هو تنزيل مؤدّي الاستصحاب مكان المتيقّن أو تنزيل القطع التعبدي مكان القطع الحقيقي.

وإن شئت قلت: إنّ تنزيل المستصحب منزلة الواقع يتوقف عليّ تنزيل القطع التعبدي منزلة العلم بالواقع لترتب الأثر عليّ الواقع و العلم به، و المفروض أنّ تنزيل القطع التعبدي منزلة العلم بالواقع يتوقف عليّ تنزيل المستصحب منزلة الواقع فيكون أحد التنزيين متوقفاً عليّ الآخر.

هذا لبّ مراده و توضيح مرامه.

و الإجابة عن كلامه بوجهين:

الأول: ما ذكرناه سابقاً من حسم مادة الإشكال بأنّ الجمع بين اللحاظين إنّما يلزم لو كان المنزّل هو القاطع، و أمّا إذا كان المنزّل غير القاطع فلا يكون هناك أيّ جمع بين اللحاظين أبداً.

وعليّ ضوء ذلك لا حاجة لنا إليّ ما تخلص به المحقّق الخراساني في الحاشية حتى ترد عليه مشكلة الدور.

وإن شئت قلت: إنّ هناك أموراً ثلاثة:

أ. لزوم اجتماع اللحاظين المتضادين.

ب. التخلص عن هذا الاجتماع.

ج. الرّدّ عليّ هذا التخلص.

فنقول: إنّ الأمر الأول و هو اجتماع اللحاظين باطل من أساسه، فلا حاجة إليّ التخلّص بما في التعليقة فضلاً عن تحليل ما ذكره نقداً عليها في الكفاية.

ص: 61

ثم إن سيدنا الأستاذ أجاب عن مشكلة الدور بأنه يكفي في التنزيل الأثر التعليقي ولا تتوقف صحّة التنزيل علي الأثر الفعلي، فتنزيل أحد الجزئين دون تنزيل الجزء الآخر صحيح، لأنّه لو انضم إليه التنزيل الآخر صار موضوعاً للأثر وهذا يكفي في رفع الدور.

يلاحظ عليه: بأنّه وإن رفع به مشكلة الدور إلاّ أنّه أبطل البرهان، فإنّ أساسه هو صيانة فعل الحكيم عن اللغوية، فلو كان الأثر التعليقي كافياً يسان به فعل الشارع عن اللغوية فلا يحتاج إلي استكشاف تنزيل الجزء الآخر، لأنّ الحاجة إلي الاستكشاف إنّما كانت لأجل عدم كفاية الأثر التعليقي ولزوم الأثر الفعلي، وإلاّ فلو كفي الأثر التعليقي لصح أحد التنزيين وإن لم ينضم إليه التنزيل الآخر إلي يوم القيامة.

نظرنا في الموضوع

لا يصحّ الجزم بدلالة الدليل علي قيام الأصل المحرز مكان القطع الموضوعي الطريقي إلاّ بملاحظة لسان الدليل، فإن كان لسانه هو التعبد ببقاء اليقين فلا شكّ أنّه يقوم مكان القطع الموضوعي الطريقي، فإذا قال الشارع: إذا قطعت بخمريّة شيء فتصدق، ثمّ قال: إذا كنت علي يقين بالخمريّة ثمّ شككت فأنت ذو يقين وليس عليك أن تتقض اليقين بالشكّ، فعند ذلك يكون دليل الاستصحاب حاكماً علي الدليل الأوّل ومفسراً له ودالاً علي أنّ المراد من قوله: «إذا قطعت بخمريّة شيء» «هو الأعم من القطع الحقيقي والتعدي».

وأما إذا كان لسان الدليل هو التعبد بوجود المتيقن في السابق لا التعبد ببقاء اليقين فلا يقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي وإنّما يقوم مقام القطع الطريقي المحض، ففي رواية حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (: أشك

وَأَنَا سَاجِدٌ فَلَا أُدْرِي رَكَعَتْ أُمٌّ لَا فَقَالَ:» مَضِي (1).

تجدد الله يركّز علي وجود ما مضى لا علي وجود اليقين، ففي مثله لا يحكم إلا بقيامه مقام القطع الطريقي المحض دون ما كان الأثر مترتباً علي اليقين بالواقع، إذ ليست العناية في هذا الأصل و ما أشبهه (كأصالة الصحّة (وعدم العبرة بشكّ المأموم عند حفظ الإمام أو بالعكس، علي وجود اليقين.

ص:63

1- الوسائل: 4، الباب 16 من أبواب الركوع، الحديث 1.

إشارة

قد طرح المحقق الخراساني في هذا الأمر، القطع و الظن الموضوعيين و بين أقسامهما، و لأجل إيضاح مقاصده نبحت في مقامين:

الأول: في أقسام القطع الموضوعي

إشارة

اعلم أنّ القطع إمّا يتعلّق بالحكم أو يتعلّق بموضوع ذي حكم، أمّا الثاني فلم يذكره المحقق الخراساني بل اكتفي ببيان أقسام الأول، و نحن نقتفيه، فنقول: إنّ له أقساماً:

1. أن يؤخذ القطع بالحكم في موضوع نفس الحكم، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب الصلاة عليك بنفس هذا الوجوب المقطوع به.
2. أن يؤخذ القطع بالحكم في موضوع مثل ذلك الحكم، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تجب الصلاة عليك بوجوب آخر مثله.
3. أن يؤخذ القطع بالحكم في موضوع ضدّ ذلك الحكم، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة تحرم عليك الصلاة.
4. أن يؤخذ القطع بالحكم في موضوع حكم آخر يخالفه لا- يضادّه و لا- يماثله، كما إذا قال: إذا قطعت بوجوب الصلاة يجب عليك التصدّق.

ثم إنَّ المحقّق الخراساني حكم بامتناع الأقسام الثلاثة ولم يذكر من الرابع شيئاً لما سبق ذكره في الأمر الثالث، وإليك بيان أدلّة بطلان الأقسام الثلاثة:

أمّا الأول: فلاستلزامه الدور، لأنّ القطع بالحكم فرع وجوده، والمفروض أنّ الحكم الواقعي متفرع علي القطع بنفس الحكم فيلزم أن يكون الحكم موقوفاً علي نفسه.

وبعبارة أُخري: تعلق القطع بالحكم يقتضي تقدّم الحكم علي القطع هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّ الحكم محمول علي القطع بالحكم، فيقتضي تأخّر الحكم عن القطع، تأخّر المحمول عن موضوعه.

أقول: إنّ القطع بالحكم لا يتوقف علي وجود الحكم الواقعي بل يتوقف علي الصورة الذهنية منه، فالتوقف من الجانب الأول غير صحيح، نعم الحكم الواقعي يتوقف علي القطع بالصورة الذهنية من الحكم، وعلي ضوء هذا فالحكم الموقوف عليه هي الصورة الذهنية وهو غير الحكم الموقوف أي الواقعي.

و الحقّ التفصيل بين كون القطع بالحكم تمام الموضوع وبين كونه جزء الموضوع والجزء الآخر، وجود الحكم الواقعي، فلو صحّ الدور فإنّما يصحّ في الصورة الثانية.

وذلك لأنّ الحكم الواقعي حسب الفرض يتوقف علي تحقّق الموضوع وهو القطع بالحكم الواقعي، وبما أنّ القطع جزء الموضوع والجزء الآخر هو الحكم الواقعي، فليس كلّ قطع مأخوذاً، وإتّما المأخوذ خصوص القطع الذي تعلق بالحكم الواقعي، فيكون القطع في مقام الموضوعيّة متوقفاً علي تحقّق الجزء الآخر، حتي يتعلّق به وهو الحكم الواقعي والمفروض أنّه يتوقف علي القطع بالحكم الواقعي.

و أمّا الثاني: إذا كان القطع بالحكم موضوعاً لحكم مماثل، فقد أحاله المحقّق

الخراساني لأجل اجتماع المثلين في شيء واحد هو الصلاة فتكون واجبة بوجوبين متمثلين.

يلاحظ عليه بوجهين: أولاً: أنّ تعدّد موضوع الوجوبين يرفع الاستحالة، ضرورة أنّ الوجوب الأوّل انصبّ علي نفس الصلاة و الوجوب الثاني منصب علي القطع بوجوبها. و المثلان لا يجتمعان في مكان واحد.

و ثانياً: أنّ الوجوب من الأمور الاعتبارية و استحالة اجتماع المتمثلين مختص بالأُمور التكوينية النفس الأمرية، فالبيضان المتمثلان المتميزان لا يجتمعان في نقطة واحدة، و أمّا الوجوبان الاعتباريان فلا مانع من اعتبار شيء واجباً بوجوبين غاية الأمر يكون الثاني أمراً لغواً. فإن قلت: إنّ لازم اجتماع الوجوبين تعلق إرادتين متمثلتين بمراد واحد.

قلت: إنّ الإرادتين متعلقتان بمرادين، فالصلاة بما هي هي متعلق بإحدى الإرادتين و القطع بوجوب الصلاة متعلق بإرادة أُخري.

و الأولي أن يقال: إنّ اجتماع وجوبين يوجب اللغوية إلا أن يحمل علي التأكيد.

و أمّا الثالث: فقد أحاله المحقق الخراساني لاستلزامه اجتماع الضدين، و يظهر ضعفه ممّا ذكرناه في الوجه الثاني، نعم يصحّ أن يقال: إنّ مآل هذا النوع من الأخذ إلي اللغوية و إلي امتناع امثال الحكمين المتضادين.

و أمّا الرابع فقد عرفت إمكانه.

ثم إنَّ المحقق الخراساني استثنى ممَّا عدّه مستحيلاً من الأمور الثلاثة ما يجمعها أخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة أُخري من نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضدّه، كما إذا قال:

1. إذا قطعت بوجوب الصلاة إنشاءً تجب الصلاة بنفس ذلك الوجوب فعلاً.

2. إذا قطعت بوجوب الصلاة إنشاءً تجب بوجوب فعلي آخر.

3. إذا قطعت بوجوب الصلاة إنشاءً، تحرم عليك فعلاً.

وجه الجواز هو عدم لزوم الدور في الأوّل لكون الحكم المتوقف، غير المتوقف عليه و لعدم كون الوجوبين متماثلين أو متضادين، لأنَّ أحدهما إنشائي و الآخر فعلي.

والحاصل: أنّه يجوز أن يكون القطع بالحكم الإنشائي موضوعاً لفعليّة ذلك الحكم أو أن يكون القطع بحكم إنشائي موضوعاً لوجوب حكم فعلي آخر مثله أو ضدّه، فبما أنّ الحكمين ليسا من نوع واحد لا يكون هناك أيُّ تماثل أو تضاد، فالممكن هو الأربعة، و الممتنع هو الثلاثة فتذكر.

وأما بيان مراتب الأحكام، فنذكرها علي وجه الإيجاز:

1. مرتبة الاقتضاء، وهي مرتبة ملاكات الأحكام. و إن شئت قلت: المصالح و المفاسد الموجودة في الأحكام.

2. مرتبة الإنشاء، وهي إنشاء الحكم دون أن يكون هناك بعث و زجر و تحريك بالفعل، كتشريع الحكم قبل بيانه للمكلّف.

3. مرتبة الفعلية، وهي عبارة عن بلوغ الحكم مرتبة البعث و الزجر بيانه و إبلاغه إلي المكلفين.

4. مرتبة التنجز و الحتمية، وهي فرع علم المكلف به فيكون مستحقاً للمثوبة و العقوبة لأجل الموافقة و المخالفة.

وربما ناقش بعضهم فيها و جعل للحكم مرتبتين باخراج المرتبة الأولى بحجة أنها ليست حكماً و إخراج المرتبة الرابعة بحجة أنها حكم عقلي لا صلة له بالحكم المنشأ الشرعي، و علي كل تقدير، يجوز أن تكون مرتبة منه موضوعاً لمرتبة آخر كما أوضحناه.

في أقسام الظن المأخوذ في الموضوع

الظن المأخوذ في الموضوع، كالقطع المأخوذ فيه له أقسام أربعة أصلية، و أمّا حكمها فهل يتحdan حكماً أو يختلفان؟ ذهب المحقق الخراساني إلي الثاني. و توضيح كلامه: انّ الظنّ تارة يؤخذ في موضوع نفس الحكم، و أخرى في مثله، و ثالثة في ضده، و رابعة في مخالفه.

وقد مرّ انّ الأقسام الثلاثة الأولى محال في القطع دون الأخير؛ و أمّا الظنّ فلا شكّ في امتناع الأول، و جواز الرابع، إنّما الكلام في القسمين المتوسطين، فقد ذهب المحقق الخراساني إلي جوازهما في الظنّ دون القطع، وجه الفرق انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في الظن، لأنّ المفروض انّ الواقع غير منكشف مائة بالمائة و المكلف بعد في غمار الجهل، فلا مانع من أن تكون الصلاة بما هي هي واجبة، و بما هي هي مظنون الوجوب، واجبة بوجوب مثله أو محرمة.

و الحاصل انّ هنا فرقاً بين انكشاف الواقع علي وجه القطع، فلا موضوع لجعل حكم ثان مثله أو ضده لاستلزامه القطع باجتماع الضدين أو المثلين،

بخلاف ما إذا كان الواقع مغموراً في ستر الجهل فلا مانع من جعل حكمين متماثلين، أو ضدّين.

فإن قلت: لا فرق بين القطع والظن، فكما أنّ القطع باجتماعهما محال، فهكذا الظن باجتماعها محال، فإذا تعلّق الظن بحكم فعلي، فجعل حكم فعلي مثله أو ضدّه يستلزم الظن باجتماع المثليين أو الضدّين و كلاهما محالان، فالثلاثة الأولى محال في القطع والظن، والأخير جائز فيهما.

قلت: إنّ الحكم الفعلي علي قسمين:

قسم منه ما يسمّى بالفعلي الحتمي، أي ما ليس له حالة انتظرارية حيث تحقق فيه المقتضي و وجدت الشرائط و عدت الموانع.

وقسم منه فعلي تعلّقي بأن بلغ مرتبة الفعلية و لكن لم يبلغ مرتبة الحتمية و التنجز لفقدان شرطه و هو القطع، و إنّما يكون منجزاً إذا تعلّق به القطع.

و علي ضوء هذا فالفعلي من جميع الجهات أي الحتمي منه، إذا تعلّق به الظن، لا يصلح أن يقع موضوعاً لحكم مثله أو ضده لاستلزامه الظن باجتماعهما، و أمّا إذا تعلّق بحكم فعلي غير حتمي و لا- منجز ففي مثله لا- مانع من أن يقع الظن به، موضوعاً لحكم حتمي مثله أو ضده، لأنّ تضاد الأحكام إنّما هو في مرحلة الفعلية الحتمية لا في مرحلة التعليقية، و بذلك ظهر الفرق بين القطع و الظن، ففي فرض تعلّق القطع يصير الحكم فعلياً حتمياً، و لا يصلح القطع به، موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده لاستلزامه القطع باجتماع المثليين أو الضدّين، و هذا بخلاف الظن فأنّه لا يوجب انقلاب التعليقي إلي الحتمي، فيبقي الحكم المتعلّق به الظن في مرحلة التعليق و يتعلّق الحكم الثاني علي وجه الحتمية، و لا تماثل و لا تضادّ بين هذين النوعين من الحكمين.

ثمّ إنّّه قدس سره (توفّق بذلك الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، حيث جعل

الحكم الواقعي من قبيل الفعليات غير المنجزة، وأما مؤدّي الأمانة أو الأصل من قبيل الفعليات الحتمية.

يلاحظ عليه أولاً: أنه عدل عمّا كان بصده من إبداء الفرق الجوهرية بين القطع والظن في الأقسام الأربعة الأصلية بامتناع الثلاثة الأولى في القطع، وامتناع خصوص القسم الأول في الظن و جواز الثاني والثالث فيه، وجعل وجه الفرق هو انحفاظ الحكم الواقعي في وجود الحكم المماثل والمضاد في مورد الظن كما مرّ ولكنّه بالبيان الأخير، جعل وجه الجواز اختلاف الرتبة بين الحكم الذي تعلّق به الظن والحكم الذي ترتب علي الظن بأنّ الأول فعلي غير حتمي والثاني فعلي حتمي، ومن المعلوم أنّه جائز حتي في نفس القطع، وقد صرح به فيما سبق عند البحث عن أقسام القطع، وقال: نعم يصحّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده، وعلي هذا لم يبق فرق بين القطع والظن.

وإن شئت قلت: إنّ الكلام فيما إذا لم يكن تنجّز الواقع مشروطاً بشيء سوي وصول المكلف إليه بطريق من الطرق، فيقع الكلام في جعل الحكم المماثل أو المضاد، وأما إذا كان تنجّز الحكم مشروطاً بخصوص القطع به يكون جعل الحكم المضاد فضلاً عن المماثل جائزاً.

وثانياً: أنّ الظنّ المعبر كالقطع، فكما أنّ الثاني، يوجب حتمية الحكم و تنجّزه فهكذا الظنّ المعبر، فلو صحّ كلامه، فيجب عليه أن يخص جواز الأخذ بالظنّ غير المعبر، حتي لا يكون تعلّقه بالحكم سبباً لخروجه عن التعليق إلاّ أن تكون الحتمية معلقة علي خصوص القطع، لا الحجّة المعبرة.

إشارة

لا شك أنّ المطلوب في الأصول الدينية والأمر الاعتقادية، هو التسليم القلبي والاعتقاد بها جزماً.

إنّما الكلام في الأحكام الشرعية الفرعية التي ثبتت و تنجزت بالقطع، فهل هنا تكليفان؟ أحدهما: الالتزام بأنّه حكم الله قلباً و جناناً.

ثانيهما: الامتثال عملاً و خارجاً.

و لكلّ امتثال و عصيان، فلو التزم قلباً و لكن خالف عملاً فقد عصي و يستحق العقوبة، كما أنّه لو وافق عملاً، و خالف جناناً و التزاماً فقد ترك الفريضة القلبية، فيؤخذ به.

أو أنّ هناك تكليفاً واحداً و هو لزوم امتثال الأحكام الفرعية في مقام العمل و إن لم يلتزم بها قلباً و جناناً.

ذهب المحقق الخراساني إلي الثاني مستدلاً بشهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة و العصيان بذلك و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمره إلاّ المشوبة دون العقوبة و لو لم يكن مسلماً و ملتزماً به، نعم عدم الالتزام يوجب سقوط درجته.

هذا وإن محلّ النزاع في غير الأحكام التعبدية فإنّ امثالها رهن الإتيان بها لله سبحانه أو لامثال أمره وغير ذلك، ومثل ذلك لا ينفك عن الالتزام والتسليم بأنّه حكمه سبحانه وينحصر النزاع بالأحكام التوصيلية.

هذا هو محلّ تحرير النزاع وذاك أيضاً مختار المحقق الخراساني.

نعم أنكر سيّدنا الأستاذ قدس سره (أن يكون للنزاع مفهوم صحيح قائلاً بأنّ التسليم القلبي والالتزام الجذري والاعتقاد الجزمي لأمر من الأمور لا يحصل بالإرادة والاختيار من دون حصول مقدماتها ومبادئها، ولو فرضنا حصول عللها وأسبابها يمتنع تخلف الالتزام والالتزام القلبي عند حصول مبادئها ويمتنع الاعتقاد بأضدادها، فتخلفها عن المبادئ ممتنع كما أنّ حصولها بدونها ممتنع، وعلي ذلك فإذا قام الدليل القطعي علي وجوب شيء فيمتنع عدم عقد القلب علي وجوبه أو عقد القلب علي ضده.

و أمّا الجحد الوارد في قوله سبحانه: (فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ). (1) فلا يراد منه الجحد القلبي، لامتناعه بعد حصول مبادئه من البراهين القطعية علي أنّ موسى مرسل من ربه، بل المراد هو الجحد اللفظي والإنكار اللساني.

ولمّا ذهب قدس سره (إلي أنّ الالتزام القلبي وليد العلم بالواقع، فهو يحصل في قرارة الإنسان شاء أم لم يشأ، ولا يمكن له عقد القلب علي خلافه، أنكر إمكان التشريع فضلاً عن حرمة، إذ كيف يمكن البناء والالتزام القلبي علي كون حكم من الله مع علمه بأنّه ليس منه أو يشك من كونه منه.

ص: 72

1. عدم وجوب الموافقة الالتزامية في الأحكام الفرعية المعلومة، لأن الالتزام أمر قهري عند حصول العلم.

2. عدم إمكان التشريع، أي عقد القلب علي وجوب ما يعلم أنه ليس بواجب أو يشك.

نعم البدعة حرام، وهي غير التشريع وهو الإفتاء بغير ما أنزل الله ودعوة الناس بالعمل به. (1)

يلاحظ علي ما ذكره: أن النتيجة الثانية وإن كانت تامة ولكن الأولى غير تامة، لعدم الملازمة بين القطع والإيمان، والعلم والتسليم، فرب قاطع وعالم، غير مؤمن ومسلم قلباً، وقد أوضحه المحقق الأصفهاني بقوله: الإنسان كثيراً ما يعلم بأهلية المنصوب من قبل من له النصب، لكنّه لا ينقاد له قلبه ولا يقرب به باطناً، وإن كان في مقام العمل يتحرك بحركته خوفاً من سوطه و سطوته، وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلي نبيّنا، حيث إنهم كانوا عالمين بحقيقته كما نطق به القرآن، ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلباً ولا مقرين باطناً، ولو كان ملاك الإيمان الحقيقي نفس العلم التصديقي لزم أن يكونوا له مؤمنين حقيقة. (2)

والذي يدل علي أن بين العلم والتسليم مرحلة أو مراحل قوله سبحانه: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً). (3) قيل: نزلت في الزبير ورجل من

1- تهذيب الأصول: 462/45.

2- نهاية الدراية: 2/26.

3- النساء: 65.

الأَنْصار خاصمه إلي النبي في شراج (1) من الحرة كانا يسقيان بها النخل كلاهما، فقال النبي للزبير: « اسق ثم أرسل إلي جارك (، فغضب الأنصاري وقال: يا رسول الله لئن كان ابن عمتك....(2)

فانّ خطاب الأنصاري للنبي كشف عن عدم تسليمه لفضائه وإن لم يخالف عملاً، وبذلك يعلم أنّ المراد من الجحد هو الجحد القلبي و عدم التسليم لمقتضي البرهان لا الجحد اللفظي، فالفراغة أمام البيّنات التي أتى بها موسى كانوا:

1. عالمين بنبوة موسى و هارون.

2. غير مسلمين قلباً، مستكبرين جناناً.

و مما يؤيد إمكان فصل الإيمان عن العلم، هو أنّ الإنسان العادي يخاف من الإنسان الميت، و لكن الغسال يتعامل معه معاملة الإنسان العادي، فالإنسان العادي، عالم بأن الميت لا يضر و لكنه ليس بمؤمن بخلاف الغسال، فظهر بذلك أنّ للنزاع معني معقول.

و أمّا حكمها فهناك احتمالات:

الف. التسليم القلبي و الانقياد الجناني لكلّ ما جاء به النبي في مجال العقيدة و الشريعة، فلا شكّ أنّه محقق الإيمان و من أركانه.

ب. الانقياد و التسليم القلبي في القربيات و التعبديات عند الإتيان بها فهذا أيضاً لا غبار في وجوبه، لعدم تمشي القربة، مع عدم الانقياد و الالتزام بأنّه حكم الله سبحانه في الواقعة.

ص:74

1- مسيل الماء من الحرّة إلي السهل، و « الحرّة »: الأرض ذات الحجارة.

2- الطبرسي: مجمع البيان: 2/69.

ج. عقد القلب علي حكم الشيء في التوصليات و أنّه حكم الواقعة، فلا دليل علي وجوبه إذ المطلوب إنّما هو تطبيق العمل عليه، وليس وراء ذلك مطلوب، نعم لا يجب الالتزام بأنّه حكم الله، ولكن يحرم الالتزام بخلافه و الالتزام بعدمه.

ثمرة المسألة

ثمّ إنّ الخراساني أشار إلي ثمرة البحث و أنّ له ثمرتين، فتارة تظهر الثمرة في الالتزام بالحكم الواقعي، و أخرى في الالتزام بالحكم الظاهري. و الأولى ثمرة فقهية، و الأخرى أصولية.

أمّا الأولى: فقد أشار إليها بقوله: ثمّ لا يذهب عليك أنّه علي تقدير لزوم الموافقة الالتزامية، تجب فيما إذا كان المكلف متمكناً منها...

و حاصل ما أفاده أنّ هنا صوراً:

أ. أن يعلم تفصيلاً بالحكم الواقعي، كحرمة العصير قبل التثليث.

ب. أن يعلم إجمالاً بالحكم الواقعي مع إمكان الموافقة العملية، كما إذا علم بوجوب أحد الفعلين.

ج. أن يعلم إجمالاً بالحكم الواقعي مع عدم إمكان الاحتياط، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة. فالمكلف متمكن من الموافقة الالتزامية في جميع الصور، غاية الأمر إن علم بالحكم تفصيلاً يلتزم به تفصيلاً كما في الصورة الأولى، و إن علم إجمالاً يلتزم به كذلك و يعتقد بما هو الواقع و الثابت و إن لم يعلم به بشخصه.

ثمّ إنّ المحقق الخراساني اعترض علي نفسه بقوله: «و إن أبيت إلاّ علي لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه «أي بأحدهما مخيراً».

و حاصل الاعتراض: انّ المراد من الموافقة الالتزامية هو الالتزام بالحكم بشخصه و عنوانه، و مثل هذا الالتزام غير حاصل في الصورتين الأخيرتين، لأنّه التزم فيهما بما هو الواقع دون تعيين.

ثمّ أجاب) قدس سره (عنه بوجوه ثلاثة:

1. لو كان المراد منها هو هذا المعني لما كانت الموافقة القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة.

2. و لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً، فإنّ محذور الالتزام بضدّ التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بدهاءة.

و حاصل الجواب الأوّل: أنّه لو فسرت الموافقة الالتزامية بهذا المعني لما كان المكلف متمكناً من امتثاله و يختص وجوبها حينئذ بالصورة الأولى.

و حاصل الجواب الثاني: انّ الأخذ بأحد الحكمين بشخصه لغاية حصول الموافقة الالتزامية مستلزم التشريع المحرم.

3. انّ الموافقة الالتزامية لو قلنا بها فإنّما نقول بها لأنّها من آثار نفس التكليف، و لو كان كذلك فهو يقتضي الالتزام به معيّناً، و أين هو من القول بالأخذ بواحد من التكليفين مخيراً، فإنّ معناه انّ كلّ تكليف يقتضي الالتزام به أو بضده و هو غير معقول، فلا مناص عن القول بأنّ الواجب هو الالتزام بالواقع علي ما هو عليه لو قلنا بوجوبها.

الثمرّة الأصولية

قد ذكرنا انّ للبحث ثمرتين: فقهية و أصولية.

أمّا الأولى: فقد عرفت أنّ ثمرّة البحث ترجع إلي وجوب آخر وراء الالتزام العملي في الأحكام، و قد عرفت أنّه غير واجب و إلّا لزم عقابان عند الترك التزاماً

وقلباً و ثوبان عند القيام بهما.

وأما الثانية: وهي جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، وإنّ القول بوجوب الموافقة الالتزامية هل يمنع عن القول بجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي أو لا؟ ذهب المحقق الخراساني إلي أنّ القول بوجوب الموافقة الالتزامية علي النحو الذي عرفت لا يمنع من جريان الأصول في أطرافه، لأنّ الالتزام بالواقع لا ينافي القول بالبراءة أو الحلية في أطراف العلم ظاهراً، لأنّ أحد الحكمين واقعي والآخر ظاهري، و إلي ما ذكرنا أشار بقوله: «و من هنا قد انقدح أنّه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول...».

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم ذهب أيضاً إلي أنّ وجوب الموافقة الالتزامية ليس مانعاً عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، لكن لا بالبيان الماضي من المحقق الخراساني من عدم التنافي بين الالتزام بالواقع، وإجراء البراءة ظاهراً، بل ببيان آخر، ذكره في رسالة القطع. وحاصله:

لو افترضنا وجود الدليل بالالتزام بالحكم الواقعي لكن دليل الأصل يخرج المورد عن أدلة الالتزام بالحكم الواقعي. وهذا نص كلامه: لأنّ الالتزام بالأحكام الفرعية إنّما يجب مقدمة للعمل وليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات ولو فرض ثبوت الدليل عقلاً أو نقلاً علي وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع، لأنّ الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فهي كالأصول في الشبهة الموضوعية مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعني: وجوب الأخذ بحكم الله. (1)

وأورد عليه المحقق الخراساني بأنّه لا يدفع بها) أي بالأصول (محذور عدم

ص: 77

1- الفرائد: رسالة القطع: 19، طبعة رحمة الله.

الالتزام أو الالتزام بخلافه، إلا بوجه دائر، وذلك لأنّ جريان الأصول موقوف علي عدم المحذور، أي محذور عدم الالتزام بالواقع أو الالتزام بخلافه، و الثاني موقوف علي جريان الأصول.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني حاول أن يرد الدور الذي أورده علي الشيخ بقوله: «اللهمّ إلا أن يقال أنّ استقلال العقل بالمحذور الخ. و حاصله: العلم بالحكم إنّما يكون عدّة لوجوب الالتزام إذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام و الاقتحام كما في صورة العلم التفصيلي، و أمّا إذا كان هناك ترخيص كما هو ظاهر عموم أدلّة الأصول فلا دور، لأنّ جريان الأصول موقوف علي عدم المحذور، و الثاني موقوف علي عموم الدليل في جانب الأصول و هو متحقّق.

ثمّ إنّ للمحقّق الخراساني كلاماً في عدم جريان الأصول في أطراف العلم يتلخص في أمور ثلاثة:

أ. يشترط في جريان الأصول العملية وجود الأثر العملي و هو معدوم لاتفاق العلماء علي أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فيجب الاجتناب عن الإناءين المشتبهين، كما يجب الإتيان بالظهر و الجمعة، فإذا كان الأمر كذلك فأى فائدة في جريان استصحاب الطهارة و البراءة في الأمثلة المذكورة.

و الحقّ أنّه إشكال تام.

ب. ما نقله عن الشيخ الأنصاري و قد ذكره) قدس سره (في خاتمة الاستصحاب(1) لا- في رسالة القطع، و هو أنّ القول بجريان الأصول كالاستصحاب يستلزم تناقض صدر الدليل مع ذيله، فلو شمل قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» كلا الاناءين الطاهرين و قد علم بوقوع النجاسة في أحدهما يلزم الحكم بطهارتهما، و لكن بما أنّ

ص: 78

1- الفوائد: 429، مبحث الاستصحاب في الأصل السببي و المسببي إذا كان الشكّ مسبباً عن أمر ثالث، طبعة رحمة الله.

المكلف عالم بوجود النجاسة في أحدهما يلزم الحكم بنجاسة الإناء الواقعي الذي حلّت فيه النجاسة، فيلزم أن يكون الإناء الواقعي طاهراً بحكم الصدر و نجساً بحكم الذيل أعني قوله: و لكن انقضه بيقين آخر .

ج. نعم تأمل المحقق الخراساني في هذا الإشكال قائلاً بأنه مبنيّ علي أنّ المراد من اليقين في الذيل هو الأعم من الإجمالي و التفصيلي مع أنّه من المحتمل أن يكون المراد هو اليقين التفصيلي، فعندئذ يكون الإناء ان محكومين بالطهارة لا بالنجاسة، لعدم حصول الغاية.

وفيما ذكره من التأمل، تأمل واضح إذ لا دليل لانصراف الذيل إلي خصوص العلم التفصيلي و عدم شموله الإجمالي.

يطلق القطع ويراد منه تارة: من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب التي لو أتتحت لغيره لحصل لهم أيضاً. وأخري: من يحصل له القطع كثيراً من الأسباب التي لا يحصل منها اليقين لغالب الناس.

و القطع بالمعني الأول زين و آية للذكاء، و بالمعني الثاني شين و آية التدهور العقلي، و محلّ البحث هو القسم الثاني لا الأول.

ثم إن الوسواس في مورد النجاسات من قبيل القَطّاع حيث يحصل له القطع بها من أسباب غير عادية، و في مورد الخروج عن عهدة التكاليف وسواس لا يحصل له اليقين بسهولة.

و منه يظهر حال الظنّان، فله أيضاً إطلاقان مثل القطع حذو النعل بالنعل.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه حكى عن الشيخ الأكبر كاشف الغطاء عدم الاعتناء بقطع القطع، و تحقيق الحق يتوقف علي البحث في مقامين:

الأول: ما إذا كان القطع طريقيّاً محضاً.

الثاني: ما إذا كان القطع موضوعيّاً مأخوذاً في الموضوع.

أمّا الأول: فالظاهر كون قطعه حجّة عليه، و لا يتصور نهيّه عن العمل به

لاستلزامه وجود حكمين متناقضين في الشريعة، حيث يقول الدم نجس وفي الوقت نفسه ينهاه عن العمل بقطعه بأن هذا دم.

نعم لو أراد عدم كفايته في الحكم بصحة العمل بعد انكشاف الخلاف، كما إذا قطع بدخول الوقت وتبين عدم دخوله، فيحكم عليه بالبطلان، كان له وجه، ولكن لا فرق عندئذ بين القطع وغيره.

وأما الثاني: أي القطع الموضوعي، فبما إنَّ القطع جزء الموضوع فللمقنن التصرف في موضوع حكمه، فيصح جعل مطلق القطع جزءاً للموضوع كما يصح جعل القطع الخاص جزءاً له أي ما يحصل من الأسباب المتعارفة فللنهي عندئذ له مجال، فإذا قطع بأسباب غير عادية فللشارع النهي عن العمل به، لأنَّ المأخوذ في الموضوع غيره.

ثم لو وقف الإنسان علي خطأ القاطع قطعاً كان أم غيره في الأحكام، و الموضوعات، فهل يجب علي الغير إرشاده أو لا؟ فالظاهر وجوبه في مورد الجهل بالأحكام بالنظر إلي أدلة إرشاد الجاهل من غير فرق بين البسيط والمركب، وأما الموضوعات فلا شك في عدم وجوب إرشاده إلا في مهام الأمور كالدماء والأعراض والأموال الطائلة.

هذا كله حول القطع.

أما الظنَّان فيمكن للشارع سلب الاعتبار عنه من غير فرق بين كونه طريقاً محضاً إلي متعلقه، أو مأخوذاً في الموضوع والفرق بينه وبين القطع واضح، لأنَّ حجية الظن ليست ذاتية له وإنَّما هو باعتبار الشارع، وجعله حجة في مجال الطاعة والمعصية، وعليه يصح النهي عن العمل به مطلقاً من غير فرق بين كونه طريقاً محضاً أو موضوعياً.

ثم إنَّ ظنَّ الظنَّان يكون محكوماً بحكم الشك، وإليك التوضيح بمثالين:

1. لو ظن بعد الخروج عن المحل أنه ترك التشهد، فلا يعود، لكونه من قبيل الشك بعد المحل، نعم لو كان ظاناً متعارفاً كان عليه الرجوع لحجبة الظن في الركعات الأخيرة وأجزاء الصلاة فعلاً أو تركاً.

2. لو ظن قبل الخروج عن المحل، بالإتيان فيعود، لأن الشك في المحل يعود فيحكم عليه بالرجوع والإتيان به مع أنه لو كان ظاناً متعارفاً كان عليه عدم الرجوع.

وَأَمَّا الشكَّاءُ ففيه التفصيل: ففي كلِّ مورد لا يعتني بالشكِّ العادي لا يعتني بشكِّ الشكَّاءِ بطريق أولي، كالشكِّ بعد المحل؛ وَأَمَّا المورد الذي يعتني فيه بالشكِّ العادي و يكون موضوعاً للأثر، فلا يعتني بشكِّ الشكَّاءِ، كما في الشكِّ في عدد الركعتين الأخيرتين فلو شكَّ بين الثلاث والأربع، فالشكُّ المتعارف يجب عليه صلاة الاحتياط بعد البناء علي الأكثر، وَأَمَّا الشكَّاءِ، فلا يعتني بشكِّه ولا يترتب عليه الأثر بشهادة قوله: «لا شكَّ لكثير الشكِّ» (فلو اعتدَّ به أيضاً لم يبق فرق بين الشكَّاءِ وغيره).

ص: 82

إشارة

إنّ العقل أحد الحجج الأربع التي اتفق أصحابنا إلّا قليلاً منهم علي حجّيته، ولأجل إيضاح الحال تقدّم أموراً:

الأول: الإدراك العقلي ينقسم إلي: إدراك نظري وإدراك عملي.

فالأول إدراك ما ينبغي أن يعلم، كإدراك وجود الصانع وصفاته وأفعاله وغير ذلك.

والثاني إدراك ما ينبغي أن يعمل، كإدراكه حسن العدل وقبح الظلم ووجوب ردّ الوديعة وترك الخيانة فيها، والمقسم هو الإدراك، فهو ينقسم إلي نظريّ وعمليّ، وربما يتوسع فيقسم العقل إلي القسمين.

الثاني: إنّ الاستدلال لا يتم إلّا بأحد طرق ثلاث: 1. الاستقراء، 2. التمثيل، 3. القياس المنطقي.

والاستقراء الناقص لا يحتجّ به لأنّه لا يفيد إلّا الظنّ، وأمّا الاستقراء الكامل فلا يعدّ دليلاً، لأنّ المستقريّ يصل إلي النتيجة في ضمن الاستقراء فلا تبقي حاجة للاستدلال بالاستقراء الكامل.

وبعبارة أخرى: الاستقراء الكامل علوم جزئية تفصيلية تصبّ بعد الانتهاء

في قالب قضية كلية من دون أن يكون هناك مجهول يستدل به علي العلم به.

وأما التمثيل، فهو عبارة عن القياس الأصولي الذي لا نقول به كما سيوافيك تفصيله عند البحث عن مصادر التشريع عند أهل السنة.

فتعيّن أن تكون الحجّة هي القياس المنطقي، وهو علي أقسام ثلاثة:

أ. أن تكون الصغري والكبرى شرعيتين.

ب. أن تكون كلتاها عقليتين، كإدراك العقل حسن العدل و حكمه بوجوب تطبيق العمل عليه و قبح الظلم و حكمه بالاجتناب عنه، و هذا ما يعبر عنه بالمستقلات العقلية، أو التحسين و التقبيح العقليين.⁽¹⁾

ج. أن تكون الصغري شرعية و الكبرى عقلية.

توضيح القسمين الأخيرين:

إنّ الأحكام الشرعيّة المستنبطة من الأحكام العقلية تنقسم إلي قسمين:

الأول: ما يُستنبط من مقدمتين عقليتين، و هذا كالحكم بحسن العدل و قبح الظلم، و حكمه بأنّه عند الشرع أيضاً كذلك، و هذا ما يسمّي بالمستقلات العقلية، فالدليل بعامة أجزائه عقلي، فقد حكم بحسن العدل كما حكم بالملازمة بين العقل و الشرع.

الثاني: ما تكون إحدى المقدمتين عقلية، و هذا كما في باب الملازمات العقلية كوجوب المقدمة فإنّ العقل يحكم بثبوت التلازم بين وجوب الشيء و وجوب ما يتوقف عليه، و يحكم بالحكم الإدراكي بأنّ طالب الشيء طالب لمقدماته، أو يحكم بثبوت التلازم بين الأمر بالشيء و حرمة أضداده و أنّه عند الشرع في كلا الموردین

ص: 84

1- في مقابل الأشاعرة الذين لا يعترفون بهما إلاّ من طريق الشرع، فالحسن عندهم ما حسنه الشارع و هكذا القبيح.

أيضاً كذلك.

و من المعلوم أنه لا يمكن التوصل بهذا الحكم الكلي إلي وجوب الوضوء إلا بعد تنقيح الشارع بوجوب الصلاة و توقفها عليه، فيقال إذا أُريد ترتيب القياس و أخذ النتيجة:

الوضوء مقدمة للصلاة، فهذه المقدمة شرعية، و مقدمة الواجب واجبة عقلاً و شرعاً للملازمة، فينتج القياس: الوضوء واجب شرعاً.

الثالث: الفرق بين هذا المقام الباحث عن حجّية العقل و ما مرّ في مبحث الأوامر من الملازمات العقلية بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، أو وجوب الشيء و حرمة ضده، هو أنّ البحث السابق كان يدور حول وجود الملازمة بين الإرادتين أو الوجوبين عند العقل و عدمها. و لكن البحث في المقام يدور عن كشفه عن كون الحكم عند الشرع أيضاً كذلك.

و بعبارة أخرى: كان البحث السابق منصباً علي وجود الملازمة العقلية بين الوجوبين و عدمه، أو بين الوجوب و حرمة الضدّ و عدمه، و بعد ثبوتها يبحث في المقام عن حجّية حكمه و كشفه عن حكم الشارع. و نتيجة البحث تكون وجود الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و أنّ الواجب عقلاً، واجب شرعاً أيضاً.

الرابع: عرف الدليل العقلي بأنه حكم يتوصل به إلي حكم شرعي، و ربما يعرف: بأنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلي مطلوب نظري. (1) مثلاً إذا حكم العقل بأنّ الإتيان بالمأمور به علي ما هو عليه، موجب لحصول الامتثال فيستدلّ به علي أنّه في الشرع أيضاً كذلك، فيترتب عليه براءة الذمة عن الإعادة و القضاء، أو إذا حكم العقل عند التزاحم بلزوم تقديم الأهم كالنفس المحترمة علي المهم كالتصرف في مال الغير بلا إذنه، فيستدلّ به علي الحكم الشرعي و هو

ص: 85

وجوب إتقاد الغريق و جواز التصرف في مال الغير، كل ذلك توصل بالحكم العقلي للاستدلال علي الحكم الشرعي.

الخامس: ان الاستدلال بالحكم العقلي علي الحكم الشرعي يتصور علي وجهين:

أ. إذا أدرك العقل حكم الموضوع عند لحاظه بما هو هو مع قطع النظر عن سائر الجهات من كونه ذات مصلحة أو مفسدة، موجب لبقاء النظام أو هادم له، نافع للمزاج أو مضرّ له، بل انتقل بحكمه إذا نظر إلي الموضوع بما هو هو، من دون لحاظ أي ضميمة من الضمائم و من أوضح أمثلة هذا القسم استقلاله، بحسن العدل و حكمه بلزوم فعله، و قبح الظلم و حكمه بلزوم طرده.

نعم المورد لا ينحصر بالتحسين و التقييح، و سيوافيك ان كل ما يدركه العقل بوصف كونه حكماً عاماً غير مقيد بفاعل خاص، و لا طرف معين فهو من مصاديق هذا القسم و نظيره: إدراكه الملازمة بين الإرادتين و الوجوبين، أو إرادة و وجوب شيء و حرمة ضده، و هكذا فان المدرك حكم عام غير مقيد بشيء غير ان التحسين و التقييح من المستقلات العقلية لكن يجمعهما استقلال العقل في إدراك الحكم العام الذي يشارك فيه الممكن و الواجب.

ب. إذا استقل العقل بالحكم لا بملاحظة الموضوع بما هو هو، بل بما هو ذات مصلحة أو مفسدة فحكم بلزوم حيازة الأولي و اجتناب الثانية، فهل يستكشف منه الوجوب أو الحرمة عند الشارع، أيضاً بحيث يكون العلم بالمصالح و المفاسد من مصادر التشريع الإسلامي؟ إذا عرفت ذلك، فيقع البحث في حجبة العقل في مقامين:

المقام الأول: استكشاف حكم الشرع عند استقلاله بالحكم بالنظر إلي ذات الموضوع، فنقول: إذا استقل العقل بالحكم علي الموضوع عند دراسته بما هو هو

من غير التفات إلي ما وراء الموضوع من المصالح و المفاسد، كاستقلاله بقبح تكليف غير المميز و من لم يبلغه البيان، فهل يكون ذلك دليلاً علي كون الحكم عند الشارع كذلك أو لا؟ فذهب الأصوليون إلي وجود الملازمة بين الحكمين، و ما ذلك إلا لأنّ العقل يدرك حكماً عاماً غير مقيد بشيء.

مثلاً إذا أدرك العقل) حسن العدل (أدرك أنّه حسن مطلقاً، أي سواء كان الفاعل واجب الوجود أم ممكن الوجود، و سواء صدر الفعل في الدنيا أم في الآخرة، و سواء كان مقروناً بالمصلحة أو لا، فمثل هذا الحكم العقلي المدرك يلازم كون الحكم الشرعي أيضاً كذلك، و إلا لما كان المدرك عاماً شاملاً لجميع تلك الخصوصيات.

و بذلك تتضح الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع في المستقلات العقلية.

هذا كلّه في المستقلات العقلية و به يظهر حكم غير المستقلات العقلية التي عرفت معناها، مثلاً إذا أدرك العقل الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، أو وجوب الشيء و حرمة ضده، أو الملازمة بين ثبوت الجزاء عند ثبوت العلة المنحصرة و انتفائه عند انتفائها، يكشف كون الحكم عند الشرع كذلك، لأنّ الحكم المدرك للعقل حكم عام غير مقيد بشيء من القيود، فكما أنّ العقل يدرك الملازمة بين الأربعة و الزوجية بلا قيد، فيكون حكماً صادقاً في جميع الأزمان و الأحوال، فكذلك يدرك الملازمة بين الوجوبين أو بين الوجوب و الحرمة، فالقول بعدم كشفه عن كون الحكم عند الشارع كذلك ينافي إطلاق حكم العقل و عدم تقيده بشيء.

و بذلك يتضح أنّ ادعاء الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع يرجع إلي أنّ الحكم المدرك للعقل حكم مطلق غير مقيد بشيء فيعم حكم الشارع أيضاً.

فلاحتجاجات في باب الملازمات مستقلة كانت أو غير مستقلة ترجع إلي كون الحكم المدرك حكماً مطلقاً شاملاً لكلّ فاعل وظرف،
فإخراج الواجب وإخراج حكمه عن تحت القاعدة خلاف ما يحكم به العقل علي وجه الجزم، فمن حاول نفي الملازمة فعليه أن ينفي
الإدراك القطعي للعقل في تلك المجالات و أنّه ليس للعقل ذلك الإدراك القطعي العام و أنّي له ذلك.

المقام الثاني: استكشاف الحكم الشرعي من المصالح و المفسدات في الموضوع دون نظر إلي حكم العقل بحسنه أو قبحه.

فقول: إذا أدرك العقل المصلحة أو المفسدة في شيء و كان إدراكه مستنداً إلي المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يستوي في إدراكها
جميع العقلاء، ففي مثله يصحّ استنباط الحكم الشرعي من العقلي.

نعم لو أدرك المصلحة أو المفسدة و لم يكن إدراكه إدراكاً نوعياً يستوي فيه جميع العقلاء بل إدراكاً شخصياً حصل له بالسبر و التقسيم، فلا
سبيل للعقل إلي الحكم بالملازمة فيه، و ذلك لأنّ الأحكام الشرعية المولوية و إن كانت لا تنفك عن المصالح أو المفسدات، و لكن أنّي
للعقل أن يدركها علي ما هي عليها.

و بذلك يعلم أنّه لا يمكن للفقهاء أن يجعل ما أدركه من المصالح و المفسدات ذريعة لاستكشاف الحكم الشرعي بل يجب عليه الرجوع إلي
سائر الأدلة.

فخرجنا بالنتائج التالية:

أولاً: أنّ حكم العقل بشيء في المستقلات العقلية أو في غيرها يكشف عن كون الحكم عند الشرع كذلك شريطة أن يكون العقل قاطعاً و
يكون المدرك حكماً عاماً كما هو الحال في الأمثلة المتقدمة.

ثانياً: إذا أدرك العقل وجود المصلحة أو المفسدة في الأفعال إدراكاً نوعياً

يستوي فيه جميع العقلاء، كوجود المفسدة في استعمال المخدرات، ففي مثله يكون حكم العقل ذريعة لاستكشاف الحكم الشرعي.

ثالثاً: استكشاف ملاكات الأحكام واستنباطها بالسبر والتقسيم ثم استكشاف حكم الشرع علي وفقه أمر محظور لعدم إحاطة العقل بمصالح الأحكام ومفاسدها، وسيوافيك عند البحث عن سائر مصادر الفقه عدم العبرة بالاستصلاح الذي عكف عليه مذهب المالكية.

تطبيقات

يترتب علي حجّية العقل في المجالات الثلاثة، أعني:

1. باب الملازمات العقلية، 2. الحسن والقبح العقليين، 3. المصالح والمفاسد العامتين ثمرات فقهية كثيرة نستعرض قسماً منها.

أمّا باب الملازمات العقلية، فيستنتج منها الأحكام التالية:

1. وجوب المقدمة علي القول بالملازمة عند العقل بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

2. حرمة ضد الواجب علي القول بالملازمة عند العقل بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده.

3. صحّة العبادة علي القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، وبطلانها علي القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي مع تقديم النهي، وصحّتها علي الامتناع لكن علي القول بتقديم الأمر.

4. فساد العبادة إذا تعلق النهي بنفسها.

5. فساد العبادة إذا تعلق النهي بأجزائها أو شرائطها أو أوصافها، وقد مرّ أنّ الصحّة رهن أحد أمرين:

وجود الأمر، أو وجود الملاك. والأوّل منتف لوجود

النهي، والثاني مثله لكشف النهي عن المبعوضة، وهي لا تجتمع مع الملاك علي تفصيل مرّ ذكره.

6. فساد المعاملة إذا تعلق النهي بالتصرف في الثمن أو المثمن للملازمة بين مثل هذا النهي وفساده.

7. انتفاء الحكم مع انتفاء الشرط في القضايا الشرطية إذا ثبت كون الشرط عدّة منحصرة للملازمة بين انتفاء العدّة المنحصرة وانتفاء معلولها.

أمّا باب الحسن و القبح العقليين فيستنتج منه الأحكام التالية:

1. البراءة من التكليف لقبح العقاب بلا بيان.

2. الاشتغال بالتكليف عند العلم الإجمالي و تردّد المكلف به بين أمرين لحكمه بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية و حسن عقوبة من لم يخرج عن عهدة التكليف قطعاً.

3. الإتيان بالمأمور به مجز عن الإعادة و القضاء لقبح بقاء الأمر بعد الامتثال علي تفصيل مرّ في محلّه.

4. وجوب تقديم الأهم علي المهم إذا دار الأمر بينهما لقبح العكس.

استكشاف الأحكام من باب إدراك المصالح و المفسدات النوعيين الذي يستوي فيهما كافة العقلاء كاستعمال المخدرات.

نعم إدراك المصالح و المفسدات و مناطات الأحكام بالسبر و التقسيم فهو أمر مرغوب عنه و إن حصل القطع، فالقطع حجّة للقاطع لا لغيره، و ليس حجّة علي المقلد لاستناده في استنباط الحكم الشرعي علي مصدر غير صالح كاستناده علي القياس و الاستحسان.

عنوان المسألة بين الأخباريين

هذا هو موقف الأصوليين من حكم العقل، وأمّا موقف الأخباريين فهم يرفضون العقل في مجال الاستنباط بأحد الوجهين:

أ. منع الصغري و أنّه لا يحصل للعقل قطع بالحكم بل كلّ ما يدركه لا يخرج عن تحت الظنون.

ب. منع الكبرى بعد تسليم الصغري، و أنّ القطع بالحكم وإن كان حاصلًا، لكنّه ليس بحجّة لعدم الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و إليك دراسة هذين الوجهين:

أمّا الوجه الأوّل: فهو الظاهر من كلام المحدث الاسترابادي رائد الحركة الأخبارية حيث صرّح بأنّه لا يحصل اليقين من التمسك بغير الوحي، و يدل علي ذلك كلامه في مواضع عديدة قال: كلّ مسلك غير التمسك بكلامهم إنّما يعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم الله و قد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد علي الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالي أو بنفيها.

ج. قال في فهرست فصول كتابه: الأوّل: في إبطال التمسك بالاستنباطات الظنية في نفي أحكامه تعالي شأنه و وجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم) عليهم السلام (.

و لكنّه لم يذكر وجه عدم حصول اليقين و نحن نشير إلي الوجوه التي يمكن أن يعتمد عليها الأخباري في ادّعائه فنقول:

الأوّل: احتمال سعة مناط الحكم عند العقل

إنّ العقل و إن كان مدركاً للمصالح و المفسد و الجهات المحسنة و المقبحة

إلاّ أنّه من الممكن أن تكون لتلك الجهات، موانع و مزاحمات في الواقع و في نظر الشارع و لم يصل العقل إليها إذ ليس من شأن العقل، الإحاطة بالواقع. (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره خلاف المفروض، لأنّ الكلام فيما إذا حكم العقل بحكم قطعي علي الموضوع بما هو هو كقبح الظلم و الخيانة في الأمانة، أو كقبح ترجيح الأهم علي المهم و لا يحتمل أن يكون للحكم مانع في الواقع أو شرط عند الشارع، فما ذكره خارج عن محط البحث.

نعم لو احتتمل العقل أحد هذه الأمور لم يحكم بحكم بات.

الثاني: جواز خلو الواقعة عن الحكم

يجوز أن لا- يكون للشارع فيما حكم فيه العقل بالوجوب أو الحرمة، حكم أصلاً لا موافقاً و لا مخالفاً بأن تخلو الواقعة عن الحكم رأساً و علي ذلك لا حكم للشرع في الموضوع وفاقاً أو خلافاً. (2)

يلاحظ عليه: أنّ احتمال خلو الواقعة من الحكم يضاد مع ما ورد عنهم) عليهم السلام (:» ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة «.)

و في حديث آخر: أكلّ شيء في كتاب الله و سنة نبيه أو تقولون فيه؟ قال: «بل كلّ شيء في كتاب الله و سنة نبيه «(أو) في الكتاب و السنة «.) (3)

فكيف يمكن أن لا يكون للشارع حكم في الموضوعات الخطيرة، و قد قال) صلي الله عليه و آله و سلم (في خطبة حجّة الوداع: «يا أيّها الناس ما من شيء يقربكم من الجنّة و يبعدكم من النار، إلاّ و قد أمرتكم به، و ما من شيء يقربكم من النار و يبعدكم

ص: 92

1- فوائد الأصول: 3/60، نقله المؤلف من الفصول و لم نعر عليه فيه.

2- الفصول في علم الأصول: 337.

3- الكافي: 621/59، باب الرد إلي الكتاب و السنة.

من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه» (1).

ثم إن الأخباريين استدلوا بطوائف من الروايات التي زعموا دلالتها علي مدّعاهم، وإليك استعراضها تحت عناوين خاصة ليسهل للطالب الوقوف علي ما لم نذكر من الروايات فإنّ جميعها غير خارجة عن تلك العناوين.

الطائفة الأولى: لزوم توسط الحجّة في بيان الحكم

قامت الأدلّة علي لزوم العمل بحكم يتوسط الحجّة في تبليغه وبيانه ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجّة، ويدلّ علي ذلك صحيح زرارة «فلو أنّ رجلاً صام نهاره، وقام ليله، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له علي الله ثواب ولا كان من أهل الإيمان» (2).

قال رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم) «من دان بغير سماع أئمة الله البتة إلي الفناء» (3).

قال أبو جعفر (عليه السلام) «كلما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل» (4) إلي غير ذلك من الروايات.

يلاحظ عليه أولاً: انصراف الرواية إلي المعرضين عن أئمة أهل البيت عليهم السلام (والمستهددين بغيرهم علي وجه كان جميع أعمالهم بدلالة سواهم، وأما من أناخ مطيئته علي عتبة أبوابهم في كلّ أمر كبير وصغير ومع ذلك اعتمد علي العقل في مجالات خاصة فالرواية منصرفة عنه جداً.

وبعبارة أخرى: كما للآيات أسباب وشأن نزول، فهكذا الروايات، فهي تعبّر

ص: 93

- 1- الوسائل: الجزء 12، الباب 12 من أبواب مقدمات التجارة، الحديث 2.
- 2- الوسائل: الجزء 18، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 13.
- 3- الوسائل: 18، الباب 10 من أبواب صفات القاضي، الحديث 14 و 18.
- 4- الوسائل: 18، الباب 10 من أبواب صفات القاضي، الحديث 14 و 18.

عن سيرة قضاة العامة وفقهائهم كأبي حنيفة وابن شبرمة وأضرابهم الذين أعرضوا عن أئمة أهل البيت عليهم السلام (و لم يُنيحوا مطيبتهم علي أبواب أئمة أهل البيت) عليهم السلام (فيخاطبهم الإمام بما في هذه الروايات.

وأما فقهاء الشيعة الذين رجعوا في كل واقعة إلي الكتاب والسنة وتمسكوا بالثقلين فلا يعمهم، والمورد وإن لم يكن مخصصاً لكن يمكن إلقاء الخصوصية بالنسبة إلي المماثل والمشابه لا المباين، وتمسك أصحابنا بالعقل في مجالات خاصة لا يعدُّ إعراضاً عنهم بخلاف غيرهم.

وثانياً: إذا كان العقل أحد الحجج كما في صحيح هشام فيكون الحكم المستكشف ممّا وصل إلي المكلف بتبليغ الحجّة أيضاً.

روي هشام، عن أبي عبد الله عليه السلام (:) يا هشام إنّ لله علي الناس حجّتين: حجّة ظاهرة، و حجّة باطنة؛ فالظاهرة الرسل والأنبياء والأئمة، و أمّا الباطنة فالعقول (1).

و القول بلزوم توسط الحجّة الظاهرة، يلزم طرح ما دلّ علي كونه من الحجج.

الطائفة الثانية: ما تدل علي عدم حجّة القياس

هناك روايات متضافرة دلت علي المنع عن العمل بالقياس.

روي عثمان بن عيسى قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام (عن القياس فقال:) ما لكم وللقياس إنّ الله لا يسأل كيف أحل وكيف حرّم (2).

يلاحظ عليه: أنّ العمل بالقياس عمل بالدليل الظني المنهني عنه، وأين هو

ص:94

1- الكافي: 161/13، باب العقل والجهل.

2- الوسائل: 18، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 15؛ ولاحظ الحديث 18 و 28.

من العمل بالحكم القطعي الذي ربما لا يختلف فيه اثنان، كما هو الحال في باب التحسين و التقييح العقليين، فالاستدلال بهذه الروايات علي عدم حجّية العقل في مجالات خاصة استدلال بالمباين علي المباين.

الطائفة الثالثة: ما تدل علي عدم حجّية الرأي

و هناك طائفة أُخري تدل علي عدم حجّية الرأي، فقد روي عن الإمام علي عليه السلام (أنّه قال: «) إنّ المؤمن أخذ دينه عن ربّه و لم يأخذه عن رأيه «(1).

و روي ابن مسكان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام (: «) ما أحد أحبّ إليّ منكم إنّ الناس سلكوا سبلاً شتّى، منهم من أخذ بهواه، و منهم من أخذ برأيه، و أنكم أخذتم بأمر له أصل «(2).

المهم في الباب هو تفسير الرأي، فالمستدل جعله مرادفاً للاستدلال بحكم العقل مع أنّ المقصود منه هو التفسير بما لا يعلم، قال أبو جعفر عليه السلام (: «) من أفتي الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم «(3).

و حصيلة الكلام حول تلك الروايات التي استعرضناها و بسطها الشيخ الحرّ العاملي في أبواب متفرقة من أبواب صفات القاضي إنّها وردت في تنفيذ عمل فقهاء العامة و قضاتهم الذين لم يستندوا في الأصول و الفروع إلي أئمّة أهل البيت عليهم السلام (و أخذوا يفتون و يقضون بقول كلّ من هبّ و دبّ معتمدين علي معايير و أصول منهية أو لم يدل عليها دليل، فإسراء مفاد تلك الروايات إلي عمل أصحابنا الأصوليين بحكم أنّهم يستدلّون بواضح العقل و بدهاة الفطرة علي حكم شرعي يقضي عجباً.

إنّ أبا حنيفة بني فقهاً كبيراً، و الحال أنّه لم يثبت عنده من الأحاديث النبوية

ص: 95

1- الوسائل: 18، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 21، 31، 12.

2- الوسائل: 18، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 21، 31، 12.

3- الوسائل: 18، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 21، 31، 12.

إلا سبعة عشر حديثاً⁽¹⁾، فما حال فقه هذا أساسه؟! ولذلك أخذ الإمام الصادق يذمّ أبا حنيفة و ابن شبرمة، يقول الأخير: دخلت أنا و أبو حنيفة علي جعفر بن محمد) عليهما السلام (فقال لأبي حنيفة: « اتق الله و لا تقس في الدين برأيك، فإنّ أوّل من قاس إبليس ».⁽²⁾

وقال أبو جعفر) عليه السلام (لسلمة بن كهيل و الحكم بن عتيبة: « شرّقا و غربا فلا تجدان، علماً صحيحاً إلاّ شيئاً صحيحاً خرج من عندنا أهل البيت ».⁽³⁾

الطائفة الرابعة: ما تدل علي أنّ المرجع هو الكتاب و السنّة

هناك روايات تدلّ علي أنّ المرجع في الأحكام هو الكتاب و السنّة، قال أمير المؤمنين) عليه السلام (:

« من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالتهم الرجال، و من أخذ دينه من الكتاب و السنّة زالت الجبال و لم يزل ».⁽⁴⁾

وقال) عليه السلام (: « إنّما الناس رجالان: مُتَّبِعُ شرعة، و مبتدع بدعة ليس معه من الله برهان سنة و لا ضياء حجّة ».⁽⁵⁾

يلاحظ عليها: أنّها بصدد ردّ عمل من يعمل بكلّ ما اشتهر علي ألسن الناس و إن لم يكن له دليل مقابل من يرجع إلي الكتاب و السنّة، و لا صلة له بالبحث أبداً.

ص: 96

1- ابن خلدون، المقدمة، طبعة دار و مكتبة الهلال ص 282.

2- الوسائل: 18، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 2 و 16.

3- الوسائل: 18، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 2 و 16.

4- الوسائل: 18، الباب 10 من أبواب صفات القاضي، الحديث 22 و 31.

5- الوسائل: 18، الباب 10 من أبواب صفات القاضي، الحديث 22 و 31.

إشارة

هل العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في تنجيز الحكم الواقعي و كفاية الامتثال أو لا وقبل الشروع بطرح سؤالين:

الأول: العلم من مقولة الكشف، و هو لا يقبل التفصيل و الإجمال، بل أمره دائر بين الوجود و العدم، و كما هو لا يقبل ذاك التقسيم، فهكذا لا يقبله، متعلقه، لأنّ تشخّص العلم بالمعلوم كتشخص الإرادة بالمراد، فلو كان فيه إجمال لسري إلي العلم أيضاً.

الجواب: إنّ وصف العلم بالإجمال من باب وصف الشيء بوصف مصداق متعلقه، لأنّه لا إجمال في العلم و لا في متعلقه و إنّما الإجمال في مصداق المتعلّق، فإذا تردّدت النجاسة بين الإناءين، فهنا علم تفصيلي تعلّق بمتعلق لا إجمال فيه، أعني: النجاسة، غير أنّها مرّدة وجوداً و مصداقاً بين الإناءين، فحقيقة العلم الإجمالي يرجع إلي علم تفصيلي، انضم إليه الجهل بمصداق المعلوم بالذات.

الثاني: إنّ الأصوليين يبحثون عن العلم الإجمالي في مبحث القطع أولاً، و في مبحث الاشتغال ثانياً، فما هو وجه التكرار؟! الجواب: يمكن أن يُبرّر التكرار بأحد الوجوه الآتية:

1. ما ذكره الشيخ الأنصاري، و هو أنّ لاعتبار العلم الإجمالي مرتبتين:

أحدهما: كونه كالتفصيلي في حرمة المخالفة القطعية، ثانيهما: كونه كالتفصيلي في وجوب الموافقة القطعية. والمتكفل للبحث في الأول هو مبحث القطع، وللثاني هو مبحث الاشتغال.

2. ما ذكره المحقق الخراساني من أنّ تعدّد البحث لأجل تعدّد الغرض: فالغاية للبحث عنه في مبحث القطع هو التعرّف عليّ أنّه علّة تامّة للنتج أو مقتض له، فلو قلنا بالأوّل، يترتب عليه بطلان جعل الترخيص في بعض أطرافه، وحينئذٍ لا يبقى مجال عنه في باب الاشتغال. و أمّا لو قلنا أنّه مقتض للنتج أيّ أنّه قابل لجعل الترخيص، يبقى مجال للبحث عن ورود الترخيص لبعض الأطراف في الشرع و عدمه، وهذا ما يبحث عنه في باب الاشتغال ويكون البحث صغرياً.

3. ما ذكره سيدنا الأستاذ) قدس سره (هو أنّ المراد من العلم الإجمالي في مبحث القطع، غيره في مبحث الاشتغال، وذلك أنّ المراد منه في المقام هو العلم القطعي الذي لا يرضي المولي بتركه كالعلم بكون أحد الغريقين مسلماً، بخلاف العلم في مبحث الاشتغال، فالمراد منه: قيام الحجّة عليّ التكليف، كما إذا قال:

اجتنب عن الدم، و صار مقتضي إطلاق الدليل هو الاجتناب عنه مطلقاً، كان معلوماً تفصيلاً أو إجمالاً، فالمورد الأوّل هو اللائق بمبحث القطع، و لا شك أنّ العلم الإجمالي فيه علّة تامّة للنتج و لا يصحّ معه جعل الترخيص، و المورد الثاني هو اللائق بمبحث الاشتغال و لا شك أنّه بالنسبة إليّ الأمرين مقتض و قابل لجعل الترخيص لأحد الطرفين أو كليهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ البحث يقع في مقامين:

الأوّل: في كون العلم الإجمالي منجزاً كالعلم التفصيلي أو لا.

الثاني: كون الامتثال الإجمالي كالاتثال التفصيلي.

أمّا المقام الأوّل ففيه أقوال:

1. العلم الإجمالي مقتضى لحرمة المخالفة و وجوب الموافقة القطعيتين و معناه أنه يجوز جعل الترخيص و إن انتهى إلي المخالفة القطعية، و هو خيرة المحقق الخراساني في المقام.

2. كونه علة تامة لكلا الأمرين و هو خيرته في باب الاشتغال، و معناه عدم جواز جعل الترخيص مطلقاً.

3. كونه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية، و مقتضياً للموافقة القطعية، و معناه عدم جواز جعل الترخيص في كلا الطرفين و جوازه في واحد منهما.

استدل المحقق الخراساني علي مدعاه في المقام بالبيان التالي:

وجود الفرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي، فإنّ الأوّل بما أنّه لا ستره فيه و انكشف الواقع بتمامه فلا موضوع (الجهل و الشك) لجعل الحكم الظاهري بخلاف المقام، فإنّ وجود الجهل بمصدق المكلف به و الشكّ في كلّ واحد من الطرفين، يجعل المقام صالحاً لجعل الحكم الظاهري فيجوز للشارع الإذن في المخالفة احتمالاً و قطعاً.

ثمّ أورد علي نفسه إشكالاً، حاصله: كيف يجتمع العلم بالتكليف مع الإذن في المخالفة المحتملة أو القطعية؟ ثمّ أجاب بوجهين:

1. أنّه ليس إشكالاً جديداً، بل نفس الإشكال في الجمع بين الواقعي و الحكم الظاهري في باب الشبهة غير المحصورة و الشبهة البدوية، مع العلم بوجود التكليف في الصورة الأولى و احتمال وجوده في الصورة الثانية، فإذا لا فرق بينهما و بين المقام، و ما هو الجواب عنه فيهما هو الجواب عنه في المقام.

2. يمكن رفع المناقضة بافتراض أنّ الحكم الواقعي في الموارد الثلاثة فعلي معلق، بمعنى أنّه يتنجز التكليف الواقعي إذا تعلّق به العلم التفصيلي، و المفروض عدم حصول المعلق عليه، فبذلك يرتفع التناقض، و سيأتي تفصيله عند البحث

عن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وعلي ضوء ذلك فالعلم الإجمالي يوجب تنجز التكليف لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما في أطراف كثيرة غير محصورة؛ أو شرعاً، كما إذا أذن الشارع في الاقتحام في المحصورة بناء علي شمول قوله:

كلّ شيء فيه حلال و حرام، فهو لك حلال حتي تعرف الحرام منه بعينه لأطراف العلم الإجمالي كلّ ذلك دليل علي أنّ العلم الإجمالي مقتض للتنجز لو لم يمنع عنه مانع.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ فيما إذا علم التكليف عن طريق إطلاق الحجّة، كما إذا قال:

اجتنب عن الدم، و كان مقتضي الإطلاق لزوم الاجتناب عن الدم المعلوم بالتفصيل أو بالإجمال، ففي مثل ذلك يمكن دعوي أنّ العلم الإجمالي ليس بعلّة تامة بالنسبة إلي حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية، بل هو مقتض بالنسبة إليهما، و أمّا إذا كان هناك علم وجداني بالحكم بحيث يعلم أنّ المولي لا يرضي بتركه أبداً سواء كان معلوماً بالتفصيل أو بالإجمال، فادّعاء كونه مقتضياً بالنسبة إليهما كما تري.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني استعرض نظرية الشيخ أعني: كون العلم الإجمالي علّة تامة لحرمة المخالفة القطعية و مقتضياً بالنسبة إلي الموافقة القطعية فرد عليه بقوله: «ضعيف جداً» ضرورة أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معها، موجباً لجواز الإذن في الاقتحام بل لو صحّ معها الإذن في المخالفة الاحتمالية صحّ في القطعية أيضاً» (1).

توضيحه: أنّ احتمال جعل المتناقضين محال كالقطع بجعل المتناقضين، ففي مجال جعل الترخيص بالنسبة إلي كلا الطرفين قطع بالتناقض، و بالنسبة إلي

ص:100

بعض الأطراف، احتمال له، لاحتمال أنّ الطرف المرخّص فيه حرامٌ في الواقع، فيكون محكوماً بحكمين متضادين وعلني ضوء ذلك فلا فرق بين الأمرين.

يلاحظ عليه: أنّ كلام الشيخ ليس بناظر إلي عالم الثبوت و إنّما هو ناظر إلي عالم الإثبات و استظهار الشمول من أدلّة الأصول، و أنّها هل تختص بالشبهة البدوية، أو تعمها و أطراف العلم الإجمالي. و لعلّ الشيخ ينظر في كلامه إلي البيان التالي: و هو أنّ كلّ واحد من أطراف الشبهة بشخصه بما أنّه مشكوك و غير معلوم، فهو داخل في صدر قوله (عليه السلام): «كلّ شيء حلال» حتى تعلم أنّه حرام. و أمّا المجموع فلاجل العلم بوجود الحرام فيها فهو داخل في ذيل الحديث، و ينتج أنّ جعل الترخيص في كلّ واحد بلا مانع أخذاً بصدر الرواية، و جعل الترخيص في كلا الطرفين ممنوع لدخوله في ذيل الحديث.

فتكون النتيجة حرمة المخالفة القطعية و جواز المخالفة الاحتمالية.

إلي هنا تمّ الكلام في المقام الأوّل، و حان حين البحث في المقام الثاني.

المقام الثاني: هل الامتثال الإجمالي كالامتثال التفصيلي؟

إشارة

الامتثال الإجمالي تارة يقع في مقابل التمكن من العلم التفصيلي بالامتثال، و أخري في مقابل التمكن من الحجّة علي الامتثال التفصيلي كالاجتهاد و التقليد.

و يقع الكلام في أمرين:

الأمر الأوّل: الامتثال الإجمالي في مقابل العلم التفصيلي

إذا تمكن من الامتثال بالعلم التفصيلي القطعي، فهل يجزي الامتثال الإجمالي، كما إذا تمكن من تعيين جهة القبلة بالجهاز الصناعي المفيد للعلم و مع ذلك، يصلّي إلي أربع جهات؟ ثمّ إنّ للمسألة صوراً:

إنّ المورد إمّا أن يكون توصلياً أو تعبدياً، و علي كلا التقديرين إمّا أن يستلزم التكرار أو لا .

أمّا التوصليات فيكفي الامتثال الإجمالي مطلقاً استلزم التكرار كغسل الثوب النجس بماءين يعلم أنّ أحدهما مطلق و الآخر مضاف ظاهر أولاً، كما إذا ترددت كيفية الغسل بين العصر بين الغسلتين و عدمه، لأنّ الفرض هو إنجاز العمل و المفروض أنّه أنجز بأحسن وجه.

و علي هذا لو ترددت صيغة النكاح بين لفظ النكاح أو الزواج، يجوز له إنشاؤه بكلا اللفظين مع إمكان تحصيل العلم بما يقع به النكاح، و أمّا ما أورد عليه الشيخ بأنّه قام الإجماع علي بطلان العقد المعلق لأجل منافاته الجزم المعتبر في الإنشاء فغير تام، فإنّ كلامه يرجع إلي أمرين:

1. بطلان العقد المعلق.

2. لزوم الجزم في الإنشاء.

أمّا الأوّل: فمع قطع النظر عن عدم التعلّق في المقام إلّا في الضمير بمعني أنّه لو صحّ النكاح بهذا اللفظ فقد أنشأتُ به، أنّه لا دليل علي بطلانه إلّا ما دلّ الدليل الخارجي علي بطلانه في مورده كالطلاق و نظيره و إلّا فالمعلّق كالمنجز عند العقلاء في صحّة الانشائية.

و أمّا الجزم في الإنشاء، فإنّ أراد وجود القصد الجدي لإنشاء النكاح فهو أمر متحقّق و لولاه لما جمع بين اللفظين و إن أراد قصد الإنشاء الجدي بكلّ واحد من اللفظين فليس عليه دليل.

و أمّا التعبديات، فيقع الكلام تارة فيما لا يستلزم الاحتياط تكرر العمل، و أُخري فيما يستلزمه، ثمّ الأوّل علي قسمين، لأنّ التكليف المحتمل، تارة يكون تكليفاً مستقلاً، و أُخري تكليفاً ضمناً، و إليك الأقسام الثلاثة:

1. ما لا يستلزم الاحتياط التكرار و كان التكليف المحتمل تكليفاً مستقلاً كما في غسل الجمعة المرّد بين كونه واجباً أو مستحباً، فالحقّ جواز الاحتياط و جواز ترك الاجتهاد و التقليد، لأنّ اللازم هو إتيان العمل لله أو كون المحرك إلي العمل أمره سبحانه.

و علي كلا التقديرين فالقربة حاصلة، و الفعل مأتي به لأجله سبحانه و لأمره.

نعم الذي يفوت المحتاط هو قصد الوجه علي وجه الوصفية، كما إذا قال: اغتسل غسل الجمعة الواجب، أو الغاية، كما إذا قال: اغتسل غسل الجمعة لوجوبه، و لكن الفائت وصفاً كان أو غاية ليس بلازم الاستيفاء، لأنّه لم يدل دليل عقلي أو شرعي علي وجوب قصد الوجه وراء قصد القربة، بل يمكن أن يقال دلّ الدليل علي خلافه.

و ذلك لأنّنا لو قلنا إنّ قصد الوجه ممّا يمكن أخذه في متعلّق الأمر بإطلاق الأوامر في الشريعة دالّ علي عدم وجوبه.

و إن قلنا بعدم جواز أخذه، فالإطلاق اللفظي و إن كان مفقوداً لكن الإطلاق المقامي كاف في ردّ احتمال وجوبه، و المراد منه: أنّ الأمور التي يغفل عنها جمهور الناس و لا يلتفت إليها إلا الأوحدي منهم لو كانت واجبة لكان علي الشارع بيانها و لو بيان مستقل خارجاً عن متعلّق الأوامر و النواهي، و المفروض عدم وجود مثل هذا الدليل.

2. ما لا يستلزم الاحتياط التكرار و كان التكليف المحتمل تكليفاً ضمّنياً، كما إذا دار أمر السورة بين كونها مستحبة أو واجبة و في مثله لا يفوت قصد القربة، بل يفوته قصد الوجه و تمييز المستحب عن الواجب و لا دليل عليه.

نعم لو دار أمر الجزء بين كونه واجباً أو مستحباً أو مباحاً، فيمكن الإتيان

بالجميع بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعة، وإن كان الأمر بالجزء مشكوكاً، وذلك لأنّ وجود المستحبات و المباحات في ضمن الواجب ليس بمعني مثل وجود المستحب أو المباح في ضمن الواجب كأدعية شهر رمضان في نهاره، بل معناه أنّ تحقّق الطبيعة لا يتوقف علي تلك الأجزاء، و لكنّه لو أتاه في ضمنها لكانت جزءاً للمأمور به و من مشخصاته، فيتعلق بها الوجوب بنفس تعلّقه بسائر الأجزاء.

3. ما يستلزم الاحتياط التكرار سواء كانت الشبهة موضوعية كالصلاة إلي الجهات الأربع، أو حكمية كالجمعة بين صلاة الظهر و الجمعة، و هذا هو محط البحث بين الأعلام، و أنّه هل يجوز مع التمكن من العلم التفصيلي بالامثال، الامثال الإجمالي أو لا؟ ذهبت جماعة إلي عدم الجواز مستدلين بالوجوه التالية:

الوجه الأوّل: ادّعاء الإجماع علي عدم الجواز.

الوجه الثاني: استلزام الاحتياط عدم قصد الوجه و التمييز.

الوجه الثالث: أنّ التكرار استخفاف بأمر المولي.

الوجه الرابع: عدم صدق الإطاعة التي هي عبارة عن الانبعاث عن بعث المولي، بحيث يكون الداعي و المحرّك له نحو العمل هو تعلّق الأمر به و انطباق المأمور به عليه، و هذا غير متحقّق في الامثال الإجمالي، فإنّ الداعي إلي الإتيان لكلّ واحد من فردي التردد، ليس إلاّ احتمال تعلّق الأمر به لا الأمر نفسه، إذ لا يعلم انطباق المأمور به عليه بالخصوص. (1)

يلاحظ عليه: المهمّ هو الوجه الرابع و سائر الوجوه واضحة الدفع، فنقول: إنّ إن أراد من كون الإطاعة هي الانبعاث عن بعث المولي هو الانبعاث عن

ص: 104

البعث الموجود في البين، فالانبعاث عن الأمر بهذا المعنى متحقق في الامتثال الإجمالي فإنه لا ينبعث ولا يتحمل العناء إلا لامتثال الأمر الموجود، وإن أراد الانبعاث من تعلق الأمر بالفرد الذي هو بصدد إتيانه، فليس شرطاً في صدق الإطاعة.

وبعبارة أخرى: المكلف تارة ينبعث عن الميول النفسية، وأخرى عن أمر المولي وبعثه. و المفروض في المقام هو الثاني، لأنه في جميع الحالات ينبعث من العلم بأمره الموجود في البين حتى أنه إنما يمثل كل واحد لأمره سبحانه أي لأجل احتمال تعلقه به وهو يكفي في صدق الإطاعة.

فخرجنا بهذه النتيجة: ان الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي في جميع المراحل إلا إذا كان الفعل في نظر العقلاء أمراً عبثاً.

الأمر الثاني: في كفاية الامتثال الإجمالي في مقابل الظن التفصيلي

وقد طرحه الفقهاء في مبحث التقليد، وأنه هل يجوز للمكلف أن يحتاط مع إمكان الاجتهاد والتقليد؟ قال السيد الطباطبائي في عروته: يجب علي كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً. (1)

واعلم أن العمل بالاحتياط تارة في مقابل الظن المعتبر بالخصوص ويسمي الظن الخاص كالخبر الواحد، أو مقابل الظن الانسدادي الذي ثبتت حجتيه بترتيب مقدمات خمس.

أما الأول، فالامتثال الظني التفصيلي ليس بأفضل من الامتثال العلمي التفصيلي، وقد عرفت عدم تقدمه علي الامتثال الإجمالي فكيف يقدم عليه ما هو أدون منه رتبة؟! والظاهر ان كلاً من الامتثالين في عرض الآخر. نعم ذكر المحقق

ص: 105

1- العروة الوثقى، كتاب التقليد، المسألة الأولى.

الخراساني احتمالاً في حجّية الظن الخاص، وهو أنّه ليس بحجّة إلاّ فيما إذا لم يتمكن من الاحتياط فلو صحّ هذا الاحتمال فالامثال الإجمالي يكون مقدماً علي الظن التفصيلي المعتبر بالخصوص لفقدان شرط حجّيته.

وأما الثاني: فلو قلنا أنّ من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، يكون الامثال الإجمالي في عرض الامثال بالظن التفصيلي.

ولو قلنا بأنّ في مقدماته بطلان الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام، يكون الامثال بالظن التفصيلي مقدماً علي الامثال الإجمالي.

وينبغي التنبيه علي أمور:

الأول: أنّ اختلاف القوم في أنّ نتيجة دليل الانسداد، هو الكشف أو الحكومة مبني علي تعيين ما هو المأخوذ في مقدمة دليل الانسداد، فإن كان المأخوذ هو بطلان الاحتياط، فالنتيجة هو الكشف، وذلك لانحصار طريق الامثال في الظن بعد بطلان الاحتياط وعدم مساواة الوهم والشك بالظن، وإلاّ يلزم نقض الغرض بخلاف ما إذا كان المأخوذ، عدم وجوبه وكفاية الامثال به، فيما أنّ الطريق متعدّد: الظن و الاحتياط، فلو لم يجعل الظن حجّة، لما لزم نقض الغرض لاحتمال اكتفائه في مقام الامثال بالاحتياط.

الثاني: أنّ في الفقه مسائل لا يمكن الاحتياط فيها كما في باب الموارث، فهل الحبوّة للولد الأكبر أو لجميع الورثة؟ ومثله أبواب الحدود و القصاص، فلا محيص من الرجوع إلي الظن التفصيلي، أي الاجتهاد والتقليد.

الثالث: ربما يتصور أنّ الاحتياط لأجل استلزامه العسر و الحرج علي الإنسان و العيال مرفوع بقوله: (وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

(1).)

ص: 106

1- الحج: 78.

ولكنه محجوج بما ذكره الشيخ في باب الشبهة غير المحصورة عن أن المرفوع بالآية و نظائرها ما إذا كان نفس الحكم بما هو هو مستلزماً للخرج، كرفع المرارة عند المسح عن موضع الجرح، لا ما إذا كان نفس الحكم غير حرجي غير أن تردده بين أطراف كثيرة صار سبباً لخرجية امتثاله، فمثله غير مرفوع ولا أقلّ أنه مورد للشك. ومع ذلك فهو قابل للتأمل، لأنّ الخرج مستند إلي إطلاق الحكم وشموله لما علم بين أفراد غير محصورة، وعلي كلاً التقديرين فالخرج نابع إمّا من الحكم أو من إطلاقه.

قد عرفت أنّ المقصد السادس انعقد لبيان الحجج الشرعية، وكان البحث عن القطع وأحكامه بحثاً تمهيدياً لدراستها، وقبل الدخول في صلب الموضوع تقدّم أمرين:

الأول: لا شك أنّ الظنّ ليس كالقطع، لأنّ الثاني حجّة بالذات بخلاف الأول فحجّيته رهن أحد أمرين:

1. جعل الحجّية وإفاضتها عليه بالجعل الخاص من جانب الشارع كآية النبأ بالنسبة إليّ خبر الثقة، أو بالجعل العام كدليل الانسداد بالنسبة إليّ مطلق الظنّ بشرط تقرير مقدمات الانسداد عليّ نحو الكشف، أي كشف العقل عن أنّ الشارع جعل الظنّ حجّة.

2. استقلال العقل بالحجّية بعد ثبوت مقدماته بطروء حالات موجبة لاستقلال العقل وحجّيتها في الظروف الخاصة بناءً عليّ تقرير مقدمات دليل الانسداد بنحو الحكومة، ومع استقلال العقل بالحجّية لا ملاك لإفاضة الحجّية عليها من الشرع لكفاية استقلاله بالحجّية عن جعلها له من جانب الشارع.

هذا من غير فرق بين ثبوت التكليف وسقوطه، فالظنّ لا يثبت به التكليف كما لا يسقط به التكليف الثابت، فما لم يحصل اليقين بالفراغ عن العمل وإتيانه عليّ ما هو عليه لا يكفي الظنّ بالفراغ، وما ربما ينقل عن المحقّق الخوانساري) قدس سره (من التفصيل بين ثبوت التكليف وسقوطه غير تام، فكما لا يثبت به التكليف لا

يسقط به التكليف القطعي، وذلك لاستقلال العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة العقلية و الضرر المحتمل) العقاب الأخرى المحتمل (غير مدفوع بالامثال الظني وإنما يدفع إذا خرج عن العهدة باليقين.

الثاني: قد وقع الخلاف في إمكان التعبد بالظن و عدمه، فعن ابن قبة ادعاء امتناع التعبد، و عن غيره إمكان التعبد، غير ان القائلين بالإمكان اختلفوا في ورود الأمر بالعمل من الشارع و عدمه، فالمرتضي و ابن البراج و الطبرسي علي عدم الورد بعد تسليم إمكانه و غيرهم علي ثبوت الورد، فيقع الكلام في مقامين:

الأول: إمكان التعبد بالظن و عدمه.

الثاني: في ورود الأمر بالتعبد بالظن و عدمه.

المقام الأول: إمكان التعبد بالظن و عدمه

إشارة

ما هو المراد من الإمكان في كلام النافي و المثبت؟ فهناك احتمالات:

ألف. الإمكان الذاتي بمعني مساواة نسبة الحجية و عدمها إلي الظن نظير نسبة الوجود و العدم إلي ماهية الإنسان.

ب. الإمكان الوقوعي بمعني كون الشيء ممكناً في ذاته و لا يترتب علي وقوعه في الخارج أي فساد، مثل إدخال المطيع في النار فأنه و إن كان أمراً ممكناً بالذات، لأنه سبحانه كما هو قادر علي الحسن قادر علي القبيح أيضاً لكن لا يصدر عنه لمخالفته عدله و حكمته، فهو ممكن بالذات غير ممكن وقوعاً.

و نظيره قول أصحاب الهيئة البطليموسية بامتناع الخرق و الالتئام في الأفلاك التسعة لا بمعني عدم إمكانهما الذاتي بل بمعني ترتب مفسد عليها في عالم النظام، فالخرق و الالتئام غير ممكن وقوعاً لا ذاتاً، و علي ذلك رتبوا كون معراج النبي روحياً لا جسمانياً لاستلزام الثاني الخرق و الالتئام.

وبذلك يعلم أنّ التمثيل بالامتناع الوقوعي بتعدد الآلهة استلهاماً من قوله سبحانه: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (1) غير تام، لأنّ المراد منه ما يتمحّض امتناعه في الوقوع، وليس تعدد الآلهة كذلك فإنّ امتناعهما لا يتمحّض في الوقوع بل هو ممتنع ذاتاً قبل الحكم عليه بالامتناع وقوعاً. نعم الآية الكريمة كفيّلة ببيان امتناعه وقوعاً.

ج. الإمكان الاحتمالي، ويراد منه عدم الجزم بامتناع الشيء بمجرد سماعه، وهو الذي أشار إليه الشيخ الرئيس في كلامه، وقال:

كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذرّه في بقعة الإمكان ما لم يذك عنه واضح البرهان.

والفرق بين المعاني الثلاثة واضح، فالإمكان الماهوي وصف للماهية بما هي هي، كما أنّ الثاني وصف لها بما أنّه لا تترتب علي وجودها مفسدة في مقابل ما يترتب علي وجودها من مفسدة، والمراد من الثالث احتمال الإمكان والامتناع فالإمكان بالمعني الثالث يجتمع مع الممكن والممتنع بالذات والممتنع وقوعاً.

والإمكان بالمعني الثالث لا يحتاج إلي الدليل، إذ ليس فيه قضاء ولا حكم بخلاف الإمكان بالمعنيين الأوّلين فبما أنّهما يحملان حكماً لا يصحّ الحكم بهما بلا دليل.

ما هو محل النزاع من معاني الإمكان؟

الظاهر أنّ الإمكان بالمعني الأوّل خارج عن محطّ النزاع، إذ لا يشك أحد في إمكان التعبد بالخبر الواحد ذاتاً و ماهية و أنّ نسبة التعبد و عدمها بالنسبة إليه

ص: 110

سيان، ولو كان هناك نزاع فإنّما هو في الإمكان الوقوعي، وإنّ هل يترتب عليّ التعبد بالفساد أو لا؟ فابن قبة عليّ الأوّل، والآخرون عليّ الثاني، وسيوافيك كلام ابن قبة وهو ظاهر في أنّ هناك مانعاً خارجيّاً عن التعبد بالظن ويستشهد بأنّه يستلزم تحليل الحرام أو تحريم الحلال بمعنى أنّ هذا التالي الفاسد يصدّنا عن القول بصدور التعبد عن الشارع.

ومن هنا يعلم أنّ الاستدلال عليّ الإمكان الوقوعي بالإمكان الاحتمالي غير تام، لأنّ الإمكان الاحتمالي لا يتضمن دعوي ولا حكماً بل هو بمعنى احتمال كلا الطرفين: الإمكان الذاتي والامتناع الذاتي، وهذا بخلاف الإمكان الوقوعي فإنّه يتضمن الحكم بإمكانه بالذات وإمكانه وقوعاً، فكيف يستدل بالإمكان الاحتمالي عليّ الوقوعي.

نعم يمكن أن يقال لا- حاجة إليّ إثبات الإمكان الوقوعي بل يكفي الإمكان الاحتمالي إذا ثبت بالدليل القطعي وقوع التعبد بالظن في الشريعة، فإنّ أدلّ دليل عليّ إمكانه، وقوعه.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني حمل الإمكان الوارد في كلامهم عليّ معني رابع وهو الإمكان التشريعي قائلاً بأنّ النزاع في أنّه هل يلزم من التعبد بالأمارات محذور في عالم التشريع من تقويت المصلحة والإلقاء في المفسدة واجتماع الحكيم المتضادين أو لا؟ وليس المراد من الإمكان، الإمكان التكويني بحيث يلزم من التعبد بالظن محذور في عالم التكوين.

يلاحظ عليه: أنّ الإمكان التشريعي بهذا المعني قسم من الإمكان التكويني وليس قسماً له، فإنّ التوالي المتوهمة تعدّ أموراً ممتنعة في صفحة الوجود والتكوين، وكون مورد الإمكان تشريع التعبد بالظن، لا يوجب عدّه قسماً مستقلاً.

إذا علمت هذا، فلنرجع إليّ دراسة أدلّة القول بالامتناع.

إنَّ القائل بامتناع التعبد بالظن استدل بوجهين:

أحدهما: لو جاز العمل بالخبر الواحد في الفروع لجاز العمل به في الأصول، فلو أخبر أحد من الله سبحانه لزم قبوله.

و لا يخفي وهن هذا الدليل، لأنَّ الأمر في الفروع أسهل، فقبول الخبر فيها لا يلازم قبوله في الأصول.

ثانيهما: أنه يستلزم تحليل الحرام أو تحريم الحلال.

هذا هو الدليل المهم في كلام ابن قبة، وذكره المحقق الخراساني تحت عناوين ثلاثة:

الأول: إنَّ التعبد بالظن يستلزم اجتماع أمور مستحيلة:

أ. اجتماع المثليين فيما أصاب.

ب. اجتماع الضدين فيما أخطأ، كأن يكون الواقع واجباً وقامت الأمانة علي تحريمه.

ج. اجتماع إرادة وكرهة وهما من مبادئ الأحكام، فالأولي من مبادئ الإيجاب والثانية من مبادئ الحرمة.

د. اجتماع المصلحة والمفسدة، وهما من ملاكات الأحكام فيما إذا كان الواقع حراماً وقامت الأمانة علي الوجوب، أو بالعكس.

كلّ ذلك فيما إذا لم يكن هناك كسر وانكسار في الملاكات، وإلاّ فلو غلب ملاك الحكم الظاهري علي ملاك الحكم الواقعي يلزم التصويب وخلوّ الواقعة عن الحكم الواقعي واختصاص الحكم بالظاهريّ.

الثاني: طلب الضدين(1) وهو فيما إذا أخطأت الأمانة وأدت إلي وجوب ضدّ الواجب، كما إذا أمر المولي بالإزالة واقعاً وهو واجب مضيّق وقامت الأمانة علي وجوب الصلاة فيلزم طلب الضدين في ظرف لا يكفي لأحدهما.

الثالث: تقويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، وذلك فيما إذا أدّي إلي عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام.

هذه هي التوالي الفاسدة الناشئة من التعبد بالأمانة الظنية.

ثمّ إنّ المحقّقين أجابوا عن تلك المحاذير بأجوبة مختلفة تناول بعضها بالنقاش حسب ما يقتضيه الحال.

إنّ المحقّق الخراساني أجاب عن تلك الإشكالات بأجوبة ثلاثة، وبهذا جمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

الجواب الأوّل

(2)

المجعول في باب الأمارات هو الحجّية بمعنى أنّه التنجيز لو أصاب والتعذير إذا أخطأ فقط لا جعل حكم مماثل لمؤدّي الأمانة حتي تستتبع حجّية الأمانة حكماً مجعولاً علي نحو ما تتضمنه، بل حجّيتها ليست إلّا تنجيز الواقع إذا أصابت وتعذيره إذا أخطأت، وليس في مخالفتها أو موافقتها سوي التجري والانقياد، وعلي ضوء ذلك ليس هنا حكم وراء الواقع حتي يلزم اجتماع حكّمين مثلين إذا وافقت الواقع أو ضدّين إذا خالفت الواقع ولا طلب الضدين لعدم الضد الثاني حتي يطلبه ولا اجتماع المصلحة والمفسدة ولا الكراهة والإرادة، لأنّ الجميع من فروع وجود حكم ثان والمفروض انتفاؤه.

وهو بهذا الجواب ردّ علي جميع تلك الإشكالات:

ص:113

1- وهذا المحذور غير ما مرّ من اجتماع الضدين فلاحظ.

2- أشار إلي هذا الجواب بقوله: لأنّ التعبد بطريق غير علمي الخ.

نعم بقي هنا إشكال، و هو أنّ جعل الحجّية للأمانة إذا كانت مخالفة للواقع يوجب تفويت مصلحة الواقع إذا قامت علي إباحة الواجب أو الإلقاء في المفسدة إذا قامت علي حلية الحرام واقعاً، و الفرق بين هذا الإشكال و الإشكالات المتقدمة هي أنّ الإشكالات المتقدمة مترتبة علي فرض حكم ثان و قد نفي بتاتاً، و هذا الإشكال مترتب علي ترخيص العمل بالأمانة بأيّ معني كان سواء كان هنا حكم ثان أو لا.

ثمّ أجاب عنه) قدس سره (بأنّه لا مانع من تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة إذا كان هناك مصلحة غالبية علي مفسدة التفويت أو الإلقاء.

الجواب الثاني

(1)

إنّ للشارع حكماً ظاهرياً وراء الحكم الواقعي بمعني أنّ جعل الحجّية للأمانة مستلزم لجعل حكم مماثل لمؤداه، أو بأنّه لا معني لجعلها إلّا جعل تلك الأحكام. فهناك حكمان مجعولان، و مع ذلك كلّ لا يلزم المحاذير المتقدمة و ذلك لاختلاف الحكمين جوهرأً.

أحدهما: حكم واقعي ناشئ عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه و قد تعلّقت به إرادة نفسانية أو كراهة كذلك.

ثانيهما: حكم طريقي لغاية تنجيز الواقع إذا أصاب و التعذير إذا أخطأ من دون أن تكون مصلحة أو مفسدة في المتعلّق، أو تتعلّق الإرادة أو الكراهة به، غاية الأمر وجود المصلحة في نفس إنشاء الحكم موافقاً كان للواقع أو لا، فعندئذ ترتفع المحاذير السابقة لاختلاف الحكمين جوهرأً فليس بمثلين عند الإصابة، و لا ضدين عند المخالفة، و لا يلزم اجتماع المصلحة و المفسدة و لا تتعلّق الإرادة

ص:114

1- أشار إلي هذا الجواب بقوله: نعم لو قيل باستتباع جعل الحجّية للأحكام التكليفية الخ.

و الكراهة بشيء واحد، لأنّ المفروض أنّ الحكم الطريقي ليس في متعلقه مصلحة ولا مفسدة ولا هو متعلق إرادة ولا كراهة.

نعم لا ينفك الحكم الواقعي عن المصلحة و المفسدة و عن تعلق الإرادة و الكراهة. (1)

و الحاصل أنّه لا- تضاد بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا، و لا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا و لا إرادة و لا كراهة أصلاً إلاّ بالنسبة إلي متعلق الحكم الواقعي.

نعم يرد علي هذا الجواب نفس ما أورده علي الجواب الأول، و هو أنّ مشكلة تقويت المصلحة باق علي حاله، و الجواب عنه نفس الجواب عنه في السابق طابق النعل بالنعل.

الجواب الثالث

إنّ المحقّق الخراساني لاحظ أنّ ما ذكره المجمعول هو الحجّية أو الأحكام الطريقية لا ينطبق علي بعض الأصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية، فإنّ الظاهر منه أنّ هناك حكماً شرعياً مجعولاً علي المشكوك لا طريقاً إلي الواقع إذ الطريقية من أحكام الأمارات لا الأصول، ففي مثل هذا المورد تخلص عنه بجواب ثالث، و هو أنّه التزم بعدم كون الأحكام الواقعية فعلية مطلقة بل فعلية معلقة) أو فعلية لكن غير منجزة (إلاّ إذا علم به أو أدت إليه الأمانة و لا تعارض بين الفعلي المعلق الذي لم يحصل فيه الشرط، و الحكم الفعلي المطلق فالأحكام الواقعية التي لم يتحقق شرطها أحكام فعلية معلقة بخلاف الأحكام الظاهرية

ص: 115

1- ثمّ إنّّه (قدس سره) أشار في توضيح هذا الجواب إلي تفسير الإرادة و الكراهة و أنّه في المبدأ الأعلى بمعنى العلم بالمصلحة و المفسدة، و في المبادئ العالية، أعني: النبي و الوصي، واقعية الإرادة و الكراهة، و هو غير دخيل في الجواب.

فهي أحكام فعلية منجزة.

وبذلك جعل للفعلية مرحلتين:

أ. الفعلية المعلقة التي لا يكون بعدها بعث ولا زجر.

ب. الفعلية المطلقة التي يكون بعدها بعث و زجر. هذا ما ذكره المحقق الخراساني من الأجوبة الثلاثة أو جواب واحد في مراحل ثلاث:

يلاحظ علي الجواب الأول: أنّ القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هو الحجّية خلاف التحقيق فإنّه ليس للشارع أيّ جعل في باب الأمارات، بل أمضي ما عليه العقلاء من العمل بقول الثقة، بالسكوت أو بإخراج الفاسق وإبقاء العادل بالروايات الإرجاعية وغيرها (1)، فما ورد في الروايات إمّا إرشاد إلي الصغري أو إمضاء لما في يد العقلاء حتي أنّ ما ورد في التوقيع عن الناحية المقدسة، أعني قوله: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلي رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتي و أنا حجّة الله» ليس بصدد إنشاء الحجّية، بل اخبار عن كونهم حجج الله كما يخبر عن نفسه بأنّه حجّة من الله.

ويلاحظ علي الجواب الثاني: أنّ القول بوجود حكمين أحدهما نفسي و الآخر طريقي قول بلا- دليل، فإنّ المجعول هو الحكم الواقعي النفسي و لا- دليل علي جعل حكم طريقي في مقابل الواقع، بل أقصي ما هناك هو الأمر بالعمل بالطرق ليتوصل بها المكلف إلي الواقع، فإن أوصلته إليه فمؤدي الأمانة هو حكم الواقع و إلا فتكون اكذوبة نسبت إلي النبي (صلي الله عليه و آله و سلم (و الإمام) عليه السلام (.)

وبالجملة: حكم نقلة الأحاديث و الروايات عن الله سبحانه بواسطة أنبيائه و أئمته، حكم الناطق في الأجهزة الإعلامية عن جانب الدولة، فلو أصاب خبره

ص: 116

1- سيوافيك أنّ الروايات علي طوائف خمس.

الواقع يكون المؤدّي نفس الواقع، وإن أخطأ يكون كلاماً مكذوباً علي لسان الدولة.

نعم ما أفاده في الجواب الثالث مبني علي أنّ المجعول هو الحكم الشرعي حيث إنّ الظاهر من أدلّة الأصول جعل الطهارة والحليّة للمشكوك وأنّ الواقع ليس بفعلي منجز.

الرابع: ما أفاده الشيخ الأعظم في المقام وأشار إليه المحقّق الخراساني بقوله: «فقد انقذح بما ذكرنا أنّه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول والأمارات فعلياً» وبما أنّ ما نسب إليه المحقّق الخراساني لا يوافق كلام الشيخ في الفرائد تأتي بخلاصة كلامه في هذا المقام: (1)

إنّ القائل بامتناع التعبد إمّا يقول به في حال الانسداد أو في زمان الانفتاح. أمّا الأول فالمنع عن التعبد غير صحيح بعد انحصار الطريق بالظن وإلاّ يلزم ترك العمل بالشرعية.

وأمّا الثاني فلأنّ الإشكال إنّما يتوجه إذا لم تتدارك المصلحة الفاتنة أو المفسدة الواردة، بمصلحة في نفس التعبد بالظن بمعنى أنّه لا مانع أن يكون في سلوك الأمانة وتطبيق العمل عليها مصلحة يجبر بها الفاتنة منها أو الواردة من المفسدة، وذلك لأنّ في بعث الناس إليّ تحصيل العلم مفسدة العسر والجرح وبالتالي خروجهم عن الدين بخلاف الأمر بالعمل بالأمانة والأصول ففيها تسهيل للمكلفين في سلوكهم الاجتماعي والفردية، والمصلحة السلوكية لا تمسّ كرامة الواقع ولا تغييره غير أنّه إذا صادفت الأمانة الواقع يكون نفس الواقع

ص: 117

1- قد ابتدأ الشيخ بتقرير جوابه من صفحة 26 بقوله: «فنقول في توضيح هذا المقام وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام» وانتهى عنه في صفحة 30 بقوله: «و تلخص من جميع ما ذكرنا أنّ ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمانة غير العلمية ممنوع» لاحظ طبعة رحمة الله ص 26 30).

وإلا يكون كاذباً، ولكن نفس العمل بالأمانة لما كان ذات مصلحة سلوكية يتدارك به ما فات من المصالح أو ابتلي به من المفسد.

ثم إنه يعرف الحكم الواقعي بالبيان التالي ويقول:

إن المراد بالحكم الواقعي هو الحكم المتمتعين المتعلق بالعباد الذي يحكي عنه الأمانة، ويتعلق به العلم والظن وأمر السفراء بتبليغه، وإن لم يلزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمانة علي خلافه إلا أنه يكفي في كونه الحكم الواقعي أنه لا يعذر فيه إذا كان عالماً به أو جاهلاً مقصراً، والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر أو شرعاً كمن قامت عنده أمانة معتبرة علي خلافه. (1)

وعلي ضوء ذلك فتندفع جميع المحاذير.

أما محذور تقويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، فلما عرفت من تداركه بالمصلحة السلوكية.

وأما التدافع بين الملا-كين، مثلاً- إذا كان الواقع حراماً وقامت الأمانة علي وجوبه، فالمفسدة قائمة بمتعلق الحكم والمصلحة بنفس السلوك.

وأما المحذور الخطابي من اجتماع المثلين أو الضدين فهو منتف بانتهاء الموضوع، لأن الأمانة في خدمة الواقع، فإن وافق فهو، وإلا فلا يتضمن حكماً شرعياً وليس للشارع فيه دور سوي الإمضاء، ففي ظرف الموافقة والمخالفة لا حكم ثان حتي يتحقق فيه مثلاًن أو ضدان، والدليل علي أن قيام الأمانة لا تحدث حكماً شرعياً وافق أم خالف هو تصريحه بأن معني «إيجاب العمل علي الأمانة، وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب إيجاد عمل علي طبقها». (2)

ص: 118

1- الفرائد: 30، طبعة رحمة الله.

2- لاحظ الفرائد: 27، طبعة رحمة الله.

وأما المحذور الراجع إلي المبادي كالإرادة والكراهة، فمثلاً لو فرضنا أنّ الأمانة قامت علي وجوب الحرام، فالكراهة متعلّقة بالمتعلّق كالعصير العنبي، والإرادة متعلّقة بتطبيق العمل علي الأمانة ونفس السلوك، وبهذا الجواب تندفع جميع المحاذير: الملاكية والخطابية والمبادئية.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أورد علي هذا الجواب إيرادين:

الأول: لو كانت الأحكام الواقعية أحكاماً إنشائية يلزم عدم وجوب امثالها لو قامت الأمانة عليها، وذلك لأنّ جوهر الحكم الواقعي لما كان إنشائياً، فقيام الأمانة لا يحدث شيئاً سوي أنّه قام علي حكم واقعي إنشائي غير لازم الامثال.

الثاني: كيف يمكن التوفيق بذلك مع احتمال وجود أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والأصول العملية، المتكفلة لأحكام فعلية ضرورة أنّه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافين كذلك لا يمكن احتمالهما، فلا يصحّ التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون لو لا الطرق إنشائياً، غير فعلي. (1)

يلاحظ علي الأول: أنّ الإشكال مبني علي كون الحكم الواقعي عند الشيخ إنشائياً، وهو خلاف صريح كلامه، فإنّ صريح كلامه أنّه فعلي و له آثار أربعة:

أ. لا يعذر إذا كان عالماً.

ب. لا يعذر إذا كان جاهلاً مقصراً.

ج. يعذر إذا كان قاصراً عقلاً.

د. معذور شرعاً.

إنّ احتمال المتنافيين وإن كان كالقطع بهما في الامتناع، لكن إذا كان

ص: 119

الحكمان مختلفين جوهراً كأن يكون أحدهما إنشائياً حسب بعض كلماته أو فعلياً حسب ما استظهرناه، و الآخر فعلياً مطلقاً، فالقطع بوجودهما ليس محالاً فضلاً عن احتمالهما.

الخامس: ما نسب إلي المحقق السيد محمد الفشاركي وقرره المحقق الخراساني بالنحو التالي: إن الحكمين ليس من مرتبة واحدة بل في مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين. وقد أشار إلي هذا الجواب الشيخ الأنصاري في أول مبحث التعادل و التراجع وإن كان كلامه في رفع التعارض بين الأصول و ما يحصله المجتهد من الأدلة الاجتهادية، و لكنّه عام لغير هذا المورد، حيث قال: إن موضوع الحكم في الأصول، الشيء بنفسه أنّه مجهول الحكم فالحكم عليه بحلية العصير مثلاً من حيث أنّه مجهول الحكم، و موضوع الحكم الواقعي، الفعل من حيث هو هو، فإذا لم يطلع عليه المجتهد كان موضوع الحكم في الأصول باقياً علي حاله فيعمل علي طبقه. الخ. (1)

وقد أورد عليه في الكفاية ما مرّ نظيره في تصوير الترتب، و هو أنّ الحكم الظاهري و إن لم يكن في تمام مراتب الواقعي إلا أنّه يكون في مرتبته أيضاً و علي تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة.

إلي هنا تمت الأجوبة الخمسة للمجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري التي أشار إليها في الكفاية، و هناك جواب سادس يندفع به جميع المحاذير المذكورة بالبيان التالي و ربما يكون لّبه موجوداً ضمن الأجوبة السابقة.

تحليل جديد للمحاذير

إنّ المحاذير المتصورة في المقام لا تخلو إمّا أن تكون محاذير ملاكيّة، أو

ص: 120

محاذير خطابية، أو محاذير مبادئية، وإليك دراسة الكل.

أمّا المحاذير الملاكية، فإمّا أن تكون بصورة تقوية المصلحة والإلقاء في المفسدة كما إذا كان الشيء واجباً أو حراماً ودلت الأمانة علي حليته، أو بصورة تدافع الملاكات كما إذا قامت الأمانة علي وجوب ما كان حراماً في نفس الأمر، هذا إذا لم تقل بالكسر والانكسار وإلا لا يكون سوي مؤديات الأمارات أحكام.

و الجواب عن الصورة الأولى بأنّ في العمل بالأمانة وإن كان فوت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة في بعض الموارد، لكن في إيجاب العمل بتحصيل العلم والاحتياط مفسدة كبرى وهي لزوم العسر والحرص الشديد اللذين ربما يسببان رغبة الناس عن الدين و خروجهم عنه، زرافات و وحدانا، ففي هذا المأزق، يحكم العقل، بتقديم الأول علي الثاني، لا أقول إنّ المصلحة الفائتة أو المفسدة الواردة تتدارك، بل أقول: إنّ الأمارات حجّة من باب الطريقة المحضنة وإنّ قيام الأمانة، لا يحدث مصلحة في المتعلّق، وإذا دار الأمر بين الشرّ القليل و الشرّ الكثير يحكم العقل بتقديم الأول علي الثاني.

و أمّا الصورة الثانية، أعني: محذور تدافع الملاكات فدفعه واضح، لأنّه إنّما يلزم لو كانت الأمانة محدثة للمصلحة أو المفسدة في المتعلّق، فيلزم التدافع.

و بعبارة أخرى: إذا كانت الأمانة تمس كرامة الواقع و تحدث مصلحة أو مفسدة في المتعلّق، و أمّا لو قلنا بالطريقة المحضنة كما هو الحقّ، أو المصلحة السلوكية، فلا، لأنّ المصلحة السلوكية مصلحة نوعية قائمة بنفس الأمر بالعمل بالأمانة لغاية إيجاد الرغبة في الدين فلا صلة لها بالمتعلّق.

و من هنا تبين أنّه لا يكون في الأمر بالعمل بالأمانة أيّ محذور ملاكي، وإليك دراسة المحذور الخطابي.

والمحدور الخطابي يتلخص في اجتماع المثلين أو اجتماع الضدين، فنقول: إنَّ الجواب عنه بوجهين:

الأول: التماثل من أقسام الوحدة والتضاد من أقسام التقابل، وكلاهما من الأعراض الخارجية التي تتصف بها الأمور الحقيقية والأحكام أمور اعتبارية لا- تتصفان بهما إلا- مجازاً، فإنَّ الوجوب والحرمة من الأمور الاعتبارية يقومان في مقام الاعتبار مقام البعث والزجر التكويني، فإنَّ الإنسان إذا أراد بعث ولده إلي أمر، أو زجره عنه، يبعثه بيده أو يمنعه عنه، و لما كان هذا الأمر غير ممكن في كلِّ الأحيان خصوصاً فيما إذا أراد بعث جماعة غائبين أو زجرهم حاول العقلاء لأداء ذنك الغرضين بوضع لفظ افعل أو لا تفعل للحكاية عنهما في عالم الاعتبار، فكلُّ من هذين اللفظين مصداق تكويني للفظ والصوت، و مصداق اعتباري للبعث والزجر.

ولما كانت دلالة الألفاظ علي المعاني بالوضع والاعتبار، كان البعث والزجر المفهومين من اللفظين أولي بأن يكون اعتباريين فلا يتصفان بالتماثل أو التضاد.

الثاني: انَّ الإشكال مبني علي أن يكون في مورد الأمارات والأصول المحرزة حكم شرعي طبق المؤدّي، و يكون إمضاء الشارع للعمل بهما، بمعني جعل حكم مماثل لما تدل عليه الأمارة والأصل، و هو خلاف التحقيق، لأنَّ العمل بها لغاية درك الواقع والوصول إليه، فإن حصلت الغاية فنعم المراد، وإلا تكون هنا صورة حكم لا حكم شرعي.

نعم لا يبعد أن يكون للشارع في مجاري الأصول غير المحرزة أحكاماً في ظرف الشكِّ كالحلية فإنَّ ظاهر قوله: كلُّ شيء ظاهر حتي تعلم الله قدر، أو

كلّ شيء حلال حتي يعلم أنّه حرام بعينه فتدعه جعل الطهارة الشرعية أو الحلية للمشكوك، وفي هذه الصورة ينحصر دفع الإشكال الخطابي بالجواب الأوّل.

المحاذير المبادئية

تقرير أنّ الإرادة القطعية قد تعلّقت بالأحكام الواقعية، فلو تعلّقت أيضاً بالأحكام الظاهرية سواء أ وافقت أم خالفت لزم ظهور الإرادتين المتماثلتين أو المتضادتين في آن واحد و مثلهما الحب و البغض حرفاً بحرف.

الجواب: أمّا في موارد الأمارات و الأصول المحرزة، فليس هناك حكم ظاهري مجعول حتي تتعلّق به الإرادة و الكراهة، و لو كانت هناك إرادة و كراهة فقد تعلّقا بالحكم الواقعي، و علي ذلك فاجتماع الإرادتين، أو الإرادة و الكراهة أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

نعم لا- بأس بالإشكال في الأصول غير المحرزة فإنّ الظاهر في أدلّتها جعل الطهارة و الحلية للمشكوك و هو يكشف عن تعلّق الإرادة بالحكم بالطهارة و الحلية، فلو كانت في نفس الأمر محرمة يلزم اجتماع الإرادة و الكراهة.

و الجواب: أنّه لا مانع من القول برفع اليد عن الحكم الواقعي و ذلك للمصلحة العليا التي وقفت عليها و لا يلزم منه التصويب، إذ هو عبارة عن إنكار الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و هو غير لازم و إنّما اللازم صيرورة الحكم المشترك إنشائياً أو فعلياً معلّقاً و كون الفعلي المنجز هو الحكم الظاهري.

و بهذا البيان الضافي اندفعت المحاذير الثلاثة: الملاكية و الخطائية و المبدئية.

إشارة

قد تعرّف علي إمكان العمل بالظن، و أنّه لا يترتب علي التعبد به شيء من الفساد، و حان حين البحث عن وقوعه في الشريعة، و لتقدم البحث عن الضابطة الكلية في العمل بالظن، و هل الأصل هو جواز العمل به إلّا ما دلّ الدليل علي عدم جواز العمل به كالقياس، أو أنّ الأصل هو عدم الجواز إلّا ما دلّ الدليل علي جواز العمل به.

و ليس المراد من الأصل، هو الأصل العملي بل مقتضي الأدلة الاجتهادية، و اتفقت كلمة المحقّقين علي أنّ الأصل هو الثاني، و أنّ مجرد الشك في الحجية كاف في استنتاج القطع بعدم الحجية، و هذا أمر عجيب حيث يتولد من الشك فيها، القطع بعدمها، و قد قرر بالبيانين التاليين:

1. البيان الأول

قال الشيخ الأعظم ما هذا توضيحه:

إنّ حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في مقام العمل، و الالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقّه و هذان الأثران لا يترتبان في ظرف الشكّ في الحجية، لأنّ الاستناد إلي مشكوك الحجية في مقام العمل، و كذلك إسناد مؤداه إلي الشارع تشريع عملي و قولي دلّت علي حرمة الأدلة الأربعة، فإذا حرم الاستناد و الاسناد و علم ارتفاعهما في حالة الشك، يعلم عدم حجية الظن، إذ لا معني لوجود الموضوع مع عدم أثره.

و أورد عليه المحقّق الخراساني:

1. النسبة بين الحجية و الأثرين عموم و خصوص مطلق، فصحة الاستناد

عملاً و الاسناد قولاً يلازم كون الشيء حجة، و لا عكس إذ ربما يكون الشيء حجة كالظن علي الحكومة و لا يصحّ معه الاسناد إلي الشارع للفرق بين كون الظن حجة في حال الانسداد من باب الكشف، و كونه حجة من باب الحكومة فعلي الأول، فالعقل بعد ثبوت بطلان الاحتياط و انحصار الطريق بالظن، يكشف عن أنّ الشارع جعل الظن حجة فيترتب عليه الأثران دون القول بالحكومة فأنّه مبني علي القول بعدم بطلان الاحتياط و جوازه، فعندئذ لا يستقل بحجّة الظن لعدم انحصار الطريق بالظن، غاية الأمر لما يجد العقل أنّ العمل بالاحتياط علي السعة يوجب العسر و الحرج عاد يضيق دائرة الاحتياط فيوجب العمل بالظن حتي لا يلزم العسر و الحرج، فالعمل بالظن في الحقيقة عمل بالاحتياط لكن بعد تضيق دائرته بإخراج المشكوك و الموهوم و إبقاء المظنون، فالظن حجة في هذه الحالة و لا يصحّ اسناد مضمونه إلي الشارع.

و أضاف تلميذه المحقق العراقي مورداً آخر، و هو أنّ الشكّ قبل الفحص حجة مع أنّه لا يجوز الانتساب إليه تعالي. (1)

2. لو فرض ترتّب الأثرين، و مع ذلك لم يترتبّ عليه سائر الآثار من المنجزية و المعذرية و الانقياد و التجريّ لما كان يجدي في الحجّة شيئاً و مع ترتبها لما كان يضربّ عدم صحّة الاستناد و الاسناد.

و يمكن الذب عن النقض الأول بأنّ الكلام في الحجج الشرعية اعتبرها الشارع تأسيساً أو إمضاء، لا الحجج العقلية فإنّ الظن علي الحكومة حجة عقلية لا شرعية و الحجّة الشرعية لا يفارق صحّة الاستناد و الإسناد، و منه يظهر حال النقض الثاني، مضافاً إلي أنّ الحجّة هو العلم الإجمالي بالأحكام علي نحو لو

ص: 125

1- لا يخفي ضعف النقض فإنّ الحجّة هو العلم الإجمالي بالأحكام التي لو تفحص عنها يصل إليها لا الشكّ.

تفحص عنه، لعثر عليه وهو الباعث إلي الفحص، لا الشك.

2. البيان الثاني

قال المحقق الخراساني ما هذا توضيحه:

إنّ الأثر المترتب علي الشيء قد يترتب علي وجوده الواقعي كالحرمة المترتبة علي واقع الخمر، وقد يترتب علي واقعه و مشكوكه كالطهارة، وثالثة يترتب علي العلم بالشيء فقط فيكون بوجوده العلمي موضوعاً للأثر.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المراد من الحجّة في المقام هو ما يحتجّ به المولي علي العبد، و العبد علي المولي ولها آثار أربعة: التنجز، و التعذير و التجري و الانقياد، وكلّها آثار لما علم كونه حجة بالفعل، وإلاّ فلو كان حجة في الواقع و لم يقف المكلف علي كونه كذلك لا يترتب عليه شيء من هذه الآثار، لحكومة العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعند ذلك لو شككنا في حجّية شيء فهو ملازم للقطع بعدم الحجّية الفعلية و معه لا يترتب عليه شيء من آثارها الأربعة فيكون الأصل في الشكّ في الحجّية عدمها قطعاً، أي عدم صحّة الاحتجاج و ترتب الآثار.

ثمّ إنهم تمسّكوا في إثبات حرمة العمل بغير ما علمت حجّيته بآيات و روايات، أمّا الآيات فأوضحها دلالة قوله سبحانه: (وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَيَّ اللَّهُ مَا لَا تَعْلَمُونَ). (1) فذمّ سبحانه من يقول ما لا يعلم كونه من الله سواء أ كان مطابقاً للواقع أو لا.

و الذي يمكن أن يقال أنّ ما ورد من الآيات في هذا المضممار إرشاد إلي حكم العقل القاضي بقبح القضاء بغير دليل و يؤيد ذلك أنّه سبحانه يستشهد علي

ص: 126

بطلان كلامهم، بما يقتضي به فطرتهم وعقولهم الساذجة، وهو قبح الادعاء بلا سلطان ولا برهان، قال سبحانه: (وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ). (1)

وقوله سبحانه: (لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ) (2) وقوله عز اسمه: (إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَيَّ اللَّهُ مَا لَا تَعْلَمُونَ). (3)

ص: 127

1- البقرة: 111.

2- الكهف: 15.

3- يونس: 68.

إشارة

قد علمت أنّ الضابطة الأولى في الظنون عدم الحجية، وهذا هو المحكم ما لم يدل دليل علي خلافه، وقد ادّعي الأصوليون خروج بعض الظنون عن تحت ذلك الأصل أولها: ظواهر كلام المتكلم.

فقول: إنّ استنباط مراد المتكلم يتوقف علي ثبوت أمور:

أ. أصل الصدور، أي ثبوت صدور الكلام عن المتكلم إما علماً كالخبر المتواتر والمحفوظ بالقرائن، أو بالحجة الشرعية، والمتكفل لبيان هذا الأمر هو أدلة حجية قول الثقة.

ب. جهة الصدور، أي ثبوت أنّ المتكلم لم يتكلم لهواً أو تمريناً أو هزلاً أو تقية، والمتكفل لإثبات هذا الأصل هي الأصول العقلانية، لأنّ الأصل في كلام كلّ متكلم هو كونه بصدد بيان صميم مراده، واما التكلم لهواً أو هزلاً أو تقية علي خلاف ما عليه العقلاء في محاضراتهم، ولا يُعرّج علي واحد منها إلاّ بدليل خاص.

أضف إلي ذلك أنّ قسماً منها علي خلاف الحكمة.

ج. ثبوت ظهور مفرداته، والمتكفل لبيان هذا الأصل علائم الوضع، أعني: التبادر، وصحة الحمل، وعدم صحة السلب، والاطراد، و تنصيب أهل اللغة.

د. حجية ظهور كلامه بعد انعقاده و كونه منبئاً لكشف مراده، وهذا هو

الذي انعقد له هذا البحث ولكنه لا- يحتاج إلي بيان زائد لاتفاق العقلاء علي اتباع الظواهر في حياتهم وفي كتاباتهم وفي أقريرهم و وصاياهم و اتفاقياتهم التجارية و السياسية و غيرها.

أضف إلي ذلك أنه لو لم تكن الظواهر حجة لزم نقض الغرض، لأن الغاية من الوضع هي المفاهمة و لو اقتصرنا في ذلك المجال علي النصوص لقلت فائدة الوضع.

هذا ممّا لا إشكال فيه إنّما الكلام في الأمور التالية:

أولاً: هل الظواهر معدودة من الظنون خرجت عن تحت الأصل، أو أنّها بالنسبة إلي إحضار المراد الاستعمالي دليل قطعي؟ ثانياً: هل الظواهر حجة مطلقاً أو مقيدة بإفادته الظن الشخصي بالمراد؟ ثالثاً: هل الظواهر حجة مطلقاً أو تختص حجّيتها بمن قصد إفهامه؟ رابعاً: هل ظواهر الكتاب حجة أو ليست بحجة إلا بعد تفسير الإمام المعصوم.

فهذه الجهات جديرة بالبحث.

الجهة الأولى: في أنّ الظواهر من القطعيات

الظاهر أنّ خروج الظواهر عن الأصل خروج موضوعي لا حكمي يتبين بتقديم مقدّمة وهي:

انّ الفرق بين الظاهر و النص هو أنّ كلا الأمرين يحملان معني واحداً و يتبادر منهما شيء فارد، غير أنّ الأوّل قابل للتأويل فلو أوّل كلامه لعدّ عمله خلافاً للظاهر و لا يعدّ مناقضاً في القول، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ أشار بدليل

خاص بأن المقصود هو العلماء العدول.

وَأَمَّا النَّصُّ فَهُوَ لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا مَعْنَى وَاحِدًا، وَلَا يَصِحُّ تَأْوِيلُهُ بَلْ يَعْدُ أَمْرًا مُتَنَاقِضًا، وَهَذَا مِثْلُ قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ). (1)

فَإِنَّ كَوْنَ حَظِّ الذَّكَرِ مِثْلِي الْأُنْثَى شَيْءٌ لَيْسَ قَابِلًا لِلتَّأْوِيلِ وَلِذَلِكَ يَعْدُ نَصًّا، وَ مِنْ حَاوَلِ تَأْوِيلِهِ لَا يَقْبَلُ مِنْهُ، وَ مِثْلُهُ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ).

إِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ، فَتَقُولُ: إِنَّ الْقَضَاءَ فِي أَنْ كَشَفَ الظُّوَاهِرَ عَنْ مَرَادِ الْمُتَكَلِّمِ هَلْ هُوَ كَشَفَ قِطْعِي أَوْ ظَنِّي يَتَوَقَّفُ عَلَيَّ بَيَانِ الوَظِيفَةِ الَّتِي حَمَلْتَ عَلَيَّ عَاتِقِ الظُّوَاهِرِ، وَ مَا هِيَ رِسَالَتُهَا فِي إِطَارِ التَّفْهِيمِ وَ التَّفْهَمِ، فَلَوْ تَبَيَّنَ ذَلِكَ سَهْلَ الْقَضَاءِ بِأَنَّ الكَشْفَ قِطْعِي أَوْ ظَنِّي.

فَتَقُولُ: إِنَّ لِلْمُتَكَلِّمِ إِرَادَتَيْنِ:

1. إِرَادَةُ اسْتِعْمَالِيَّةٍ، وَ هِيَ اسْتِعْمَالُ اللفْظِ فِي مَعْنَاهُ، أَوْ إِحْضَارِ المَعْنَى فِي ذَهْنِ المُنَاطَبِ سِوَا مَا كَانَ المُتَكَلِّمُ جَادًّا أَوْ هَازِلًا أَوْ مَوْرِيًّا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، سِوَا مَا كَانَ المَعْنَى حَقِيقِيًّا أَوْ مَجَازِيًّا.

2. إِرَادَةُ جَدِيدَةٍ، وَ هِيَ أَنْ مَا اسْتَعْمَلَ فِيهِ اللفْظُ مَرَادٌ لَهُ جَدًّا، وَ مَا هَذَا إِلَّا لِأَنَّهُ رُبَّمَا يَفَارِقُ المَرَادَ الاسْتِعْمَالِيَّ، المَرَادَ الجَدِيدَ، كَمَا فِي الهَازِلِ وَ المَوْرِيِّ وَ المَقْنَنِ الَّذِي يُرْتَّبُ الحُكْمُ عَلَيَّ العَامِ وَ المَطْلُوقِ مَعَ أَنَّ المَرَادَ الجَدِيدَ هُوَ الخَاصُّ وَ المَقْنِدُ، فَفِي هَذِهِ المَوَارِدِ تَغَايِيرُ الإِرَادَةِ الجَدِيدَةِ الإِرَادَةَ الاسْتِعْمَالِيَّةَ، إِمَّا تَغَايِيرًا تَامًّا كَمَا فِي الهَازِلِ وَ المَوْرِيِّ وَ اللَّاغِي، أَوْ تَغَايِيرًا جُزْئِيًّا كَمَا فِي العَامِ الَّذِي أُرِيدُ مِنْهُ الخَاصُّ، أَوْ المَطْلُوقِ الَّذِي أُرِيدُ مِنْهُ المَقْنِدُ بِالإِرَادَةِ الجَدِيدَةِ.

ص: 130

و علي ضوء ذلك فيجب علينا أن نحلل أمرين:

الأول: ما هي الرسالة الموضوعية علي عاتق الظواهر؟ الثاني: ما هو السبب لتسميتها ظنوناً؟ أمّا الأول: فالوظيفة الملقاة علي عاتق الظواهر عبارة عن إحضار المعاني في ذهن المخاطب سواء كانت المعاني حقائق أو مجازات، فلو قال: رأيت أسداً، فرسالته إحضار أنّ المتكلم رأي الحيوان المفترس، وإذا قال: رأيت أسداً في الحمام، فرسالته إحضار أنّ المتكلم رأي رجلاً شجاعاً فيه، فدلالة الجملة في كلا الموردین علي المراد الاستعمالي كشف قطعي وليس كشفاً ظنياً وقد أدى اللفظ رسالته بأحسن وجه. و علي ذلك لا يصحّ تسميته كشفاً ظنياً، اللهم إلا إذا كان الكلام مجملاً أو متشابهاً، فالكلام عندئذ قاصر عن إحضار المعني الاستعمالي متشخصاً، لكنهما خارجان عن محطّ البحث و الكلام في الظواهر لا في المجملات و المتشابهات.

و أمّا الثاني: أي السبب الذي يوجب تسمية ذلك الكشف ظنياً، فانه يتلخص في الأمور التالية:

1. لعلّ المتكلم لم يستعمل اللفظ في أيّ معني.

2. أو استعمل في المعني المجازي و لم ينصب قرينة.

3. أو كان هازلاً في كلامه.

4. أو مورّياً في خطابه.

5. أو لاغياً فيما يلقيه.

6. أو أطلق العام و أراد الخاص.

7. أو أطلق المطلق و أراد المقيد.

إلي غير ذلك من المحتملات التي توجب الاضطراب في كشف المراد

الاستعمالي عن المراد الجدي علي وجه القطع.

ولكن ألفت نظر القارئ إلي أمور ثلاثة لها دور في المقام:

1. إن علاج هذه الاحتمالات ليس من وظائف الظواهر حتي يوصف كشف الظواهر عن المراد الجدي بالظنية، وذلك لما عرفت من أن المطلوب من الظواهر ليس إلا شيء واحد وهو إحضار المعاني في ذهن المخاطب، وأما الاحتمالات المذكورة وكيفية دفعها فليس لها صلة بالظواهر حتي يوصف كشفها لأجلها بأنه ظني.

2. إن بعض هذه الاحتمالات موجودة في النصوص فيحتمل فيه كون المتكلم لاغياً، أو هازلاً، أو مورياً أو متقياً أو غير ذلك من الاحتمالات، مع ذلك نري أنهم يعدونها من القطعيات.

3. ثم إن القوم عالجوا هذه الاحتمالات بادعاء وجود أصول عقلائية دافعة لها، كأصالة كون المتكلم في مقام الإفادة، لا الهزل ولا التمرين، بدافع نفسي، لا بدافع خارجي كالخوف وغيره.

ويدل علي ما ذكرنا أيضاً أن الحياة الاجتماعية مبنية علي المفاهمة بالظواهر، ففي مجال المفاهمة و التفاهم بين الأستاذ و التلميذ و البائع و المشتري و السائس و المسوس، عليه تدور الجمل حول ما يهمهما و يعتبر المخاطب دلاله كلام المتكلم دلاله قطعية لا ظنية، إلا إذا كان هناك إبهام أو إجمال. أو جريان عادة علي فصل الخاص و القيد عن الكلام.

وبذلك خرجنا بأن كشف الظواهر عن المراد الاستعمالي، بل المراد الجدي، علي ما عرفت أخيراً في مجال المفاهمة، لا في مقام التقنين كشف قطعي ولا يُعرج إلي تلك الشكوك.

الجهة الثانية: في تقيّد الحجّة بالظن

هل الظواهر متبّعة مطلقاً سواء أفادت الظن بالمراد، أو هي حجّة بشرط عدم الظن بالخلاف، أو حجّة بشرط الظن بالوفاق، أو يفصل بين الظواهر الدائرة بين الموالي والعبيد، والتي تدور بين غيرهم فيشترط في الثاني الاطمئنان بالمراد؟ والظاهر هو القول الأوّل، لبناء العقلاء علي حجّيتها مطلقاً، بلا قيد و شرط، أمّا في ميدان الاحتجاج والتكليف، فيحتج المولي بظاهر كلامه ولا يقبل من العبد عدم حصول الظن بالوفاق، أو حصول الظن بالخلاف، إلا إذا استند إلي قرينة منفصلة، أو متصلة صالحة لصرف الظاهر عن ظاهره، فيخرج عن محلّ البحث، كما أنّ للعبد الاحتجاج علي المولي بظاهر كلامه، بل لا ينقدح كما عرفت في أذهانهم احتمال إرادة خلاف الظاهر باحتمال أنّه غفل عن نصب القرينة، أو غفل السامع عمّا نصبه، فلاجل ذلك لا يرد من سماعها إلي أذهانهم إلاّ معني واحد.

الجهة الثالثة: حجّة الظواهر لمن قصد إفهامه و من لم يقصد

لا شكّ في حجّة ظاهر كلامه لمن قصد إفهامه و من لم يقصد، والشاهد عليه الاحتجاج بالرسائل السرية بين الشخصين، حيث يُستدل بها علي حسن نيّة الكاتب أو سوئها، كما يستدلون بالوصايا التي يخاطب فيها الموصي الوصيّ كالابن بالقيام بكذا وكذا، إلي غير ذلك من الظواهر التي أريد منها تفهيم شخص خاص، ولكنّها تتخذ حجّة مطلقاً.

وقد خالف المحقّق القميّ، حيث فصل بين من قصد افهامه بالظواهر فهي حجّة له بالخصوص، و من لم يقصد، فهي حجّة له من باب الظن المطلق، الذي

ثبت حجّيته بدليل الانسداد.

و حاصل هذا التفصيل أنّ الظواهر حجّة من باب الظن الخاص في موردين:

ألف. إذ أريد إفهام شخص خاص كما في الخطابات الشفاهية فهي حجّة لمن قصد من هذا الباب.

ب. إذ لم يرد إفهام شخص خاص، بل إفهام كلّ من رجع إليها، وهذا كالكتب المصنّفة و السّجالات و الأقارير و الوصايا ممّا يكون المقصود نفس مفاد الكلام من دون تعلّق غرض بمخاطب خاص.

و أمّا في غير هذين الموردين فالظواهر حجّة من باب الظن المطلق، وله أيضاً موردان:

ألف. الأسئلة و الأجوبة الدائرة بين الراوي و الإمام.

ب. الكتاب العزيز بالنسبة إلي المشافهين، بناء علي اختصاص خطابه بالمشافهين و عدم كونه من باب تأليف المؤلفين، فالظهور اللفظي ليس حجّة إلاّ من باب الظن المطلق.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم ذكر وجهاً لهذا التفصيل و حاصله:

إنّ المتكلّم لو كان بصدد إفهام شخص معين، أو إفهام كلّ من رجع إلي كلامه كالكتب المصنفة، يتحتم عليه إلقاء الكلام علي وجه لا يقع المخاطب الخاصّ أو العام في خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان إمّا لغفلة من المتكلّم في إلقاء الكلام علي وجه يفني بالمراد، أو لغفلة من المخاطب في الالتفات إلي ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، و كلا الاحتمالين مرجوح في نفسه مع اتفاق العقلاء و العلماء علي عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور

و أمّا إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام، فلا ينحصر سبب وقوعه في خلاف المقصود بالأمرين، بل هناك سبب ثالث و هو أنّه إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهره، و احتملنا أنّ المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختلفت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لغفلة من المتكلّم إذ لا- يجب علي المتكلّم إلا- نصب القرينة لمن يقصد إفهامه، كما أنّه ليس اختفاء القرينة مسبباً عن غفلة الآخر، بل دواعي الاختفاء أمر خارج عن اختياره، فعندئذ لا يوجب الظنّ بالمراد. (1)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ جميع الاحتمالات التي تصدّنا عن الأخذ بالظواهر مرجوحة عند العقلاء، فكما أنّ غفلة المتكلّم عن نصب القرينة، أو غفلة المخاطب عن الالتفات إلي ما اكتُنف به الكلام من القرينة، أمر مرجوح، فهكذا احتمال وجود قرينة سابقة علي الكلام أو قرينة حالية غير منقولة في الكلام، أمر مرجوح لا ينقدح في ذهن العقلاء.

نعم لو جرت سيرة المتكلّم علي فصل القرائن عن الكلام، كما هو الحال بين المقتنين، لزم علي المخاطب الفحص عن القرائن، و العمل بالظواهر بعد اليأس عن الظفر بها.

و ثانياً: إنّ الغرض من نقل الأسئلة و الأجوبة هو إفادة الغير و استفادته، فإذا كان الناقل عارفاً بأسلوب الكلام فلا يخلّ بذكر القرائن المؤثرة في انعقاد الظهور، فعدم ذكره ناشٍ إمّا من عدم عرفانه بأسلوب النقل، أو كونه غير أمين، و الكلّ مندفع.

إن قلت: إنّ الأخبار الصادرة عن الأئمّة لم تصل إلينا إلاّ مقطعة بحيث كانت الأصول الأولى التي اعتمد عليها أرباب الكتب الأربعة، علي غير هذا

النحو، فعملية التبويب أوجبت التقطيع فمن المحتمل وجود قرينة مؤثرة في انعقاد الظهور وقد اختلفت علينا بسبب التقطيع.

قلت: إن التقطيع حصل بأيدي أبطال الحديث كالكليني والشيخ وغيرهما، فلو كانت في الكلام قرينة مؤثرة في انعقاد الظهور، لما تركوا نقلها.

وربما يجاب عن الشبهة بأن الأجوبة الصادرة عن الأئمة ليست إلا كالكتب المؤلفة التي ذهب المحقق القمي فيها إلى الحجية بالنسبة إلى المشافه وغير المشافه، وذلك لأن الأحكام لما كانت مشتركة بين الأمة يجري الخطاب الخاص مجري الخطاب العام في أن الغرض نفس الكلام من غير دخل في إفهام مخاطب خاص. (1)

يلاحظ عليه: أن كون الحكم مشتركاً غير كون الخطاب مشتركاً وعماماً، وكون الحكم متوجهاً إلى الكل غير كون الخطاب متوجهاً إليهم، فإذا كانت الخطابات شخصية يأتي فيها ما احتمله المحقق القمي من اعتماد المتكلم علي القران المنفصلة والمتصلة غير المنقولة أو الحالية غير القابلة للنقل.

وربما يجاب بجواب ثان وهو: أنه إذا كان الراوي الأول مقصوداً بالخطاب للإمام يكون الراوي الثاني مقصوداً بالخطاب للراوي الأول، وهكذا إلى أن يصل إلى أصحاب الجوامع، فالمقصود بالإفهام هو كل من نظر فيها، فلا يترتب علي ذلك التفصيل ثمرة عملية. (2)

والحاصل: أن هذه التفاصيل من الشبهة والأجوبة نتيجة جعل الظواهر من الظنون، فلو كان مختار القوم ما ذكرنا لما كان لهذه البحوث محل.

ص: 136

1- تهذيب الأصول: 2/95.

2- مصباح الأصول: 2/122.

قد نقل عن بعض أصحابنا الأخباريين عدم حجية ظواهر الكتاب، وهذه الدعوي ممّا يندى لها الجبين إذ كيف تكون المعجزة الكبرى للنبي) صلي الله عليه وآله وسلم (مسلوبة الحجية؟! وعلي أية حال انّ الاقتصار في الاستنباط علي السنة دون الكتاب كانت بمثابة ردّ فعل لما رواه البخاري عن عمر بن الخطاب أنّه قال عند ما طلب النبي) صلي الله عليه وآله وسلم (القلم و الدواة ليكتب كتاباً : حسبنا كتاب الله. (1)

و كلا القولين علي طرفي الإفراط و التفريط.

وقبل الخوض في تحليل أدلة الطرفين نحرر محلّ النزاع، فنقول:

المراد من حجية ظواهر القرآن هو الاستفادة من عموماته و مطلقاته بعد الفحص عن القرائن العقلية أو اللفظية المتصلة أو الحالية المنقولة بخبر الثقة، خصوصاً الفحص عن مقيداته و مخصصاته في أحاديث العترة الطاهرة، فإذا تمت هذه الأمور يقع البحث في صحّة الاحتجاج بظواهر القرآن أولاً و إلاّ- فالاستدلال بظواهر القرآن مع قطع النظر عن جميع القرائن و الروايات أمر مرفوض بنفس الكتاب و السنة قال سبحانه: (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ). (2)

والله سبحانه عزّ النبي) صلي الله عليه وآله وسلم (بأنّه مبين للقرآن، و أمر الناس بالتفكر فيه، فللرسول سهم في إفهام القرآن كما أنّ لتفكر الناس سهماً آخر، فبهذين الجناحين يُحلّق الإنسان في سماء معارفه و يستفيد من حكمه و قوانينه.

ص: 137

1- صحيح البخاري: 1/22، كتاب العلم: ج 2/14.

2- النحل: 44.

هذا هو محلّ النزاع، فالأصولي ذهب إلي وجوب الاستضاءة بنور القرآن فيما يدل عليه بظاهره، والأخباري إلي المنع، وأن الاستدلال بالقرآن يتوقف علي تفسير المعصوم، فيصح الاحتجاج بتفسيره لا بنصّ القرآن.

إذا عرفت ذلك، فيدل علي قول الأصوليين أدلة كثيرة.

الأول: دلالة القرآن علي صحة الاحتجاج به

قد دلت غير واحدة من الآيات القرآنية علي أنّ القرآن نور، والنور بذاته ظاهر ومظهر لغيره، قال سبحانه: (يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا) (1). وفي آية أُخري: (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ) (2) فلو كان قوله: (وَكِتَابٌ مُبِينٌ) عطف تفسير لما قبله، فيكون المراد من النور هو القرآن.

أنّه سبحانه يصف القرآن بأنه تبيان لكلّ شيء، و حاشا أن يكون تبياناً له ولا يكون تبياناً لنفسه: قال سبحانه: (وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) (3). وقال سبحانه: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا). (4)

أيمكن أن يهدي من دون أن يكون المهتدي مستفيداً من هدايته؟! فإن قلت: إنّ الاستدلال بظواهر القرآن علي حجّيتها دور واضح، فإنّ الأخباري لا يقول بتلك المقالة.

ص: 138

1- النساء: 174.

2- المائدة: 15.

3- النحل: 89.

4- الاسراء: 9.

قلت: إن الاحتجاج في المقام علي حجّية القرآن إنّما هو بنصوصه لا بطواهره، والأخباري إنّما يمنع حجّية ظواهره لا حجّية نصوصه.

الثاني: تحدّي النبي بالقرآن

إنّ النبي) صلي الله عليه وآله وسلم (تحدّي الناس بالقرآن، والتحدّي يتوقف علي فهم الكتاب ودرکه ثمّ مفايسته بالكتب الأخرى ثمّ القضاء بأنّه فوق كلام البشر، ولا يخطو الإنسان هذه المراحل إلاّ إذا كان القرآن كلاماً مفهوماً وحجّة علي المخاطب، فلو كان فهم القرآن منوطاً بتفسير الرسول) صلي الله عليه وآله وسلم (لزم منه الدور، فإنّ ثبوت رسالته متوقف علي إعجاز القرآن، وهو متوقف علي فهمه، وفهمه متوقف علي تفسيره، وتفسيره متوقف علي حجّية قوله، وهو متوقف علي ثبوت رسالته التي هي متوقفة علي إعجاز القرآن.

علي ذلك فليس فهم القرآن رهن تفسيره، غاية الأمر بما أنّ مقتضي التشريع فصل المخصّصات والمقيّدات عن المطلقات والعمومات فلا يحتج بها إلاّ بعد الرجوع إلي المقيّدات والمخصّصات في السنّة.

وقد فهم الوليد بصفاء ذهنه وصميم عربيته أنّ بلاغة القرآن خارجة عن طوق القدرة البشرية وقال لمّا سمع آيات من سورة فصلت من الرسول الأعظم: لقد سمعت من محمّد كلاماً لا يُشبه كلام الإنس ولا كلام الجنّ، وإنّ له لحلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّ أسفل له لمغدق، وإنّ أعلاه لمثمر، وهو يعلو ولا يعلو عليه. (1)

فإن قلت: إنّ النبي) صلي الله عليه وآله وسلم (كان يتحدّي بنصوص القرآن لا بطواهره.

قلت: هذا إنّما يصحّ لو لم يتحدّد القرآن بكلّ الآيات، قال سبحانه:

ص:139

(وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (1). و علي هذا فالنبي تحدّي بكلّ سورة من سور القرآن دون فرق بين نصّه و ظاهره.

فإن قلت: يكفي في ثبوت رسالته سائر معاجزه، فإذا ثبت نبوته بهذا، يكون قوله حجّة في تفسير كتابه و صحيفته.

قلت: إن معني ذلك عدم صحّة التحدي بالكتاب و هو مردود بنفس الكتاب العزيز.

و الحاصل: انّ تحدّي النبي في صدر عصر الرسالة بنفس القرآن قبل أن تثبت رسالته و حجّية قوله، دليل علي أنّ القرآن أمر مفهوم و حجّة علي المخاطب في كشف مفاهيمه و حقائقه.

نعم لا- يحيط بكلّ حقائق القرآن و شئونه سوي المعصوم، و لكن الإحاطة به من جميع الجهات شيء، و درك ما يتوقف عليه التصديق بإعجازه شيء آخر، و الأوّل يختص بالمعصوم دون الثاني.

و لك أن تستنتج من هذا البرهان الذي أقيم علي حجّية الظواهر، أمراً آخر له مساس بالجهة الأولى من الجهات الأربع و هو أنّه لو كانت دلالة الظواهر ظنيّة، لزم أن يكون القرآن معجزة ظنية، لأنّ الإعجاز أمر قائم باللفظ و المعني، فلو كان ما يفهمه من ظواهر آياته، مفهوماً ظنياً، يكون إعجازه مبنياً علي أساس ظني، و النتيجة تابعة لأخسّ المقدمات، و الإعجاز الظني لا يكون عماداً للنبوة التي تطلب لنفسها دليلاً قطعياً.

ص: 140

الثالث: حديث الثقلين

قد تضافرت بل تواترت الروايات عن النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) (علي لزوم التمسك بالثقلين وفسرهما بالكتاب والعترة وقال) صلي الله عليه وآله وسلم («:») إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا «فجعل كلاً من الثقلين حجّة، و أنّ كلاً يؤيد الآخر.

الرابع: الروايات التعليمية

هناك قسم عظيم من الروايات تحكي عن أنّ الأئمة كانوا يحتجون بظواهر الكتاب علي أصحابهم، ويعلمون كيفية استفادة الأحكام منها و يفسرونها لا تفسيراً تعبدياً، بل تفسيراً تعليمياً، بمعنى أنّ الإمام لا يتكلّم بما هو إمام، بل بما هو معلّم يرشد إلي كيفية دلالة الآية علي المقصود، بمعنى أنّ الطرفين قد اتّفقا علي كون الكتاب حجّة في حدّ ذاته، ويتحاوران في ما هو المقصود من الآية، فلولا أنّ الكتاب حجّة لما كان لهذا النحو من التمسك وجه، وإليك نماذج:

ألف: سأل زرارة أبا جعفر (عليه السلام) (وقال: من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فقام الإمام بتفسير الآية علي وجه تعليمي إرشادي إلي ما تدل عليه بلفظها، فقد استدل علي كون المسح ببعض الرأس بلفظة «الباء» (و علي لزوم مسح بعض الرجلين دون غسلهما بوصل الرجلين بالرأس و كونه معطوفاً علي الرأس. (1)

ب: سأل عبد الأعلي مولي آل سام أبا عبد الله (عليه السلام) (عمّن عثر فوق ظفره فجعل علي اصبعه مرارة؟ فقال: «) إنّ هذا و أشباهه يعرف من كتاب الله: (ما

ص: 141

جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (1) ثم قال: امسح علي المرارة «فأحال الإمام حكم المسح علي اصبعه المغطي بالمرارة، إلي الكتاب. و قد أوضح الشيخ الأعظم كيفية الاستفادة من الآية فلاحظ. (2)

ج: سأل زرارة و محمد بن مسلم أبا جعفر، عن وجوب القصر علي المسافر مع أنه سبحانه يقول: (وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) (3) ولم يقل «افعلوا» (فأجاب: «إنَّ وزان الآية، وزان قوله سبحانه: (فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا) (4) مع أن الطواف بهما واجب.» (5) فأرشد الإمام تلميذه إلي أن الآيتين في مقام دفع توهم الحظر، لا في مقام بيان ما هو الحكم الشرعي فانه يطلب من السنة الشريفة.

د. روي عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام (انه شرب رجل الخمر علي عهد أبي بكر، و ادّعي انه حديث العهد بالإسلام و لو علم انه حرام اجتنبها فانتهي الأمر إلي الإمام أمير المؤمنين عليه السلام (فقال: «) ابعثوا معه من يدور به علي مجالس المهاجرين و الأنصار، من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه «ففعلوا ذلك به، فلم يشهد عليه أحد انه قرأ عليه آية التحريم فخُلي سبيله. (6)

ه. سأل زرارة و محمد بن مسلم أبا جعفر) عليه السلام (، عن رجل صلّي في السفر أربعاً أ يعيد أم لا؟ قال: «) إن كان قرئت عليه آية التقصير و فسرت أعاد أربعاً، وإن

ص: 142

1- الحج: 78.

2- الوسائل: 1، الباب 39 من أبواب الوضوء، الحديث 5؛ و لاحظ الفرائد: 47.

3- النساء: 101.

4- البقرة: 158.

5- الوسائل: الجزء 5، الباب 22 من أبواب صلاة المسافر، الحديث 2.

6- الوسائل: الجزء 18، الباب 10 من أبواب حدّ المسكر، الحديث 1.

لم يكن قُرئت عليه و لم يعلمها فلا- إعادة عليه «(1)» والمراد من التفسير هو أنّ قوله سبحانه: (فَلَا جُنَاحَ) لدفع توهم الحظر و أنّ الحكم يؤخذ من السنّة، أو المراد أنّ تقيّد التقصير بالخوف مورديّ و حكم الله مطلق، و تقييد حجّة الآية بهذا النوع من التفسير لا يخل بالمقصود، لما قلنا عند تحرير محلّ النزاع، من أنّ المقصود هو التمسك بالقرآن بعد الرجوع إلي السنّة.

إلي غير ذلك من الروايات التي استدلت فيها الإمام برهاناً أو جدلاً، فلاحظ.

الخامس: عرض الروايات المتعارضة علي القرآن

قد تضافر عنهم) عليهم السلام (في مورد تعارض الروايات، لزوم عرضها علي القرآن، فما وافق كتاب الله يؤخذ به، و ما خالف يضرب به عرض الجدار، فقال أبو عبد الله عليه السلام (: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (:)) إنّ علي كلّ حقّ حقيقة و علي كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه «(2)» و سيوافيك في محلّه، أنّ موافقة الكتاب، ليست من المرجحات، بل من مميّزات الحجّة عن اللاحجّة.

السادس: عرض الشروط علي كتاب الله

روي الكليني بسند صحيح، عن عبد الله بن سنان الثقة قال: سمعته يقول: « من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له و لا يجوز علي الذي اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم ما وافق كتاب الله «(و في رواية أُخري:» المسلمون عند شروطهم إلّا كلّ شرط خالف كتاب الله عزّ و جلّ فلا يجوز «(3)».

ص: 143

1- الوسائل: الجزء 5، الباب 17 من أبواب صلاة المسافرين، الحديث 4.

2- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 10؛ و لاحظ الحديث 11، 12، 14 إلي غير ذلك.

3- الوسائل: الجزء 12، الباب 6 من أبواب الخيار، الحديث 1 و 2؛ و لاحظ أحاديث الباب.

السابع: القرآن في حديث النبي الأعظم (صلي الله عليه وآله وسلم)

يعرف الرسول الأعظم بأن القرآن هو المرجع لدي التناف الفتن بالأمة، قال (صلي الله عليه وآله وسلم):

« إذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفع، و ماحل مصدق، من جعله أمامه قاده إلي الجنة، و من جعله خلفه ساقه إلي النار، و هو الدليل يدل علي خير سبيل، و هو كتاب فيه تفصيل، و بيان تحصيل، و هو الفصل ليس بالهزل ». (1)

و عنه صلوات الله عليه و آله في ذلك المضممار روايات نقلها الكليني في كتاب القرآن.

الثامن: القرآن في كلام الوصي عليه السلام)

قال الإمام علي عليه السلام (: « كتاب الله تبصرون به، و تنطقون به، و تسمعون به، و ينطق بعضه ببعض، و يشهد بعضه علي بعض ». (2)

و في كلام آخر: « و اعلموا أنه ليس علي أحد بعد القرآن من فاقة، و لا لأحد قبل القرآن من غني، فاستشفوه من أدوائكم ». (3)

إلي غير ذلك من الروايات التي تدل بوضوح علي لزوم الرجوع إليه في فهم العقيدة و الشريعة و أنه سبحانه ما أنزله للتلاوة فقط، بل للتلاوة التي يستعقبها التدبر و التفكر، ثم العبرة و الاعتبار، ثم العمل و التطبيق علي الحياة.

إلي هنا تجلّت الحقيقة بأعلي مظاهرها و لم يبق إلا دراسة أدلة الأخباريين

ص: 144

1- الكافي: 2/238، و السند معتبر.

2- نهج البلاغة: الخطبة 133.

3- نهج البلاغة: الخطبة 167.

الذين نسب إليهم عدم حجّية ظواهر الكتاب إلا بعد تفسير الإمام، وهي وجوه أشار إليها في الكفاية:

1. اختصاص فهم القرآن بأهله

يظهر من مذاكرة الإمام أبا حنيفة وفتادة أنّ القرآن فوق فهمهما و أنّه لا يفهم القرآن إلاّ من خوطب به.

1. روي شبيب بن أنس، عن بعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام (في حديث أنّ أبا عبد الله عليه السلام) قال لأبي حنيفة:

« أنت فقيه العراق؟ » قال: نعم، قال: « فيم تفتيهم؟ » قال: بكتاب الله وسنة نبيه. قال: « يا أبا حنيفة! تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف النسخ والمنسوخ؟ » قال: نعم، قال: « يا أبا حنيفة لقد ادّعت علماً ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويملك، ولا هو إلاّ عند الخاص من ذرية نبيّنا محمّد، وما ورثك الله عن كتابه حرفاً. » (1)

و السند ضعيف، لعدم توثيق شبيب بن أنس الوارد فيه، وللإرسال في آخره، لكن ربّما يؤيد المضمون قوله سبحانه: (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصَّطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِرِ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ) (2) بناء على أنّ المراد من الكتاب هو القرآن، و من المصطفين هو أئمة أهل البيت) عليهم السلام (و من الوراثة هو فهمه، و الكلّ قابل للتأمل.

و علي كلّ تقدير فالرواية تردّ علي المستبدين بالقرآن الذين يفسّرونه و يفتون به من دون مراجعة إلي من نزل القرآن في بيوتهم حتي يعرفوا ناسخه و منسوخه،

ص: 145

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 27.

2- فاطر: 32.

عامّة و مخصّصه، مطلقه و مقيدّه، و أين هو من عمل أصحابنا؟! فإنّهم يحتجون به بعد الرجوع إليهم ثمّ الأخذ بمجموع ما يدل عليه الثقلان.

2. روي الكليني بسند متصل إلي محمد بن سنان، عن زيد الشحام: دخل قتادة بن دعامة علي أبي جعفر فقال: «يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟» فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام (:): «بلغني أنّك تفسّر القرآن؟» فقال له قتادة: نعم! فقال له أبو جعفر بعد كلام: «إن كنت إنّما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسرتّه عن الرجال فقد هلكت و أهلكت، و يحك يا قتادة! إنّما يعرف القرآن من خوطب به» (1).

و السند ضعيف بمحمد بن سنان، و الحديث ناظر إلي الاستبداد بالقرآن من دون الرجوع إلي أئمة أهل البيت، في معرفة ناسخه و مقيدّه و مخصّصه، و المراد من المعرفة هو المعرفة التامة التي تكون حجة علي العارف.

2. احتواء القرآن علي مضامين شامخة

القرآن مشتمل علي مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لا تكاد تصل إليها أفكار أولي الأنظار غير الراسخين في العلم. يلاحظ عليه: أنّ احتواءه علي تلك المضامين لا يمنع من الاحتجاج بظواهر الآيات التي هي بصدد بيان تكاليف العباد، و ما أشير إليه من احتوائه علي المضامين العالية يرجع إلي الآيات النازلة حول العقائد و القصص، أو يرجع إلي بطون الآيات، روي جابر قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام (:): «يا جابر! إنّ للقرآن بطناً، و للبطن ظهراً، و ليس شيء أبعد عن عقول الرجال منه» (2).

ص: 146

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 13 من أبواب صفات القاضي، الحديث 25.

2- الوسائل: الجزء 18، الباب 13 من أبواب صفات القاضي، الحديث 74.

يقسم القرآن الكريم الآيات إلي محكم و متشابه، يقول سبحانه: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ... (1)).

فالآيات المتشابهة ممنوعة الاتباع، و الظواهر أمّا من المتشابهات قطعاً أو احتمالاً فلا يصحّ التمسك بها.

يلاحظ عليه: أنّ الظواهر من المحكمات، و المحكمات تنقسم إلي نصّ لا يقبل التأويل و يعدّ التأويل تناقضاً في الكلام، و ظاهر يقبله و يعدّ التأويل عملاً علي خلاف الظاهر، و أمّا المتشابه فهو ما لم يستقر له الظهور أصلاً و لم يتبين المراد منه، و لأجل ذلك سمي متشابهاً لمتشابه المراد بغيره.

و قد اختلفت كلماتهم في تفسير المتشابهات، فالمعروف أنّ المتشابهات هي الآيات المشعرة بتجسيمه سبحانه، أو كونه ذا جهة أو الجبر و سلب الاختيار عن الإنسان و ما يشبه ذلك ممّا ورد في المحكمات خلافها، ففي ظل القسم الثاني تحلّ عقده المتشابهات و ترجع إليها، و ذلك بالإمعان في الآية المتشابهة و ما قبلها و ما بعدها، و الإمعان في سائر الآيات الواردة في ذلك المجال فيتجلّي المراد بالإمعان و الدقّة، و هذا مثل قوله سبحانه: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (2) و لا تعلم حقيقته إلاّ بملاحظة الآيات الواردة حول عرشه و استيلائه عليه، و أين هذه الآيات من الظواهر التي استقر ظهورها في المعني، مثلاً قوله سبحانه: (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) (3).

ص: 147

1- آل عمران: 7.

2- طه: 4.

3- الطلاق: 4.

فإنّ ظاهر الآية أنّ صاحبات الحمل لا يخرجن من العدة إلّا بعد وضع أولادهن، و الآية وإن وردت في سورة الطلاق ولكن إطلاقها يعمّ المعتدة بعدة الوفاة فلو مضى من موت الزوج أربعة أشهر وعشرة أيام فلا تخرج من العدة إلّا إذا وضعت حملها، فليست الآية متشابهة غير واضحة المراد وإنّما الكلام في وجود الإطلاق وعدمه، أي في سعة الآية وضيقها.

علي أنّ هناك رأياً آخر في تفسير المتشابه، وهو: أنّ المتشابه عبارة عن الآيات الراجعة إلي حقيقة البرزخ و المعاد و الجن و الملك ممّا لا يمكن الإحاطة بكنهه إلّا- بعد الخروج عن دار التكليف، مثلاً- أنّ قوله سبحانه: (إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ) (1) من الآيات المتشابهة التي لا يقف الإنسان علي حقيقتها ما دام في دار المجاز.

فلو كان المتشابه هو هذا فلا صلة له بالآيات الواضحة الدلالة و المداليل كأكثر ما ورد في العبادات و المعاملات.

4. العلم الإجمالي بالتخصيص و التقييد

اتّأ نعلم أنّ عمومات القرآن و مطلقاته خصّصت و قيدت بمخصصات و مقيدّات، و مع العلم الإجمالي بطروء التصرف في دلالاتها كيف يمكن التمسك بظواهرها؟ يلاحظ عليه: أنّ العلم الإجمالي يبعث المجتهد إلي الفحص عن المنخصصات و المقيدّات الواردة في الكتب الأربعة و غيرها من الكتب المعتمدة، فإذا فحص عنها فحوصاً كاملاً و عثر علي عدّة منها و احتمل انطباق المعلوم بالإجمال علي ما حصّله بالتفصيل، لم يبق له علم إجمالي بوجود المنخصصات و المقيدّات

ص: 148

الصادرة من أئمة أهل البيت، غاية الأمر يحتمل وجودها في الواقع غير واصله إليه، و من المعلوم عدم جواز رفع اليد عن الدليل باحتمال التخصيص.

و الحاصل: انّ المستنبط بعد الفحص إمّا يقطع بأنّ المعلوم بالإجمال هو المعلوم بالتفصيل من المخصّصات و المقيّدات لا غير، و إمّا يحتمل انطباقه علي ما حصله، و علي كلتا الصورتين لا يبقى علم إجمالي بوجود المخصص وراء ما وقف عليه، غاية الأمر يحتمله.

5. الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي

إنّ حمل الكلام الظاهر في معني، علي أنّ المتكلّم أراد هذا، تفسير له بالرأي.

أقول: روي عن النبي (صلي الله عليه و آله و سلم) (أنّه قال: « من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار »). (1)

فلاستدلال بهذا الحديث المتضافر علي أنّ حمل الظاهر في معني، علي أنّه المراد، من قبيل التفسير بالرأي، استدلال غير تام، و ذلك لأنّ « التفسير بالرأي » مركبة من لفظين:

1. التفسير.

2. الرأي.

أمّا الأوّل: فهو مأخوذ من « فسّر » المشتق بالاشتقاق الكبير من « السفر » و هو الكشف و الظهور، يقال:

أسفر الصبح: إذا ظهر، و أسفرت المرأة عن وجهها: إذا كشفتها.

ص: 149

1- راجع الوسائل 18 الباب 13 من أبواب صفات القاضي، الحديث 76؛ و لاحظ 66 و 67 و 78 و بقية أحاديث الباب....

وَأَمَّا الثَّانِي:» الرَّأْيُ «فَهُوَ بِمَعْنَى الْمَيْلِ إِلَى أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ وَتَرْجِيحِهِ اعْتِمَاداً عَلَى الظَّنِّ الَّذِي لَمْ يَدُلْ عَلَيْهِ دَلِيلٌ، يَقُولُ الرَّاغِبُ: الرَّأْيُ: اعْتِقَادُ النَّفْسِ أَحَدَ النَّقِیْضَيْنِ عَنِ غَلْبَةِ الظَّنِّ، وَیُؤَيِّدُهُ إِضَافَتُهُ إِلَى الشَّخْصِ أی « بِرَأْيِهِ .»

وقد ورد في بعض الروايات مكان الرأي» بغير علم (:» من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار .» و يوضحه قول أبي جعفر عليه السلام (:» من أفتي الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، و من دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث أحلّ و حرم فيما لا يعلم .»(1) و في رواية أخرى عن علي عليه السلام (في كلام له:

« انّ المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه و لكن آتاه عن ربّه فأخذ به .»(2)

إذا عرفت معني التفسير أولاً، ثمّ الرأي ثانياً، نقول: إنّ حمل الظاهر في معني، علي أنّه مراد المتكلم، ليس من مقولة التفسير، إذ ليس هنا أمر مستور كشف عنه، فالاستدلال بإطلاق الظاهر أو عمومه، ليس تفسيراً، و رافعاً لإبهامه بل هو من قبيل تطبيق الظاهر علي مصاديقه، و التفسير عبارة عن كشف القناع عن وجه الآية، كالغطاء الموجود في الصلاة الوسطي في قوله سبحانه: (حَافِظُوا عَلَي الصَّلَاةِ وَ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى) (3) فتفسيرها بواحدة منها، تفسير و مثله قوله: (وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ) (4) فإنّ الآية قد أحاطها الإبهام من وجوه، و لعلّها أبهم آية وردت في القرآن الكريم، و لم يتسنّ لأحد من المفسّرين كشف قناعها و إن حاولوا لأن يقفوا علي مغزاها، إذ فيها إبهامات:

ص:150

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 12 و 14؛ و لاحظ الحديث 21، 28، 30، 33، 34، 35، 50.

2- الوسائل: الجزء 18، الباب 6 من أبواب صفات القاضي، الحديث 12 و 14؛ و لاحظ الحديث 21، 28، 30، 33، 34، 35، 50.

3- البقرة: 238.

4- النمل: 82.

1. ما هو المراد من وقوع القول عليهم؟ فيفسر باستحقاقهم العذاب، لما في الآية 85 من هذه السورة من قوله سبحانه: (وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ) فهذا تفسير الآية بالآية، وكشف الغطاء عنها بالاستعانة بالقرآن، فلو فسره من عند نفسه لا اعتماداً على آية، ولا سنة، ولا من حجة أخرى كان تفسيراً بالرأي، والذي يؤيد ذلك التفسير وإن المراد هو استحقاقهم العقاب ذيل الآية، أعني قوله سبحانه: (أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ) فالمعنى: لأنَّ الناس كانوا غير موقنين بآياتنا.

2. ما هو المراد من قوله: (أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ)؟ ما هو المراد من الدابة؟ وما صفتها؟ وكيف تخرج؟ وما ذا تتكلم به؟ فالآية يغمرها الإبهام فوق الإبهام، فكشف القناع عن وجه كل واحد هو التفسير.

فإذا لم يكن حمل الظاهر في معني علي أنه المراد تفسيراً للآية، يكون بالنسبة إلي الجزء الآخر (برأيه (أشبهه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

6. دعوي العلم الإجمالي بوقوع التحريف من الكتاب

هذا آخر الوجوه التي اعتمد عليها الأخباري، وقد أجاب عنه المحقق الخراساني بوجوه بعد تسليم التحريف:

1. التحريف لا يمنع عن حجّية ظواهره، لأنَّ الإسقاط لا يلازم حدوث الخلل في آياته.

2. ولو سلم، فلا نعلم حدوثه في آيات الأحكام التي هي مورد الابتلاء للفقهاء.

3. ودعوي العلم الإجمالي بوقوع الخلل إمّا في آيات الأحكام، أو في غيرها، غير ضائر بحجّية آيات الأحكام، لعدم منجزية مثل ذلك العلم لعدم إحداثه

التكليف علي كلّ تقدير، لأنّ الأثر الشرعي) الحجّية (لا يترتب علي سائر الآيات التي لا تحمل حكماً شرعياً، مع أنّه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف علي كلّ تقدير، فالآيات الواردة في مجال القصص و العقائد و المعارف ليست بحجّة بمعني، لا توصف بالتجنّز و التعذير.

أقول: كان المتوخّي من مثل المحقّق الخراساني هو الوقوف في وجه هذه الفرية التي تمسّ بكرامة القرآن و التشييع، وقفة لاثقة بحالها حتي يكشف الغطاء عن وجه الحقيقة، و يترك هذه الأجوبة.

تري أنّه خصّ حجّية القرآن بآيات الأحكام، مع أنّ جميع آياته من أقوى الحجج و أكبرها، و توهم أنّ الحجّية بمعني التنجيز و التعذير من خصائص آيات الأحكام، غير تام، فإنّها حجّة في باب الأعمال، كما أنّ ما نزل حول العقائد و المعارف حجّة في مجال الاعتقاد، فما جاء في الكتاب العزيز هو الحجّة في باب المعاد، أصله و وصفه، فمن لم يعتقد به أو بوصفه فقد خالف الحجّة المنجزة.

وبما أنّ أعداء الإسلام و التشييع، اتخذوا فرية التحريف أداة للهجوم علي المسلمين أو الشيعة؛ و قد كفانا في ذلك، ما حقّقه علماؤنا الأبرار عبر الزمان، و فيما كتبه الشيخ البلاغي في «آلاء الرحمن» و السيد الخوئي في «البيان» و العلامة الطباطبائي في «الميزان» (في سورة الحجر و المحقّق المعاصر محمد هادي معرفة في كتاب) «صيانة القرآن عن التحريف» غني و كفاية، و قد أفرد شيخنا في تنفيذ هذه التهمة رسالة طبعت في مقدمة موسوعة طبقات الفقهاء(1)، و لذلك طوينا الكلام من ذلك.

ص:152

إشارة

كان البحث السابق حول حجّية الظواهر بعد ثبوت الظهور وقد تبين أنّه من الأمور المفيدة للقطع بالمراد الاستعمالي علي المختار أو من الظنون المعتمدة عند العقلاء.

و حان حين البحث عن حجّية الأدوات التي تثبت الظهور عند الشكّ في أصله.

اعلم أنّ الشكّ في أصل الظهور يتصوّر علي وجوه:

1. احتمال وجود قرينة حالية خفيت علينا أو سقطت من الكلام، فهل المرجع هو أصالة عدم القرينة؟ أو أصالة الظهور؟ يظهر من المحقّق الخراساني أنّ المرجع هو الثاني، لأنّ العقلاء يحملون اللفظ علي المعني الذي كان اللفظ ظاهراً فيه لو لا القرينة، من دون استعانة بشيء لا أنّهم يبنون عليها بعد الاستعانة بأصالة القرينة.

و لا يخفي خفاء المراد من قولهم: «أصالة الظهور» فلو كان المراد هو لزوم الأخذ بالظاهر ما لم يدل دليل علي خلافه، فهو صحيح، لكن لا صلة له بالمقام إذ الكلام في وجود الظهور و عدمه.

2. احتمال قرينية الأمر الموجود، كورود الأمر بعد الحظر، فهل هو للوجوب أو لرفع الحظر؟ و الجمل المتعقب بالاستثناء فهل يرجع إلي الأخير وحدها؟ أو إلي الجميع؟ أو فيه تفصيل؟ فإن قلنا أنّ المرجع هو أصالة الحقيقة أو عدم القرينة

وإنهما أصلان تعبديان فيحمل الأمر علي الوجوب، و الجمل غير الأخيرة علي العموم، و أمّا لو قلنا بأنّ المرجع هو أصالة الظهور، أي حمل الكلام علي ما هو ظاهر فيه، فيكون الكلام مجملاً لعدم الظهور العرفي.

3. و إن كان الشكّ في ظهور هينات الجمل، كهينة الجمل الاسمية و الفعلية، أو هينة الجمل الشرطية، أو الوصفية، و هينة الأمر و النهي، فالمرجع هو علم المعاني، و لكنّ الأصوليين أدخلوا قسماً من هذه البحوث في علم الأصول لمدخليتها في الغرض.

4. و إن كان الشكّ في ظهور المفردات، فإن كان الشكّ في هيئتها كاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و اسم المبالغة، فالمرجع هو علم الصرف حيث يبحث عن وضع أسماء الفاعلين و المفعولين.

5. و لو تعلق بمادة المفردات، فقد تقدّم أنّ المرجع هو التبادر، و عدم صحّة السلب و الاطراد.

و هل هنا مرجع آخر و هو قول اللغوي أو لا؟ فلو أفاد قوله «الظن» «و قلنا بحجّيته بالخصوص يكون من قبيل الظن الخاص، ذهب الشيخ الأنصاري و المحقّق الخراساني إلي عدم حجّيته، و إن عدل الأوّل عن كلامه في هامش الفرائد عدولاً نسبياً كما سيوافيك.

و علي فرض كونه حجّة، فهل هو حجة من باب الشهادة، أو من باب الخبريّة؟ فلو قلنا بأنّ تشخيص المعاني الحقيقية من المجازية من الأمور الحسية، التي لا يحتاج إلي إعمال النظر و الفكر، فتكون حجّية قوله من باب الشهادة فيعتبر فيه ما هو المعتمد فيها من العدالة و التعدّد.

و إن قلنا بأنّها من الأمور التي تتوقف علي إعمال النظر و الرأي و الاجتهاد، فتكون حجّيته من باب حجّية قول أهل الخبرة، فلا يعتبر فيه واحد من الأمرين،

نعم يعتبر فيه الوثوق و الاطمئنان علي قول.

ذهب المحقق الخوئي إلي القول الأوّل، وقال: بأنّ تعيين معاني الألفاظ من قبيل الأمور الحسية التي لا دخل للنظر والرأي فيها، لأنّ اللغوي ينقلها علي ما وجدته من الاستعمالات و المحاورات، وليس له إعمال النظر والرأي، فيكون داخلاً في باب الشهادة فتعتبر فيه العدالة و التعدّد علي قول المشهور. (1)

يلاحظ عليه: أنّه قدس سره (قصر النظر علي أصحاب المعاجم المتأخرين المرتزقين من المعاجم الأمّ، فليس لهم شأن إلاّ ما ذكر فيها، و أمّا أصحاب المعاجم الأوائل، كالعين للخليل، و الجمهرة لابن دريد، و المقاييس لابن فارس، و الصحاح للجوهري، و أساس اللغة للزمخشري، و اللسان لابن منظور، فعملهم مزيج بالحدس و إعمال النظر، و يشهد لذلك، استشهادهم بالآيات و الأحاديث النبوية و أشعار الشعراء حيث يُعيّنون موارد الاستعمال بفضل الإمعان فيها.

إنّ تعيين مواضع استعمال الألفاظ فضلاً عن تعيين معانيها و أوضاعها أمر عسير لا يحصل إلاّ بالدقة و الإمعان، و من طالع المقاييس لابن فارس أو أساس اللغة للزمخشري أو اللسان لابن منظور يقف علي الجهود التي بذلوها لتبيين مفاهيم الألفاظ و موارد استعمالها، فالثبوت في أنّ أخبارهم كأخبار أهل الخبرة في غير محله، و أمّا أنّهم أهل خبرة في تعيين مواضع الاستعمال أو الأوضاع فسيوافيك بيانه.

و بالجملة استخراج المعاني بفضل الآيات و الروايات و أشعار الشعراء و كلمات العرب يحتاج إلي لطف في القريحة و دقة في الكلام، و قد سئل الأصمعي عن معني الألمعيّ فأنشد الشعر:

الألمعي الذي يظنُّ بك الظنَّ كأن رأي و قد سمعا

ص: 155

فإنّ الانتقال إلي معني الألمعي من هذا البيت، لا ينفك عن الدقة حيث إنّ الموصول وصلته تفسير للمبتدأ و كثير من الناس ربما يسمعون هذا البيت و لا ينتقلون إلي ما انتقل إليه ذلك الأديب.

أضف إلي ذلك أنّ قسماً منهم قد قضى عمره في البداية ليعرف مواضع الاستعمال عن كذب، و أنّ المتبادر هل هو مقرون بالقرينة أو لا؟ كلّ ذلك لا ينفك عن الاجتهاد و اعمال النظر، و ليس مثل رؤية الهلال التي لا تتوقف علي شيء سوي فتح العين و النظر إلي السماء.

فتعيّن أنّه لو قلنا بحجّية قول اللغوي فإنّما نقول به من باب أهل الخبرة.

فنقول: استدل علي حجّية قوله بعد كون الأصل عدم حجّية قوله بوجه:

الوجه الأوّل: إجماع العلماء علي الرجوع إليهم في تفسير القرآن و الحديث، فلا تجد فقيهاً أو محدثاً إلّا و يستند إلي أقوال أهل اللغة.

يلاحظ عليه: بما أورد عليه المحقّق الخراساني من أنّه ليس كاشفاً عن دليل تعبّدي وصل إليهم لم يصل إلينا، لاحتمال أنّهم استندوا في عملهم علي بناء العقلاء من الرجوع إلي أهل الخبرة، و أهل اللغة منهم، فيكون الإجماع مدركياً.

الوجه الثاني: سيرة العقلاء علي الرجوع إلي أهل الخبرة، و هذا كما في الأروش و الجنائيات، و غيرهما، و أهل اللغة، من خبراء تشخيص المعاني الحقيقية و المجازية، و هذا الدليل هو الدليل المهم.

و أورد عليه المحقّق الخراساني بوجهين:

1. أنّ المتيقن من الرجوع إلي رأي أهل الخبرة هو كونه مفيداً للوثوق، و لا يحصل وثوق بالأوضاع عن قول اللغوي.

2. أنّه ليس من أهل الخبرة، لأنّ المطلوب هو تشخيص المعاني الحقيقية عن

المجازية ليُحمل اللفظ عند التجرد عن القرينة عليه، ولكنَّ همَّ اللغوي ينحصر في بيان موارد الاستعمال لا تعيين الحقيقة و المجاز، و ليس ذكره أولاً دليلاً علي كونه المعني الحقيقي.

يلاحظ علي الوجه الأول: أنّ الرجوع إلي أهل الخبرة لأجل انسداد الطريق إلي الواقع، فلا طريق إلي تعيين الأرش في باب المعيب، و مقدار الغبن في البيع الغبني، و حدّ الجنائية، إلاّ قول أهل الخبرة، فقولهم حجة سواء أفاد الوثوق أو لا، و نظيره الرجوع إلي قول الرجالي في تمييز الثقات عن غيرهم، أو الرجوع إلي المجتهد في تعيين الوظائف، فالكلّ من هذا الباب، و ربما لا يفيد قولهم الظن فضلاً عن الوثوق.

و الحاصل: أنّ انسداد الطريق جرّ العقلاء إلي إفاضة الحجّية علي قول الخبير، لقطع النزاع و تحصيل المقاصد، و تقييد الرجوع بإفادته الظن الشخصي فاقد للدليل.

و يلاحظ علي الثاني بوجهين:

أولاً: أنّ معاجم اللغة علي قسمين قسم ألف لبيان المعاني الأولية للألفاظ و إراءة كيفية اشتقاق سائر المعاني من المعني الأصلي، بحيث تكون أكثر المعاني صوراً مختلفة لمعني أصلي، و قد ألف في هذا المضممار المقاييس لابن فارس، و أساس اللغة للزمخشري، فالمراجع إلي الكتابين يقف علي المعني الأصلي و المعاني الفرعية المشتقة من المعاني الأصلية، ثمّ المعاني المجازية.

و ثانياً: أنّ الأُس بمعاجم اللغة، يخلق في الإنسان قوّة أدبية، يميز بها المعني الحقيقي للفظ عن المعني المجازي، و المراد في المقام عن غيره علي وجه يثق بما استخرجه، و لكّنه رهن الأُس بكتب اللغة و مطالعتها، كمطالعة سائر الكتب و الرجوع إليها في مشكلات القرآن و الحديث و الأدب طول سنين.

فنقول: فقول اللغوي علي هذا وإن لم يكن حجّة، لكن الرجوع إلي معاجم معدودة ألّفت بيد فطاحل اللغة، يورث الوثوق بمعني اللفظ عند التجرد عن القرينة، فلا محيص عن الرجوع بتلك الغاية، نعم علي هذا لا يكون قول اللغوي حجّة و لكن يكون الرجوع إلي المعاجم ذات أهمية كبيرة.

ثم إن سيّدنا الأستاذ أورد علي السيرة بعدم حجّيتها لعدم وجودها في زمن المعصومين) عليهم السلام (، لأنّ الرجوع إلي كتب اللغويين أمر حادث بعدهم. (1)

يلاحظ عليه بأمرين:

أولاً: أنّه إذا أطبق العقلاء علي الرجوع إلي أهل الخبرة، و كان الرجوع بمرأي و مسمع من الشارع، كفي ذلك في تصحيح الرجوع إلي أهل اللغة و إن لم يكن المصداق موجوداً في عصرهم، و إلّا يلزم عدم حجّية رأيهم في المصداق الجديدة في باب المعاملات و الجنائيات و هو كما تري.

ثانياً: أنّ تاريخ الأدب العربي يكشف عن وجود السيرة في صدر الرسالة، و قد كان ابن عباس مرجعاً في تفسير غريب اللغة و قد سأله نافع بن الأزرق عن لغات القرآن ما يربو علي مائة و سبعين مورداً، فأجاب علي الجميع مستشهداً بشعر العرب، و قد نقل الجميع السيوطي في إقتانه، و كان يقول: إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب. (2)

أضف إليه أنّ الأجنب كانوا يتعلمون معاني الألفاظ و مفاهيمها من أهل اللغة، فحجّية رأي أهل اللسان في بيان معاني الألفاظ، يوجب حجّية قول اللغوي خصوصاً إذا كان من أهل اللسان.

الوجه الثالث: ما أشار إليه الشيخ الأنصاري من انسداد باب العلم

ص: 158

1- تهذيب الأصول: 2/97.

2- الإقتان: 4161/382.

بتفاصيل المعاني بحيث يعلم بدخول المشكوك أو خروجه وإن كان المعني معلوماً في الجملة وإلي ذلك أشار الشيخ الأنصاري بقوله: و الإنصاف أنّ موارد الحاجة إلي قول اللغويين أكثر من أن يحصي في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوك أو خروجها وإن كان المعني في الجملة معلوماً من دون مراجعة اللغوي كما في مثل ألفاظ الوطن و المفازة، و التمر، و الفاكهة و الكنز و المعدن و الغوص و غير ذلك من متعلقات الأحكام ممّا لا تحصي، وإن لم يكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً. (1)

وقد أورد عليه المحقق الخراساني ما هذا حاصله: من أنّ الانسداد الصغير لا يثبت حجّة قول اللغوي، و ذلك لأنّ باب العلم و العلمي للأحكام الشرعية التي يهّم المجتهد إمّا مفتوح أو مسدود، فعلي الأوّل، لا وجه لحجّة الظن الحاصل من قول اللغوي، وإن حصل منه الظن بالحكم الشرعي، لفرض انفتاح باب العلم بالأحكام، و علي الثاني، يكون الظن علي الإطلاق حجّة إذا وقع في طريق الاستنباط و منه الظن الحاصل من قول اللغوي، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد. (2)

يلاحظ علي الشقّ الأوّل: بأنّ فرض انفتاح باب العلم و العلمي في جميع الأحكام الشرعية، يلازم حجّة قول اللغوي في الموارد التي يتوقف استنباط الأحكام علي فهم التفاصيل و إلّا فيكون فرض الانفتاح في جميع الأحكام فرضاً باطلاً، لأنّ قسماً من الأحكام لا يعلم إلّا من طريق قول اللغوي، فكيف يكون باب العلم و العلمي مفتوحاً في عامة الأحكام الشرعية، مع عدم حجّة قول اللغوي الذي يتوقف عليه استنباط بعض الأحكام!؟

ص: 159

1- الفرائد: 47.

2- في كلام الشيخ الأنصاري أيضاً إشارة إلي هذا الإشكال فلا تغفل.

إشارة

إنّ الأصل الأوّلي فيما يمكن الاحتجاج به عدم الحجّية إلاّ إذا قام الدليل القطعي علي حجّيته، وقد عرفت خروج الأمرين عن تحت ذلك الأصل: أ. الظاهر، ب. قول اللغوي علي التفصيل الذي مضى.

و مما قيل بخروجه عن تحت ذلك الأصل هو إجماع العلماء علي حكم شرعي إذا نقل بخبر الواحد، و طبع البحث يقتضي ثبوت أمرين قبل الخوض في هذه المسألة:

الأول: حجّية الإجماع المحصل لنفس الناقل حتي يُبحث عن حجّيته للغير إذا نقل إليه.

الثاني: حجّية خبر الواحد في نقل الحجج.

لكن العلمين الأنصاري و الخراساني بحثوا عن الإجماع المحصل في خلال البحث عن الإجماع المنقول و أخرجوا البحث عن حجّية خبر الواحد، و نحن نقتفيهما و لكن بتفاوت يسير، و هو إنّنا نعقد لكلّ من الإجماعين بحثاً مستقلاً، فنقول:

المقام الأوّل: حجّية الإجماع المحصل

إشارة

الإجماع لغة هو العزم ففي الحديث « من لم يُجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له » (1).

ص: 160

وفي الذكر الحكيم عند سرده لقصة يوسف: (فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ) (1) وأما الاتفاق فإنما يفهم من ذكر المتعلق، يقال: أجمع القوم علي كذا أي اتفقوا، قال سبحانه:

(فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَ شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً). (2)

وأما اصطلاحاً فقد عرّف بتعاريف، وبما أنّ ملاك حجّيته عند السنّة غير ملاكها عند الشيعة، نطرح كلاً بوجه مستقل، فنقول:

الإجماع المحصل عند أهل السنّة

عرّفه الغزالي بقوله: إنّ اتفاق أمة محمد (صلي الله عليه وآله وسلم) (بعد وفاته في عصر من العصور علي حكم شرعي). (3)

وعلي هذا التعريف لا- يكفي اتفاق أهل الحلّ والعقد ولا المجتهدين بل يجب اتفاق جميع المسلمين، وهذا ما لا ينطبق إلاّ علي الضروريات وإن كان أكثر انطباقاً لما أقاموا من الدليل من عصمة الأئمة، ومع ذلك أعرض عنه أكثر أهل السنّة، فعرفوه بالنحو التالي:

اتّفاق أهل الحلّ والعقد علي حكم من الأحكام، أو اتّفاق المجتهدين من أمة محمد في عصر علي أمر، إلي غير ذلك من التعاريف.

والمهم في المقام هو الوقوف علي وجه حجّية الإجماع عند أهل السنّة، وهذا هو الذي نطرحه فيما يلي:

ص: 161

1- يوسف: 15.

2- يونس: 71.

3- المستصفي: 1/110.

قد عرفت أنّ الإجماع بما هو إجماع ليس من أدوات التشريع و مصادره، و أنّ حجّيته تكمن في كشفه عن الحكم الواقعي المكتوب علي الناس قبل إجماع المجتهدين و بعده.

و أمّا علي القول باختصاص الحكم الواقعي المشترك بما ورد فيه النص عن النبي (صلي الله عليه و آله و سلم)، و ترك التكليف فيما سواه إلي اجتهاد المجتهد، فيصير الإجماع من مصادر التشريع، فيعادل الكتاب و السنّة في إضفاء المشروعية علي الحكم المتفق عليه، و يصير بالاتفاق حكماً واقعياً إلهياً.

و يوضحه الأستاذ السوري «وهبة الزحيلي» بقوله: و نوع المستند في رأي الأكثر، إمّا دليل قطعي من قرآن أو سنّة متواترة، فيكون الإجماع مؤيداً و معاضداً له؛ و إمّا دليل ظني و هو خبر الواحد و القياس، فيرتقي الحكم حينئذ من مرتبة الظن إلي مرتبة القطع و اليقين. (1)

و معني ذلك أنّه لا بدّ أن يكون للإجماع من دليل ظني، فإذا اتفق المجتهدون علي الحكم و لو لأجل ذلك الدليل الظني يصبح الحكم قطعياً، و ما ذلك إلّا لأجل دوران الحكم مدار الاتفاق و عدمه.

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاّف: من حقّق النظر في منشأ فكرة الإجماع في التشريع الإسلامي، و في كيفية الإجماع الذي انعقد في أوّل مرحلة تشريعية بعد عهد الرسول، و في تقدير المجمعين لمن عقد عليه إجماعهم من الأحكام، يتحقّق أنّ الإجماع أخصب مصدر تشريعي يكفل تجدد التشريع و تستطيع به الأمة أن تواجه كلّ ما يقع فيها من حوادث، و ما يحدث لها من وقائع، و أن تساير به الأزمان

ص: 162

و مختلف المصالح في مختلف البيئات.

ثم قاس فكرة الإجماع بالشوري وقال: و منشأ فكرة الإجماع ان الإسلام أساسه في تدبير شئون المسلمين، الشوري، و أن لا يستبد أولي الأمر منهم بتدبير شئونهم سواء أكانت تشريعية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم إدارية أم غيرها من الشئون، قال الله تعالى مخاطباً رسوله: (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) (1)، و لم يخص سبحانه بالمشاورة أمراً دون أمر... ليشعرهم أن الشوري من عمد دينهم كإقامة الصلاة.

و علي هذا الأساس كان الرسول) صلي الله عليه و آله و سلم (يستشير رءوس صحابته في الأمور التي لم ينزل وحي من ربه، و مما كان يستشيرهم فيه التشريع فيما لم ينزل فيه قرآن إلي أن قال: فلما توفي رسول الله و واجهت أصحابه وقائع عديدة لم ينزل فيها قرآن و لم تمض فيها من الرسول سنة سلكوا السبيل الذي أرشدهم إليه القرآن و هو الشوري، و الذي سلكه الرسول فيما لم ينزل فيه قرآن و هو الشوري.

إلي أن استنتج في كلامه المسهب ما هذا نصه: و من هنا يتبين أن إجماع الصحابة ما كان إلا اتفاق من أمكن اجتماعهم من رءوسهم و خيارهم علي حكم واقعة لم يرد نص بحكمها، و أن الذي دعاهم إلي اتباع هذا السبيل هو العمل بالشوري التي أوجبها الله و سار عليها الرسول، و تنظيم اجتهاد الأفراد فيما لا نص فيه، فبدلاً من أن يستقل كل فرد من خيارهم بالاجتهاد في هذه الوقائع اجتمعوا و تشاوروا و تبادلوا الآراء، و الخليفة ينفذ الحكم الذي اتفقوا عليه. (2)

و لا يخفي ما في كلمات الأستاذ من الخلط.

أما أولاً: فقد تضافرت الآيات القرآنية علي أن التشريع حق مختص بالله

ص: 163

1- آل عمران: 159.

2- مصادر التشريع الإسلامي: 167166.

تبارك وتعالى، وأن كلَّ تشريع لم يكن بإذنه فهو افتراء علي الله وبدعة، وليس علي الناس إلا الحكم بما أنزل الله، ومن حكم بغيره فهو كافر وظالم وفاسق. (1)

قال سبحانه: (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ). (2)

ومع هذا التصريح فكيف يكون للبشر الخاطئ غير الواقف علي المصالح و المفاسد حق التشريع علي الإنسان علي وجه يكون نافذاً، إلي يوم البعث؟! نفترض أن لفيماً من الصحابة بذلوا جهوداً فوصلوا إلي أن المصلحة تكمن في أن يكون حكم الواقعة هو هذا، أفهل يكون إجماعهم علي ذلك الحكم دون أن يكون مستمداً من كتاب أو سنة حجة علي البشر إلي يوم القيامة، لو لم نقل ان اتقافهم علي الحكم عندئذ بدعة و افتراء علي الله؟! و ثانياً: أن عطف الإجماع علي المشورة من الغرائب، فإن النبي كان يستشير أصحابه في الموضوعات العرفية التي ليس للشارع فيها حكم شرعي، وإّما ترك حكمها إلي الظروف و الملابس و إلي الناس أنفسهم، حتي نجد ان أكثر مشاورات النبي صلي الله عليه و آله و سلم (كانت تتم في كيفية القتال و الذبّ عن حياض الإسلام.

فهذا هو رسول الله يشاور المسلمين في غزوة بدر قبل اصطدامهم بالمشركين، وقال: أشيروا عليّ أيها الناس، و كأنه صلي الله عليه و آله و سلم (يريد أن يقف علي رأي أصحابه في السير إلي الأمام و قتال المشركين، أو الرجوع إلي الوراء، و لم يكن في المقام أي حكم مجهول حاول النبي) صلي الله عليه و آله و سلم (أن يستكشفه عن طريق المشاورة، و كم فرق بين المشاورة في الموضوعات العرفية و المشاورة لكشف حكم شرعي منوط بالوحي؟

ص: 164

1- راجع سورة المائدة: الآيات: 44 و 45 و 47.

2- الأنعام: 57.

وهذه هي مشاورته الثانية في معركة أحد حيث شاور أصحابه، ليقف علي كيفية مجابهة المشركين وأسلوب الدفاع عن الإسلام فأدلوأ بأرائهم، فمن طائفة تصرّ علي أن لا يخرج المسلمون من المدينة ويدافعوا عنها متحصنين بها، إلي أخري تري ضرورة مجابهة المشركين خارج المدينة.(1)

إلي غير ذلك من مشاوراته المنقولة في كتب التاريخ كمشاورته في معركة الأحزاب وغيرها.

و من تتبع المشاورات التي أجراها النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) مع أصحابه في التاريخ يقف علي حقيقة، وهي: أننا لا نكاد نعرث علي وثيقة تاريخية تثبت أنّ النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) شاورهم في أمور الدين و الفتيا، بل كانت تلك المشاورات تتم في أمور الدنيا و لما فيه صلاح أمورهم.

أدلة عدّ الإجماع من مصادر التشريع

ثم إنك بعد الوقوف علي ما ذكرنا من أنّ الإجماع ليس من مصادر التشريع، وإتّما العبرة فيه قابلية كشفه عن الواقع وإصابته، وهذا يختلف باختلاف مراتب الإجماع كما سبق في غني عن البرهنة علي حجّية الإجماع، وإتّما يقوم به من رأي أنّ نفس الإجماع بما هو إجماع من مصادر التشريع، فاستدلوا بآيات:

الأولي: قوله سبحانه: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ....

الآية الأولى: قوله سبحانه: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا).(2)

ص:165

1- مغازي الواقدي: 1/211.

2- النساء: 115.

و هذه الآية هي التي تمسك بها الشافعي علي حجّة الإجماع في رسالته أصول الفقه.

و وجه الاستدلال: هو أنّ الله يعدّ اتباع غير سبيل المؤمنين نوعاً من مشاقّة الله ورسوله، و جعلَ جزءهما واحداً و هو الوعيد حيث قال: (نُوِّلَهُ مَا تَوَلَّى وَ نُصِّلَهُ جَهَنَّمَ) فإذا كانت مشاقّة الله ورسوله حراماً كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراماً مثله، و لو لم يكن حراماً لما اتحدا في الجزء، فإذا حرم اتباع غير سبيلهم فاتباع سبيلهم واجب، إذ لا واسطة بينهما، و يلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الإجماع حجّة، لأنّ سبيل الشخص ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد. (1)

يلاحظ علي الاستدلال بوجوه:

الأول: إنّ الامعان في الآية يُرشدنا إلي أنّ ثمة طائفتين:

الأولي: من يشاقق الرسول و يعانده و يتبع سبيل الكافرين فالله سبحانه يولّيه ما تولى و يصله جهنم.

الثانية: من يحبّ الرسول و يتبع سبيل المؤمنين فيعامل معه علي خلاف الطائفة الأولي.

ثمّ إنّ سبيل الكافرين عبارة عن عدم الإيمان به و معاندته و محاربتة، و سبيل المؤمنين علي ضدّ سبيلهم، فهم يؤمنون به و يحبّونه، و ينصرونه في سبيل أهدافه.

فالله سبحانه يذمّ الطائفة الأولي و يمدح الطائفة الثانية، و عندئذ أيّ صلة للآية بحجّة اتفاق المجتهدين في مسألة من المسائل الفرعية؟ و بعبارة أخري: يجب علينا إمعان النظر في قوله سبحانه: (وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) بُغية تبيين سبيل المؤمن و الكافر، فسبيل الأول هو الإيمان بالله

ص: 166

وإطاعة الرسول و مناصرته، و سبيل الآخر هو الكفر بالله و معادة الرسول و مشاقته.

و هذا هو المستفاد من الآية و أما الزائد علي ذلك فالآية ساكتة عنه.

الثاني: انّ الموضوع في الآية مركب من أمرين:

أ. معادة الرسول.

ب. سلوك غير سبيل المؤمنين.

فجعل للأمرين جزاءً واحداً و هو إصلاؤه النار، و بما انّ معادة الرسول و حدها كاف في الجزاء، و هذا يكشف عن أنّ المعطوف عبارة أُخري عن المعطوف عليه، و المراد من اتباع غير سبيل المؤمنين هو شقاق الرسول و معاداته و ليس أمراً ثانياً؛ فما ذكره المستدل من أنّ سبيل الشخص، هو ما يختاره من القول و الفعل، و إن كان في نفسه صحيحاً، لكنّه أجنبي عن مفاد الآية فانّ المراد منه فيها، مناصرة الرسول و معاضدته.

الثالث: انّ اصفاء الحجية علي اقتفاء سبيل المؤمنين في عصر الرسول لأجل انّ سبيلهم هو سبيل الرسول (صلي الله عليه و آله و سلم (فلا يستفاد منه حجية مطلق سبيل المؤمنين بعد مفارقتهم.

الثانية: آية الوسط

قال سبحانه: (وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَي النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولَ عَلَيْنكُمْ شَهِدًا). (1)

وجه الاستدلال: انّ الوسط من كلّ شيء خياره، فيكون تعالي قد أخبر عن خيرية هذه الأمة، فإذا أقدموا علي شيء من المحظورات، لما وُصفوا بالخيرية،

ص: 167

يلاحظ علي الاستدلال: أولاً: انّ الوسط «بمعني العدل، فالآية تصف الأمة الإسلامية بالوسطية، إمّا لأنهم أمة متوسطة بين اليهود المفرطين في حقّ الأنبياء حيث قتلوا أنبياءهم، والنصاري الغلاة في حقهم حتي اتخذوا المسيح إلهاً، أو أنّهم أمة متوسطة بين اليهود المكبّة علي الدنيا، والنصاري المعرضة عنها لأجل الرهبانية المبتدعة، وأي صلة لهذا المعني بحجّة رأي الأمة في مسألة فقهية؟ ثانياً: نفترض انّ الأمة الإسلامية خيار الأمم وأفضلها لكنّه لا يدل علي أنّهم عدول لا يعصون، ولا يدل علي أنّهم معصومون لا يخطئون، والمطلوب في المقام هو إثبات عصمة الأمة، كعصمة القرآن والنبوي (صلي الله عليه وآله وسلم) حتي يكون ما أجمعوا عليه دليلاً قطعياً، مثل ما ينطبق به الكتاب والنبوي الأعظم (صلي الله عليه وآله وسلم) (و الآية لا تدل علي عصمتهم).

وكون خبر العادل حجة، غير كون الإجماع حجة، فإنّ الحجّة في الأول بمعني كونه منجزاً إن أصاب، ومعدراً إن أخطأ، لا كونه مصيباً للواقع علي كلّ حال، وهذا بخلاف كون الإجماع حجة فإنّ معناه بحكم عصمة الأمة أنّه مصيب للواقع بل نفسه والحكم قطعي.

ثالثاً: انّ وصف الأمة جميعاً، بالخيار والعدل، مجاز قطعاً، فإنّ بين الأمة من بلغ من الصلاح والرشاد إلي درجة يُستدرّ بهم الغمام، ومن بلغ في الشقاء أعلي درجته فخصّص الأرض بدماء الصالحين والمؤمنين، ومع ذلك كيف تكون الأمة بلا استثناء خياراً وعدلاً، وتكون بعامة أفرادها شهداء علي سائر الأمم، مع أنّ كثيراً منهم لا تقبل شهادتهم في الدنيا فكيف في الآخرة؟!

يقول الإمام الصادق (عليه السلام) (في تفسير الآية: «فإن ظننت أن الله عني بهذه الآية جميع أهل القبلة من الموحدين، أفترى أن من لا تجوز شهادته في الدنيا علي صاع من تمر، تطلب شهادته يوم القيامة و تقبل منه بحضرة جميع الأمم الماضية؟!») (1).

و هذا دليل علي أن الوسطية وصف لعدة منهم، ولما كان الموصوفون بالوسطية جزءاً من الأمة الإسلامية صححت نسبة وصفهم، إلي الجميع نظير قوله سبحانه: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ أذكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَ لَكُمْ مَلُوكاً) (2) فقد وصف عامة بني إسرائيل بكونهم ملوكاً، مع أن البعض منهم كان ملكاً.

و إذا كانت الوسطية لعدة منهم دون الجميع، يكون هم الشهداء يوم القيامة لا جميع الأمة وإنما نسب إلي الجميع مجازاً.

إلي هنا تمّ تحليل أدلة أهل السنة علي حجّية الإجماع المحصّل.

حجّية الإجماع حسب أصول الإمامية

أمّا الشيعة فالمعروف عندهم من الطرق هو أمران:

1. استكشاف قول المعصوم بالملازمة العقلية) قاعدة اللطف (.

2. استكشاف قوله) عليه السلام (بالملازمة العادية) قاعدة الحدس (.

هذان الوجهان هما المعروفان، و أمّا استكشاف قوله عن طريق الدخول فهو يختص بعصر الحضور، وإليك تحليل الوجهين:

ص: 169

1- البرهان: 1/160.

2- المائدة: 20.

1. استكشاف قوله عليه السلام (بقاعدة اللطف

و حاصل تقريره: أن يستكشف عقلاً رأي الإمام عليه السلام (من اتفاق من عداه من العلماء علي حكم، و عدم ردهم عنه، نظراً إلي قاعدة اللطف التي لأجلها وجب علي الله نصب الحجّة المتصف بالعلم و العصمة، فإنّ من أعظم فوائده، حفظ الحقّ و تمييزه من الباطل كي لا يضيع بخفائه و يرتفع عن أهله أو يشتبه بغيره، و تلقينهم طريقاً يتمكن العلماء و غيرهم من الوصول به إليه و منعهم و تشييطهم عن الباطل أولاً، أو ردهم عنه إذا أجمعوا عليه. (1)

و ممن ذهب إلي اعتبار الإجماع من هذه الجهة، الشيخ الكراچي قال: كثيراً ما يقول المخالفون: إذا كنتم قد وجدتم السبيل إلي علم تحتاجونه من الفتاوي المحفوظة عن الأئمّة المتقدّمين، فقد استغنيتم بذلك عن إمام الزمان، فأجاب إلي فائدة وجوده أيضاً بأنّه يكون من وراء العلماء، و شاهداً لأحوالهم عالماً بأخبارهم، إن غلطوا هداهم، أو نسوا ذكرهم. (2)

و ممن أيّد هذه القاعدة المحقّق الداماد، قال: و من ضرور الانتفاعات أن يكون حافظاً لأحكامهم الدينية علي وجه الأرض عند تشعب آرائهم، و اختلاف أهوائهم، و مستنداً لحجّية إجماع أهل الحلّ و العقد، فأنّه عبّّل الله تعالي فرجه الشريف لا يتفرّد بقول، بل من الرحمة أن يكون من المجتهدين من يوافق رأيه رأي إمام عصره و صاحب أمره، يطابق قوله قوله.

و قد نقل عن شريف العلماء أنّه قال: فإنّ وجود الإمام في زمن الغيبة لطف قطعاً، و من ذلك حفظ الشريعة و ردّ المجمعين علي الباطل و إرشادهم إلي

ص: 170

1- كشف القناع: 114.

2- كشف القناع: 145.

هذا وقد نقل المحقّق التسّري كلمات كثير من العلماء القدامي والمتأخرين واستظهر من عباراتهم أنّها تنطبق علي الاعتماد علي قاعدة اللطف، ومع ذلك فهي غير تامّة لوجوه:

الأوّل: انّ هنا أموراً ثلاثة:

1. انّ وجود الإمام لطف إمّا لأنّه العدّة الغائية للكون، فإنّ العالم خلق للإنسان الكامل، والإمام من أظهر مصاديقه، ولو لا الغاية لساخت الأرض بأهلها، وإمّا لأنّ اعتقاد المكلفين بوجود امام وتجويز إنفاذ حكمه عليهم في كلّ وقت سبب لردعهم عن الفساد وقربهم إلي الصلاح، وعاملاً لتوحيد حكمتهم واستعدادهم لنصرتهم لدي الظهور.

2. تصرفه لطف آخر لأنّه بتصرفه يحفظ الشرائع ويصونها عن الزيادة والنقصان، ويبعث الرعية إلي الصلاح، ويصدّها عن الفساد، ويخلق اجواء وظروفاً ثقافية، تكون الرعية فيها أقرب إلي الطاعة وأبعد عن المعصية إلي غير ذلك من فوائد لتصرفه.

فاللطف الأوّل لازم وجوده لا يعدم، بخلاف اللطف الثاني فهو رهن استعداد في الرعية، واستعدادها لنصرتهم، وقبول أوامره وامتثال قوله.

3. حرمان الأئمة من اللطف الثاني مستند إليهم، لا إلي الله ولا إلي الإمام، وذلك لأنّهم إذا لم يقوموا بوظيفتهم وأرادت الأكثرية مخالفته أو اغتياله، يختفي منهم ويكون حرمانهم من الطافه وتصرفاته مستنداً إلي شقائهم لا إلي الله ولا إلي الإمام. (2)

ص: 171

1- كشف القناع: 148.

2- كشف المراد: قسم الإلهيات: 183.

وبعبارة أخرى: إذا كانت الرعيّة هي السبب لاختفائه فهي السبب لحرمانها من فيوضه وإرشاداته التي منها، التعرّف بالأحكام و معرفة صحيحها عن سقيمها، فليس خفاء بعض التكاليف، بأهمّ من سائر ألطافه، فما هو المجوّز لحرمانهم منها، هو المسوّغ له أيضاً، وعلي هذا، المصالح التي اقتضت غيبة الإمام و أوجبت حرمان الناس من الفيوض المعنوية، هي التي اقتضت حرمان الناس عن معرفة الحكم الصحيح عن الباطل، و ليس هذا النوع من الحرمان بأعلي من سائر أقسامه.

الثاني: أنّ المتمسكين باللفظ يرون كفاية إظهار الخلاف و لو بلسان واحد من علماء العصر، و لكن لسائل أن يسأل و يقول: أيّة فائدة تترتب علي هداية واحد من أفراد الأمة و ترك الجميع في التيه و الضلالة، و لو وجب اللطف لكان عليه هداية الجميع أو الأكثرين، لا الفرد الشاذ النادر، نعم لا يتلقي الجيل الآتي ذلك الاتّفاق إجماعاً لوجود المخالف و هذا ليس إلاّ لطفاً نسبياً، لا مطلقاً؟ الثالث: أنّ حال الغيبة لا يفترق حال الحضور، فكما يجوز كتمان بعض الحقائق لخوف أو تقيّة أو غير ذلك من المصالح، فهكذا يجوز حال الغيبة خصوصاً في المسائل التي لا تمسّ الحاجة إليها إلاّ نادراً.

وقد صرّح المرتضي في كتاب الشافي بذلك و قال: إنّ أمير المؤمنين) عليه السلام (كان منذ قبض الله نبيّه في حال تقيه و مداراة و أنّه لما أفضى الأمر إليه لم تفارقه التقيه. (1)

و من هنا ظهر مدي صحّة كشف قول المعصوم بالإجماع، ففي الإجماع التشرفي، المتحقّق هو ذات المكشوف و هو قول المعصوم، دون الكاشف، و ادعاء الإجماع غطاء عليه، لنلا يكذب و استكشاف قوله) عليه السلام (عن هذا الطريق يختص بالأوحد من العلماء.

ص:172

1- كشف القناع: 149، نقلاً عن الشافي.

وفي الإجماع الدخولي، يوجد الكاشف و المكشوف، لكنّه يختص بزمان الحضور، ولا يعمّ حال الغيبة.

واستكشاف قوله) عليه السلام (عن طريق قاعدة اللطف غير تامّ من جهة عدم الملازمة العقلية بين الاتفاق وقول الإمام. وإن شئت قلت: بين الكاشف و المنكشف، إذ لا دليل علي لزوم إظهار الحقّ و إيجاد الخلاف بين العلماء إذا كان الناس بأنفسهم هم السبب لخفائه، فقاعدة اللطف قاعدة تامة في الحدّ الذي أوعزنا إليه، لا في المقام.

2. الإجماع الحدسي أو الملازمة العادية

و المراد منه حدس قول المعصوم عن طريق اتفاق المجمعين بادّعاء الملازمة العادية بين اتّفاقهم وقول المعصوم، فخرج بقولنا: « حدس قول المعصوم «الإجماع التشرّفي و الدخوليّ، لأنّ المدّعي يصل إليه فيهما عن طريق الحس، كما خرج بقوله: « الملازمة العادية «، كشف قول المعصوم عن طريق قاعدة اللطف، فإنّها لو تمّت في المقام لدلّت علي وجود الملازمة العقلية بين سكوت الإمام و موافقته لما اتّفقوا عليه.

ثمّ إنّه يقرر كشف قول المعصوم بالحدس بوجه:

1. تراكم الظنون مورث لليقين

إنّ فتوي كلّ فقيه و إن كان يفيد الظن و لو بأدني مرتبته إلّا أنّه يتقوّي بفتوي فقيه ثان، فثالث، إلي أن يحصل للإنسان اليقين من إفتاء جماعة بموافقة القطع بالصحة، إذ من البعيد أن يتطرّق البطلان إلي فتوي جماعة كثيرين.

و هذا الوجه كان موجوداً في كلام القدماء، حتي أنّ السيّد المرتضي أشكل

عليه بما سنذكره، وذكر هذا الوجه المحقق التستري في كشف القناع تحت عنوان الوجه السادس، ونقله المحقق النائيني وقال: قيل إنّ حجّيته لمكان تراكم الظنون من الفتاوي إلي حدّ يوجب القطع بالحكم كما هو الوجه في حصول القطع من الخبر المتواتر. (1)

وأورد عليه المرتضي بما هذا حاصله: نحن إذا جوزنا الخطأ علي كلّ واحد فقد جوزنا الخطأ علي مجموعهم.

يلاحظ عليه: أنّ حكم المجموع غير حكم الآحاد، وهو أمر واضح، فرجل واحد لا يستطيع أن يرفع الجسم الثقيل، بخلاف المجموع من الرجال.

والأولي أن يجاب عن الاستدلال بالنحو التالي: وهو وجود الفرق بين الخبر المتواتر، والمقام بوجهين:

الأول: إنّ كلّ واحد من المخبرين في الخبر المتواتر، يدعي القطع بالرواية مثلاً، فتحصل من ادعاء كلّ فرد القطع بالرؤية، مرتبة في الظن، و يأتي حديث تراكم الظنون المنتهي إلي القطع، بخلاف المقام، فإنّ كلّ فقيه لا يصدر عن القطع، بل أكثرهم يصدر عن الدليل الظني فكلّ يقول: أظن أنّ الحكم كذلك. و من المعلوم أنّه لا يحصل من ادعاء الظن مهما تراكم، القطع بالحكم إلا نادراً.

الثاني: وجود الفرق بين الخبر المتواتر، والإجماع المحصّل، فإنّ كلّ مخبر في الأوّل يخبر عن حس، والاشتباه في الحس قليل، واحتمال تعمّد الكذب مردود بالوثاقة والعدالة، بخلاف المقام فإنّ كلّ واحد من أصحاب الفتوي يخبر عن حدس، والاشتباه في المسائل العقلية ليس بقليل.

ص: 174

2. كشفه عن وجود الدليل المعتبر

إنّ اتّفاق العلماء يكشف عن وجود دليل معتبر وصل إليهم ولم يصل إلينا، وهذا هو الذي اعتمد عليه صاحب الفصول وقال: يُستكشف قول المعصوم أو عن دليل معتبر، باتّفاق علمائنا الذين كان ديدنهم الانقطاع إلى الأئمة في الأحكام وطريقتهم التحرّز عن القول بالرأي والاستحسان.

واعتمد عليه المحقّق النائيني وعده من أحسن الوجوه.

وأورد عليه السيد المحقّق الخوئي: أنّه يحتمل أن يعتمدوا علي قاعدة باطلة أو أصل مردود. (1)

يلاحظ عليه: أنّ دراسة تاريخ الفقه إلى عصر الشيخ يعرب عن أنّ الفقهاء كانوا لا يصدرن إلاّ عن الروايات والنصوص لا علي القواعد، وهذا ظاهر لمن راجع الفقه الرضوي، وهو إمّا نفس كتاب التكليف للشلمغاني، أو رسالة علي بن بابويه إلى ابنه الصدوق، أو راجع كتابي المقنع والهداية للصدوق، والمقنعة للشيخ المفيد، والنهاية للطوسي، وهذه الكتب كلّها فقه منصوص مقابل الفقه المستنبط، نعم لا يمكن الاعتماد علي انتصار المرتضي وناصرياته، ولا علي كتاب الإيضاح للفضل بن شاذان المتوفّي عام 260 هـ لاعتمادهما علي الأصول والقواعد، ولا علي كتاب المبسوط للشيخ الطوسي، لأنّ أكثرها فقه مستنبط، استخرجه الشيخ من القواعد.

نعم يرد علي هذا الوجه ما ذكره السيد الأستاذ: من أنّه من البعيد أن يقف الكليني والصدوق والمفيد والشيخ و من بعدهما علي رواية متقنة دالة علي المقصود، وأفتوا بمضمونه، ومع ذلك لا يذكرونه في جوامعهم. (2)

ص: 175

1- سيوافيك تفصيله عند البحث عن الشهرة الفتوائية فانتظر.

2- تهذيب الأصول: 2/100.

و ما أوردنا عليه في الدورة السابقة من أن أصحاب الكتب الأربعة لم يحيطوا بجميع الأخبار، بشهادة أن الشيخ الحرّ العاملي استدرك عليهم بتأليف كتاب وسائل الشيعة، ليس بتام، إذ ليس الكلام في الإحاطة و عدمها، بل الكلام في أنه من البعيد أن يقف أصحاب الجوامع علي خبر، و يفتوا بمضمونه، و لا ينقلوه، و أين هذا من إحاطتهم بجميع الأخبار و عدمها؟

3. كشفه عن شهرة الحكم عند أصحاب الأئمة

إنّ اتّفاق المرءوسين المنقادين علي شيء يكشف عن رضا الرئيس، فإذا رأينا اتّفاق موظفي دائرة علي تكريم شخص خاص، يستكشف، أنّ هذا بإشارة منه خصوصاً إذا تكرر التكريم.(1)

و هذا أمر جميل إذا كانت الصلة بين الرئيس و المرءوس موجودة كما في عصر الحضور، و لذلك كان أصحاب أئمة أهل البيت يتكون ما سمعوه من الإمام شفهيّاً، و يأخذون بقول ما اتّفق عليه أصحابه، و قد استفتي عبد الله بن محرز أبا عبد الله عن رجل مات و ترك ابنة و قال: إنّ لي عصبة بالشام، فأفتي الإمام بدفع نصفها إليها و النصف الآخر إلي العصبة، فلما قدم الكوفة أخبر أصحاب الإمام فلما سمعوا قالوا: اتّفاق و المال كلّه للابنة.(2)

و علي هذا فالشهرة الفتوائية عند قدماء الأصحاب في عصر الغيبة يكشف عن كون الحكم مشهوراً بين الأصحاب في زمان الأئمة، و يدل علي ذلك أنّ في الفقه الشيعي مسائل كثيرة ليس لها دليل سوي الشهرة، و لعلّ قسماً من أحكام الفرائض من هذا القبيل، كان السيد المحقّق البروجردي يقول: إنّ في الفقه مئات

ص:176

1- فوائد الأصول: 3/149؛ درر الأصول: 2/372.

2- الوسائل: 17، الباب 4 من أبواب ميراث الأبوين و الأولاد، الحديث 3.

من المسائل ليس لها دليل في الكتاب والسنة ولكنّ الأصحاب تلقّوها بالقبول، وهذا يكشف عن ثبوت الحكم في الشريعة المطهرة و معرفيته لدي الأئمة.

وهذا هو الذي اعتمد عليه السيد الإمام الخميني ولعله الأظهر.

تمّ الكلام عن الإجماع المحصّل، و حان حين البحث عن الإجماع المنقول.

المقام الثاني: في حجّة الإجماع المنقول

إشارة

إذا نُقل الإجماعُ بخبر الثقة فهل هو حجّة للمنقول إليه أو لا؟ فيقع الكلام تارة في الثبوت، أي مقدار دلالة لفظ الناقل، و أخرى في الإثبات أي حجّة نقله. و إليك الكلام فيهما:

الأول: في بيان مقدار الدلالة

يختلف تعبير الناقل في مقام النقل و بذلك يختلف مدلوله حسب نقل السبب أو المسبب أو كليهما، و إليك صورته:

1. أن ينقل السبب و المسبب كليهما عن حس، كما في الإجماع الدخولي.
2. أن ينقل السبب عن حس، و المسبب عن حدس، مثالهما: إذا قال أجمع جميع الأمة من المعصوم وغيره و أمّا كون المسبب منقولاً بالحس أو بالحدس فإتّما يعلم من مسلك ناقل الإجماع، و الغالب هو الثاني.
3. أن ينقل السبب عن حس مجرداً عن المسبب، إمّا تصريحاً كما إذا قال: إجماعاً من غير المعصوم، أو انصرافاً كما إذا قال: أجمع عليه الأصحاب، لكن يكون ملازماً مع المسبب عادة علي المسالك الثلاثة (تراكم الظنون، أو الكشف عن الخبر، أو عن اشتهاار الحكم بين أصحاب الأئمة).
4. إذا نقل السبب عن حس، لكن لم يكن ملازماً لقول المعصوم، كما إذا

وقف علي أقوال محدودة فزعم اتّفاق الباقيين معهم عن حدس.

5. إذا كان نقل السبب فضلاً عن المسبب عن حدس، كما إذا استكشف رأيهم من اتّفاقهم علي قاعدة، يكون المورد من مصاديقه، و سيوافيك مثاله عند دراسة الإجماعات المنقولة في الكتب الفقهية، هذه هي الصور المتصورة في المقام، ولا طريق إلي استكشاف واحدة منها إلا لفظ الناقل، فتارة يكون صريحاً فيها و أخرى ظاهراً و ثالثة مجملاً.

الموضع الثاني: في بيان ما هو الحجّة منه

إذا عرفت اختلاف ألفاظ الناقلين للإجماع في مقام الحكاية، فقبل بيان أحكام الصور يجب التنبيه علي أمر و هو: أنّه لا إشكال في حجّية القسم الأول، كما سيأتي إنّما الكلام في حجّية القسم الثاني، حيث ينقل المسبب عن حدس، فهل تشمله الأدلّة؟ إنّ الدليل الوحيد علي حجّية الخبر الواحد هو بناء العقلاء، و هو مختص بما إذا كان المخبر به أمراً حسياً أو كانت مقدماته القرينة أموراً حسية، كالأخبار عن العدالة النفسانية إذا شاهد منه التورّع عن المعاصي، أو الأخبار عن الشجاعة، إذا شاهد قتاله مع الأبطال في ساحة القتال، و أمّا إذا كان المخبر به أمراً حدسياً محضاً و لم تكن مقدماته قريبة من الحس، فليست هناك سيرة عقلانية بلزوم الأخذ بخبره، إذا عرفت هذا، فلنرجع إلي بيان أحكامه.

أمّا الصورة الأولى: أي إذا نقل السبب و المسبب عن حس، فهو و إن كان يتضمن قول المعصوم، لكنّه إنّما ينفع في عصر الحضور لا في زمان الغيبة، فإنّ أساس هذا النوع من الادّعاء يرجع إلي الإجماع الدخولي المختص بعصر الحضور.

أمّا الصورة الثانية: إذا كان نقل السبب عن حس، لكن المسبب عن

حدس معتمداً علي القاعدة العقلية أعني قاعدة اللطف، فلا شكّ أنّه ليس بحجّة للمنقول إليه، لما عرفت من اختصاص حجّية خبر الواحد بما إذا كان المخبر به أو مقدماته القريبة أمراً حسياً، وليس المقام كذلك، لأنّ استكشاف قول المعصوم من الاتّفاق مبني علي الحدس و الاستدلال.

أمّا الصورة الثالثة: إذا كان نقل السبب عن حس، الملازم لقول المعصوم عند المنقول إليه ملازمة عادية أو اتّفاقية، فلا شكّ في كونه حجّة، إذ لا فرق بين نقل قول المعصوم بالدلالة التضمنية كما في صورتين الأُولتين أو بالالتزامية، كما في المقام، إلّا أنّ الكلام في وجود الصغري و أنّ الناقل تتبع أقوال العلماء إلي حدّ يلازم قول المعصوم، حتي يكون ملازماً لقوله عادة، و سيوافيك تساهل نقلة الإجماع في نقله.

أمّا الصورة الرابعة: إذا نقل السبب عن حس لا يكون ملازماً لقول المعصوم، كما إذا وقف علي أقوال عدّة من العلماء فأذعن باتّفاق الكلّ عن حدس و ادّعي الإجماع، فليس بحجّة لعدم الملازمة. اللهمّ إلّا أنّ يضيف المنقول إليه، أقوال الآخرين حتي يحصل عنده السبب التامّ الكاشف عن قول المعصوم.

أمّا الصورة الخامسة: إذا نقل السبب فضلاً عن المسبب عن حدس، كما إذا حاول استكشاف أقوال العلماء من اتّفاقهم علي القاعدة، فليس بحجّة عند الناقل فضلاً عن المنقول إليه.

فتلخص من هذا البحث، عدم حجّية الإجماع المنقول إلّا في الصورة الأُولي، و اختصاصه بعصر الحضور، و الصورة الثالثة، لكنّه قليل الوجود، لأنّ التساهل في نقل الإجماع قد خيم علي أكثر الإجماعات المنقولة في الكتب الفقهية و قلّمّا يتفق للفقيه أن يتبع كلمات الأوائل و الأواخر حتي تجتمع عنده أقوال الفقهاء إلي حدّ يلازم عادة قول المعصوم.

ولأجل إثبات وجود التساهل في نوع الإجماعات المنقولة نذكر بعض ما ذكره الشيخ الأنصاري في المقام وإن أهمله المحقق الخراساني و ما يرتبط بتعارض الإجماعات المنقولة و ثبوت التواتر بالنقل و ذلك في ضمن أمور.

الأول: تقييم الإجماعات الواردة في كتب القدمات

قد عرفت أن ما هو المفيد من نقل السبب ما يكون ملازماً عادياً لقول الإمام بأحد الوجوه الثلاثة، إنما الكلام في انطباقه علي الإجماعات الواردة في كتب الأقطاب الخمسة الذين ملأت كتبهم دعوي الإجماع علي المسائل المعنونة فيها كال مفيد، و المرتضي، و الطوسي، و الحلبي صاحب الغنية، و الحلبي صاحب السرائر قدس الله أسرارهم.

إن الامعان في كتبهم يثبت أن ادعاءهم الإجماع لم يكن علي أساس تتبع الأقوال في كتب الأصحاب، بل كانوا يعتمدون في استنباط فتوي الكل من اتقاقهم علي العمل بالأمر التالية:

1. وجود الأصل العملي في المسألة مع افتراض عدم الدليل.
 2. عموم دليل في المسألة مع عدم وجدان المنخص.
 3. وجود خبر معتبر في المسألة عند عدم وجدان المعارض.
 4. اتقاقهم علي مسألة أصولية، يستلزم القول بها، الحكم في المسألة المفروضة.
- وغير ذلك من الأمور التي صارت سبباً لنسبة الحكم إلي الأصحاب و ادعائهم الإجماع.
- و الشاهد علي ذلك أمور:

أ: وجود الإجماعات المتعارضة من شخص واحد، أو من معاصرين أو متقاربي العصر، أو الرجوع عن الفتوي الذي ادّعي عليه الإجماع.

ب: دعوي الإجماع في المسائل غير المعنونة في كلام من تقدّم علي المدّعي.

ج: دعوي الإجماع في المسائل التي اشتهر خلافها في زمان المدّعي وبعده.

كلّ ذلك يشهد علي أنّ الأساس لدعوي الإجماع هو أحد الأمور الآتفة الذكر.

وقد نبه بما ذكرنا جمع من الأصحاب.

1. الشهيد الأوّل، فإنّه أوّل من أوّل الإجماعات الواردة في كلمات الأصحاب بوجوه مذكورة في المعالم، منها إرادة الإجماع علي نقل الرواية و تدوينها في كتب الحديث.

2. العلامة المجلسي في كتاب الصلاة من البحار، فإنّه بعد ما ذكر معني الإجماع ووجه حجّيته عند الأصحاب ورأي أنّه لا ينطبق علي المسائل، التي ادّعي عليها الإجماع قال: إنّ الأصحاب لما رجعوا إلي الفقه نسوا ما ذكروه في الأصول، فمصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول. (1)

3. الشيخ الأعظم الأنصاري، فقد أثبت أنّ الإجماعات الواردة في كتب الأقطاب الخمسة، ليس علي أساس التبع في كلمات الأصحاب، بل علي أساس الاتّفاق علي دليل المسألة، ولما وقف أنّ ذلك منهم يوهم التدليس اعتذر بأنّه يندفع بأدني تتبع في الفقه.

و لأجل إيقاف القارئ علي نماذج من هذا النوع من ادّعاء الإجماع نأتي بما استشهد به الشيخ الأعظم حسب تسلسل التاريخ.

ص: 181

1- نقله الشيخ في الفرائد: 57، ط رحمة الله.

1. المفيد (336 413 هـ)

سئل المفيد عن الدليل علي أنّ المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة؟ فقال: الدلالة علي ذلك كتاب الله عزّ وجلّ، وسنة نبيّه، و استدل من الكتاب بقوله: (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) أي الطلاق الذي يجوز للزوج الرجوع مرّتان، والمرتان لا تكون مرّة واحدة، وفي السنة بقوله) صلي الله عليه وآله وسلم (:) «و ما وافق كتاب الله فخذوه، و ما لم يوافق فاطروه» و أمّا إجماع الأمة فهم منطبقون علي أنّ ما خالف الكتاب و السنة فهو باطل. (1)

2. السيد المرتضي (355 436 هـ)

قال المرتضي من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات، ونقل المحقق أنّه نسب ذلك إلي مذهبنا، لأنّ من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل، و ليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات (2)، فقد تمسك بأصل البراءة و ادّعي الإجماع، مع أنّ المورد من موارد التمسك باستصحاب النجاسة بعد الغسل بالخلّ مثلاً.

3. الطوسي (385 460 هـ)

ذكر الشيخ الطوسي أنّه إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل أنّه يسقط القود، و تكون الدية في بيت المال، قال: دليلنا، إجماع الفرقة، فإنهم رَووا أنّ ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين، فعلّل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب. (3)

ص: 182

1- العيون و المناظرات: 176 طبع مؤتمر الشيخ المفيد.

2- المعتبر: 831/82.

3- الخلاف: ج 6، كتاب الشهادات: 289 برقم 36.

قد أكثر ابن زهرة من الاستدلال بالإجماع في المسائل التي لا يساعد دعوي الإجماع، وقد ذكر في أصول الغنية ما يكون مبرراً لهذا النوع من دعوي الإجماع(1).

5. ابن إدريس الحلبي (543 598 هـ)

قال ابن إدريس في السرائر: كل صلاة فريضة فاتت إما لنسيان أو غيره من الأسباب فيجب قضاؤها في حال الذكر من غير توان في سائر الأوقات ثم قال: ولنا في المضايقة كتاب خلاصة الاستدلال علي من منع من صحة المضايقة بالاعتلال، بلغنا فيه إلي أبعاد الغايات و أقصي النهايات(2). وقد نقل أنه استدل علي القول بالمضايقة بالإجماع، بحجة أن الأصحاب إلا نفراً يسيراً من الخراسانيين ذكروا أخبارها في كتبهم، كابن بابويه والأشعريين، والقميين....

قال الحلبي: تجب إخراج الفطرة سواء كنّ نواشز أو لم يكنّ... للإجماع، والعموم، من غير تفصيل من أحد من أصحابنا.(3)

ورده المحقق بأنّ أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلي ذلك قال: فإنّ الظاهر أنّ الحلبي إنّما اعتمد في استكشاف أقوال العلماء علي تدوينهم للروايات الدالة علي وجوب فطرة الزوجة، متخيلاً أنّ الحكم معلق علي الزوجية من حيث هي زوجته، و لم يتفطن أنّ الحكم من حيث العيلولة ووجوب الإنفاق.(4)

هذه نماذج تثبت أنّ ادعاءهم الإجماع كان علي أساس الاتفاق علي الأصل أو القاعدة أو نقل الخبر، و مع ذلك لا يمكن الاعتماد علي الإجماعات الواردة في كلامهم.

ص: 183

1- الغنية: 1/371 قسم أصول الفقه.

2- السرائر: 2731/272.

3- السرائر: 1/466.

4- المعتبر: 601 602 بتلخيص.

الثاني: تقييم الإجماعات الواردة في سائر الكتب

هناك من يدعي الإجماع علي أساس التتبع في كلمات الفقهاء و من هذه الطبقة:

1. المحقق (602 676 هـ)، و العلامة الحلّي (648 726 هـ)، و الشهيد الأوّل (733 786 هـ)، و ابن فهد الحلّي (842757 هـ)، و الشهيد الثاني (911 966 هـ)، و الأردبيلي (المتوفّي 993 هـ).

و صاحب الحدائق (المتوفّي 1186 هـ) و صاحب مفتاح الكرامة (المتوفّي 1228 هـ) و صاحب الرياض (1159 1231 هـ) و صاحب الجواهر (1200 1266 هـ) فإنّ كتبهم تدل بوضوح علي استنادهم إلي التتبع و الوجدان في الكتب، و مع ذلك ليس الجميع علي درجة واحدة في التتبع و الدقّة، فلا يمكن الاعتماد علي نقولهم إلاّ بعد تبين الأمور التالية:

أ: ملاحظة المصادر التي رجع إليها في زمان التأليف.

ب: ملاحظة الكتاب المنقول فيه الإجماع.

ج: ملاحظة لفظ الناقل.

د: ملاحظة نفس المسألة.

ه: ملاحظة حال الناقل في زمان التأليف.

أمّا الأوّل: فإنّ ثقل الإجماع مختلفة، فربّ ناقل يكتفي بالكتب الموجودة عند التأليف، و منهم من يتوسع في المصادر.

أمّا الثاني: فربّ كتاب وضع علي التتبع، ككتاب مفتاح الكرامة، و ربّ كتاب لم يوضع علي ذلك.

وأما الثالث: فربّما يدعي الإجماع والاتّفاق، وأخري يدّعي عدم وجدان الخلاف.

وأما الرابع: فربّما يدّعي الإجماع في المسائل المعنونة بين القدماء، وأخري يدّعي الإجماع في الفروع التفريعية بين المتأخرين.

وأما الخامس: فإنّ حال الناقل في زمان تأليف الكتاب مختلفة، فربّ كتاب ألفه الفقيه في أوان شبابه أو أواسط اشتغاله بالفقه، وربّ كتاب ألفه في أخريات عمره بعد ما غامر في بحار الفقه.

فلو كان المحصّل بعد رعاية هذه الأمور ملازماً لقول المعصوم ملازمة عادية فهو، وإلا فعليه تحصيل أمارات أخري ليحصل بالمجموع القطع بقول الإمام.

بقيت أمور ثلاثة

الثالث: حكم الإجماعات المنقولة المتعارضة

إذا تعارضت الإجماعات المنقولة، فهل التعارض يرجع إلي السبب أي اتّفاق العلماء، أو يرجع إلي المسبب؟! الصحيح أنّه يرجع إلي المسبب، إذ لا مانع من صدق كلا الادّعاءين بعد عدم ابتناء الإجماع علي اتّفاق الجلّ فضلاً عن الكلّ، ولذلك لا يثبت المسبب.

وأما ثبوت السبب، أي الاتّفاق الملازم لقول المعصوم فلا يثبت بواحد منهما، إلاّ إذا كان في أحد النقلين خصوصية موجبة للقطع بالموافقة كأن ينقل أحدهما من القدماء الخبراء بفتوي الأئمة، ولا يمكن الوقوف علي الخصوصية إذا نقل بوجه الإجمال كما هو المفروض إلاّ إذا نقل أسماء المفتين علي وجه التفصيل.

ص: 185

فخرجنا بهذه النتيجة: أنّ الإجماعات المنقولة المتعارضة غير مفيدة بالنسبة إلي المسبب، للتعارض، وأما بالنسبة إلي السبب، فهو وإن كان مفيداً في إثبات السبب، أي فتوي جماعة، لكنّها غير مؤثرة في اقتناص قول الإمام لعدم الملازمة بين فتوي جماعة وقول المعصوم، إلا إذا كان في أحد النقلين خصوصية فهو لا يعلم إلا ذكر أسماء المفتين تفصيلاً.

الرابع: نقل التواتر بخبر الواحد

الخبر المتواتر: عبارة عن إخبار جماعة يمتنع عادة تواطؤهم علي الكذب، ويؤمن من خطئهم.

فإذا نقل الشيخ الطوسي وقال: ثبت بالتواتر» أنّ المرأة لا ترث من العقار». فيقع الكلام تارة في ثبوت المسبب، أي قول المعصوم؛ وأخري في ثبوت صفة التواتر إذا ترتب عليه الأثر، كما إذا نذر أن يحفظ كلّ خبر متواتر أو يكتبه، والثاني هو الذي أسماه المحقق الخراساني بالسبب فإليك البيان:

أمّا المسبب، أي قول المعصوم، فلا، إذ غاية ما ثبت بخبر الواحد أنّ جماعة أخبروا بكذا، وليس قول المعصوم من لوازم إخبار الجماعة الثابتة بخبر الواحد.

وإن شئت قلت: إنّ المخبر به من لوازم التواتر الواقعي لا التواتر الثابت عند الناقل، والثابت بالخبر الواحد هو الثاني لا الأوّل.

نعم لو أخبر بالعدد، علي وجه يكون ملازماً للمخبر به لو سماع منهم بلا واسطة كأن يقول: أخبر مائة شخص أنّ الإمام قال:» لا ترث المرأة من العقار» كان اللازم من قبوله، الحكم بوجود إخبار الجماعة، فيثبت المسبب وهو قول الإمام، وهذا هو المستفاد من كلام الشيخ، وإليه يشير المحقق الخراساني بقوله: وإنه من حيث المسبب لا بدّ في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً علي الإجمال

بمقدار) مائة شخص (يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر لو علم به.

هذا كله حول المسبب.

وأما من حيث السبب، أي ثبوت صفة التواتر، و ترتيب أثره عليه كما إذا نذر حفظ كلّ خبر متواتر أو تدوينه، فيختلف حسب اختلاف الموضوع.

فلو كان الموضوع ما ثبت بالتواتر إجمالاً، و لو عند الناقل، فيترتب عليه الأثر، و إلاّ فلو كان الموضوع ما تواتر عند المنقول إليه فلا يترتب عليه الأثر.

نعم أخبرنا بأسماء المخبرين علي التفصيل، و كان دون التواتر فلو ضَمَّ ما توصل المنقول إليه بالاتباع و بلغ حدّ التواتر، كان عليه ترتّب أثر التواتر حتي و لو كان الموضوع هو التواتر عند المنقول إليه.

الخامس: صحّة القراءة في الصلاة بالقراءات السبع

قد استفاض الحديث عن أئمّة أهل البيت بأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد(1)، و لم يكن للنبي إلاّ قراءة واحدة و هي القراءة الدارجة، التي رواها حفص عن عاصم عن علي(عليه السلام)، لكن العلامة و الشهيد ادعيا تواتر القراءات السبع، بل القراءات الثلاث الشاذّة، و علي هذا فهل يجوز القراءة في الصلاة بغير القراءة المعروفة أو لا؟ يختلف الحكم جوازاً و منعاً حسب اختلاف الموضوع.

فلو كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة و لو عند الناقل كالعلامة و الشهيد، يجوز القراءة بكلّ من القراءات، و إن كان الموضوع هو القرآن المتواتر و الثابت لدي المصلي أو عند مجتهده فلا يُجدي إخبار العلامة و الشهيد بتواتر تلك القراءات إلاّ إذا ثبت تواتره عند المنقول إليه أو مقلّده.

ص: 187

إشارة

تنقسم الشهرة إلي روائية، وعملية، وفتوائية.

الشهرة الروائية عبارة عن: اشتهار نقل الرواية بين الرواة وأرباب الحديث ونقلها في الكتب، سواء عمل بها الفقهاء أم لم يعملوا.

والشهرة العملية عبارة عن: اشتهار العمل بالرواية والاستناد إليها في مقام الفتوي، كاستناد الفقهاء علي النبوي: «علي اليد ما أخذت حتي تؤذي» (أو قوله) صلي الله عليه وآله وسلم (: «الناس مسلطون علي أموالهم» وإن لم يكونا منقولين في جوامعنا الحديثية، فكيف برواية نقلها الرواة وأرباب الحديث واستند إليها الفقهاء في مقام الفتوي، وسيوافيك أنّ الشهرة العملية جابرة لضعف الرواية، كما أنّ الإعراض عنها كاسر لصحتها، والنسبة بين الشهرتين عموم وخصوص من وجه كما هو واضح.

والشهرة الفتوائية عبارة عن: مجرد اشتهار الفتوي في مسألة، سواء لم تكن في المسألة رواية، أو كانت علي خلاف الفتوي، أو علي وفقها و لكن لم يكن الإفتاء مستنداً إليها، ولا تكون مثلها جابرة لضعف سند الرواية إلا إذا علم الاستناد، ولا كاسرة إلا إذا علم الإعراض.

فيقع الكلام في حجّية نفس الشهرة الفتوائية من غير فرق بين الشهرة الفتوائية بين القدماء أو بين المتأخرين.

واستدل علي الحجّية بوجوه ضعيفة ذكرها الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني.

الأول: الاستدلال بالأولية القطعية

إنّ المناط في حجّية خبر الواحد، كونه مفيداً للظن بالحكم، وهو موجود في الشهرة الفتوائية بوجه أقوى. وأجاب عنه المحقّق الخراساني بوجهين:

1. القطع بكون المناط هو إفادته الظن غير حاصل، غاية الأمر الظن بكون المناط هو إفادته الظن فتكون الأولوية ظنية لا قطعية.

2. القطع بأنّه ليس بمناط، لكونه حجّة سواء أفاد الظن أم لا، والشاهد عليه حجّيته وإن لم يفد الظن الشخصي.

فإن قلت: الخبر الواحد حجّة لإفادته الظن النوعي والملاك هو هذا.

قلت: لو كان هذا هو المناط يهدم الاستدلال، لأنّ الشهرة الفتوائية لو كانت حجّة فإنّما هي حجّة من باب الظن الشخصي فيكون المناطان متغايرين.

الثاني: تعليل آية النبأ

علل سبحانه المنع عن العمل بخبر الفاسق أنّ الاعتماد علي قوله: يعد جهالة بمعني السفاهة، والاعتماد علي الشهرة ليست كذلك.

يلاحظ عليه: أنّ منطوق الآية هو عدم جواز العمل بكلّ ما يعد سفاهة، لا جواز العمل بكلّ ما لا يعد كما هو واضح، وإلّا يكون التعليل حجّة لكلّ ظنّ لم يكن العمل به سفاهة.

الثالث: دلالة المقبولة

إشارة

سأل عمر بن حنظلة أبا عبد الله عليه السلام (عن اختلاف القضاة؟ فقال: «الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلي ما

يحكم به الآخر».

قال: فقلت: فاتهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما علي صاحبه، قال: فقال:

« ينظر إلي ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنّا، ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. إنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلي الله وإلي رسوله» (1).

هذه هي المقبولة التي تلقّاها الأصحاب بالقبول، ولكن المشايخ العظام لم يعطوا للرواية حقّها، مثلاً أنّ المحقّق الخراساني ضعّف الاستدلال بالرواية بأنّ المراد من الموصول في قوله: « ينظر إلي ما كان من روايتهما عنّا » هو الرواية فلا صلة لها بالشهرة الفتوائية، والمحقّق النائيني، وإنّ ذكر وجه الاستدلال بوجه مطلوب، لكن أورد عليه بما لا يرد عليه.

وبما أنّ المورد من المباحث الهامة في الفقه، نوضح مفاد الرواية، و سيوافيك أنّه يستفاد منها أمور أربعة:

1. أنّ الشهرة العملية ليست من المرجّحات، بل من مميّزات الحجّة عن اللاحجة.

2. أنّ الشهرة العملية جابرة لضعف الرواية إذا علم الاستناد إليها في الفتوي.

3. أنّ الشهرة العملية علي خلاف الرواية كاسرة لصحّتها إذا أحرز الإعراض.

ص: 190

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 1؛ ثمّ قال: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال (عليه السلام): « ينظر إلي ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة و خالف العامة فيؤخذ به ». وليكن الذيل ببالك يفيد في المستقبل.

4. انّ الشهرة الفتوائية في الفقه المنصوص بين القدماء حجة في الفقه، نعم ليس للشهرة الفتوائية قيمة في المسائل التفريعية بين المتأخرين، و إليك بيان الأمور الأربعة.

إنّ استفادة الأمور المذكورة تتوقف علي بيان أمور ثلاثة:

1. انّ المراد من «المجمع عليه» ليس ما اتفق الكلّ علي روايته، بل المراد ما اشتهرت روايته بين الأصحاب، في مقابل الشاذ الذي ليس كذلك، و يدل علي ذلك قول الإمام عليه السلام (: «يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك».)

2. المراد من اشتهار الرواية بين الأصحاب، هو اشتهارها مع العمل بها و الإفتاء بمضمونها، إذ هو الذي يصلح لأن يكون ممّا لا ريب فيه، و إلا فلوروها و لم يعملوا بمضمونها، بل أفتوا علي خلافه، ففي مثلها كلّ الريب.

و أمّا إفادة المحقق الخراساني من أنّ المراد من «ما» الموصولة هو الرواية و لا يعم الإفتاء و إن كان صحيحاً، لكن المراد الرواية التي عملوا بها و أفتوا بمضمونها، و أمّا حجّة مجرد الإفتاء فسوافيك.

3. المراد كون المجمع عليه «ممّا لا-ريب» هو نفي الريب علي وجه الإطلاق كقوله سبحانه: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ (1))، بشهادة أنّ النكرة وقعت في سياق النفي و هو يفيد العموم، و إذا كانت الرواية المشهورة المعمول بها ممّا لا ريب فيه، تكون الرواية الشاذة المعرض عنها، ممّا لا-ريب في بطلانها، و ذلك بحكم العقل لا بالدلالة اللفظية، فأنّه إذا كان أحد طرفي القضية ممّا لا ريب في صحّته و قطع الإنسان بصحّته يكون الطرف الآخر مقطوع البطلان، و إلا يلزم اجتماع اليقين بالصحّة، مع الشكّ فيها، مثلاً إذا كانت عدالة زيد ممّا لا ريب فيها، يكون مخالفها فسقه ممّا لا ريب في بطلانه.

ص: 191

1- البقرة: 2.

و من ذلك يعلم أنّ المشهور داخل في القسم الأول من التثليث الوارد في الحديث أيّ بيّن الرشد، و الخبر الشاذ داخلاً في القسم الثاني أيّ بيّن الغي، لا في القسم الثالث أيّ مشكل يرد حكمه إليّ الله ورسوله.

إذا عرفت هذه المقدمات الثلاث فاعلم أنّه يترتب عليه أمور أربعة:

1. الشهرة العملية من مميزات الحجّة عن اللاحجة

إنّ الأصوليين يذكرون الشهرة العمليّة من المرجّحات، و معني ذلك أنّ المشهور المفتي به، و الشاذ المعرض عنه، حجّتان لكن تُرَجِّح إحداهما عليّ الأخرى بالشهرة، غير أنّ كونها مرجّحة مبنية عليّ افتراض حجّية كلا الخبرين في حدّ نفسهما، لولا التعارض، و لكن المقام ليس كذلك، لأنّ الشاذ إذا كان ممّا لا ريب في بطلانه، و كان داخلاً في بيّن الغي، لا يكون حجّة سواء كان هناك معارض أو لا، و في صورة المعارضة، يكون الحجّة هو المجمع عليه، المفتي به، دون الشاذ، و عليّ ذلك تكون الشهرة العملية من مميزات الحجّة عن اللاحجة، لا من مرجّحاتهما.

2. الشهرة العملية جابرة لضعف الرواية

إنّ مورد المقبولة فيما إذا كانت الرواية المشهورة المفتي بها صحيحة سنداً، و قد عرفت أنّها تقدّم عليّ الشاذ المعرض عنه، و إن كان صحيح السند.

و لو افترضنا، كون المشهورة ضعيفة السند سواء أكان له معارض شاذ أم لا فهل عمل المشهور، يجبر ضعف السند؟ الظاهر ذلك، لما سيوافيك من أنّ ما هو الحجّة في باب الروايات، ليس قول الثقة، بل الخبر الموثوق بصدوره، و حجّية قول الثقة لأجل كون وثاقته أمانة عليّ صدوره من الإمام، و لا شك أنّ عمل

الأكابر بالرواية في عصر الحضور أو بعده في عصر الغيبة يورث الوثوق بصدورها.

وهذا المقدار كاف في شمول دليل حجّة خبر الواحد له، نعم المراد هو عمل القدماء بالرواية، المورث للوثوق بصدور الرواية، ولا عبرة بعمل المتأخرين، إذ لا يتميزون علينا بشيء.

ثم إنَّ المحقّق الخوئي ممّن لا يري عمل المشهور جابراً لضعف الرواية، فخالف في المقام واعترض بأمرين: أحدهما يرجع إليّ الكبري و هي كون العمل جابراً، والآخر إليّ الصغري و هي استناد المشهور إليّ الخبر.

أمّا الأوّل: فقال ما هذا حاصله: إذا كان الخبر الضعيف غير حجّة في نفسه عليّ الفرض، وكذلك فتوي المشهور غير حجّة عليّ الفرض، يكون المقام من قبيل انضمام غير الحجّة إليّ غير الحجّة فلا يوجب الحجّة، فإنّ انضمام العدم إليّ العدم لا ينتج إلا العدم. (1)

يلاحظ عليه: أنّ أساس منع الكبري هو تصور أنّ الموضوع للحجّة هو قول الثقة فرتبّ عليه أنّ عمل المشهور لا يثبت وثاقة الراوي، ولكن الأساس ممنوع، لأنّ ما هو الحجّة حسب سيرة العقلاء هو الخبر الموثوق بصدوره، و حجّة قول الثقة لأجل أنّ وثاقته أمانة عليّ صدق الخبر و صدوره من الإمام، و منه يظهر ضعف ما أفاده، من أنّ كلا من الخبر و الشهرة الفتوائية ليس بحجّة، فأشبهه بضمّ العدم إليّ العدم، و ذلك لأنّ كلّ واحد و إن لم يكن مورثاً للوثوق بالصدور، لكن بعد ضمّ أحدهما إليّ الآخر، يحصل الوثوق المؤكّد كما لا يخفي.

أمّا الثاني: أي إحراز استناد الفقهاء إليّ الرواية فقد قال: إنّه أشكل، و ذلك لأنّ القدماء لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إليّ الخبر الضعيف. و المتعرّض للاستدلال هو الشيخ الطوسي دون من تقدّمه. (2)

ص: 193

1- مصباح الأصول: 2/202.

2- مصباح الأصول: 2/202.

يلاحظ عليه: أنّ للقدماء لونين من التأليف: أحدهما بصورة الفقه المنصوص، والآخر بصورة الفقه المستنبط، وكان أساس الأوّل هو تجريد المتون عن الأسانيد والإفتاء بنفس الرواية أو بمضمون قريب منه، وإذا تضافت فتاوي تلك الطبقة في مسألة عليّ عبارة موجودة في الخبر الضعيف يستكشف اعتمادهم في مقام الإفتاء عليّ ذلك الحديث، ومن هذا القسم، كتاب الشرائع لعليّ بن بابويه (المتوفّي عام 329 هـ) وكتاب المقنع والهداية لولده الصدوق (المتوفّي عام 381 هـ)، والمقنعة للمفيد (المتوفّي 413 هـ) (والنهاية للشيخ الطوسي) (المتوفّي 460 هـ) (وكتاب التكليف للشلمغاني) (المتوفّي 323 هـ) (ولعلّ هو نفس كتاب فقه الرضا، فإنّ تضافر هؤلاء عليّ الإفتاء بنص الحديث أو بمضمونه، يورث الاطمئنان بوثوقهم بالحديث من طرق مختلفة.

وأما اللون الآخر من التأليف فهو خارج عن محطّ بحثنا، ومنه كتاب الإيضاح للفضل بن شاذان، وكتب ابن جنيد، والناصرات و الانتصار للسيد، والمبسوط للشيخ.

هذا كلّه حول الأمر الثاني كون الشهرة الفتوائية جابراً لضعف الرواية وإليك الكلام في الأمر الثالث.

3. إعراض المشهور عن الرواية كاسر لحجّيتها

إنّ إعراض المشهور عن الرواية مسقط لها عن الحجّية وإن كان السند صحيحاً سواء كان في مقابله خبر معارض أو لا، لكونه مصداق الشاذ النادر الذي لا ريب في بطلانه، ومورد المقبولة وإن كان هو صورة التعارض، ولكن المورد ليس بمخصص، والموضوع هو الشذوذ وعدم اعتداد الأصحاب بها، من غير فرق بين وجود معارض له أو لا.

ثم إنَّ المحقّق الخوئي اعترض عليه كما اعترض علي الأمر السابق وقال: إذا كان الخبر الصحيح أو الموثق مورداً لقيام السيرة و مشمولاً لإطلاق الأدلّة اللفظية فلا وجه لرفع اليد عنه لإعراض المشهور عنه. (1)

يلاحظ عليه: أنّ الدليل الوحيد علي حجّية الخبر الواحد هو السيرة العقلانية، وأمّا غيرها فإمّا إرشاد إليها أو بيان للصغري أي أنّ الراوي ثقة، ففي مثل المقام الذي تسالم الأكاابر علي الإفناء علي خلاف الحديث مع كونه بمراي و مسمع منهم يتوقف العقلاء من العمل به.

أضف إلي ذلك أنّ المستفاد من المقبولة أنّ الخبر الشاذ ممّا لا ريب في بطلانه، و معه كيف يمكن الاعتماد عليه؟!

4. الشهرة الفتوائية المجردة عن الرواية حجة

هذا هو بيت القصيد و الغرض المهم الذي عقدنا الباب لبيانه فنقول:

المسائل المشهورة بين الفقهاء علي قسمين:

1. المسائل التفريعية أو الفقه المستنبط

وهي المسائل التي لم يرد فيها نصّ و إمّا استنبط حكمها الفقهاء من القواعد و الضوابط، كالشهرة المتحققة في جواز الصلاة في اللباس المشكوك، فإنّه من الفقه المستنبط، و الشهرة حصلت من عصر السيد المجدد الشيرازي، بعد ما كان عدم الجواز مشهوراً، و الشهرة و عدمها في هذه المسائل سيان، و ليس علي الفقيه إلاّ ملاحظة نفس الدليل سواء أ كانت هناك شهرة أم لا.

ص: 195

التي يعبر عنها بالفقه المنصوص، و أما تمييز أحدهما عن الآخر، فيحصل بالرجوع إلي كثير من الكتب التي ألفت في الغيبة الصغرى، و أوائل الغيبة الكبرى حيث صار الدارج هو، تجريد المتون عن الأسانيد و الإفتاء بلفظ النص، أو قريب منها.

فإذا وقفنا من القدماء علي فتوي في مسألة، و لم نجد له دليلاً من السنّة، كشف ذلك عن أحد الأمرين علي وجه مانعة الخلو:

أ: كون الحكم واصلاً إليهم يداً بيد من عصر الأئمة إلي زمانهم، و كان الحكم المشهور بين أصحاب الأئمة و من بعدهم هو ما ورد في الكتب المعدة للفقه المنصوص و إن لم نجد النصّ، و هذا هو الذي اختاره سيدنا الأستاذ (قدس سره).

ب: أو كاشفاً عن وجود نصّ وصل إليهم و لم يصل إلينا، و علي هذا الوجه تدخل الشهرة الفتوائية في عداد الشهرة العملية لافتراض كشفها عن النصّ المعمول به عند القدماء.

و الذي يؤيد ما ذكرناه أمران:

1. انّ في الفقه الإمامي مسائل كثيرة اتفقت كلمة الفقهاء فيها علي حكم ليس له دليل من الكتاب و السنّة سوي تسالم الأصحاب، و كان السيد المحقق البروجردي ينهيها إلي تسعين، و لكنّه (قدس سره) لم يعين مواردها غير انّ المظنون أنّ قسماً وافراً منها يرجع إلي باب المواريث و الفرائض، و لو حذفنا الشهرة، لأصبحت المسائل فتاوي فارغة عن الدليل.

2. انّ الظاهر من بعض الروايات أنّ أصحاب الأئمة كانوا يعملون بالشهرة الفتوائية، بل كانوا يقدّمونها علي ما سمعوه من الإمام شفهاً، و ها نحن نذكر هنا نموذجين ليقف القارئ علي مدي اعتمادهم عليها:

أ: روي سلمة بن محرز قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (: إن رجلاً مات وأوصي إلي بتركته و ترك ابنته، قال: فقال لي: «أعطيها النصف»، قال: فأخبرت زرارة بذلك، فقال لي: اتقاك، إنّما المال لها، قال:

فدخلت عليه بعد، فقلت: أصلحك الله! إنّ أصحابنا زعموا أنّك اتقيتني؟ فقال: «لا والله ما اتقيتك، ولكنني اتقيت عليك أن تضمن، فهل علم بذلك أحد؟» (قلت: لا، قال: «فأعطيها ما بقي» (1).

تري أنّ الشهرة الفتوائية بلغت من حيث القدر و المنزلة عند الراوي إلي درجة منعه عن العمل بنفس الكلام الذي سمعه من الإمام فتوقف حتى رجع إلي الإمام ثانياً.

وربما كانوا لا يتوقفون عن العمل و يقدمون المشهورة علي المسموع من نفس الإمام شخصياً.

ب: روي عبد الله بن محرز بياع القلانيس قال: أوصي إلي رجل و ترك خمسمائة درهم أو ستمائة درهم، و ترك ابنة، و قال: لي عصبة بالشام، فسألت أبا عبد الله عليه السلام (عن ذلك، فقال: «اعط ابنة النصف، و العصبة النصف الآخر»، فلما قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا فقالوا: اتقاك، فأعطيت ابنة النصف الآخر، ثم حججت فلقيت أبا عبد الله عليه السلام (فأخبرته بما قال أصحابنا و أخبرته أنّي دفعت النصف الآخر إلي ابنة، فقال: «أحسن، إنّما أتيتك مخافة العصبة عليك» (2).

و علي ضوء هذه الأحاديث تعرف مكانة الشهرة الفتوائية، عند أصحاب الأئمة، و معه لا يصح لفقهاء الإعراض عن الشهرة للأصل أو الرواية الشاذة.

فتبين أنّ الشهرة الفتوائية في المسائل المتلقاة و إن شئت سمّه الفقه المنصوص (داخلة في مفاد المقبولة لو قلنا بكشفها عن الخبر) المعمول به (أو

ص: 197

1- الوسائل: ج 17، الباب 4 من أبواب ميراث الأبوين و الأولاد، الحديث 3.

2- المصدر نفسه، الباب 5 من أبواب ميراث الأبوين و الأولاد، الحديث 4.

مناطقها) لوقلنا بكشفها عن وجود الشهرة عند أصحابهم (وأن سيرة أصحاب الأئمة جرت علي الاعتناء بها، فمثل هذه الشهرة إن لم تكن صالحة للإفتاء علي طبقها، لكنّها صالحة للاحتياط وعدم الإفتاء بشيء أو الإفتاء بالاحتياط.

و هناك كلمة قيمة لبطل الفقه الشيخ المفيد (413 336 هـ) (و هو يعرف لنا مكانة الشهرة، يجب علي من يفتي بكلّ خبر، و لا يراعي ضوابط حجّيته، أن يطالعها و يتدبر فيها و نحن نأتي ببعضها:

قال: إنّ المكذوب منها لا ينتشر بكثرة الأسانيد، انتشار الصحيح المصدوق علي الأئمة عليهم السلام (فيه، و ما خرج للتقية لا تكثر روايته عنهم، كما تكثر رواية المعمول به، بل لا بدّ من الرجحان في أحد الطرفين علي الآخر من جهة الرواة حسب ما ذكرته.

و لم تجمع العصابة علي شيء كان الحكم فيه تقية، و لا شيء دُلس فيه و وُضِعَ مخروصاً عليهم و كذب في إضافته إليهم، فإذا وجدنا أحد الحديثين متفقاً علي العمل به دون الآخر، علمنا أنّ الذي اتفق علي العمل به هو الحقّ في ظاهره و باطنه، و أنّ الآخر غير معمول به، أمّا للقول فيه علي وجه التقية، أو لوقوع الكذب فيه.

و إذا وجدنا حديثاً يرويه عشرة من أصحاب الأئمة عليهم السلام (يخالفه حديث آخر في لفظه و معناه، و لا يصحّ الجمع بينهما علي حال، رواه اثنان أو ثلاثة، قضينا بما رواه العشرة و نحوهم علي الحديث الذي رواه الاثنان أو الثلاثة، و حملنا ما رواه القليل علي وجه التقية أو توهم ناقله. (1)

ص: 198

إشارة

قبل الدخول في صلب الموضوع تقدّم أموراً:

الأول: البحث عن حجّة الخبر الواحد من أهمّ المسائل الأصولية التي يدور عليها استنباط أكثر الأحكام الشرعية، لأنّ الخبر المتواتر و المحفوف بالقرينة، قليل جداً لا تقي بمعظم الفقه، و لو اقتصر عليهما، فلا بد من العمل بالظن المطلق لدليل الانسداد، ولأجل ذلك أخذت المسألة لنفسها أهمية خاصة بين الأصوليين.

الثاني: إنّ الاحتجاج بالخبر الواحد يتوقّف علي ثبوت أمور أربعة:

أ: أصل الصدور.

ب: أصل الظهور.

ج: حجّة الظهور.

د: جهة الصدور.

أمّا الثاني: فيثبت بما تثبت به الأوضاع اللغوية كالتبادر وغيره و القرائن العامّة.

وأمّا الثالث: فقد مرّت حجّة الظواهر، عند العقلاء و إمضاء الشرع له.

وأمّا الرابع: فيثبت بالأصل العقلائي، و أنّ الأصل في إلقاء الكلام هو بيان

المراد الجدي، وأن حمل الكلام علي غيره كالتقية وغيرها يحتاج إلي دليل.

بقي الكلام في الأمر الأول فهذا ما يتكفله هذا الفصل من إقامة الدليل علي حجّية الخبر الواحد.

الثالث: اختلفت كلمتهم في أنّ البحث عن حجّية الخبر الواحد، بحث أصولي و من مسائل علم الأصول أو بحث استطرادي؟ ذهب المحقّق القمي إلي الثاني محتجّاً بأنّ الموضوع لعلم الأصول هو الأدلّة الأربعة بقيد الدليلية، و المسألة عبارة عمّا يبحث عن عوارض الذاتية لموضوع العلم، وعليه البحث عن حجّية الخبر الواحد و أنّه هل هو دليل شرعي أو لا، بحث عن وصف موضوع العلم أو جزئه.

ثمّ إنّ المتأخرين عنه ردّوا عليه وقالوا: إنّ البحث عن حجّية الخبر الواحد، بحث عن عوارض الموضوع، لكن بمحاولات مختلفة مذكورة في الفرائد و الكفاية وغيرهما، و إليك بيانها:

أ: ذهب صاحب الفصول إلي أنّ الموضوع ليس الأدلّة الأربعة بقيد الدليلية، بل الموضوع ذات الأدلّة الأربعة بما هي هي، و البحث عن الدليلية، من عوارض الموضوع (السنّة .) و قد وصفه الشيخ بالتجشم و التكلّف، و لعلّه للملاحظة التالية.

يلاحظ عليه: أنّ الأدلّة الأربعة عبارة عن الكتاب و السنّة و العقل و الإجماع، فلو كان البحث عن حجّية المحكي أي السنّة الشاملة لقول المعصوم و فعله و تقريره يكون البحث عندئذ كلامياً لا أصولياً، و إن كان البحث عن حجّية الحاكي فهو ليس من الأدلّة الأربعة.

ب: ما ذهب إليه الشيخ من أنّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة بقيد الدليلية، لكن جهة البحث عبارة عن ثبوت السنّة أعني قول الحجّة أو فعله أو تقريره) المسلم وجودها (بخبر الواحد و عدمه، فيقال: هل السنّة) المحكية (تثبت بخبر

الواحد أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة؟⁽¹⁾ وقد أورد عليه المحقق الخراساني في المقدمة الأولى من مقدمات علم الأصول وفي المقام، إشكالين:

1. إنَّ البحث عن ثبوتها به وعدمه خلاف عنوان المسألة في الكتب الأصولية فإنَّ عنوانها هو حجّية الخبر الواحد، لا ثبوت السنة بخبر الواحد.

2. إنَّ المراد من الثبوت في كلامه هو الثبوت التعبدي، وهو من عوارض الخبر الحاكي، لا المحكي الذي هو الموضوع، بداهة أنَّ معناه هل للخبر الواحد هذا الشأن أو لا؟ فلو كان حجّة، ثبت له هذا الشأن وإلا فلا.⁽²⁾

ج: ما أفاده المحقق النائيني من أنَّ مردّ البحث عن حجّية الخبر الواحد إلي أنَّ مؤدّي الخبر هل هو من السنة أو لا؟ وإن شئت قلت: إنَّ البحث إنّما هو عن انطباق السنّة علي مؤدّي الخبر وعدم الانطباق، وهذا لا يرجع إلي البحث عن وجود السنة، وعدمها.

يلاحظ عليه: أنّه مجرد تغيير في العبارة، فإنَّ مرجع البحث عن الانطباق وعدمه، هو وجود السنّة في المقام أو لا، وهو بحث عن أصل الموضوع لا عن عوارضه، وبتعبير آخر: هو عين البحث عن وجودها في ضمن هذا الفرد وهويته أو لا.

ثمَّ إنَّ المحقق الخراساني قد تخلّص من الإشكال بأنَّ الميزان في المسألة الأصولية ليس هو البحث عن عوارض الأدلّة الأربعة، بل تكفي صحّة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلّة الأربعة.

ص: 201

1- الفرائد: 67، طبعة رحمة الله.

2- فوائد الأصول: قسم التعليقة: 157.

وقد مرّ ما هو الحقّ عندنا في مقدّمات علم الأصول، فلاحظ.

الرابع: الظاهر من غير واحد من قدماء الأصحاب عدم ورود الدليل علي جواز العمل بخبر الواحد وصرح به المرتضي في الذريعة، (1) و ابن إدريس في السرائر في مواضع كثيرة، ونقل عن القاضي ابن البراج والطوسي. وأمّا الشيخ الطوسي فقال بحجّيته، إجمالاً ولكن اختلفت كلماته في كتاب العدة في تحديدها إلي أقوال أربعة:

1. حجّية قول الثقة، والمراد منها هو العادل.

2. حجّية غير المطعون من أصحابنا، فيعم الثقة والممدوح والمهمّل.

3. حجّية قول الفاسق أيضاً إذا كان متحرزاً عن الكذب، قائلاً بأنّ الفسق بالجوارح يمنع عن قبول الشهادة وليس بمانع عن قبول خبره.

4. حجّية ما يرويه المتهمون المضعّفون إذا كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل علي صحّتها وإلّا وجب التوقف. (2)

إلّا أنّ المعروف بين المتأخّرين هو الحجّية، ولعلّ النزاع بين المتقدمين والمتأخّرين أشبه باللفظي، فالجميع يعملون بما دَوّن في الكتب الأربعة، غير أنّ المتقدمين يرون أكثرها مقرونة بالقرائن المفيدة للعلم فيعملون بها، والمتأخرون يقولون بحجّية أخبار الأخبار فيعملون بها.

إذا عرفت هذه المقدّمات فلنذكر دليل القائل بعدم الحجّية فقد استدلوا بوجوه.

ص: 202

1- الذريعة: 2/529.

2- لاحظ العدة: 3671/336، طبعة مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

استدل النافي للحجية بالأدلة الثلاثة:

الأول: الآيات الناهية عن اتباع الظن أولاً، وعن اقتفاء غير العلم ثانياً.

وذلك في ضمن آيات ثلاث:

الآية الأولى: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْإِنْسَانِ * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) (1). والآية صريحة في عدم حجية الظن في القول والعمل.

الآية الثانية: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا) (2).

وجه الاستدلال: إن النهي وإن كان عن كثير من الظن لا عن الجميع، وذلك بملاك أن القليل منه علي وفق الواقع، ولكن بما إن الموافق والمخالف غير متميزين يلزم الاجتناب عن الجميع.

الآية الثالثة: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً) (3). والآية جزء من الحكيم الغر التي أوحى الله بها إلي نبيه وابتدأ بها بقوله: (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) وختمها بقوله: (ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ) (4). والعمل بخبر الثقة اقتفاء لما لا بعلم، والآية تشمل الأصول والفروع وقد استشهد بها الإمام علي حرمة استماع الغناء وغيره.

ص: 203

1- النجم: 27 28.

2- الحجرات: 12.

3- الإسراء: 36.

4- الإسراء: 23 39.

أجاب القائلون بالحجّة عن الاستدلال بها مثل الشيخ و المحقق الخراساني بوجهين:

1. اختصاصها بالأصول و لا يعمّ الفروع.

2. علي فرض تسليم عمومها، تخصص بالأدلة الآتية الدالّة علي حجّة قول الثقة.

يلاحظ عليه بوجهين: الأوّل: أنّ الآية الأولى وإن وردت في الأصول و العقائد، و الآية الثانية وردت في غير مورد الأحكام، لكن الآية الثالثة مطلقة تشمل الفروع، بشهادة أنّ الإمام استدل بها علي حرمة استماع الغناء عند التخلّي.

الثاني: إنّ مساق الآيات الثلاث مساقها الدعوة إلي الفطرة السليمة القاضية بعدم جواز القضاء في شيء إلاّ بعد التبيّن، وعليه لا يتم كلا الوجهين لأنّ مقتضى كونها إرشاداً لحكمها هو عدم الفرق بين الأصول و الفروع أولاً، و عدم قبولها للتخصيص ثانياً، فإنّ الأحكام الفطرية لا تقبل التخصيص.

و بذلك ظهر عدم تمامية ما أفاده سيدنا الأستاذ(قدس سره) (من التفصيل بين الآيتين الأوليين و الثالثة بعدم عمومية الأوليين، دون الثالثة، فهي عامّة تعمّ الأصول و الفروع، لما عرفت من أنّ الأحكام الفطرية كالعقلية غير قابلة للتخصيص).

3. و هناك جواب ثالث يظهر من الرازي في تفسيره، و هو: أنّه لو دلّت الآيات علي عدم جواز التمسك بالظن لدلت علي عدم جواز التمسك بنفسها فالقول بحجّيتها يقتضي نفيها، و هو غير جائز(1). و إليه يشير سيدنا الأستاذ(قدس سره) (من أنّ دلالة الآية علي الردع، من غير العلم ظنية لا قطعية فيلزم الأخذ بمدلولها،

ص:204

عدم جواز اتباعها لكون دالاتها بالفرض ظنية.

يلاحظ عليه: أنّ دلالة الظواهر علي المعاني الاستعمالية قطعية، ولا يظهر في ذهن العقلاء أي تردد و شك، وقد تقدّم تفصيله و هناك جواب رابع، و هو للمحقّق النائيني و هو: أنّ نسبة الأدلّة الدالّة علي جواز العمل بخبر الواحد ليست نسبة التخصيص بل نسبة الحكومة، فإنّ تلك الأدلّة تقتضي إلقاء احتمال الخلاف و جعل الخبر محرّزاً للواقع، فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع فلا يمكن أن تعمه الأدلّة الناهية عن العمل بالظن. (1)

يلاحظ عليه: أنّ الدليل الواضح لحجّة الخبر الواحد، هو السيرة العقلانية و هي دليل لبي ليس له لسان، و الحكومة أمر قائم باللسان.

أضف إلي ذلك أنّه ليس في الأدلّة اللفظية ما يدل علي إلقاء احتمال الخلاف و جعل الخبر محرّزاً للواقع.

و أمّا قوله) عليه السلام (: «) العمري و ابنه ثقتان، ما أديا إليك عنّي، فعني يؤديان، فاسمع لهما و أطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان «(2) فإنّما سبق لبيان وثاقة الأب و الابن، بقرينة ذيله: «) الثقتان المأمونان «) لا لأجل إلقاء احتمال الخلاف و تنزيل الظن منزلة العلم.

و التحقيق أن يقال: إنّ الظن يطلق و يراد منه معان مختلفة:

1. اليقين كقوله سبحانه: (وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ وَ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ) (3) و المراد منه بقرينة كونه وصفاً للخاشعين هو اليقين.

ص: 205

1- فوائد الأصول: 3/161.

2- الوسائل: الجزء 18، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، الحديث 4.

3- البقرة: 46 45.

2. الاطمئنان كقوله سبحانه: (وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ) (1) أي اطمأنوا أنه لا حيلة إلا الرجوع إلى الله، ولأجل ذلك رجع الله إليهم بالرحمة كما قال تعالى: (ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ).

3. ترجيح أحد الطرفين استناداً إلى الخرص و التخمين بلا دليل مثل قوله: (وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ). (2)

و المراد من الآيات الناهية عن اتباع الظن إنما هو هذا النوع من الترجيح غير المعتمد علي أصل صحيح بل مبنياً علي الخرص و التخمين و الخيال، ولأجل ذلك سموا الملائكة تسمية الأنثي.

و يوضح ذلك قوله في سورة الحجرات: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا) (3) حيث إن الرجل يسيء الظن بشخص، ثم يتصدي للتحقيق هل هو صحيح أو لا؟ فيتجسس، ثم يصل إلي ما ظن به فيغتابه.

و أين هذا النوع من الظن، من العمل بقول الثقة الذي لا يصدر عن الهوي، و لا عن الخرص و التخمين بل يرويه عن حس أو ما يقرب منه؟! و لعمرى إن المشايخ ما أعطوا للآيات حقها من الإمعان.

ص: 206

1- التوبة: 118.

2- الأنعام: 116.

3- الحجرات: 12.

استدل القائلون بعدم جواز العمل بخبر الواحد، بروايات اختلفت مضامينها و انقسمت إلى أصناف، لكنهم استظهروا من المجموع دلالتها علي عدم حجّيته، و أنّها و إن لم تكن متواترة لفظاً لكن القدر الجامع بين الجميع متواتر معنيّ، و إليك رءوس أصنافها:

الأول: ما يدل علي لزوم الاكتفاء بما يعلم، و تدلّ عليه رواية واحدة.

الثاني: ما يدل علي حجّية ما وافق الكتاب و السنّة، و بهذا المضمون روايات خمس.

الثالث: ما يدل علي عدم حجّية مخالف الكتاب، و بهذا المضمون رواية واحدة.

الرابع: ما يجمع بين الأمرين، يأمر بأخذ الموافق و طرح المخالف، و بهذا المضمون روايتان.

وقد بث الشيخ الحرّ العاملي هذه الروايات في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي، و إليك دراسة هذه الأصناف.

أمّا الصنف الأول: أعني ما يدل علي الاقتصار بما يعلم، فقد رواه نضر الخثعمي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام (يقول: « من عرف إنّا لا نقول إلاّ حقاً فليكتف بما يعلم متّاً، فإن سمع متّاً خلاف ما يعلم فليعلم أنّ ذلك دفاع متّاً عنه »). (1)

يلاحظ عليه: أنّ الرواية بصدد توجيه الروايات الواردة علي وفق التقيّة، و أنّ الإفتاء بها، لأجل صيانة دماء الشيعة عن الإراقة، فإذا سمع منه خلاف ذلك فليأخذ بما علم، مثلاً: إنّ مسح الرجلين من ضروريات الفقه الإمامي فإذا سمع

ص: 207

علي بن يقطين خلاف ذلك فليعلم أنّ التجويز لأجل صيانة دمه، و تفسره رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر) عليه السلام (، قال: قال لي: « يا زياد ما تقول لو افئتنا رجلاً مّمن يتولانا بشيء من التقيّة؟ » (قال: قلت له: أنت أعلم جعلت فداك قال: « إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً »). (1).

وفي الرواية الأولى احتمال آخر وهو كونها راجعة إليّ الذموم الصادرة عن الأئمة بالنسبة إليّ أخلص أصحابه كزرارة، فما صدر إلا لأجل صيانة دمه.

أمّا الصنف الثاني، أعني: ما يدل عليّ حجّية الموافق للكتاب والسنة، و يكفي في ذلك وجود شاهد من القرآن له فقط، فقد عرفت أنّه ورد بهذا المضمون روايات خمس:

أ: ما رواه أيوب بن راشد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: « ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف »). (2).

ب: ما رواه أيوب بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) (يقول: « كلّ شيء مردود إليّ الكتاب والسنة، كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف »). (3).

ج: مرسله ابن أبي بكير، عن رجل، عن أبي جعفر في حديث قال: « إذا جاءكم عنّي حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده »). (4).

د: خبر جابر، عن أبي جعفر (عليه السلام) (في حديث) «... فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه». (5).

ه: ما رواه سدير قال: قال أبو جعفر، و أبو عبد الله (عليهما السلام) (: « لا يصدق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيّه »). (6).

ص: 208

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 2.

2- الوسائل: الجزء 18، الباب 1 من أبواب صفات القاضي، الحديث: 13، 14، 18، 37، 47.

3- الوسائل: الجزء 18، الباب 1 من أبواب صفات القاضي، الحديث: 13، 14، 18، 37، 47.

4- الوسائل: الجزء 18، الباب 1 من أبواب صفات القاضي، الحديث: 13، 14، 18، 37، 47.

5- الوسائل: الجزء 18، الباب 1 من أبواب صفات القاضي، الحديث: 13، 14، 18، 37، 47.

6- الوسائل: الجزء 18، الباب 1 من أبواب صفات القاضي، الحديث: 13، 14، 18، 37، 47.

يلاحظ علي الاستدلال بهذه الروايات بوجهين:

1. إذا كانت هذه الروايات بصدد المنع عن العمل بخبر الواحد، كان التصريح بأصل المطلوب أسهل من دون أن يشترط موافقة الكتاب و السنّة، فاشتراط الموافقة يكشف عن عدم كون العمل مصبّ البحث، ولو كان مصبّه العمل بالخبر الواحد، كان اشتراط الموافقة لغواً، إذ مع الدلالة القرآنية لا حاجة إلي اخبار الأخبار، وأمّا ما هو مصب البحث فسيوافيك بيانه.

2. لا شكّ أنّه صدر من أئمّة أهل البيت عليهم السلام (روايات كثيرة، في مختلف الأبواب في المعارف و العلوم الكونية و الأخلاق و الأحكام ما لا يوصف بالمخالفة، و في الوقت نفسه لا يوصف بالموافقة بهما أيضاً لعدم ورودها فيهما، فلا بدّ أن يرجع شرطية الموافقة إلي شرطية عدم المخالفة، كما في الصنفين التاليين.

و أمّا الصنف الثالث: أعني: ما يدل علي عدم حجّية المخالف، و بهذا المضمون رواية واحدة و هي:

مرسلة ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام (يقول: « من خالف كتاب الله و سنّة محمد فقد كفر »). (1)

يلاحظ عليه: أنّه لا صلة له بخبر الواحد، و أنّه يركز علي من أفتي بخلاف الكتاب فقد كفر، و البحث في المقام في الرواية لا في الإفتاء.

و أمّا الصنف الرابع: أعني: ما يجمع بين العنوانين، فيأمر بأخذ الموافق، و طرح المخالف، فقد ورد بهذا المضمون روايتان:

أ: ما رواه السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: « قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم (: إنّ علي كلّ حقّ حقيقة، و علي كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف

ص: 209

ب: ما رواه هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «خطب النبي بمني فقال: أيها الناس ما جاءكم يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» (2).

وبما أنك عرفت أنه لا يصح جعل الموافقة ملاكاً للقبول، فيكون المراد منه، ما لا يخالف.

هذه أصول الروايات، وقد عرفت خروج الصنف الأول عن مصب البحث، وأن مرجع اشتراط الموافقة في الصنف الثاني بل مطلقاً إلي شرطية عدم المخالفة الواردة في الرابع.

وعلي ضوء هذا فقد تواترت الروايات معني علي عدم حجية الرواية المخالفة للكتاب والسنة، ولكن المهم هو تبيين شأن ورود هذه الروايات، إذ كما أن لآيات شأن نزول هكذا للروايات أيضاً أسباب صدور وبيانه يعلم عدم صلتها بعدم حجية الخبر الواحد.

إن الروايات الناهية عن العمل بالرواية المخالفة للقرآن والسنة ناظرة إلي أحد موردين:

أ. في تمييز الحجّة عن اللاحجة

إن موضع هذه الروايات، هو صورة اختلاف الخبرين في المضمون، فيطرد المخالف ولو كان خاصاً بالنسبة إلي عموم القرآن، ويؤخذ بالموافق، ويشهد لذلك لقيف من الروايات.

ص: 210

-
- 1- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 10 و 15 و يحتمل وحدة الروايتين.
 - 2- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 10 و 15 و يحتمل وحدة الروايتين.

1. ما رواه عمر بن حنظلة: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: « ينظر ممّا وافق حكمه الكتاب و السنة (1).»
 2. ما رواه ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به قال: « إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (2).»
 3. ما رواه الميثمي أنه سأل الرضا (عليه السلام) يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله في الشيء الواحد. فقال (عليه السلام) (:)... ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما علي كتاب الله (3).»
 4. ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق (عليه السلام) (: « إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما علي كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه (4).»
 5. ما رواه الحسن بن الجهم، عن الرضا (عليه السلام) قال: قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال: « ما جاءك عنّا فقس علي كتاب الله عزّ و جلّ و أحاديثنا فإن كان يشبههما فهو منّا (5).» و رواه أيضاً عن العبد الصالح (عليه السلام) (6).»
- فهذه الروايات المتضاربة تفسر مصب الروايات السالفة، و أنّ النهي عن العمل بما خالف القرآن ناظر إلي صورة التعارض، لا صورة الانفراد، فالخبران المتعارضان، لو كان أحدهما خاصاً مخالفاً لعموم القرآن و الآخر مدعماً به يؤخذ بالموافق، بخلاف ما إذا كان الأول وحده بلا معارض سواء لم يكن مخالفاً للكتاب أصلاً، أو كان مخالفاً بنحو الخصوص و العموم، فيخصص القرآن بخبر الواحد علي رأي أكثر الأصوليين.

ص: 211

- 1- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 1، 11، 21.
- 2- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 1، 11، 21.
- 3- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 1، 11، 21.
- 4- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 29، 40، 48.
- 5- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 29، 40، 48.
- 6- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 29، 40، 48.

ب: في مقامات الأئمة و درجات الأنبياء

إنّ ظاهرة الغلو بدت في عصر الإمام أمير المؤمنين) عليه السلام (فتمت إلي أن بلغت الذروة في عصر الصادق و الكاظم و الرضا) عليهم السلام (، فكان هناك أناس يضعون الأحاديث في حقّ الأئمة إمّا تشويهاً لسمعة الأئمة حتي ينفصّ الناس من حولهم، بحجّة أنّهم يقولون خلاف القرآن و السنّة النبويّة، أو لغاية الاستنكال بالأحاديث حيث كانوا يملكون قلوب عوام الشيعة و السُّدج منهم، بالغلو في حقّهم، و قد احتفلت كتب الملل و النحل بهذه الفرق كالخطابية، و التّصيرية.

روي الكشي، قال يحيي بن عبد الحميد الجمالي في كتابه المؤلف في إثبات إمامة أمير المؤمنين) عليه السلام (: قلت لشريك: إنّ أقواماً يزعمون أنّ جعفر بن محمد ضعيف الحديث، فقال: أخبرك القصة، كان جعفر بن محمد رجلاً صالحاً مسلماً ورعاً، فاكتنفه قوم جهّال يدخلون عليه و يخرجون من عنده و يقولون:

حدّثنا جعفر ابن محمد، و يحدثون بأحاديث كلّها منكرات كذب موضوعة علي جعفر ليستأكلون الناس بذلك، و يأخذون منهم الدراهم، كانوا يأتون من ذلك بكلّ منكر، فسمعت العوام بذلك منهم، فمنهم من هلك و منهم من أنكر. (1)

وقد عالج الأئمة هذه الظاهرة الخبيثة، بأمر الشيعة بعرض الروايات علي القرآن فما وافق أصول التوحيد بمراتبها و العدل، و مكانة الأئمة يؤخذ به، و ما خالف فلا يؤخذ به، روي الكشي عن ابن سنان قال: قال أبو عبد الله) عليه السلام (: «أنا أهل بيت صادقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا و يسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس.» (2)

ص: 212

1- البحار: 25/302، الحديث 67.

2- البحار: 25/263، باب نفي الغلو، الحديث 1.

و الذي نلفت إليه نظر القارئ أنّ علماءنا الأبرار قد بذلوا جهوداً جبارة في تهذيب الشيعة عن الموضوعات، و لذلك لا تجد رواية مخالفة للكتاب و السنة علي وجه التباين إلاّ النادر.

الدليل الثالث: الإجماع

ادّعي السيد المرتضي و غيره من أعلام القدماء عدم جواز العمل بخبر الواحد، و أنّه كالقياس من شعار الشيعة، و أكثر من ركز علي ذلك، هو السيد المرتضي و ابن إدريس.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ ادّعاء إجماع السيد، يتعارض مع ادّعاء الشيخ الإجماع علي العمل به، يقول في العدة: و الذي يدل علي ذلك إجماع الفرقة المحقّقة، فاتّي وجدتها مجمعة علي العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم و دونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه، حتي أنّ واحداً منهم إذا أفتي بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم علي كتاب معروف أو أصل مشهور و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا. (1)

و ثانياً: أنّ عبارة السيد و إن كانت مطلقة، لكنّها ناظرة إلي الأخبار التي رواها المخالفون، و بذلك أوّل الشيخ كلام أستاذه. حيث قال: فإن قيل كيف تدّعون الإجماع علي الفرقة المحقّقة في العمل بخبر الواحد و المعلوم من حالها أنّه لا تري العمل بخبر الواحد، كما أنّ المعلوم من حالها أنّها لا تري العمل بالقياس؟ فأجاب: المعلوم من حالها الذي لا ينكر و لا يدفع أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد، الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد و يختصون بطريقه. (2)

ص: 213

1- العدة: 1/126.

2- لاحظ العدة: 1281/127.

استدل القائلون بالحجّة، بالأدلة الأربعة.

فمن الكتاب:

الأولي: آية النبا

قال سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ). (1)

ذكر الطبرسي سبب نزولها وقال: نزلت الآية في الوليد بن عقبة، بعثه رسول الله في جباية صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقونه فرحاً به و كانت بينه وبينهم عداوة في الجاهلية فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلي رسول الله وقال: إنهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فغضب النبي وهمّ أن يغزوهم، فنزلت الآية. (2)

لكن الجزء الأخير من القصة، غير صحيح فليس النبي من المتسرعين في القضاء، ولو كان كذلك، لتوجه الخطاب إليه، مع أنّه توجه إلي المؤمنين.

وهناك سؤالان:

وهو أنّ الوليد من أغصان الشجرة الخبيثة قد آمن ظاهراً عام الفتح كسائر الأمويين، وكانت غزوة بني المصطلق في العام السادس من الهجرة، فكيف بعثه النبي لجباية الصدقات؟! والجواب كون الغزوة في العام السادس وإسلامهم فيه، لا يلازم كون البعث

ص: 214

1- الحجرات: 6.

2- مجمع البيان: 5/132.

في تلك السنة ولعله) صلى الله عليه وآله وسلم (بعثه بعد عام الفتح كما لا يخفي.

وقد نقل ابن عبد البر في الاستيعاب: ولا خلاف بين أهل العلم بتأويل القرآن فيما علمت أنّ قوله عزّ وجلّ: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) نزلت في الوليد(1). و حكاه عنه ابن الأثير في أسد الغابة(2). ويؤيده نزول قوله سبحانه: (أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ). (3)

روي الطبرسي، عن ابن أبي ليلى نزل قوله: (أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ) في علي بن أبي طالب ورجل من قريش، وقال غيره نزلت في علي بن أبي طالب و الوليد بن عقبة، فالمؤمن علي و الفاسق الوليد، و ذلك أنّه قال لعلي (عليه السلام): أنا أبسط منك لساناً، و أحدٌ منك سناناً، فقال علي (عليه السلام): ليس كما تقول يا فاسق. قال قتادة: و الله ما استوتوا لا في الدنيا و لا عند الموت و لا في الآخرة. (4)

روي الشارح المعتزلي أنّ حسان بن ثابت شاعر عصر الرسالة قد نظم الواقعة في بيتين:

أنزل الله و الكتاب عزيز في عليّ و في الوليد قرآنا

فتبوا الوليد إذ ذاك فسقا و عليّ مبقوا إيماناً(5)

2. كيف بعثه النبي إلي جبايتها، مع أنّه فاسق؟ و الجواب أنّ المانع من البعث هو الفسق الظاهري لا الخفي، و لعله لم يظهر

ص: 215

1- الاستيعاب: 2/620.

2- أسد الغابة: 5/90.

3- السجدة: 18.

4- مجمع البيان: 4/332.

5- شرح النهج: 2/103.

منه إلى زمان البعث أي فسق، وكان فسقه مخفياً إلي أن أظهره القرآن الكريم.

وَأما الاستدلال فتارة يستدل بمفهوم الوصف، وأخري بمفهوم الشرط، وإليك بيانهما.

الأول: الاستدلال بمفهوم الوصف بوجهين

1. إن قوله: فاسق، وصف لموصوف محذوف، أي مخبر فاسق، فالمخبر الموصوف بالفسق يجب تبين خبره، فيكون مفهومه انتفاؤه عند انتفاء الوصف، بمعنى كون المخبر عادلاً. وهذا سار في كل وصف لا ثالث له، كما في قوله: «في سائمة الغنم زكاة» فمعناه الغنم بقيد السائمة فيها زكاة، ويكون مفهومه، الغنم عند عدم كونها سائمة ليس فيها زكاة.

يلاحظ عليه: أن المستدل خلط بين كون القيد احترازياً، وكونه ذا مفهوم، ومفاد الأول هو مدخليته في الحكم مقابل القيد غير الاحترازي مثل (في حُجُورِكُمْ) في قوله سبحانه: (وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) (1) وأما كونه دخيلاً منحصراً لا يقوم مقامه شيء آخر، فلا يدل عليه.

فإن قلت: القائم مقامه هو المعلوفة، فلو كان كذلك، كان ذكر السائمة لغواً، إذ يعرف هذا من أن الزكاة لجنس الغنم، ولا مدخلية لأحد الوصفين فيه.

قلت: لا تلزم اللغوية، لاحتمال أن تكون القضية جواباً لسؤال السائل عن المعلوفة فجاء الجواب وفقاً للسؤال، وإن كان الحكم عاماً.

2. ما حقه الشيخ، وقال: إن لخبر الفاسق حيثيتين: إحداهما ذاتية وهي ما يكون وصفاً للخبر وهي كونه خبر الواحد، والأخري عرضية، أي ما يكون وصفاً للمخبر، ويوصف به الخبر أيضاً بالعناية، وتعليق التبين علي العنوان العرضي دون

ص: 216

الذاتي المشترك بين خبر العادل و الفاسق، يعرب عن كونه السبب للتبيين دون مطلق الخبر، وإلا كان العدول عنه إلي العرضي غير بليغ.

يلاحظ عليه: أنّ البيان متين لو لم يكن للعدول وجه، و هو التصريح بفسق المخبر ورفع الغشاء عن وجهه القبيح.

و من هنا يعلم أنّ الآية ليست بصدد جواز العمل بخبر العادل و عدمه، بل هي بصدد المنع عن العمل بخبر الفاسق.

فإن قلت: إنّ سيرة العقلاء علي عدم العمل بقول من لا يثقون بقوله، و الفاسق ممن يوثق بقوله، فما السرّ في هذا النهي؟ قلت: السرّ هو التصريح بفسق الوليد و بيان الصغري، و إن كانت الكبرى عندهم معلومة. هذا كلّه حول الاستدلال بمفهوم الوصف.

و مما ذكرنا يعلم أنّ التقرير الثاني تقرير لمفهوم الوصف لا لمفهوم الشرط، فما أفاده المحقّق النائيني من أنّه ينطبق علي مفهوم الشرط غير ظاهر.

الثاني: التمسك بمفهوم الشرط

و قبل تقرير المفهوم، نذكر نكتة و هي أنّ حمل الجزاء علي الموضوع علي قسمين:

تارة يصحّ حمله عليه سواء أ كان هناك شرط أو لا، كما إذا قال: زيد إن سلّم أكرمه. فإنّ حمل الجزاء صحيح سواء أسلم أم لا، غاية الأمر، خصّ الأمر بالإكرام بإحدى الصورتين، و هو ما إذا سلّم.

و أخرى لا يصحّ حمل الجزاء علي الموضوع إلاّ مع وجود الشرط، بحيث لولاه لما صحّ حمله، كما إذا قال: الولد إن رزقت به فاخنته، أو زيد إن ركب فخذ ركابه، أو قال: الدرس إذا قرأته فاحفظه. ففي هذه الموارد، يكون الشرط من

محققات ما موجودة بل كتاب الموضوع، بحيث ينتفي الموضوع بانتفائه.

و القضية الشرطية ذات المفهوم هو القسم الأول، الذي يصح حمل المشروط) الجزء (علي الموضوع سواء كان هناك شرط أو لا، لا القسم الثاني، بل يكون سلب الجزء عندئذ لأجل عدم الموضوع، و هو ليس بمفهوم اصطلاحاً، و إلاً يلزم أن تكون جميع القضايا الحملية ذات مفهوم، إذا علمت هذا فاعلم:

ان مفهوم الشرط في الآية يقرر علي وجهين مبنيين علي كون الموضوع ما هو؟ فهل الموضوع:

1. نبأ الفاسق إذا جاء به فيجب تبيّنه؟ أو الموضوع.

2. النبأ المفروض وجوده إن جاء به الفاسق يجب تبيّنه؟ فقرره المشهور علي الوجه الأول، و قرّر المحقّق الخراساني علي الوجه الثاني. (1)

و إليك كلا التقريرين:

مفهوم الشرط علي تقرير المشهور

إنّ تقرير المشهور مبني علي جعل الموضوع: نبأ الفاسق، و الشرط: هو المجيء، و الجزء: هو التبيّن و الثبوت؛ فكأنه قال: نبأ الفاسق، إن جاء به الفاسق، فتبيّنه و يكون مفهومه:

نبأ الفاسق إن لم يجيء به فلا تبيّنه، لكنّ للشرط عدم مجيء الفاسق مصداقين:

ص: 218

1- فوائد الأصول: 3/169.

1. عدم مجيء الفاسق و العادل به فيكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

2. مجيء العادل به فيكون عدم التبين من قبيل السالبة بانتفاء المحمول، لأنّ النبأ موجود، و المنفي هو المحمول، أعني: التثبّت.

يلاحظ عليه: أنّ المفهوم عبارة عن سلب الحكم عن الموضوع الوارد في القضية، لا عن موضوع آخر لم يرد فيها، فالموضوع في الآية حسب الفرض، هو: نبأ الفاسق، فالتثبّت عند المجيء به و عدم التثبّت عند عدم المجيء به، يجب أن يتوارد عليه لا علي موضوع آخر كنبأ العادل الذي ليس منه ذكر في الآية، و علي ذلك ينحصر مفهوم الآية بالصورة الأولى، و هو عدم مجيء الفاسق، من دون نظر إلي نبأ العادل، و من المعلوم أنّ عدم التثبّت عند عدم مجيئه به، لأجل عدم الموضوع للتثبّت.

و بعبارة أخرى: إنّ الإثبات و النفي لدي وجود الشرط و عدمه، يتواردان علي الموضوع المذكور و هو « نبأ الفاسق » لا أنّ الإثبات التبين يتوارد علي نبأ الفاسق، و النفي عدم التبين يتوارد علي موضوع آخر، و هو نبأ العادل.

مفهوم الشرط علي تقرير الخراساني

لما وقف المحقّق الخراساني علي الإشكال الوارد علي تقرير المشهور، عدل عنه إلي تقرير آخر قال ما هذا نصّه: إنّ تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به علي كون الجائي به الفاسق يقتضي انتفاءه عند انتفائه.

توضيحه: إنّ الموضوع هو النبأ المحقّق وجوده عبر الزمان، و الشرط هو مجيء الفاسق، و الجزء هو وجوب التبين، و علي ذلك فليس مجيء الفاسق به من محقّقات الموضوع، بل من حالاته، لافتراض أخذ النبأ علي نحو القضية الحقيقية، فله حالتان:

1. مجيء الفاسق به 2. عدم مجيء الفاسق، ولكنه يلازم مجيء العادل به لافتراض أن الخبر محقق الوجود، والجائي به إما فاسق أو عادل، فإذا لم يجيء به الفاسق، يكون الجائي به عادلاً قطعاً لعدم الشق الثاني.

يلاحظ عليه: أن الآية ليست بصدد بيان أحكام النبأ المطلق سواء أكان الجائي به الفاسق أو العادل فيختص التثبت بالأول دون الثاني، بل بصدد بيان حكم نبأ الفاسق بشهادة قوله: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) أي فاسق يحمل نبأ فالنفي والإثبات يجب أن يتواردا علي موضوع واحد و هو نبأ الفاسق.

تقرير ثالث لمفهوم الشرط في الآية

إن هنا تقريراً ثالثاً يقرب ممّا ذكره المحقق الخراساني، و حاصله:

أن الشرط تارة يكون بسيطاً ويكون الجزاء في نفسه متوقفاً علي الشرط، كما في قولك: إن رزقت ولدأ فاختنه.

وأخري يكون مركباً، ويكون الجزاء متوقفاً عقلاً علي كليهما، كما إذا قال: إن رزقت ولدأ و كان ذكراً فاختنه.

و ثالثة يكون متوقفاً علي أحدهما دون الآخر، كما إذا قال: إن ركب الأمير و كان يوم الجمعة فخذ ركابه، فإن أخذ الركاب متوقف علي الركوب عقلاً و لا يتوقف علي كون ركوبه يوم الجمعة.

و مثله المقام فإن التبين يتوقف علي النبأ، و لا يتوقف عقلاً علي الجزء الآخر أعني كون الآتي به فاسقاً، و مفاده عدم التبين عن النبأ عند انتفاء كون الآتي به فاسقاً. (1)

ص: 220

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره تحليل عقلي صحيح في عالم الثبوت، ولكنّه علي خلاف ظاهر الآية، لأنّها ليست بصدد بيان أحكام النّبأ علي وجه الإطلاق ليعلم بالمنطوق و المفهوم حكم كلا- القسمين، بل هي بصدد بيان حكم موضوع واحد، و هو « نأ الفاسق »، فالتبين عند المجيء و عدمه عند عدم المجيء، يتواردان علي موضوع واحد، و هو قول الفاسق.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني سلّم أنّ الموضوع هو « نأ الفاسق » لا مطلق النّبأ، لكن حاول استفادة حكم نأ العادل من طريق آخر، و هو: أنّ ظاهر الآية انحصار موضوع وجوب التبين في النّبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه و وجود موضوع آخر، ثمّ أمر بالتدبر.

و لعلّ وجه ما ذكره من ظهورها في انحصار وجوب التبين في نأ الفاسق، هو ما أشار إليه تلميذه المحقّق العراقي: أنّ وجوب التبين يناسب جهة فسق المخبر لعدم تحرّزه عن المعاصي، التي منها تعمّد كذبه، فوجب التبين عن حال خبره لئلا يقع المكلف في خلاف الواقع، فتحصل له الندامة، و هذا بخلاف خبر العادل فإنّه من جهة توّزعه عن محارم الله لا يقدم علي التعمّد بالكذب، فاحتمال تعمّد كذبه منفي بعدالته. (1)

ثمّ إنّ الإشكال المزبور راجع إلي نفي الاقتضاء و أنّه لا مفهوم للقضية الشرطية في الآية، و هناك إشكالات ترجع إلي إيجاد موانع بعد تسليم اقتضائه، و لم يذكر منها المحقّق الخراساني إلاّ إشكالاً واحداً، بخلاف الشيخ الأعظم فإنّه أشار إلي إشكالات عديدة منها و نحن نقتفيه.

ص: 221

1- نهاية الأفكار: 3/107، للشيخ محمد تقي البروجردي تلميذ المحقّق العراقي.

الإشكال الأول: عموم التعليل مانع عن تمامية دلالة الآية

هذا الإشكال هو الذي نقله الشيخ الأعظم عن الشيخ الطوسي في عدّته بقوله: لا يمتنع ترك الخطاب (مفهوم المخالفة (لدليل و التعليل دليل).⁽¹⁾

و حاصله: أنّه لو سلمنا دلالة مفهوم الآية علي قبول خبر العادل غير المفيد للعلم، لكن مقتضي عموم التعليل هو وجوب التبيّن في كلّ خبر لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل، وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم، و الترجيح مع ظهور التعليل.⁽²⁾

و بتقرير آخر: أنّ التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم و المنطوق قرينة علي أنّ الآية فاقدة للمفهوم⁽³⁾، و الفرق بين التقريرين واضح، فالأوّل يركز علي احتمال الندامة المشترك بين خبري العادل و الفاسق، و الثاني علي صدق الجهالة بمعني عدم العلم علي الموردین.

وقد أُجيب عن الإشكال بوجه:

الوجه الأوّل:

ما أفاده الشيخ: من أنّ المراد من التبيّن ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان الذي هو في مقابل الجهالة و الاطمئنان منتف في خبر الفاسق دون العادل.

بإحاطة عليه بوجهين:

أولاً: أنّ تفسير التبين بالظهور العرفي لا يصدقه القرآن الكريم، فأنّه

ص: 222

1- الطوسي، العدة: 1/113.

2- الفرائد: 71.

3- كفاية الأصول: 2/86.

استعمل فيه في الظهور الحقيقي:

1. كقوله سبحانه: (بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) (1) ومورد الآية إراقة الدماء، ولا يكتفي فيه بالوثوق والاطمئنان، بل لا بد من العلم أو اليقظة.

2. وقال سبحانه: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) (2) أي يتبين أن القرآن حق بأجلي مظهره.

3. وقوله سبحانه: (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) (3).

ثانياً: لو صح ما ذكره لدلّ منطوق التعليل علي حجية الخبر العادل، من دون حاجة إلي المفهوم، لأنّ الظهور العرفي بمعني الاطمئنان موجود في خبر العادل قطعاً.

الوجه الثاني:

ما أجاب به المحقق الخراساني: من أنّ الإشكال مبني علي أنّ الجهالة بمعني عدم العلم، ولكنّه بمعني السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدره من العاقل، وهو غير موجود في خبر العدل.

فإن قلت: لو كان العمل بقول الفاسق عملاً سفهياً لما أقدم عليه أصحاب النبي وهم عقلاء.

ص: 223

1- النساء: 94.

2- فصلت: 53.

3- البقرة: 187.

قلت: إنهم أقدموا علي العمل بقوله غافلين عن فسقه، و لو لا الغفلة لما ركنوا إلي قوله.

أقول: لا شك أن الجهالة تستعمل في معني السفاهة، لكنّها في الآية ليست بهذا المعني، بل هي فيها بمعني عدم العلم بالواقع ضدّ التبيّن.

أمّا الأول: فقد استعملت في قوله سبحانه: (أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (1) وقال سبحانه: (ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ) (2) وقال سبحانه: (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ) (3).

قال الراغب في المفردات: إنّ الجهل علي ثلاثة أضرب: ثالثها فعل الشيء بخلاف ما حقّه أن يفعل.

وأمّا الثاني: فلأنّ الظاهر أنّ الجهالة في الآية في مقابل التبيّن، الذي هو إمّا بمعني العلم القطعي كما قلناه، أو الاطمئنان، ويكون المراد من مقابله أعني الجهالة، ضدّهما، لا مقابل الحكمة.

الوجه الثالث: ما أجاب به المحقّق النائيني من أنّ المفهوم حاكم علي التعليل، لأنّ أقصي ما يدل عليه التعليل عدم جواز العمل بما وراء العلم، و المفهوم يقتضي إلغاء احتمال الخلاف و جعل الخبر العادل محرزاً للواقع و علماً في مقابل التشريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما، لأنّ المحكوم لا يعارض الحكم و لو كان ظهوره أقوى. (4)

ص: 224

1- الأنعام: 54.

2- النحل: 119.

3- النساء: 17.

4- فوائد الأصول: 3/172.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الحكومة عبارة عن نظارة أحد الدليلين إلي الدليل الآخر، و تكون نتيجتها تارة رفع حكم الدليل المحكوم بلسان رفع موضوعه، كما إذا قال: إذا شككت فابن علي الأكثر، ثم قال: لا شكّ للإمام مع حفظ المأموم، أو بالعكس، فهو بلسانه ناظر إلي الدليل المحكوم، و يدل علي أنّ شكّ الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر خارج عن تحت الدليل الأوّل، لكن لا بنحو الإخراج عن الحكم ابتداء حتي يكون تخصيصاً، بل بنحو رفع الموضوع تعبداً لغاية رفع الحكم. و أُخري بالتعرض لحالات الحكم المحكوم، كما إذا قال صاحب الشريعة: (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (1)، فهو بلسانه متعرض لأحوال الأحكام الواردة في الشريعة، و يدل علي أنّ الحكم إذا كان حرجياً فإطلاقه غير مجعول. و علي كلّ تقدير الحكومة قائمة بلسان الدليل، و المفروض في المقام أنّ المفهوم فاقد للسان، فكيف يكون حاكماً؟! ثانياً: أنّ مفاد المفهوم علي القول به، هو عدم وجوب التبيين، و أين هو من إلغاء احتمال الخلاف، و كونه محرزاً للواقع و علماً في مقام التشريع؟! ثالثاً: أنّ ما ذكره يستلزم الدور، لأنّ انعقاد المفهوم و ظهور القضية في المفهوم، فرع حاكميته علي التعليل المزاحم لانعقاد المفهوم، و كون القضية ذات مفهوم و كونه حاكماً، فرع وجوده و اشتمال القضية علي المفهوم.

الوجه الرابع: أنّ التعليل يختص بما إذا كان العمل بالخبر في معرض الندامة، و هو يلازم خبر الفاسق دون خبر العادل، و العادل وإن كان يخطأ، كالعلم القطعي لكنّهما ليسا في معرض الندامة، و لعلّ هذا الجواب أظهر.

ص: 225

1- الحجج: 78.

الإشكال الثاني: خروج المورد عن المفهوم

ما أشار إليه الشيخ أيضاً، وهو أنّ مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم أنّه لا يكفي فيه خبر العادل فلا أقلّ من اعتبار العدلين، فلا بدّ من طرح المفهوم لعدم جواز إخراج المورد.

وقد أجاب عنه الشيخ بأنّه لا يلزم إخراج المورد، غاية الأمر يقيد إطلاق المفهوم في مورد الموضوعات بضمّ عادل آخر إليه، فقول العادل حجة مطلقاً، غاية الأمر إذا كان المخبر به حكماً شرعياً يؤخذ بقوله، وإذا كان موضوعاً خارجياً، فليلتمس ضمّ عادل إليه.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره ليس جواباً عن الإشكال، بل هو تقرير له، وهو خروج المورد عن مفهوم الآية، وما ذكره ليس إلاّ تغييراً في التعبير، فإنّ معني قوله: « يقيد إطلاق المفهوم في مورد الموضوعات » عبارة أُخري عن عدم حجّة المفهوم في مورد الآية وإنّه لو كان المخبر أيضاً عادلاً لا يعمل به بل لا بدّ من البيّنة.

وقد أجاب المحقّق النائيني عن الإشكال بوجه آخر، ولم يرتضه السيد الأستاذ والجواب والإشكال المذكور في التهذيب، فلاحظ. (1)

الإشكال الثالث: اختصاصه بالموضوعات الخطيرة

والذي عندي في تفسير الآية من أولها إلى آخرها أمر وراء ما ذكره الأعظم، وحاصله: أنّ الآية غير ناظرة إلى الخبر بما هو خبر، حتي نبحت عن المنطوق والمفهوم وناقش ما يزاحم أصل المفهوم أو يعارضه، بل الموضوع في الآية هو النبأ

ص: 226

لا الخبر، و هو ليس مطلق الخبر، بل الأمر العظيم الذي يوجب علي الإنسان الحزم و الاحتياط و تحصيل التبين و اليقين، و ترك الإقدام مع الجهل، من غير فرق بين خبر الفاسق و العادل، و يخصص الفاسق بالذكر لأجل التصريح بفسق الوليد.

توضيح ذلك: أنه فرق في لغة العرب بين الخبر و النبا، و لا يطلق الثاني إلا علي الخبر الخطير، و لا يطلق النبي علي مطلق المخبر، بل الذي يُخبر عن خبر خطير و ينقل أخبار السماء إلي الأرض.

وقد استعمل القرآن لفظ النبا في خمسة عشر مورداً و أُريد من الكل الأمر الخطير، قال سبحانه:

1. (وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ). (1)

2. (وَ لَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلِينَ). (2)

3. (وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبِيٍّ يَقِينٍ). (3)

4. (عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ) (4)، و توضيحه بالعظم لغاية المبالغة.

و محط البحث في الآية هو الموضوعات الخطيرة، فلا- يستخدم فيها إلا- العلم و التبين القطعي و لا يكتفي بغيره، من غير فرق بين خبر العادل و الفاسق، و قد مرَّ أن التبين في الآية ليس هو الاطمئنان بل التبين العلمي في مقابل الجهل.

فالآية تركّز علي أنه لا يصلح في تلك المواقف الخطيرة سوي التبين و العلم،

ص: 227

1- المائدة: 27.

2- الأنعام: 34.

3- النمل: 22.

4- النبا: 21.

وأما في غيرها من سائر الأمور غير المهمة فالآية ساكتة عنها منطوقاً ومفهوماً، ولا يستعمل لفظ النبأ إلا في الموضوعات ولا يعم الأحكام، ويختص بالموضوعات التي لها خطر وشأن، لا مطلقه.

هذا حول الإشكالات المختصة بالآية، وهناك إشكالات لا تختص بها بل تعم جمع أدلة حجّية الخبر الواحد.

الإشكالات غير المختصة بآية النبأ

هناك إشكالات لا تختص بالآية بل تعم جميع ما استدل به علي حجّية الخبر الواحد، وكان علي الشيخ التفكيك بين النوعين:

الأول: التعارض بين المفهوم والآيات الناهية

وقد أشار إليه الشيخ وحاصله: معارضة المفهوم بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم والنسبة عموم من وجه، فيفترق المفهوم عنها في خبر العادل المفيد للعلم، كما تفترق الآيات عن المفهوم في خبر الفاسق ويجتمعان في خبر العادل المفيد للظن، فالمرجع هو عموم الآيات لأقوائيتها.

والحق أن يقال: إنّ النسبة بين المفهوم والآيات الماضية هي التباين، لأنّ المراد من الظن كما مرّ هو الخرص والتخمين والحدس، غير المبنيّ علي دليل، وأين هذا من خبر العادل الحاكي عن حس؟

الثاني: المفهوم يعمّ قول السيد

لو كان خبر العادل حجّة، فقول السيد أيضاً خبر الواحد، داخل تحت الآية فلو كان حجّة لزم عدم حجّية الخبر الواحد بتاتاً.

1. إنَّ السيد لا يخبر عن قول المعصوم إلاَّ عن حدس، و الحجَّة هو الإخبار عن حس.
 2. إنَّ ادعاءه معارض بأدعاء الشيخ عن إجماع الطائفة علي حجة الخبر الواحد.
 3. إنَّ الأمر دائر بين دخوله و خروج غيره، أو بالعكس، فالثاني هو المتعيّن، لاستلزامه التخصيص المستهجن.
 4. لو شمله إطلاق المفهوم، يكون مآلها التعبير عن عدم حجة الخبر الواحد بنقيضه، و ذلك بإدخال قول السيد، و هذا خلاف البلاغة.
 5. إنَّ قول السيّد، ليس من مصاديقه، بل يناقض المفهوم، لأنَّ يدل علي حجة خبر الواحد، و هو ينفيه، فلا يعدّ مثله من مصاديقه.
 6. لو كان قول السيّد من مصاديق الآية لزم من حجّيته عدمه، لأنَّ إخباره عن عدم حجة خبر الواحد، يشمل قول نفسه بتقريح المناط و ما يلزم من وجوده، عدمه، باطل.
- و هنا كلام للمحقّق الخراساني و حاصله: من الجائز أن يكون خبر العادل حجة في زمان نزول الآية إلي زمان صدور هذا الخبر من السيّد، و عند ذلك يدخل قول السيد تحت الآية، و دخوله منتهي أمد الحكم الأوّل أعني الحجّة. (1)
- يلاحظ عليه: أنّه لا يمكن إدخال قول السيد في مفهوم الآية لا من عصر الرسالة و لا من عصر صدوره من السيّد، إذ علي الأوّل يعود محذور تخصيص الأكثر المستهجن، و صيرورة الكلام أشبه باللغز و غيرها من الإشكالات، و علي الثاني يلزم حدوث النسخ في الأحكام بعد رحيل النبي، و هو ممنوع إجماعاً.

ص: 229

الثالث: عدم شمولها للاخبار مع الواسطة

هذا الإشكال يتوجه علي أخبار الآحاد المنقولة بوسائط، دون المنقول بواسطة واحدة، وفي الحقيقة إشكال واحد و يقرر بوجه مختلفة، وقد جاء في الكفاية وجهان منها.

أشار إلي الأول بقوله: «ربما أشكل شمول مثلها».

وإلي الثاني بقوله: «ولا يخفي أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال».

وأما الشيخ فقد اختلفت نسخ الفرائد، فبعضها تشتمل علي ثلاثة، والبعض الآخر علي أربعة، أو خمسة، و ممن بينها بوجه واضح المحقق النائيني في فوائده.

ونحن نذكر في المقام أكثر الوجوه مع إيضاح ما في الكفاية.

1. انصراف الأدلة عن الاخبار بوسائط

إنّ القدر المتيقن من أدلة حجّية الخبر الواحد، هو الإخبار بلا واسطة، لا الاخبار بواسطتين أو بوسائط.

2. انصرافه عن الخبر التعبدي

الدليل منصرف عن الخبر التعبدي و لا يعمّ سوي الخبر الوجداني، فمن وقع في مبدأ السند فكلامه خبر وجداني، دون من يحكيه هو عنهم فانّها أخبار تعبدية لا دليل علي حجّية قولها.

يلاحظ عليه: أنّه لا فرق بين الاخبار بلا واسطة أو معها عند العقلاء، كما لا فرق عندهم بين الوجداني وغيره، واقتصارهم علي الوجداني يوجب العسر

و الحرج في الحياة، و لو ثبت ذلك فمعناه إلغاء التاريخ عن قاموس العلم فإنّه يقوم علي العنينة، مع اهتمامهم بها. نعم لو كثرت الوساطة علي نحو لا تسكن النفس بمثله كان لما ذكر وجهه، و أمّا الاخبار المنقولة في الكتب الأربعة وغيرها فليست الوسائط علي حدّ تسقط كثرة الوسائط لها عن الاعتبار.

3. لزوم كون المخبر به ذا أثر شرعي

إنّ التعبّد بتصديق العادل لا بدّ أن يكون لأجل ترتيب أثر شرعي علي قوله، و إلّا فلو كان المخبر به فاقداً للأثر، فلا يجب تصديقه، فلو أخبر عن مقدار ارتفاع المنارة أو عن عمق البئر، فلا يجب تصديقه لعدم ترتّب أثر شرعي عليه، و علي هذا فلو أخبر الراوي عن الإمام يجب تصديقه، لترتّب الأثر علي تصديقه، فالمخبر كالصفار إذا أخبر عن الإمام العسكري اشتمل علي الحكم الشرعي، و أمّا إذا أخبر عن إخبار المخبر، كالصدوق أخبر عن إخبار الكليني، و هو عن إخبار الصفار، و هو عن الإمام العسكري) عليه السلام (، فلا يترتب علي تصديق الصدوق و لا الكليني أي أثر، لأنّ المخبر به ليس كلام الإمام، بل إخبار الراوي الفاقد للأثر.

يلاحظ عليه: أنّه يكفي في صحّة التعبّد أن يكون جزء الموضوع للأثر لا تمام الموضوع، فيصحّ الأمر بتصديق الصدوق و الكليني، لغاية إثبات قول الصفار الذي يحمل قول الإمام و الحكم الشرعي.

و بعبارة أُخري: يكفي وقوعه في طريق ثبوت موضوع ذي أثر شرعي.

4. اتحاد الحكم مع جزء الموضوع

إنّ قول القائل « صدّق العادل » (في كلّ خبر ذي أثر شرعي مركّب من أمور ثلاثة:

أ. الحكم وهو: صدق.

ب. الموضوع: كل خبر.

ج. قيده: ذو أثر شرعي.

فإذا أخبر زرارة عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن طهارة العصير بعد التلث أو نجاسته قبله، فالأمر الثلاثة متحققة بالشكل التالي، فالحكم هو: وجوب التصديق، والموضوع: خبره أعني « طهارة الشيء » أو نجاسته، وأثره هو: وجوب الاجتناب عنه، وعدم وجوبه.

فالأمر الثلاثة متحققة كما هو واضح.

و أمّا إذا أخبر الصدوق عن الكليني، وهو عن الصفار، وهو عن الإمام العسكري (عليه السلام) (فوجوب تصديق الصدوق يتوقف علي تحقّق أمور ثلاثة:

الأول: الحكم وهو: وجوب التصديق.

الثاني: الموضوع: إخباره عن الكليني.

الثالث: الأثر: وليس الأثر هناك إلا نفس الحكم، إذ لا يترتب علي إخبار الكليني للصدوق أي أثر شرعي سوي وجوب التصديق، فيلزم أن يكون الحكم مأخوذاً في الموضوع، وهو غير صحيح، لأنّ الحكم متأخر رتبة، والموضوع بعامة أجزاءه متقدّم.

وبعبارة أخرى: لا يمكن التعبد بالتصديق إلا أن يكون للموضوع إخبار الكليني للصدوق (أثر شرعي قبل التعبد، والمفروض أن الأثر جاء من جانب الحكم، وترتب عليه في ناحيته وهذا نفس الدور.

نعم لو كان هناك إنشاء لوجوب التصديق بحيث يكون أحدهما جزء الموضوع، والآخر الحكم المترتب عليه، لارتفع الإشكال.

ثم إن المحقق الخراساني أجاب عن هذا الإشكال بوجوده ثلاثة:

1. إن قوله: « صدق العادل في كل خبر ذي أثر » لو كان قضية حقيقية ناظرة إلي كل فرد فرد من الآثار التي يدل عليها لفظة « ذي أثر » لصح الإشكال، إذ عندئذ يكون من الآثار هو وجوب التصديق الجائي من ناحية الحكم، مع أنه يلزم أن يكون الموضوع ذا أثر قبل الحكم، فكيف تكون بعض الآثار نفس الحكم؟! وأما إذا كانت القضية طبيعية و طبيعيتها و الحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر، فعندئذ لا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، لأنه حكم بترتيب طبيعة الأثر من غير نظر إلي أفرادها، غير أن ذلك الأثر في قول زرارة غير الحكم، وفي اخبار الصدوق نفس الحكم، و هذا أمر غير مخل.

2. إن قوله: صدق العادل في كل خبر ذي أثر، و إن لم يدل بالدلالة اللفظية علي ترتيب تصديق العادل للمحذور السابق أعني وحدة الحكم مع جزء الموضوع، و لكن بما أنه لا فرق بين ذلك الأثر و وجوب التصديق (و سائر الآثار كالاتحاد و عدمه يترتب علي خبر العادل جميع الآثار حتي وجوب التصديق.

3. عدم القول بالفصل بين هذا الأثر و بين سائر الآثار في وجوب الترتيب لدي الاخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق.

هذا توضيح ما في الكفاية إشكالا و جوابا.

يلاحظ علي الجواب الأول: بأن الإجمال في مقام الثبوت غير صحيح، فإذا قال: صدق العادل في كل خبر ذي أثر، فإما يراد منه أثر غير وجوب التصديق أو الأعم منه و من غيره.

فعلي الأول لا يصح التعبد باخبار الصدوق، لعدم الأثر فيما أخبر به، أعني: إخبار الكليني له، مع أن تصديقه فرع وجود الأثر في خبره.

و علي الثاني يعود الإشكال و يلزم أن يكون الحكم مأخوذاً في الموضوع. و الأولي أن يقال: إنَّ تصديق الصدوق لا يتوقف علي كونه ذا أثر شرعي وراء كونه جزءاً لثبوت الأثر الشرعي أعني قول العسكري.

و بالجملة: إنَّ وجوب التصديق فرع عدم لغوية التعبد بتصديق العادل، و يكفي في مصونيته عنها ثبوت قول العسكري بهذه التصديقات المتكررة.

5. إثبات الحكم لموضوعه

و هذا هو الإشكال الثاني في الكفاية و الإشكال الخامس حسب تقريرنا، و حاصله:

أنَّه لو عمّت الدليل للاخبار مع الوساطة لزم إثبات الموضوع بالحكم، مع أنَّه يتوقف عليه.

توضيحه: لا شكَّ أنَّ كلاً من إخبار الشيخ، و المفيد، و الصدوق، و الكليني، و الصفار، موضوعات لقوله:

« صدق العادل (و المعزز لنا بالوجدان هو أول السند، و هو خبر الشيخ، و أمّا الباقي فإنّما يثبت ببركة تصديق الشيخ فيما يحكي، فيلزم أن يكون الحكم) صدق العادل (مثبتاً للموضوع، أي قول المفيد بأنَّ الصدوق أخبره و هكذا.

و قد أجاب عنه في الكفاية بوجوه ثلاثة:

1. إذا كان خبر له أثر شرعي حقيقة بحكم الآية، و جب ترتيب أثره عليه عند اخبار العدل به كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآية، للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية.

2. أو لشمول الحكم فيها له مناطاً إن لم يشمله لفظاً.

3. أو لعدم القول بالفصل.

و حاصل الجواب الأول: أنّ الموضوع المحرز قبل الحكم وإن كان هو خبر الشيخ عن المفيد فقط، ولكن لما كانت القضية صدق العادل (قضية طبيعية لا حقيقية، يسري الحكم إلي جميع الأفراد المحرزة قبل الحكم) خبر الشيخ (و المحرزة بعده كإخبار المفيد عن الصدوق، و ليست حكمها حكم القضية الخارجية، التي يتوقف صدور الحكم علي تحقّق الموضوع قبله، و علي ذلك فالموضوعات المحرزة بعد تصديق الشيخ، تقع تحت الحكم وإن كان الموضوع متأخراً عن الحكم إحرزاً و ثباتاً.

نظير ذلك قول القائل: «كلّ خبري صادق» «فلو أخبر قبله بعشرة أخبار، فهو كما يعم العشرة هكذا يعم حتي نفسه، لأنّ الموضوع هو طبيعة الخبر حتي وإن صار خيراً بهذا الإخبار.

يلاحظ عليه: أنّ الجواب مبني علي أنّ هنا» وجوب تصديق واحد «فتوصل بهذا الجواب، و أمّا لو قلنا:

إنّ قول القائل: «صدق العادل» ينحل حسب تعدد الاخبار إلي قضايا كثيرة، غير أنّ الموضوع الأول لما كان محرزاً يشمل الحكم بلا تأخير، ولكن يثبت بفضل تصديق الشيخ موضوع ثان، و هو خبر المفيد عن الصدوق، له وجوب تصديق خاص غير التصديق المتعلق بخبر الشيخ حسب القول بالانحلال، فيصدق المفيد فيثبت خبر عدل ثالث و هو خبر الصدوق عن الكليني، فيشملة وجوب تصديق ثالث متولد من انحلال قوله: «صدق العادل» (و هكذا يثبت الموضوع اللاحق ببركة ثبوت الموضوع السابق.

و هذا نظير الإقرار بالإقرار، فيشملة قوله: «إقرار العقلاء علي أنفسهم جائز» «فلانّ الإقرار الثاني يثبت بفضل الإقرار الأول، و مثله إقامة البيّنة علي البيّنة كما لا يخفي.

و في الختام أعطف نظر القارئ إلي أنّ هذه الإشكالات نابعة من الدقة

العقلية، فلا تلتفت إليها أذهان العامة الذين هم المخاطبون بالخطابات فلا تصير مانعة عن شمول العمومات، ولو افترضنا أن الإشكالات بقيت بحالها، ولم تتوقف لحلها، لما كانت مانعة عن شمول العمومات.

الآية الثانية: آية النفر

قال الله تبارك و تعالي: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ). (1)

و الاستدلال بالآية يتوقف علي الكلام في أمور:

1. تفسير الآية، 2. كيفية الاستدلال، 3. ما أشكل علي الاستدلال.

المقام الاول الكلام في تفسير الآية

لا شك أن الآية وردت في سياق آيات الجهاد، فإن الآية المتقدمة عليها و المتأخرة عنها راجعتان إلي الجهاد قال سبحانه: (وَ لَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً وَ لَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ). (2)

و قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَ لِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ). (3)

و مع هذا الارتباط الوثيق بين الآية و سائر الآيات الحاققة بها فالاستدلال بها علي حجية الخبر الواحد يحتاج إلي فصلها عن سائر الآيات، و لنذكر الوجوه

ص: 236

1- التوبة: 122.

2- التوبة: 121.

3- التوبة: 123.

المحتملة في الآية حيث فسرت بوجه:

الأول: إن الخطاب متوجه للمؤمنين في المدينة و من حولها، ويخاطبهم بأن نفر الجميع إلي الجهاد أمر غير ممكن لاستلزامه تعطيل أمر الحياة واختلاله، فأمر بنفر طائفة من كل فرقة لغاية التفقه في ميادين الحرب، ثم إنذار قومهم المتخلفين في المدينة و ما حولها، عند الرجوع إليهم، والمراد من التفقه ما ذكره الطبرسي « ليتبصروا و يتيقنوا بما يريهم الله من الظهور علي المشركين و نصرة الدين، و أما الإنذار عند الرجوع إليهم باخبارهم بنصر الله النبي و المؤمنین لعلهم يحذرون أن يقاتلوا النبي فينزل بهم ما نزل بأصحابهم من الكفار ».

و مزية هذا الوجه أمران:

1. حفظ السياق و صلة الآية بما قبلها من سائر الآيات.

2. عدم التفكيك في ضمائها، حيث إن الضمائر المتصلة الثلاثة: (لِيَتَفَقَّهُوا) و (لِيُنذِرُوا) و (إِذَا رَجَعُوا) ترجع إلي النافرين.

و لكن الذي يبعده أمور ثلاثة:

أ: إن الظاهر من التفقه هو فهم معارف الدين و تعلم أحكامه، و أما رؤية النصر في الحروب فهو يوجب مزية الثقة بأن الله ينصر رسوله و المؤمنين، كما قال سبحانه: (إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ) (1)، و هذا ليس تفقهاً في الدين، بل مزيد إيمان بالله و بما وعد.

ب: إن النصر لم يكن حليف المسلمين دائماً، بل ربما كانوا يرجعون مع النكسة و الهزيمة، كما هو الحال في غزوة أحد و حنين، فلا يمكن أن يكون مثل هذا غاية النفر، التي يجب أن لا تنفك عنه.

ص: 237

1- غافر: 51.

ج: لازم ذلك أن يكون النافرون أفقه من الذين بقوا في المدينة و تعلموا من النبي كل آية نزلت و حديث صدر.

د: القول بأن المراد من (وَ لِيُنذِرُوا) هو إنذار قومهم الكافرين كي لا يقاتلوا النبي، خلاف الفرض، لأن المفروض، أن الخطاب للمؤمنين من أهل المدينة و من حولها و لم يكن يوم نزول الآية أي كافر فيها، لأنها نزلت في العام التاسع من الهجرة، و قد أسلمت القبائل في الجزيرة العربية إلا قليلاً في جانب شمالها قرب الشامات، إلا أن يفسر الإنذار بتشجيعهم بالتمسك بأهداب الإيمان و الإسلام.

الثاني: الخطاب للقاطنين في المدينة و المقيمين فيها و المراد انقسامهم إلى طائفتين، طائفة نافرة و طائفة قاعدة، فغاية النفر، هو الجهاد، و غاية القعود، هو التفقه في الدين لغاية إنذار النافرين عند الرجوع عن الجهاد، روي الطبري في تفسيره عن أبي زيد: أن معني الآية (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) أي ليتفقه المتخلفون في الدين، و لينذروا النافرين إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون. (1)

و علي هذا الوجه فالصلة بين الآيات محفوظة مثل السابق، لكن و يفضل عليه، بخلوه عن الإشكالات الثلاثة المتوجهة إلي الأول.

لكن يرد عليه استلزامه التفكيك في مراجع الضمائر المتصلة، و عليه فالضمير في (لِيَتَفَقَّهُوا) و (لِيُنذِرُوا) راجعان إلي القاعدين، و الضمير في (إِذَا رَجَعُوا) إلي النافرين و هو خلاف الظاهر. و هذان الوجهان يشتركان في أن الخطاب للمقيمين في المدينة، و هناك وجه ثالث و هو يفارق الوجهين بتوجيه الخطاب إلي غيرهم، و إليك البيان:

ص: 238

الثالث: إنّ الخطاب لمؤمني سائر البلاد، والمراد من النفر، النفر إلى المدينة للتعلّم والتفقه، وعليه يجب أن ينفر من كلّ قبيلة، طائفة للتفقه في حضرة النبي لغاية إنذار قومهم عند الرجوع.

ومزية هذا الوجه، التحفظ علي وحدة مراجع الضمائر المتصلة وخلوه عن الإشكالات الثلاثة المتوجهة إلى الوجه الأول، غير أنّ لازمه الاختزال وقطع الصلة الآيات، وهو ليس بأمر سهل.

نعم تؤيده روايات كثيرة مذكورة في التفاسير الروائية.

1. روي الصدوق في عيون الأخبار عن الرضا (عليه السلام) (عند بيان علل الحج: إنّ منها التفقه ونقل أخبار الأئمة) عليهم السلام (إلى كلّ صقع وناحية، كما قال الله عزّ وجلّ: (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ...)). (1)

2. وروي عنهم (عليهم السلام) (في تفسير قول النبي) صلي الله عليه وآله وسلم (:): «اختلاف أمتي رحمة»:

إنّ المراد اختلافهم إلى البلدان، وأنّ الرسول أراد من قوله: «اختلاف أمتي رحمة»، قول الله عزّ وجلّ:

(فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...)). (2)

وهذا الوجه أتمنّ الوجه، وهو دليل علي لزوم تأسيس الحوزات العلمية في البلدان لينتقل إليها طلاب العلم وبغاة الفضيلة حتي يتفقهوا فيها ويرجعوا إلى بلدانهم للإنداز.

ولكن يرد عليه: أنّه علي خلاف سياق الآية، فالآية واردة في ضمن آيات الجهاد، فكيف يمكن أن تكون مشيرة إلى هذا المعني؟ نعم يمكن الذبّ عن هذا الإشكال: إمّا بالالتزام بنزول هذه الآية مرتين: مرة في ثنايا آيات الجهاد، ومرة أخرى مستقلة ومنفصلة عن آياته، وليس ذلك

ص: 239

1- نور الثقلين: 2/283، الحديث 407 والحديث منقول عن الفضل بن شاذان، أنّه عن الرضا (عليه السلام).

2- المصدر نفسه: الحديث 408.

بعزيز، فقد نزلت بعض الآيات مرتين، مثل قوله سبحانه: (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى). (1)

كما يمكن الذب عنه بوجه آخر وهو: أنّ لآية بعدين يتعلّق واحد منهما بأمر الجهاد والآخر بتحصيل العلم والتفقه، والأوّل منهما معلوم من سياق الكلام، والآخر بعد مجهول يعلم من تفسير الأئمة وتبيينهم، ولا مانع من أن يكون لبعض الآيات بعد ان أحدهما معلوم والآخر مجهول يحتاج إلي التنبيه.

ثمّ إنّ العلامة الطباطبائي فسّر الآية بوجه يتّحد مع هذا الوجه، ولكن لا ترد عليه مشكلة عدم انطباقه علي سياق الآيات، وإليك بيانه وإن شئت فاجعله رابع الوجه.

الرابع: أنّ الآية تنهي مؤمني سائر البلاد غير مدينة الرسول، أن ينفروا إلي الجهاد كافة، بل يحضهم علي أن تنفر طائفة منهم إلي النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) للتفقه في الدين، وينفر غيرهم إلي الجهاد، ومعني الآية أنّه لا يجوز لمؤمني البلاد أن يخرجوا إلي الجهاد جميعاً، فهلاّ نفر وخرج إلي النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) طائفة من كلّ فرقة من فرق المؤمنين يتعلموا الفقه ويفهموا الدين فيعملوا به، و لينذروا بنشر معارف الدين قومهم إذا رجعت هذه الطائفة إليهم لعلهم يحذرون. (2)

وعلي ذلك، فتتفر طائفة للتفقه، في الوقت الذي تنفر طائفة أخرى للجهاد، فعند ما قضا حاجتهما يتلاقيان في موطنهما للإنذار والحذر. فتكون للآية صلة بالجهاد، وصلة بالتفقه.

ولا يخفي أنّ سياق الآية أنّ هنا نفراً واحداً تقوم به طائفة واحدة لغاية واحدة، لا نفرين تقوم بهما طائفتان لغايتين مختلفتين، كما هو صريح كلامه،

ص: 240

1- الضحي: 5.

2- الميزان: 2/428 بتصرف يسير.

أضف إليه: أن ظاهر كلامه أن الضمير في (إِذَا رَجَعُوا) يعود إلي النافرين للجهاد وهو مستلزم للتفكيك في الضمائر، حيث إن الضميرين السابقين يرجعان إلي النافرين للفقّه.

المقام الثاني: الاستدلال بالآية

الاستدلال بها يتم علي تفسيرها بالوجه الثاني أو الثالث دون الوجه الأول، وقد قرره الشيخ الأعظم في الفرائد بوجوه ثلاثة، وتبعه المحقق الخراساني، ويشكل الحجر الأساس لجميع الوجوه هو: إثبات وجوب الحذر للمقيمين أو المتخلفين، وإليك تقريرها بوجوه ثلاثة.

التقرير الأول: محبوبية الحذر يلزم وجوبه

1. أن أدوات الاستفهام والتمني والترجي تستعمل في كلام الواجب وغيره في معني واحد، وهو إنشاء هذه المفاهيم، وإنما يختلفان في المبادئ فالمبدأ للترجي في كلامه سبحانه إظهار محبوبية الحذر عن العقوبة، وفي غيره، هو الجهل بالوقوع.

2. أن حسن حذر المنذر عند إنذار المنذر، في مورد الآية يدل علي وجود المقتضي فيه، وهو قيام الحجّة علي أمر يستلزم فعله أو تركه العقوبة، وإلا فلا يحسن الحذر، لقبح العقاب بلا بيان، وليس الحجّة إلا قول المنذر وخبره الذي تعلّمه ورجع وأدّي رسالته.

وبعبارة أخرى: من قال برجحان الحذر قال بوجوبه لا باستحبابه، لأنّ الأمّة في مورد حجّة الخبر الواحد علي قولين:

1. خبر الواحد حجّة، وهو عبارة أخرى عن وجوب الحذر.

2. عدم كونه حجّة، و هو عبارة أُخري عن عدم وجوبه لا القول باستحبابه، فالقول به إحداه قول ثالث.

التقرير الثاني: لزوم اللغوية لو لا وجوب الحذر

إنّ الإنذار واجب بحكم كونه غاية للنفر الواجب بحكم» لو لا «التحضيضية، فإذا وجب الإنذار، وجب التحذّر أيضاً، وإلا لغي إيجاب الإنذار، والفرق بين التقريرين واضح.

فالتقرير الأول، يتطرق إلي إثبات وجوب الحذر، من حسنه الملازم لوجوبه، والمراد من الحذر هناك هو الحذر النفساني، وهذا التقرير يتطرق إلي وجوبه من أنّه لو لا- وجوب الحذر لغي الإنذار الواجب. ونظيره في الفقه، قولهم بأنّه يحرم علي النساء كتمان ما في أرحامهنّ، الملازم لحجّة قولهنّ، وإلا لغي التحريم، قال سبحانه: (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) (1).

التقرير الثالث: غاية الواجب واجب

إنّ الحذر غاية للإنذار والنفر الواجبين، وغاية الواجب واجب، لأنّ وجوبهما لأجل تلك الغاية، فلا يعقل أن تكون المقدمة واجبة دون ذيهما، والمراد من الحذر في هذا التقرير هو الحذر العملي أي الأخذ بقول المنذر، و هو عبارة أُخري عن كونه حجّة.

المقام الثالث: إشكالات الاستدلال

إذا عرفت وجوه الاستدلال بالآية فاعلم أنّه قد أُشكل علي كلّ تقرير

ص: 242

بإشكال، فقد أورد علي التقرير الأول، ما يلي:

1. حسن الحذر لا يلزم حجة قول المنذر

إنّ لحسن الحذر موردين:

الأول: فيما إذا قامت الحجة علي التكليف الواجب، أو الحرام فيحسن الحذر، وبالتالي يجب الخوف من العقاب لقيام الحجة و هو قول المخبر، و علي هذا يكون خبر الواحد حجة.

الثاني: فيما إذا أخبر المخبر بوجوب الشيء أو بحرمة فهو عند ذلك يخبر عن وجود المصلحة أو المفسدة في الترك أو الفعل، فيحسن الحذر وإن لم يكن قوله حجة و ذلك لأنّه وإن لم يكن حجة لكنّه محتمل الصدق، و هو يلزم خوف فوت المصلحة، و الوقوع في المفسدة، و إن لم يلزم احتمال العقاب لافتراض عدم ثبوت حجة قوله، و من المعلوم أنّ المصالح و المفسدات من الأمور الوضعية التي تترتب علي الترك و الفعل سواء كان الفاعل عالماً أو جاهلاً.

و بالجملة احتمال صدق المخبر و إن لم يكن قوله حجة كاف في حسن الحذر لئلا تفوت المصلحة الدنيوية المحتملة أو لا يقع في المفسدة كذلك.

و علي ذلك فالحذر مستحب لا واجب، و ما قيل من أنّه إحداه قول ثالث غير منحل إذ فرق بين عدم وجود القول الثالث و بين الاتفاق علي عدم إحداه قول ثالث، فالمورد من قبيل القسم الأول لا الثاني.

2. عدم القبول لا يلزم اللغوية

أورد المحقق الخراساني علي التقرير الثاني إشكالاً بأنّه لا تنحصر فائدة الإنذار بالتحذّر تعبدًا.

توضيحه: أن الغاية ليست منحصرة في القبول، بل هنا فائدة أخرى و هي أن إخباره يكون مقدمة لحصول التواتر، كما هو الحال في من رأي الهلال فيخبر و إن لم يكن حجة لكنه إذا ضم إليه مخبر آخر يكون حجة.

إلي هنا تمّ الوجهان:

ثم إن المحقق الخراساني أورد علي التقرير الثالث إشكالاً بما يلي:

3. عدم الإطلاق في وجوب الحذر

و حاصل هذا الإشكال: أنه لو سلّمنا وجوب الإنذار و وجوب الحذر، فالآية إنّما تدل علي وجوب الإنذار و الحذر علي وجه الإجمال لا علي التفصيل، فلعله يكون هناك شرط آخر للإنذار أو لوجوب الحذر لم تتطرق إليها الآية لعدم كونها في مقام البيان، يقول المحقق الخراساني: « و بعدم (1) إطلاق يقتضي وجوبه علي الإطلاق ضرورة أنّ الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غائبة التحذر و لعلّ وجوبه كان مشروطاً بما أفاده العلم .»

أقول: هذا هو الإشكال المهم في المقام و هو وارد علي جميع التقارير لا- علي التقرير الثالث فقط كما هو ظاهر الكفاية، و لو قرر هذا الإشكال بوجه واضح لا تضح عدم دلالة الآية علي حجة خبر الواحد، و إليك البيان:

تطرح الآية أموراً ثلاثة و هي:

أ. تقسيم العمل، ب. وجوب الإنذار، ج. وجوب الحذر.

أمّا الأمر الأوّل، فالآية بالنسبة إليه في مقام البيان و تصرّح بأنّ مسألة التعليم و التعلم كسائر المسائل الاجتماعية لا بدّ فيها من تقسيم العمل و أن يقوم

ص: 244

1- من الطبعة المحشاة بتعليق المشكيني « لعدم إطلاق (و لكنه تصحيف و الصحيح) و بعدم إطلاق (أي و يشكل الوجه الثالث بعدم إطلاق.

بها طائفة من المؤمنين، كما هو الحال في سائر الأمور الاجتماعية.

وأما الأمر الثاني: أي كيفية الإنذار وهكذا الثالث: أي وجوب الحذر، فهما من الأمور الجانبية الواردة في الآية، فليست الآية في مقام بيان كفيتهما وأنه يجب الإنذار علي النافر سواء أفاد العلم أم لم يفد، أو يجب الحذر علي المقيم أو المتخلف سواء حصل له العلم أو لا.

والاستدلال مبني علي وجود الإطلاق في ذينك الجانبين مع أن ورودهما في الآية ورود استطرادي لا اصالي.

ويدل علي ذلك أمران:

1. الإتيان بلفظ كافة في الآية الأولى، أعني: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً) فإنه يعرب عن أن الآية تركّز البحث علي تقسيم العمل لا علي كيفية الإنذار أو الحذر.

2. لو كانت الآية بصدد بيان كيفية الإنذار كان عليه ذكر الشرط اللازم للحذر، وهو كون المنذر ثقة.

نعم، أتعب السيد المحقق الخوئي) قدس سره (نفسه الشريفة، فحاول أن يثبت أن الآية في مقام البيان و أنها نظيرة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ). (1)

ولكن هذا قياس مع الفارق فإن صدر الآية الثانية يشهد بانّها في مقام بيان حدود الوضوء و شروطه و جزئياته، فلو شكّ في جزئية شيء أو شرطيته صحّ التمسك بالإطلاق في نفي المشكوك، وهذا بخلاف المقام فالآية تركّز علي الأمر

ص: 245

الخاص وهو تقسيم العمل وقيام عدّة بهذه الوظيفة المهمة، وأمّا سائر الجوانب فقد طرحت جانبياً.

4. وجوب الحذر إذا كان الإنذار بالأمر الواقعي

إنّ التّفقّه الواجب ليس إلّا معرفة الأمور الواقعية من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتفقّه فيها، فالحذر لا يجب إلّا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المخاطب ان الإنذار هل وقع بالأمور الدينية الواقعية أو غيرها خطأ أو تعمداً لم يجب الحذر، فانحصر وجوب الحذر إذا علم المتحذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية. (1)

يلاحظ عليه: أنّه لا وجه لهذا الإشكال بعد تسليم الإطلاق في جانبي الإنذار والحذر، فلو قلنا بأنّ الآية تدل بإطلاقها علي أنّه يجب علي المنذر الإنذار سواء أفاد العلم أم لم يفد، ويجب علي المقيم الحذر مطلقاً كذلك كشف ذلك عن أنّ الشارع أمر بتلقّي إنذاره إنذاراً بالأمر الواقعي، فيجب الحذر علي السامع لكونه إنذاراً به.

نعم لو أنكرنا الإطلاق، كان لهذا الإشكال وجه (2)، والظاهر أنّ الإشكال بعد تسليم الإطلاق وأمّا مع إنكاره فلا مجال له.

5. الإبلاغ مع التخويف غير نقل القول

وهذا هو الإشكال الخامس الذي طرحه الشيخ، وحاصله: أنّ المطلوب في المقام هو إثبات أنّ حكاية الراوي قول الإمام حجّة للمجتهد، دون فهمه منه،

ص: 246

1- الفرائد: 80.

2- لاحظ الفوائد: 3/188.

وربما يكون بينهما اختلاف في فهم المراد مع الاتفاق علي اللفظ، وهذا هو المطلوب في المقام. والآية لا تقي بذلك، لأنها تركّز علي الإنذار، وهو الإبلاغ مع التخويف، بحيث يكون نقله وفهمه منها حجّة علي المنقول إليه، وهذا لا ينطبق إلاّ علي المجتهد بالنسبة إلي مقلّده، فالآية تركّز علي أنّ الراوي إذا تفقّه في الدين وفهمه ثمّ بلغه مع الإنذار، يجب علي السامع، الحذر والقبول وأين هذا، من حجّة مجرد حكاية قول الإمام للطرف، بلا قيمة لفهمه من الدين ودركه من الرواية وإنذاره حسب ما فهم؟ (1) والظاهر أنّ الإشكال وجيه خصوصاً بالنسبة إلي لفظة (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) فأنّه عبارة عن فهم الدين حقيقة، فالآية تنص علي أنّه يجب علي طائفة التفقه في الدين، ثمّ إبلاغ رسالات الله إليهم بالتخويف والإنذار، وهذا لا يقع إلاّ من شخصين:

1. كون المنذر واعظاً ينذر الناس بما يعلمه الناس من الحلال والحرام، فيكون دوره هو التذكير (وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرِي تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ). (2)

2. كون المنذر فقيهاً فهيماً للدين مبلغاً لأحكام الله سبحانه مع التخويف.

وأين هذا من حجّة حكاية الراوي قول الإمام بما هو حاك وناقل، من دون أن يكون له شأن الإنذار وللسامع شأن الحذر؟ وقد أجاب المحقّق النائيني عن الإشكال بأنّ الإنذار وإن كان هو الإخبار الشامل علي التخويف، إلاّ أنّه أعمّ من الصراحة والضمنية فأنّه يصدق الإنذار علي الاخبار المتضمن للتخويف ضمناً وإن لم يصرّح به المنذر. (3)

ص: 247

1- لتوضيح الإشكال لاحظ الفوائد: 81.

2- الذاريات: 55.

3- الفوائد: 3/188.

يلاحظ عليه: بأن الآية ظاهرة في من يتصدى لأمر الإنذار، بعد التفقه، ولا يصدق ذلك علي من لا شأن له سوي نقل الرواية و حكاية الألفاظ، من دون أن يتصدى لمقام الإنذار.

نعم يمكن أن يقال أنّ العرف يساعد علي إلغاء الخصوصية، فإذا كان نقله كلام الإمام مع التخويف حجة، فيكون نقله بمجرد أيضاً حجة و إن لم يكن فهمه و تخويفه حجة للمنقول إليه.

و الحاصل: أنّ المنذر يعتمد علي أمرين: السنّة، و تحليلها للمنقول إليه، فإذا كان المنقول إليه عامياً يأخذ كلا الأمرين، و أمّا إذا كان مجتهداً مثل المنذر، أو إذا كان الناقل عامياً فاقداً للتخويف، يأخذ كلام الإمام و يستقل في فهمه.

فقد خرجنا بالنتيجة التالية:

1. أنّ الآية فاقدة للإطلاق في كيفية الإنذار و الحذر.

2. أنّ الآية، تركز علي من يتصدى بعد التفقه، منصب الإنذار و الإبلاغ التخويف، و لا يدل علي حجة نقل العامي كلام المعصوم مجرداً عن التفقه و الإنذار و الحذر إلا إذا قلنا بإلغاء الخصوصية.

الآية الثالثة: آية الكتمان

قال عزّ من قائل: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (1).)

تقرير الاستدلال: أنّه سبحانه يذمّ أهل الكتاب لكتمانهم البشارات الواردة في كتبهم بظهور النبي القرشي الهاشمي العربي مع أنّهم كانوا يعرفونه كما يعرفون

ص: 248

1- البقرة: 159.

أبناءهم قال سبحانه: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ) (1). وقال سبحانه:

(وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ) (2). فالآية تدل علي تحريم كتمان البيّنات و بالتالي تدل علي وجوب القبول و إلا لغت حرمة الكتمان.

يلاحظ عليه: أنّ إيجاب البيان بلا قبول أصلاً يستلزم كونه لغواً و أمّا إذا كان القبول مشروطاً بالتعدد أو بحصول الاطمئنان أو العلم القطعي فلا تلزم اللغوية نظير تحريم كتمان الشهادة، قال سبحانه: (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) (3).

ومع أنّ إظهار الشهادة واجب و لكن قبولها مشروط بالتعدد، و أمّا قياس المورد بحرمة الكتمان علي النساء كما ورد في قوله سبحانه: (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) (4) فقياس مع الفارق، إذ ليس في موردها من تضم شهادته إلي شهادتها، فلا محيص من قبولها، و هذا بخلاف شهادة الشاهد و أخبار الراوي فإن لها صوراً مختلفة كما أوضحناه.

أضف إلي ذلك أنّ الآية بصدد بيان تحريم الكتمان علي العلماء، نظير قوله) صلي الله عليه و آله و سلم (:

« إذا ظهرت البدع، فعلي العالم أن يظهر علمه » و أمّا ما هو شرط القبول فهو موكول إلي الأدلة الأخرى.

الآية الرابعة: آية السؤال

قال سبحانه: (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ

ص: 249

1- الأنعام: 20.

2- البقرة: 89.

3- البقرة: 283.

4- البقرة: 228.

الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). (1)

وقال عزّ من قائل: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * وَ مَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَ مَا كَانُوا خَالِدِينَ). (2)

ويقع الكلام في أمور ثلاثة:

1. تفسير الآية.

2. الاستدلال بالآية.

3. تحليل الإشكالات حول الاستدلال.

وإليك الكلام في الأمر الأول:

إنّ ذيل الآية الثانية يحكي عن سبب نزولهما وهو أنّ مشركي مكة كانوا يُنكرون أن يرسل إليهم بشر مثلهم فيبين سبحانه بأنّ حكمته اقتضت أن يبعث الرسل من البشر ليشاهدوه ويخاطبوه، ولم يكن الرسل المبعثون إلي الأمم الماضية ملائكة (جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ) بل كانوا بشرًا يأكلون كما يأكل سائر الناس و ماتوا كما مات الآخرون و ما كانوا خالدين، و لأجل رفع جهلهم أمر بالرجوع إلي أهل الذكر و العلم، يعني السيرة المستمرة بين العقلاء من الرجوع إلي أهل العلم فيما لا يعلمون.

هذا هو مفاد الآية التي نزلت في سورتين باختلاف يسير بينهما، حيث اشتملت الآية الأولى علي لفظة حرف الجر «من» قبلك، دون الآية الأخرى، و ما هو الوجه في ذلك الاختلاف فعلي عاتق الأدب.

ص: 250

1- النحل: 43.

2- الأنبياء: 87.

وأما الأمر الثاني: أعني كيفية الاستدلال فقد استدل به صاحب الفصول، وقال: إنَّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلاَّ لغي وجوب السؤال، فإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كَلِّما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له واحتمال خصوصية المسبوقية بالسؤال، منتف جداً.

وأما الأمر الثالث: فقد أورد علي الاستدلال بوجهه:

1. المراد من أهل الذكر أهل الكتاب أو الأئمة عليهم السلام)

إنَّ المراد من أهل الذكر، حسب سياق الآيات هو علماء أهل الكتاب، حيث إنَّ المشركين كانوا ينكرون بعث البشر رسولاً، فأحالهم سبحانه إلي علماء أهل الكتاب العارفين بأحوال الأمم حتي يسألونهم عمَّن بعث الله رسولاً، فهل كانوا بشراً أو كانوا ملائكة لا يأكلون ولا يشربون؟ كما أنَّ المراد منهم حسب الروايات هم الأئمة المعصومون عليهم السلام، فقد عقد الكليني في أصول الكافي باباً لذلك، وأخرج فيه روايات بين صحيحة وحسنة وضعيفة، وعلي كلِّ تقدير لا يشمل غير الطائفتين.

يلاحظ عليه: أنَّ الآية تذكر المشركين بقاعدة سائدة بين العقلاء وهو رجوع الجاهل إلي العالم، ويختلف مصداقه حسب اختلاف الموارد، وفي مورد رفع شبهة المشركين فالمرجع الصالح المقبول عندهم، هو علماء أهل الكتاب، وفي مورد فهم معالم الإسلام ودرك حقائق الكتاب والسنة فالمرجع هم العترة حسب حديث الثقلين، كما أنَّ المرجع للعامي في عرفان الوظيفة هو المفتي وهكذا، فلا السياق أب عن الاستدلال ولا الروايات، بعد كون الجملة حاملة لمعني عقلائي له مصاديق مختلفة حسب اختلاف الموضوعات، عبر الزمان.

2. السؤال لغاية تحصيل العلم

إنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدًا، كما يقال في العرف: سل إن كنت جاهلاً، ويؤيده أنّ الآية واردة في أصول الدين وعلامات النبي التي يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً. (1)

يلاحظ عليه: تختلف الغاية من السؤال حسب اختلاف واقع السؤال، فإن كان ممّا يجب أن يُعَلَّم، فالسؤال لغاية العلم به، وإن كان ممّا يجب أن يعمل به كالأحكام فالسؤال لتلك الغاية سواء أفاد العلم أو لا، لا أقول باختصاص الآية لوجوب السؤال للعمل بالجواب كما ذكره الشيخ ثم اعترض عليه بل يجب السؤال للغاية الخاصة به، فهي تعمّ السؤال للعلم والاعتقاد أو السؤال للعمل.

علي أنّ العامي إذا رجع إلي من قوله حجّة، يحصل له العلم بالوظيفة وإن لم يحصل له العلم بالواقع.

3. المراد من أهل الذكر هو أهل العلم لا ناقل الحديث

إنّ الذكر في الآية بمعنى العلم، والآية تدل علي حجّة قولهم بما هم أهل العلم والفكر، لا بما هم نَقَلَة الحديث و حملته عن طريق البصر والسمع، كما إذا رأي فعل الإمام وسمع كلامه ونقل فلا يقال له إنّه من أهل الذكر والعلم.

وبعبارة أخرى: أهل الذكر هم الذين يَضْمُون فكرهم وفهمهم إلي كلام الإمام، ويستخرجون مراده بفكرهم الثاقب، وذهنهم الصائب، و ليس هذا إلاّ المجتهد بالنسبة إلي مقلده.

ص: 252

وقد أجب عنه المحقق الخراساني بما أشار إليه الشيخ أيضاً في ذيل كلامه و حاصله: أنّ أمثال زرارة و محمد بن مسلم و أبان بن تغلب كانوا من أهل الذكر و العلم، أي كانوا يضمّون فهمهم إلي كلام الإمام و قوله، و إذا و جب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، و جب قبول روايتهم و رواية غيرهم من العدول مطلقاً لعدم الفصل جزماً في و جب القبول بين المبتدئ و المسبوق، و لا بين أضراب زرارة و غيرهم ممن لا يكونون من أهل الذكر و إنّما يروي ما سمعه أو رآه.

يلاحظ عليه: أنّ الرجوع إلي زرارة و السؤال عمّا استحصله من الآراء و النظريات من القرآن و السنة فهو سؤال أهل الذكر، و أمّا سؤاله عن مسموعاته و مبصراته ليس سؤال أهل الذكر بما هم أهل الذكر، فالآية لا تشمل مثل هذا في المقيس عليه) زرارة (فكيف المقيس؟! فلا تشمل الآية سؤال من رأي الفعل و سمع القول بلا إعمال نظر و فكر، فالآية أصلح للاحتجاج علي جواز التقليد.

و الأولي أن يجاب بما ذكرنا في آية النفر: من أنّه إذا كان نقل رواية زرارة كلام الإمام مع إعمال النظر و الفكر حجة، فالعرف يساعد علي إلغاء الخصوصية بحجّة مجرد روايته، إذ الأساس هو كلام المعصوم، و فهمه طريق إلي فهم مقاصد الإمام، فإذا استغني المنقول إليه عن الحجّة الثانية لكونه مجتهداً، غير مقلد، فلا وجه لعدم حجّة مجرد نقله فعل الإمام و قوله.

4. و جب السؤال لا يلزم و جب القبول

إنّ المستدل تطرّق إلي حجّة جواب المجيب بأنّه لو و جب السؤال و لم يوجب القبول يكون السؤال لغواً، مع أنّه ليس كذلك لما عرفت في آية الكتمان من أنّ و جب إظهار الشهادة لا يلزم و جب القبول، كما لا يلزم من عدم قبولها

اللغوية، وفي المقام نقول: يجب عليه السؤال إلي أن يحصل له العلم، فكلّ سؤال يشكل شيئاً من الظن حتي ينتهي السائل إلي العلم.

5. الآية ليست بصدد البيان

الآية بصدد بيان قاعدة كلية ربما يكون أمراً فطرياً، وهو أنه يجب علي الجاهل أن يرجع إلي العالم، و أما ما هو شرط قبول قوله فهل يكفي الواحد، أو يشترط التعدد، أو إفادته العلم؟ فليس بصدد بيانه، و الشاهد علي ذلك أنه لم يذكر شرط الوثاقة في المجيب الذي هو من أوضح شرائط القبول.

الآية الخامسة: آية الإذن

(وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلُّ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ). (1)

يقع الكلام في تفسير الآية أولاً، و كيفية الاستدلال ثانياً، و الإشكالات المتوجهة إليها ثالثاً، و إليك البيان:

1. تفسير الآية:

أ. إن الضمير في قوله: (وَمِنْهُمْ) يرجع إلي المنافقين، و سبقته ضمائر أُخري كلّها ترجع إلي المنافقين نظير:

(وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي). (2)

ص: 254

1- التوبة: 61.

2- التوبة: 49.

(وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا). (1)

(وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ). (2)

ب. الأذن جارحة السمع المعروفة، وقد أطلقوا عليه الأذن وسمّوه بها كناية عن أنه يصغي لكل ما قيل له ويستمع إلي كل ما يذكر له فهو اذن.

ج. قوله: (أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ): ربما يفسّر بأنّه سمّاع يسمع ما فيه خيركم، أي الوحي، وعلي هذا فالمسموع خير، لكن يبعده أنّه لو كان هذا هو المراد لما كانت حاجة إلي قوله: (لَكُمْ) لأنّ الوحي خير لعامة الناس فلا يكون للتخصيص وجه.

والأولي أن يفسّر ويقال أنّه من قبيل إضافة الموصوف إلي الصفة أي أذن خير وأنّ نفس استماعه لعامة الاخبار خير لكم، فربّ مخبر، يخبر عن اقتراف الكبائر وآخر يكذبها والنبيّ يستمع الجميع ولا يكذب أحداً لئلاّ يهتك سترهم وهذا النوع من الأذن فيه خير المجتمع.

د. قوله: (يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ)، الباء في الأوّل للتعدية كقوله سبحانه: (كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) (3)، ويحتمل في الثاني أن يكون كذلك مثل قوله: (فَأَمَنْ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ) (4) وقوله: (فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ) (5) لكن الظاهر أنّها ليست للتعدية، وإلاّ لما كان وجه للعدول من الباء إلي اللام؛ بل للانتفاع، أي يصدقهم لكون التصديق لصالحهم.

ص: 255

1- التوبة: 58.

2- التوبة: 61.

3- التوبة: 19.

4- العنكبوت: 26.

5- يونس: 83.

و المراد من المؤمنين في قوله: (لِلْمُؤْمِنِينَ) المجتمع المنسوب للإيمان سواء كانوا مؤمنين حقيقيين أو لا، بقريضة قوله بعده: (وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ) فإن المراد منه، هو المؤمنون حقاً.

هـ. ثم إن التصديق الذي يكون لصالح جميع المجتمع المنسوب إلي الإيمان هو التصديق المخبري دون التصديق الخبري، أي فرض المخبر صادقاً لا كاذباً بمعنى أنه معتقد بصدق خبره وإن كان كاذباً لا يطابق الواقع، لا إعطاء الصدق للخبر و أنه يطابق الواقع، إذ عندئذ يكون لصالح طائفة من المجتمع دون الجمع.

و الحاصل: أنه يحترم الجميع و يصدقهم بما أنهم مخبرون، لا أنه يصدق أخبارهم و يفرضها عين الواقع، لأن ذلك لا يكون إلا لصالح جماعة دون أخرى.

هذا هو تفسير الآية، وعليه وردت روايات كلها تعرب عن أن المنافقين كانوا يتهمون النبي بأنه إنسان ساذج يصدق كل خبر يصل إليه. روي أن عبد الله بن نفيل كان منافقاً، كان يقعد لرسول الله فيسمع كلامه و ينقله، و لما أطلع الله النبي علي عمله دعاه رسول الله فأخبره، فحلف أنه لم يفعل، فقال رسول الله: قد قبلت منك فلا تفعل، فرجع إلي أصحابه فقال: إن محمداً أذن أخبره الله أنني أنم عليه و أنقل أخباره، فقبله، و أخبرته أنني لم أقل و لم أفعل فقبله؛ فنزلت الآية. (1)

هذا هو تفسير الآية.

2. في كيفية الاستدلال

فقد نقله الشيخ بأنه سبحانه مدح رسوله بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله جلّ ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً. (2) و يزيد في

ص: 256

1- تفسير القمي: 1/300، بتلخيص.

2- الفرائد: 82.

تقريب الاستدلال وضوحاً ما رواه في الكافي: أنه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله دنانير وأراد رجل من قريش أن يخرج إلي اليمن، فقال له أبو عبد الله: «يا بُنيّ أ ما بلغك أنه يشرب الخمر؟» (قال: سمعت الناس يقولون. فقال: «يا بني إن الله عزّ وجلّ يقول: (يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ) يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ولا تأمن (1) من شارب الخمر.»

3. ما أورد علي الاستدلال من الإشكال

1. إنَّ المراد من الأذن السريع التصديق، والاعتقاد بكلّ ما يسمع، فمدحه بحسن ظنه بالمؤمنين و عدم اتهامهم، فالعمل بقولهم لاعتقاده بصدقه. وأين هو من العمل دون الاعتقاد؟! يلاحظ عليه: أنّ تفسير الأذن السريع الاعتقاد ليس من المحاسن، لأنّه أشبهه بالقطاع، أضف إلي ذلك أنّه ربّما لا يمكن الاعتقاد بكلّ ما سمع إذا استلزم الخبران الاعتقاد بالمتضادين.

2. إنّ المراد من التصديق في الآية في مرحلة الكلام من دون تجاوز عنه إلي القلب، فضلاً عن العمل، وإلي هذا يرجع ما قلنا:

من أنّ المراد من التصديق، التصديق المخبري، لا التصديق الخبري، ويشهد له كلام الإمام لولده إسماعيل، حيث أمره بتصديق الناس، و ليس المراد تصديق الناس في مورد القرشي جداً علي نحو لو تمكن الإمام أجري عليه الحدّ، بل الحذر منه والعمل علي وفق الاحتياط و عدم دفع المال إليه.

والحاصل: إنّ التصديق علي قسمين: أخلاقي، وعملي. والمقصود هنا هو

ص: 257

الأول فلا يكذب المخبر بخلاف الثاني، ففيه يترتب الأثر الشرعي كما هو الحال في إجراء أصالة الصحة في فعل الغير، فلا استدلال ناش من الخلط بين التصديقين.

تم الكلام عن الآيات التي استدل بها علي حجبة الخبر الواحد، وقد عرفت عدم دلالة واحدة منها علي الحجبة.

الاحتجاج علي حجبة الخبر الواحد بالسنة

قد يحتج علي حجبة السنة المحكية بالخبر الواحد بالسنة، وصحة الاحتجاج رهن كون ما يحتج به خبراً متواتراً ليكون دليلاً قطعياً علي حجبة الخبر الواحد المفيد للظن، ولا يكفي الأحاد منها سواء كانت مستفيضة أو غيرها.

وقد جمع الشيخ الحرّ العاملي ما ورد في هذا المجال في كتاب القضاء خصوصاً في الثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر من أبواب صفات القاضي، وهي علي طوائف خمس حسبما قسمها الشيخ الأنصاري في الفرائد. (1)

ونحن نذكر مقداراً من كلّ طائفة ولكن نخالفه في كيفية السرد، وعلي كلّ تقدير يقع الكلام في مقامات:

الأول: عرض الروايات.

الثاني: كيفية الاستدلال.

الثالث: تحليل الإشكالات.

ص: 258

الطائفة الأولى: الروايات الإرجاعية إلى الرواة بذكر سماتهم وأوصافهم:

1. مقبولة عمر بن حنظلة قال: « ينظران من كان منكم ممّن قد روي حديثنا، ونظر في حلالنا و حرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً ».(1) فآثها وإن وردت في القضاء لكن حجّية قضائه لأجل كون روايته مقبولة، والمتبادر من الجمل الثلاث كونه ذا نظر، وذلك لأجل نصبه علي الحكم والقضاء، كما قال: « فإني قد جعلته عليكم حاكماً » وإلا لم يكن لذكره وجه.
2. التوقيع المعروف: « وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلي رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله ».(2) فقد أخذ مطلق راوي أحاديث أهل البيت موضوعاً للحجّية.
3. التوقيع الشريف: الذي ورد علي القاسم بن العلاء، وفيه: « فأنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ونحملهم إياه إليهم ».(3) وقد أخذ الوثيقة موضوعاً للحكم وراء كونه راوياً.
4. رواية علي بن سويد السائي قال: كتب إليّ أبو الحسن) عليه السلام (وهو في السجن: « وأما ما ذكرت يا علي ممّن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا ».(4) فاكنتني في جواز الأخذ كون الراوي شيعياً.
5. رواية حذيفة بن منصور عن أبي عبد الله) عليه السلام (: « اعرفوا منازل الرجال ممّن علي قدر رواياتهم عتّا ».(5)

ص:259

-
- 1- الوسائل: الجزء 18، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، الحديث 1. ونقتصر في الإرجاع بذكر الباب ورقم الحديث فيما يأتي.
 - 2- الباب 11، الحديث 9، 40، 42.
 - 3- الباب 11، الحديث 9، 40، 42.
 - 4- الباب 11، الحديث 9، 40، 42.
 - 5- الباب 11، الحديث 37، 41.

6. رواية أحمد بن ماهويه قال: كتبت إلي أبي الحسن الثالث) عليه السلام (أسأله عمّن آخذ معالم ديني، وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب إليهما: «فهمتُ ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما علي كلّ مسن في حبنا و كلّ كثير القدم في أمرنا» (1). فالموضوع للقبول من عمّر في حبّ أهل البيت و كثير القدم في أمرهم.

إلي غير ذلك من الروايات الإرجاعية إلي ليف من شيعتهم بذكر صفاتهم و سماتهم لا بذكر أسمائهم.

الطائفة الثانية: الإرجاع إلي آحاد الرواة بذكر أسمائهم

و نذكر من الطائفة ما يلي:

7. رواية أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن) عليه السلام (قال: سألته و قلت: مَن أعمال و عمّن آخذ، و قول من أقبل؟ فقال: «العمريّ تقتي، فما أدّي إليك عنّي فعنّي يؤدّي، و ما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع و أطع فأنّه الثقة، المأمون» (2).

8. رواية أبان بن عثمان، عن أبي عبد الله) عليه السلام (قال له: «إنّ أبان بن تغلب قد روي عنّي روايات كثيرة، فما رواه لك عنّي فاروه عنّي» (3).

9. رواية يونس بن عمار أنّ أبا عبد الله) عليه السلام (قال له في حديث: «أما ما رواه زرارة عن أبي جعفر، فلا يجوز لك أن تردّه» (4).

10. رواية المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله) عليه السلام (قال للفيض بن المختار في حديث: «فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس» و أوما إلي رجل من أصحابه فسألت أصحابنا عنه؟ فقالوا: زرارة بن أعين (5).

11. روي الحسن بن علي بن يقطين، عن الرضا) عليه السلام (قال: قلت: لا أكاد

ص: 260

1- الباب 11، الحديث 45، 4، 8، 17، 19.

2- الباب 11، الحديث 45، 4، 8، 17، 19.

3- الباب 11، الحديث 45، 4، 8، 17، 19.

4- الباب 11، الحديث 45، 4، 8، 17، 19.

5- الباب 11، الحديث 45، 4، 8، 17، 19.

أصل إليك، أسألك عن كل ما احتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم (1)»

12. رواية أبي بصير قال: إنَّ أبا عبد الله (عليه السلام) قال له في حديث: «لولا زرارة ونظراؤه لظننت أنَّ أحاديث أبي ستذهب (2)»

13. رواية شعيب العرقوفي، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): «ربِّما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال:» عليك بالأسدي (يعني أبا بصير). (3)

14. رواية جميل بن دُزَّاج قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «بشر المخبتين بالجنة: بريد بن معاوية البجلي، وأبو بصير ليث بن البختري المرادي، ومحمد بن مسلم، وزرارة، أربعة نجباء أُمناهم الله علي حلاله و حرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة و اندرست (4)»

إلي غير ذلك من الروايات التي تُرجع الشيعة إلى أشخاص معيَّنين، ويوصفهم بالوثاقة والأمانة معرباً عن كون الوثوق بالقول هو مناط الأخذ.

الطائفة الثالثة: الأخبار العلاجية

إنَّ الأخبار العلاجية، علي قسمين: قسم يأمر بالأخذ بذِي المزية من الخبرين، وقسم يأمر بالتخيير.

وسيوافيك الجميع في باب التعادل و الترجيح.

أمَّا القسم الأوَّل فمنه ما يلي:

15. ما يأمر بأخذ خبر أعدل الراويين و أفقههما و أصدقهما في الحديث و أورعهما. (5)

ص: 261

1- الباب 11، الحديث 33، 16، 15، 14.

2- الباب 11، الحديث 33، 16، 15، 14.

3- الباب 11، الحديث 33، 16، 15، 14.

4- الباب 11، الحديث 33، 16، 15، 14.

5- الكافي: 1/68.

16. ما يأمر بالأخذ بموافق الكتاب: كرواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام (:)) إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما علي كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه «(1)».

17. ما يأمر بأخذ ما خالف العامة: كرواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله المصري، قال: قال الصادق عليه السلام (:)) فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما علي أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، و ما خالف أخبارهم فخذوه «(2)».

و أمّا القسم الثاني الذي يأمر بالتخيير فمنه ما يلي:

18. رواية الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام (قال: قلت له: ... يجيئنا الرجالن و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين و لا نعلم أيّهما الحقّ؟ قال:)) فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت «(3)».

19. رواية الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام (قال:)) إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلّهم ثقة فموسّع عليك حتي تري القائم فترد إليه «(4)» إلي غير ذلك من الروايات الآمرة بالتخيير «(5)».

الطائفة الرابعة: الواردة في الحث علي نقل الحديث و كتابته و نشره

قد جمع صاحب الوسائل الشيء الكثير ممّا يدل علي بثّ الحديث و كتابته في الباب الثامن من أبواب صفات القاضي، و من أراد فليرجع إليه. لكن نذكر في المقام بعض الكتب التي عرضت علي الأئمة فصدقوها.

ص: 262

1- الباب 9، الحديث 29 و لاحظ الحديث 21.

2- الباب 9، الحديث 29.

3- الباب 9، الحديث 40، 41.

4- الباب 9، الحديث 40، 41.

5- لاحظ الحديث 44 من الباب 9.

20. روي عن أبي عمرو والمتطرب أنّه قال: عرضته علي أبي عبد الله عليه السلام (، يعني كتاب ظريف في الديات. (1))
21. روي يونس بن عبد الرحمن في حديث قال: أتيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر) عليه السلام (و وجدت أصحاب أبي عبد الله) عليه السلام (متوافرين فسمعت واحداً واحداً، وأخذت كتبهم فعرضتها بعد علي الرضا، فأنكر منها أحاديث. (2))
22. روي أحمد بن أبي خلف قال: كنت مريضاً فدخل علي أبو جعفر) عليه السلام (يعودني عند مرضي، فإذا عند رأسي كتاب يوم و ليلة، فجعل يتصفّحه ورقة ورقة حتى أتى عليه من أوله إلي آخره، وجعل يقول: «رحم الله يونس، رحم الله يونس، رحم الله يونس». (3))
23. روي داود بن القاسم الجعفري قال: أدخلت كتاب يوم و ليلة الذي ألفه يونس بن عبد الرحمن علي أبي الحسن العسكري) عليه السلام (، فنظر فيه و تصفّحه كلّ، ثم قال: «هذا ديني و دين آبائي كلّ، وهو الحقّ كلّ». (4))
24. روي بورق البوشجاني قال: خرجت إلي سرّ من رأي و معي كتاب يوم و ليلة، فدخلت علي أبي محمد) عليه السلام (و أريته ذلك الكتاب و قلت له: إن رأيت أن تنظر فيه و تصفّحه ورقة ورقة فقال: «هذا صحيح ينبغي أن تعمل به». (5))
25. روي حامد بن محمد أنّه دخل علي أبي محمد) عليه السلام (، فلما أراد أن يخرج سقط منه كتاب في حوضه ملفوف في رداء، فتناوله أبو محمد) عليه السلام (و نظر فيه، و كان الكتاب من تصنيف الفضل، فترحم عليه و ذكر أنّه قال: «أعبط أهل خراسان لمكان الفضل بن شاذان و كونه بين أظهرهم». (6))

ص: 263

-
- 1- الباب 8، الحديث 32، 73، 74، 75، 76، 77.
- 2- الباب 8، الحديث 32، 73، 74، 75، 76، 77.
- 3- الباب 8، الحديث 32، 73، 74، 75، 76، 77.
- 4- الباب 8، الحديث 32، 73، 74، 75، 76، 77.
- 5- الباب 8، الحديث 32، 73، 74، 75، 76، 77.
- 6- الباب 8، الحديث 32، 73، 74، 75، 76، 77.

26. روي عبد الله الكوفي خادم الشيخ الحسين بن روح، عن الحسين بن روح، عن أبي محمد الحسن بن علي (عليهما السلام) أنه سئل عن كتب بني فضال فقال: «خذوا ما رووا، وذرّوا ما رأوا» (1).

27. ذكر النجاشي أنّ كتاب عبيد الله بن علي الحلبي عرض علي الصادق (عليه السلام) (فصححه و استحسّنه) (2).

إلي غير ذلك من الكتب المعروضة.

الطائفة الخامسة: ما ورد في ذم الكذابين و وضع الحديث

28. قال النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) «:» أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» (3).

29. قال الصادق (عليه السلام) «:» لعن الله المغيرة بن سعيد أنّه كان يكذب عليّ أبي فأذاقه الله حر الحديد» (4).

30. وقال الصادق (عليه السلام) «:» إنّ أهل بيت صادقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا، فيسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس» (5).

31. وقال (عليه السلام) «:» إنّ الناس أولعوا بالكذب علينا، كأنّ الله افترض عليهم و لا يريد منهم غيره» (6).

ص: 264

1- الباب 8، الحديث 79، 81.

2- رجال النجاشي: برقم 610.

3- الكافي: 1/62 و بحار الأنوار: 2/225.

4- رجال الكشي: 195.

5- رجال الكشي: 257.

6- بحار الأنوار: 2/246.

روي الكشي في ترجمة» المغيرة بن سعيد و أبي الخطاب «شيئاً كثيراً من تقول الكذابين علي أئمة أهل البيت) عليهم السلام (1).

2. كيفية الاستدلال

لا يخفي أنّ من لاحظ تلك الروايات الهائلة يستكشف أنّ حجّة الخبر الواحد عندهم كان أمراً مسلماً علي وجه لولاها لم يكن لصدور هذه الروايات وجه.

فإذا كانت الحجّة هو الخبر المتواتر، فما معني الإرجاع إلي رواة الأحاديث، أو الإرجاع إلي آحادهم بأسمائهم؟ كما أنّ السؤال عن علاج المتعارضين من الخبرين، آية تسليم كون كلّ منهما حجّة لولا المعارض.

ومثله الحثّ علي كتابة الحديث، ونقله و بثّه، كما أنّ عرض الكتب آية كونه حجّة، وقد عرضوها للتأكد من صحتها.

ولو كان بناء المسلمين علي الاقتصار علي المتواترات لم يكن لوضع الحديث وجه، لأنّ الغاية هي قبول الناس و المفروض انّ بناءهم كان علي عدم قبول الآحاد، فالمجموع يكشف عن جريان السيرة علي قبول الآحاد بشرائطها الخاصة.

نعم ولكن لا تجد فيها رواية هي بصدد جعل الحجية للخبر الواحد، بل تدور الروايات بين الفحص عن الصغري و انّ الراوي ثقة أو لا، أو انّ كتابه مصون من الدس أو لا، أو الإرشاد إلي السيرة المألوفة بين العقلاء و أنّه لا عذر لموالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا و في الوقت نفسه النهي عن الأخذ عن غير الموالين.

ص: 265

3. الإشكال علي الاستدلال

هذا هو المقام الثالث قد أورد علي الاستدلال بها إشكالات نذكر أهمها:

أ. الأخبار ليست بمتواترة

إنّ هذه الأخبار ليست بمتواترة لأنّها تنتهي إلي الكتب الأربعة، و لفيق من سائر الكتب، و شرط التواتر بلوغ الخبر من كلّ طبقة من الطبقات حدّ التواتر، و ليس الأمر كذلك، فإنّها في نهاية المطاف تنتهي إلي ثلاثة، أو أربعة أشخاص.

و الجواب: إنّ المراد من التواتر في المقام ليس التواتر اللفظي، بل التواتر الإجمالي.

أمّا الأول، فالمراد منه إذا اتحدت ألفاظ المخبرين في خبرهم عن موضوع واحد كقوله (صلي الله عليه و آله و سلم (:)) من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه (أو قوله:)) إنّما الأعمال بالنيّات (و في مثله لا يحصل العلم إلاّ ببلوغ الخبر في كلّ طبقة حدّ التواتر.

و أمّا الثاني، و المراد منه هو العلم الإجمالي بصدور بعض من الأحاديث المختلفة و تسميته بالتواتر، مسامحي و المراد العلم الإجمالي بصدور البعض.

ب. إنّ هذه الأخبار مختلفة المضمون

إنّ هذه الأخبار مختلفة المضمون و اللسان، و إليك عناوينها:

1. كونه شيعياً

الظاهر من بعضها كفاية كون الراوي شيعياً، مثل قوله (عليه السلام (:)) رواة

حديثنا «(1). وقوله) عليه السلام (:» من غير شيعتنا «(2). أو قوله) عليه السلام (:» كلّ مسنّ في حبنا، كثير القدم في أمرنا «(3).

2. كونه ثقة

إنّ الظاهر من البعض الآخر، كونه ثقة، مثل قوله) عليه السلام (:» التشكيك فيما يرويه ثقافتنا «(4). أو قوله) عليه السلام (:» العمري ثقتي «(5). أو قوله) عليه السلام (:» فيونس بن عبد الرحمن ثقة «(6). وقوله) عليه السلام (:» كلاهما أو كلّهم ثقة «(7).

3. كونه مجتهداً

الظاهر من بعضها لزوم كونه مجتهداً لا ناقلاً مثل قوله) عليه السلام (:» روي حديثنا ونظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا «و يقرب منه ما دلّ علي حجّية قول مثل زرارة و محمد بن مسلم و أبي بصير و يونس بن عبد الرحمن و غيرهم من فضلاء أصحاب الصادق، و الرضا) عليهما السلام (، و علي هذا يلزم الأخذ بأخص المضامين، و هو أن يكون الراوي جامعاً لجميع هذه الصفات، و هو غير القول بحجّية قول مطلق الثقة.

الجواب: لو وجدنا بين هذه الروايات ما يكون جامعاً لهذه الصفات، و يكون مفاده حجّية مطلق الثقة يتعدي منه إلي المطلوب و إلي هذا يشير المحقّق الخراساني بقوله: و قضيته و إن كان حجّية خبر دل علي حجّية أخصها مضموناً إلاّ أنّه يتعدي منه فيما إذا كان بينهما ما كان بهذه الخصوصية و قد دلّ علي حجّية ما كان أعم.

ص: 267

1- لاحظ الحديث 2، 4، 6.

2- لاحظ الحديث 2، 4، 6.

3- لاحظ الحديث 2، 4، 6.

4- لاحظ الحديث 3، 7، 11، 19.

5- لاحظ الحديث 3، 7، 11، 19.

6- لاحظ الحديث 3، 7، 11، 19.

7- لاحظ الحديث 3، 7، 11، 19.

و لعلّ صحيح أحمد بن إسحاق بين تلك الأخبار جامعة لجميع هذه الخصوصيات من حيث السند، وقد دلّ مضمونه علي حجّية قول الثقة.

روي الكليني بسند عال رواه كلّهم مشايخ ثقات عدول قد زكّاهم جمع من العدول، فروي: عن محمد بن عبد الله الحميري و محمد بن يحيى العطار القمي، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أحمد بن إسحاق، أنّه سأل أبا الحسن (الهادي) عليه السلام ((وقال له: من أعمل، و عمّن آخذ، و قول من أقبل؟ فقال:)) العمري ثقتي، فما روي إليك عنّي، فعني يؤدّي، و ما قال لك فعنّي يقول، فاسمع له و أطع فأنّه الثقة المأمون)).

و سئل أبو محمد (عليه السلام) (عن مثل ذلك فقال:)) العمري و ابنه ثقتان ما أديا إليك عنّي فعنّي يؤديان، ... فإنّهما الثقتان المأمونان ((1)).

و عامة من ورد في السند، من المشايخ، فقال النجاشي في حقّ الأول) محمد بن عبد الله الحميري (:

ثقة وجه. و في حقّ الثاني) محمّد بن يحيى العطار (: أبو جعفر القمي ثقة. و في حقّ الثالث) عبد الله بن جعفر الحميري (: أبو العباس ثقة. و أمّا الرابع) أحمد بن إسحاق (: فهو مردّد بين الرازي و الأشعري، و كلاهما ثقة، و يحتمل اتحادهما. و نظيره رواية الحسن بن علي بن يقطين. (2).

و أمّا المضمون، فقد علّل حجّية قول العمري بأنّه الثقة المأمون، و عليه فرواية كلّ ثقة مأمون، حجّة، سواء كان من المشايخ و الفقهاء أو لا، و المراد من الثقة هو العدل، و نظيره رواية الحسن بن علي بن يقطين.

و منه يظهر أنّه ليس للشارع في باب حجّية الخبر الواحد أي جعل و لا تصرف، فما اشتهر في ألسن المشايخ من جعل الحجّية أو الطريقية، أو تميم

ص: 268

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، الحديث 4.

2- الوسائل: الجزء 18، الباب 11 من أبواب صفات القاضي، الحديث 33.

الكشف، ليس لها أيّ دليل في الروايات و المتبادر منها، هو إمضاء ما جري عليه العقلاء في حياتهم العملية من الاعتماد علي قول الثقة المأمون فالحجّية إمضائية لا تأسيسية.

الاستدلال علي حجّية الخبر الواحد بالإجماع

وقد استدّلوا علي حجّية الخبر الواحد بالإجماع القولي تارة، و الإجماع العملي أُخري.

1. الاحتجاج بالإجماع القولي

إنّ الاحتجاج بالإجماع القولي علي حجّية الخبر الواحد يتحقّق بأحد وجهين: إمّا بتتبع فتاوي الأصحاب علي الحجّية من زماننا إلي زمان الشيخ حتي يكون إجماعاً محصّلاً فيكشف رضاء الإمام بذلك علي القول بقاعدة اللطف؛ أو يقطع من باب الحدس، أو بتتبع الإجماعات المنقولة علي الحجّية.

و أورد المحقّق الخراساني علي التقرير الأوّل باختلاف الفتاوي فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات و معه لا يكشف عن رضاه من تتبعها، و علي التقرير الثاني، باختلاف معاهد الإجماعات فيها، إلّا أن يقال:

الاختلاف في الخصوصيات لا يضّرّ الإجماع علي الحجّية إجمالاً.

يلاحظ علي الاستدلال أيضاً بأنّ الإجماع حجّة إذا جهل مصدره و مدركه، و أمّا مع العلم به فيكون المتّبع هو الدليل لا الإجماع.

2. الاحتجاج بالإجماع العملي

وقد يحتج بدعوي اتّفاق العلماء عملاً بل كافة المسلمين علي العمل بالخبر الواحد في أمورهم الشرعية، فبما يظهر من أخذ فتاوي المجتهدين من الناقلين لها.

و أورد عليه المحقّق الخراساني: أنّه لم يحرز اتّفاقهم علي العمل بما هم مسلمون، لأنّهم لا يزالون يعملون بها في غير الأمور العادية به، فيرجع هذا الاستدلال إلي الاستدلال الآتي، أعني: الاستدلال بسيرة العقلاء.

3. الاحتجاج بالسيرة العقلانية

إنّك إذا تصفّحت حال العقلاء في حياتهم الدنيوية، تقف علي أنّهم مطبقون علي العمل بقول الثقة في جميع الأزمان والأدوار وفي تمام الأقطار والأمصار، ويتضح ذلك بملاحظة أمرين:

الأوّل: أنّ تحصيل العلم القطعي عن طريق الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن أمر صعب، خصوصاً بالنسبة إلي من يسكن البوادي والقري مع قلة المواصلات والوسائل الإعلامية.

الثاني: أنّ القلب يسكن إلي قول الثقة ويطمئنّ به ويخرج عن التزلزل، ولأجل ذلك يُعدّ عند العرف علماً لا ظناً، خصوصاً إذا كان عدلاً، ذا ملكة رادعة عن الاقتحام في الكذب.

ولو كانت السيرة أمراً غير مرضي للشارع، كان عليه الردع عن ذلك كما ردع عن العمل بقول الفاسق.

مع أنّك إذا سبرت حياة الأمم في العصور السابقة، تقف علي أنّ سيرتهم جرت علي العمل بخبر الواحد، خصوصاً بين أهل القري والبوادي التي لا يتوفر

فيها الأخبار المتواترة ولا المحفوفة بالقرائن، وأن عمل المسلمين بخبر الثقة لم يكن إلا استلهاماً من السيرة العقلانية التي ارتكزت في نفوسهم.

و الحاصل: أنه لو كان العمل بأخبار الآحاد الثقات أمراً مفوضاً عند الشرع، لكان هناك الردع القارع والطرده الصارم حتى ينتبه الغافل و يفهم الجاهل.

و لأجل ذلك نرى أنه وردت الأخبار المتضادة حول ردّ القياس، و الرجوع إلي قضاة الجور، و تقبل الولاية من الجائر لما جرت عليه سيرة العامة من العمل به و الرجوع إلي قضاة الجور، و تقبل الولاية من الجائرين، و هي أقلّ ابتلاءً بمراتب عن العمل بخبر الواحد، و علي ضوء هذا، فهذه السيرة العقلانية حجة ما لم يردع عنها.

السيرة و الآيات الناهية عن الظن

لا شك أنّ الاحتجاج بالسيرة فرع عدم الردع عنها شأن كلّ سيرة يستدل بها علي حكم شرعي و ربما يتصور أنّ الآيات الماضية و الروايات المانعة عن اتباع غير العلم رادعة عنها و ناهيك قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (1)، و قوله تعالى: (وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) (2).

ثم إنّ المحقق الخراساني أجاب عنه بوجه ثلاثة:

1. أنّها وردت إرشاداً إلي عدم كفاية الظن في أصول الدين.

2. المتيقن منها، ما لم يقيم علي اعتباره حجة.

3. كونها رادعة، مستلزمة للدور و ذلك:

ص: 271

1- الإسراء: 36.

2- النجم: 28.

إنّ الرادعية تتوقف علي عدم كون السيرة مخصصة أو مقيدة للآيات الناهية، وإلاّ فلا تكون رادعة، وعدم كونها مخصصة أو غير مقيدة فرع كونها بعمومها أو إطلاقها رادعة للسيرة فيلزم توقف كونها رادعة، علي نفسها.

ثمّ إنّه (قدس سره) أورد علي نفسه بورود نفس الدور علي اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً.

ولكن الظاهر أنّ ما ذكره من الأجوبة الثلاثة تبعد للمسافة ولا حاجة إليها بل النسبة بين الآيات والسيرة تباين، فإنّ المراد من الظن في الآيات هو الوهم والخيال والخرص والتخمين، كتسمية الملائكة أنثي، وأين هذا من العمل بقول الثقة المخبر عن حس، المتحرّز عن الكذب؟! فهو وإن كان ظنياً عقلاً، لكنّه ليس داخلياً في الظن المنهي عنه في الآية، كما أنّه وإن كان غير علمي في نظر المنطقيين، لكنّه في نظر العرف اطمئنان وسكون قلب، فهو لا يقصر عن العلم عندهم.

بقي هنا سؤال وهو أنّ المحقّق الخراساني جعل رادعية الآيات للسيرة العملية في مورد خبر الواحد مستلزماً للدور، مع أنّه صحح رادعية الآيات للسيرة المستمرة بين العقلاء بالعمل بالاستصحاب. قال: يكفي في الردع عن مثله بما دلّ من الكتاب والسنة علي النهي عن اتّباع غير العلم عن مثله من الكتاب والسنة علي النهي عن اتّباع غير العلم. (1)

فيتوجه السؤال أنّه ما الفرق بين المقامين؟ أضف إلي ذلك أمراً ثالثاً وهو أنّه إذا فسر الظن في الآيات بما ذكرناه لا تصلح أن تكون رادعة للسيرة، لأنّ الظنّ المنهي عنه غير الظنّ الحاصل من السيرة، فهو في الأولي بمعنى الخيال وفي الثانية بعض الاطمئنان.

ص: 272

وأما إذا قلنا بوحدة معني الظن في مورد الآيات و السيرة كما تلقاه المحقق الخراساني، فالجواب الذي ذكره من استلزام الرادعية الدور ليس بصحيح، بل الآيات الناهية علي هذا الفرض رادعة للسيرة من دون دور، وذلك ببيانين:

الأول: إنّ العام حجة قطعية، و السيرة في مورد خبر الثقة هو حجة مشكوكة، فكيف تعارض الحجة القطعية؟ أما إنّ الآيات فالحجبة ظهور العام في تمام أفراده ما لم يدل دليل قطعي علي التخصيص، و أما كون السيرة حجة مشكوكة لأنها لا يحتج بها إلا إذا ثبت الإمضاء و لو بالسكوت، و المفروض عدم إحرازه لاحتمال كون الآيات الناهية رادعة و حجة في قبالتها، فيكون مرجع الكلام إلي الشك في تخصيص الآيات بالسيرة، و من المعلوم أنّ المرجع عندئذ هو العام حتي يثبت الخلاف.

الثاني: إنّ رادعية الآيات و إن شئت قلت: الاحتجاج بالآيات موقوف علي عدم ثبوت تخصيصها بالسيرة، و هو أمر متحقق بالفعل، إذ لم يثبت بعد كون السيرة مخصّصة، فيكفي بالاحتجاج بعدم الثبوت.

نعم لو قلنا بأنّ الاحتجاج بالآيات متوقف علي عدم كون السيرة في الواقع مخصّصاً، و هو بعد غير حاصل و لا متحقق و يتوقف عدم كونها مخصّصاً علي صحّة الاحتجاج لزم الدور.

فمنشأ الخلط توهم توقف صحّة الاحتجاج بالآيات علي ثبوت عدم كونها مخصّصة في الواقع، و الحال أنّه متوقف علي عدم الثبوت و عدم العلم بالتخصيص و هو أمر حاصل.

ما هو الموضوع للحجة أ هو خبر الثقة، أو الموثوق بصدوره؟

هل عمل العقلاء بخبر الثقة، بما هو ثقة و إن لم يفد الوثوق بصدور الرواية،

أو العمل به لأجل أنه يفيد الوثوق بصدور الرواية عن المعصوم؟ و الظاهر هو الثاني، لأنّ معني الأول كون العمل بخبر الثقة من باب التعبد، و هو بعيد جداً، بل العمل به لأجل كونه طريقاً إلي الوثوق بصدور الرواية، و لأجل ذلك لو لم يُفد ذلك لما عملوا به إلا في صورة الاضطرار.

فإذا كان الأمر كذلك يكون الموضوع للحجّة هو الخبر الموثوق بصدوره فيعم الأقسام الأربعة، أعني:

1. الصحيح: ما اتصل سنده إلي المعصوم بنقل العدل الإمامي عن مثله في جميع الطبقات.
 2. الموثق ما اتصل سنده إلي المعصوم بنقل الثقة العدل (مع دخول غير الإمامي في سنده كالواقفي و الفطحي).
 3. الحسن: ما اتصل سنده إلي المعصوم بإمامي ممدوح بلا معارضة ذم مقبول من غير تنصيص علي عدالته في جميع مراتبه السند أو بعضه مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح بشرط الوثوق بصدوره.
 4. الضعيف ما لا تجتمع فيه أحد الثلاثة و هو علي أقسام:
 - أ. أن يكون مهملاً: أي يكون في السند من هو معنون في الرجال، و لكن لم يذكر في حقّه شيء من المدح أو الذم، فأهمل من جانب التوثيق و التضعيف.
 - ب. أن يكون مجهولاً، أي غير معروف بين الرجالين، و حكموا عليه بالجهالة.
 - ج. ما حكم عليه بالضعف في العقيدة أو بالخلط و الدس و الوضع.
- فالقسمان الأولان من الضعيف إذا اقترنا بما يورث الوثوق بصدوره يحكم عليه بالحجّة.
- فإن قلت: فعلي هذا يكون الدليل هو القرائن لا الخبر.

قلت: إنَّ للخبر دوراً في إفادة الاطمئنان، ولذلك اعتبرنا من الضعيف، القسامين الأوّلين.

وهذا هو المختار في باب حجّية الخبر الواحد، وهو خيرة الشيخ الأعظم في الفرائد، قال: والإنصاف أنّ الدال منها لم يدل إلاّ علي وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وهو الذي فسر الصحيح في مصطلح القدماء.

والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتني به (الاحتمال) العقلاء ولا يكون غيرهم موجباً للتحيّر والتردد. (1)

الخامس: الاستدلال علي حجّية الخبر الواحد بالعقل

(2)

وقد استدل علي حجّية الخبر الواحد بتقارير ثلاثة:

الأوّل: إجراء الانسداد الصغير في مورد الأخبار

اتّاعلم إجمالاً بصدور كثير من الأخبار المودعة فيما بأيدينا من الكتب ولا سبيل إلي منع العلم بذلك، ونحن مكلفون بما تضمنته هذه الأخبار من الأحكام، هذا من جانب.

ومن جانب آخر لا يجب الاحتياط في الأخذ بجميعها الأعم من المظنون والمشكوك والموهوم لعدم إمكانه أو تعسره، ولا يجوز الرجوع إلي الأصول العملية لمنافاته للعلم الإجمالي بالتكاليف الموجودة فيها، فيجب الأخذ بمظنون الصدور فقط، لأنّ الأخذ بمشكوكه أو موهومه ترجيح للمرجوح علي الراجح.

ص: 275

1- الفرائد: 106، طبعة رحمة الله.

2- وقد عرفت أنّ السيرة دليل مستقل وراء الإجماع، فيكون العقل دليلاً خامساً.

وَأورد الشيخ علي هذا التقرير إشكالات ثلاثة، لم يتعرض المحقق الخراساني لثانيها، وردّ الإشكال الأوّل في مقام تقرير الدليل، وقَبِلَ الإشكال الثالث، وصار الدليل لأجل الإشكال الثالث، عقيماً.

تقرير الإشكال: إنّ العمل بالخبر المظنون الصدور لأجل كونه موصلاً إلي الظن بصدور الحكم الشرعي، فيجب العمل بكلّ أمانة لها هذا الوصف، أي كلّ أمانة تفيد الظن بصدور الحكم، فعندئذ يكون الخبر والشهرة الفتوائية والإجماع المنقول سواسية.

و هذا الإشكال هو الذي أجاب عنه المحقق الخراساني في ضمن تقرير الدليل من دون أن يشير إلي الإشكال والجواب.

وحاصل ما دفع به الإشكال في ضمن التقرير: إنّ العلم الإجمالي بالتكاليف بين مطلق الأمارات ينحلّ بالعلم بها تفصيلاً عن طريق الاخبار، وعندئذ ينحل العلم الإجمالي بثبوت التكليف بين الروايات وسائر الأمارات إلي العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً والشكّ البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات غير المعتمدة كالشهرة الفتوائية والإجماع المنقول.

توضيحه: إنّ هنا علماً إجمالياً كبيراً، وهو العلم بالتكاليف في ضمن الأمارات علي وجه الإطلاق؛ وعلماً إجمالياً صغيراً، وهو العلم بالتكاليف في ضمن الاخبار التي بأيدينا بأقسامها الثلاثة: المظنونة، المشكوكة، أو الموهومة. والشيخ يدّعي أنّه لا ينحل العلم الإجمالي الكبير بعزل الاخبار عنه، بل يبقى العلم الإجمالي بحاله لوجود العلم بالتكاليف في ضمن سائر الأمارات فيجب الاحتياط في الجمع، و لكن المحقق الخراساني يدّعي انحلال الكبير بعزل الاخبار منها بل بعزل قسم عظيم منه كالتسعين بالمائة من الاخبار فلا يجب الاحتياط في الاخبار.

و حينئذ يقع الكلام في بيان ما هو الميزان للانحلال وعدمه.

أقول: الميزان في الانحلال وعدمه هو أنه لو كان عدد التكاليف الموجودة في دائرة العلم الإجمالي الكبير مساوياً مع العدد المعلوم في دائرة العلم الإجمالي الصغير، ينحل قطعاً، ويكفي في الانحلال احتمال الانطباق ولا يلزم العلم بالانطباق بخلاف ما إذا كان العدد المعلوم في الثانية أقل من العدد المعلوم في الأولى.

مثلاً لو علمنا بأن في قطع الغنم التي فيها البيض و السود، عشر شياه محرمة، ثم علمنا أن في خصوص السود منها عشر شياه محرمة و احتملنا أن يكون المحرمة في الثانية نفس الشياه المحرمة في الأولى، فبعزل الشياه السود ينحل العلم الإجمالي الأول و إن كانت دائرته أوسع، إذ مع العزل لا يبقى علم إجمالي أبداً، بخلاف ما إذا كان العدد المعلوم في الثانية أقل، كما إذا علم وراء العلم الإجمالي في القطيع، بوجود خمسة شياه محرمة في السود منها، إذ عندئذ لا ينحل و إن عزل عن القطيع.

هذه هي الضابطة، و أما أن المقام من قبيل أي من القسمين فهو أمر وجداني لا برهاني، فلو قلنا: إن عدد التكاليف المعلوم في دائرة العلم الإجمالي الكبير لا يزيد علي العدد المعلوم في دائرة الإجمالي الصغير، فبعزل الاخبار بل بعزل قسم عظيم منها، ينحل العلم الإجمالي الكبير، فلا يجب الاحتياط في سائر الأمارات كالشهرات و الإجماعات المنقولة؛ و أما لو كان العدد المعلوم في الدائرة الأولى أكثر يبقى العلم الإجمالي الكبير بحاله و إن عزلت الأخبار فلا يختص الاحتياط بخصوص الأخبار، بل يجب فيها و في سائر الأمارات.

و لعل الحق مع الشيخ بالنظر إلي ما نقلناه عن سيد مشايخنا البروجردي من أن في الفقه الشيعي مسائل كثيرة ليس لها دليل سوي الشهرة الفتوائية، و هذا

يؤيد أنّ العلم بالتكاليف أوسع بما ورد في الأخبار.

وأما الإشكال الثاني (1) فقد تركه المحقق الخراساني ونحن نقف فيه، وإنما المهم هو الإشكال الثالث.

حاصله: أنّ المطلوب هو إثبات حجّة الخبر الواحد، وهذا الدليل يثبت العمل بالأخبار في باب الاحتياط، وتظهر الثمرة في الأمور التالية:

1. لو كان الخبر الواحد حجّة تكون أمانة، و الأمانة حجّة في لوازمه العقلية والعادية وبالتالي يترتب عليها أحكامها الشرعية، بخلاف ما لو كان الأخذ بها من باب الاحتياط فيكون أصلاً و مثبتات الأصول ليست بحجّة.

2. لو كان الخبر الواحد حجّة، يصحّ نسبة مضمونه إلي الشارع لقوله: « ما أديا عني فعني يؤديان » ولا يكون تشريعاً، بخلاف ما لو كان أصلاً فلا تصحّ نسبة مضمونه إليه.

3. لو كان الخبر الواحد حجّة يكون مقدماً علي الأصول اللفظية كالعموم والإطلاق فيخصص العموم ويقيد الإطلاق به، بخلاف ما لو كان الأخذ به من باب الاحتياط فلا يقدّم الأصل العملي علي الأصل اللفظي.

4. لو كان الخبر الواحد حجّة، يقدم علي الأصول العملية مطلقاً نافية كانت أو مثبتة، بخلاف ما لو كان أصلاً فيقدم علي الأصل النافي للتكليف لكونه علي خلاف الاحتياط ولا يقدم علي الأصل المثبت للتكليف، فإذا كان مفاد الأصل مثبتاً للتكليف والخبر نافياً له، لأنّ الأخذ بالثاني من باب الاحتياط والمفروض كونه علي خلاف الاحتياط.

ص: 278

1- أشار إليه الشيخ بقوله: إنّ اللازم من كون مضمونه حكم الله....

التقرير الثاني: إجراء دليل الانسداد في خصوص الأجزاء و الشرائط

استدل الفاضل التونسي علي حجّية الخبر الموجود في الكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر، وقال: إنّنا نقطع ببقاء التكليف في العبادات و المعاملات، مع أنّ جلّ أجزائها و شرائطها و موانعها إنّما تثبت بالخبر الواحد بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد.

و أورد عليه الشيخ بوجهين:

الأول: ما أوردّه أيضاً علي التقرير الأول مع تفاوت يسير وقال: إنّ العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بين جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره؛ فاللازم إمّا الاحتياط إن لم يستلزم الحرج، أو العمل بكلّ ما دلّ علي جزئية شيء أو شرطيته.

و استشهد علي ذلك بأنّه لو عزلنا أخبار العدول من الكتب الأربعة ثمّ ضمّمنا الباقي منها إلي سائر الأخبار الواردة في غيرها لبقى العلم الإجمالي بحاله.

و أورد عليه المحقّق الخراساني بما أوردّه علي التقرير الأول وقال: إنّ العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الأخبار، إلا أنّ العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم) عليهم السلام (بقدر الكفاية بين تلك الطائفة (1) أو العلم باعتبار تلك الطائفة كذلك بينها، يوجب انحلال ذلك العلم و صيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم.

و حاصله: أنّه إذا ضُمَّت الروايات المعلومة الصدور إلي معلومة الاعتبار

ص: 279

1- المراد من الطائفة ما ورد في كلام صاحب الوافية: الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة من غير فرق بين كونها مفيداً للعلم، أو علمياً دلّ علي اعتبار الدليل الخاص.

يبلغ إلي حدّ قد ينحل معه العلم الإجمالي بالأجزاء والشرائط بين مطلق الأخبار فليس لازم هذا التقريب الاحتياط المطلق بين جميع الأخبار حتي يترتب عليه ما ترتب، ثم إنّه) رحمه الله (احتمل عدم الانحلال ثم أمر بالتأمّل.

الثاني: إنّ المطلوب في المقام هو صيرورة الخبر الواحد من باب كونه أمانة و دليلاً اجتهادياً حتي تترتب عليه الآثار الأربعة.

أ: حجّية مثبتاته وإثبات لوازمه ليترتب علي اللازم ما له من الآثار الشرعية.

ب: صحّة نسبة مضمونه إلي الله سبحانه أخذاً بقوله) عليه السلام (: « ما أدّيا عتّي فعتّي يؤدّيان »).

ج: كونه وارداً علي الأصول العملية ورافعاً لموضوعها مثلاً لو كان مقتضي سائر الأصول هو الاحتياط في الجزء والشرط كاستصحاب وجوبهما في حال النسيان والجهل، و كان مقتضي الخبر النفي، فلا يقدم الخبر عليه، لأنّه علي خلاف الاحتياط فليس في مثل هذا الخبر ملاك الأخذ به في مقابل الأصل فإذا نسي السورة، فمقتضي استصحاب وجوبها في حال النسيان هو إعادة الصلاة و لكن مقتضي قوله: « لا تعاد الصلاة إلّا من خمس » عدمه لأنّه ليس من الأمور الخمسة.

د: كونه مقدّماً علي الأصول اللفظية من إطلاق و عموم.

و الدليل الذي أقامه صاحب الوافية لا يثبت إلّا كونه حجّة من باب الاحتياط فيكون أصلاً من الأصول لا يترتب عليه تلك الآثار.

التقرير الثالث:

ما ذكره المحقّق الشيخ محمد تقي الاصفهاني صاحب الحاشية علي المعالم باسم هداية المسترشدين وقد لخصه الشيخ الأنصاري علي وجه لا يخلو عن اختصار مخل، و كلامه) قدس سره (في هداية المسترشدين أيضاً لا يخلو عن إطناب مخل،

و تتضح حقيقة مراده إذا رجعنا إلي التنبيه الأول من تنبيهات دليل الانسداد، فقد فرعوا علي المقدمات الخمس ان قضيتها علي تقدير سلامتها هل هو حجّة الظن بالواقع، أو حجّة الظن بالطريق، أو بهما؟ وقد اختار صاحب الحاشية انّ الحجّة هو الظن بالطريق كالظن بأنّ القرعة حجّة، والخبر الواحد حجّة، و لا- يكفي الظن بالواقع إذا لم يكن هناك ظن بالحجّة كالظن بالحكم الواقعي عن طريق القياس و الاستحسان.(1)

فهو) قدس سره (قد أقام ثمانية أدلة علي اعتبار الظن بالطريق، و قد نقل الشيخ الأنصاري الوجه السادس، و نحن نذكر نصّ كلامه.

قال: السادس: إنّ قد دلّت الأخبار القطعية و الإجماع المعلوم من الشيعة علي وجوب الرجوع إلي الكتاب و السنّة بل ذلك ممّا اتّفقت عليه الأُمَّة.

و حينئذٍ إن أمكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع إليهما في الغالب، تعيّن الرجوع علي الوجه المذكور، و إن لم يحصل ذلك و كان هناك طريق في كيفية الرجوع إليهما) كالخبر الصحيح و الموثق مثلاً (تعين الأخذ به و كان بمنزلة الوجه الأول و إن انسد سبيل العلم، و كان هناك طريق ظني) كالخبر الحسن و الضعيف (في كيفية الرجوع إليهما لزم الانتقال إليه و الأخذ بمقتضاه و حيث لا ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك علي بعض يكون مطلق الظن المتعلق بهما حجّة.(2)

فإن قلت: كيف يكون هذا التقرير دليلاً علي حجّة الخبر الواحد، مع أنّ نتيجته هو حجّة مطلق الظن؟

ص: 281

1- لاحظ الكفاية: 2/25» هل قضية المقدمات علي تقدير سلامتها هي حجّة الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما؟ «.

2- هداية المسترشدين: 391.

قلت: لأنَّ الضرورة قامت علي لزوم الرجوع إلي السنَّة و الأخذ بخبر الواحد أخذ بالسنَّة دون سائر الأمارات كالإجماع المنقول و الشهرة.

أضف إلي ذلك: أنه ربما يحصل الظن بالحكم و لكن لا يظن بصدوره عن الحجَّة، إذ ربَّ حكم واقعي لم يصدر عنهم و بقي مخزوناً عندهم لمصلحة من المصالح، فلا يكون مطلق الظنَّ مجرداً عن الظن بالطريق حجَّة.

هذا توضيح لمرامه.

و أورد عليه الشيخ بالنحو التالي:

إن أراد من السنَّة هو قول المعصوم و فعله و تقريره، فيرد عليه أنّ الرجوع إلي السنَّة ليس إلا الوقوف علي ما فيها من الأحكام، و ليس الوقوف علي لفظها أمراً مطلوباً للفقهاء، فإذا كان الملاك للرجوع هو الوقوف علي التكليف، فيشاركه سائر الأمارات في الدلالة علي المطلوب، كالإجماع المنقول و الشهرة و لا تختص الحجَّة بالخبر الواحد.

و بعبارة أُخري: إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بمدلول السنَّة يتعيّن الرجوع باعتراف المستدل إلي ما ظن كونه مدلولاً لأحدهما، و عندئذ لا فرق بين خبر الواحد و مؤدّي الشهرة أو معقد الإجماع المنقول فإنّ مؤدّي الجميع مدلول للكتاب أو لقول الحجَّة أو فعله أو تقريره.

و توهم احتمال عدم ورود مؤدّي الشهرة و الإجماع المنقول في الكتاب و السنَّة نادر جدّاً، لأنّ المسائل التي انعقدت الشهرة عليها أو حكي الإجماع بها من المسائل التي تعمّ بها البلوي بحيث نعلم صدور حكمها عنهم صلوات الله عليهم.

و إن أراد من السنَّة، الحواكي، أي الأخبار و الأحاديث، و المراد أنه يجب الرجوع إلي الأخبار المحكية عنهم فإن تمكن من الرجوع إليها علي وجه يفيد العلم

بالحكم فهو، وإلا وجب الرجوع إليها علي وجه يظن منه الحكم.

فقد أورد عليه الشيخ بعد إشكالات جانبية بأنه لو ادّعي الضرورة علي وجوب الرجوع إلي تلك الحكايات غير العلمية لأجل لزوم خروج عن الدين لو طرحت بالكلية، يرد عليه أنه إن أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلاً) وعلي حدّ تعبير الكفاية دعوي العلم الإجمالي بتكاليف واقعية فيها (فهذا يرجع إلي دليل الانسداد.

وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبار حتي لا يثبت بها حجّة غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلاً عقلياً علي حجّة الخبر، فهذا يرجع إلي الوجه الأول. (1)

والحاصل: أنّ الرجوع إليها، إمّا لأجل العلم بمطابقة أكثرها للواقع، أو للعلم بصدور أكثرها الكاشف عن الواقع. فالأول تقرير لدليل الانسداد، والثاني تقرير لدليل الفاضل التونسي.

وقد أورد المحقّق الخراساني علي الشيخ في الكفاية بأنّ إشكاله علي تقدير إرادة السنّة بالمعني الثاني إنّما يتم لو كان الرجوع إلي الأخبار من باب الطريقية إلي الواقع والإنسان غير معذور من قبل الواقعيات فيجب العمل بها، إمّا لقضية المطابقة، أو صدور الأكثر؛ و أمّا لو قلنا بأنّ الرجوع إليها من باب النفسية والموضوعية و أنّه لا فعلية للواقعيات، بل الفعل هو مؤديات الأخبار، فلا يرجع إلي أحدهما.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني اختار أنّ مراده هو الوجه الثاني، و أورد عليه بأنّ لازم ما أفاده هو التدرّج في الأخذ بالأخبار، فإنّ وفي المتيقن الاعتبار لاستنباط

ص: 283

الأحكام فهو، وإلا فيرجع إلي المتيقن اعتباره بالإضافة وإلا فلا احتياط لا الرجوع إلي ما ظن اعتباره، لأن الرجوع إلي ما علم اعتباره تفصيلاً أو إجمالاً كالرجوع إلي الجمع احتياطاً (يمنع عن الرجوع إلي ما ظن اعتباره).

تم الكلام في الأدلة العقلية القائمة علي حجّية الخبر الواحد كما تمّ البحث في الظنون الخاصة، و حان حين البحث في الظن المطلق، و لكن هنا ظناً خاصاً دلّ الدليل علي اعتباره ولم يتعرض إليه القوم وهو حجّية العرف و السيرة، وإليك البيان.

اشارة

إنّ العرف له دور في مجال الاستنباط أولاً، وفصل الخصومات ثانياً، حتي قيل في حقّه العادة شريعة محكمة، أو الثابت بالعرف كالثابت بالنص⁽¹⁾، ولا بدّ للفقهاء من تحديد دوره و تبين مكانته حتي يتبين مدى صدق القولين.

أقول: العرف عبارة عن كلّ ما اعتاده الناس و ساروا عليه، من فعل شاع بينهم، أو قول تعارفوا عليه، و لا شكّ أنّ العرف هو المرجع في منطقة الفراغ، أي إذا لم يكن هناك نصّ من الشارع علي شيء علي تفصيل سيوافيك، و إلاّ فالعرف سواء أ وافقها أم خالفها ساقط عن الاعتبار.

استكشاف الجواز تكليفاً و وضعاً

اشارة

يستكشف جواز الفعل تكليفاً، و وضعاً بالسيرة بشرط أمرين:

1. أن لا يصادم التنصيص:

قد يطلق العرف و يراد به ما يتعارف بين المسلمين من دون أن يدعمه دليل من الكتاب و السنّة، و هذا ما نلاحظه في الأمثلة التالية:

1. العقود المعاطاتية من البيع و الإجارة و الرهن و غيرها.

2. وقف الأشجار و الأبنية من دون وقف العقار.

ص:285

1- رسائل ابن عابدين: 2/113، في رسالة نشر العرف التي فرغ منها عام 1243 هـ.

3. دخول الحمام من دون تقدير مدّة المكث فيه و مقدار المياه التي يصرفها.

4. استقلال الحافلة بأجرة معينة من دون أن يعين حدّ المسافة. إلى غير ذلك من السير المستمرة بين المسلمين و لو اجتمع فيه الشرطان، فالسيرة تصفي عليها الجواز تكليفاً لا وضعاً.

فإن قلت: دلّ الدليل علي بطلان الإجارة المجهولة، فالقول بالصحة في الأخير يصادم النص.

قلت: المراد منه هو الدليل في خصوص المورد علي وجه التنصيص.

و أمّا الموجود في المقام فلا يتجاوز الإطلاق القابل للتقييد.

و الكلام الخامس في السيرة، هي أنّها علي قسمين:

تارة تصادم الكتاب و السنّة و تعارضهما، كاختلاط النساء بالرجال في الأفراح و الأعراس و شرب المسكرات فيها و المعاملات الربوية، فلا شك أنّ هذه السيرة باطلة لا يرتضيها الإسلام و لا يحتج بها إلاّ الجاهل.

و كاشتراط المرتهن الانتفاع من العين المرهونة، أو اشتراط ربّ المال في المضاربة قدرأ معيناً من الربح لا بالنسبة، فهذا النوع من السيرة لا يحتج بها لمخالفتها للنص الصريح.

و أخرى لا تصادم الدليل الشرعي و في الوقت نفسه لا يدعمها الدليل، فهذا النوع من السيرة إن اتصلت بزمان المعصوم و كانت بمراي و مسمع منه و مع ذلك سكت عنها تكون حجّة علي الأجيال الآتية.

و بذلك يعلم أنّ السير الحادثة بين المسلمين بعد رحيل المعصوم لا يصحّ الاحتجاج بها و إن راجت بينهم كالأمثلة التالية:

1. عقد التأمين: و هو عقد رائج بين العقلاء، عليه يدور رحي الحياة

العصرية، فموافقة العرف لها ليس دليلاً علي مشروعيتها، بل يجب التماس دليل آخر عليها.

2. عقد حقّ الامتياز: قد شاع بين الناس شراء الامتيازات كامتياز الكهرباء والهاتف والماء وغير ذلك التي تعد من متطلبات الحياة العصرية، فيدفع حصة من المال بغية شرائها وراء ما يدفع في كلّ حين عند الاستفادة والانتفاع بها، وحيث إنّ هذه السيرة استحدثت ولم تكن من قبل، فلا تكون موافقة العرف لها دليلاً علي جوازها، فلا بد من طلب دليل آخر.

3. بيع السرقة: قد شاع بين الناس أنّ المستأجر إذا استأجر مكاناً وسكن فيه مدة فيصبح له حقّ الأولوية وربما يأخذ في مقابله شيئاً باسم «السرقة» حين التخلية.

4. عقود الشركات التجارية الرائجة في عصرنا هذا، ولكلّ منها تعريف يخصصها، ولم يكن لها أثر في عصر الوحي، فتصويب كلّ هذه العقود بحاجة ماسة إلي دليل آخر وراء العرف، فإن دلّ عليه دليل شرعي يؤخذ بها وإلا فلا يحتج بالعرف.

2. الرجوع إلي العرف في تبين المفاهيم

1. إذا وقع البيع والإجارة وما شابههما موضوعاً للحكم الشرعي ثم شكّ في مدخلة شيء أو مانعته في صدق الموضوع شرعاً، فالصدق العرفي دليل علي أنّه هو الموضوع عند الشرع.

إذ لو كان المعتبر غير البيع بمعناه العرفي لما صحّ من الشارع إهماله مع تبادل غيره وكمال اهتمامه ببيان الجزئيات من المندوبات و المكروهات إذ يكون تركه إغراء بالجهل وهو لا يجوز.

يقول الشيخ الأنصاري في نهاية تعريف البيع: إذا قلنا بأن أسماء المعاملات موضوعة للصحيح عند الشارع، فإذا شككنا في صحّة بيع أو إجارة أو رهن يصحّ لنا أن نستكشف ما هو الصحيح عند الشارع ممّا هو الصحيح عند العرف، بأن يكون الصحيح عند العرف طريقاً إلي ما هو الصحيح عند الشارع إلا ما خرج بالدليل.

2. لو افترضنا الإجمال في مفهوم الغبن أو العيب في المبيع فيحال في صدقهما إلي العرف.

قال المحقّق الأردبيلي: قد تقرر في الشرع أنّ ما لم يثبت له الوضع الشرعي يحال إلي العرف جرياً علي العادة المعهودة من ردّ الناس إلي عرفهم. (1)

3. لو افترضنا الإجمال في حدّ الغناء، فالمرجع هو العرف، فكلّ ما يسمّي بالغناء عرفاً فهو حرام وإن لم يشتمل علي الترجيع و لا علي الطرب.

يقول صاحب مفتاح الكرامة: المستفاد من قواعدهم حمل الألفاظ الواردة في الأخبار علي عرفهم، فما علم حاله في عرفهم جري الحكم بذلك عليه، و ما لم يعلم يرجع فيه إلي العرف العام كما بين في الأصول. (2)

يقول الإمام الخميني (رحمه الله): أمّا الرجوع إلي العرف في تشخيص الموضوع و العنوان فصحيح لا- محييص عنه إذا كان الموضوع مأخوذاً في دليل لفظي أو معقد الإجماع. (3)

ص: 288

1- مجمع الفائدة و البرهان: 8/304.

2- مفتاح الكرامة: 4/229.

3- البيع: 1/331.

3. الرجوع إلي العرف في تشخيص المصاديق

قد اتخذ الشرع مفاهيم كثيرة وجعلها موضوعاً لأحكام، ولكن ربما يعرض الإجمال علي مصاديقها و يتردد بين كون الشيء مصداقاً له أو لا.

و هذا كالوطن و الصعيد و المفازة و المعدن و الحرز في السرقة و الأرض الموات إلي غير ذلك من الموضوعات التي ربما يشك الفقيه في مصاديقها، فيكون العرف هو المرجع في تطبيقها علي موردتها.

يقول المحقق الأردبيلي في حفظ المال المودع: و كذا الحفظ بما جري الحفظ به عادة، فإنّ الأمور المطلقة غير المعيّنة في الشرع يرجع فيها إلي العادة و العرف، فمع عدم تعيين كيفية الحفظ يجب أن يحفظها علي ما يقتضي العرف حفظه، مثل الوديعة، بأن يحفظ الدراهم في الصندوق و كذا الثياب و الدابة في الاصطبل و نحو ذلك، ثمّ إنّ في بعض هذه الأمثلة تأملاً، إذ الدراهم لا تحفظ دائماً في الصندوق، و لا الثياب و هو ظاهر. (1)

4. الأعراف الخاصة

إنّ لكلّ قوم و بلد أعرافاً خاصة بهم يتعاملون في إطارها و يتفقون علي ضوئها في كافّة العقود و الإيقاعات، فهذه الأعراف تشكل قرينة حالية لحلّ كثير من الإجماعات المتوهمة في أقوالهم و أفعالهم، و لنقدم نماذج منها:

1. إذا باع دابة ثمّ اختلفا في مفهومه، فالمرجع ليس هو اللغة بل ما هو المتبادر في عرف المتعاقدين و هو الفرس.

2. إذا باع اللحم ثمّ اختلفا في مفهومه، فالمرجع هو المتبادر في عرف

ص: 289

المتبايعين و هو اللحم الأحمر دون اللحم الأبيض كلحم السمك.

3. إذا وصّي بشيء لولده، فالمرجع في تفسير الولد هو العرف، ولا يطلق فيه إلاّ علي الذكر لا الأنثى خلافاً للفقهاء و الكتاب العزيز قال سبحانه: (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ). (1).

4. إذا اختلفت البلدان في بيع شيء بالكيل أو الوزن أو بالعد، فالمتبع هو العرف الراجح في بلد البيع.

قال المحقق الأردبيلي: كلّما لم يثبت فيه الكيل و لا الوزن و لا عدمهما في عهده (صلي الله عليه و آله و سلم) فحكمه حكم البلدان، فإن اتفق البلدان فالحكم واضح، و إن اختلفا ففي بلد الكيل أو الوزن يكون ربوياً تحرم الزيادة و في غيره لا يكون ربوياً فيجوز التفاضل، و الظاهر أنّ الحكم للبلد لا لأهله و إن كان في بلد غيره. (2).

5. إذا اختلف الزوجان في أداء المهر، فالمرجع هو العرف الخاص، فلو جرت العادة علي تقديم المهر أو جزء منه قبل الزفاف و لكن ادّعت الزوجة بعده أنّها لم تأخذه، و ادّعي الزوج دفعه إليها، فللحاكم أن يحكم علي وفق العرف الدارج في البلد.

وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام (فيما إذا اختلف أحد الزوجين مع ورثة الزوج الآخر، أنّه جعل متاع البيت للمرأة و قال للسائل: «أرأيت إن أقامت بينة إلي كم كانت تحتاج؟» «فقلت: شاهدين، فقال:») لو سألت من بين لاتبتيها يعني الجبلين و نحن يومئذ بمكة لأخبروك أنّ الجهاز و المتاع يهدي علانية، من بيت المرأة إلي بيت زوجها، فهي التي جاءت به و هذا المدّعي، فإن زعم أنّه أحدث فيه

ص: 290

1- النساء: 11.

2- مجمع الفائدة و البرهان: 8/477، كتاب المتاجر، مبحث الربا.

6. إذا اختلف البائع والمشتري في دخول تابع المبيع في البيع فيما إذا لم يصرحا به، كما إذا اختلفا في دخول اللجام والسرج في المبيع، فإذا جري العرف علي دخولهما في المبيع وإن لم يذكر يكون قرينة علي أنّ المبيع هو المتبوع والتابع، ولذلك قالوا: إنّ ما يتعارفه الناس في قول أو فعل عليه يسير نظام حياتهم وحاجاتهم، فإذا قالوا أو كتبوا فإنّما يعنون المعني المتعارف لهم، وإذا عملوا فإنّما يعملون علي وفق ما يتعارفونه واعتادوه، وإذا سكتوا عن التصريح بشيء فهو اكتفاء بما يقتضي به عرفهم، ولهذا قال الفقهاء:

المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

إمضاء النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) لبعض الأعراف

إشارة

إنّ النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) أمضى بعض الأعراف الموجودة بين العرب كما أمضى ما سنّه عبد المطلب من السنن، ولكن كان الجميع يأذن منه سبحانه، فلو وضع الدية علي العاقلة، أو جعل دية الإنسان مائة من الإبل وغير ذلك، فقد كان بأمر من الله سبحانه، كيف و قد أوحى إليه قوله سبحانه:

(وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ * ... فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * ... فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ). (2)

تفسير خاطئ

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: إنّ الرسول لمّا وجد عرف أهل المدينة جارياً علي بيع السلم وعلي بيع العرايا وأصبح هذان النوعان من البيوع التي لا

ص: 291

1- الوسائل: 17، الباب 8 من أبواب ميراث الأزواج، الحديث 1.

2- المائدة: 47 44.

يستغني عنهما المتعاملون بأحدهما، فرخص في السلم ورخص في العرايا مع أنّ كلاّ منهما حسب الأحكام الشرعية عقد غير صحيح، لأنّ السلم بيع مبيع غير موجود وقت البيع بثمن حال فهو عقد عليّ معدوم، وقد نهى (صلي الله عليه وآله وسلم) عن بيع المعدوم.

والعرايا: عبارة عن بيع الرطب عليّ النخل بالتمر الجاف، وهذا لا يمكن فيه التحقّق من تساوي البدلين، وقد نهى (صلي الله عليه وآله وسلم) عن بيع الشيء بجنسه متفاضلاً، ولكن ضرورات الناس دعتهم إليّ هذا النوع من التعامل وجرى عرفهم به فراعى الرسول ضرورتهم و عرفهم ورخص فيه. (1)

أقول: من أين وقف الأستاذ عليّ أنّ النبي (صلي الله عليه وآله وسلم) نهى عن بيع المعدوم مع أنّ الوارد هو قوله (صلي الله عليه وآله وسلم) «:» ولا يبيع ما ليس عندك؟ (2) وقوله (صلي الله عليه وآله وسلم) (ناظر إليّ بيع العين الشخصية التي ليست في ملك البائع وإنّما يبيعهما ليشتريها من غيره ثمّ يدفعها إليه ومثله لا يشمل بيع السلم).

نعم أطبق العقلاء عليّ عدم اعتبار بيع المعدوم إلّا إذا كان للبائع ذمّة معتبرة تجلب اعتماد الغير وكان يبيع السلف أمراً رائجاً بين العقلاء إليّ يومنا هذا غير أنّ الشارع جعلها في إطار خاص قال ابن عباس: قدم النبي المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين، فقال: « من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إليّ أجل معلوم ». (3)

وأما بيع العرايا فلا مانع من أن يكون تخصيصاً لما نهى عن بيع الرطب بالجاف (4) وقد قيل: ما عام إلّا وقد خصّ.

ص: 292

1- مصادر التشريع الإسلامي: 146.

2- بلوغ المرام: برقم 820، قال وراه الخمسة. وروي أيضاً» ولا تبع... «.

3- بلوغ المرام: برقم 874.

4- روي سعد بن أبي وقاص، قال: سمعت رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم) يسأل عن اشتراء الرطب بالتمر إذا يبس، فقال: « أ ينقص الرطب إذا يبس؟ «، قالوا: نعم، فنهى عن ذلك. (بلوغ المرام: برقم 865).

ولو افترضنا انّ النبي) صلى الله عليه وآله وسلم (رخص هذه البيوع من باب الضرورة يجب الاختصار علي وجودها.

نعم لَمَّا كان النبي واقفاً علي مصالح الأحكام ومفاسدها وملاكاتهما ومناطاتها، وكانت الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، كان للنبي) صلى الله عليه وآله وسلم (أن ينص علي أحكامه عن طريق الوقوف علي عللها وملاكاتهما ولا يكون الاهتداء إلي أحكامه سبحانه عن طريق الوقوف علي مناطاتها بأقصر من الطرق الأخرى التي يقف بها النبي علي حلاله وحرامه.

في حجّية مطلق الظن

إشارة

وقد استدل علي حجّية مطلق الظن بوجوه أربعة رابعها دليل الانسداد، وإليك الإشارة إليها واحداً تلو الآخر.

الدليل الأول: ما استدل به القدماء من الأصوليين

ذكره الشيخ في العدة عند البحث في حجّية الخبر الواحد فقال: «إنّ في العقل وجوب التحرز من المضارّ، وإذا لم نأمن عند خبر الواحد أن يكون الأمر علي ما تضمّنه الخبر، يجب علينا التحرز منه، والعمل بموجبه. كما أنّه يجب علينا إذا أردنا سلوك طريق أو تجارة وغير ذلك فخبّرنا بخبر انّ في الطريق سبعاً أو لصباً، أو خُبّرنا بالخسران الظاهر، وجب علينا أن نتوقف عليه ونمتنع من السلوك فيه. (1)

وقرره المحقق الخراساني بالشكل التالي:

ص: 293

إنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي والتحريري لمظنة الضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

أمّا الصغري فقد فسر الضرر بأحد الأمرين:

1. بالعقوبة تارة، و المفسدة أخرى. فقول: إنّ الظن بوجوب شيء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة علي مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها بناء علي تبعية الأحكام للمصالح و المفسد.

و أمّا الكبرى دفع الضرر المظنون لازم فقد استدلل عليها بوجهين:

1. إمّا أن نقول بالتحسين و التقيح العقلين فواضح، فالعقل يُقبّح ارتكاب ما فيه الضرر المظنون.

2. أو لا- نقول بهما و مع ذلك يستقل العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المحتمل لا بملاك استقلاله بهما، بل يحكم بذلك و إن لم يستقل بالتحسين و التقيح العقلين، و لذلك أطبق العقلاء علي ذلك و إن اختلفوا فيهما.

ثمّ إنّ القدماء ناقشوا الكبرى و قد نقل شيخنا الأنصاري منهم أجوبة ثلاثة كلّها يرجع إلي رفض الكبرى و قال:

أ: منع الحاجبي الكبرى، و قال: دفع الضرر المظنون احتياط مستحب.

ب: نقل الشيخ في العدة أنّ الحكم في الكبرى راجع إلي المضار الدنيوية لا الأخروية و هو منه عجيب.

ج: و نقل عن ثالث جواباً تقضياً، و هو النهي عن الأمارات، كخبر الفاسق و القياس مع كونهما مفيدين للظن بالضرر.

و لكن الشيخ الأنصاري و المحقق الخراساني ركّزا علي منع الصغري، و أنّ الظن بالوجوب و الحرمة لا- يلازمان الظن بالضرر بكلا المعنيين: العقوبة و المفسدة،

وإليك توضيح كلا الأمرين.

أمّا الأولي: فيعلم ببيان مورد القاعدتين:

الأولي: قبح العقاب بلا بيان.

الثانية: لزوم دفع الضرر) العقاب (المحتمل.

فلو وقفنا علي حدود القاعدتين لظهر منع الصغري في المقام، وإليك البيان:

أمّا القاعدة الأولي: فالعقل يستقل بقبح العقاب بلا بيان واصل، ولا يري الملازمة بين الوجوب و التحريم الواقعيين، و العقوبة، وإنّما يري الملازمة بين الحكم الواصل إلي المكلف، و العقوبة و ليس المراد إلاّ العلم أو ما دل الدليل القطعي علي حجّيته.

وبما أنّ المفروض في المقام عدم ثبوت حجّية الظن بالحكم في المقام، فلا يلازم الظنّ بالحكم، الظن بالعقوبة أبداً و يكون المحكّم هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان وإن كان في الواقع واجباً أو حراماً. فالقاعدة تنفي أي موضوع للقاعدة الثانية، فالثانية بالنسبة إلي مورد الأولي، كبري بلا صغري.

و أمّا القاعدة الثانية، أعني: وجوب دفع الضرر) العقاب (فتختص بما إذا أحرزت العقوبة علي وجه القطع في ظل البيان الواصل و مع ذلك ربما تتجلّي بصور ثلاث:

أ: القطع بالعقاب، كما إذا علم أنّ المانع مسكر.

ب: الظن بالعقاب، كما إذا علم أنّ أحد الإنايين مسكر، ففي شرب الواحد منهما مظنة العقاب كما أنّ في شرب كليهما القطع به.

ج: احتمال العقاب، كما إذا كانت الأطراف متعددة علي وجه لا تخرج عن

حدّ المحصورة واحتمال العقاب في واحد لا ينافي القطع بالعقاب في الجميع، ففي هذه الصور الصغرى والكبرى محرزتان، ففي ظل البيان الواصل يكون العقاب، مقطوعه أو مظنونه أو محتمله واجب الدفع.

والعجب من المحقق الخراساني حيث احتمل فيما إذا لم يكن في المورد بيان واصل ومع ذلك ظن بالحكم، أن لا يحكم العقل بأحد الطرفين لا باستحقاق العقاب ولا بعدم استحقاقه، ولأجل عدم حكمه بحسن واحد منهما، يكون العقاب محتملاً ويستقل العقل بلزوم دفع العقاب مقطوعه و مظنونه و مشكوكه(1).

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره غير تام لوجهين:

أ: أنّ العقل لا يتوقف في الحكم إذا كان الموضوع ممّا له به صلة.

ب: أنّ في تجويز توقف العقل عن إصدار الحكم في الموضوع الذي هو المرجع فيه، إبطالاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان وكيف يحتمل العقاب مع عدم كون الظن حجّة و البيان غير واصل.

هذا كلّه إذا أُريد من الضرر في الصغرى العقوبة الأخرى.

وأمّا إذا أُريد من الضرر، المفساد، فقد أجاب عنه المحقق الخراساني بوجهين:

الأول: أنّ الظن بالتكليف يلازم الظن بالمصلحة أو المفسدة، لأنّهما من الأمور التكوينية و لا تأثير للعلم و الجهل فيهما، و لكن ليس كلّ مفسدة واجب الدفع. و ذلك لأنّه ليس المراد منهما المصالح و المفساد الشخصية، بل المصالح و المفساد النوعية، و الذي يستقل العقل بدفعه هو الضرر المظنون الشخصي، لا النوعي، و مثله المصلحة النوعية فليس في تقويتها أيّ ضرر شخصي، بل ربما يكون في استيفائها مفسدة كما في الإنفاق بالمال.

ص: 296

الثاني: ليس الأحكام تابعة للمصالح و المفسد في المأمور و المنهي عنها و إنما هي تابعة لمصالح في نفس الأحكام.

و علي ذلك فالصغري أي الظن بالضرر الشخصي منتف، و معه كيف يُستدلُّ بالكبري؟! فإن قلت: إن الضرر الشخصي و إن كان منتفياً عند الظن بالحكم، لكن الظن بالمفسدة النوعية أو احتمالها حسب ما ذكر ليس منتفياً، و العقل مستقل بقبح مظنون المفسدة النوعية أو محتملها أو مظنون المصلحة أو محتملها.

قلت: قد أشار إلي هذا السؤال و الجواب عنه بقوله: « و لا استقلال للعقل بقبح ما فيه احتمال المفسدة، أو ترك ما فيه احتمال المصلحة... ».

و حاصل الجواب: أنّ العقل إنّما يستقل في مجال المصالح و المفسد النوعية في صورة العلم بهما دون الظن و الاحتمال.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ ما ذكره من تبعية الأحكام للمصالح النوعية و مفسدها دون الشخصية، ليس بتمام، إذ لا مانع من أن يكون في الحكم كلا الملاكين، كما في شرب المسكر و القمار و أكل الميتة و الدم و غير ذلك.

و ثانياً: أنّ ما ذكره من أنّ الأحكام تابعة لهما في نفس الإنشاء دون المتعلق، غير تام أيضاً، و لو صحّ ما ذكره فإتّما يصحّ في الأوامر الامتحانية دون غيرها، و لو صحّ ما ذكره في عامة الأحكام لما وجب امتثالها، بعد حصول الملاكات، بالإنشاء.

و ثالثاً: التفريق بين الضرر الشخصي المظنون و المحتمل و الضرر النوعي كذلك بإيجاب دفع الأول دون الثاني عجيب جداً، و لا يحكم بذلك إلاّ العقل المادي الذي يقدم نفسه و نفعه علي كلّ شيء، دون العقل الإلهي الذي يري الناس سواسية، فلو وجب دفع الضرر الشخصي في مجالي الظن و الاحتمال، يجب دفع الضرر النوعي أيضاً كذلك، فالأولي الإجابة بأحد الوجهين علي نحو المانعة

1. الالتزام بالاحتياط فيما إذا كان الضرر خطيراً وإن كان من حيث الاحتمال ضعيفاً، كما إذا احتتمل انّ المائع ممزوج بالسّم المهلك، أو انّ شرب التّن يوجب احتراق المعمل المتعلّق بالشعب، فالعقلاء قاطبة علي لزوم الاجتناب دون ما إذا كان الضرر طفيفاً وإن كان من حيث الاحتمال قوياً، هذا من غير فرق بين الضرر الشخصي أو النوعي في كلتا الصورتين.

2. ما ذكره الشيخ من أنّ حكم الشارع بالبراءة في الشبهات يكشف إمّا عن عدم الأهمية، أو لوجود المصلحة الغالبة علي المفسدة الحاصلة، كما يظهر من كلمات شيخنا الأنصاري قال: إنّ الضرر وإن كان مظنوناً، إلا أنّ حكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في مورد الظن إلي البراءة والاستصحاب و ترخيصه لترك مراعاة الظن، أو جب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون. (1)

الدليل الثاني علي حجّية الظن المطلق

إذا ظن بوجوب السورة في الصلاة، فالأمر دائر بين الأخذ به و الأخذ بمقابله، أعني: عدم الوجوب الذي يعدّ بالنسبة إلي مقابله وهماً، فلو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح علي الراجح و هو قبيح.

وقد أجاب عنه الشيخ بوجهين، تارة بالنقض بكثير من الظنون التي حرّم العمل بها إجماعاً كالقياس و الاستحسان، و أخري بالحلّ و اقتصر المحقّق الخراساني بالثاني، و إليك توضيحه:

إنّ المستدل قد أخذ لزوم الأخذ بأحد الطرفين) الظن أو الوهم (أمراً مسلماً، فاستنتج أنّه لو لم يؤخذ بالظن، لزم الأخذ بالوهم، و هو ترجيح المرجوح علي

ص: 298

ولسائل أن يقول: لزوم الأخذ إمّا في مقام الإفتاء، أو في مقام العمل.

أمّا الأول فإنّما يدور الأمر بينهما إذا وجب عليه الإفتاء، ولكن لقائل أن يقول يحرم عليه الإفتاء والحال هذه، لأنّه إفتاء بما لا يعلم صحّته سواء كان جانب الظن أو جانب الوهم.

وأمّا الثاني فإنّ الأمر لا يدور بينهما إلا إذا ثبتت قبله مقدمات ثلاث:

1. العلم الإجمالي بالتكاليف.

2. انسداد باب العلم والعلمي بالأحكام بمقدار يكفي في انحلاله.

3. بطلان الاحتياط لاستلزامه العسر والحرّج وعدم جواز الرجوع إلى البراءة لاستلزامه الخروج عن الدين وعدم جواز التقليد.

فعندئذ ينحصر الطريق بالعمل بواحد من الطرفين، ولكنّه يرجع إلى دليل الانسداد، ولا يكون دليلاً مستقلاً.

الدليل الثالث علي حجة الظن المطلق

ما حكاه الشيخ الأنصاري، عن أستاذه شريف العلماء، وهو عن أستاذه السيد محمد المجاهد صاحب المناهل (المتوفّي سنة 1242 هـ)، ابن السيد علي الطباطبائي صاحب الرياض قدّس الله أسرارهم وحاصله:

أنّه لا-ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضي ذلك، الاحتياط التام حتي في الموهومات، وبما أنّ الاحتياط التام مستلزم للحرّج، فمقتضي الجمع بين القاعدتين هو الاحتياط في المظنونات دون المشكوكات، لأنّ عكسه باطل بالإجماع.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره بعض مقدمات دليل الانسداد وقد أهمل ذكر بعضها الآخر، وهو انسداد باب العلم والعلمي أولاً، وعدم إهمال الوقائع المشتبهة ثانياً.

الدليل الرابع علي حجة الظن المطلق: دليل الانسداد

إشارة

وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل من تحقّقها بكفاية الإطاعة الظنية، حكومة أو كشفاً، وهي خمس وجعلها الشيخ أربع بحذف المقدمة الأولى، وإليك بيانها:

الأولى: العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة فعلية.

الثانية: انسداد باب العلم والعلمي.

الثالثة: لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لها.

الرابعة: لا يجوز أو لا يجب الاحتياط لعدم وجوبه بقوله سبحانه: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (1) أو للإجماع كما لا يجوز الرجوع إلي الأصول من استصحاب وبراءة، لعدم جواز الرجوع إلي الأصول عند العلم الإجمالي ولا تقليد لحرمة علي المجتهد.

الخامسة: لا بدّ في مقام الإطاعة إمّا من الاكتفاء بالإطاعة الوهمية أو الشكّية أو الظنية، فعلي الأولين يلزم ترجيح المرجوح علي الراجح فيتعين الثالث، أعني: الاكتفاء بالإطاعة الظنية.

هذا هو لبّ دليل الانسداد، وتسميته بالدليل العقلي مع كون بعض مقدماته شرعية، أعني: عدم وجوب الاحتياط لقيام الإجماع عليه، أو لدلالة قوله تعالي: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (2) لأجل أنّ الدليل بصورة قياس

ص: 300

1- الحج: 78.

2- الحج: 78.

استثنائي مركب من قضية منفصلة حقيقة ذات أطراف كثيرة، وهي: إمّا أن يكون علم إجمالي بالتكاليف، أو لا يكون، وعلّي الأول إمّا أن ينسد باب العلم و العلمّي إلي كثير منها أو لا. وعلّي الأول إمّا أن يجوز الإهمال أو لا، وعلّي الثاني فالتعرض إمّا بالاحتياط أو بالأصول العملية أو بالرجوع إلي القرعة أو بالإطاعة الوهمية و الشكية أو الظنية. و الكلّ باطل غير الأخير، فتعين الأخير.

و إليك دراسة المقدمات واحدة تلو الأخرى.

المقدمة الأولى العلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

و هذه المقدمة أسقطها الشيخ من مقدمات دليل الانسداد و الحقّ معه، لأنّها إمّا أمر بديهي إذ أريد منه العلم بثبوت الشريعة و عدم نسخ أحكامها، أو راجعة إلي المقدمة الثالثة إذا أريد منها العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في خصوص الوقائع المشتبهة التي لم يتبين حكمها و لذلك لا يجوز إهمالها و عدم التعرض لامثالها أصلاً.

ولكن الظاهر من المحقّق الخراساني هو اختيار الوجه الأول، و بذلك تكون مقدمة بديهية لكن العلم الإجمالي بتكاليف فعلية في الشريعة ليس باقياً بحال إجماله بل كلّ ينحلّ بالترتيب التالي.

توضيحه: أنّ لنا علوماً ثلاثة:

أ: علم إجمالي كبير، و هو العلم بوجود التكاليف في الواقع و أنّ الشرع لم يترك الإنسان سدي.

ب: علم إجمالي صغير، و هو العلم بوجود عامة التكاليف بين الأمارات و الأخبار الموجودة فيما بأيدينا.

ج: علم إجمالي أصغر ووجود عامة التكاليف المعلومة إجمالاً في خصوص الأخبار المودوعة في الكتب المعتمدة وغير المعتمدة التي يربو عددها علي خمسين ألف حديث.(1)

فلازم ذلك العلم، الاحتياط في خصوص الأخبار الأعم من المعتمدة وغيرها ولا يورث مثل هذا الاحتياط، عسراً ولم يتم إجماع علي عدم وجوبه في مورد الأخبار وإن قام الإجماع علي عدم وجوبه في أطراف العلمين الأولين.

علي أنه سيوافيك إمكان انحلال ثالث العلوم برابعها أيضاً.

المقدمة الثانية انسداد باب العلم و العلمي في معظم الفقه و عليها تدور رحي دليل الانسداد،

وقد اقتصر بها صاحبها المعالم و الوافية و إنما أضاف إليها سائر المقدمات المتأخرون عنهما، و لكن انسداد باب العلم بالنسبة إلي معظم الفقه صحيح لقدّة الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة لكن ادعاء انسداد باب العلمي، أي ما دلّ الدليل القطعي علي حجّيته بالنسبة إلي معظم الفقه، غير صحيح لما عرفت من الدليل القطعي علي حجّية الخبر الموثوق بصدوره سواء حصل الوثوق بالصدور من وثاقة الراوي أو قرائن أخر و هو بحمد الله متوفر و واف بمعظم الفقه علي وجه لا يلزم الرجوع في غير مورد الخبر إلي الأصول العملية محذور الخروج من الدين، أو مخالفة العلم الإجمالي، لعدم العلم بالتكاليف في غير موارد الاخبار.

نعم لو قلنا بحجّية خصوص الصحيح الأعلائي الذي يكون جميع من ورد في السند إمامياً معدلاً بعدلين من أهل الخبرة، كان لما ادّعاه مجال، و لكن الاقتصار علي خلاف ما دلّت عليه الأدلة.

ص:302

1- الروايات الواردة في الجامع لأحاديث الشيعة تربو علي خمسين ألف حديث.

أوقلنا بمقالة المحقق القمي من أنّ الظهورات حجّة لمن قصد إفهامه من الكلام، فيدخل العمل بها لغير المشافهين تحت العمل بالظن المطلق، وقد عرفت عدم صحّة ما ذكر.

المقدمة الثالثة لا يجوز إهمال الوقائع المشبهة علي كثرتها و ترك التعرض لامثالها بإجراء البراءة في جميعها،

و مع أنّ المقدمة قطعية كما قالها المحقق الخراساني، لكن الشيخ الأنصاري استدل عليها بوجوه ثلاثة:

أ: الإجماع القطعي علي أن ليس المرجع علي تقدير انسداد باب العلم و عدم ثبوت الدليل علي حجّة أخبار الآحاد بالخصوص، هو البراءة و إجراء أصالة العدم في كلّ حكم، بل لا بدّ من امثال الأحكام المجهولة بوجه ما، و هذا الحكم و إن لم يصرح أحد به من القدماء بل المتأخرين في هذا المقام، إلاّ أنّه معلوم للمتتبع في طريقة الأصحاب بل علماء الإسلام طراً.

ب: انّ الرجوع في جميع تلك الوقائع المشبهة حكمها إلي نفي الحكم، مستلزم للمخالفة القطعية المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين بمعنى أنّ المقتصر علي التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة، جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يعد خارجاً عن الدين لقلة المعلومات و كثرة المجهولات.

ج: لا يجوز الرجوع إلي البراءة من جهة العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المنكرات، فإنّ أدلة البراءة مختصة بغير هذه الصورة.

و الفرق بين الوجهين الأ-خيرين واضح، و هو أنّ أوّل الوجهين مبني علي عدم جواز المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين، و هو محذور

مستقل; بخلاف ثانيهما، فهو مبني علي عدم جواز مطلق المخالفة القطعية وإن لم تكن كثيرة.

وبعبارة أخرى: أساس الثاني هو العلم الإجمالي المنجز و معه لا تجوز المخالفة مطلقاً قلت أو كثرت، بخلاف الأول فإنّ أساسه هو لزوم الخروج من الدين و لا يتحقق إلاّ بالمخالفة القطعية الكثيرة.

وقد اعتمد المحقق الخراساني علي الوجه الثاني وقال:

أمّا المقدمة الثالثة فهي قطعية و لو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً أو فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام حسب ما يأتي، و ذلك لأنّ إهمال معظم الأحكام و عدم الاجتناب كثيراً عن الحرام ممّا يقطع بأنّه مرغوب عنه شرعاً و مما يلزم تركه إجماعاً.

ثمّ إنّه (قدس سره) أشار إلي إشكال في المقام و قال ان قلت:

إذا لم يكن العلم بها منجزاً للزوم الاقتحام في بعض الأطراف كما أشير إليه، فهل كان العقاب علي المخالفة في سائر الأطراف حينئذ علي تقدير المصادفة، إلاّ عقاباً بلا بيان، و المؤاخذه عليها إلاّ مؤاخذه بلا برهان.

لكن يمكن الإجابة عنه بوجه:

الأول: ما أفاده (قدس سره) بتوضيح ممّا أنّ إيجاب الاحتياط في غير ما يرتفع به العسر، ليس أثر العلم الإجمالي حتي يقال أنّه غير منجز، بل أثر علمنا باهتمام الشارع بمراعاة تكاليف بحيث لا ينافيه عدم إيجابه الاحتياط) فيما يرتفع به العسر (و لو بالالتزام ببعض الاحتمالات، و أمّا مصدر علمنا باهتمامه فهو إمّا إجماع أو كونه مستلزماً للخروج عن الدين) الوجهان الأولان (.)

الثاني: أنّ الاضطرار إلي بعض الأطراف إنّما ينافي تنجيز العلم الإجمالي إذا

كان الاضطرار إلي طرف معين لا-إلي واحد لا-بعينه كما سيوافيك، و الاضطرار في المقام إنّما هو للبعض غير المعين لا المعين، لأنّ الاضطرار يرتفع بارتكاب بعض الأطراف لا بعينه.

الثالث: الفرق بين الاضطرار المقدم علي العلم الإجمالي، حيث يوجب عدم انعقاد العلم الإجمالي مؤثراً، لأنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي كونه مؤثراً علي كلّ تقدير، وهذا إنّما يتصور إذا لم يتقدم الاضطرار علي العلم إذ عندئذ فرض التقدم (يكون مؤثراً علي فرض و غير مؤثر علي فرض. و مثل هذا ينافي العلم بتنجز التكليف علي كلّ تقدير، و بين الاضطرار الحادث بعد العلم، فهو و إن كان رافعاً للعلم، لكنّه ليس برافع أثره، لأنّ العقل يحكم بوجوب الاجتناب لأجل العلم السابق المرتفع فعلاً، و أنّ الضروريات تتقدر بقدرها، و هو الطرف الرافع للاضطرار، لا غيره. و سوف يوافيك تفصيله.

المقدمة الرابعة: في بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقررة للجاهل.

إشارة

إنّ الطرق المقررة للجاهل أحد أمور ثلاثة:

1. الاحتياط في المشتبهات مطلقاً.
2. الرجوع في كلّ مسألة إلي ما يقتضيه الأصل في تلك المسألة، ففي الشكّ في التكليف يرجع إلي البراءة، و في الشكّ في المكلف به إلي الاحتياط إلا إذا لم يمكن فيرجع إلي التخيير، و في الشكّ في حكم سابق يحتمل بقاؤه يرجع إلي الاستصحاب.
3. تقليد الغير، و رجوع المجتهد الذي يعتقد بانسداد باب العلم إلي المجتهد القائل بالافتتاح و كلّ هذه الطرق باطلة، فلم يبق إلا العمل بالظن.

فيجب البحث في محاور ثلاثة:

ص: 305

أما الرجوع إلي الاحتياط، فوجه بطلانه أحد أمرين علي وجه القضية المانعة الخلو:

أ: الإجماع القطعي علي عدم وجوبه في المقام، بمعني العلم بسيرة العلماء في الفقه، وهو أنّ المرجع في الشريعة علي تقدير انسداد باب العلم، ليس هو الاحتياط في الدين، والالتزام بفعل كلّ ما يحتمل وجوبه ولو موهوماً وترك ما يحتمل حرمة كذلك.

ب: لزوم العسر الشديد، والحرص الأكيد لكثرة ما يحتمل خصوصاً في أبواب الطهارة والصلاة، مع عدم إمكان الاحتياط في بعض الموارد، كما لو دار المال بين صغيرين يحتاج كلّ إلي صرفه عليه أو كما في المرافعات وعلي ذلك فلا مناص من العمل بالظن.

ثمّ إنّ الشيخ أورد إشكالاً علي التمسك بأدلة الحرج وقال: إنّ الأدلة النافية للعسر إنّما تنفي وجوده في الشريعة بحسب أصل الشرع أولاً وبالذات فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يسند إلي الشارع إلي أن قال: ولا ريب في أنّ وجوب الاحتياط بإتيان كلّ ما يحتمل الوجوب وترك كلّ ما يحتمل الحرمة إنّما هو من جهة اختفاء أحكام الشريعة وليس مستنداً إلي نفس الحكم.

ثمّ أجاب عنه بأنّ الحرج وصف للحكم والمرفوع هو الحكم الحرجي ولا فرق فيه بين ما يكون بسبب يسند عرفاً إلي الشارع وهو الذي أريد بقولهم: دع ما غلب الله عليه فالله أولي بالندر، وبين ما يكون مسنداً إلي غيره، فإنّ وجوب صوم الدهر علي نادره إذا بان فيه مشقة لا يحتمل عادة، ممنوع، وكذا أمثالها من المشي إلي بيت الله جلّ ذكره وإحياء الليالي وغيرهما.

توضيحه: أن دليل نفي الحرج ينفي كلَّ حكم حرجي سواء كان حرجياً حدوثاً، كما في إيجاب المسح علي البشرة علي من وضع المرارة عليها؛ أو بقاءً، كما في المقام فإن امتثال الأحكام في هذه الظروف التي يتوقف امتثال واجب علي الإتيان بعشرة أمور، و ترك المحرم علي ترك أمور كثيرة ناش من حفظ الحكم في المقام فيكون مدلولها نفي الحكم الذي ينشأ من قبله الحرج و لو باعتبار بقائه في حال الاشتباه(1).

و أمّا المحقق الخراساني فقد وافق المستدل إذا استلزم الاحتياط اختلال النظام لا ما إذا استلزم الحرج، إذ لا حكومة لأدلته علي إيجاب الاحتياط في المقام.

و توضيح كلامه مبني علي بيان أمرين:

1. انّ المرفوع هو نفس الحرج، لا الحكم، و الحرج و الضرر من أوصاف أفعال المكلفين التي هي متعلقات الأحكام، فلا يستدل بأدلتها إلا إذا كان نفس الفعل و متعلّق التكليف حرجياً. و لذلك يصح الاستدلال علي عدم وجوب مسح البشرة لمن عثر و سقط ظفره، لأنّ نفس الفعل و متعلّق الحكم حرجي و لا يصحّ الاستدلال بها علي عدم لزوم العقد الغنبي، لأنّ الفعل، أعني: نفس البيع ليس بحرجي و إنّما الحرج ناش من إيجاب العقد، و هو غير مرفوع.

2. انّ الغرض من رفع الفعل الحرجي إنّما هو رفع حكمه الشرعي، كما هو الحال في: لا شك لكثير الشك، و لا ربا بين الوالد و الولد، و هذا الشرط أعني: كون المتعلّق حرجياً و إن كان حاصلًا في المقام، لأنّ متعلّقه عبارة عن الإتيان بالمشتبهات الكثيرة، لكن حكمه، أعني: إيجاب الاحتياط ليس شرعياً، بل هو حكم عقلي من باب حكمه بتحصيل الموافقة القطعية عند الاشتغال اليقيني.

ص: 307

فعدم شمول أدلة الحرج لأجل انتفاء الشرط الأخير، أي عدم كون حكم المرفوع حكماً شرعياً.

يلاحظ علي ما ذكره بوجهين:

أما أولاً: فلأنه لو صحَّ ما ذكره فإنَّما يصحَّ في قوله: «لا ضرر» بناءً علي أنَّ الضرر صفة الفعل، وأنَّ المرفوع خصوص الفعل الضرري لا الحكم الضرري لكن لغاية رفع حكمه، وأما القاعدة الأخرى، فالدليل الواضح فيها قوله سبحانه: (وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) فهو ظاهر في نفي الحكم الحرجي بقريته قوله: (وَ مَا جَعَلَ) فإنَّ الجعل التشريعي يتعلَّق بالحكم لا بالموضوع، والمقصود كما هو الظاهر من رواية «عبد الأعلى مولي آل سام» (أعني قوله: «إنَّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله» هو الاخبار عن عدم جعل وجوب المسح علي البشرة برفع ما عليها، فكيف يقاس هذا بهذا؟! وأما ثانياً: فلأنَّ ما ذكره غير تام حتي في نفس «لا ضرر»، لأنَّه إذا كان المراد نفي الفعل الضرري بلحاظ نفي حكمه، يلزم ارتفاع حرمة الفعل الضرري و جواز الإضرار بالغير و هو خلاف المقصود قطعاً، إذ لو كان وزان» لا ضرر «هو وزان» لا ربا بين الولد و الوالد «يكون المقصود ارتفاع حرمة الضرر، كارتفاع حرمة الربا بينهما، و هو غير صحيح بالضرورة. فتعين أنَّ المقصود إمَّا ما اختاره الشيخ، أو ما ذهب إليه شيخ الشريعة من كون النفي بمعني النهي، مثل قوله سبحانه: (فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) (1)، أو ما اختاره سيّدنا الأستاذ من كون النهي حكماً سلطانياً و حكومياً، لا حكماً شرعياً و فرعياً. و سيوافيك تحقيق الحال في محله فانتظر.

ثم إنَّ المحقق الخراساني أشار إلي إشكال آخر، و هو أنّه لا يصحَّ الاحتجاج

ص: 308

بالعلم الإجمالي علي لزوم الاحتياط للزوم رفع اليد عن بعض الأطراف لأجل رفع الاضطرار، بل لا بدّ من الاستدلال علي وجوبه بالدليل الشرعي وهو الوجهان الأوّلان الماضيان في المقدمة الثالثة.

وقد عرفت الإشكال في كلامه عند البحث فيها بوجه ثلاثة فلا يفيد.

الرجوع إلي الأصل في كلّ مورد

من الطرق المقررة للجاهل بالحكم الواقعي، الرجوع إلي الأصل في كلّ مسألة، فيرجع في الشك في التكليف إلي البراءة، وفي المكلف به إلي الاحتياط إذا أمكن، وإلي التخيير إذا لم يمكن، وإلي الاستصحاب إذا كان للحكم سابق؛ ولكن العمل بهذا الطريق غير صحيح لما أفاده الشيخ بقوله: فالعمل بالأصول النافية للتكليف في موارد مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة، وبالأصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للحرّج، وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين (1).

وأما المحقّق الخراساني فلم يوافق هذا الجزء من أجزاء الاستدلال، وحاصل ما أفاد: أنّ المانع عند الشيخ الأنصاري عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي، هو لزوم التناقض في مدلول الدليل الدال عليها، أعني قوله: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» مثلاً إجراء أصالة الطهارة في الإناءين المشتبهين باعتبار كونهما مسبوقا بالطهارة يوجب دخولهما في صدر الحديث وكونهما محكومين بالطهارة، لكن مقتضى العلم بوجود النجاسة في البين هو نقضهما والحكم بوجوب الاجتناب ودخولها في قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» (وهذا ممّا يصدّ الفقيه عن القول بدخول أطراف العلم الإجمالي تحت أدلّة الأصول).

ص: 309

لكن المانع عن جريان الأصول عند المحقق الخراساني، هو وجود المخالفة القطعية، وذلك لأن الحكم بطهارة الإناءين المشتبهين ينتهي إلي شربهما معاً فيلزم المخالفة القطعية.

إذا علمت هذه المقدمة، فاعلم أن لكلام المحقق الخراساني في المقام مقاطع ثلاثة:

1. لا- مانع من جريان الأصول في عامة الموارد المشتبهة ولا يلزم محذور التناقض في المقام، فلأن استصحاب عدم التكليف مثلاً بمقتضى قوله: لا- تنقض اليقين بالشك في مورد، إنما يستلزم التناقض إذا كان الشك في جميع الأطراف فعلياً بحيث لا يجري الأصل في مورد جزئي إلا- ويجري في جميع الموارد المشتبهة، فالحكم بالبراءة في تلك الموارد، ينافي العلم بانتقاض الحالة السابقة في كثير منها، فاستصحاب عدم التكليف في هذه الموارد، تمسكاً بالصدور يناقضه العلم بانتقاض الحالة السابقة في كثير منها فيصدق قوله:

و لكن تنقضه بيقين آخر.

و أمّا إذا لم يكن الشك فعلياً إلا- في مورد جزئي ولم يكن سائر الأطراف مورداً للالتفات، فلا يلزم التناقض لعدم العلم بانتقاض الحالة السابقة في هذا المورد الذي جري فيه استصحاب عدم التكليف والبراءة منه.

2. لا- مانع من جريان الأصول إذا قلنا بأن المانع عن جريانها هو لزوم المخالفة القطعية، فإن إجراء أصل الطهارة في كلا الإناءين و استعمالها فيما يشترط فيه الطهارة يستلزم المخالفة القطعية، لكن ذلك الملاك غير موجود في المقام، وذلك:

لأن العلم الإجمالي الكبير، بالتكاليف في المظنونات والمشكوكات والموهومات منحل ببركة أمرين:

أ: ما علم تفصيلاً أو نهض عليه دليل علمي.

ب: الأصول المثبتة للتكاليف.

فبعد هذا لا يبقى علم بالتكليف بل يكون المقدار منطبقاً علي المعلوم بالتفصيل.

و لو افترضنا عدم انحلاله و بقاء العلم الإجمالي بالتكليف لكأنه ليس علي وجه يستكشف معه الاحتياط بالوجهين السابقين في المقدمة الثالثة، أعني: الإجماع و الخروج عن الدين.

و عند ذلك فلا يبقى وجه للاحتياط و تكون الأصول نافيتها و مثبتها جارية بلا إشكال.

3. علي فرض عدم الانحلال، يلزم القول بالتبعيض في الاحتياط، أي الاحتياط في مظونات التكاليف و مشكوكاتها و موهوماتها. لا مطلق محتملات التكليف حتي يجب الاحتياط في موارد دلّ الدليل علي التكليف، أعني: الدليل العلمي و الأصول المثبتة، و لو افترضنا لزوم العسر و الحرج في الموارد الثلاثة فيقتصر بموارد الظن بالتكليف.

و أمّا الجزء الثالث من أجزاء الاستدلال فواضح لا يحتاج إلي البحث ضرورة أنّ التقليد لا يجوز إلاّ للجاهل لا للفاضل الذي يخطئ رأي القائل بالانفتاح.

هذا تمام الكلام في نقد المقدمة الرابعة، أضف إليه أنّ المطلوب غير حاصل منها علي فرض صحّتها، لأنّ المقصود إثبات حجّية الظن علي وجه يقع في عداد الكتاب و السنة القطعية علي وجه يخص به عموم الكتاب و السنة و إطلاقهما حتي و لو كان مفاده علي خلاف الاحتياط و لكن الحاصل منها هو حجّية الظن من باب الاحتياط. فيقتصر في العمل به بالموارد التي يكون العمل بها موافقاً للاحتياط... و هو غير المطلوب في المقام.

المقدمة الخامسة إذا وجب التعرض لامتنال الأحكام المشتبهة ولم يجز إهمالها بالمرة

كما هو مقتضى المقدّمة الثالثة وثبت عدم وجوب الامتنال علي وجه الاحتياط، وعدم جواز الرجوع إلي الأصول الشرعية إمّا لاستلزام جريانها طروء التناقض، أو المخالفة القطعية كما هو مقتضى المقدمة الرابعة، تعين التعرض لامتنال الأحكام المشتبهة علي وجه الظن بالواقع، إذ ليس بعد الامتنال العلمي، و الامتنال الظني بالظن الخاص، امتثال مقدّم علي الامتنال الظني.

توضيح ذلك: أنّ لامتنال مراتب أربع:

1. الامتنال العلمي التفصيلي، وهو أن يأتي بما يعلم تفصيلاً أنّه هو المكلف به وفي معناه إذا ثبت كونه المكلف به بالظن الخاص، فالعمل بالخبر الواحد والأصول التي تثبت حجّتها بالدليل من مصاديق هذه المرتبة.
2. الامتنال العلمي الإجمالي، وهو العمل بالاحتياط في الشبهات البدوية والمقرونة بالعلم الإجمالي.
3. الامتنال الظني، أي أن يأتي بما يظن المكلف به ولم يقدّم دليل بالخصوص علي حجّيته.
4. الامتنال الاحتمالي، كالتعبد ببعض احتمالات المكلف به.

وهذه المراتب لا- يجوز عند العقل العدول عن سابقتها إلي لاحقتها إلاّ مع تعدّرها، فإذا تعذرت الأولتان بتعيين الامتنال بصورة الظن بالمكلف به لقبح الامتنال الشكي أو الوهمي، مع إمكان الامتنال الظني و علي هذا يصبح الظن حجّة.

وأما أنّ نتيجة دليل الانسداد إجمالاً هي حجّية مطلق الظن أو حجّيته في

الجملة فهو كلام آخر يبحث عنه في تنبيهات الدليل هذا.

ولكن القياس إنما ينتج إذا كانت المقدمات سليمة عن النقد، وقد عرفت أن أكثر المقدمات غير خالية عن الإشكال.

أما الأولي، فقد عرفت أن العلم الإجمالي الكبير ينحل بالصغير وهو بالأصغر، فغاية الأمر يلزم الاحتياط بما في ردّ الأخبار من الأحكام و لا يلزم منه العسر والجرح، وهذا غير كون الظن حجة.

أما الثانية، فلما عرفت من أن باب العلم وإن كان مسدوداً، ولكن باب العلمي ليس بمسدود.

أما الثالثة، فهي لا- غبار عليها إذ لا- يجوز الإهمال لوجوه ثلاثة، وإن أشكل المحقق الخراساني علي الوجه الثالث بعدم تنجيز العلم الإجمالي في المقام لجواز ارتكاب بعض الأطراف، وقد تقدّم دفع إشكاله بوجهين من أن الاضطرار إلي أحد الأطراف، أولاً، وعرضه بعد العلم ثانياً لا يخلّ بتنجيز العلم الإجمالي.

وأما المقدمة الرابعة، فقد أورد عليها المحقق الخراساني إشكالات:

1. أما الرجوع إلي الاحتياط فهو إن كان حرجياً لكن أدلته لا- تشمل المقام لاختصاصها بالفعل الحرجي المحكوم بحكم شرعي و الاحتياط وإن كان حرجياً لكنّه محكوم بحكم عقلي لا شرعي.

والرجوع إلي الأصول مثبتة للتكليف أو نافية خال عن الإشكال، لعدم لزوم المتناقض أولاً، كما هو مسلك الشيخ في عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي لعدم كون جمع الأطراف محلاً للابتلاء.

ولا المخالفة العملية ثانياً كما هو مبني المحقق الخراساني، لأنّ العلم الإجمالي بالتكليف ينحل ببركة أمور ثلاثة: العلم بالتكليف، قيام الدليل العلمي

به، و الأصول المثبتة له.

3. و لو قيل بعدم الانحلال، فلا مانع من الاحتياط في الصور الثلاث، أي مظنون التكليف، محتمله و موهومه، لا كلّ الاحتمالات حتي في موارد الأصول المثبتة للتكليف، بل يكتفي فيها بنفس الأصول، و لا يجب الاحتياط.

و بذلك يثبت انّ القياس عقيم و لا ينتج حجّية الظن المطلق أصلاً، فإذا بطل الدليل، فالبحث عن نتائجه علي فرض الصحّة أمر غريب فتح بابه الشيخ الأنصاري و تبعه المحقّق الخراساني و المحقّق النائيني قدّس الله أسرارهم.

و لكن أري ترك التعرض لها في هذه الأعصار أولي.

غير انّ المحقّق الخراساني ذيل التنبيهات بخاتمة ذكر فيها أمرين قابلين للبحث و الدراسة.

ص:314

الأمر الأول: هل الظن حجة في العقائد أو لا؟

إشارة

قد ثبت بفضل البحوث السابقة انّ الظن الخاص حجة في الفروع وانّ الظن المطلق ليس بحجة أصلاً، بقي الكلام في حجّية الظن خاصها و مطلقها في الأصول و العقائد، وإشباع البحث يتوقف علي الكلام في محاور.

1. ما هي الأقوال في المسألة؟

قد اختلفت كلماتهم في اعتبار الظن في الأصول علي أقوال:

الأول: اعتبار العلم الحاصل من النظر و الاستدلال، و هو المعروف بين العلماء و ادّعي عليه العلامة في الباب الحادي عشر إجماع العلماء.(1)

الثاني: اعتبار العلم و اليقين و إن حصل من التقليد أو من قول الفرد أو الجماعة.

الثالث: كفاية الظن مطلقاً.

الرابع: كفاية الظن المستفاد من النظر.

الخامس: كفاية الظن المستفاد من الخبر.

السادس: كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع كون النظر واجباً مستقلاً، و لكنّه معفو عنه.

هذه هي الأقوال التي ذكرها الشيخ الأنصاري في المقام.(2)

ص:315

1- الباب الحادي عشر: 4.

2- الفرائد: 169.

2. هل يجوز العمل بالظن الانسدادي في العقائد؟

لا- يجوز العمل بالظن الانسدادي و لا بالظن الخاص في القسم الثاني، أعني: ما يجب فيه عقد القلب إن حصل العلم، أمّا الانسدادي فلعدم جريان مقدماته الخمس في هذا القسم، لأنّ الواجب في هذا القسم هو التدبّر بالواقع علي تقدير حصول العلم و هو غير حاصل. هذا من جانب و من جانب آخر الاحتياط في المقام ممكن بلا محذور، و هذا بخلاف الفروع العملية، فإنّ الاحتياط فيها لا يخلو عن أحد المحاذير.

أضف إلي ذلك من لزوم التشريع من التعبد بالظن الانسدادي، لأنّ المطلوب في الأمور الجوانحية هو التدبّر، و العمل بالظن الانسدادي فيها مخالفة قطعية، بالنسبة إلي حرمة التشريع و موافقة احتمالية بالنسبة إلي وجوب التدبّر بالعقيدة الحقّة، و العقل لا يجوّز المخالفة القطعية لأجل الموافقة الاحتمالية، و هذا بخلاف الفروع فإنّ المطلوب فيها هو العمل دون التدبّر.

3. هل يجوز العمل بالظن الخاص؟

هل يجوز العمل بالخبر الواحد في الأصول الاعتقادية؟ يظهر من الشيخ جوازه حيث قال: فلا مانع من وجوبه في مورد الخبر الواحد، بناء علي أنّ هذا نوع عمل بالخبر الواحد، فإنّ ما دلّ علي وجوب تصديق العادل لا يأتي عن ذلك. (1)

و يظهر أيضاً من صاحب الأُصول حيث قال: إنّه لا مانع من الالتزام بمتعلّقه و عقد القلب عليه، لأنّه ثابت بالتعبد الشرعي. (2)

ص: 316

1- الفرائد: 170، ط رحمة الله.

2- مصباح الأُصول: 2/238.

ولكن الاعتماد علي خبر الواحد في أصول الفقه، فضلاً عن أصول العقائد، فرع وجود إطلاق في أدلة حجّية خبر الواحد التي عمدتها أو وحيدها هو السيرة العقلانية، والقدر المتيقن منها هو ما يرجع إلي غير هذا القسم، علي أنه لم يعهد من أعظم الأصحاب كالمفيد و المحقق العمل بأخبار الآحاد في الأصول، فالتوقف في هذا القسم وعقد القلب بما هو الواقع هو الأولي.

4. ما يجب فيه تحصيل العلم

إذا ثبت عدم جواز العمل بالظن في الأصول الاعتقادية يجب تحديد دائرة ما يلزم تحصيل العلم به، فيظهر من العلامة في الباب الحادي عشر لزوم تحصيل العلم بتفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد مدعيًا أنّ الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن ريقة الإسلام مستحق للعذاب الدائم.

ولكنّه غير تام، فإنّ معرفة الصانع ببعض صفاته الثبوتية، مثل كونه عالماً، قادراً، حيّاً، سمياً، بصيراً، و صفاته السلبية، مثل كونه غير جسم، و لا- مرئي، و لا في مكان وزمان خاص، أو معرفة نبيّه، وإمامه، و يوم ميّعه، ممّا يمكن ادّعاء لزوم معرفته عقلاً، و أنّه يجب تحصيل العلم فيها، لأنّ الآثار المتوخاة من التدين بها ليست حاصلة إلاّ بعد المعرفة، و لا يكفي فيها عقد القلب بالواقع، و إن لم يعرفه شخصاً، و أمّا ما وراء ذلك فلزوم تحصيل العلم به و عدم كفاية عقد القلب ممّا يحتاج إلي الدليل السمعي.

وقد ادّعي الشيخ الأنصاري وجود بعض الإطلاقات في الأدلة الشرعية الحاكمة بلزوم تحصيل العلم في الأمور الاعتقادية.

1. مثل قوله تعالى: (وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (1) أي

ص: 317

1- الذاريات: 56.

ليعرفون.

2. قوله) صلي الله عليه وآله وسلم (:» ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس «(1)، بناء على أنّ الأفضلية من الواجب مثل الصلاة تستلزم الوجوب.

3. عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقريظة استشهاد(2) الإمام) عليه السلام (بها بوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق.

4. عمومات طلب العلم.(3)

فنتيجة هذه الإطلاقات هو لزوم معرفة ما جاء به النبي) صلي الله عليه وآله وسلم (علي كلّ قادر يتمكن من تحصيل العلم، فيجب الفحص حتى يحصل اليأس، فإن حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد، وإلا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل.(4)

ولا يخفي أنّ ما ذكره من الإطلاقات غير تام، لعدم ورودها في بيان ما يجب التدين والاعتقاد به حتى يؤخذ بإطلاقها.

أمّا الأول: فالظاهر أنّ المراد منه هو معرفة الله سبحانه لا كلّ ما جاء به النبي في مجال المعارف بدليل أنّ اللام للغاية، والنون للوقاية والمعني: أي بعبادتي وعرفاني لا مطلق ما يجب معرفته.

وأمّا الثاني: فالحديث في مقام بيان أهمية الصلوات الخمس، لا في مقام بيان ما يجب معرفته حتى يؤخذ بإطلاق قوله بعد المعرفة.

ص:318

1- جامع أحاديث الشيعة: 4/3، الأحاديث 41.

2- نور الثقلين: 2/282، الحديث 406 و جاء فيه: أوسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال: أمّا أهل هذه البلدة فلا يعني المدينة و أمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم أنّ الله عزّ وجلّ يقول: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...).

3- بحار الأنوار: 2211/162.

4- الفرائد: 171، طبعة رحمة الله.

وأما الثالث: فبمثل ما أجبنا عن الثاني، فالآية في مقام الحث علي النفر، و كلفيته، لا في مقام بيان ما يجب أن يتفقه فيه، وقد تمسك الإمام بالآية لإثبات كيفية التعرّف علي الإمام بعد تسليم لزوم معرفته.

وأما الرابع: فهو في مقام بيان لزوم تحصيل العلم لا في بيان ما يجب تعلمه.

هذا كله فيما يجب المعرفة مستقلاً، وقد عرفت أنه لا دليل علي وجوب معرفة ما ادّعي العلامة لزوم معرفتها، إلا معرفة الصانع و توحيده، و بعض صفاته و معرفة نبيّه) صلي الله عليه و آله و سلم (و إمامه و يوم ميعاده.

نعم يكفي تحصيل اليقين أو حصوله من دون حاجة إلي الاستدلال لعدم الدليل علي اشتراطه.

حدّ ما يجب تحصيل العلم في الروايات

قد عرفت أنّ ما يدّعيه العلامة من وجوب تحصيل العلم بتفاصيل الأصول الخمسة لا يمكن موافقته، إذ لم يدلّ دليل علي هذا اللزوم لا من الكتاب و لا من السنّة و لا من العقل و لا من الإجماع.

و يظهر من غير واحد من الروايات أنّ ما يجب تحصيل العلم به لا يتجاوز عن أمور ثلاثة: التوحيد، و الرسالة و هما دعامة الإسلام و الولاية و هي دعامة الإيمان و لم يذكر المعاد؛ لأنّ معرفة النبوة تلازم الاعتقاد بالمعاد، إذ لا يتحقّق الدّين بمعناه الحقيقي من دون اعتقاد بالمعاد.

روي سماعة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (: أخبرني عن الإسلام و الإيمان، أهما مختلفان؟ فقال: «، إنّ الإيمان يُشارك الإسلام، و الإسلام لا يشارك الإيمان» فقالت: فصفهما لي، فقال: « الإسلام شهادة أن لا إله إلاّ الله و التصديق برسول الله،

به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح و المواريث، وعلي ظاهره جماعة الناس» (1).

وفي رواية سفیان بن السمط، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان، فهذا الإسلام، وقال: الإيمان معرفة هذا الأمر مع هذا» (2).

وبهذا المضمون ما ورد في صحاح أهل السنة روي البخاري، عن عمر بن الخطاب أن علياً صرخ «) عند ما بعثه النبي لمقاتلة أهل خيبر (: يا رسول الله علي ما ذا أقاتل؟ قال: «قاتلهم حتي يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك فقد منعوا منك دماؤهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم علي الله» (3).

كل هذه الروايات تحدّد الواجب من المعرفة وانّها لا تتجاوز معرفة الأصليين في تحقّق الإسلام والولاية في تحقّق الإيمان.

هذه هي الضابطة ولو دلّ دليل علي وجوب معرفة شيء آخر كمعرفة أحكام الصلاة فيكون أمراً رابعاً وخامساً.

في الجاهل القاصر

قد عرفت أنه يجب تحصيل العلم فيما تجب معرفته ولا يكفي الظن لعدم الدليل علي كفايته.

فعلي ذلك فالمتمكن من المعرفة جاهل مقصر معاقب، إنّما الكلام في الجاهل القاصر، فيقع الكلام فيه من وجوه:

ص: 320

1- أصول الكافي: 2/25، باب انّ الإيمان يشارك الإسلام، الحديث 1.

2- المصدر نفسه: 24، باب انّ الإسلام يحقن به الدم، الحديث 4.

3- البخاري: الصحيح: 1/10، كتاب الإيمان؛ صحيح مسلم: 7/17 كتاب فضائل علي (عليه السلام)؛ إلي غير ذلك من الروايات.

5. في وجود الجاهل القاصر و عدمه

لا شك في وجود الجاهل القاصر، إمّا لقلة الاستعداد و غموض المطلب أو وجود الغفلة و عدم احتمال خلل في معتقده، كما هو المشاهد في كثير من النساء و الرجال، و علي ذلك فالجاهل القاصر معذور لقصوره أو غفلته.

نعم إنّما يكون معذوراً و غير معاقب علي عدم معرفة الحقّ إذا لم يكن يعانده بل كان يتقاد له لو عرفه.

وربما يتصور عدم وجود الجاهل القاصر في العقائد لوجوه قاصرة:

1. الإجماع علي أنّ المخطئ في العقائد غير معذور، و صحّة الإطلاق يتوقف علي عدم وجود القاصر، و إلاّ لبطل مع كون القاصر معذوراً.

يلاحظ عليه: أنّ مصبّ الإجماع هو الجاهل المتمكن، فلا يدل إطلاقه علي عدم وجود القاصر.

2. أنّ المعرفة غاية الخلقة، فلو قلنا بوجود الجاهل القاصر يلزم نفي الغاية مع أنّها لا تنفك عن فعل الحقّ سبحانه.

قال تعالي: (وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ). (1)

يلاحظ عليه: أنّ الغاية غاية للنوع لا لكل فرد لبداية وجود المجانين و الأطفال الذين يتوفون في صباهم.

3. قوله تعالي: (وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ) (2) حيث جعل الملازمة بين المجاهدة و الهداية التي هي المعرفة، فلو لم يكن الطرفان ممكنين لم تصح الملازمة فعدم هداية الجاهل القاصر لعدم جهاده.

ص: 321

1- الذاريات: 56.

2- العنكبوت: 69.

يلاحظ عليه: أنّ الآية بصدد بيان الملازمة بين المتمكن من الجهاد والهداية و الملازمة بينهما مسلمة، وأمّا غير المتمكن كالقاصر فهو خارج عن الآية كخروج المجانين و الأطفال الذين يتوفون في صباهم.

وربما يجاب عن الاستدلال بالآية بأنّ المراد هو مجاهدة النفس، و المراد هو الجهاد النفسي لا الجهاد في سبيل معرفة الرب و شتان ما بينهما، و لكنّه غير خال عن التأمل، لأنّ هذه الآية و ما قبلها تقسم الناس إلي أصناف ثلاثة:

الصنف الأول: المفترى علي الله.

الصنف الثاني: المجاهد في سبيله.

الصنف الثالث: المحسن.

أمّا الأول: فوصفهم سبحانه بقوله: (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ) (1) و هذه الطائفة خارجة عن طريق الحق لا تُرجي هدايتهم و وصولهم إلي الحق، بل كلّما ازدادوا سيراً ازدادوا بعداً و جهلاً.

و الثاني: يهديهم ربهم إلي سبيله لقوله سبحانه: (لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) فمن أخطأ فلتقصير منه، إمّا لعدم إخلاصه في السعي، أو لتقصيره فيه.

و الثالث: وصلوا إلي قمة الكمال في حقلي الإيمان و العمل و صاروا مع الله سبحانه لقوله: (وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ).

و مع ذلك فكيف قُصِّر مفاد الآية بالجهاد مع النفس مع ظهور إطلاقها؟! 4. قوله سبحانه: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (2) فإنّ

ص: 322

1- العنكبوت: 68.

2- الروم: 30.

قوله (فَطَرَتَ اللَّهُ) عطف بيان أو بدل من الدين، نصب بفعل مقدر، مثل أعني أو أخص، وإلا لكان الواجب أن يكون مجروراً بحكم البدلية، ولازم ذلك أن تكون معرفته سبحانه أمراً فطرياً وخلقياً، لا يقبل القصور كسائر الأمور الوجدانية.

و الظاهر أنّ الآية أوضح ما في الباب، وهي تدل علي عدم وجود القاصر في معرفة الرب، وإنّ للعالم خالقاً و صانعاً، وأنّه واحد لا شريك له في ذاته، وهو أمر لا يقبل القصور إلا إذا عاند الإنسان فطرته و أنكر وجدانه لغاية مادية كالانحلال من القيود الشرعية، ولأجل ذلك لا يبعد ادعاء عدم وجود القاصر في باب التوحيد.

إنّما الكلام في غيره كباب النبوة و الإمامة و المعاد، و الآية لا تدل علي عدم وجود القصور فيها بشهادة أنّ قوله: (حَنِيفاً) تدل علي أنّ التوحيد هو الموافق للفطرة لا الشرك.

نعم، أكثر الكبريات الواردة في مجال الفروع أمور فطرية كالدعوة إلي الزواج و إكرام الوالدين و رد الأمانة و حرمة الخيانة لكن الكلام في الأصول لا الفروع.

5. دلّت العمومات علي حصر الناس في المؤمن و الكافر.

و دلّت الآيات علي خلود الكافرين بأجمعهم في النار.

و دلّ الدليل العقلي بقبح عقاب الجاهل القاصر.

فإذا ضم الدليل العقلي إلي العمومات المتقدمة ينتج عدم وجود القاصر في المجتمع الإنساني، لأنّ ما في المجتمع بين مؤمن و كافر و كلّ كافر محكوم بالعذاب و لا تصدق الكبرى إلا مع عدم وجود الكافر الجاهل القاصر فيهم، و إلا لخص بغير القاصر و هو خلاف الظاهر.

يلاحظ عليه: أنّ حصر الخلق في المؤمن و الكافر غير حاصر لوجود الوسطة

بينهم، أعني: القَصْر، كالسفيه والصغير والمجنون.

وأما الكبرى الثانية فناظرة إلي المتمكن من المعرفة، لأن عقاب العاجز القاصر قبيح فضلاً عن خلوده في النار، فالكبرى كلية غير مخصصة لكنّها واردة في حقّ المتمكن، لا كل إنسان وإلاّ تمنع كليتها.

6. هل الجاهل القاصر كافر؟

لا شكّ أنّ الجاهل القاصر ليس بمؤمن ولا مسلم، إنّما الكلام في أنّه هو كافر، والمعروف بين المتكلمين أنّه لا واسطة بين الإيمان والكفر إلاّ المعتزلة حيث ذهبوا إلي وجود الوسطة بينهما وجعلوا مرتكب الكبيرة واسطة بين المؤمن والكافر والكتاب العزيز يوافق الحصر قال سبحانه: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) (1) ولكن قولهم كآلية ناظر إلي عالم الثبوت، فالناس بالنظر إليه غير خارجين عن الصنفين إنّما الكلام في الإطلاق والتسمية، فهل يصحّ إطلاقه علي القاصر لفقدان الاستعداد، أو لوجود الغفلة أو المانع أو لا؟ يظهر من بعض الروايات كونهم متوسطين بين الكفر والإيمان قال سبحانه:

(إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْعَ تَطْيَعُونَ حَيْدَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا.) (2)

فقد استثنى سبحانه المستضعفين الذين ليس لهم قدرة الخروج ولا عرفان

ص: 324

1- التغبان: 2.

2- النساء: 99 97.

الطريق فما آيسهم سبحانه من عفوه، ويظهر من غير واحد من الروايات أنّهم غير محكومين لا بالكفر ولا بالإيمان.

روي العياشي عن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أتزوج المرجئة أو الحرورية أو القدرية؟ قال: لا عليك بالبله من النساء قال زرارة: ما هو إلا مؤمنة أو كافرة، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «أين استثناء الله. قول الله أصدق من قولك: (إِلَّا الْمُسْتَضْعَيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ)» (1).

روي حمران بن أعين في تفسير قوله سبحانه: (وَآخَرُونَ مُرْجُونَ لَأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ). (2) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إِنَّهُمْ لَيْسُوا بِالْمُؤْمِنِينَ وَلَا بِالْكَافِرِينَ، وَهُمْ الْمَرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ» (3). و المرجون، جمع المُرْجِي من أُرْجِي، يَرْجِي، يقال: أُرْجِي الأَمْرَ: أَخْرَهُ، واسم المفعول منه: مَرْجِي، والجمع: مَرْجُونَ، وهم المشركون، لكن يؤخّر أمورهم رجاء شمول رحمته سبحانه لهم.

إلي غير ذلك من الروايات التي جمعها العلامة المجلسي في بحاره، فلاحظ.

7. الجاهل القاصر و الحكم الوضعي

هل الجاهل القاصر، محكوم بالأحكام الوضعية الثابتة للكافر، كنجاسته، و حرمة ذبيحته و تزويجه أو لا؟ التصديق الفقهي يتوقف علي معرفة لسان الأدلة في هذه الروايات، فهل الموضوع، هو الكافر، أو غير المسلم أو غير المؤمن بالله و رسوله؟ فعلي الأول لا يحكم بشيء من هذه الأحكام، بخلاف الثاني، و الحكم القطعي يتوقف علي دراسة المسألة في الفقه.

ص: 325

1- البحار: 69/164، باب المستضعفين، الحديث 24؛ و في الباب روايات بهذا المضمون.

2- التوبة: 106.

3- البحار: 69/165، باب المستضعفين، الحديث 29.

قد تبين ممّا ذكرنا حكم العقاب و أنّه فرع التمكّن و القدرة و المفروض عدمهما، و ما يظهر من المحقّق الخراساني في هامش كفايته من صحّة العقوبة، فهو مرفوض بالعقل و النقل، و احتمال أنّه من لوازم الأعمال، أمر غير ثابت، لاحتمال كون العقاب من لوازم اعمال المتمكّن لا القاصر.

هذا كلّّه، حول الجاهل القاصر المعبّر عنه بالمستضعف الديني، و أمّا الكلام في المستضعف السياسي أو الاقتصادي فنخرج عن هدف الكتاب.

الأمر الثاني: في كون الظن جابراً و موهناً و مرجحاً

إشارة

هل الظن غير المعبّر، يكون جابراً، أو موهناً، أو مرجحاً، أو لا من غير فرق بين تعلّق النهي بالعمل به، و عدمه؟ و الأقسام المتصورة تناهز اثني عشر قسمًا، لأنّ كلاً من الجبر و الوهن و الترجيح تارة يتعلّق بالسند و أُخري بالدلالة، فيضرب الاثنان في الثلاثة المذكورة، ثمّ تضرب النتيجة في الاثنين، لأنّ الظن تارة يكون منهيّاً عنه و أُخري لا يكون كذلك، فيناهز اثني عشر.

أمّا الستة الأولى من أقسام الظن المنهي عنه فلا تصلح لا للجبر، و لا للوهن، و لا الترجيح، لا في السند و لا في الدلالة، لأنّ فرض كونه جابراً أو موهناً أو مرجحاً نحو إعمال له و المفروض النهي عنه علي وجه الإطلاق، فبذلك تخرج الأقسام الستة عن صلاحية الدراسة.

و أمّا الظن غير المعبّر و غير المنهي عنه فافتراض كونه مرجحاً لتقديم سند إحدى الروايتين علي الأُخري أو دلالتها كذلك، مبني علي ما يأتي في مبحث التعادل و الترجيح من لزوم الاقتصار علي المرجحات المنصوصة أو جواز التعدي

عنها إلي غير المنصوص منها، ذهب الشيخ إلي الأول وغيره إلي الثاني، و هو المختار عندنا، لأنّ المحكم في باب تعارض الدليلين، هو روايات التخيير، فالخروج عنه يتوقف علي الدليل و هو منفي في غير المنصوص كما سيوافيك.

فيقي الكلام في الأقسام الأربعة: الجبر و الوهن بقسميهما:

1. كون الظن جابراً للسند

هل الظن غير المعتمد يكون جابراً لضعف السند، كالشهرة علي القول بكونها غير حجّة بأن يكون عمل الأصحاب جابراً لضعف السند، كما إذا ورد في السند من لم يوثق لكن عمل الأصحاب بها؟ فلو قلنا بأنّ الحجّة هو خبر الثقة، فلا يكون جابراً، لأنّ عملهم بالخبر ليس دليلاً علي كونه ثقة، و لو قلنا بأنّ الحجّة هو الخبر الموثوق بصدوره سواء كان الراوي ثقة أو لا، أو الموثوق بصحّة مضمونه فيصلح لأن يكون جابراً، لأنّ عمل الأصحاب يورث الوثوق بصدور الرواية أو الوثوق بصحّة المضمون.

2. كون الظن جابراً لضعف الدلالة

إذا كانت دلالة الرواية علي الحكم المطلوب غير واضحة و لا محكمة و لكن حملها المشهور علي معني خاص، كالكرهية المشتركة بين الحرمة و الكراهية المصطلحة، فهل يكون الظن جابراً لضعفها؟ الظاهر لا، لأنّ الأمانة الخارجية لا تثبت ظهور اللفظ، و المفروض أنّ الحجّة هو ظاهر اللفظ و ما هو المتبادر منه عرفاً بما هو هو لا بمعونة قرينة خارجية لم تثبت حجّيته، اللهمّ إلا إذا حصل الاطمئنان باحتفاف الكلام ببعض القرائن الحالية المورثة في ظهور اللفظ في المطلوب، و إن كان اللفظ خالياً عنها.

إذا كانت الرواية تامة من حيث السند والدلالة، لكن تعلّق الظن الخارجي بعدم صدورها أو عدم دلالتها، فالظاهر عدم نهوضه بذلك إلا إذا حصل الاطمئنان بأحدهما، لإطلاق حجّة الخبر سنداً ودلالة وشموله لما كان الظن علي خلافه.

هذا كلّه حسب تقرير القوم، لكن للشهرة عندنا حساباً آخر، وقد عرفت أنّها حجّة بنفسها عند عدم التعارض، و مميّزة للحجّة عن غيره عنده، ولأجل ذلك تكون الشهرة جابرةً لضعف السند و ضعف دلالة الرواية، و موهنة لهما إذا كانت علي خلاف الرواية، نعم ما ذكروه صحيح في غيرها.

و قبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً.

الأول: تعريف أصول الفقه

الأول: قد مرّ في تعريف أصول الفقه: أنّها عبارة عن القواعد التي تستنبط بها الأحكام الشرعية، أو ما ينتهي إليه المجتهد عند اليأس عن الدليل. وقد كان البحث في المقاصد الستة الماضية مركّزاً علي تبين الأدلة التي يستنبط منها الحكم الشرعي، كما أنّ البحث في هذا المقصد، مركّز علي بيان ما ينتهي إليه المجتهد عند اليأس عن الدليل، ويعبر عنه بالمباحث العقلية أو الأصول العملية.

ثمّ إنّهُ يُسمّى الحكمُ المستنبط بالدليل حكماً واقعيّاً، لأنّ الدليل يكشف عنه إمّا كشفاً تاماً كما في صورة العلم أو كشفاً غير تام و لكن جعله الشارع حجة علي الواقع، كما في الأمارات المعتبرة من خبر الثقة وغيره؛ كما يسمي الحكم المستفاد، ممّا ينتهي إليه المجتهد عند الشك، حكماً ظاهريّاً، لعدم كشفه عن الواقع، بل عن الوظيفة الفعلية فهو محكوم بمفاده ظاهراً إلي أن يرتفع العذر، و ما في بعض كلمات الشيخ وغيره من تسمية الأحكام المستنبطة بالأمارات المعتبرة، حكماً ظاهريّاً مبني علي التسامح، كما يسمي الدليل الدال علي الحكم الواقعي دليلاً اجتهادياً، و الثاني دليلاً فقاهياً، و أمّا وجه التسمية، فقد ذكره المحقّق البهبهاني في تعريف الفقه و الاجتهاد، فلاحظ.

الثاني: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الموضوع للأصول العملية، هو الشكّ في الحكم الواقعي، الكلي و الجزئي لا مطلق الشكّ

الثاني: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الموضوع للأصول العملية، هو الشكّ في

الحكم الواقعي، الكلي و الجزئي لا مطلق الشك، فخرج الشك في عدد الركعات الذي هو موضوع للبناء علي الأكثر، فالحكم المبني عليه ليس حكماً ظاهرياً، بل هو حكم واقعي.

ثم الشك في الحكم تارة يتعلق بالكلي كالشك في حرمة التدخين، وأخري بالجزئي كالشك في كون مائع خاص حراماً لاحتمال أنه خمير، أو حالاً لاحتمال كونه خلاً، فيسمي الأول بالشبهات الحكمية، والثاني بالشبهات الموضوعية، وبما أن الفرض بيان ما هو الوظيفة عند الشك في الحكم الكلي، يكون البحث عن بيان حكم الشك في الأمر الجزمي استطرادياً.

الثالث: الأصول المقررة لوظيفة الجاهل علي قسمين:

قسم يختص لبيان وظيفة الجاهل بالموضوعات الخارجية، كما هو الحال في الأصول التالية:

1. أصالة الصحة في فعل الغير، 2. أصالة الصحة في فعل النفس المعبر عنها بقاعدة الفراغ و التجاوز، 3. الإقراع عند التخاصم.

وأخري ما يعمّ الشبهات الحكمية، و عمدتها الأصول الأربعة: الاستصحاب، و التخيير، و البراءة، و الاشتغال؛ وأما ما عدا تلك الأصول، كأصالة الطهارة فهي وإن كانت جارية في مورد الشبهتين لكن علل المحقق الخراساني خروجها عن المسائل الأصولية باختصاصها بباب الشك في الطهارة و لا تعم سائر الأبواب، و لذلك لم تعد من الأصول العملية العامة السيالة في جميع أبواب الفقه.

يلاحظ عليه: أنه لو كان سبب الخروج عن الأصول العملية هو عدم كونها سيالة يلزم خروج قسم من المسائل عن علم الأصول كالبحث عن دلالة النهي علي الفساد في العبادات و المعاملات.

و الظاهر أنّ وجه الخروج كونها قاعدة فقهية كقاعدة كلّ شيء حلال، لما ذكرنا في الأمر الأوّل من مقدمة الكتاب من الميزان لكون المسألة فقهية أو أصولية، فلاحظ.

الرابع: بيان مجاري الأصول

إنّ للشيخ الأنصاري في بيان مجاري الأصول تعابير مختلفة ذكرناها في مبحث القطع، وقد سبق هناك أنّ ما ذكره في مبحث البراءة أتقن، قال ما هذا توضيحه:

ثمّ إنّ انحصار موارد الاشتباه في الأصول الأربعة عقلي، لأنّ حكم الشكّ إمّا أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، وإمّا أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه أو كان ولم يلحظ.

و الأوّل مورد الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الاحتياط (خصوص الموافقة القطعية) فيه ممكناً أو لا، والثاني مورد التخيير، و الأوّل إمّا أن يدل دليل عقلي أو نقلي علي ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإمّا أن لا يدل، و الأوّل مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة. (1)

يظهر حال التقسيم بذكر أمور:

1. بما أنّ الشيخ يشترط في الاستصحاب أن يكون من قبيل الشكّ في الرفع دون المقتضي لم يقتصر في بيان مجري الاستصحاب علي وجود الحالة السابقة بل أضاف لحاظها أيضاً حتي لا يتداخل الأصول في الشكّ في المقتضي، إذا اقتصر علي مجرّد الحالة السابقة، إذ عندئذ يكون مجري للاستصحاب لوجود الحالة

ص: 331

1- فرائد الأصول: 192، طبعة رحمة الله. و ما بيّنه في هذا المقام من جلائل أفكاره، تعلم قيمته بقياسه علي البيانين اللّذين ذكرهما في أوّل رسالة القطع.

السابقة و لغيره لعدم اعتبارها.

2. ان مجري التخيير عبارة عمّا إذا لم يمكن الاحتياط، كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة في شيء واحد، فهو علي هذا التقسيم ليس من أقسام الشكّ في التكليف و لا الشكّ في المكلف به، بل له مجري خاص و له أصل خاص.

3. اشترط في مورد الاشتغال وجود دليل عقلي أو نقلي علي ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول و لم يقل أن يكون الشكّ في المكلف به، و ذلك لأنّ مجري الاحتياط أعمّ من الشكّ في المكلف به، كما في الشكّ في التكليف قبل الفحص حيث يجب الاحتياط و إن لم يكن من قبيل الشكّ في المكلف به، فيكفي في الاحتياط وجود دليل عقلي أو نقلي، و هذا يشمل الأقسام الثلاثة:

أ: الشكّ في التكليف قبل الفحص.

ب: العلم بنوع التكليف مع تردّد المكلف به، كالعلم بوجوب إحدي الصلاتين.

ج: العلم بجنس التكليف مع إمكان الاحتياط، كما إذا علم بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر، فالعلم بالإلزام أي الجنس الجامع بين الوجوب و الحرمة متحقّق فيلزم التكليف لإمكان الاحتياط.

و بذلك علم أمران:

1. انّ دوران الأمر بين المحذورين الذي هو مجري التخيير، أمر مستقل ليس بداخل في الشكّ في التكليف و لا في الشكّ في المكلف به، لا اختصاصهما بما إذا أمكن الاحتياط دون ما لا يمكن.

2. انّ الشكّ في المكلف به لا يختص بما إذا علم النوع (1)، كما إذا تردّد

ص: 332

1- كما يظهر من الشيخ حيث قال: لأنّ الشكّ في نفس التكليف و هو النوع الخاص من الإلزام. لاحظ طبعة رحمة الله ص 192.

الواجب بين الظهر والجمعة، بل يعتم ما إذا علم الجنس و دار الأمر بين الوجوب و الحرمة لكن علي وجه يمكن الاحتياط كما مثلنا، أعني: إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر، فإنّ المعلوم في المقام هو الجنس، أي مطلق الإلزام لا النوع، أعني: الوجوب أو الحرمة، و مع ذلك يجب فيه الاحتياط: الإتيان بمحتمل الوجوب، و ترك محتمل الحرمة.

نعم ليس كلّ مورد علم فيه جنس التكليف داخلياً في الشكّ في المكلف به كما إذا أمر الشيء بين الوجوب و الحرمة و ذلك لعدم إمكان الاحتياط فيه، و لذلك قلنا بكفاية العلم بالجنس إذا أمكن الاحتياط، فلاحظ.

و الحاصل: أنّه إذا دار أمر شيء واحد بين الوجوب و الحرمة، فهو المسمّي بدوران الأمر بين المحذورين، و بما أنّه لا يمكن الاحتياط تكون الوظيفة هي التخيير، و أمّا إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر، فلا يعدّ من دوران الأمر بين المحذورين، و يكون العلم بالإلزام لأجل إمكان الاحتياط ملزماً للاحتياط، فالعلم بالجنس إذا لم يمكن الاحتياط داخل في مجري التخيير، كما أنّ العلم به إذا أمكن داخل في مجري الاحتياط.

ثمّ إنّ للمحقّق النائيني في تقرير مجاري الأصول بياناً آخر، قال: إمّا أن تلاحظ الحالة السابقة للشكّ أو لا؛ و علي الثاني إمّا أن يكون التكليف معلوماً بفصله، أو نوعه، أو جنسه، أو لا؛ و علي الأوّل إمّا أن يمكن فيه الاحتياط، أو لا؛ و الأوّل مجري الاستصحاب، و الثاني مجري الاحتياط، و الثالث مجري التخيير، و الرابع مجري البراءة. (1)

و الفرق بين التعبيرين هو أنّه جعل مجري التخيير من أقسام الشكّ في المكلف به، غاية الأمر أنّ الشكّ في المكلف به علي قسمين: قسم يمكن فيه

ص: 333

الاحتياط، كما إذا دار الواجب بين الظهر والجمعة، أو دار المكلف به بين وجوب شيء و حرمة شيء آخر؛ و آخر لا يمكن فيه الاحتياط، كما إذا دار الأمر بين وجوب شيء و حرمة و لكن الشيخ جعله أمراً مستقلاً في مقابل الشك في المكلف به.

يلاحظ عليه: أن مجري الاحتياط أعم من الشك في المكلف به كما في الشك قبل الفحص، و لأجل ذلك قلنا: إن تقسيم الشيخ أوفق بالأقسام.

الخامس: جعل الشيخ الأعظم الشك في التكليف الذي هو مجري للبراءة اثنتي عشرة مسألة باعتبار أن الشبهة تكون إما تحريرية أو وجوبية أو مشتبهة بينهما، فهذه مطالب ثلاثة، و كل مطلب يشتمل علي أربع مسائل، و ذلك لأن منشأ الشك في الجميع، إما فقدان النص، أو إجماله، أو تعارض النص، أو خلط الأمور الخارجية⁽¹⁾، و علي ذلك فما أفاده صاحب الأصول من أن الشيخ قسم الشك في التكليف الذي هو مجري للبراءة علي أقسام ثمانية⁽²⁾ مخالف لتصريح الشيخ، فلاحظ.

و أما علي ما سلكناه تبعاً له في تقسيمه أول البراءة فمسائله لا تتجاوز عن ثمان، ذلك لما عرفت من أن مورد دوران الأمر بين المحذورين خارج عن مجري البراءة و داخل تحت أصل التخيير، و كان علي الشيخ أن يجعلها ثمانية حيث إنه عند تحرير مجاري الأصول جعل صورة الدوران خارجة عن مجري البراءة و الاشتغال حيث قال: إما أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه، و إما أن لا يكون، و الأول مورد الاستصحاب، و الثاني إما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أو لا، و الثاني مورد التخيير؛ و الأول إما أن يكون دليل عقلي أو نقلي علي ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول، أو لا يدل؛ و الأول مورد الاحتياط و الثاني مورد

ص: 334

1- الفرائد: 192، طبعة رحمة الله.

2- مصباح الأصول: 2/248.

ثم إن الوجه لعنوان كلّ مطلب علي حدة أمران:

1. اختصاص النزاع بين الأصولي والأخباري بالشبهة الحكمية التحريمية دون الوجوبية و دون الموضوعية منها، و دون دوران الأمر بين الأمرين.

2. اختصاص بعض أدلة البراءة بالشبهة التحريمية و لا تعم الوجوبية و الموضوعية، مثل قوله: «كلّ شيء مطلق حتي يرد فيه نهي».

نعم أدخل المحقق الخراساني جميع المسائل تحت عنوان واحد و بحث عن الجميع بصفقة واحدة» و هو من لم يقدّم عنده حجّة علي واحد من الوجوب و الحرمة و كان عدم نهوض الحجّة لأجل فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه أو خلط الأمور الخارجية «و لكلّ من السلوكين وجه.

السادس: أخرج المحقق الخراساني صورة تعارض النص عن مجري البراءة، و ذلك لقيام الحجّة علي لزوم تقديم ذات الترجيح علي غيره، و التخيير عند عدمه فلا مجال لأصالة البراءة و غيرها لمكان النصين فيهما.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتم إذا كان التعارض بين الدليلين الظنيين، أمّا إذا كان بين القطعيين، أو بين الظنيين و لكن كانت النسبة بينهما عموماً و خصوصاً من وجه، فلا يرجع فيه إلي المرجحات.

أمّا الأول كقوله سبحانه: (وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ) (2). و قوله: (وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا) (3). حيث دلّت الآية

ص:335

1- الفرائد: 192.

2- البقرة: 240.

3- البقرة: 234.

الأولي علي مقدار التريّص و هو تريّص الحول، و الأخرى علي أربعة أشهر و عشرأ، و بما أنه لا موضوع للترجيح، فيدخل الزائد علي المقدار المتيقن فيما لا حجة فيه، فيرجع إلي أصل البراءة.

أمّا الثاني: ففيما إذا كانت النسبة بين الخبرين عموماً و خصوصاً من وجه، كما في قوله: أكرم العلماء، و لا تكرم الفساق، حيث يتعارضان في مجمع العنوانين، فلا- يرجع في مثله إلي الأخبار العلاجية و لا- إلي أخبار التخيير، بل يدخل فيما ليس فيه حجة، فإن كان هناك عام فوقهما يرجع إليه و إلاّ فإلي الأصل.

السابع: الظاهر أنّ النزاع بين الأصولي و الأخباري في المقام صغروي، فهما متفقان علي أنّ العقاب فرع البيان، لكن الأخباري يدّعي ورود البيان عن طريق أخبار الاحتياط و الأصولي ينكره، و بذلك يعلم أنّ الكبرى غنية عن البحث و الإطناب.

الثامن: أنّ في الكتب الأصولية للقدمات مسألة باسم هل الأصل في الأشياء، الحظر أو الإباحة؟(1) و قد حلّ محلها في كتب المتأخرين مسألة البراءة و الاشتغال فهل هما مسألتان أو مسألة واحدة؟ و الجواب: أنّهما مسألتان لاختلاف موضوعهما مثل اختلاف جهة البحث فيهما، فالموضوع في المسألة الأولى، هو الأشياء بما هي هي، هل الأصل فيه الحرمة و التصرف يحتاج إلي الإذن أو بالعكس بشهادة أنّهم يقسمون الأفعال إلي ما يستقل العقل بقبحه، أو بحسنه، و إلي ما يتوقف العقل في تحسينها أو تقبيحها، فيختلفون في القسم الثالث إلي أقوال ثلاثة: الحظر، و الإباحة، و الوقف.

فعلي الأوّل تنحصر وظيفة الأنبياء في بيان المحلّلات، و علي الثاني علي بيان المحرّمات، فعند عدم النص علي واحد من الطرفين يحكم عليه بالحرمة الواقعية

ص:336

1- لاحظ التذكرة بأصول الفقه للشيخ المفيد: 43؛ و الذريعة: 2/808؛ و العدة: 2/741.

علي الأول والحلية الواقعية علي الثاني، ويتوقف عن الحكم علي الثالث.

والشاهد علي ما ذكرنا من أنّ مصبّ البحث هو حكم الأشياء بعناوينها الأولى استدلال القائل بالحظر بقوله: «إنّ هذه الأشياء لها مالك و لا يجوز لنا التصرف في ملك الغير إلاّ بإذنه» (1).

وأما المسألة الثانية، فالبحث فيها عن حكم الأشياء عند الشكّ في الأحكام الواقعية المترتبة عليها بما هي هي، فللقائل بالحظر في المسألة الأولى أن يقول بالبراءة في المسألة الثانية، كما أنّ للقائل بالإباحة فيها أن يقول بالاحتياط فيها لاختلاف موضوعهما، إذ لكل دليلهما.

ثمّ إنّ البحث عن نسبة الإمارات إلي الأصول، وهل هي الورود، أو الحكومة موكول إلي باب التعادل و الترجيح، وإنّ طرحه المحقّق الأنصاري و تبعه النائيني و سيّدنا الأستاذ قدس سره (في المقام. لكن نرجئ البحث عنها إلي المقصد الثامن بإذن الله.

أدلة القائلين بالبراءة عند عدم قيام الحجّة علي التكليف

إشارة

إذا علمت ذلك، فلنقدّم أدلة القائلين بالبراءة عند عدم قيام الحجّة علي التكليف، فنقول:

استدلوا بآيات أربع.

الآية الأولى: التعذيب فرع البيان

إنّ هنا آيات تدل علي أنّ التعذيب فرع تقدّم البيان نذكر منها آيتين:

قال سبحانه: (مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً). (2)

وقال تعالي: (وَ مَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَتْلُوا

ص: 337

1- العدة: 2/744.

2- الاسراء: 15.

عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلِهَا ظَالِمُونَ (1) ويدل علي المقصود آيات أخرى بهذا المضمون، لاحظها. (2)

وَأَمَّا الاستدلال بهما علي البراءة فمبني علي أمرين:

الأول: إِنَّ صِيغَةَ (وَمَا كُنَّا) أَوْ (مَا كَانَ) تَسْتَعْمَلُ فِي إِحْدَى مَعْنِيَيْنِ إِمَّا نَفِي الشَّانِ وَالصَّلَاحِيَّةَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ). (3) أَوْ نَفِي الإِمْكَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى:

(وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا). (4)

الثاني: إِنَّ بَعَثَ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كِنَايَةً عَنِ إِتْمَامِ الْحُجَّةِ عَلَي النَّاسِ، وَبِمَا أَنَّ الرَّسُولَ أَفْضَلَ وَسِطَةَ اللَّيْبَانِ وَالْإِبْلَاحَ أُنَيْطَ التَّعْذِيبِ بِالرَّسُولِ، وَإِلَّا يَصَحَّ الْعِقَابُ بِيَعْتِ غَيْرِهِ أَيْضًا لَوْحِدَةِ الْمَنَاطِ وَحُصُولِ الْغَايَةِ الْمُنْشُودَةِ؛ وَعَلِي ضَوْءِ ذَلِكَ، فَلَوْ لَمْ يَبْعَثِ الرَّسُولُ بِنَاتًا، أَوْ بَعَثَ وَلَمْ يَتَوَقَّعْ لِيْبَانِ الْأَحْكَامِ أَبْدًا، أَوْ تَوَقَّعْ لِيْبَانِ الْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ الْآخَرَ، أَوْ تَوَقَّعْ لِلْجَمِيعِ لَكِنْ حَالَتِ الْحَوَاجِزُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ بَعْضِ النَّاسِ، لَقَبِحَ التَّكْلِيفَ، وَذَلِكَ لِاشْتِرَاكِ جَمِيعِ الصُّوَرِ فِي عَدَمِ تَمَامِيَةِ الْحُجَّةِ.

وَالْمَكْلَفُ الشَّاكُّ فِي الشَّبَهَاتِ التَّحْرِيمِيَّةِ مِنْ مَصَادِيقِ الْقِسْمِ الْأَخِيرِ، فَإِذَا لَمْ يَصِلْ إِلَيْهِ الْبَيَانُ لَا بِالْعَنْوَانِ الْأَوَّلِيِّ وَلَا بِالْعَنْوَانِ الثَّانَوِيِّ كَأَيْجَابِ التَّوَقُّفِ عَلَيْهِ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ (وَمَا كُنَّا مُعْذِبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا) أَي نَبِيَّ الْحَكْمِ وَالْوِظِيْفَةِ.

وَلَأَجْلِ ذَلِكَ نَرِي أَنَّهُ سُبْحَانَهُ يَعْلَقُ إِهْلَاكَ الْقَرْيَةِ عَلَي وَجُودِ الْمُنْذَرِ وَيَقُولُ:

ص: 338

1- القصص: 59.

2- الشعراء: 208، طه: 134.

3- البقرة: 143.

4- آل عمران: 145.

(وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ). (1)

نعم دلالة الآية علي البراءة فرع عدم ورود الحذر بالنسبة إلي مشتبه الحكم لا بالعنوان الأولي هو مسلم بيننا وبين الخصم، ولا بالعنوان الثانوي الذي لا يسلمه الخصم ويقول: بورود الحذر عن المشتبه بعنوان إيجاب الاحتياط والتوقف، فدلالة الآية معلقة علي إبطال دليل الأخبار.

وبما ان المشايخ كالشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني والميرزا النائيني لم يدرسوا تفسير الآية علي وجه يليق بشأنها، أوردوا علي الاستدلال بها بأمر غير تامة، وإليك بيانها:

1. ان ظاهرها الأخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختص بالعذاب الديني الواقع في الأمم السابقة. (2)

يلاحظ عليه أولاً: أن الآية بصدد بيان سنن الله سبحانه في تعذيب الأمم العصاة و مثلها آية عن الاختصاص بالأمم السابقة ولذلك تكون الأفعال في مثل ذلك منسلخة عن الزمان.

ثانياً: ان العذاب الديني إذا كان متوقفاً علي البيان والحجة، فالعذاب الأخروي الذي سجّره الجبار أولي بذلك. (3)

2. ان مفادها الإخبار بنفي التعذيب قبل إتمام الحجّة كما هو الحال في الأمم السابقة، فلا دلالة لها علي حكم مشتبه الحكم حيث هو مشتبه الحكم، فهي أجنبية عما نحن فيه. (4)

ص: 339

1- الشعراء: 208.

2- الفرائد: 192، ط قديم.

3- اقتباس عن قول الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) في كلامه مع أخيه عقيل. لاحظ نهج البلاغة: الخطبة 224. قال (عليه السلام): «سجرها جبارها لغضبه».

4- فوائد الأصول: 3/333.

يلاحظ عليه: أنّ الآية بصدد بيان تعليق أي عذاب بالبيان، فإذا كان هذا مفادها، فلا يفرق بين حكم الشيء بما هو هو أو حكمه بما هو مشتبه الحكم، فكما أنّ التعذيب علي الخمر فرع البيان فهكذا التعذيب علي مشتبه الحكم مثله كشرب الدخان.

3. إنّ مفاد الآيتين نفي الفعلية وعدم الوقوع في الخارج لا نفي الاستحقاق، و المطلوب للأصولي هو نفي الاستحقاق ليطابق حكم الفعل.

و أجاب عنه الشيخ الأنصاري (قدس سره) بأنّه يكفي عدم الفعلية في هذا المقام، لأنّ الخصم يعترف بعدم المقتضي للاستحقاق علي تقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية في منهج الخصم.

و أرد عليه المحقّق الخراساني بوجهين:

الأوّل: إنّ الاستدلال عندئذ يُصبح جدلاً، وهو عبارة عن الأخذ بمسلمات الخصم و الرد بها عليه مع أنّنا في مقام البرهنة علي عدم الاستحقاق و المفروض أنّ الآية قاصرة الدلالة.

الثاني: منع اعتراف الخصم بالمالزمة بين نفي الفعلية و الاستحقاق، بشهادة أنّه ليس في معلوم الحرمة إلاّ استحقاق العقاب لا فعليته، لاحتمال شمول غفرانه سبحانه لمرتكبي الحرام مع عدم التوبة أيضاً قال سبحانه: (وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ). (1) ففي مثله، الاستحقاق دون الفعلية فإذا كان معلوم الحرمة محكوماً باستحقاق العقاب لا بالفعلية، فليكن مشتبه الحرام كذلك فيكون محكوماً باستحقاقه دون فعليته، فلا يكون عدمها، دليلاً علي عدم الاستحقاق.

ص: 340

1- الرد: 6.

و الأولي أن يجاب عن أصل الإشكال بوجهين آخرين:

الأول: أن الهدف من الاستدلال بالآية ليس إثبات عدم الاستحقاق ليكون موافقاً لما يحكم به العقل من قبح العقاب بلا بيان، بل الهدف تحصيل المؤمن لمرتكب الشبهة سواء أكان مستحقاً للعقاب لكنه صار معفوّاً أو لم يكن، و ظاهر الآية كفيلاً بإثبات مثل هذا.

والحاصل: أن البحث في المقام ليس كلامياً دائراً مدار الاستحقاق و عدمه، بل أصولي يدور حول المؤمن للعذاب و المسوّغ للارتكاب و عدمهما، و الآية وافية بإثباتهما.

وبذلك يعلم ضعف ما أفاده المحقق النائيني من أن الاستدلال بالآية المباركة علي البراءة لا يجتمع مع القول بأن مفادها نفي فعلية التعذيب لا استحقاقه، لأنّ النزاع في البراءة إنّما هو في استحقاق العقاب علي ارتكاب الشبهة و عدم استحقاقه لا في فعلية العقاب. (1)

أقول: إنّ ما يهّم الفقيه هو تحصيل المسوّغ لارتكاب مشتهه الحرمة، و تحصيل المؤمن من العذاب، و يصلح لإثباته، ما دلّ علي نفي الفعلية و إن لم يدل علي نفي الاستحقاق.

الثاني: أن الآية ظاهرة في نفي الاستحقاق خصوصاً إذا فسر قوله: (وَ مَا كُنَّا) بمعني نفي الإمكان، و ما هذا إلا لأجل عدم استحقاقه العذاب ما لم يصل إليه البيان.

4. النقض بالمستقلات العقلية كقبح الظلم نظير النفس و الخيانة بالأمانة حيث يصحّ العذاب و إن لم يكن هناك بلاغ سماوي.

ص: 341

1- فوائد الأصول: 3/334.

و الإجابة عنه واضحة، لأن الآية ناظرة فيما يحتاج إلي البيان، علي وجه لولاه لما وقف عليه الإنسان ولما كان واضحاً له. وأين هذا من المستقلات العقلية؟! أضف إليه أنه مبين بالرسول الباطني وإن لم يكن مبيناً بالرسول الظاهري.

وربما ذكرنا علم ان الآية وافية لما يرومه الأصولي في المقام، نعم إنما يتم الاعتماد عليها إذا لم يرد بيان علي لزوم الاجتناب، ولو بالعنوان الثاني كإيجاب الاحتياط والتوقف.

الآية الثانية: التكليف فرع الإيتاء

قال سبحانه: (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُئْتِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا) (1).

و الاستدلال مبني علي كون المراد من الموصول: التكليف، و من الإيتاء هو الإعلام والتعريف، فيكون معني الآية لا يكلف الله نفساً إلا تكليفاً أعلمها إياه.

أقول: إن الموصول في قوله: (إلا ما آتاه) يحتمل أحد الأمور الثلاثة:

1. المال.

2. العمل، أي موضوع التكليف.

3. التكليف.

فعلي الأول يكون المراد من الإيتاء هو الإعطاء، وكأته قال: « لا يكلف الله نفساً إلا بقدر المال الذي أعطاها ».

وعلي الثاني يكون المراد من الإيتاء هو الإقدار و التمكين، فيكون المراد لا يكلف الله نفساً إلا الفعل الذي أقدرها عليه.

وعلي الثالث يكون المراد من الإيتاء هو الإعلام والتعريف.

ص: 342

ولكن سياق الآية يؤيد الوجهين الأولين لأنها وردت في سورة الطلاق التي تعرضت لحقوق النساء، ففي الآية المتقدمة عليها أمر الأزواج بالقيام بالوظائف التالية:

1. (أَسْكِنُوهُنَّ مِمَّنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ).

2. (وَلَا تُضَارِرُوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ).

3. (وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ).

4. (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ).

5. (وَآتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ). (1)

فهذه الجمل التي تحكي عن الحقوق المالية للزوجة علي الزوج تكون قرينة علي أنّ المراد أحد المعنيين الأولين وإن كان الثاني أظهر لكونه عاماً شاملاً للأول وغيره.

وحاصل الآية: أنّ ما سبق من الأحكام والحقوق يقوم به كلّ إنسان حسب وسعه، لأنّ الله سبحانه لا يكلف نفساً إلاّ ما آتاها من المقدرة والإمكان، ولا يكلف فوقه، وعلي ذلك لا صلة للآية باب أنّ التكليف فرع البيان.

فإن قلت: إنّ الإمام استشهد بالآية في باب المعرفة، ففي رواية عبد الأعلى، عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: قلت له: هل كلّوا) الناس (المعرفة؟ قال: لا، علي الله البيان، (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا) (2) و (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا) (3)» (4).

ص: 343

1- الطلاق: 6.

2- البقرة: 286.

3- الطلاق: 7.

4- الكافي: 1/163، كتاب الحجّة، باب البيان والتعريف، الحديث 5.

مثلها.

توضيحه: انّ لله سبحانه هدايتين: هداية عامة تعمّ جميع الناس من غير فرق بين إنسان دون إنسان حتي الجبارة و الفراعنة، وهي تتحقق ببعث الرسل و إنزال الكتب و دعوة العلماء إلي بيان الحقائق مضافاً إلي العقل الذي هو رسول باطني، و إلي الفطرة التي تسوق الإنسان إلي فعل الخير.

و أما الهداية الخاصة، فهي تختصّ بمن استفاد من الهداية الأولى، فعندئذ تشمله الألفاظ الإلهية الخفية التي نعبر عنها بالهداية الثانوية أو الإيصال إلي المطلوب.

قال سبحانه: (وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ). (1)

و قال تعالى: (وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا). (2)

و أما إذا لم يستفد من الهداية الأولى، فلا يكون مستحقاً للاستفادة من الهداية الثانية، فيضل بسبب سوء عمله، فإضلاله سبحانه، كناية عن الضلال الذي اكتسبه بعمله بالإعراض عن الاستضاءة بالهداية الأولى.

قال سبحانه: (فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ). (3)

فإضلاله سبحانه كإزاغته نتيجة زيغته و انحرافه و كبره و تولّيه عن الحق.

و بذلك يظهر مفاد كثير من الآيات التي تنسب الضلالة إلي الله سبحانه، فالمراد هو انقباض الفيض لأجل تقصيره، فيصدق أنّه أضله سبحانه و إن كان

ص: 345

1- محمد: 17.

2- العنكبوت: 69.

3- الصف: 5.

عن تقصير، قال سبحانه: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ) (1) أي يضلّه لأنّه مسرف كذاب، وفي آية أخرى: (كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ) (2) فإضلاله نفس عدم هدايته و قبض فيضه لعدم قابليته للهداية الثانوية لأجل إسرافه و كذبه و ارتيابه.

الآية الرابعة: الهلاك و الحياة بعد إقامة البيّنة

قال سبحانه: (إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَ الرِّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَ لَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَ لَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ). (3)

و الاستدلال بالآية فرع توضيح مفرداتها و مقاطعها:

1. (بِالْعُدْوَةِ) بمعنى الناحية من كلّ شيء، و المراد منها في الآية ناحية الوادي، فكان النبي و المسلمون في الناحية المنخفضة من الوادي، و لذلك وصفها سبحانه بقوله: (بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا) و هي الأدنى، كما كانت قريش في الناحية العليا منه، لأنّ الوافد من مكة إلي المدينة إذا وصل إلي قريب من وادي بدر تنخفض الأرض لأجل قربها من ساحل البحر.

2. (الرِّكْبُ) جمع الراكب، و المراد منه العير، و هي قافلة قريش التجارية التي كان يسوقها أبو سفيان فكانت علي ساحل البحر الذي هو أسفل من مقام الطائفتين الأولتين.

3. (وَ لَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيعَادِ)، فهو يشير إلي أنّ اجتماع

ص: 346

1- غافر: 28.

2- غافر: 34.

3- الأنفال: 42.

الطائفتين في تلك المنطقة كان بتقدير من الله لا بإرادة من الجماعة و لو تواعدوا علي اللقاء لاختلفوا، إذ كان بين صفوف المسلمين من يخوفهم من سطوة قريش و كثرة عدّتهم.

4. (لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا) أي جمع سبحانه الطائفتين في ذلك المكان لأمر قضاه و أوجبه، و هو ظهور معاجز الإسلام علي المشركين التي منها غلبة الفئة القليلة التي لم يكن لهم عدّة و عدّة أمام المشركين، و لكنّهم غلبوا الفئة الكثيرة و قتلوا عدّة منهم و أسروا آخرين.

5. فَعَلَ ذَلِكَ (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ) فلو كان المراد من الهلاك و الحياة الهلاك و الحياة الأخرين، فيدل أنّ العذاب فرع إتمام الحجّة و إقامة الدليل علي صدق دعوة النبي (صلي الله عليه و آله و سلم).

نعم لو كان المراد من الهلاك و الحياة، هو الموت و البقاء، فيدل علي أنّه تعلّقت مشيئته سبحانه بأنّ الكافر سواء قتل أو بقي، أن يكون علي بصيرة من الأمر و هو غير المطلوب. و ليست الآية ظاهرة في المعني الأول لو لم نقل بظهورها في المعني الثاني.

إلي هنا تمّ الاستدلال بالآيات، و إليك الاستدلال بالسنة.

الاستدلال بالسنة

1. حديث الرفع

روي الصدوق في التوحيد و الخصال عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد ابن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: قال رسول الله) صلي الله عليه و آله و سلم (: «) رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ،

ص: 347

و النسيان، و ما أكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و الحسد، و الطيرة، و التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة» (1).

ورواه محمد بن أحمد النهدي مرفوعاً عن أبي عبد الله عليه السلام («:») وضع عن أمتي تسع خصال:

الخطأ، و النسيان، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و ما استكروها عليه، و الطيرة، و الوسوسة في التفكر في الخلق، و الحسد ما لم يظهر بلسان أو يد» (2).

ورواة الحديث الأول كلهم ثقات، و الرواية صحيحة.

و أمّا أحمد بن محمد بن يحيى، فهو وإن لم يوثق ظاهراً، و لكن المشايخ أرفع من التوثيق، فهو من مشايخ الصدوق، فهو ثقة قطعاً.

نعم الرواية الثانية مرفوعة، مضافاً إلي أنّ محمد بن أحمد النهدي مضطرب فيه، كما ذكر النجاشي في حاله.

و توضيح الاستدلال بالحديث يتوقف علي بيان أمور:

الأول: الفرق بين الرفع و الدفع

الرفع: عبارة عن إزالة الشيء بعد وجوده و تحقّقه، و لكن الدفع هو المنع عن تقرر الشيء و تحقّقه عند وجود مقتضيه، هذا هو المعروف، و يؤيده اللغة و موارد الاستعمال.

قال في القاموس: رفعه ضد وضعه، فإذا كان الوضع هو وجود الشيء في مكان، فيكون الرفع إزالة وجوده، بعد وضعه.

قال سببانه: (وَرَفَعَ أَبُوهُ عَلَيْهِ الْعَرْشِ وَ حَرُّوا لَهُ سُجْدًا). (3).

ص: 348

1- الوسائل: 11، الباب 56 من أبواب جهاد النفس، الحديث 1.

2- الوسائل: 11، الباب 56 من أبواب جهاد النفس، الحديث 1.

3- يوسف: 100.

وقال: (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا). (1)

فكانت السماء والأرض ملتصقتين، ففصل السماء عن الأرض، فأزالها عن مكانها.

وأما الدفع، فقال في المصباح المنير: دفعته دفعاً أي نحيته فاندفع، يقول سبحانه: (إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا) (2) أي يحفظهم أن يصل إليهم شر الأعداء، وقال سبحانه: (إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ) (3) أي ما له من شيء يمنع عن وقوعه وحققه بعد تعلق إرادته علي الوقوع.

فإن قلت: إذا كان الرفع ممّا لا يتعلّق إلا بالأمر الموجود، فما هو الأمر الموجود الذي تعلّق هو به؟ قلت: الأمر الموجود عبارة عن نفس هذه الأمور التسعة، فلا شك أنّها أمور متحقّقة في صفحة الوجود، فالرفع تعلّق بها باعتبار كونها أمور وجودية. وبالجمله المصحح لاستعمال الرفع في الحديث هو تعلّقه بالأمور التسعة الوجودية من دون حاجة إلي تقدير مقدّر في هذا الباب.

وعلي ضوء ما ذكرنا، فالرفع استعمل في معناه الحقيقي، أي رفع التسعة بعد وجودها، نعم رفعها ليس بالحقيقة بل بالأدعاء كما سيوافيك.

هذا كلّ حسب الإرادة الاستعمالية، وأمّا حسب الإرادة الجدوية فلا شك من لزوم تقدير مقدّر ليصحّ رفعه حقيقة لا ادعاء مصححاً لنسبة الرفع إلي الأمور التسعة، وهذا ما سيأتي في الأمر الثالث.

ص: 349

1- الرد: 2.

2- الحج: 38.

3- الطور: 87.

ثم إنَّ الرفع إن استعمل مجرداً عن حرف الجرِّ، فالمراد رفعه مع الاعتداد به دون فرق بين كونه حسياً أو معنوياً، قال سبحانه: (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ). (1)

وأما إذا استعمل معها كما في المقام، فيراد منه عدم الاعتداد بالمرفوع كما يقال: رفعت عنه الضريبة.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام فيما هو المصحح لنسبة الرفع إلى المكروه والمضطّر والخاطيء، والناسي والجاهل مع وجودها في الحياة، وهذا هو الذي نظرته في الأمر الثاني.

الثاني: في تصحيح نسبة الرفع إلى التسعة مع وجودها

إذا كان الرفع بمعنى إزالة وجود الشيء، فكيف نسب إلى هذه الأمور مع أنها متوفرة في صفحة الوجود؟ والجواب: إنَّ الرفع وإن تعلق برفع نفس الأمور، لكن الكذب إنما يلزم إذا كان إخباراً عن عالم التكوين، وأما إذا كان إخباراً عن عالم التشريع بمعنى رفع هذه الأمور بلحاظ عدم آثارها فلا يلزم الكذب نظير قوله: لا ضرر ولا ضرار، ولا بيع إلا في ملك، ولا طلاق إلا علي طهر، ولا يمين للولد مع والده، ولا يمين للمملوك مع مولاه، وللمرأة مع زوجها، ولا رضاع بعد فطام، ولا نذر في معصية الله، ولا يمين للمكروه، ولا رهبانية في الإسلام.

فهذه الأمور المرفوعة موجودة في الحياة ولكن لما كان إخباراً عن صفحة التشريع، وكانت هذه الأمور مسلوقة الأثر فيها، يصحّ الإخبار عن عدمها، باعتبار عدم آثارها.

ص: 350

ثم إنَّ المحقق النائيني صحح نسبة الرفع إلى الأمور التسعة بأنَّ الرفع تشريعي لا بالملاك الذي ذكرناه من أنَّ رفعها بملاك رفع آثارها بل بملاك آخر وهو أنَّه ليس إخباراً عن أمر واقع، بل إنشاءً لحكم يكون وجوده التشريعي بنفس الرفع و النفي، كقوله) صلي الله عليه وآله وسلم (: « لا ضرر ولا ضرار »، و كقوله: « لا شك لكثير الشك » (و نحو ذلك ممَّا يكون متلوُّ النفي أمراً ثابتاً في الخارج. (1)

يلاحظ عليه مضافاً إلي ما ذكره السيد الأستاذ من أنَّ النبي ليس بمشروع، فلو استعمل النفي لغاية التشريع يلزم كونه مشروعاً (2): أنَّ ما ذكره خلاف المتبادر من أمثالها، بل ربما يكون الحكم المنشأ غير واضح لدي العرف في مثل « لا رضاع بعد فطام » أو لا يمين للزوجة مع زوجها، فالحق أنَّ الجملة خبرية و المصحح لنسبة الرفع كونها ناظرة إلي عالم التشريع و الغاية من رفعها، هو الإخبار عن رفع آثارها.

الثالث: ما هو المرفوع ثبوتاً

قد عرفت أنَّ الرفع يتعلَّق بالشيء الموجود المتحقق، و ليس هو إلا نفس هذه الأمور الوجودية فهي مرفوعة ادعاءً، لكن الرفع الادعائي رهنُ وجود رفع أمر حقيقة ليكون مسوّغاً للرفع الادعائي المجازي، و هذا ما نعبر عنه بما هو المرفوع ثبوتاً.

و بالجملة تارة يقع الكلام في تعيين ما هو المرفوع إثباتاً، و أخرى ما هو المرفوع ثبوتاً الذي هو المصحح للرفع الإثباتي؟ فنقول:

أمَّا إثباتاً، فلا شكَّ أنَّ مقتضى البلاغة، هو تعلُّق الرفع بنفس هذه الأمور

ص: 351

1- فوائد الأصول: 3/343.

2- تهذيب الأصول: 2/148.

الوجودية المتحققة، و تقدير آية كلمة بعد الرفع، يوجب سقوط الكلام عن ذروة البلاغة كتقدير لفظ « الأهل » قبل القرية في قوله سبحانه: (و سئل القرية التي كُنَّا فِيهَا) (1)، أو قبل « البطحاء » في شعر الفرزدق، أعني قوله:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته و البيتُ يعرفه و الحلّ و الحرم

فإنّ القائل يدّعي أنّ الأمر بلغ من الوضوح إلي درجة حتى أنّ القرية واقفة بما نقول، أو أنّ سيد الساجدين بلغ من المعروفة إلي درجة حتى أنّ البطحاء تعرفه، فتقدير آية كلمة في تلك المواضع يوجب سقوط الكلام. وقد عرفت أنّ المصحح لاستعمال كلمة الرفع هو كون هذه الأمور التسعة أموراً وجودية.

و مع الاعتراف بذلك و أنّ متعلّق الرفع هو نفس هذه الأمور، لكن لما كان نسبة الرفع إلي هذه الأمور مجازياً و ادّعائياً تتوقف نسبة الرفع إلي هذه الأمور، إلي مسوغٍ بمعني رفع أمر حقيقة لا ادعاء ليكون مصححاً لنسبته إلي هذه الأمور التسعة ادعاءً، و ما هو إلاّ كون هذه الأمور مسلوبة الأثر في عالم التشريع، و عندئذ يقع الكلام في تعيين ما هو الأثر الذي صار سلبه، مسوغاً لنسبة الرفع إلي هذه الأمور مجازاً و ادعاءً؟ فقد اختلفت كلمتهم في تعيينه.

فمن قائل بأنّ المرفوع ثبوتاً هو المؤاخذة؛ إلي آخر، بأنّ المرفوع هو الأثر المناسب كالضرر في الطيرة و الكفر في الوسوسة، و المؤاخذة في الباقي؛ إلي ثالث، بأنّ المرفوع جميع الآثار. و إليك دراسة الاحتمالات:

1. المرفوع المؤاخذة

إنّ رفع هذه الأمور كناية عن رفع المؤاخذة، فمن ترك الواجب أو ارتكب الحرام عن جهل و نسيان لم يؤاخذ، و أورد عليه بوجه:

ص: 352

1. المؤاخذة أمر تكويني، لا يناسب وضعها ولا رفعتها، مقام التشريع، فإن ما يعود إلي الشارع في ذلك المقام رفع الحكم الشرعي و وضعه، لا رفع الأمر التكويني أو وضعه.

يلاحظ عليه: أنّ المؤاخذة لما كانت من توابع الحكم استحقاقاً، أو جعلاً صحّ للشارع حتي في مقام التشريع وضعها ورفعها.

وبعبارة أخرى: كان للشارع حفظ إطلاق الحكم، وفعليته في حقّ الجاهل الشاك بإيجاب الاحتياط عليه، المستلزم للعقوبة لدي المخالفة، فالدليل علي رفع الحكم الواقعي بمعنى عدم فعليته، دليل علي عدم إيجاب الاحتياط المستلزم لعدم العقوبة، فالعقوبة و عدمها ممّا يترتبان علي الحكم الواقعي بتوسط إيجاب الاحتياط و عدمه، وهذا المقدار من الترتب يصحح رفعها و وضعها من جانب الشارع.

وإلي ما ذكرنا يشير المحقق الخراساني «أنّها وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً إلا أنّها ممّا يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره إيجاب الاحتياط فالدليل علي رفع الحكم، دليل علي رفع إيجاب الاحتياط المستتب عدم استحقاق العقوبة لدي المخالفة.

2. إنّ المؤاخذة من آثار الحكم المنجز، و المفروض عدم تنجزه فكيف يصح الإخبار عن رفعها؟ يلاحظ عليه: أنّه يكفي في استحقاق العقاب قابلية المورد لجعل الحكم الفعليّ منجزاً و إن لم يكن منجزاً، و ذلك لصحة تكليف الجاهل بالحكم، الملتفت إليه، بالاحتياط، و المكروه، بتحمل الضرر، و المضطرّ بقبول المشقة، فقابلية الحكم الفعليّ للتجزؤ، كاشف عن وجود المقتضي للعقاب، و هو كاف في صدق الرفع.

3. أنّه علي خلاف إطلاق الحديث، و لعلّه أتقن الإشكالات المتوجهة إلي هذا الوجه، و سيوافيك دعمه.

2. المرفوع هو الأثر المناسب

إنّ المتبادر من الوضع والرفع في محيط التشريع هو ما يعدُّ أثراً مناسباً للشيء فمع وجود الخصيصة الظاهرة للشيء يُحسن الاخبار عن وضعها، و مع عدمها يحسن الاخبار عن عدمها، ولأجل ذلك صحَّ للشاعر أن يقول:

« أسد عليّ وفي الحروب نعامة .»

كما صحَّ للإمام أمير المؤمنين عليه السلام (أن يصف المتقاعدين عن الجهاد بقوله:

« يا أشباه الرجال ولا رجال .» (1).

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ إذا كان الأثر المناسب للشيء، أمراً واحداً يدور عليه رحي الوضع والرفع، كما هو الحال في الأسد، وأمّا إذا كانت للشيء آثار متعددة وكلّها بالنسبة إلي الشيء علي حدّ سواء فلا معني لجعل واحد منها ملاكاً للرفع، دون بعض كما في المقام.

3. المرفوع هو عموم الآثار

إنّ وصف الشيء بكونه مرفوعاً في صفحة التشريع، إنّما يصحّ إذا كان الشيء فاقداً للأثر مطلقاً فيصحّ للقائل بأنّه مرفوع، وإلا فلو كان البعض مرفوعاً دون بعض لا يصحّ ادعاء كونه مرفوعاً، من غير فرق بين الآثار التكليفية كحرمة شرب الخمر ووجوب جلده، أو الوضعية كالجزية و الشرطية عند الجهل بحكم الجزء و الشرط أو نسيانهما و كالصحّة في العقد المكره.

و يؤيد ذلك، إطلاق الحديث أولاً، و كونه حديث المنة، و مقتضاها رفع تمام الآثار ثانياً، و مقتضي صحيحة البزنطي ثالثاً.

ص:354

روي البرقي، عن صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر البنظري جميعاً، عن أبي الحسن (عليه السلام) (في الرجل يستكره علي اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: «لا، قال رسول الله) صلى الله عليه وآله وسلم (: وضع عن أمتي: ما أكرهوا عليه، و ما لم يطيقوا، و ما أخطئوا» (1).

وقد تمسك الإمام بالحديث علي بطلان الطلاق وعدم ترتب الصحة التي هي حكم وضعي، فيكشف عن أنّ المرفوع أعمّ من المؤاخذه و الحكم التكليفي والوضعي.

فإن قلت: إنّ الحلف بالطلاق وقرينه باطل اختياراً فضلاً عن الاضطرار، لأنّه قد تقرر في محلّه، أنّ الطلاق وأضرابه لا يتحقق إلا بصيغة خاصة، ولا يقع بقولنا: أنت خلية أو برية أو بالحلف به، و علي ذلك فلا حاجة في الحكم بالبطلان إلي حديث الرفع، و هذا يكشف عن أنّ التمسك به كان من باب الجدل وإقناع الخصم بما هو معتقد به، و لا يستفاد منه، أنّ أصل التمسك به صحيح علي مذهب الحقّ.

قلت: المتبادر من الرواية هو كون حديث الرفع صالحاً لرفع كلّ أثر تكليفي أو وضعي و كان هذا أمراً مسلماً بين الإمام والمخاطب، نعم كان تطبيق الكبرى علي الصغرى من باب الجدل. و الدليل علي ذلك أنّ الاعتقاد بعمومية المرفوع لم يكن أمراً معنوياً في فقه العامة في ذلك الأعصار حتي يكون ذلك من مذهبهم و معتقدهم، بل كان التمسك به من باب كونه هو المتبادر عند الافهام، لا من باب كونه مقبولاً عندهم.

ص: 355

1- الوسائل: 16، كتاب الأيمان، الباب 12، الحديث 12، نقلاً عن المحاسن: 136.

الرابع: عموم الموصول للحكم و الموضوع المجهولين

قد عرفت أنّ المجوّز لنسبة الرفع إلي الأمور التسعة ادّعاءً، هو رفع جميع الآثار الشرعية حقيقة بلا ادّعاء، من غير فرق بين كون الحكم الشرعي كلياً، كما في الشبهات الحكمية؛ أو جزئياً، كما في الشبهات الموضوعية، ولكن ربما يتصور اختصاصه بالأمر الثاني و عدم عمومه بالأول، وهذا ما ندرسه في هذا الأمر، و علي ثبوت هذا الأمر تدور دلالة الصحيحة علي البراءة في الشبهة الحكمية و عدمها.

و قد استدل الشيخ الأعظم (1) بها علي المقام بالنحو التالي: إنّ حرمة شرب التتن مثلاً ممّا لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم، و معني رفعها كرفع الخطأ و النسيان، رفع آثاره أو خصوص المؤاخذة فهو كقوله (عليه السلام: «) ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم «). و قال المحقّق الخراساني: الإلزام المجهول ممّا لا يعلمون، فهو مرفوع فعلاً و إن كان ثابتاً واقعاً.

ثمّ إنّ هنا محاولات لتخصيص الحديث بالموضوع و إخراج الجهل بالحكم عنها، و إليك بيانها واحدةً تلو الأخرى.

1. وحدة السياق

إنّ وحدة السياق تقتضي أن يكون المراد من الموصول « فيما لا يعلمون « هو الموضوع المجهول كالمائع المرّدّد بين الخمر و الخل، بشهادة أنّه المراد من الموصول في الفقرات المعطوفة، أعني: « و ما لا يطيقون « و « ما اضطرّوا إليه «، فإنّ ما لا يطاق، أو ما يضطرّ إليه الإنسان، عبارة عن الفعل كالصوم للشيخ و الشبيخة

ص: 356

وقد أجاب المحقق النائيني عن الإشكال بقوله: إنّ المرفوع في جميع الأشياء التسعة إنّما هو الحكم الشرعي، وإضافة الرفع في «غير ما لا يعلمون» إلى الأفعال الخارجية، إنّما هو لأجل أنّ الإكراه والاضطرار ونحو ذلك إنّما يعرض للأفعال لا الأحكام وإلاّ فالمرفوع فيها هو الحكم الشرعي، كما أنّ المرفوع في «ما لا يعلمون» أيضاً هو الحكم الشرعي وهو المراد من «الموصول» والجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية. (1)

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من أنّ المرفوع هو الأحكام مطلقاً حكمية كانت أو موضوعية صحيح حسب الإرادة الجدية، ولكن مصبّ الإشكال هو الإرادة الاستعمالية بأنّ الرفع حسب هذه الإرادة اسند إلى الموضوع في سائر الفقرات، فليكن كذلك في الفقرة الأولى، أعني: «فيما لا يعلمون»، والقول بأنّ المرفوع جداً هو الحكم الشرعي في الجميع، لا يدفع الإشكال. (2)

والأولي أن يجاب بما أجاب به شيخ مشايخنا العلامة الحائري (قدس سره)، و حاصل ما أفاد بتوضيح متّاً: أنّ الإشكال مبنيّ علي استعمال الموصول في المصاديق الخارجية، فيما أنّ المستعمل فيه في الفقرتين، منحصرة في الموضوعات، فليكن قرينة علي اختصاصها في الأول بها، ولكنّه أمر غير تام، بل المبهمات مستعملة في المفاهيم المبهمة وإنّما تعلم سعته أو ضيقه من صلته، وبما أنّ العلم والجهل يعرضان الحكم والموضوع، فتكون الفقرة الأولى شاملة لهما، ولكن الاضطرار والإكراه لا يعرضان إلاّ الموضوعات الخارجية فتختصان بهما فاختصاص مصاديق الصلة بالموضوعات، لا يكون دليلاً علي تخصص صلة الأول بها. (3)

ص: 357

1- فوائد الأصول: 3/345.

2- لاحظ تهذيب الأصول: 2/149.

3- درر الفوائد: 2.

2. عدم صحّة نسبة المؤاخذة إلي الحكم

إذا اخترنا في الأمر السابق بأنّ المرفوع جُداً هو المؤاخذة، فالظاهر أنّ المراد المؤاخذة علي نفس هذه المذكورات، وعلي هذا لو أُريد من الموصول في قوله: «ما لا يعلمون» الفعل المجهول الحقيقة تصح نسبة المؤاخذة إليه، وإن أُريد الحكم المجهول، لا تصح نسبتها إليه، إذ لا معني للمؤاخذة علي نفس الحرمة المجهولة.

يلاحظ عليه أولاً: عدم صحّة المبني، وإنّ المقدّر ليس المؤاخذة بل عموم الآثار.

و ثانياً: لو سلمنا تقدير المؤاخذة، فإن أُريد من صحّة النسبة، هي الصحّة بالدقة العقلية، فالحقّ أنّه لا تصح نسبة المؤاخذة لا علي الحكم و لا علي الموضوع.

أمّا الأول فواضح، و أمّا الثاني فأنّه لا معني للمؤاخذة علي الخمر و إنّما تصحّ المؤاخذة علي شربها و استعمالها، وإن أُريد منها، الصحّة بالمسامحة العرفية، فتصح النسبة إليهما عرفاً.

3. المرفوع هو الأمر الثقيل

إنّ الرفع يقتضي أن يكون متعلّقه أمراً ثقيلاً ليصح تعلّق الرفع، و الأمر الثقيل هو فعل الواجب أو ترك الحرام، و أمّا الحكم فهو أمر صادر من المولي فلا ثقل فيه.

يلاحظ عليه: الأحكام من مصاديق التكليف، و هو من الكلفة، فلو لم يكن فيها ثقل فكيف يطلق عليها التكليف؟ و الشاهد علي ذلك وصف الأحكام بالحرّج قال سبحانه: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (1)، أي لم يجعل حكماً حرجياً.

ص: 358

4. ما هو الموضوع هو المرفوع

و هناك محاولة رابعة لتخصيص الحديث بالشبهة الموضوعية، و حاصله: انّ المرفوع في الحديث عبارة عمّا هو الموضوع في سائر الأدلّة، و بما أنّه فيها عبارة عن نفس الفعل لا الحكم فيكون المرفوع أيضاً هو نفسه. و الدليل علي أنّ الموضوع هو الفعل قوله سبحانه: (وَعَلَى الْمُؤَلَّدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) (1)، فالموضوع هو فعل الرزق و فعل الكسوة، و قوله سبحانه: (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةً طَعَامٌ مِسْكِينٍ) (2)، فالموضوع هو الفدية، و قوله: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ)، أو قوله: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) (3)، فالموضوع هو الصيام و الحجّ.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ الرفع كما يتعلّق بالفعل كذلك يتعلّق بالتكليف أيضاً، كما في قوله) صلي الله عليه و آله و سلم (: «رفع القلم عن ثلاثة» (4)، فإنّ المراد رفع قلم التكليف، و المراد أنّه لم يكتب عليه شيء من التكليف، و لذلك عدّ الفقهاء العقل و البلوغ من شرائط التكليف.

و ثانياً: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ في غير النسيان، لأنّه يرتكب في غيره عملاً، له حكم خاص فيكون نفس الفعل مرفوعاً، و أمّا فيه فأنّه ربما يكون مبدأ لترك الفعل، كنسيان الصلاة في الوقت، أو نسيان أجزاء الواجب فلم يصدر من المكلف أمر

ص: 359

1- البقرة: 233.

2- البقرة: 184.

3- آل عمران: 97

4- الوسائل: الجزء 18، الباب 8 من أبواب مقدمات الحدود، الحديث 2 و مرّ الحديث عن صحيح البخاري.

ثقل حتى يكون هو المرفوع بل لم يصدر منه شيء.

و ثالثاً: أنّ الظهور المتبع عبارة عن الظهور العرفي الذي يستظهره غالب أهل اللسان، لا الظهور المبني علي هذا النوع من الدقائق، وعلي هذا فإنكار إطلاق الحديث بالنسبة إلي الجهل بالحكم أو نسيانه، أمر لا يقبله الذوق السليم.

الخامس: اختصاص الحديث بالرفع الامتثاني

قد عرفت في الأمر الثالث أنّ المسوغ لنسبة الرفع إلي الأمور التسعة، إنّما هو رفع آثارها، لكن لما كان الحديث حديث امتثان بقرينة قوله: «عن أمتي» يختص الرفع بما يكون في رفعه منة عليهم، لا ضرراً و حرجاً و ضيقاً، و إلا فلا يعمه. و علي هذا، يجوز إكراه القاضي المدين المتمكن من أداء الدين، و لا يحرم، و بالتالي يتملك الدائن ما أخذه، كما يجوز إكراه المحتكر في عام المجاعة علي البيع فيجوز تكليفاً و يصحّ بيعه الطعام ثانياً، كما لا يرتفع بالإكراه ضمان العين التالفة عن جهل و نسيان، إذ ليس في رفعه امتثان عليهم، و لا يرتفع صحّة بيع المضطر إذ ليس في رفعه أي امتثان علي الأمة، بل الامتثان في صحّة المعاملة.

و لكن القدر المتيقن من الحديث هو إذا كان ترتيب الأثر علي خلاف الامتثان، و عدمه علي وفاقه.

و علي ضوء هذا ففيما إذا اضطر إلي أكل الميتة لأجل حفظ الحياة، فالوضع أي كونه محرّماً و موجباً للعقاب علي خلاف الامتثان و رفعه، و عدم كونه كذلك علي وفاقه، و أمّا إذا اضطر لمعالجة ولده إلي بيع داره، فالوضع أي ترتيب الأثر علي بيعه يكون علي وفاق الامتثان و رفعه علي خلافه، إذ علي الرفع يكون بيع الدار باطلاً و التصرف في الثمن حراماً فلا يتمكن من الوصول إلي مقصوده و هو معالجة ولده.

و مثله « ما أكره عليه «لو أكره علي بيع داره، فالوضع أي الحكم بصحة البيع

و تملك المكره المبيع علي خلاف الامتنان و رفعه و كونه باطلاً لعدم طيب نفسه علي وفاقه.

و أما إذا أكره علي الحكم التكليفي، كما إذا أكره علي الزنا أو شرب الخمر و إلا فيهان، أو يجبر بدفع مال غير مهم بالنسبة إليه، فلا يكون الوضع، أي حفظ حرمة الفعل علي خلاف الامتنان بعد كون ما توعد به أمراً قابلاً للتحمل، و لذا قالوا ليس كل إكراه مسوّغاً لمخالفة الحكم التكليفي، بخلاف الإكراه في مورد المعاملات فإن الأقل منه الملازم لعدم طيب النفس ملازم للبطلان.

نعم لو كان ما توعد به أمراً مهماً لا يتحمل عادة، فهو مرفوع، بدليل الإكراه أولاً و دليل « لا حرج » ثانياً كما لا يخفي.

السادس: المرفوع آثار المعنون لا آثار العناوين

اعلم أن الآثار الشرعية علي قسمين:

قسم يترتب علي نفس الفعل بما هو هو من دون تعنونه بعنوان خاص كالأحكام الواردة في الآيات التالية:

1. (وَ لَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلاً). (1)

2. (وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً). (2)

3. (وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُلاً). (3)

4. (وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا). (4)

ص: 361

1- الاسراء: 32.

2- الاسراء: 33.

3- الاسراء: 34.

4- المائدة: 38.

5. (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ). (1)

فالحكم المجعول في هذه الموارد علي فعل المكلف بما هو هو عالماً كان أو جاهلاً، مختاراً كان أو مكرهاً، مضطراً أو غير مضطر.

وقسم يترتب الحكم علي الفعل بما هو معنون بعنوان خاص، كترتب الدية علي القتل الخطأ، كما في قوله سبحانه: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ). (2) وكالإتيان بسجدي السهو إذا تكلم ناسياً، كقوله) عليه السلام (عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة؟ فأجاب: « يسجد سجديتين » (3).

فالحكمان مترتبان علي الفعل الصادر عن خطأ و نسيان.

إذا علمت ذلك، فاعلم أنّ المرفوع هو القسم الأول من الآثار لا الثاني، وذلك لوجهين:

الأول: أنّ المتبادر من أخذ العناوين التالية: الإكراه والاضطرار والنسيان في حديث الرفع، هو أخذها طريقاً إلي متعلقاتها، فأطلق رفعها و أريد رفع متعلقاتها، أعني: الأفعال المكرهه والمضطر إليها والمنسية و رفعها كناية عن رفع آثار متعلقاتها التي رتبت في الأدلة علي مطلق الفعل من غير تقييد بعنوان خاص، مثلاً حكم في الآيات السابقة علي الزنا والسرقة بالحرمة، وبالقتل بجواز الاقتصاص، وبالعهده بلزوم الوفاء من غير تقييد بعنوان مثل العمده والاختيار والذكر، ومقتضي إطلاق الدليل ثبوتها في جميع الحالات، فإذا ضم إليها حديث الرفع، يكون مقتضي الجمع بين الدليلين هو رفع تلك الآثار إذا كان الفاعل مكرهاً أو مضطراً، أو ناسياً أو جاهلاً.

ص: 362

1- النور: 2.

2- النساء: 92.

3- الوسائل: الجزء 5، الباب 4 من أبواب الخلل، الحديث 1.

و هذا بخلاف الحسد و الطيرة و الوسوسة، فالظاهر أنّها عناوين موضوعية، فالمرفوع آثار نفسها.

و علي هذا، فلورتب أثر شرعي علي خصوص الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان، فلا يكون مرفوعاً بحديث الرفع، لأنّ الخطأ و أمثاله فيه أخذاً موضوعاً لا طريقياً إلي المتعلّق.

الثاني: إذا كان حديث الرفع حاكماً علي مثل القسم الثاني يلزم التناقض بين الأدلّة الدالة علي ثبوت هذه الأحكام في هذه الأحوال، و حديث الرفع النافي لها فيها و لا محيص عن صرفه عن مثل هذه الأحكام.

السابع: عدم اختصاصه بالأُمور الوجودية

إذا كان المرفوع جدّاً هو عموم الآثار، كما مرّ؛ تكون النتيجة، عدم اختصاص الحديث بالأُمور الوجودية، بل يعمّ الأُمور العدمية. مثلاً لو نذر أن لا يدخن، لكن دخّن عن إكراه أو نسيان، فالفعل مرفوع برفع آثاره. و لو نذر، أن يشرب من ماء زمزم فنسي أو أكره علي الترك، فلا يعدّ حنثاً و لا تجب الكفارة.

لكن ذهب المحقّق النائيني) قدس سره (إلي اختصاص الحديث بالأُمور الوجودية، و قال: وإن أكره المكلف علي الترك أو اضطر إليه أو نسي الفعل ففي شمول حديث الرفع لذلك إشكال مثلاً لو نذر أن يشرب ماء دجلة فأكره علي العدم أو اضطر إليه أو نسي أن يشرب، فمقتضي القاعدة وجوب الكفارة لو لم تكن أدلّة وجوب الكفارة مختصة بصورة تعمد الحنث و مخالفة النذر عن إرادة و اختيار، لأنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلة المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزلة الموجود، لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضعاً لا رفعاً و المفروض أنّ المكلف قد ترك الفعل عن إكراه و نسيان، فلم يصدر منه أمر وجودي قابل للرفع، و لا يمكن أن يكون عدم الشرب في المثال مرفوعاً و جعله كالشرب حتي يقال أنّه لم تتحقق

يلاحظ عليه: أنّ كلامه إمّا في عالم الإثبات والاستعمال أو عالم الثبوت والجد، فإن كان في المقام الأوّل فقد مرّ أنّ مصحح الرفع إثباتاً عبارة عن تعلّقه بهذه العناوين الوجودية، من غير فرق بين تعلّقه بأمر وجودية أو أمر عدمية، وما ذكره (قدس سره) نظير ما ذكره الشيخ الأعظم في بيان وجه اختصاص أخبار الاستصحاب بالشكّ في الرفع دون الشكّ في المقتضي، وذلك لأنّ النقص لا يناسب إلاّ المعني الأوّل الذي أحرز فيه اقتضاء البقاء وإتّما شكّ في رافعه دون الثاني الذي لم يحرز فيه اقتضاء البقاء.

وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني بأنّ المصحح لاستعمال النقص في كلا الموردین هو تعلّقه باليقين الذي هو أمر مبرم مستحكم وليس مثل الظن سواء تعلّق اليقين بما أحرز فيه المقتضي و شكّ في رافعه أو بما شكّ في وجود الاقتضاء فيه.

ونظيره المقام، فإنّ المصحّح في مقام الإثبات، كون متعلّق الرفع عبارة عن الأمور التسعة التي هي أمر وجودي، فهي في عالم التشريع مرفوعة، من غير نظر إليّ تعلّقه بأمر وجودي أو أمر عدمي.

وإن كان كلامه في المقام الثاني، فالمرفوع هو الأحكام الوجودية المترتبة عليّ الموضوعات الشرعية من غير فرق بين ترتبه عليّ أمر وجودي أو أمر عدمي، فالحنث والكفارة في مثاله الذي ذكره مترتب عليّ ترك الشرب، فالحديث يرفع وجوب الكفارة الذي هو أمر وجودي.

وعليّ ذلك لو أكره عليّ ترك السورة في الصلاة أو نسيها، فيجري فيه حديث الرفع، وسيوافيك تفصيله في أحد الأمور الآتية.

الأمر الثامن: المرفوع هو المترتب علي فعل المكلف

إنّ المرفوع هو الأثر المترتب علي فعل المكلف، لأنّ هذه العناوين ممّا لا تعرض إلاّ علي فعله، فلو ترتب أثر علي فعله فهو مرفوع، وأمّا إذا كان الأثر مترتباً علي وجود الشيء كالنجاسة بواسطة ملاقة، جسم لجسم، فلا يرتفع به، فلو أكره علي شرب الخمر ترتفع الحرمة دون نجاسة ملاقيه من اليد و الفم، أو أكره علي الزنا، فالأثر المترتب علي فعله من حرمة التزويج إذا كانت محصنة مرتفعة بشرط أن يكون كلّ مكرهاً عليه، وبذلك يعلم أنّه لو أكره علي ترك الفريضة أو اضطر إلي الترك، لا يسقط القضاء، لأنّه مترتب علي الفوت بما هو هو لا بما هو فعل المكلف، فلو نام عن فريضة فعلية القضاء مضافاً إلي وجود الملاك. ولا ينافيه قوله:

« رفع القلم عن ثلاثة... النائم حتي يستيقظ ».

هذه هي الأمور الكلية التي تسلط الضوء علي المقصد إذا عرفتها، فنقول يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في عنواني « ما لا يعلمون » و « النسيان »

قد عرفت أنّ المرفوع جدّاً هو عموم الآثار الشرعية، وعلي ذلك كما يكون الحكم التكليفي مرفوعاً بالجهل و النسيان، كذلك يكون الحكم الوضعي، كالجزيئية و الشرطية مرفوعاً بهما أيضاً.

فلو جهل بحرمة الشيء بعد الفحص عن مظانّه أو نسي الحكم الشرعي فارتكبه فلا يترتب عليه شيء؛ فلو نذر أن يصلّي الغفيلة فنيها، ولم يصل لا يترتب عليه الحنث. و أمّا لزوم القضاء، فالبحث عن لزومه و عدمه يطلب لنفسه مجالاً آخر.

إنّما الكلام في رفع الحكم الوضعي كالجزيئية والشرطية، فلنركز الكلام علي النسيان و منه يعلم حال الجهل به.

أقول: إنّ النسيان قد يتعلّق بالجزيئية، والشرطية، فهو يكون مساوفاً لنسيان الحكم الكلي، وقد يتعلّق بنسيان الجزء والشرط مع العلم بحكهما؛ وعلي كلّ تقدير، فلا مانع من عمومية الحديث لكلا القسمين تحت عنوان واحد، ورفع المنسي باعتبار رفع النسيان سواء كان المنسيّ، الحكم الكلي، أو الجزئي بماله من الأثر الشرعي (الوجوب). وعلي ضوء ذلك، يكون الواجب في حقّ الناسي الأجزاء الباقية، و تكون الصلاة صحيحة، والتفصيل بين نسيان الحكم، و نسيان الجزئية والشرطية تحكم بعد تعلّق الرفع برفع النسيان ورفع ما نسي، وهو أعم من الحكم والجزئية والشرطية.

نعم استشكل علي التمسك بالحديث بأمر ذكر بعضها المحقّق الخراساني في باب الشكّ في المكلف به عند الجهل بالجزئية والشرطية(1)، وبعضها الآخر المحقّق النائيني في المقام، ونحن نشير إلي الجميع بصورة موجزة.

1. الجزئية أمر انتزاعي وليس حكماً شرعياً ولا- موضوعاً لحكم شرعي، فكيف يتعلّق به الرفع التشريعي؟ يجاب: يكفي في جواز الرفع كونها منتزعاً من أمر مجعول، وهو وجوب السورة، وهذا المقدار كاف في صحّة الرفع.

2. أنّ رفع الجزئية، يلازم رفع وجوب السورة، وأما كون الواجب هو الباقي وتعلّق الأمر به فهو لا يستفاد من حديث الرفع.

يجاب: بأنّ نسبة حديث الرفع إلي أدلّة الأجزاء والشرائط، هو نسبة

ص:366

1- كفاية الأصول: 2/235.

الاستثناء، فكما أنّ استثناء شيء من العموم، يلازم اختصاص الحكم الباقي، فهكذا استثناء جزئية السورة في حال النسيان، يلازم انحصار الأمر بالباقي، وبذلك يكون حديث الرفع من أدلة الأجزاء.

بعبارة أخرى: تحديد دائرة المأمور به، ليس علي عاتق حديث الرفع بل علي عاتق أدلة الأجزاء، فإذا اختص وجوب السورة بغير حال النسيان، يكون الواجب في حق الناسي هو الصلاة بغير السورة، وينطبق عنوان المأمور به علي الباقي انطباقاً قهرياً، ويكون سقوط الأمر و الأجزاء مثله.

3. ما ذكره المحقق النائيني من أنّه لا يمكن تصحيح العبادة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، لنسيان أو إكراه ونحو ذلك بحديث الرفع، فإنّه لا محلّ لورود الرفع علي السورة المنسيّة في الصلاة مثلاً لخلو صفحة الوجود عنها. (1)

يجاب عنه بما عرفت من أنّ الرفع تعلق في عامة الموارد بأمر وجودية، وهو العناوين الواردة في الحديث، وقد تقدّم أنّها أخذت فيه بعنوان الطريقة فيكون المرفوع هو المنسي.

4. ما ذكره هو أيضاً قدس سره (لا يمكن أن يكون رفع السورة بلحاظ رفع أثر الأجزاء والصحة، فإنّ ذلك يقتضي عدم الأجزاء وفساد العبادة وينتج عكس المقصود). (2)

يلاحظ عليه: ليس المرفوع هو الأجزاء والصحة، بل المرفوع هو الجزئية والوجوب الذي لها، وهذا ينتج نفس المقصود.

5. إنّما تصحّ عبادة الناسي ويكون المركب الفاقد تمام المأمور به في حقّه إذا أمكن تخصيص الناسي بالخطاب، وأمّا مع عدم إمكانه لأجل كون الخطاب بقيد أنّه ناس، لوجب انقلاب الموضوع إليّ الذاكر فلا يمكن تصحيح عبادته.

ص: 367

1- فوائد الأصول: 3/353.

2- فوائد الأصول: 3/353.

يجاب: انّ تصحيح عبادته لا تتوقف علي تخصيصه بالتكليف، بل الأمر المتعلّق بالصلاة في الكتاب و السنّة كاف في التصحيح، فانّ الذّاكر و الناسي يقصدان امتثال قوله سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) (1) و الصلاة أمر مقول بالتشكيك، تصدق علي الفرد الواحد للسورة، و الفاقد لها و كلاهما بما هما فردان للطبيعة، غير انّ الواجب علي الذّاكر إيجادها في ضمن الفرد الكامل، و علي الناسي إيجادها في ضمن الفرد الناقص إيجاد لنفس الطبيعة و امتثال للأمر الوارد في الكتاب و السنّة بلا حاجة إلي تخصيص الناسي بالتكليف.

و علي ذلك فلو ذكر الناسي بعد أداء الصلاة أنّه ترك السورة فصلاته صحيحة، مجزئة لانطباق عنوان المأمور به علي ما أتى، و قد قام الإجماع علي عدم وجوب صلاتين في وقت واحد.

6. انّ هذا التقريب يوجب سقوط الأمر الظاهري، و أمّا الأمر الواقعي المتعلّق بالصلاة بعامة أجزائها و شرائطها فهو باق.

يجاب: أنّك قد عرفت في باب الإجزاء أنّه ليس لنا إلاّ أمر واحد، و هو بوحده يبعث الذّاكر و الناسي و المصحّ و المريض و الحاضر و المسافر، و لأجل ذلك يعبر سبحانه عن صلاة المسافر، بالتقصير و يقول:

(وَإِذَا صَدَرْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) (2) فالواجب في حقّ المسافر، هو نفس الواجب في حقّ الذّاكر، غير أنّ له أن يقصرها و يقللها من ركعاتها.

نعم يمكن امتثال هذا الأمر الواحد بصور مختلفة حسب اختلاف أحوال المصلي، من الذكر و النسيان و الصّحة و المرض.

ص: 368

1- الإسراء: 78.

2- النساء: 101.

ما ذكرناه في نسيان الجزء و الشرط و المانع يأتي بعينه في نسيان السبب لكن بالتفصيل الآتي.

و هو أنّه إن تعلّق النسيان بأصل السبب أو بشرط يعد عند العقلاء من مقومات العقد، كما إذا تقاولا علي الزوجية، و دخل بالمرأة بلا عقد عن نسيان أو عقد هازلاً، فلا ريب في بطلان مثل هذا الزواج، إذ لم يصدر من المكلف أي عمل حتي يوصف بالصحة، و هذا بخلاف ما إذا تعلّق النسيان بشروط السبب و موانعه، كما إذا عقد فارسياً علي القول بشرطية العربية، فيحكم بالصحة لرفع شرطيتها في حال النسيان فيكون العقد الفارسي قائماً مكان السبب التام، و ليس المرفوع إلا شرطية العربية.

و بما ذكرنا يظهر، عدم تمامية ما أفاده المحقّق النائيني حيث قال ببطلان العقد الفارسي إذا صدر عن نسيان قائلاً: بأنّ رفع العقد الفارسي لا يقتضي وقوع العقد العربي. (1)

لما عرفت من أنّ المرفوع هو شرطية العربية في العقد، و هو كاف في الصحة، لا العقد الفارسي.

المقام الثاني: في الاضطرار و الإكراه

قد استقصينا البحث في الفقرتين الماضيتين: ما لا يعلمون، و النسيان؛ فلنعطف عنان الكلام إلي الفقرتين الأخيرتين: الاضطرار و الإكراه.

فيقع الكلام تارة في الحكم التكليفي، و أخرى في الحكم الوضعي.

ص: 369

تعلّق الإكراه بالحكم التكليفي

إذا تعلّق الإكراه بارتكاب المحرم، فلا يرتفع بمجرد عدم طيب النفس إلا إذا كان المتوقع به أمراً حرجياً، غير قابل للتحمل عادة، وهذا يختلف حسب اختلاف الأشخاص والأحوال. وقد فصلّ الشيخ في الموضوع في المكاسب المحرمة فليرجع إليها.

وأما ما رواه المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام (في رجل أتى امرأته وهو صائم وهي صائمة فقال: «إن كان استكرهها فعليه كفارتان، وإن كان طاوعته فعليه كفارة...» (1) فضعيف السند جداً، لأنّ الكليني يرويه بسند لم نجد أيّ توثيق في حقّ واحد منهم، وعلي فرض الثبوت يحمل علي المرحلة التي ربما تسلب الطاقة عرفاً عن الزوجة.

إذا علمت أنّه ليس كلّ إكراه مسوّغاً لارتكاب المحرم بل مرتبة خاصة منه، فاعلم أنّه إذا بلغ الإكراه إلي الدرجة المسوّغة، وأُكْرِه علي ارتكاب محرم فعليه الاقتصار به دون تجاوز إلي الفرد الآخر، كما أنّه إذا أُكْرِه علي ترك فرد من الواجب كالصلاة في المسجد فليس له ترك الصلاة في البيت.

تعلّق الإكراه بالحكم الوضعي

هذا كلّّه حسب الحكم التكليفي و أمّا الوضعي، فتارة يتعلّق بالسبب، وأخري بالمسبب. أمّا الأوّل فكما لو أُكْرِه علي ترك السبب أو ترك ما يعد من مقوماته كالتزويج بلا عقد، أو هازلاً، فلا شكّ في بطلان التزويج غاية الأمر يعدّ معذوراً من جانب المخالفة التكليفية، كالنظر و اللمس إذا استمر الإكراه.

ص: 370

أما إذا تعلّق الإكراه بترك الجزء والشرط أو إيجاد المانع، فالظاهر صحّة العبادة علي غرار ما ذكرناه في نسيان الجزء والشرط وإيجاد المانع إذا كان العذر مستوعباً، وأما إذا لم يكن كذلك، فالإجزاء وعدمه رهن جواز البدار مع احتمال ارتفاع العذر أو لا. فعلي الأول يجزي لوحدة الأمر وقد امتثله وانطبق عليه عنوان الواجب دون ما إذا قلنا بعدم الاجزاء ومثله إذا أكره علي المانع كما إذا أكره علي الصلاة في الثوب النجس.

فتلخص من ذلك أنّ مطلق الإكراه لا يسوّغ مخالفة الحكم التكليفي إلا إذا بلغ درجة غير قابلة للتحمل عادة، ومعه يجب الاقتصار علي مورده.

وأما الإكراه علي الحكم الوضعي، فلو أكره علي ترك السبب من رأس أو ما يعد مقوماً فلا يجدي في صحّة السبب لعدم السبب.

وأما إذا أكره علي ترك الشرط والجزء والمانع في المعاملة والعبادة، فالظاهر رفع الجزئية والشرطية والمانع، وبالتالي التكاليف الوضعية والحكم بصحّة العمل عبادياً كان أو معاملياً.

نعم فصل سيدنا الأستاذ قدس سره (في باب الإكراه بين تعلّقه بالمانع وتعلّقه بترك الجزء والشرط، بجريان حديث الرفع في الأول وصحّة العمل، دون الأخير، وذلك لأنّ الإكراه في الأول تعلّق بشيء ذي أثر وهو المانع كالصلاة في الثوب النجس، دون الأخيرين إذ الإكراه تعلّق بترك الجزء والشرط، وهما ليسا متعلّقين بالحكم الشرعي.

هذا بخلاف ما إذا نسي الجزء والشرط بأنّ متعلّق النسيان ذو أثر شرعي، وعلي ضوء ما ذكر يجزي حديث الرفع في مورد النسيان في جميع الموارد الثلاثة، دون الإكراه فهو يجري في إيجاد المانع، دون ترك الجزء والشرط. (1)

ص: 371

يلاحظ عليه: أنه يكفي في جريان الحديث أحد الأمرين إما كون متعلق العنوان ذا أثر شرعي كنسيان الجزء، أو كون متعلقه ملازماً عرفاً للحكم الشرعي، فإن ترك الجزء في نظر العرف ملازم لبقاء الأمر بالمركب فإذا تعلق الإكراه بترك الجزء و صار المكلف معذوراً في تركه يكون نظر العرف ملازماً لعدم بقاء الأمر بالمركب وسقوط الأمر النفسي، وهذا المقدار من الملازمة العرفية كاف في التمسك به، هذا كله حول الإكراه علي السبب.

الإكراه علي المسبب

و أما إذا أكره علي المسبب، فإن كان من الأمور الاعتبارية المترتبة علي فعل المكلف كالزوجية و الملكية إذا أمكن الاكراه عليه، فهو مرفوع، و أما إذا كان من الأمور المترتبة علي وجود السبب بما هو هو لا- بما هو فعل اختياري للمكلف فلا يرتفع بالإكراه كالغسل لمن أكره بالجنابة، و تطهير الثوب و البدن للصلاة لمن أكره علي الجنابة.

حكم الاضطرار

الاضطرار إما أن يتعلق بالأمر المشروع كبيع الدار لمعالجة الولد، فلا شك أنه غير مؤثر في رفع الأثر، لأنه علي خلاف الامتنان، و أما إذا تعلق بأمر محرم فهو رافع له بعامته مراتبه خلافاً للإكراه، و قد عرفت أنه لا يرتفع به الأثر إلا إذا كان ما توعد به أمراً غير قابل للعمل.

و أما إذا تعلق بإيجاد المانع أو ترك الجزء و الشرط فهو كالإكراه، مختاراً وإشكالاً و جواباً.

لا- يخفي أنّ مفاد ما مرّ من الآيات السابقة، مفاد البراءة العقلية من قبح العقاب بلا بيان فلو تم دليل الأخباري علي لزوم الاحتياط يكون وارداً علي أدلّة الأصولي، إنّما الكلام في مفاد حديث الرفع، فهل مفاده نفس مفاد البراءة العقلية، أو أنّ مفاده رفع الواقع المجهول سواء أكان حكماً أم موضوعاً و معني ذلك أنّ المكلف في سعة من جانبه و ليس له أيّ حرج من جانبه، فلو دل دليل علي لزوم الاحتياط و أنّ المكلف مأخوذ من جانب الحكم المجهول يقع التعارض بينهما.

و علي ضوء هذا، يجب إمعان النظر في مفاد كلّ دليل يقام علي البراءة، فهل يتحد مفاده مع مفاد البراءة العقلية أو لا؟

2. حديث الحجب

روي الكليني، عن محمد بن يحيي، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ما حجب الله عن العباد، فهو موضوع عنهم» (1).

و محمد بن يحيي شيخ الكليني ثقة، يروي عن شيخه أحمد بن محمد بن عيسى، و هو ثقة جليل؛ يروي عن ابن فضال، و هو الحسن بن علي بن فضال من أصحاب الإمام الهادي و العسكري) عليهما السلام (، كوفي ثقة، و هو شيخ أبي النضر محمد بن مسعود العياشي قال التلميذ: فما لقيتُ بالعراق و ناحية خراسان أفتقه و لا أفضل من الحسن بن علي بالكوفة(2)؛ و هو يروي عن داود بن فرقد الثقة؛ و هو يروي عن زكريا بن يحيي هو الواسطي، قال النجاشي: إنّه ثقة. و الحديث لا غبار عليه، لكن

ص: 373

1- الكافي: 1/164، باب حجج الله علي خلقه، الحديث 3.

2- رجال النجاشي: 1/127، برقم 71.

لوقوع ابن فضال الفطحي في السند، يوصف بالموثق، وقد مات عام 221 أو 224 هـ ويمكن وصفه بالصحة لأن ابن فضال كان خصيصاً بالرضا) عليه السلام (وهو يدل علي توفيه علي الحق وإلا لما كان خصيصاً به والله العالم.

وأما الدلالة، فتقرر بأن حرمة شرب التتن علي فرض حرمتها ممّا حجب الله علمه عن العباد، فهي مرفوعة عنهم، فليس من ناحيتها أي حرج، فيكون علي فرض تمامية الدلالة معارضاً لأدلة الأخباري الدالة علي وجود المسؤولية للعباد فيما جهلوا من الأحكام ولو بالا احتياط.

إنّما الكلام في تمامية الدلالة، وذلك لأنّ في الموصول احتمالات:

1. المعارف والأُمور الغيبية التي لم يكلف العباد بالتعرف عليها ككيفية البرزخ والميزان والصراط والشجرة الخارجة من أصل الجحيم (1)، فإنّ ذلك كلّ من الأُمور الغيبية التي لا تصل إلي دركها أفهام العباد في هذه النشأة، ويؤيد ذلك المعني عدّة من الروايات. (2)

2. الأحكام التي لم يُبينها الشارع أصلاً، لأجل التسهيل، ويؤيده ما عن أمير المؤمنين (عليه السلام) «:» إنّ الله افترض عليكم فرائض فلا تضيعوها، و حدّ لكم حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلّفوها». (3)

3. المعني العام الشامل للمعارف والأحكام لكن بجامع أنّه ممّا لم يبيّنه أصلاً.

ص: 374

1- إشارة إلي قوله سبحانه: (إنّها شجرة تخرج في أصل الجحيم * طلعها كأنه رؤوس الشياطين) (الصفات/ 64 65).

2- الكافي: 1/92، الحديث 1، وص 103، الحديث 12.

3- نهج البلاغة: قسم الحكم، برقم 105.

4. ذلك المعني لكن الأعم ممّا لم يبيّنهما، أو بيّنها لكن أخفاها الظالمون، أو خفي لأجل حوادث مرّة من التقيّة وغيرها.

والاستدلال مبني علي كون المراد من الموصول هو الأعم من المعارف والأحكام، كما أنّه مبني أيضاً علي أنّ المراد من الحجب هو الأعم من حجه سبحانه مباشرة، أو حجب عباده الذي يصحّ اسناده إلي الله أيضاً كإسناد سائر أفعال العباد إليه إسناداً بالمباشرة.

فإن قلت: إنّ ظاهر الحجب هو الحجب المباشر فيختص بما لم يبيّن.

قلت: إنّ ظاهره معارض بظهور لفظ الوضع الذي هو بمعني الرفع لمكان لفظة» عن «و الرفع فرع وجود الحكم و تشريعه و لولاه لما صحّ رفعه، فيكون الحديث محتمل الوجهين، فيسقط عن الدلالة، بل يمكن ترجيح الأوّل بادّعاء كفاية وجود المقتضي للوضع لكنّه سبحانه لم يضعه تسهيلاً للعباد، كما يمكن ترجيح الثاني بادّعاء أنّ الحجب الناشئ من ناحية العباد منسوب إلي الله سبحانه كنسبة سائر الأفعال إليه. يقول سبحانه: (وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ) (1)، علي أنّه ربّما يكون الحجب معلولاً للحوادث المرّة كجريان السيل، و وقوع الزلزال اللذين يسببان زوال الكتب فتصحّ نسبته إلي الله سبحانه.

3. حديث السعة

استدل الشيخ الأنصاري و المحقّق الخراساني بقوله) عليه السلام (:«) الناس في سعة ما لا يعلمون «.)

وجه الاستدلال: أنّ «ما «في قوله» ما لا يعلمون «يحتمل أحد وجهين:

1. أنّها موصولة: و« لا يعلمون «صلة و الضمير العائد إلي الموصول محذوف،

ص:375

والمعني: الناس في سعة من جانب شيء لا يعلمونه، فالحرمة المجهولة في شرب التتن شيء بما أنّها غير معلومة للناس فهم من ناحيتها في سعة، أي ليس عليهم حرج وضيق، من إيجاب الاحتياط والتحفظ، أو ثبوت العقاب والعذاب علي فرض كونه حراماً، ويكون مضمونه موافقاً لحديث الرفع، ولو تمّ دليل الأخباري يكون معارضاً معه، لأنّه يدل علي عدم السعة وأنّه لو كان حراماً لئُوخذ به الإنسان و لذلك يوجب الاحتياط.

2. مصدرية زمانية(1) مثل قوله تعالى: (وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا) (2) أي مدة حياتي، والمعني الناس في سعة في زمان عدم علمهم.

فإن قلت: إنّما تتم دلالتة ويكون معارضاً لدليل الأخباري إذا افترضنا أنّها موصولة، دون ما إذا كانت ظرفية، فيكون معناه: الناس في سعة ما دام لم يعلموا، فيكون الحديث هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان و تكون أدلة الاحتياط حاكمة عليه.

قلت: هذا ما ذكره المحقق النائيني حسب ما نقله المحقق الخوئي في تقريراته(3)، وقد أشار إليه المحقق الخراساني بقوله: لا يقال قد علم به وجوب الاحتياط، ثمّ أجاب عنه بما هذا توضيحه:

إنّ المراد من العلم فيه، هو العلم بالواقع من غير فرق بين العلم بالحكم الشرعي أو العلم بهوية المشتبه في الشبهة الموضوعية و العلم بالاحتياط ليس علماً به و إنّما علم بحكم وقائي لئلا يخالف الواقع، نعم لو كان وجوب الاحتياط نفسياً، لا يكون بعد العلم به سعة، و لكنّه غير تام، فإنّ وجوب الاحتياط لحفظ

ص:376

1- في مقابل المصدرية غير الزمانية مثل قوله: (فَصَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ) (التوبة: 118).

2- مريم: 31.

3- مصباح الأصول: 2/278.

الواقع، ولذا لو خالفه ولم يكن في الواقع حراماً، لما استحق العقاب.

فظهر أنّه لو تمّ دليل الأخباري لوقع التعارض بينهما، فهذا يدل على السعة ما لم يعلم الواقع بما هو هو، وذاك يدل على لزوم الاحتياط وإن جهل الواقع.

نعم الظاهر كون «ما «موصولة، لأنّ المصدرية تدخل على الماضي الحقيقي، أو ما بحكمه و هما منتفیان. ولكن ما نقله الشيخ وغيره من النصّ غير وارد في الأصول الحديثية، وإنّما الوارد أحد التعبيرين:

أ: هم في سعة حتى يعلموا.(1)

ب: الناس في سعة ما لم يعلموا.(2)

أمّا الأول فإليك نصه: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام (سئل عن سفرة وجدت في الطريق، كثير لحمها وخبزها وجنبها وبيضها، وفيها سكّين؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام (: «يقوم ما فيها ثم يؤكل، لأنّه يفسد و ليس له بقاء، فإن جاء طالبها، غرموا له الثمن «قيل: يا أمير المؤمنين لا ندري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي؟ قال: «هم في سعة حتى يعلموا.»

والحديث مروى عن طريق النوفلي عن السكوني، والأصحاب عملوا برواياتهما كما ذكره الشيخ في العدة ولكن مورده هو الشبهة الموضوعية، لأنّ الشكّ في حلية اللحوم الموجودة فيها لاحتمال كونها للمجوسي الذي لا تحل ذبيحته والإمام حكم بالحلية، والمقصود هو إثبات الجواز في الشبهة الحكمية.

أضف إلي ذلك، أنّ تطبيق الكبرى على موردها مشكل، لأنّ الأصل في

ص: 377

1- الوسائل: الجزء 2، الباب 50 من أبواب النجاسات، الحديث 11؛ و الجزء 16، الباب 38 من أبواب الذبائح، الحديث 2.

2- المستدرک: الجزء 18، الباب 12 من أبواب مقدمات الحدود، الحديث... نقلاً عن غوالي اللآلي للاحسائي.

اللحوم هو عدم التذكية، فكيف حكم عليها بالحلية؟ و لو كان الحكم لأجل كون الأرض للمسلمين و الغالب عليها هو الإسلام، تكون مستندة إلي قاعدة أخري لا إلي أصالة الحلية.

أمّا الثاني: فهو المروي مرسلًا عن النبي) صلى الله عليه وآله وسلم (:« الناس في سعة ما لم يعلموا » و الظاهر أنّ ما « ظرفية، دخلت علي ما هو بحكم الماضي، دلالة جيدة يعم الشبهتين الموضوعية و الحكمية، لكن السند غير تام.

فخرجنا بالنتيجة التالية:

الحديث الأوّل: من مراسيل الكتب الأصولية.

الحديث الثاني: السند قابل للاعتماد لكن الدلالة غير تامّة.

الحديث الثالث: تام دلالة غير تام سنداً.

4. حديث الحل الأوّل

روي الكليني عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: سمعته يقول: « كلّ شيء هو لك حلال حتي تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها علي هذا حتّي يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة » (1).

و الرواية من ثلاثيات الكليني حيث يروي عن المعصوم بثلاث وسائط، و من ثنائيات القمي حيث يروي عن المعصوم بواسطتين.

ص: 378

أما السند، فلا غبار عليه إلا في آخره، فإنّ القمي من المشايخ الإثبات.

وهارون بن مسلم أنباري، سكن سامراً، يكنّى أبا القاسم، ثقة، وجه، وكان له مذهب في الجبر والتشبيه، لقي أبا محمّد وأبا الحسن عليهما السلام (1).

والتعبير بلفظ: «كان» حاك عن عدوله عنه، وإلا كيف يكون معه ثقة؟! وأما مسعدة بن صدقة العبدي؛ فقد وصفه الشيخ في رجاله بأنّه عامي (2)، وعدّه الكشي من البترية (3)، ولو لا تصريح النجاشي برواية هارون بن مسلم عن مسعدة لكان لاحتمال سقوط الوسطة بينهما مجال.

و السند وإن كان غير نقي، لكن تلوح علي المضمون علائم الصدق.

وعلي كلّ تقدير، فليس في المقام إلا رواية واحدة ورد فيها قوله: «كلّ شيء حلال حتي تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه».

ويظهر من الشيخ الأعظم أنّ هنا رواية مستقلة وراء رواية مسعدة غير مشتملة علي لفظه «بعينه» (4) ولم تقف علي ما ذكره.

ونقلها المحقّق الخراساني مشتملة علي لفظه «بعينه»، من دون أن يذكر مصدر الرواية.

وعلي كلّ تقدير فالرواية مختصة بالشبهة الموضوعية، وذلك لوجه:

1. لفظه «بعينه» فأنّه تأكيد للضمير في قوله: «أنّه حرام»، والمعني حتي تعرف أنّه بشخصه حرام، ويتميّز عن غيره؛ ولا يتصور ذلك إلا في الشبهة الموضوعية، فإذا اختلط الخمر بالخل وعرف الخمر، فهناك حرام غير مشخص،

ص: 379

1- رجال النجاشي: 2/405، برقم 1181.

2- رجال الشيخ: 146 برقم 40، باب أصحاب محمد بن علي الباقر (عليهما السلام).

3- رجال الكشي: 333، باب عد جماعة من العامة و البترية.

4- الفرائد: 301 و 220 في المسألة الرابعة من الشبهة التحريمية.

فإذا عرفه يقال: عرف الحرام بعينه؛ وأما الشبهة الحكمية، فليس عند الشك، حرام لا بعينه، حتى إذا زال الشك يكون الحرام معلوماً بعينه.

و يؤيد أنه بمعنى بشخصه رواية أبي عبيدة عن أبي جعفر (قال: عليه السلام) قال: سألته عن الرجل ممّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة، و غنم الصدقة و هو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم؟ قال: فقال: « ما الإبل إلاّ مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك، لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه ». (1)

و احتمال سيدنا الأستاذ) قدس سره (كونه تأكيداً لقوله: حتى تعرف، و هو كناية عن وقوف المكلف علي الأحكام وقوفاً علمياً لا يأتيه ريب. (2)

2. الأمثلة التي وردت فيها بعد ضرب القاعدة كلّها من قبيل الشبهة الموضوعية، فتصلح لأن تكون قرينة للمراد، أو مانعة عن انعقاد الإطلاق.

3. قوله: « و الأشياء كلّها علي هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة » (و يعني من البيّنة:

شهادة العدلين، و التي يتوقف عليها ثبوت الموضوعات لا الأحكام، لأنّه يكفي في ثبوتها خبر العدل، و حمل البيّنة علي مطلق ما يتبين به خلاف المتبادر منها في عصر الرسول فضلاً عن عصر الأئمّة قال رسول الله) صلي الله عليه و آله و سلم (: « إنّما أقضي بينكم بالبيّنات و الأيمان » (3) مضافاً إلي تفسيرها بالشاهدين في رواية عبد الله بن سلمان حيث روي عن أبي عبد الله) عليه السلام (في الجنب قال: « كلّ شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان علي أنّ فيه ميتة ». (4)

ص: 380

1- الوسائل: الجزء 12، الباب 52 من أبواب ما يكتسب به الحديث 5، و لاحظ الحديث 2 من الباب 53.

2- تهذيب الأصول: 2/175.

3- الوسائل: الجزء 18، الباب 2 من أبواب كيفية الحكم، الحديث 1.

4- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 2.

5. حديث الحل الثاني

هناك حديث حل ثان يفترق عمّا سبق باشتماله علي جملة: « فيه حلال و حرام »، وقد وردت في روايات ثلاث، و لعلّ الرواية الثالثة نفس الثانية كما نستظهره.

1. ما رواه عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): « كل شيء فيه حلال و حرام، فهو لك حلال أبداً حتي تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ». (1)

2. ما رواه عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عن الجبن فقال لي: « لقد سألتني عن طعام يعجبني، ثم أعطي الغلام درهماً فقال: « يا غلام ابتع لنا جبناً »، ثم دعا بالغذاء فتغذينا معه إلي أن قال: « سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال و حرام، فهو حلال حتي تعرف الحرام بعينه فتدعه ». (2)

و الأولى مروية عن أبي عبد الله (عليه السلام)، و الثانية عن أبي جعفر (عليه السلام)، فتكونان روايتين، غير أنّ الأولى مشتملة علي لفظة « منه » دون الثانية.

3. ما رواه معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر (عليه السلام)، فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر (عليه السلام): « إنّه لطعام يعجبني، و سأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال و الحرام، فهو لك حلال حتي تعرف الحرام فتدعه بعينه ». (3)

و لعلّ السائل الذي عبر عنه « فسأله رجل » (هو) عبد الله بن سليمان « الوارد في الحديث الثاني، كما يحتمل أنّه المراد في رواية أخرى لعبد الله بن سنان قال:

ص: 381

1- الوسائل: 12، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1.

2- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 1 و 7.

3- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 1 و 7.

سأل رجل أبا عبد الله عن الجبن، فقال: إني آكله ليعجبني، ثم دعا به فأكل. (1) و علي ذلك فقد سأل عبد الله بن سليمان كلاً من الإمامين أبي جعفر و أبي عبد الله (عليهما السلام).

و الرواية الأولى صحيحة رواها كلهم ثقات، بخلاف الثانية فإن عبد الله ابن سليمان لم يوثق، و الثالثة مرسلة لوجود «رجل» في السند، و علي كل تقدير فالمضمون يلوح عليه علائم الصدق.

الاستدلال بالرواية علي الشبهة الحكمية مبني علي أمرين:

أ: المراد من الشيء في قوله: «كل شيء»، هو الأمر الكلي، كشرب التتن أو لحم الأرنب.

ب: المراد من قوله: «فيه حلال و حرام» بمعني فيه احتمال الحلال و الحرام.

و عندئذ يقال: إن شرب التتن و لحم الأرنب فيهما احتمال الحلية و الحرمة، فهما حلالان حتي تعرف الحرام منه بعينه.

يلاحظ عليه بأمور:

1. أن الظاهر من قوله: «فيه حلال و حرام» هو فعليتهما لا احتمالهما كما في قوله سبحانه: (وَ لَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ). (2)

2. لو أريد هذا المعني، لكان الأنسب أن يقول: حتي تعلم، بدل «حتي تعرف»، فإن العرفان يستعمل في الأمور الجزئية، لا الكلية، يقال: عرفت الله لا علمت الله، بخلاف العلم. (3)

ص: 382

1- المصدر نفسه، الحديث 2 و قد نقل الحديث مبتوراً.

2- النحل: 116.

3- نعم هذا هو الغالب، و إلا فربما يستعمل العلم في الجزئيات، كما مرّ في مسعدة بن صدقة حيث قال: حتي تعلم أنه...

3. لو أريد ذلك لزمت لغوية قوله: «بعينه» «لأنَّ الإنسان إذا وقف علي حرمة شرب التتن أو لحم الأرنب وقف علي حرمة ذلك الشيء لا حرمة شيء آخر، حتي يؤكد بقوله بعينه.

وربما يصحح الاستدلال به علي الشبهة الحكمية، بأنَّ المراد من الشيء هو الجنس البعيد كالشرب بالنسبة إلي الماء و الخمر، و اللحم بالنسبة إلي الغنم و الخنزير ففيه حلال و حرام بالفعل، و لكن نشك في الجبن و الأرنب فهما حلالان حتي تعرف الحرام منه بعينه.

وقد رد عليه الشيخ بوجهين: (1)

1. انَّ اللام في قوله: «حتي تعرف الحرام» للعهد الذكري إشارة إلي الحرام المتقدّم، مع أنَّه إذا عرفت حرمة شرب التتن، فقد عرفت حرمة مستقلة لا الحرمة المتقدمة المحمولة علي الخمر، و لو قلنا بعموم الحديث للشبهة الحكمية يكون معني الحديث هكذا: انَّ من الشرب حلالاً كالماء، و حراماً كالخمر، فشرب التتن لك حتي تعرف الحرمة المتقدمة.

2. ظاهر الرواية انَّ التقسيم سبب للشك في حرمة شرب التتن، مع أنَّه ليس كذلك فليس حلية شرب الماء، و حرمة شرب الخمر سبباً للشك في حرمة التتن.

و الظاهر انَّ المراد من الشيء، هو الكلي المنتشر في الخارج المتكثّر فيه، بمعني انَّ قسماً منه حلال و قسماً آخر حرام، و قسماً منه مشتبه كالجبن. فالمشكوك محكوم بالحلية، حتي تعرف أنَّه في قسم الحرام الذي جعل فيه الميته، فيكون منطبقاً علي الشبهة غير المحصورة.

و يؤيد ذلك، حديث أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر) عليه السلام (عن الجبن،

ص: 383

فقلت له: أخبرني من رأي أنه يجعل فيه الميتة؟ فقال: «أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين، إذا علمت أنه ميتة فلا تأكل، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل» (1).

و هناك احتمال ثالث:

وهو أن يراد من الشيء، الجزئي الخارجي كالمال المختلط بالربا، والصدقات المشتراة من السلطان و جوائزه المختلط بالحرام، فقد تصافرت الروايات علي حليتها ما لم يعرف الحرام بعينه، و هذان الموردان ممّا أخذ العلم التفصيلي موضوعاً للحرمة (2).
ولكن جعل الضابطة لأجل ذينك الموردين لا يخلو من بعد.

6. حديث إطلاق الأشياء

روي الصدوق مرسلًا عن الصادق (عليه السلام) قال: «قال الصادق:» كل شيء مطلق حتي يرد فيه نهي (3). و الاستدلال يتوقف علي تماميته سنداً و دلالة.

أمّا الأول، فهو مرسل و هو لا يصلح للاحتجاج به.

لكن المشايخ يفرّقون بين قولي الصدوق، أعني قوله: «روي عن الصادق) عليه السلام (»وقوله:» و قال الصادق) عليه السلام (»، حيث إنّ النسبة إليه تحكي عن جزم الصدوق بصدور الرواية عن المعصوم. و قال بحر العلوم: إنّ مراسيل الصدوق في الفقيه كمراسيل ابن أبي عمير في الحجية و الاعتبار. و قد ذكرنا كلمات القوم في

ص: 384

1- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 5.

2- و قد ذكرنا رواياته في المحصول فلاحظ 3/386.

3- الوسائل: 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 60.

أقول: إنَّ ظاهره هو جزمه بصدورها عن الإمام، ولكنّه كما يكون مستنداً إلي اعتقاده بعدالة روايته يمكن أن يكون مستنداً إلي القرائن المفيدة للعلم بالصحة. وعلي كلا الوجهين لا يصحّ الاستناد، أمّا علي الثاني فواضح، لعدم حجّية علم المجتهد علي مجتهد آخر؛ و أمّا الأول، فلأنّ غايته توثيقه لمن ورد في السند، وتوثيقه إنّما يكون حجّة إذا لم يكن له معارض، وهو فرع الوقوف علي أسمائهم والمفروض أنّه ترك ذكر السند أصلاً، ومع ذلك لا يمكن ترك هذا النوع من المراسيل.

أمّا الدلالة فهي مبنية علي ثبوت أمور ثلاثة:

1. المراد من الشيء، هو الموضوع المجهول الحكم لا بمعني أنّه استعمل في المعني المركّب، بل القيد مفهوم من الغاية أعني: «حتى يرد».

2. المراد من المطلق، هو الإباحة الظاهرية.

3. المراد من الورود، هو الوصول إلي المكلف.

وقد حمل الشيخ الرواية علي هذا المعني وجعلها من أدلّة البراءة التامة، و أنّها تصلح أن تكون معارضةً لدليل الأخباري علي فرض تماميته، وذلك لأنّ الضمير في قوله: «يرد فيه» يرجع إلي ذات الشيء المجهول الحكم، و أنّه ما لم يرد ذاك النهي الكذائي فالمكلف من ناحيته في سعة وإطلاق و أنّه محكوم بالإباحة ظاهراً، وعلي ضوء هذا يكون معارضاً لدليل الأخباري الدالّ علي كفاية ورود النهي بالعنوان الثاني.

وقد فسر المحقّق الخراساني الأمور الثلاثة بغير هذا النحو.

ص: 385

ففسر الشيء، بما هو هو، من دون وصفه بمجهول الحكم، و الإطلاق بالإباحة الواقعية و الورود بالصدور من قلم التشريع لا الوصول إلي يد المكلف.

فعلي نظرية الشيخ، فالرواية ناظرة إلي بيان حكم مشتبه الحرمة والحلية، وعلي نظر المحقق الخراساني ناظرة إلي بيان حكم الأشياء قبل تشريع الشرائع أو الشريعة المحمدية.

و إليك تحليل النظريتين في الموارد الثلاثة:

أما الأول: فلا يمكن اختيار واحد من القولين إلاّ بلحاظ الأمرين الأخيرين.

أما الثاني: فنظر الشيخ هو الأقرب، لأنّ الإمام بصدد الإفتاء ورفع حاجة المكلفين في حياتهم، ولا يتم ذلك إلاّ بتفسير الإطلاق بالإباحة الظاهرية، وذلك لأنّ تفسيره بالإباحة الواقعية للأشياء قبل الشرائع أو قبل مجيء الرسول الأعظم، يوجب كون الإمام بصدد بيان مسألة كلامية، لا مسألة فقهية مفيدة لحال المتكلم إلاّ بضمّ الأصل وبقاء الإباحة قبل الشرع، وهو كما تري.

و أما الثالث: فالقرائن تشهد علي أنّ المراد، هو الوصول إلي المكلف لا الصدور من قلم التشريع و لو لم يصل. وذلك أولاً: أنّه استعمل الورد في القرآن في الوصول قال سبحانه: (وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْتَأْذِنُونَ) (1) أي وصل إلي الموضع الذي فيه ماء باسم) ماء مدين «.

و ثانياً: أنّ اللغة يفسره بمعني الحضور و الإشراف حتي أنّ الورد في مصطلح البلاد العربية شيء يقابل الصدور يستعملون الاستيراد مقابلاً للتصدير؛ فجلب الأمتعة من خارج البلد إلي داخل البلد، هو الاستيراد، و عكسه هو التصدير.

ص: 386

1- القصص: 23.

و ثالثاً: أنّ تفسير الحديث علي النحو الآخر يوجب اختصاص الرواية بعصر الرسول، وانّ الأشياء محكومة بالإباحة و الإطلاق حتي يصدر من الشارع نهى، و تكون الرواية إخباراً عن حكم زمان حياة الرسول، و هو خلاف ظاهرها، فانّ ظاهرها إنشاء حكم بلا تقييد بزمان، و أنّ هذا الإطلاق سائر في جميع الأزمنة.

و يؤيد التعبير بلفظ: (حتّي يرد) الدال علي المعني الاستقبالي، و مفاده أنّ هذا الحكم سائد في عصر الصادق و بعده إلي أن تتحقق الغاية، و من المعلوم ان لو كان المراد من الورد الصدور من قلم التشريع، فالغاية تمت و تحققت قبيل رحيل الرسول، و لم يبق أي ترقّب إليها بعد. ثمّ إنّ المحقّق الخراساني وجه إلي مختاره إشكالات ثلاثة، و أجاب عنها غير أنّ في جوابه عن الإشكال الثالث إبهاماً، فليلاحظ.

7. حديث الجهالة

روي الكليني بسند صحيح عن عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي إبراهيم عليه السلام (:

1. قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدّتها بجهالة، أهي ممن لا تحل له أبداً؟ فقال:

« لا أمّا إذا كان بجهالة فليزوجها بعد ما تنقضي عدتها، و قد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك ».

2. فقلت: بأي الجهالتين يعذر، بجهالته أنّ ذلك محرم عليه أم بجهالته أنّها في عدّة؟ فقال: « إحدَي الجهالتين أهون من الأخرى: الجهالة بأنّ الله حرّم ذلك عليه، و ذلك بأنّه لا يقدر علي الاحتياط معها ».

3. فقلت: و هو من الأخرى معذور؟ قال: « نعم إذا انقضت عدتها، فهو معذور في أن يتزوجها ».

4. فقلت: فإن كان أحدهما متعمداً و الآخر بجهل؟ فقال: «الذي تعمد لا يحل له أن يرجع إلي صاحبه أبداً» (1).

و مجموع الأسئلة و الأجوبة لا تتجاوز عن أربعة، و محل الشاهد في الثاني منهما، حيث عدّ الجاهل بحرمة تزويج المعتدة معذوراً و له أن يتزوج بعد ما عرف بطلان عقده، و الرواية محمولة علي مجرد العقد بلا دخول و إلا فتحرم مطلقاً جاهلاً كان أو عالماً.

و أما فقه الحديث فهنا سؤال، فهل السؤال عن الجاهل الملتفت الشاك أو عن غير الملتفت؟ فعلي الأول، فكلا- الرجلين متمكنان من الاحتياط بأن لا يعقد حتي يسألاً فكيف حكم الإمام علي أحدهما بالتمكن منه دون الآخر؟ و علي الثاني، فكلاهما غير متمكنين، و حمل الأول علي غير الملتفت و الثاني علي غيره تفكيك بين الجهالتين.

و أما الاستدلال فيرد عليه: انّ الظاهر من المعذورية هو المعذورية في الحكم الوضعي و أنّه لا يحرم عليه، و يدل علي ذلك انّ الإمام أجاب في الجواب عن السؤال الرابع بعدم جواز رجوعه إلي صاحبه أبداً، و كلام السائل و جواب الإمام كلّه يدور حول المعذورية و عدمها، أي يكون الجهل عذراً لئلا تحرم الزوجة عليه أبداً، لا المعذورية في أمر العقاب اللهم إلا أن تدعي الملازمة.

و ما ذكرنا من الأحاديث السبعة، هو المهم من السنّة التي استدل بها علي البراءة، و هناك روايات أُخري يمكن الاحتجاج بها عليها، و قد ذكر بعضها الشيخ الأعظم، فليرجع إلي الفرائد و غيرها.

ص: 388

1- الوسائل: الجزء 14، الباب 17 من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث 4.

إنّ دعوي الإجماع علي البراءة علي وجوه:

الأول: ادّعاء إجماع العلماء من المجتهدين والأخباريين علي أنّ الحكم فيما لم يرد فيه نهى لا بعنوان أولي ولا بعنوان ثانوي، أي كونه مجهول الحكم، هو البراءة.

وهذا النوع من الادّعاء صحيح كبري وباطل صغري، لأنّ الأخباري يدّعي ورود النهي بعنوان ثانوي.

الثاني: تحصيل الإجماع المحصل علي البراءة في مشتبه الحرمة من تتبّع الفتاوي في موارد الفقه من عصر ثقة الإسلام الكليني إلي زماننا هذا، وقد نقل الشيخ شيئاً من كلماتهم.

الثالث: الإجماعات المنقولة في كلمات الصدوق والحلي كما نقلها الشيخ.

الرابع: الإجماع العملي وسيرة المسلمين علي الارتكاب حتي يدل دليل علي الحرمة، وأمر غير بعيد ويظهر من غير واحد من الآيات (1). إنّ شأن النبي هو التنصيص علي المحرمات دون المحللات وعلي ذلك درج المسلمون بعد رحيله، فلا يتوقفون في الارتكاب عند الشكّ إلاّ بعد العلم بالحرمة إلي أن ظهر الأمين الاسترابادي فطرح هذه المشتبهات.

ويرد علي الجميع: إنّ الاعتماد علي الإجماع في مثل هذه المسألة مشكل، لاحتمال استناد المجمعين علي الأدلة النقلية والعقلية، فيكون الإجماع مدركياً غير مفيد لشيء، كما هو في الإجماع المنقول.

ص: 389

1- (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَي طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا بِهِ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلًا لِعَيْبٍ لَعَنَ اللَّهُ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.) (الأنعام: 145).

استدل القائل بالبراءة بالحكم القطعي للعقل من قبح العقاب بلا بيان واصل إلي المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به في مظانّه، وإنّ وجود التكليف مع عدم وصوله إلي المكلف غير كاف في صحّة التعذيب. وإنّ وجوده كعدمه في عدم ترتّب الأثر، وذلك لأنّ فوت المراد مستند إلي المولي في كلتا صورتين، أمّا إذا لم يكن هناك بيان أصلاً، فمعلوم، و أمّا إذا كان هناك بيان صادر من المولي لكنّه غير واصل إلي العبد، فلأنّ الفوت أيضاً مستند إليه إذ في وسعه إيجاب الاحتياط علي العبد، في كلّ ما يحتمل وجود التكليف و مع تركه، يكون ترك المراد مستنداً إلي المولي حيث اقتصر في بيان المراد، بالحكم علي الموضوع بالعنوان الواقعي، و لو كان مريداً للتكليف حتي في ظرف الشك و عدم الظفر بعد الفحص، كان عليه استيفاء مراده بإيجاب التحفظ، و مع عدمه، يحكم العقل بالبراءة و إنّ العقاب قبيح و يشكّل قياساً بالشكل التالي:

العقاب علي محتمل التكليف بعد الفحص التام و عدم العثور عليه في مظانّه لا بالعنوان الأولي و لا بالعنوان الثانوي عقاب بلا بيان.

و العقاب بلا بيان بالنحو المذكور أمر قبيح.

فينتج: العقاب علي محتمل التكليف بالنحو المذكور أمر قبيح.

ثمّ إنّ في المقام إشكالين أحدهما متوجه إلي الكبرى و الآخر إلي الصغرى.

أمّا الأول: فربما يقال: إنّ العقاب بلا بيان ليس أمراً قبيحاً إذا كان المكلف شاكاً فإنّ قيمة أغراض المولي ليست بأقلّ من قيمة أغراض العبد، فكما أنّه يهتم العبد بأغراضه حتي المحتملات و المشكوكات فيسلك سبيل الاحتياط، كذلك

يجب عليه الاحتياط في سبيل تحصيل أغراض المولي المحتمل، ففي صورة الشك يحكم العقل بوجوب الاحتياط.

نعم هنا قاعدة عقلائية جرت عليها سيرتهم وهي عدم عقاب العبد العرفي إلا بعد بيان المولي و لو لا بناء العقلاء علي عدم العقاب بلا بيان وعدم إمضاء الشارع له، لم يقبح العقاب بلا بيان، و المؤاخذه بلا بيان، فوقع الخلط بين الأحكام العقلائية و الأحكام العقلية المبنية علي الحسن و القبح.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ مرجع إنكار القاعدة، إلي أنّ احتمال التكليف منجّز للواقع عند العقل، وإن لم يستوف المولي البيان الممكن، و الاعتماد في التعذيب و المؤاخذه علي مثل هذا إنّما يصحّ إذا كان من الأحكام العقلية الواضحة. و من المعلوم خلافها، إذ لو كان حكماً واضحاً لما أنكره العلماء من غير فرق بين الأصولي و الأخباري، و سيوافيك أنّ النزاع بين الأخباري و الأصولي إنّما هو في الصغري أي ورود البيان و عدمه لا في الكبرى.

و ثانياً: إنّ اتّفاق العقلاء علي قبح العقاب بلا بيان نابع عن حكم العقل بأنّ العبد إذا قام بوظيفته في الوقوف علي مقاصد المولي و لم يجد بياناً بأحد العنوانين، يُعدُّ العقاب بحكم وحي الفطرة أمراً قبيحاً و إلاّ يعود بناء العقلاء إلي أمر تعدي و هو كما تري.

و ثالثاً: أنّ الظاهر من الذكر الحكيم كون المسألة من الأمور الفطرية حيث يستدل بها الوحي علي الناس و يقول: (وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) (1)، و يذكر في آية أُخري أنّه سبحانه أبطل بيعث الرسل، حجّة الكفار و العصاة حيث قال: (وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نَخْزِي). (2)

ص: 391

1- الإسراء: 15.

2- طه: 134.

فتبين بذلك انّ الكبرى من الأحكام الواضحة لدي العقل و العقلاء بشرط التقرير علي ما ذكرناها:

أمّا الأوّل أي الإشكال علي الصغري، فهو الإشكال المعروف الذي ذكره الشيخ و المحقّق الخراساني و من جاء بعدهما من أنّه يكفي في مقام البيان، حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الموجود في مورد الشبهة التحريمية الحكمية. و يكون شكل القياس بالنحو التالي: الشبهة البدوية التحريمية فيها ضرر محتمل، و كلّ ما فيه ضرر محتمل يلزم تركه فينتج: الشبهة التحريمية ما يجب تركها.

يلاحظ عليه: أنّ المراد من الضرر في القاعدة أحد الأمور الثلاثة:

1. العقاب. 2. الضرر الدنيوي) الشخصي (. 3. المصالح و المفسدات الاجتماعية.

أمّا الأوّل: فهو بين قطعي الإحراز، كما في مورد العلم الإجمالي بحرمة أحد الأمرين أو وجوبه فينطبق الكبرى علي الصغري، و لذلك أطبق العلماء علي وجوب الموافقة القطعية، و قطعي الانتفاء كما في المقام، فإنّ الضرر بمعني العقاب قطعي بحكم قبح العقاب بلا بيان و مع العلم بعدمها، فلا يصحّ الاحتجاج بالكبرى.

و الحاصل انّ لاحتمال الضرر بمعني العقاب مناشئ كلّها محكومة بالانتفاء، و هذه عبارة عن الأمور التالية:

1. تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه من مظانها.

2. كون المولي غير حكيم أو غير عادل.

3. وجود البيان بأحد العنوانين.

و المفروض انّ الكلّ منتف، فليس هنا منشأ لاحتمال العقاب، بل العقل

قاطع بعدم الضرر) العقاب (و مع انتفائها، لا يحتج بمجرّد الكبرى، ما لم تنضمّ إليها الصغرى و هو احتمال العقاب.

وبذلك يعلم أنّه لا تعارض بين الكبيرين و إنّ لكلّ موضعاً خاصاً، فمورد قبح العقاب هو الشبهة البدوية كما أنّ موضع وجوب دفع الضرر إنّما هو صورة العلم بالتكليف إجمالاً أو تفصيلاً.

و هذا يعرب عن أنّ ما اشتهر من ورود القاعدة الأولى علي القاعدة الثانية أمر غير صحيح، فإنّ الورود فرع التعارض و لا معارضة بينهما، بل كلّ يطلب لنفسه مورداً خاصاً غير ما يطلبه الآخر لنفسه.

فمورد قاعدة القبح، هو إذا لم يكن من المولي بيان كما أنّ مورد القاعدة الثانية، هو إذا تم البيان، و إنّ كان المتعلّق مجهولاً بين الأمرين.

هذا كلّّه إذا أُريد من الضرر العقوبة المقرّرة للعصاة في الآخرة.

فإن قلت: إنّ الآثار الأخروية القهرية للعمل أي ارتكاب المحرم الواقعي ممّا لا ينفك عنه فلا تدور وجوداً و عدماً علي وجود البيان و عدمه، فيجب الاجتناب دفعاً لهذا النوع من العقاب الأخروي.

قلت: إنّ ما ذكر من الآثار، من تبعات الإطاعة و العصيان لا مطلق الارتكاب فإذا مارس العبد الإطاعة و العصيان يكتسب ملكة خاصة، فإذا فارقت الجسد تخلق الملكة صوراً متناسبة لما اكتسبتها من الملكات، و ليس كلّ فعل مؤثراً في حصول الملكة و إنّما المؤثر الفعل المعنون بعنوان الطاعة و المعصية، و المفروض عدمهما.

هذا كلّّه إذا أُريد منه الضرر الأخروي بقسميه.

و أما الثاني: أي الضرر الدنيوي فالإجابة عنه واضحة، لأنّ الأحكام الشرعية

لا تدور مدار الضرر، أو النفع الشخصي حتى يكون احتمال الحرمة، ملازماً لاحتمال الضرر الشخصي علي الجسم و الروح، بل الأحكام تابعة لمصالح و مفسدات نوعية، وربما تكمن المصلحة النوعية في الضرر الشخصي كما في ترك الربا، و الظلم علي الناس، نعم ربما يجتمع الضرر الشخصي مع المفسدة الاجتماعية كسرب المسكر، و لكنّه ليس أمراً كلياً.

و مع التسليم فليس دفع الضرر الدنيوي أمراً واجباً عقلاً إذا كان في ارتكابه غايات، و الغاية في المقام دفع عسر الاحتياط.

و أمّا الثالث: أي الضرر بمعني المصالح و المفسدات، فقد أجاب عنه الشيخ عند البحث في الدليل الأوّل علي حجّية مطلق الظن و حاصله: انّ حكم الشارع بالبراءة يكشف إمّا عن عدم الأهمية، أو لوجود المصلحة الغالبة علي المفسدة الحاصلة. [\(1\)](#)

ص: 394

1- الفرائد: 109.

إشارة

استدلّ الأخباري علي وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية بالأدلة الثلاثة: الكتاب و السنّة و العقل دون الإجماع لعدم كونه من الحجج عنده، و إليك دراستها،

أمّا الكتاب فبعدة من الآيات، تجمعا العناوين التالية:

الأول: الحكم بالبراءة قول بغير علم

إنّ الحكم بجواز الارتكاب قول بغير علم لافتراض أنّ الواقع غير معلوم، و معه كيف يُحكّم علي الموضوع بجواز ارتكابه، مع أنّه سبحانه قال: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (1)؟ و الإجابة عن الاستدلال واضحة: لأنّ الجهل بالواقع، يستلزم عدم الحكم عليه بالحلية الواقعية، و لكنّه لا- يلازم عدم الحكم عليه في الظاهر إذا قام الدليل علي سعة المكلف فيه، كما أنّ الحكم بالضيق في الظاهر ليس قولاً بغير علم استناداً علي ما توهمه الأخباري من دلالة الأدلة عليه.

ص: 395

دلت الآيات علي لزوم التقوي بقدر الوسع و الطاقة و الاستطاعة قال سبحانه: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَ لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ) (1). و قال تعالى: (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسَّ تَطَعْتُمْ وَ اسَّ مَعُوا وَ أَطِيعُوا وَ أَنْتَقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ وَ مَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (2).

وجه الدلالة: أنّ الاجتناب عن محتمل الحرمة من التقوي، و كلّ ما كان كذلك واجب بحكم الأمر بها فينتج: الاجتناب عن محتمل الحرمة واجب.

يلاحظ عليه: منع كلفة الكبرى، أي كلّ ما كان من مصاديق التقوي هو واجب، لأنّ التقوي يستعمل تارة في مقابل الفجور، و بما أنّ الثاني حرام يكون الأوّل واجباً، قال سبحانه: (أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) (3)، (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا) (4). و أُخري في كلّ مرغوب سواء كان واجباً أم مستحباً، قال سبحانه:

(وَ تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى) و الإتيان بالمستحبات و ترك المكروهات كلّها من مراتب التقوي، مع أنّهما غير واجبين. و مما يدل علي أنّ التقوي ليس خصوص الإتيان بالواجبات و الاجتناب عن المحرمات بل الأعم منهما قوله سبحانه: (وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ) (5) فقد كانت الهداية الأولى غير منفكة عن التقوي و مع ذلك، يقول سبحانه: (وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ) بعد زيادة الهداية.

ص: 396

1- آل عمران: 102.

2- التغابن: 16.

3- ص: 28.

4- الشمس: 8.

5- محمد: 17.

نهى سبحانه عن إيقاع النفس في التهلكة قال سبحانه: (وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) (1) وفي ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في التهلكة وهي واجبة الاجتناب.

يلاحظ عليه: أن الآية واقعة في سياق آيات الجهاد:

قال سبحانه: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ). (2)

قال سبحانه: (وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ). (3)

قال سبحانه: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً). (4)

قال سبحانه: (وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا). (5)

و علي ذلك يكون المراد من التهلكة هو ما يترتب علي ترك الجهاد و الإنفاق في سبيله من تسلط الأعداء علي الأمة الإسلامية، و أين هو من ارتكاب الشبهة التحريمية؟! و لو قلنا بأن الآية لا صلة لها بالجهاد و أنها ضابطة كلية يعم ما فيه الهلاك الأخرى، فالإجابة واضحة، لأن الاستدلال بالكبري فرع إحراز الصغري أي الهلاك الأخرى، و هو في مورد العلم التفصيلي قطعي الوجود، و في أحد طرفي الشبهة المحصورة محتملة، و في الشبهة البدوية قطعي العدم فكيف يستدل بالكبري مع القطع بعدم الصغري.

ص: 397

1- البقرة: 195.

2- البقرة: 190.

3- البقرة: 191.

4- البقرة: 193.

5- البقرة: 195.

إشارة

استدلّ الأخباري من السنة بطوائف، وقد قسمها الشيخ إلي أربع طوائف، وتبعه المحقق الخراساني، ويظهر من المحقق المشكيني أنّها خمس. فالطائفتان الأولتان، واضحتا الإجابة، إنّما المهم الطوائف الثلاث أي:

1. أخبار التوقف.

2. أخبار الاحتياط.

3. أخبار التثليث.

وإليك الكلام في الطائفتين الأولتين.

الأولي: حرمة الإفتاء بغير علم

تضافرت الروايات علي حرمة القول و الإفتاء بغير علم، مثل صحيحة هشام ابن سالم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (: ما حقّ الله علي خلقه؟ قال: « أن يقولوا ما يعلمون، و يكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك، فقد أدّوا إلي الله حقّه » (1)).
و يظهر جوابها بما ذكرناه جواباً عن الاستدلال بالآيات الناهية عن الإفتاء بغير العلم فلا نعيد.

الثانية: وجوب الردّ إلي الله و رسوله

دلّت الروايات المتضافرة علي وجوب الردّ إلي الله و رسوله في مشاكل الأمور، ففي مقبولة عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام (: « أمر بين رسده فيتبع و أمر بين

ص: 398

غيه فيجتنب، و أمر مشكل يرد علمه إلي الله و إلي رسوله [\(1\)](#).

إنّ مرجع هذه الروايات التي جمعها الشيخ الحرّ العاملي في الباب الثاني عشر من أبواب صفات القاضي، إلي النهي عن الاستقلال بالفتوي بالمعايير التي ما أنزل الله بها من سلطان من القياس و الاستحسان و المصالح المرسلة، دون الرجوع إلي أئمة أهل البيت عليهم السلام (و يوضحه قول الرضا) عليه السلام (حسب رواية الميثمي في اختلاف الحديث عنهم) عليهم السلام (: «) و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولي بذلك، و لا- تقولوا فيه بأرائكم، و عليكم الكفّ و الثبّت و الوقوف، و أنتم طالبون باحثون حتي يأتيكم البيان من عندنا [\(2\)](#).

الثالثة: وجوب التوقف

الروايات الآمرة بالتوقف علي قسمين: تارة تأمر بالتوقّف بلا تعليل، و أخرى تأمر به معللة بأنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.

أمّا القسم الأوّل فظاهر في الاستحباب نذكر منه ما يلي:

1. ما كتبه الإمام أمير المؤمنين) عليه السلام (في وصيته لولده الحسن) عليهما السلام (: «) لا ورع كالوقوف عند الشبهة [\(3\)](#).

2. مرفوعة شعيب رفعه إلي أبي عبد الله) عليه السلام (: قال: «) ورع الناس من وقف عند الشبهة [\(4\)](#).

3. ما ورد في رسالة الإمام أمير المؤمنين) عليه السلام (إلي عامله في البصرة) عثمان بن حنيف (: «

فانظر إلي ما تقضمه من هذا المقضّم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه،

ص: 399

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 12، الحديث 9 من أبواب صفات القاضي. و الاستدلال بحيثية الرد إلي الله سبحانه، لا من جهة تثليث الأمور.

2- الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 31.

3- الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 20 و 22.

4- الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 20 و 22.

و ما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه «(1)» و القضم كسر الشيء بالأسنان. و المورد شبهة موضوعية يكون النهي فيه للتنزيه.

4. و ما في عهد الإمام عليه السلام (لمالك الأشر: « اختر للحكم... و أوقفهم في الشبهات، و أخذهم بالحجج «(2)»

و الأولان ظاهران في الاستحباب، و مورد الثالث كما عرفت شبهة موضوعية، و الرابع وارد في شرائط القاضي المستحبة. فيدل الجميع علي حسن الاجتناب لا علي لزومه.

و أما القسم الثاني، أي ما جاء الأمر بالتوقف معللاً بأنه خير من الاقتحام في الهلكة، فتارة ورد في مورد يكون الاجتناب فيه مستحباً باتفاق الكل، و أخرى فيما يكون الاجتناب واجباً كذلك، و من النوع الأول الحديثان التاليان:

5. ما رواه أبو سعيد الزهري، عن أبي جعفر عليه السلام (قال: « الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، و ترك حديثاً لم تروه، خير من روايتك حديثاً لم تحصه «(3)»

6. ما رواه مسعدة بن زياد، عن أبي جعفر عليه السلام (، عن آباءه، عن النبي صلي الله عليه و آله و سلم (أنه قال: « لا تجامعوا في النكاح علي الشبهة، وقفوا عند الشبهة يقول إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها و أنها لك محرم و ما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة «(4)»

و من المعلوم أن ترك الحديث الذي لم يُرو بطريق صحيح ليس واجباً، كترك تزويج من اتهم بالرضاع، لأن الشبهة موضوعية و المراد من الهلكة، هو التعب

ص: 400

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 17، 18، 2.

2- الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 17، 18، 2.

3- الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 17، 18، 2.

4- الوسائل: الجزء 14، الباب 17 من أبواب مقدمات النكاح، الحديث 2، و لاحظ الحديث 15 فقد نقل ملخصاً.

المرتبة علي النكاح إذا ثبت وجود الرضاع بين الزوجين.

و من النوع الثاني، أي طُبِّت القاعدة علي مورد يكون الاجتناب واجباً، إليك بيانه.

7. روي جميل بن ذرّاج، عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنّ علي كلّ حقّ حقيقة و علي كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه» (1)).

8. روي عمر بن حنظلة في الخبرين المتساويين من أجل المرجحات عن أبي عبد الله (عليه السلام):

« إذا كان كذلك فارجه حتى تلقي إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات » (2).

و مورد الأوّل هو الخبر المخالف للكتاب، و مورد الثاني هو إماكن الفحص عن الدليل و التوقف في كلا الموردين واجب.

و إذا كانت القاعدة منطبقة تارة علي مورد يكون التوقف مستحباً، و أُخري علي مورد يكون واجباً لا يمكن الاستدلال به علي المورد لعدم العلم بأنّه من أيّ القسمين أولاً. و يكون الدليل، حكماً إرشادياً تابِعاً لمورده ثانياً، ففي المورد العلم الإجمالي، و الشبهة قبل الفحص يكون الحكم منجّزاً و يكون الاجتناب واجباً، و في غير ذلك المورد يكون الوقوف مستحباً.

و الحاصل: إنّ وزان قوله: «الوقوف عند الشبهات خير...» (وزان قوله: «أطيعوا الله» فوجوب الإطاعة و استحبابها تابع لكون المورد ممّا تجب فيه الطاعة، و قد عرفت في المقام أنّه يجب في الموردين دون المورد الآخر.

إلي هنا تمّ الكلام في الطوائف الثلاث بقي الكلام في الطائفتين المهمتين:

ص: 401

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 35 و 2.

2- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 35 و 2.

الأولي: أخبار الاحتياط.

الثانية: أخبار التثليث.

وإليك الكلام في الأولي.

الرابعة: الأخبار الآمرة بالاحتياط في الشبهة

إنّ هناك ست روايات تأمر بالاحتياط في الشبهات، وقد أجاب الشيخ و المحقق الخراساني عنها علي وجه الإجمال من دون أن يدرس الأخير كلّ واحدة علي حدة، فلنذكر كلامهما، ثمّ ندرس الروايات واحدة تلو الأخرى.

قال الشيخ في جواب سؤال وجهه إلي نفسه ما هذا لفظه: إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب علي التكليف المجهول و هو قبيح، و إن كان حكماً ظاهرياً نفسياً، فالهلكة الأخرى مترتبة علي مخالفته لا علي مخالفة الواقع، و صريح الأخبار إرادة العقوبة علي الواقع علي تقدير الحرمة. (1)

و أورد عليه المحقق الخراساني بأنّ وجوب الاحتياط لا- مقدّم و لا نفسي بل طريقي يصحّ أن يحتج المولي بالواقع علي العبد عند المخالفة كما هو الحال في مهام الأمور التي يجب الاحتياط فيها كالدماء و الأعراض و الأموال، فما هو الفرق بين هذه الموارد، و الاحتياط في الموارد الأخرى؟ ثمّ إنّ المحقق الخراساني أجاب بوجه ثلاثة:

1. إنّ ما دلّ علي حليّة المشتبه صريح في معناه و دليل الاحتياط ظاهر في الوجوب فيتصرف فيه بالنص.

ص: 402

2. انّ ما دلّ علي حليّة المشتبه أخص ممّا دلّ علي وجوب الاحتياط فيقدّم الأخص علي الأعم.

3. أنّه للإرشاد ولا- يعلم وجوبه أو استحبابه إلاّ بتنجز الحكم الواقعي عليه و عدمه قبل تطبيق أخبار الاحتياط عليه، فالحكم الواقعي مع العلم الإجمالي منجز فيكون الاحتياط في أطرافه واجباً، بخلاف الشبهة البدوية فيما انّ الحكم غير منجز يكون الاحتياط حكماً استحيابياً.

4. انّ روايات الاحتياط تحكي عن ثبوت العقوبة المنجزة قبل إيجاب الاحتياط، مع أنّ العقوبة علي الحكم الواقعي غير المنكشف يكون عقاباً بلا بيان، فتحمل علي مورد العلم الإجمالي.

ثمّ ذكر إشكالاً و أجاب عنه بما يتبادر في بدء النظر أنّه عود إلي كلام الشيخ الذي نقده ورده أولاً. لكنّه غيره يعلم بالتأمل، و الأولى دراسة الروايات واحدة تلو الأخرى، فنقول:

إنّ روايات الاحتياط علي أقسام:

أ: ما هو ظاهر في الاستحباب

إنّ في روايات الاحتياط ما هو ظاهر في كونه أمراً مستحباً، نظير:

1. كلام الإمام علي (عليه السلام) (لكميل بن زياد: «أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت» (1) فإنّ لفظ «بما شئت» دليل علي الاستحباب إذ الواجب لا يكون معلقاً بالمشيئة.

2. مرسلّة الشهيد: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل

ص: 403

1- الوسائل: 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 41.

الاحتياط «(1)» و اللسان: لسان النصح.

و هاتان الروايتان ظاهرتان في الاستحباب.

ب: ما هو ظاهر في النهي عن الإفتاء بالرأي

إنّ فيها ما هو ظاهر في النهي عن الإفتاء بالرأي، و المراد منه هو الإفتاء بالمعايير الاختراعية التي ما أنزل الله بها من سلطان، نظير ما وجد بخط الشهيد عن جعفر بن محمد يقول: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعنتاً و تجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئاً، و خذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، و اهرب من الفتيا هربك من الأسد» (2).

إنّ مدرسة أهل الرأي، تقابل مدرسة أهل الحديث، و الطائفة الثانية لا يصدر عن دليل نقلي بخلاف الطائفة الأولى، فأولئك يصدر عن المقاييس و الاستحسانات، و أين هذا من عمل فقهاءنا الذين لا يصدر عن الأدلة الأربعة و قد شطبوا علي هذه الظنون بقلم عريض؟! و المراد من نهيه عليه السلام (من الفتوي، هو الفتوي بتلك المعايير، لا الإفتاء عن دليل شرعي. و لذا أمر الإمام أبو جعفر أباناً أن يجلس في مسجد النبي و يفتي الناس و قال: «إني أحب أن يري في شيعتي مثلك» (3).

ج: ما هو ظاهر في الاحتياط قبل الفحص

قد ورد الأمر بالاحتياط لإمكان الفحص، و المراد من الاحتياط هو عدم

ص: 404

1- نقله الشيخ في الفرائد عن الشهيد.

2- الوسائل: 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 54.

3- رجال النجاشي: 1/73 برقم 6.

الإفتاء بشيء حتى يسأل الإمام فيرجع لبيها إلي الطائفة الثانية؛ روي عبد الرحمن ابن الحجاج، قال:

سألت أبا الحسن) عليه السلام (عن رجلين أصابا صيداً و هما محرمان، الجزاء بينهما أو علي كل واحد منهما جزاء؟ قال: « لا، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد ». قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك، فلم أدر ما عليه؟ فقال: « إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط حتي تسألوا عنه فتعلموا ». (1)

إن المشار إليه في قوله: « هذا » هو مطلق الشبهة الحكمية غير المختصة بموردها الذي هو من قبيل الشبهة الحكمية الوجوبية، فوجوب الاحتياط لأجل إمكان الفحص من الدليل بسؤال المعصوم عنها.

د: اتخاذ الاحتياط ذريعة لبيان الحكم الشرعي

روي عبد الله بن وضاح أنه كتب إلي العبد الصالح) عليه السلام (يسأله عن وقت المغرب و الإفطار؟ فكتب إليه: « أري لك أن تنظر حتي تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك ». (2)

الظاهر من كلام السائل) ما هو وقت المغرب و الإفطار (إن الشبهة عنده كانت شبهة حكمية بمعنى أنه كان متردداً في أن وقت صلاة المغرب، هل هو استتار القرص أو زوال الحمرة المشرقية؟ فالعامة علي الأول، و المشهور عند الشيعة هو الثاني، و لما كانت الظروف غير مساعدة لبيان الحكم الشرعي و التصريح بأن وقتها هو زوال الحمرة، توصل الإمام في بيان الحكم الشرعي بالاحتياط، و قال: « أري لك أن تنظر حتي تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك ». و العبارة تتحمل معني ظاهرياً أي الانتظار لأجل حصول القطع باستتار القرص، و معني واقعياً

ص: 405

-
- 1- الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 1.
 - 2- الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 37.

وهو الانتظار لذهاب الحمرة وراء استتار القرص، لأنه الوقت رهن زوالها. فمثل هذه الرواية لا تكون دليلاً علي لزوم الاحتياط.

الخامس: التلث الوارد في المقبولة

قد عدّه الشيخ الأنصاري من أهم أدلة الأخباريين. وحاصل الاستدلال:

إن الراوي سأل الإمام عن اختلاف القضاة، فأجاب:

« ينظر إلي ما كان من روايتهما عتاً في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه. وإتّما الأمور ثلاثة:

أمر بين رشده فينبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلي الله، قال رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم): (حلال بين، وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم (1)).»

وجه الاستدلال

إن الفقرات الثلاث ترمي إلي أمر واحد.

أ: يترك الشاذ الذي ليس بمشهور.

ب: أمر مشكل يرد حكمه إلي الله.

ج: وشبهات بين ذلك.

فبما أنّ طرح الشاذ وردّ المشكل إلي الله واجبان، يكون الاجتناب عن المشتبه أيضاً مثلهما. ولو كان الاجتناب عن المشتبه مستحباً لا واجباً دون الخبر الشاذ

ص: 406

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 9 من أبواب صفات القاضي، الحديث 9، والحديث 9 من الباب 12، وقد جرّأ (رحمه الله) الحديث.

و الأمر المشكل يكون الاستشهاد بكلام الرسول أمراً غير صحيح لعدم انطباقه عليهما.

يلاحظ عليه أولاً:

أنّ طرح الشاذ واجب لا لدخوله فيما فيه الريب كما زعمه الشيخ ولا لكونه من مصاديق الأمر المشكل ولا لدخوله في الشبهات، بل لكونه ممّا لا ريب في بطلانه ضرورة أنّه إذا كان المشهور ممّا لا ريب في صحّته يكون نقيضه ممّا لا ريب في بطلانه، وإلاّ يلزم جواز اجتماع النقيضين.

ثانياً: افترضنا أنّ الشاذّ من أقسام ما فيه الريب و معادلاً للأمر الثالث في كلام الوصيّ و النبيّ، لكن يكفي في الاستشهاد أن يكون الأوّل) طرح الشاذ (و الثاني) ردّ المشكل إلى الله (واجبين، و الاجتناب عن الشبهات أمراً مرغوباً لاشتراكهما في أمر و هو أنّ في الاجتناب عن الشبهات تخلصاً من الوقوع في مفسدة الحرام، كما أنّ في طرح الخبر الشاذ، تخلصاً من الوقوع فيما فيه الريب.

و ثالثاً: ما عرفت عند البحث في أخبار التوقف من أنّ هذه الفقرة، طُبِّقَت علي ما يجب فيه الاجتناب و علي ما لا يجب باعتراف الأخباريين فيكون قرينة علي أنّه حكم إرشادي لا يستفاد منه الوجوب و لا الحرمة بل يتبع في ذلك المرشد إليه أي حكم العقل في المورد.

و رابعاً: أنّ هنا روايات تفسّر الذيل:

1. روي النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله (صلي الله عليه و آله و سلم (يقول: « لكلّ ملك حمي، و إنّ حمي الله حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك، كما لو أنّ راعياً رعي إلى جانب الحمي لم يثبّت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات » (1).

ص: 407

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 40.

2. روي الصدوق أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) (خطب الناس فقال: « حلال بيّن، و حرام بيّن، و شبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، و المعاصي حمي الله و من يرتع حولها يوشك أن يدخلها »). (1)

3. رواية فضيل بن عياض عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: قلت له: من الورع من الناس؟ قال:

« الذي يتورّع من محارم الله و يجتنب هؤلاء، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام و هو لا يعرفه »). (2)

و علي ضوء هذه الأحاديث يكون وجه النهي عن الشبهات، هو الوجه في النهي عن المكروهات، و الجامع بينهما هو أنّ ارتكاب القسمين يُسهّل للنفس ارتكاب الحرام، كما أنّ اجتنابهما يورث ملكة في النفس يسهل للإنسان اجتناب المحارم.

الثالث: الاستدلال بالعقل

قد عرفت أنّ الأخباريين استدّلوا بوجوه ثلاثة: الكتاب، و السنّة، و العقل. و قد مضت دراسة الأولين، فلندرس ثالث أدلّتهم، أعني: العقل.

استدل الأخباري علي وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية بوجوه:

الأول: العلم الإجمالي بالمحرّمات

إشارة

إنّا نعلم إجمالاً بمحرّمات كثيرة يجب الخروج عنها قطعاً بمقتضى قوله سبحانه: (وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (3)، و بعد مراجعة الأدلّة لانقطع بالخروج عن

ص: 408

1- الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 22 و 25.

2- الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 22 و 25.

3- الحشر: 7.

جميع تلك المحرّمات الواقعية فيلزم الاجتناب عن كلّ ما يحتمل أن يكون منها إذا لم يكن دليل شرعي.

وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني تبعاً للشيخ الأعظم وغيره. و حاصله: أنّ هنا علمين:

1. العلم الإجمالي بوجود المحرّمات في الشريعة الغرّاء.

2. العلم التفصيلي بوجود محرّمات في الطرق والأصول بمقدار التكاليف المعلومة أو أزيد.

فإذا أخذنا ما فيهما من المحرّمات وعزلناها عن موارد العلم الأوّل، لم يبق فيما سواها، علم بالتكليف بل غايته احتمال التكليف وهو مجري البراءة.

وهذا نظير ما إذا علمنا بوجود خمس شياه مغصوبة في قطيع غنم، ثمّ علمنا بوجود خمس شياه مغصوبة في الغنم السود منها، ونحتمل انطباق المعلوم بالإجمال أولاً علي المعلوم بالتفصيل أو الإجمال في العلم الثاني علي وجه لو عزلنا الغنم السود عن القطيع لم يبق علم إجمالي بالمحرم فيها بل يكون احتمالاً.

ثمّ إنّ هنا إشكالين تعرض لهما المحقّق الخراساني، والأولي بالدراسة هو الإشكال الأوّل، و حاصله: أنّ العلم الثاني بما أنّه علم حادث، و إن كان يوجب الانحلال، لكنّه لا يزيل أثر العلم الإجمالي السابق، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين، ثمّ علم تفصيلاً بنجاسة أحدهما معيّناً لأجل وقوع قطرة من الدم فيه، ففي مثله يلزم الاجتناب عن الآخر أيضاً، لأنّ العلم الإجمالي السابق وإن كان منحللاً، لعدم التردد بعد العلم بنجاسة أحدهما بعينه، لكنّ أثر العلم الإجمالي وهو وجوب الاجتناب عن الآخر باق و وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر من آثار العلم الإجمالي السابق، لا الموجود فعلاً حتّي يقال قد انحلّ بالعلم التفصيلي، و لذلك لو أهرق أحدهما، كان لزوم الاجتناب عن الآخر باقياً بحاله.

الجواب: انّ العلم الحادث علي قسامين:

تارة يكون العلم و المعلوم حادثين و متأخرين عن العلم الإجمالي الأوّل كما في المثال، ففي مثله لا يكون العلم الثاني مؤثراً في رفع التنجز عن الإناء المشكوك وإن كان مؤثراً في انحلال العلم الإجمالي، و أخري يكون العلم متأخراً لكن المعلوم سابقاً علي العلم الإجمالي الأوّل أو مقارناً معه: فمثل هذا العلم، يكون مانعاً عن انعقاد العلم الإجمالي الأوّل علماً منجزاً و إن كان حامل العلم الأوّل قبل الوقوف علي العلم الثاني يتصوره علماً منجزاً لوجوب الاجتناب.

مثلاً إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة من الدم في أحد الإناءين عند طلوع الشمس، ثم وقف علي أنّ أحد الإناءين معيّنًا كان نجسًا عند طلوع الفجر، فمثل هذا العلم التفصيلي و إن كان متأخراً عن العلم الأوّل لكن معلومه و مكشوفه متقدّم علي الأوّل و يكون مانعاً عن انعقاد العلم الإجمالي منجزاً، مثل ما إذا كان التفصيلي متقدماً علماً و معلوماً كما إذا علم أنّ أحد الإناءين معيّنًا نجس في أوّل الليل، ثم حدث علم إجمالي بوقوع قطرة من الدم في أحدهما فالمؤثر في سلب التنجز عن العلم الإجمالي إنّما هو سبق معلوم العلم الثاني عليه سواء كان العلم أيضاً سابقاً كالمثال الثاني أو لا كالمثال الأوّل.

وجهه: انّ من شرائط تنجز العلم الإجمالي كونه محدثاً للتكليف علي كلّ تقدير و هذا الشرط غير موجود في الموردین لسبق و جوب الاجتناب عن الإناء المعين قبل طروء العلم الإجمالي، فلا يكون العلم الإجمالي عندئذ مؤثراً و يكون الإناء الثاني مشكوك الاجتناب.

و المقام من قبيل هذه الصورة لأنّ العلم بقيام أمارات و طرق، علي الأحكام الشرعية و إن كان متأخراً لكن معلومه، و هو تنجز مواردها متقدّم علي العلم الإجمالي و مثله يمنع عن انعقاد العلم الإجمالي منجزاً حيث إنّ التكليف كان في

مواردها منجزاً قبل حدوث العلم الإجمالي وإن كان غير عالم به، وفي مثله لا ينعقد العلم الإجمالي منجزاً ومؤثراً، لأنه وجب الاجتناب قبله عن أحد الطرفين معيناً، فيكون الطرف الآخر مشكوك الاجتناب.

هذا ما ذكره الأعلام.

أقول: الحق التفصيل بين العلم الوجداني بوجود تكاليف في البين بحيث لا يرضي المولي بتركه و بين العلم بتكاليف اكتفي الشارع في امتثالها بقيام الأمانة علي ثبوتها ونفيها. فعلي الأول، لا محيص عن الاحتياط ولا يجوز الترخيص في محتمل الحرمة أبداً حتي ولو قام الدليل علي عدمها، بل يلزم الاحتياط وترك التعبد بالأمانة القائمة علي عدمها.

وعلي الثاني: أعني العلم بتكاليف علي وجه يقتصر المولي في كيفية الامتثال بقيام الأمانة علي وجودها أو نفيها، ففي مثله يكون العلم الثاني بوجود محرمات في مورد الطرق والأصول، موجباً لانحلال العلم الإجمالي الأول، انحلالاً حقيقياً، لا انحلالاً حكماً، كما يظهر من المحقق الخراساني، وذلك ببيانين:

1. ان قوام العلم الإجمالي بالترديد، علي وجه يكون كل من الطرفين محتمل الحرمة أو محتمل وجوب الاجتناب، فإذا صار أحد الطرفين واجب الاجتناب بعينه، وزال التردد فكيف يكون العلم الإجمالي باقياً.

2. ان مرجع العلم الإجمالي إلي قضية منفصلة يتقوم بلفظة «إما» أو لفظة «أو» كما يقول العدد إما زوج أو فرد، فلا يكون الحكم في واحد من الطرفين قطعياً، وما دام الحكم كذلك يكون العلم الإجمالي باقياً بحاله، وأما إذا انقلب بفضل العلم الثاني، إلي قضية بتيّة و إلي قضية مشكوكة يكون العلم الإجمالي منقلباً إلي علم تفصيلي و شك بدوي وذلك فيما إذا لم يعلم بانطباق المعلوم بالتفصيل علي المعلوم بالإجمال و إلاّ تنحل إلي قضيتين بتيّتين فيقال: هذا ظاهر، وهذا نجس.

وفي المقام علمان إجماليان، أحدهما واسع الأطراف يعم مورد قيام الأمارات والطرق وغيره، وثانيهما ضيقها لا يعم إلا مواردهما. و بعبارة أخرى: في المقام علم إجمالي بالمحرمات واسع الأطراف وهو العلم الإجمالي الأول وعلم إجمالي بها مع ضيق أطرافها فمع قطع النظر عن العلم الثاني، كان التردد والانفصال قائمين، وأما مع لحاظه وإخراج مورده عن تحت العلم الإجمالي الأول، ينقلب التردد إلي قضية بتيّة وهو الحكم بحرمة ما قام الدليل علي حرمة، وقضية مشكوكة وهي الموارد التي لم يقدّم الدليل علي حرمتها، وهذا هو المراد من انحلال العلم الإجمالي.

أقسام الانحلال

إذا عرفت ما ذكرنا اعلم أنّ الانحلال علي أقسام:

1. أن يعلم بالانطباق وهو أنّ ما علم إجمالاً، هو نفس ما علمه تفصيلاً.

2. أن يظن بالانطباق، كما في موارد الطرق والأمارات.

3. أن يحتمل الانطباق، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين ثمّ قامت البيّنة علي نجاسة أحد الإناءين معيناً علي وجه نحتمل أن يكون ذلك النجس هو نفس ما علم إجمالاً بنجاسته كما يحتمل أن يكون غيره.

ففي جميع الموارد، الانحلال حقيقي، وذلك لما عرفت من أنّ قوام العلم الإجمالي بالترديد، علي ما قرر في الوجه الأوّل (أو تكون القضية بصورة المنفصلة، وعلي كلّ تقدير فإذا حصل العلم بوجوب الاجتناب عن أحد الطرفين علي الوجه البتّ، يرتفع التردد، وتنقلب القضية المنفصلة إلي حملية، قطعية و مشكوكة.

نعم الانحلال مشروط بعدم تأخر العلم الثاني عن الأوّل، معلوماً، سواء

أكان معلومه متقدماً علي معلوم العلم الإجمالي، أم مقارناً مع معلومه، نعم لا يشترط تقدّم العلم.

وبذلك يظهر عدم تمامية ما ذكره المحقق الخراساني من كون الانحلال حكماً لا حقيقياً وقد ذكره في جواب الإشكال الذي أورده علي نفسه، و إليك الإشكال و الجواب.

أمّا الأول: إنّ الانحلال يتم علي القول بالسببية و أنّ قيام الأمانة موجب لثبوت التكليف و هو تصويب، و أمّا علي القول بالطريقة و أنّ مفاد أدلة حجّة الخبر الواحد، هو التنجّز إذا أصاب و العذر عند ما أخطأ فلا انحلال لما علم إجمالاً.

و أمّا الثاني فلائّه يكفي في الانحلال نهوض الحجّة علي ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال في بعض الأطراف و أنّه يكون عقلاً بحكم الانحلال. و لو لا ذلك، لما يجدي القول باعتبار الأمارات من باب السببية ضرورة أنّ كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية، إنّما تكون كذلك بسبب حادث و هو كونها مؤديات الأمارات الشرعية. (1)

يلاحظ عليه: بأنّه و إن كان متيناً، لكن وصفه الانحلال بالحكمي ليس بتام، لما عرفت من بقاء العلم الإجمالي فرع أحد الأمرين إمّا التريد أو بقاء القضية بصورة المنفصلة، و المفروض ارتفاعهما، مطلقاً سواء كان المعلوم بالتفصيل، معلوم الانطباق علي المعلوم إجمالاً أو مظنونه أو محتمله، كما لا يخفي.

نعم لو كان الميزان في الانحلال هو العلم بالواقع و أنّ الحرام في ذلك الطرف دون الآخر كان للقول بالانحلال الحكمي مجال، و ذلك لعدم العلم بأنّ الواقع

ص: 413

في أيّ طرف من الأَطراف، و أمّا إذا كان الميزان هو تنجز الحكم في أحد الطرفين، فالانحلال حقيقي لتنجز الحكم في أحد الطرفين، دون الآخر فيكون الانحلال حقيقياً.

الثاني: استقلال العقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية

واعلم أنّ في كتب الأصوليين القدماء مسألة باسم: « هل الأصل في الأشياء هو الحظر أو الإباحة؟ » و الفرق بينها وبين مسألتنا من وجوه:

1. أنّ الحظر والإباحة في المسألة الأولى ينسبان إلي ما قبل مجيء الشرع بخلاف المقام، فإنّ البراءة والاحتياط يلاحظان بالنسبة إلي حكم الشارع بعد مجيئه.

2. أنّ الحكم بأحدهما هناك واقعي مترتب علي الشيء بما هو هو، بخلاف المقام، فإنّ الحكم بأحدهما ظاهري لأخذ الشكّ في موضوعه.

3. أنّ التحريم أو الترخيص هناك مالكيان معتمدان علي مالكيته سبحانه، بخلاف البراءة أو الاحتياط في المقام فاتهما شرعيان معتمدان علي تشريع الشارع أحدهما، و كم فرق بين الإباحة المالكية كإذن الإنسان لشخص التصرف في ماله، و الإباحة الشرعية كإذن الشارع الشرب و التوضؤ من الأنهار التي لها مالك معيّن.

إذا عرفت ذلك، فإليك محصل استدلال الأخباري بهذا الوجه: أنّ الأصل في الأشياء قبل الشرع هو الحظر أو التوقف، و ما دلّ علي أنّ الأصل فيها بعد مجيء الشرع هو الإباحة معارض بما دلّ علي أنّ الأصل الاحتياط أو التوقف، فإذا تعارضنا يرجع إلي الأصل المذكور.

و أورد عليه المحقّق الخراساني بوجوه ثلاثة:

1. كون الأصل في الأشياء قبل الشرع هو الحظر أو التوقف أحد الأقوال

و يقابله القول بالإباحة، و هو المشهور بين القدماء، فلا يستدل بما هو محلّ الخلاف علي المقام.

2. سلمنا ذلك، لكن الدليل بعد مجيء الشرع دلّ علي الإباحة، و ما ذكره من وجود التعارض بين الأدلّة بعد الشرع قد عرفت خلافه و عدم تمامية أدلّة القائلين بالاحتياط.

3. لا ملازمة بين القول بالتوقف في تلك المسألة، و الاحتياط في مسألتنا، و ذلك لأنّ كون الحظر هو المحكّم قبل مجيء الشرع، لا يكون دليلاً علي أنّه المحكّم بعد مجيء الرسل و إنزال الكتب، فإذا لم نجد دليلاً علي الحرمة يكون المحكّم هو العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان، لا القاعدة المختصة بما قبل الشرع، و هذا هو الوجه لعدم الملازمة. و لكن ذكر المشكيني وجهاً آخر له و هو اختلاف المسألتين في الموضوع، فإنّ الموضوع في الأوّل هو فعل المكلف و الأفعال الصادرة عن المكلفين بخلافه في الثانية، فإنّه عبارة عن فعل المكلف، و أنّه هل يجوز العقاب علي الحكم المجهول أو لا. (1)

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ دليل الأخباري مرّكب من صغري و هو كون العالم ملكاً لله سبحانه، و كبري و هو أنّ التصرف في ملك الغير بلا إذنه قبيح.

أمّا الصغري فالحقّ فيها التفصيل، فإن أريد منها، المالكية التكوينية النابعة من خالقيته سبحانه فهو موضع اتفاق قال سبحانه: (وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلِي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). (2) وقوله: «يخلق» كأنّه بمنزلة التعليل لقوله (مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلِي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ). (2) وقوله: «يخلق» كأنّه بمنزلة التعليل لقوله (مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلِي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ).

وإن أريد المالكية الاعتبارية العقلائية فغير صحيح، لأنّه إنّما يتم في حقّ

ص: 415

1- هذا ما نقله المشكيني عن أستاذه في درسه الشريف.

2- المائدة: 17.

من يعيش في ظل التقنين لا- في حق من يكون فوقه، وبالجملة المالكية الاعتبارية، إنما تقوم باعتبارها العقلاء، لغايات عقلانية و أمّا الموجود، الخارج عن محيطهم فلا معني، لاعتبارها في حقه.

وبعبارة أخرى: من كان مالكاً تكويناً بالذات، فهو في غني عن اعتبار المالكية له اعتباراً والاستدلال عليها بقوله سبحانه: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى) (1)، غير تام، لأن إضافة الخمس إليه سبحانه من باب المشاكلة في التعبير، مثل قولهم: (وَآتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ). (2)

و أمّا الكبرى: أعني قبح التصرف في ملك الغير بلا إذن، فهي مردودة بوجهين:

الأول: فبالمنع من استقلال العقل بالقبح في المقام بالفرق بين المالكين، فإن المالك في أحدهما غني بالذات لا تزيده كثرة العطاء إلا جوداً و كرمًا، و الآخر فقير بالذات حريص علي ما في يده، و التصرف في الأول لا يزاحم سلطانه بخلاف التصرف في الثاني فإنه يزاحم سلطانه، فكيف يقاس هذا بهذا.

الثاني: صدور الإذن من المالك بالنسبة إلي العبد، حيث دلت الآيات علي أن الغاية من وضع الأرض، و ما فيها، انتفاع الإنسان منها، قال سبحانه: (وَ الْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ) (3) و (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا). (4)

ص: 416

1- الأنفال: 41.

2- النور: 33.

3- الرحمن: 10.

4- البقرة: 29.

الثالث: في ارتكاب الشبهة احتمال المضرة

هذا هو الدليل الثالث للأخباريين واصله: انّ دفع الضرر المحتمل واجب.

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني بوجهين:

1. التفريق بين محتمل المفسدة، وقطيّها، فالواجب دفعها هو الثاني دون الأوّل.

2. انّ الأحكام تابعة للمصالح و المفاصد النوعية، دون النفع و الضرر الشخصيين، و لو استقل العقل بدفع الضرر المحتمل، لا يستقل بدفع المفسدة المحتملة، لأنّ الأوّل علي فرض وجوده شخصي و الثاني نوعي.

وقد استوفينا البحث في هذا الدليل عند البحث في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فليرجع إليه.

بقيت هنا تنبيهات جاءت في كلام الأعلام و نحن نقتفيهم:

التنبيه الأوّل: في حكومة الأصل الموضوعي علي الحلية

إشارة

إنّ أصالة البراءة أو الحلية و غيرها من الأصول الحكمية إنّما تجريان إذا لم يكن في المورد أصل موضوعي ينقح حال الموضوع و تكون نسبتها إليه نسبة الأصل المسببي إلي السببي، و إنّ يكون الأصل الموضوعي مقدماً علي الحكمي تقدّم الأصل السببي علي المسببي، و علي ذلك فتقدّم الأصل الموضوعي علي أصالتي البراءة و الحلية، من فروع قاعدة كلية و هي تقدّم الأصل الموضوعي علي الأصل الحكمي مطلقاً، سواء كان الأصل الحكمي هو البراءة أو الحلية أو غيره.

مثلاً إذا غاب الزوج و ترك زوجته و شككنا في حياته، فهنا أصلان و إن كانا متوافقي المضمون:

أحدهما: استصحاب حياته و هو أصل موضوعي جار في

ناحية الموضوع) حياة الزوج (. ثانيهما: استصحاب وجوب الإنفاق من ماله و هو أصل كلي جار في ناحية الحكم، فالأول مقدّم علي الثاني لكون الشكّ في الثاني نابع من الشكّ في الأول و مع جريانه في الأول و إلزام الشارع بالتعبد به، لا يبقي مجال لجريانه في جانب الآخر.

ثم إنّ المثال الدارج في مورد تقدّم الأصل الموضوعي علي أصالتي البراءة و الحلية هو تقدّم أصالة عدم التذكية علي أصالتي الطهارة و الحلية و قد قسم المحقّق الخراساني الشبهة في المقام إلي حكمية و موضوعية، و ذكر لكلّ صوراً ثلاث مع أنّ صور الكلّ أربع، و إليك بيان الصور الأربع إذا كانت الشبهة حكمية.

صور الشبهة الحكمية الأربع

1. إذا شكّ في الطهارة و الحلية، لأجل الشكّ في كون الحيوان واجداً للخصوصية و القابلية التي تكون مؤثرة في الطهارة و الحلية كالحيوان المتولد، من حيوانين أحدهما يقبل التذكية و الآخر يقبلها، و في الوقت نفسه لا يشبههما.
2. إذا شكّ في الحلية دون الطهارة للعلم بكونه واجداً للخصوصية المؤثرة في الطهارة و الشكّ في كونه واجداً للخصوصية المؤثرة في الحلية كما في مورد الثعلب.
3. إذا شكّ فيهما، لأجل الشكّ في اعتبار كون آلة الذبح حديداً وراء ما يعتبر من فري الأوداج الأربعة و التسمية و الاستقبال و كون الذابح مسلماً.
4. إذا شكّ فيهما لاحتمال مانعية شيء في المورد، كما إذا كان الحيوان جاللاً أو موطوءاً و شككنا في مانعتهما.

الصورة الأولى: إذا شكّ في وجود خصوصية مؤثرة في الطهارة و الحلية.

إذا ذبح الحيوان، مع جميع الخصوصيات المعتبرة في التذكية، لكن شكّ في

وجود الخصوصية في الحيوان المؤثرة في الطهارة والحلية، فذهب المحقق الخراساني إلي جريان أصالة عدم التذكية حيث إنه عند ما كان حياً كان غير مذكي فبعد الذبح يشك في ارتفاعه فالأصل بقاءه علي ما كان عليه.

و قد أشكل علي هذا القول بوجهين:

الإشكال الأول: إن الغرض من استصحاب عدم التذكية هو إثبات أن المذبوح ميتة، و من المعلوم أن إثبات عنوان الميتة بأصالة عدم التذكية من قبيل نفي أحد الضدين وإثبات الضد الآخر و هو من الأصول المثبتة كإثبات كون الجسم متحركاً بنفي كونه ساكناً.

و إن شئت قلت: الميتة أمر وجودي و هو ما مات حتف أنفه، و إثبات ذلك الأمر الوجودي بأصالة عدم التذكية لا يجوز إلا علي القول بحجية الأصل المثبت.

و قد أجيب عن الإشكاليين بوجهين:

1. ما أجاب به الشيخ بأن الميتة عبارة عن غير المذكي إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه بل كل زهاق روح انتفي فيه شرط من شروط التذكية فهو ميتة. (1)

يلاحظ عليه: أن الميتة أمر وجودي بمعنى ما مات حتف أنفه، و لا يعم المذبوح الفاقد للشرائط الشرعية بدليل أنها جعلت في الكتاب في مقابل ما أهل لغير الله به قال سبحانه: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَيَّ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) (2) وقال أيضاً: (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَ مَا

ص: 419

1- الفرائد: 223، طبعة رحمة الله.

2- الأنعام: 145.

أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ (1) والإهلال رفع الصوت بالشيء و المراد ذكر اسم الأضنام.

ويشهد لما ذكر ما ذكره الأعشي في قصيدته التي أنشأها وجاء بها مكة المكرمة لكن حالت قريش بينه وبين إسلامه، وقال.

وياك و الميتات لا تقربتها ولا تأخذن سهماً حديداً لتفصدا(2)

و لم تكن الميتة في العهد الجاهلي سوي ما مات حتف أنفه، و لم يكن من الميتة الشرعية عندهم أثر.

2. ما أجاب المحقق الخراساني و يوجد في بعض كلمات الشيخ و حاصله:

إنَّ النجاسة و الحرمة كما تعلقتا بالميتة فهكذا تعلقتنا، بغير المذكي، و لا يحتاج في ترتب النجاسة و الحرمة علي الحيوان بإثبات كونه ميتة بالمعني اللغوي بل يكفي كونه غير مذكي في ترتيب الأثرين، و ذلك بشهادة قوله سبحانه: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ) إلي أن قال: (وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ). (3)

فإذا كانت التذكية موضوعاً للحلية، يكون رفعها موضوعاً لرفعها و هو الحرمة و قوله تعالي: (وَ مَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) (4) و قوله سبحانه: (لا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ) (5)، و قوله تعالي:

(فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ) (6)، و قوله من موثقة ابن بكير: لا إذا كان ذكياً و ذكاه الذابح إلي غير ذلك من الأخبار.

ص: 420

1- النحل: 115.

2- السيرة النبوية لابن هشام: 1/387.

3- المائدة: 3.

4- النحل: 115.

5- الأنعام: 121.

6- الأنعام: 118.

ولا منافاة في ترتيب النجاسة والحرمة علي موضوعين، أحدهما: خاص، أي الميتة؛ والآخر: عام (غير المذكي) وإن كان العام يغني عن الآخر، وذلك لأنّ الاحناف قبل الإسلام كانوا يجتنبون الميتة، كما ورد في شعر الأعشي، ولما كان الموضوع أعم أُضيف إلي الميتة عنوان آخر وهو غير المذكي بطريق شرعي.

وعلي ضوء ما ذكرنا يكفي استصحاب عنوان غير المذكي في ترتب الحرمة فقط، لأنّها المترتبة علي غير المذكي في الآيات والرواية دون النجاسة ولذا قلنا في محله بأنّ المذبوح علي غير الوجه الشرعي، حرام لكونه غير مذكي وليس بنجس.

الإشكال الثاني: اختلاف القضية المتيقنة مع المشكوك

ويمكن تقريره بوجه مختلف:

أ: إنّ موضوع القضية الأولي هو الحي، وموضوع القضية الثانية الميت، ولا يصحّ أن تعد الحياة والموت من حالات الموضوع، ولا وحدة بين الحيوان والجماد.

ب: إنّ الاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، كاستصحاب الإنسانية فيما إذا كان في الدار زيد، ثمّ علمنا بخروجه واحتملنا قيام فرد آخر مكانه عند الخروج ومثله المقام فإنّ عدم التذكية كان قائماً بالحي، وقد ارتفع واحتملنا حلول فرد آخر مكانه عند زهوق الروح لأجل احتمال اختلال بعض الشروط) القابلية (فيستصحب الكلي.

وحجّة مثل هذا النوع من الاستصحاب محلّ تأمل، لأنّ الكلي المتحقّق في ضمن الفرد الأوّل غير الكلي المتحقّق في ضمن الفرد الثاني.

ج: إنّ القضية المتيقنة من قبيل القضية الموجبة، لكن سالبة المحمول وهي عبارة عن جعل القضية السالبة المحصلة، نعتاً للموضوع، كما إذا قيل زيد هو ليس بقائم وفي المقام: «الحيوان، الذي لم تزهد روحه بالكيفيّة المخصوصة» كان محكوماً بعدم التذكية، لكن القضية المشكوكة، عبارة عن القضية المعدولة، أعني:

الحيوان الذي، زهق روحه بغير الشرائط المطلوبة، واستصحاب القضية الأولى وإثبات القضية الثانية من الأصول المثبتة.

وإن شئت قلت: إن ما له حالة سابقة عبارة عن الحيوان الذي لم تزهق روحه بالكيفية وهو قطعي الارتفاع للعلم بزهوق روحه، وما هو مشكوك الارتفاع، أعني: الحيوان الذي زهقت روحه، بغير الكيفية الشرعية، فاقد للحالة السابقة، لأن الشك في حدوثه وتحققه.

هذه صور مختلفة لإشكال واحد وهو عدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

استصحاب عدم القابلية

ثم إن المعروف في المقام استصحاب عدم التذكية لكن نقل سيدنا الأستاذ عن شيخه العلامة الحائري قدس سرهما أنه كان يتمسك في المقام بأصالة عدم القابلية الحاكم علي أصالة عدم التذكية حكومة الأصل السببي علي الأصل المسببي، لأن الشك في التذكية وعدمها، نابع عن الشك في قابلية الحيوان للتذكية.

و حاصل ما أفاده: إن العوارض علي قسمين، عارض الماهية سواء كان لازماً كالزوجية للأربعة، أو مفارقاً كالوجود بالنسبة إلي الماهية، و عارض للوجود، سواء كان لازماً كالنور بالنسبة إلي الوجود، و مفارقاً كالبياض و السواد بالنسبة إلي الجسم.

ثم إن القابلية من عوارض وجود الحيوان، و لكن تعرض للماهية بواسطة الوجود، و يقال ماهية الغنم الموجود قابلة للتذكية، و ماهية الكلب الموجود غير قابلة، و إذا شككنا في قابلية حيوان للتذكية أشرنا إلي ماهيته، و نقول أنها قبل أن

توجد لم تكن قابلة للتذكية ولو لأجل عدم الوجود، ولكن انتقض العدم في جانب الوجود و علمنا أنه صار موجوداً ولكن نشك في انتقاض عدم القابلية إلي القابلية و الأصل بقاؤه بحاله.

يلاحظ عليه: أولاً: قد ثبت في الفن الأعلى بأن ما لا وجود له لا ماهية له، و الماهية حدّ الوجود تنتزع من الشيء بعد تحقّقه، و علي ضوء هذا، كيف يصحّ لنا الإشارة إلي ماهية الشيء المعدوم؟ و ثانياً: أن الأثر مترتب علي التذكية و عدمها، القابلية و عدمها، غاية الأمر أنّ القابلية جزء من أجزاء التذكية، فحينئذ استصحاب نفي الجزء، يلازم عقلاً، نفي الكل، و لا يلازمه شرعاً و يكون أشبه بالأصل المثبت.

و ثالثاً: أن الإشكال الثاني باق بحاله بصوره الثلاث، لأن القضية المتيقنة، قضية أشبه بالسالبة المحصلة فماهية هذا الحيوان لم تكن قابلة للتذكية لعدم وجودها و الغرض إثبات استمرار العدم، حتي بعد وجودها و استصحاب النفي التام لغاية إثبات النفي الناقص من الأصول المثبتة.

تفصيل للمحقق النائيني

(1)

ثم إنّ المحقق النائيني فصل في جريان أصالة عدم التذكية بين النظريتين:

الأولي: أن تكون التذكية أمراً وجودياً بسيطاً مسبباً عن الذبح بشرائطه نظير الطهارة المسببة عن الوضوء أو الغسل، و الملكية الحاصلة من العقد و الإيجاب.

فعلي هذه النظرية تجري أصالة عدم التذكية عند الشكّ، لأنّه أمر بسيط مسبق بالعدم و الأصل بقاؤه علي ما هو عليه.

ص: 423

الثانية: أن تكون التذكية أمراً مركباً من أمور ستة، سادسها قابلية الحيوان للطهارة والحلية، فعلي ذلك لا تجري أصالة عدم التذكية، لأنّ الشكّ لو كان من ناحية الأمور الخمسة فقد تحققت قطعاً، وإن كان من جهة القابلية فليست لها حالة سابقة وجوداً وعدمًا، إلاّ باعتبار استصحاب العدم الأزلي.

يلاحظ علي ذلك التفصيل: أنّ الظاهر جريان الأصل مطلقاً سواء كانت التذكية أمراً بسيطاً أو أمراً مركباً من أمور ستة، أو كانت هي الفري مشروطاً بالأمور الباقية، وذلك لأنّ الموضوع للطهارة والحلية ليس هو الأمور الكثيرة بكثرتها وتفرقتها، بل الموضوع هو الأمر الموحد من اجتماع الأمور الستة، أو الفري المشروط بالأمور الخمسة والأمر الواحد بما هو واحد كان مسبقاً بالعدم فيستصحب عدمه، وما ذكره من التفصيل مبني علي عدم اعتبار الوحدة في جانب الموضوع ولو بصورة الوحدة الحرفية التي ليس لها شأن إلاّ جمع المتفرقات وجعلها في إطار واحد، مع أنّها أمر لا مناص عنها، لأنّ الحكم الواحد يطلب لنفسه الموضوع الواحد لا المتفرق الذي لا ارتباط بين أجزائها.

وبذلك ظهر جريان أصالة عدم التذكية علي جميع التقادير مع غض النظر من الإشكال المتقدم.

هذا كلّه حول الصورة الأولى، وإليك الكلام في الصورة الثانية.

الصورة الثانية إذا شكّ في وجود القابلية للحلية، بعد إحراز وجودها للطهارة

فقد منع المحقق الخراساني عن جريان أصالة عدم التذكية بخلاف الصورة الأولى وقال بجريان أصالة الحلّ للشكّ في هذا الحيوان المذكّي حلال أو حرام ولا أصل فيه، إلاّ أصالة الإباحة.

أمّا جريان الأصل: فلعدم اعتبار الخصوصية الموجبة للحل مأخوذة في التذكية فلا تجري أصالة التذكية للعلم بوجودها، وأمّا الثاني فلأنّه مشكوك الحلية و الحرمة.

يلاحظ علي الأمر الأول: عدم وضوح الفرق بين الصورتين، فلأنّ الظاهر من تقسيم الشارع الحيوان إلي طاهر ونجس، و حلال و حرام، إنّ للتذكية مراتب، فمرتبة منها مؤثرة في الطهارة و مرتبة أُخري مؤثرة في الحلية، فمع الشكّ في تحقّق القابلية للحلية، تجري أصالة عدم التذكية بالمعني الثاني.

نعم يرد علي جريانه في هذه الصورة ما أوردنا علي الصورة الأولى.

و يلاحظ علي الأمر الثاني: أنّ أصالة الحلّ إنّما تجري فيما إذا كان الموضوع محكوماً حسب طبيعته بالحلية و شكّ في حرمة لعروض طوارئ خارجية، و مثله الطهارة، و أمّا إذا كان الموضوع حسب طبيعته محكوماً بالحرمة و كانت الحلية أمراً عارضاً عليه فلا تجري في مثله و لذلك ذهب الشيخ الأعظم وغيره إلي عدم جريان أصالة الإباحة في الدماء و الأعراض و الأموال و إن كانت الشبهة بدوية و ذلك لأنّ الأصل فيها، هو الحرمة و إنّما تعرض الحلية لها بأسباب خاصة فلا يجوز قتل إنسان باحتمال أنّه مرتدّ، أو النظر إلي المرأة باحتمال أنّها من المحارم، أو التصرف في مال لاحتمال أنّه ماله.

و الفقيه إذا تتبع في الفقه وقف علي تلك الضابطة و لذلك ذهب المشهور إلي عدم جريان أصالة الصحة في تصرف غير الولي في مال اليتيم، أو بيع الوقف لاحتمال عروض مسوِّغ له و ما ذلك إلاّ لأنّ الأصل في هذه الأمور، هو الحرمة.

و من هنا يعلم عدم جريان أصالة الحلية في كلتا الصورتين، مع جريان أصالة الطهارة فيهما، لأنّ الأصل في اللحوم هو الحرمة و إنّما يحكم عليها بالحلية لدليل خاص.

فتلخص من مجموع ما ذكرناه: أنه لا تجري أصالة التذكية في كلتا صورتين لاختلاف القضيتين المتيقنة والمشكوكة، وعندئذ تصل النوبة إلى الأصول الحكمية فلا تجري أصالة الحلية، لأن الأصل في اللحوم الحرمة، وتجري أصالة الطهارة لأن الأصل في الأشياء الطهارة الذاتية فتتبعها الطهارة الشرعية.

الصورة الثالثة والرابعة

إذا شك في شرطية شيء في التذكية ككون آلة الذبح حديداً، أو شك في مانعية لها كالجلل مع ورود الذبح علي الحيوان بعامية ما ثبت اعتباره، فيقع الكلام في مقامين:

1. ما هو مقتضى الدليل الاجتهادي؟ 2. ما هو مقتضى الأصول العملية إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي؟ أمّا الأول: فالظاهر صحّة التمسك بالإطلاق في نفي الشرطية والمانعية، لأنّ الحلية تعلّقت بالمذكّي في الآية والرواية، قال سبحانه: (وَمَا أَكَلِ السَّعْبُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) (1) وقوله: «إلا ما يكون ذكياً ذكاه الذابح» (2)، وليست التذكية في اللغة إلاّ الفري مع قابلية في الحيوان، والمفروض صدق الأمرين وتحققهما، فإذا شك في شرطية زائد أو مانعيته فالأصل عدمهما.

نعم من قال بأنّ التذكية أمر بسيط حاصل من الأمور الستة، يكون الشكّ من قبيل الشكّ في المحصّل، نظير ما إذا قلنا بأنّ الطهور عبارة عن الطهارة النفسانية، وتكون الغسلات والمسحات مع سائر الشرائط من قبيل المحصّلات، فيكون المرجع هو الاشتغال في كلّ ما شكّ في شرطيته أو مانعيته.

ص: 426

1- المائدة: 3.

2- الوسائل: 3، الباب 2 من أبواب لباس المصلي، الحديث 1.

لكن لا دليل علي أنه كذلك، وقد مرّ أنّ التذكية عبارة عن الفري مع أجزاء وشروط خاصة، وقد ثبت شرطية ما ثبت، ويكون المرجع في غيره، هو البراءة.

ثم إنَّ المحقّق الخوئي ذهب إلى عدم صحّة الرجوع إلى إطلاق دليل التذكية لنفي المشكوك قائلاً بأنّها ليست أمراً عرفياً كي ينزل الدليل عليه ويُدفع احتمال التقييد بالإطلاق، كما كان الأمر كذلك في مثل قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (1). (2)

يلاحظ عليه: بعدم وضوح الفرق بين الأمرين بعد شيوعهما في العرف، فكما أنّ تقييد البيع بشروط لا يخرج من كونه أمراً عرفياً فهكذا تقييد التذكية ببعض الأمور كذلك، ولعلّ منشأ الخلط بين التذكية بالذال المعجمة، و التزكية بالزاء أخت الراء، فالأولي بمعنى الفري و الذبح، و الثانية بمعنى الطهارة و التنزيه، قال سبحانه: (وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا) (3). فهي بالمعني الثاني ليس أمراً عرفياً، بخلاف التذكية في المقام فهو أمر عرفي غاية الأمر أضاف الشارع إليها شروطاً كنفس البيع.

أمّا الثاني: أي مقتضي الأصل، فالأصل البراءة لكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فيرفع شرطية الأمر المشكوك أو مانعيته بالأصل.

فإن قلت: لما ذا لا يجري الأصل في ناحية التذكية، فيتمسك بأصالة عدم التذكية؟ قلت: لا شكّ في تحقّق التذكية إنّما الكلام في اشتراطها بوجود شيء أو عدمه الذي هو عبارة أُخري عن مانعية الشيء الموجود.

ص: 427

1- البقرة: 275.

2- مصباح الأصول: 2/313.

3- الشمس: 97.

وإن شئت قلت: إنَّ الشكَّ في تحقُّق التذكية الشرعية وعدمها نابع عن شرطية شيء أو مانعيته، فإذا جري الأصل في جانب الأصل السببي، ارتفع الشكُّ عن جانب الأصل المسببي كما لا يخفي.

صور الشبهة الموضوعية

قد وقفت علي أقسام الصور الأربع من الشبهة الحكمية، وإليك الكلام في الشبهة الموضوعية، وصورها أيضاً كالحكمية أربع.

الصورة الأولى: في اللحم المرذد بين الغنم والكلب

إذا دار أمر اللحم بين كونه لحم غنم أو كلب، فقد ذهب المحقِّق الخراساني إلي جريان أصالة عدم التذكية حسب ما قرره في الصورة الأولى من الشبهة الحكمية فيكون محكوماً بالنجاسة والحرمة.

وقد عرفت الإشكال في جريان الأصل وإنَّ الحقَّ عدم جريانها، وعندئذ تصل النوبة إلي الأصل الحكمي، وهو أصالة الطهارة دون الحلية لما عرفت في المقام الأول، وسنشير إليه في القسم الثاني.

فإن قلت: لما ذا لا تتمسك بعموم العام، وهو أنَّ كلَّ حيوان قابل للتذكية بمعني الطهارة إلاَّ الكلب والخنزير؟ قلت: وجه عدم التمسك واضح، لأنَّه من قبيل التمسك بعموم العام مع كون الشبهة مصداقاً للمخصص لدوران اللحم المذكور بين كونه داخلاً تحت العام أو داخلاً تحت المخصص. فلا مناص من التمسك بأصالة الطهارة ويكون الحكم بطهارته حكماً ظاهرياً.

الصورة الثانية: في اللحم المرذّب بين الغنم و الأرنب

إذا دار أمر اللحم بين كونه لحم غنم أو لحم أرنب مع العلم بفري أوداجه بشرائطه الخاصة، فقد عرفت عدم جريان أصالة عدم التذكية، فينتهي الأمر إلي الأصول الحكمية.

أمّا طهارته فلا شكّ فيها لفرض أنّ الحيوان علي كلّ تقدير واجد للقابلية التي تؤثر في الطهارة إنّما الكلام في حلّيته، وبما أنّ الأصل الأوّلي في اللحوم هو الحرمة، فلا تجري أصالة الحلية، وقد عرفت تفصيلها في الصورة الثانية من الشبهة الحكمية.

و أمّا التمسك بأصالة الصحّة في فعل المسلم فهو يثبت الطهارة لا الحلية، إذ لا منافاة بين صحّة فعل المسلم و حرمة لحمه، لأنّ للتذكية مراتب مختلفة، ولها آثار فيكفي في صيانة فعل المسلم من اللغوية ترتّب الأثر عليه و هو صحّة التذكية المؤثرة في الطهارة.

الصورة الثالثة: فيما إذا شكّ في وجود الشرط

إذا علمنا بورود التذكية علي الحيوان القابل للطهارة و الحلية لكن شكّ في تحقّق الشرط و عدمه فالحقّ فيه التفصيل.

فلو شكّ في كون الذابح مسلماً فلا تجري أصالة الصحّة في فعله.

و أمّا إذا كان الذابح مسلماً و شككنا في رعايته سائر الشرائط، فالأصل الصحّة و يترتب عليه الطهارة و الحلية.

الصورة الرابعة: فيما إذا شك في وجود المانع

إذا علمنا بورود التذكية علي حيوان قابل للطهارة والحلية و لكن شككنا في اقتران الحيوان بالمانع كعروض الجلل وغيره، فالأصل العدم فيقال: إن هذا الحيوان لم يكن جلالاً، فالأصل بقاءه علي ما هو عليه.

فقد خرجنا بهذه النتيجة: إن اللحم المطروح طاهر في الصورة الأولى و الثانية فحسب، و طاهر و حلال في الصورتين الأخيرتين علي غرار ما ذكرناه في المقام الأول.

التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط حين التردد بين الوجوب و غير الاستحباب

اشارة

اتققت كلمتهم علي الأمور التالية:

1. يحسن الاحتياط في الأمور التوصيلية، كدفن الميت المرّدّد بين كونه مسلماً أو كافراً.

2. يترتب الثواب علي الاحتياط مهما تحقّق، و لعلّه لاستقلال العقل علي ترتّب الثواب علي الانقياد و إن لم يستقل بالعقاب في التجري المجرّد عن الهتك، و ذلك لأنّ الإنسان المحتاط بصدد تعظيم المولي و تكريمه، و خضوعه له حتي فيما لم يعلم أنّه واجب أو حرام فيستحق الثواب أكثر ممن لا- يُحرّكه إلاّ- العلم بالوجوب، بخلاف الثاني فأنّه مجرد عن أيّ هتك و إطاحة بالمولي غاية الأمر شرب الماء بتصور أنّه خمر، مع عدم كونه بصدد هتكه. و إلاّ خرج عن باب التجري.

ص: 430

3. إمكان الاحتياط في العمل العبادي المراد بين الوجوب والاستحباب لإحراز الأمر وإن كانت الخصوصية مجهولة.

4. اختلفت أنظارهم في إمكان الاحتياط في العمل العبادي عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب باعتبار أن مقوم العبادة هو قصد القربة، بامتنال أمر المولي والمفروض عدم إحرازه فلا يمكن الاحتياط، قال الشيخ: وفي جريان الاحتياط عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان، أفواهما العدم، لأن العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة علي العلم بأمر الشارع تفصيلاً و إجمالاً. (1) فالكلام في هذا التنبيه في تصحيح الاحتياط في هذا النوع من العمل وقد ذكروا في وجه تصحيحه وجوهاً ندرسها واحداً تلو الآخر:

1. كشف الأمر عن حسن الاحتياط

يكفي في تصحيح العمل، حسن الاحتياط عقلاً وهو يكشف عن تعلق الأمر به شرعاً، فيقصد المكلف ذلك الأمر المستكشف.

أورد عليه بأمرين:

1. ما أورده الشيخ وتبعه المحقق الخراساني بأن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي والإطاعة الواقعية في معلوم التكليف إرشادي محض لا يترتب علي موافقته ومخالفته أزيد مما يترتب علي نفس المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادية فلا طاعة لهذا الأمر الإرشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة، إذ لا إطاعة له حتي يقصد إطاعته.

2. ما ذكره المحقق الخراساني من استلزام هذا التصحيح الدور، وذلك لأن حسن الاحتياط متوقف علي نفس الاحتياط توقف العارض علي معروضه

ص: 431

وإمكان الاحتياط في المورد موقوف علي وجود الأمر، المتوقف علي الحسن، لأنّ المفروض استكشاف الأمر بالحسن، و إلي ذلك يشير بقوله: بدهة توقف الحسن علي الاحتياط توقّف العارض علي معروضه، فكيف يعقل أن يكون الحسن من مبادئ ثبوت الاحتياط؟! (1)

2. استكشاف الأمر عن ترتّب الثواب

و هذا هو الجواب الثاني الذي أشار إليه المحقّق الخراساني من استكشاف الأمر عن ترتّب الثواب علي الاحتياط، الكاشف عن وجود الأمر، و الفرق بينه وبين كشفه بحسن الاحتياط، أنّ الكشف في المقام إتي، لأنّ الثواب من آثار الأمر، و هناك لمي، لأنّ حسن الاحتياط صار سبباً للأمر به، و يرد عليه ما ذكرناه في الوجه الأوّل من عدم كونه أمراً مولوياً فلا إطاعة له حتي يقصد إطاعته، أضف إليه أنّ ترتّب الثواب أوّل الكلام فأنّه فرع إمكانه و المفروض وجود الشكّ في إمكانه.

3. الاحتياط مجرد الفعل عدا نية القربة

و هذا هو الجواب الثالث الذي أشار إليه الشيخ أيضاً بقوله: إنّ المراد من الاحتياط هو مجرد الإتيان بجميع ما يعتبر فيها ما عدا قصد القربة. (2)

يلاحظ عليه: أنّ البحث هو الاحتياط في محتمل العبادة، فلو أتى بالعمل مجرداً عنها، فلا يكون احتياطاً كاملاً بل احتياطاً نسبياً غير مقيد، لأنّه لو كان عبادة لا يفيد إلاّ إذا صدر عن المكلف عن نية القربة.

ص: 432

1- كفاية الأصول: 2/194، و قد جعل المراجع مكان الضمائر في عبارته طلباً للإيضاح.

2- الفرائد: 229، و تركنا ذيل كلامه تبعاً للكفاية.

4. كفاية الإتيان باحتمال الأمر

و هذا هو الجواب الرابع، وقد أشار إليه الشيخ في ضمن كلماته وقال: و التحقيق أنّه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبة في صحّة العبادة فيما لا يعلم المطلوبة و لو إجمالاً. (1)

و حاصله: أنّه يكفي في تصحيح العبادة، الإتيان بها رجاء و باحتمال تعلّق الأمر به، و ذلك لأنّ الكلام في العبادة المحتملة و يكفي فيها احتمال الأمر.

و بعبارة أخرى: إنّ قصد الأمر من القيود التي يستقل بها العقل و ليس من القيود التي يمكن أخذها في المتعلق لما عرفت وجهه تفصيلاً في الجزء الأول و العقل مستقل بكفاية قصد الأمر الاحتمالي في العبادة المحتملة.

5. و هنا جواب خامس، و هو أنّه لا يعتبر في صحّة العبادة قصد الأمر، بل يكفي الإتيان بها لله سبحانه، و هذا هو الذي اعتمدنا عليه في باب العبادات، فلو كان ما ذكرنا كافياً في العبادات القطعية و مغنياً عن قصد الأمر القطعي فليكن كافياً في العبادات المحتملة.

و هناك جواب سادس، و هو قصد الأمر الاستجابي المستتج من أخبار) من بلغ (علي القول بدلالاتها علي استحباب نفس العمل، إذ أتى به الإنسان رجاء درك الثواب و حيث إنّ هذه الأخبار وقعت مورداً للنقاش من هذا الجانب نقرّها بالبحث.

ص: 433

1- الفرائد: 229.

و لنقدم أموراً:

1. في السير التاريخي للمسألة

اشتهرت بين الأصحاب مسألة: «التسامح في أدلة السنن» ويراد منها أنه لا- يعتبر في ثبوتها والعمل بها، ما يشترط في ثبوت غيرها كالواجبات والمحرمات من كون الراوي ثقة ضابطاً، بل يكفي وروده ولو عن طريق ضعيف والمسألة معنونة في كلمات الفريقين، غير أنهم يعبرون عن المسألة بقولهم: «العمل بالخبر الضعيف في فضائل الأعمال» وقد ألمع إليها الشهيد (786 734 هـ) (في الذكري، وابن فهد الحلبي) المتوفى 841 هـ (في عدة الداعي، والشهيد الثاني) المتوفى 966 هـ (في درايته، وبهاء الدين العاملي) المتوفى 1030 هـ (في أربعينه، إلي أن وصلت النوبة للشيخ الأنصاري، فألف رسالة مستقلة فيها طبعت في آخر كتاب المتاجر له. وأدرجها تلميذه الشيخ موسي التبريزي في حاشيته علي الفرائد، باسم) «أوثق الوسائل» (فلاحظ).

2. وجود ملاكات مختلفة في المسألة

وهل المسألة أصولية أو فقهية، أو كلامية لكل وجه ولا يترتب ثمرة لذلك، فلو كان الكلام مركزاً علي عدم اعتبار شرائط الحجية في العمل بالسنن المروية، بل يكفي مجرد ورود الخبر، فالمسألة أصولية، ولو كان الكلام دائراً حول ثبوت الاستحباب بمجرد الورد، وإن لم يكن مطابقاً للواقع بتصور عروض مصلحة غير إلزامية علي الفعل عند ذلك ويكشف عنها ترتب الثواب علي الفعل، تكون المسألة فقهية، وأما إذا كان الكلام حول ثبوت الثواب وعدمه تكون المسألة كلامية.

3. الاستدلال عليها بطرق مختلفة

ثمَّ إنَّه ربما يستدل علي القاعدة بالإجماع و حكم العقل و الأولي الاستدلال عليها بالروايات، لأنَّ الإجماع علي فرض ثبوته، مدركي مستند إلي نفس الروايات، و أمَّا العقل فلا يستقل إلا بالرجحان، و ترتب الثواب بما هو مصداق للالتقياد، و لا يستقل علي خصوص الثواب الوارد في الرواية، كما لا يستقل باستحباب نفس العمل

فالأولي ذكر الروايات،

و التكلّم في حدود دلالتها. وقد جمعها الشيخ الحرّ العاملي في مقدمات وسائل الشيعة.

أ: رواية هشام بن سالم

إنَّ لهشام بن سالم رواية واحدة عن أبي عبد الله عليه السلام (يرويه تارة بلا واسطة، و أخرى بواسطة صفوان، و الأقرب أنّها رواية واحدة، و إنَّ التعدّد أيضاً محتمل).

1. روي الكليني بسند صحيح عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: «من سمع شيئاً من الثواب علي شيء، فصنعه، كان له و إن لم يكن علي ما بلغه» (1)).

روي البرقي في المحاسن عن علي بن الحكم، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام (قال:

«من بلغه عن النبي صلي الله عليه و آله و سلم (شيء من الثواب، فعمله كان أجر ذلك له، و إن كان رسول الله لم يقله» (2)). و علي بن الحكم الكوفي من أصحاب الإمامين: الرضا و الجواد عليهما السلام (، و هو ثقة كما في الفهرست و هو متحد مع علي بن الحكم الأنباري، و ابن الزبير، بشهادة أنّ الصدوق ذكر طريقه إليه و لم يصفه بأحد الأوصاف الثلاثة: الكوفي، الأنباري أو ابن الزبير، و هذا يكشف عن الاتحاد، و هناك قرائن أخرى للاتحاد لاحظ المصادر (3)). و الروايتان متحدتان لوحدة المروي

ص: 435

1- الوسائل: الجزء 1، الباب 18 من أبواب مقدمة العبادات، الحديث 6، 3.

2- الوسائل: الجزء 1، الباب 18 من أبواب مقدمة العبادات، الحديث 6، 3.

3- لاحظ قاموس الرجال، و معجم رجال الحديث: 12/411، 426.

عنه، أعني: هشاماً، غاية الأمر يرويهما عنه تارة ابن عمير وأخري علي بن الحكم إنَّما الكلام في اتحاد الثالثة معهما.

2. ما رواه هشام، عن صفوان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: «) من بلغه شيء من الثواب علي شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله لم يقله «(1).

وفي السند علي بن موسى، وهو علي بن موسى الكمندانى أحد» عدّة الكافي «إلي أحمد بن محمد بن عيسى حيث يكرر قوله: عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى فهو أحد العدة، وبذلك يعلم أنّ المراد من أحمد بن محمد في سند الرواية، هو ابن عيسى: ولم يوثق علي بن موسى، وفي معجم البلدان أنّ كمندان اسم قم في أيام الفرس، فلما فتحها المسلمون اختصر اسمها. (2)

وبما أنّ الإمام المروي عنه واحد، يحتمل تعدد الروايتين وأنّ هشاماً تارة سمع الحديث من الإمام مباشرة، وأخري من الراوي عنه أعني صفوان، ولم يكن هشام حاضراً عند ما كان الإمام يحدث صفوان.

ب: روايتنا محمد بن مروان

وهنا روايتان لمحمد بن مروان يرويها عن إمامين.

3. روي البرقي عن أبيه، عن أحمد بن النضر، عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: «) من بلغه عن النبي شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي كان له ذلك الثواب وإن كان النبي لم يقله «(3). و الرواية صحيحة وأحمد بن

ص: 436

-
- 1- الوسائل: الجزء 1، الباب 18 من أبواب مقدمات العبادات، الحديث 1.
 - 2- معجم البلدان: 5/305.
 - 3- الوسائل: الجزء 1، الباب 18 من أبواب مقدمات العبادات، الحديث 4.

4. روي الكليني بسنده عن محمد بن سنان، عن عمران الزعفراني، عن محمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام (يقول: « من بلغه ثواب من الله علي عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيهِ وإن لم يكن الحديث كما بلغه »). (1) والسند لا يخلو من ضعف.

وبما أنّ الإمام المروي عنه مختلف، فيحكم عليهما بالتعدّد. إلي هنا وقفنا علي روايات أربع، وأمّا سائر الروايات فهي إمّا راجعة إليها، أو لا صلة لها بالمقام.

أمّا الأول، مثل ما رواه أحمد بن فهد المتوفّي 841 هـ (في عدّة الداعي عن الصدوق بطرقه إلي الأئمة). (2) أو ما رواه ابن طاووس المتوفّي 664 هـ (في كتاب الإقبال عن الصادق) عليه السلام (3)، فإنّ هذه المراسيل ليست شيئاً مستقلاً بل متخذات من المسانيد السابقة.

وأمّا الثاني، أي ما لا صلة له بالمقام مثل ما رواه الصدوق في عيون الأخبار عن حمدان بن سليمان في تفسير قول الله عزّ وجلّ: (فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ) (4)، فجاء فيه « يشرح صدره للتسليم لله و الثقة به و السكون إلي ما وعده من ثوابه حتي يطمئن إليه » (5)، وأين هو ممّا نحن فيه؟! و مثله مرسله علي بن محمد القاساني ففيها: من وعده الله علي عمل فهو منجزه، و من أوعده علي عمل عقاباً فهو فيه بالخيار. (6)

وجه عدم الصلة في رواية « حمدان » «فانّ السكون إلي ما وعد الله، التي ثبت

ص: 437

- 1- الوسائل: الجزء 1، الباب 18 من أبواب مقدمات العبادات، الحديث 7، 8، 9.
- 2- الوسائل: الجزء 1، الباب 18 من أبواب مقدمات العبادات، الحديث 7، 8، 9.
- 3- الوسائل: الجزء 1، الباب 18 من أبواب مقدمات العبادات، الحديث 7، 8، 9.
- 4- الأنعام: 125.
- 5- الوسائل: الجزء 1، الباب 18 من أبواب العبادات، الحديث 2، 5.
- 6- الوسائل: الجزء 1، الباب 18 من أبواب العبادات، الحديث 2، 5.

بالدليل الصحيح من علائم الإيمان كما أنّ المراد من الحديث الثاني هو التفريق بين الوعد والوعيد، فإنّ الأوّل لازم الوفاء دون الثاني فهو ناظر إلي مسألة كلامية فالمعتزلة علي لزوم الوفاء بالوعيد مثل الوعد، والإمامية علي خلافهم.

نعم روي ابن فهد في عدّة الداعي عن غير طرفنا مرفوعاً إلي جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم): «من بلغه من الله فضيلة فأخذ بها إيماناً بالله، ورجاء ثوابه أعطاه الله ذلك وإن لم يكن كذلك» (1).

هذا ما وقفنا عليه من الروايات وإنّما المهم دراسة دلالتها، وتحقيق مضامينها،

و قد اختلفت كلمتهم في تفسيرها إلي وجوه و احتمالات

لا يساعد أكثرها الفهم العرفي، فنذكر المهم.

1. نظرية الشيخ الأنصاري

و حاصل نظريته: أنّ هذه الأخبار لا تدل إلاّ علي ثبوت الأجر للعامل، ولا يدل علي استحباب العمل، وبالتالي لا يمكن تصحيح العمل العبادي المراد بين الاستحباب وغير الوجوب بهذه الأخبار.

ثمّ إنّه قدس سره (أخذ في توضيح مقصوده وقال: إنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعاً علي البلوغ، و كونه الداعي علي العمل، و يؤيّده تقييده في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي و التماس الثواب الموعود، و من المعلوم أنّ العقل مستقل باستحقاق هذا العامل، المدح و الثواب و حينئذٍ إن كان الثابت في تلك الأخبار، هو أصل الثواب كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق إلي أن قال: و إن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو و إن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب علي هذا العمل، إلاّ

ص: 438

أنّ مدلول هذه الأخبار أخبار عن تفضل الله سبحانه علي العامل بالثواب المسموع، و علي كلّ تقدير فلا يدل علي صيرورة العمل مستحباً. (1)

و يؤيد كلام الشيخ أمران:

الأول: هو أنّ مورد الرواية ليس مختصاً بالمستحبات، بل يعمّ الثواب الموعود علي الواجب كما هو أعمّ من أن يرد بدليل واجد لشرائط الحجية أو لا، فتخصيص مورد الروايات بالمستحبات أولاً، و كون الوارد غير حائز لشرائطها ثانياً، أمر لا دليل عليه.

و الحاصل: أنّ الرواية إمّا مؤكّدة لحكم العقل إذا كان المقصود أصل الثواب أو أخبار عن تفصيله إذا كان المقصود، هو الثواب الموعود.

الثاني: أنّ الظاهر من الروايات أنّ ترتب الثواب، لأجل هذه العناوين: « من بلغه شيء من الثواب، أو بلغه عن النبي شيء من الثواب، أو سمع شيئاً من الثواب (:): » كما في روايات هشام بن سالم (ففعّل ذلك طلب قول النبي، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب «) كما في روايتي محمد بن مروان (، و هذا دليل علي ترتب الثواب، لأجل انقياده لا علي نفس العمل، فلا يكشف ترتب الثواب علي الانقياد عن استحباب نفس الفعل.

2. نظرية صاحبي العناوين و الكفاية

إنّ المحقّق السيّد فتاح المراغي صاحب العناوين، ذهب إلي أنّ مفادها هو أنّه لا يشترط في الخبر الوارد في المستحبات، ما يشترط فيما دلّ علي الحكم الإلزامي، و استدل علي ذلك بأنّ أغلب المندوبات و المكروهات ليس لها دليل قويّ مع أنّ الفقهاء يفتون بالندب و الكراهة، فيعتمدون علي الخبر الضعيف و فتوي

ص: 439

و حاصل النظرية: انّ هذه الأخبار بصدد إعطاء الحجّية للخبر الضعيف في مجال خاص، و يكون الفعل مستحباً بالذات.

يلاحظ عليه: أنّ لسان الحجّية هو إلغاء احتمال الخلاف و البناء علي أنّ مؤدّي الطريق هو الواقع كما في قوله: «ما أديا عني فعني يؤديان» (لا احتمال عدم ثبوت المؤدي في الواقع كما يحكي عنه قوله: و إن كان رسول الله لم يقله، فهذا اللسان غير مناسب لإعطاء الحجّية و لا يصلح لها).

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني اختار تلك النظرية، و كلامه مؤلف من أمرين:

1. الردّ علي استدلال الشيخ.

2. استظهاره مختاره من صحيحة هشام بن سالم.

أمّا الأوّل، فقال في بيانه: إنّ كون العمل متفرعاً علي البلوغ، و كونه الداعي إلي العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنّما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنّه مأمور به و بعنوان الاحتياط، بدهاة أنّ الداعي إلي العمل لا يوجب له وجهاً و عنواناً يؤتي به بذلك الوجه.

و حاصله: أنّ الإتيان لغاية طلب قول النبي أو الثواب الموعود فيه قيد تعليلي لا تقييدي، فليس المأتي مقيداً به، حتي يكون الثواب علي الفعل المقيد به.

يلاحظ عليه: أنّ الجهات التعليلية في الأحكام جهات تقييدية لبناً فلو قال: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» (يكون الموضوع لبناً هو الخمر المسكر، و لو قال: «أكرم زيدا لعلمه»، يكون الموضوع لبناً هو زيد العالم، و لو فرضنا ظهور الروايات في ترتّب الثواب علي العمل لأجل كون الداعي التماس قول النبي أو إدراك الثواب

ص: 440

الموعود به، يكون الموضوع مركّباً من نفس الفعل و الغاية و هو عبارة أُخري عن كون الثواب مترتباً علي الانقياد، لا علي نفس العمل مجرداً عنها.

و أمّا الثاني، أي كيفية استظهاره من صحيحة هشام فحاصله: أنّ الثواب في صحيحة هشام رتب علي نفس العمل حيث قال: كان أجر ذلك، فالمشار إليه بلفظة « ذلك »، هو نفس العمل، و بما أنّ الاستحباب لا ينفكّ عن المصلحة، فيكشف عن حدوث مصلحة فيه عند طروء عنوان البلوغ أو السماع فيصير مستحباً و يترتب عليه آثاره و يصير نظير قوله: « من سرّح لحيته فله كذا ».

يلاحظ عليه بأمرين:

1. ليس المراد من أجر العمل في الرواية هو الأجر الواقعي المكتوب علي العمل بما هو هو، و ذلك لأنّه كما يحتمل صدقه، يحتمل كذبه، فليس الأجر الواقعي أمراً محرزاً، بل المراد الأجر الوارد في الخبر الأعمّ من أن يكون موافقاً للواقع أو لا، و هذا النوع من الأجر لم يثبت للعمل بما هو هو، بل ثبت للعمل في الظرف الذي يأتي به المكلف بنية درك الثواب الموعود، و من المعلوم أنّ ثبوت هذا النوع من الأجر لا يكشف عن استحباب العمل بما هو هو و إنّما يكشف إذا ترتّب عليه الثواب في عامّة الظروف لا في ظرف خاص، و هو خلاف ظاهر الرواية، و أفصي ما يستفاد منه هو عدم حرمان العامل من الأجر تفضّلاً منه سبحانه.

2. ما استظهره إنّما يصحّ لو كان الدليل منحصراً برواية هشام، و لكن هناك روايتان عن طريق محمد بن مروان صريحتان في الثواب لغاية طلب قول النبي، أو التماس ذلك الثواب و معه لا يمكن الاعتماد بالظهور البدائي في صحيحة هشام.

و بذلك يتضح الفرق بين المقام و ما ورد من قوله: من سرّح لحيته فله عشر حسنات، أو من صام نصف شعبان فله كذا. فإنّ الثواب في الموردين ترتّب علي نفس العمل، بخلاف المقام فإنّه مترتب علي الطاعة الحكمية أي احتمال الأمر، و في مثله لا يكشف الثواب عن وجود الأجر القطعي.

3. نظرية المحقق النائيني

إنّ هذه النظرية مبنية علي كون الجملة الخبرية بمعني الإنشاء و معني قوله: « فعمله أو فعله »: هو الأمر بالفعل و العمل كما هو الشأن في غالب الجمل الخبرية الواردة في بيان الأحكام، و علي هذا يصحّ أن يقال أنّ أخبار من بلغ مسوقة لبيان أنّ البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها يكون مستحباً فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارئة علي الأفعال الموجبة لحسنها أو قبحها و المقتضية لتفسير أحكامها، كالضرر و العسر و النذر و الإكراه و غير ذلك من العناوين الثانوية، فيصير حاصل معني قوله) عليه السلام (: « أو بلغه شيء من الثواب فعمله «بعد حمل الجملة الخبرية علي الإنشائية، هو أنّه يستحب العمل عند بلوغ الثواب عليه، كما يجب العمل عند نذره، ثمّ استقرب هذا الوجه قائلاً: إنّ ما عليه المشهور حيث إنّ بناءهم في الفقه علي التسامح في أدلّة السنن. (1)

و الفرق بين النظريتين الثانية و الثالثة واضح، حيث إنّ العمل علي الأول يصير مستحباً ذاتياً، بخلافه علي هذا القول، يكون مستحباً عرضياً لعروض عنوان البلوغ، و قد أوضحه بقوله: إنّ الوجه الأوّل مبني علي أن يكون مفاد أخبار من بلغ حجّية قول المبلغ، و أنّ ما أخبر به هو الواقع، فيترتب عليه كلّ ما يترتب علي الخبر الواحد للشرائط، و يكون العمل بما هو مستحباً، و أمّا علي هذه النظرية فإنّ مفاده مجرد إعطاء قاعدة كلية و هي: استحباب العمل إذا بلغ عليه شيء من الثواب، فيكون مفاد أخبار من بلغ قاعدة فقهية كقاعدة «لا ضرر و» لا حرج». (2)

ص: 442

1- فوائد الأصول: 415/4163.

2- فوائد الأصول: 3/415.

وبعبارة أخرى يكون المستحب هو العمل بعنوانه الثانوي الطارئ عليه.

وإن شئت قلت: إن البلوغ في الأوّل جهة تعليلية لعروض حكم الاستحباب علي العمل دون نظريته، فهو جهة تقييدية، وتظهر ثمرة هذا الاختلاف في الآثار التي تترتب علي المستحبات الذاتية دون المستحبات العرضية.

يلاحظ عليه: أنّ حمل الجمل الاخبارية علي الإنشاء إنّما يصحّ في الواجبات والمستحبات المؤكدة حيث تكون شدّة العلاقة بالمطلوب سبباً عن الإخبار عن وجوده في الخارج فيخبر عنه، مكان الإنشاء، وأمّا المقام فليس كلّ مستحب يبلغ هذه المكانة من الأهمية حتي يصحّ الاخبار عنه.

ثمرات المسألة

تظهر الثمرة في موارد:

1. ترتّب الآثار المترتبة علي المستحبات الشرعية مثل ارتفاع الحدث المترتب علي الوضوء المأمور به.

فعندئذ لو ورد خبر غير معتبر بالأمر بالوضوء في ظرف خاص كدخول المسجد فعلي القول الأوّل، لا- يترتب عليه إلاّ الثواب، خلافاً للنظريتين الأخيرتين، فيعامل معه معاملة المستحب فيكون رافعاً للحدث واقعاً.

يلاحظ عليه مضافاً إلي أنّ الاستحباب لا يلازم رفع الحدث كاستحباب الوضوء للحائض عند أوقات الصلاة: أنّه إنّما يتم لو لم يكن الوضوء مستحباً نفسياً، كما هو ظاهر عدّة من الروايات؛ روي المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من جدّد وضوءه لغير حدث، جدّد الله توبته من غير استغفار» (1)

ص: 443

فاستحباب الوضوء ثابت مطلقاً، سواء كان هنا إخباراً» من بلغ «أو لم يكن، كان مضمونها ما اختاره الشيخ أو غيرهما.

2. لو ورد الأمر باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء، فلو قلنا باستفادة الاستحباب يجوز المسح ببلله إذا جفّ يده، دون ما إذا قلنا بالنظرية الأولى.

يلاحظ عليه: أنّ ثبوت استحباب غسل اللحية المسترسل، لا يلزم جواز المسح من بلّتها، لاحتمال اختصاص الأخذ بالأجزاء الأصلية.

3. تظهر الثمرة بين نظرية المحقق الخراساني، و المحقق النائيني فيما لو ورد خبر ضعيف علي استحباب شيء، و ورد خبر ثقة علي نفيه، فعلي القول بأن هذين الخبرين بصدّد جعل الحجّية للخبر الضعيف يقع التعارض بين الخبرين و يقع التعارض بين الحجّتين، و أمّا إذا قلنا بأنّهما بصدّد إثبات استحباب واقعي علي الفعل بما أنّه ينطبق عليه عنوان البلوغ فلا تعارض بين الخبرين، لأنّ الثاني، ينفي كون العمل مستحبّاً بذاته و نفسه، و الخبر الضعيف لا ينافيه و إنّما يثبت الاستحباب عليه لأجل انطباق عنوان ثانوي عليه.

و بما أنّك عرفت أنّ النظرية الأولى هي الحقّ، فلا يصحّ أن يعامل معه معاملة المستحب، بنحو من الأنحاء لا ذاتياً و لا عرضياً و بذلك يعلم أنّ التعبير بالتسامح في أدلّة السنن، ليس تعبيراً واقعياً في مضمون الروايات، بل الحقّ هو الإخبار عن تفصّله سبحانه بالثواب علي العمل بخبر ورد فيه الثواب سواء أ كان واجباً أم مستحباً، جامعاً للشرائط أو لا.

قد عرفت أنّ الشبهة الحكمية التحريمية مجري للبراءة إنّما الكلام في جريانها في الموضوعية منها، كما إذا شكّ في كون مائع خمراً، فهل يستقل العقل والنقل علي البراءة أو لا؟ منشأ الشبهة ما ذكره الشيخ في المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية حيث قال: و توهم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا نظراً إلي أنّ الشارع بيّن حكم الخمر مثلاً، فيجب حينئذ اجتناب كلّ ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدمة العلمية بالعقل و لا يقبح العقاب خصوصاً علي تقدير مصادفة الحرام. (1) ثمّ أجاب عنه) قدس سره (و سيوافيك توضيحه.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

الأول: جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية التحريمية

ربما يقال (2) بعدم جريانها فيها، لأنّ وظيفة الشارع هو بيان الكبرى و المفروض أنّه بيّنها وقال: الخمر حرام، و ليس بيان الصغريات من وظائفه، حتي يقال أنّ العقاب علي الفرد المشكوك من الخمر غير مبين فيكون العقاب عليه قبيحاً، لما عرفت من أنّ وظيفته هو بيان الأحكام الكلية لا بيان الصغريات، و عندئذ يأتي ما ذكره الشيخ من لزوم الاجتناب من باب المقدمة العلمية.

يلاحظ عليه: أنّ البحث ليس مركزاً علي لفظ البيان حتي يقال أنّ بيان الموضوع ليس من وظائفه بل هو مركز علي العقاب بلا حجة، و هي تتشكل من

ص: 445

1- الفرائد: 221.

2- القائل: المحقّق البروجردي في درسه الشريف.

صغري و كبري، و لا يصح الاحتجاج بالكبري المجردة ما لم ينضم إليها العلم بالصغري و المفروض أنها غير معلومة.

و علي ضوء ما ذكر فتجري البراءة العقلية بشرط تقريرها علي النحو الذي عرفت.

الثاني: في جريان البراءة الشرعية

أمّا البراءة الشرعية، فقد فصل المحقق الخراساني، بين كون النهي عن الشيء، بصورة العام الأفرادي، و كونه بصورة العام المجموعي، فتجري البراءة في الأولي دون الثانية، و المراد من الأول أن يكون كلّ عدم من اعدام الطبيعة مطلوباً مستقلاً بحيث يكون لكلّ عصيان و امتثال، فمرجع الشكّ في فردية الشيء للطبيعة، إلي الشكّ في تعلّق حكم تحريمي بهذا الفرد و عدمه، فيكون من قبيل الشبهة البدوية فتجري فيه البراءة، بخلاف الثاني، فإنّ هناك حكماً واحداً متعلقاً بمجموع الاعدام و الترك، بحيث يكون ترك كلّ فرد جزء من المطلوب علي نحو التركيب.

يلاحظ عليه: أنّه تجري البراءة حتي علي النحو الثاني، لأنّ مرجع الشكّ فيه إلي الأقل و الأكثر الارتباطيين حيث يتردّد الجزء المأخوذ في ناحية متعلّق النهي بين الأقل لو لم يكن هذا الفرد خمراً و الأكثر إذا كان خمراً و في مثله يكون المرجع إلي البراءة، حيث إنّ مرجع الشكّ في كونه مصداقاً أولاً، إلي انبساط النهي إليه و عدمه.

و علي ما ذكرنا تجري البراءة في كلتا صورتين.

نعم لا تجري في الصورتين التاليتين:

1. إذا كان المطلوب عدماً بسيطاً متحصلاً من تلك الاعدام بحيث يكون

الأول المحصّل) بالفتح (مغائراً مع الثاني تحقّقاً، لا مفهوماً فقط، نظير الطهارة النفسانية الحاصلة من الغسلات والمسحات، وهذا ما يسمّى بالشكّ في المحصّل، فلو صحّت الشبهة التي نقلناها في أول التنبيه فإنّما تصحّ في هذه الصورة.

2. أن يتعلّق النهي بالشيء علي وجه يكون ناعماً، فيكون الواجب كون الإنسان موصوفاً بأنّه» لا شارب الخمر «ففي هذه الصورة» يجب الاجتناب عن الفرد المشكوك ليحرز كونه لا شارب الخمر.»

وبذلك يعلم ضعف الشبهة التي ذكرنا في أول التنبيه من حيث المقدمة العلمية، فإنّها لو صحّت فإنّما تصحّ في هاتين الصورتين الأ-خيرتين، لا-الأوليين فإنّ الواجب في الأخيرتين، أمر بسيط و ترك الفرد مقدمة له، فلا يعلم بحصول الواجب إلا بترك الفرد المشكوك مقدمة، و أمّا في الأوليين فليس هناك مقدمة و ذوها، بل المكلف به عبارة عن العام الأفرادي أو العام ذي الأجزاء، و بما أنّ التكليف ينحلّ إلي الأفراد و الأجزاء، فالشكّ في الفرد، شكّ في تعلّق الحكم المستقل به، في العام الأفرادي، أو في انبساط الحكم المتعلّق بسائر التروك، إلي ترك هذا الفرد أيضاً كما في العام المجموعي.

و أمّا ما أفاده الشيخ) قدس سره (من أنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً أو إجمالاً. و أمّا ما احتمل كونه خمراً من دون علم إجمالي فلم يظهر من النهي تحريمه و ليس مقدمة للعلم باجتنب فرد محرم بحسن العقاب عليه(1) و إن كان صحيحاً لكنّه ليس بقالع للشبهة لأنّ القائل بالاحتياط لا يقول بأنّ الاجتناب عن المشكوك مقدمة للاجتنب عن الفرد المحرّم القطعي، بل يقول: إنّ الاجتناب عنه مقدمة للاجتنب عن امثال الحكم الكلي القطعي أعني لا تشرب

ص:447

الخمير الذي لا يحصل العلم بامثاله، إلا باجتتاب الفرد.

و الأولي الإجابة، بما ذكرنا من حديث الانحلال.

ومع ذلك كله فلا نقول بجريان البراءة في مطلق الشبهة الموضوعية، بل في كلّ مورد يسهل العلم بالواقع، فالحقّ عندئذ وجوب الفحص و التوقف عن إجراء البراءة كالمائع المرّدّد بين الخمير و الخل الذي يسهل تحصيل العلم بالشم و الرؤية، و لذلك أفتي المشهور بوجوب الفحص في موارد من الشبهة الموضوعية، كبلوغ المال الزكوي حدّ النصاب أو لا، أو حصول الاستطاعة للكاسب أو لا.

التنبه الخامس: في تحديد رجحان الاحتياط

إشارة

قد تقدم من المحقّق الخراساني في التنبه الثاني حسن الاحتياط عقلاً و شرعاً، و الكلام في المقام في تحديد حسنه، و في المقام أمران:

1. حسن الاحتياط مطلقاً

أ: كان هناك حجّة علي عدم الوجوب أو الحرمة أو أمارة علي أنّه ليس فرداً للواجب أو الحرام، أو لم يكن.

ب: كان من الأمور المهمة كالدماء أو لا.

ج: كان احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً.

الاحتياط في هذه الموارد المتقدمة حسن بلا إشكال.

2. في تحديد حسن الاحتياط

قد حدّد الشيخ حسن الاحتياط بأن لا ينتهي إلي إخلال النظام، و يحصل هذا بترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً علي بعض:

أمّا الأول: كتقديم الاحتياط في الظن علي الحرمة في مورد، علي الاحتياط في

الشك في الحرمة في مورد آخر.

أمّا الثاني: كتقديم الأهم محتملاً - وإن كان أضعف احتمالاً علي غير الأهم محتملاً، كما في الموارد الثلاثة من الأموال والأعراض و
الدماء، فيقدم الاحتياط فيها علي غيرها وإن كان الغير أقوى احتمالاً منهما.

يلاحظ عليه: أنّ الاحتياط محدد بالأقل من الإخلال بالنظام إذ يكفي أن ينتهي إلي العسر والخرج خصوصاً علي القول بحرمة العمل
الخرجي، أو أن ينتهي إلي ترك الأهم، كالاختياط المستلزم ترك التحصيل أو تشويه سمعة الدين، أو نفرة الناس عنه إلي غير ذلك من
العناوين الثانوية كما لا يخفي.

وربما يستدل علي عدم حسن الاحتياط برواية أبي الجارود حيث سأل أبا جعفر) عليه السلام (عن الجبن وقال له: أخبرني من رأي أنّه
يجعل فيه الميتة فقال) عليه السلام (: «أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين؟ إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وإن
لم تعلم فاشتر وبع وكل» (1).

ولكن الاستدلال غير تام إذ الأمر بالأكل لا يدل علي حرمة تركه، لأنّ الأمر ورد في مقام توهم الحظر بشهادة قوله: «أ من أجل مكان
واحد، يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين؟». فلا يدل علي وجوب ترك الاحتياط كما لا يخفي.

ص: 449

1- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 5.

أصالة التخيير

قبل الخوض في المقصود نقدمُ أموراً:

1. هذا الفصل منعقد لبيان مجري أصالة التخيير التي هي من الأصول الأربعة العامة ولم يخصها الشيخ الأنصاري بفصل خاص، مع أنّ الأنسب تخصيص فصل لها مثل أصالة البراءة والاشتغال، ولعلّ قلة موارد دعتة إلي ترك عقد الفصل المستقل.

2. إنّ الشيخ بحث في كلّ من البراءة والاشتغال، في مطالب ثلاثة، وجعل منشأ الشكّ في كلّ مطلب أحد أمور أربعة: فقدان النص، أو إجمال النص، أو تعارض النص، أو خلط الأمور الخارجية.

فالمطالب الثلاثة في الشكّ في التكليف عبارة عن: التحريم المشتبه بغير الوجوب، أو وجوب مشتبه بغير التحريم، أو تحريم مشتبه بالوجوب، فسُمّي الأخير بدوران الأمر بين المحذورين.

كما أنّ المطالب الثلاثة في الشكّ في المكلف به عبارة عن: دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، و دورانه بين الواجب وغير الحرام، و دورانه بين الواجب و الحرام. فسُمّي الأخير أيضاً بدوران الأمر بين المحذورين.

فهنا سؤال يطرح نفسه و هو أنّه ما الفرق بين المطلب الثالث في التكليف، و المطلب الثالث في الشكّ في المكلف به؟

و الجواب: إذا كان التكليف واحداً مردداً بين المحذورين، كحكم العبادة في أيام الاستظهار، أو تردد الرجل بين كونه مؤمناً أو محارباً يجب قتله يكون من قبيل دوران الأمر بين المحذورين من قسم الشك في التكليف؛ بخلاف ما إذا كان التكليف متعدداً واشتبه موضوعهما، كما إذا علم أنّ واحدة من الصلاتين واجبة والأخرى محرمة و تردد أمرهما بين الظهر والجمعة.

و إن شئت قلت: إنّ نوع التكليف مجهول في الأول دون الآخر، فالنوع معلوم و هو أنّ هنا واجباً و محرماً غير أنّ الموضوع مردّد بين الجمعة و الظهر، يجمعها، عدم إمكان الموافقة القطعية.

3. إذا كان نوع التكليف مجهولاً؛ فتارة يكون المورد من قبيل التوصليات، كتردد الإنسان بين كونه محقون الدم أو واجب القتل؛ وأخري يكون من قبيل التعبديات، كحكم العبادة في أيام الاستظهار، فلو كانت حائضاً فالعبادة محرمة توصلية، و أمّا إذا كانت طاهراً من الحيض، فالعبادة واجبة تعبدياً، فأحد الحكمين علي فرض ثبوته تعبدي.

4. الميزان في جريان أصالة التخيير كما سيوافيك امتناع الموافقة القطعية سواء كانت المخالفة القطعية أيضاً ممتنعة كما في دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة و كانت الواقعة واحدة، كشرب مائع مردّد بين الحلف علي فعله أو تركه في ليلة معينة؛ أو كانت ممكنة، كتردده بينهما مع تعدد الواقعة كلّ ليلة جمعة إلي شهر.

5. التقسيم الصحيح في بيان مجاري الأصول هو ما ذكرنا سابقاً، من أنّ الشك أن يكون فيه اليقين السابق ملحوظاً أو لا.

و الأول مورد الاستصحاب. و الثاني إمّا أن يكون الاحتياط بمعني الموافقة القطعية ممكنة أو لا؛ و الثاني مجري التخيير، و الأول إمّا أن يدل دليل عقلي علي ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول أو لا يدل، و الأول مورد الاحتياط، و الثاني

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامات ثلاثة:

أ: دوران الأمر بين المحذورين مع الشكّ في نوع التكليف التوصلي.

ب: دوران الأمر بين المحذورين مع الشكّ في نوع التكليف التعبدي.

ج: دوران الأمر بين المحذورين مع الشكّ في المكلف به.

وإليك الكلام في واحد بعد آخر.

المقام الأوّل: إذا كان نوع التكليف مجهولاً مع كون الحكم توصلياً

إشارة

إذا دار أمر التكليف بين المحذورين، كما إذا علم إجمالاً بوجوب قتل إنسان، أو حرمة. و منشأ التردد كونه مجهول الهوية، فهو دائر بين كونه مؤمناً أو محارباً. فعلي الأوّل يحرم قتله، وعلي الثاني يجب، لأنّ أمر الحد دائر بين الحرمة والوجوب ولكن الحكم الواقعي الأعم من الوجوب والحرمة علي فرض ثبوته، توصلي.

لا- شكّ أنّ المخالفة والموافقة القطعيتين غير ممكنة لكن يقع الكلام في كون المقام محكوماً بحكم ظاهريّ أو لا، فقد ذكر المحقّق الخراساني وجوهاً خمسة:

1. جريان الأصول النافية كالبراءة العقلية والتقليدية دون المثبتة كأصالة الإباحة.

2. وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً وهو الحرمة.

3. وجوب الأخذ بأحدهما تخبيراً.

4. ليس المورد محكوماً بحكم ظاهريّ من النافي والمثبت ويكفي كون

ص: 452

الإنسان مخيراً تكويناً و هو خيرة المحقق النائيني.

5. الحكم بالتخيير عقلاً، مع جريان الأصول المثبتة كالإباحة دون النافية علي خلاف القول الأول و هو مختار المحقق الخراساني.

6. جريان جميع الأصول النافية دون المثبتة كأصالة الإباحة و هو المختار، فلنأخذ كلّ واحد من الأقوال بالبحث.

القول الأول: جريان البراءة العقلية و الشرعية

ذهب هذا القائل إلي أنّ الحكم الظاهري الذي يجب التعبد به هو البراءة العقلية أولاً، و الشرعية ثانياً.

أمّا الأول: فلأنّ كلاً من الوجوب و الحرمة مجهولان، فيقبح المؤاخذة عليهما.

و أمّا الثاني: فلعموم قوله: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون» و شموله للمقام.

وقد أورد المحقق الخراساني علي القول بجريان البراءة العقلية، بأنّه لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّه لا قصور فيه هاهنا، و إنّما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها.

يلاحظ عليه: أنّ المراد من البيان، هو ما يكون باعثاً أو زاجراً و يخرج المكلف من الحيرة فيجرح إلي الفعل، أو إلي الترك و الخطاب المردد بين «افعل» و «لا تفعل» فاقده لهذه الخصوصية.

كما أورد عليه المحقق النائيني بأنّ مدرك البراءة العقلية هو قبح العقاب بلا بيان و في باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلم الإجمالي كعدمه لا يقتضي التنجز و التأثير، فالقطع بالمؤمن حاصل بنفسه بلا حاجة إلي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. (1)

ص: 453

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره إنّما يتم بالنسبة إلى الحكم الواقعي، لأنّ العلم الإجمالي في المقام لا يكون منجزاً له. ولكن هنا احتمالاً آخر، و هو احتمال لزوم التعبد في الظاهر بأحد الحكمين تعييناً أو تخييراً، كما اختاره بعضهم، فالغاية من البراءة العقلية هو رفع هذا الاحتمال، بيان أنّ لزوم الأخذ به احتمال لم يقم عليه دليل، فالعقاب عليه، عقاب بلا بيان، وبذلك بان عدم الإشكال في جريان البراءة العقلية.

وقد أورد) قدس سره (أيضاً علي القول بجريان البراءة الشرعية بأنّ مدرّكها هو قوله) صلي الله عليه وآله وسلم (:) «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» (و الرفع فرع الوضع، وفي موارد دوران الأمر بين المحذورين لا- يمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لا- علي سبيل التعيين لاستلزامه التكليف بغير المقدور ولا علي سبيل التخيير لكونه تحصيلاً للحاصل ومع عدم إمكان الوضع لا يعقل تعلق الرفع، فأدلة البراءة الشرعية لا تعم المقام. (1)

يلاحظ عليه: أنّ الممتنع هو وضع كلّ في عرض الآخر، وأمّا وضع كلّ واحد مستقلاً وحده، بلا نظر إلي وضع الآخر وعدمه، فأمر ممكن لا مانع من وضعه كما لا مانع من رفعه، فيشير المكلف إلي الوجوب وحده، ويقول: إنّه مشكوك وغير معلوم، فهو مرفوع ومثله الحرمة.

وبعبارة أخرى: إنّ المكلف ينظر إلي الوجوب ويحتمل أن يكون هو الحكم الظاهري الذي يجب الأخذ به، معيناً أو منخيراً، فيرفع ذلك الاحتمال، فيكون أثر الأصل العقلي أو الشرعي رفع لزوم التعبد بأحد الحكمين في الظاهر، فلا قصور في شمول الدليل، وأمّا مخالفة النتيجة للعلم الإجمالي بالإلزام، فسنرجع إليه في المستقبل.

ص: 454

المراد من الأخذ هو الأخذ بجانب الحرمة قائلاً بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

يلاحظ عليه بأمرين:

1. أنّ الضابطة ليست بتامة، بل ربما يكون جلب المنفعة أولى من دفع المفسدة، كنجاة النفس المحترمة إذا استلزمت التصرف في مال الغير.

2. أنّ القاعدة فيما إذا علم المكلف بوجود الملاك في كلا الموردين لا في مثل المقام الذي لم يثبت إلاّ ملاك واحد في أحد الطرفين.

و تصور لزوم الأخذ بأحدهما لأجل الموافقة الالتزامية، مدفوع بأنّ المراد منها هو لزوم الاعتقاد بما جاء به النبي إجمالاً أو تفصيلاً إذا علم لا الأخذ بمحتمل التكليف بجد و حماس، فأنّه أشبه بالتشريع.

القول الثالث: الأخذ بأحدهما تخييراً

و حاصل هذا القول: إنّ الحكم الظاهري عبارة عن الحكم بالتخيير الشرعي بين الفعل و الترك و الفرق بين القول الثاني و الثالث واضح بعد اشتراكها في لزوم التعبد بحكم من الحكمين، غير أنّ الأوّل يُلزم التعبد بأحدهما معيّناً كالقول بأنّ الفعل حرام مثلاً، و هذا يلزم التعبد بالتخييري الشرعي، و ليس له دليل صالح سوي قياس وجود الاحتمالين بالخبرين المتعارضين، فإنّ المجتهد مخير بينهما إمّا من أوّل الأمر، أو بعد عدم الترجيح المنصوص في أحدهما.

يلاحظ عليه: أنّه قياس، لأنّ الحكم بالتخيير فيما إذا كانت هناك حجّتان متعارضتان لا يكون سبباً للحكم به فيما إذا كان هناك احتمالان، و لعلّ لوجود

الخبر تأثيراً في الحكم بالتخيير وليس في مقام الاحتمال.

ثم إن للمحقق النائيني إشكالاً علي هذا القول، هذا حاصله:

إن التخيير إما شرعي واقعي كخصال الكفارات، أو شرعي ظاهري كالتخيير في باب تعارض الطرق والأمارات، وإما عقلي كالتخيير الذي يحكم به في باب التزاحم. و الكل في المقام منتف.

أما الشرعي بكلا قسميه، فإن الهدف من جعل التخيير هو سوق المكلف إلي المجمعول، و لكته في المقام حاصل تكويناً بلا حاجة إلي جعل التخيير.

و أما العقلي فإنما يجري فيما إذا كان في طرفي التخيير ملاك يلزم استيفاءه و لم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين كما في موارد التزاحم، و ليس الأمر في المقام كذلك، لعدم ثبوت الملاك إلا في أحدهما.

فخرج بهذه النتيجة: ان التخيير في المقام، ليس بشرعي و لا عقلي بل تكويني، حيث إن المكلف لا يخلو من فعل أو ترك، فأصالة التخيير في المقام ساقطة.

يلاحظ عليه أولاً: أن التخيير التكويني راجع إلي التخيير في المسألة الفرعية، فهو مخير بين الفعل و الترك تكويناً، و أما التخيير في المقام فهو تخيير شرعي ظاهري، غايته، دعوة المجتهد إلي الإفتاء بأحد الوجهين.

و من ذلك يعلم أن ما أفاده من أن الغاية من التخيير الشرعي الظاهري هو سوق المكلف إلي المجمعول و هو في المقام حاصل، ليس بتام بل الغاية منه، هو دعوة المجتهد إلي الإفتاء بأحد الخبرين، كما في باب التعارض، أو أحد الاحتمالين كما في المقام و هو غير التخيير التكويني المجرد عن الإفتاء بأحد الأمرين.

و بالجملة التخيير التكويني، تخيير في المسألة الفرعية، و التخيير الشرعي

الظاهري، تخيير في المسألة الأصولية.

و ثانياً: أنّ التخيير العقلي، لا يختص بما إذا كان الملاك موجوداً في كلا الطرفين، بل يكفي العلم بوجوده في أحدهما أيضاً كما في الواقف بين الطرفين، ولا يعلم أنّ أيّاً منهما موصل إلى المقصد، فالعقل يحكم بانتخاب واحد منهما، إذ فيه احتمال الوصول بنسبة الخمسين بالمائة بخلاف التوقف فأنّه غير موصل.

القول الرابع: التخيير التكويني من دون الالتزام بحكم ظاهري

قد منع المحقق النائيني من جريان الأصول لكن لا بملاك واحد، بل بملاكات مختلفة فقد عرفت وجه عدم جريان البراءة العقلية، و الشرعية وأصالة التخيير الشرعية.

لكن بقي الكلام في منعه جريان أصالة الإباحة، والاستصحاب. أمّا الأولي فسيوافيك وجه المنع عند بيان القول الخامس، و أمّا الثاني فقد أفاد في وجه منعه أنّ الاستصحاب من الأصول المتكفلة للتزليل، فلا يمكن الجمع بين مؤداه و العلم الإجمالي، فإنّ البناء علي عدم وجوب الفعل، و عدم حرمة واقعاً كما هو مفاد الاستصحابين، لا يجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمة سواء لزم منه المخالفة العملية أو لا.

يلاحظ عليه: بمثل ما ذكرناه في جريان أصالة البراءة و حاصله: أنّ كلّ استصحاب بشخصه، لا يخالف العلم الإجمالي، و كون نتيجة الاستصحابين مخالفة مع العلم الإجمالي لا يكون سبباً لعدم إجراء كلّ واحد في محلّه.

نعم يلزم من جريان الأصليين، المخالفة الالتزامية، و سوف يوافيك الكلام فيه.

القول الخامس: التخيير العقلي مع جريان أصالة الإباحة

والمُدَّعي مرَّكب من جزئين، واستدل علي الجزء الأول بقوله: «لعدم الترجيح بين الفعل والترك فيستقل العقل بينهما»، وعلي الثاني بقوله: وشمول مثل قوله: كل شيء حلال حتي تعرف أنه حرام، ولا مانع عنه عقلاً ونقلاً.

وأورد عليه المحقق النائيني بأن أصالة الإباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالإجمال، لأن مفاد أصالة الإباحة، الرخصة في الفعل والترك وذلك يُناقض العلم بالإلزام وهو لا يجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً⁽¹⁾.

الحق أن الإشكال وارد وأما الفرق بين البراءة العقلية والشرعية حيث قلنا بجريانهما وأصالة الإباحة حيث منعنا عن جريانهما فواضح، ذلك لأن كل واحد من البراءتين، لا يخالف العلم الإجمالي بالإلزام وإنما المخالف نتيجتهما وهي ليست من مداليل دليل الأصل، وأما أصالة الإباحة فهو بمضمونها المطابقيّة تضاد الإلزام علي وجه الإطلاق فالأصل يدعي عدم الخروج عن حد الاستواء مع أننا نعلم أنه خرج عنه و حكم عليه بالإلزام.

و من هنا تبين قوة القول السادس، وهو جريان الأصول الأربعة: البراءتين والتخيير والاستصحاب، وعدم جريان أصالة الإباحة.

بقيت هنا أمور:

1. ما فائدة جريان الأصول و جعل الحكم الظاهري مع أنّ المكلف لا يخلو من فعل أو ترك.

الجواب: أنّ الرجوع إلي الأصل لغاية احتمال لزوم التعبد بأحدهما المعين أو

ص: 458

أحدهما المخير فلا رافع لهذا الاحتمال إلا الأصل.

2. ان الرجوع إلي الأصل في كلا الجانبين يخالف وجوب الموافقة الالتزامية.

الجواب: ان الموافقة الالتزامية ترجع في المقام إلي أحد الأمور التالية:

أ: الالتزام بما جاء به النبي في مجالي العقيدة والشريعة، من فرائض و مندوبات و محظورات، و مكروهات و مباحات علي ما هو عليه، و هذا أمر لا ستره في وجوبه و يُعدّ من شرائط الإيمان، لقوله سبحانه: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا).⁽¹⁾

ب: لزوم الالتزام بخصوص أحدهما تعييناً أو تخييراً، و هذا أمر لا دليل عليه بل يستلزم التشريع المحرم و إدخال ما لم يعلم من الدين فيه.

ج: الالتزام بالإنزام الجامع بين الفعل و الترك، فيجب أن يكون مفاد الأصل غير مخالف له. لكن الالتزام أمر محقق، و لأجل ذلك منعنا عن جريان أصالة الإباحة لكونها بالمفهوم المطابقي تضادّ العلم بالإنزام، و أمّا غيره كأصل البراءة بكلا قسميه أو الاستصحاب، فكلّ أصل في حدّ نفسه لا يخالفه.

و لعلّ نظر القائل بمنع جريان البراءة إلي أنّ كلّ واحد من الأصليين و إن كان مجتمعاً مع الإنزام، لكن نتيجة الأصليين تضاد العلم بالإنزام.

و الجواب: ارتفاع التضاد، باختلاف مرتبة الحكمين، فإنّ مفاد الأصليين هو أنّه لم يقم دليل علي واحد من الوجوب و الحرمة في الظاهر، و هو لا يهدف إلي أنّه ليس هنا إنزام في الواقع، بل يعترف به و يُضيف بأنّه ليس هنا دليل علي تحقق الإنزام في ضمن هذا الفرد أو ذلك و لا مانع عن كون الفعل محكوماً بالإنزام واقعاً. و لا يكون محكوماً بأحد الإنزامين ظاهراً.

ص: 459

قد تبين ممّا ذكرنا أنّه إذا دار الأمر بين المحذورين فالإنسان مخيّر بين الفعل والترك، مع جريان البراءة من الحكمين ظاهراً، فلو كانت الواقعة واحدة فلا موضوع للبحث عن كون التخيير بدئياً أو استمرارياً، إنّما الكلام إذا تعدّدت الواقعة، كما إذا تردد شرب مائع في ليالي الجمعة إلي شهر بين كونه محلوف الفعل أو الترك، فعلي القول بأنّه بدئي، ليس له في الواقعة الثانية اختيار غير ما اختاره في الواقعة الأولى، بخلاف ما لو كان استمرارياً. ذهب المحقّق النائيني إلي الثاني واستدل بما هذا حاصله:

إنّ أمره في كلّ ليلة الجمعة دائر بين المحذورين، فكون الواقعة ممّا يتكرر لا يوجب خروج المورد عن دوران الأمر بين المحذورين، ولا يلاحظ انضمام الليالي بعضاً إلي بعض، لأنّ الليالي بقيد الانضمام لم يتعلّق الحلف والتكليف بها، فلا بدّ من ملاحظتها مستقلة، ففي كلّ ليلة يدور الأمر بين المحذورين ويلزمه التخيير الاستمراري. (1)

يلاحظ عليه: أنّ المسألة ليست مبنية علي ضمّ الليالي بعضها إلي بعض حتي يقال: إنّ كلّ ليلة موضوع بحيالها، وليس الموضوع المجموع منها، بل مبنية علي تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات مثل الدفعيات، فلو تردد وجوب شيء في وقت و حرمة في وقت آخر، تجب عليه الحركة علي وفق العلم الإجمالي، فلو ترك الفعل في الأوّل و أتى به في الثاني فقد ارتكب المبعوض القطعي للمولي، و مثله المقام، فلو اختار في الواقعة الثانية خلاف الأوّل علم أنّه ارتكب المبعوض إمّا في الواقعة الأولى أو الثانية، و العقل كما يستقل بقبح ارتكاب المبعوض دفعة كذلك يحكم بقبحه تدريجاً.

ص: 460

4. في تقديم محتمل الأهمية

إذا قلنا بالتخيير فهل يستقل العقل به مطلقاً، سواء كان أحدهما أقوى احتمالاً، كما إذا كان الوجوب أقوى احتمالاً من الحرمة، أو أقوى محتملاً، كما إذا كان متعلق الوجوب أقوى أهمية علي فرض كونه مطابقاً للواقع من متعلق الحرمة كما إذا دار أمر شخص بين كونه محقون الدم أو مهدوره أو لا؟ ذهب المحقق الخراساني إلي الثاني، و استدل عليه بوجهين:

الأول: أنّ المقام من صغريات دوران الأ-مر بين التعيين و التخيير، و الأصل فيه هو التعيين، لأنّ استقلال العقل بالتخيير إنّما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما علي التعيين و مع إجماله لا يبعد دعوي استقلاله بتعيينه.

و أورد عليه سيّدنا الأستاذ (قدس سره): بأنّه إذا جرت البراءة في أصل التكليف، فخصوصيته أولي بأن يكون مجريّ لها. (1)

يلاحظ عليه: أنّ البحث علي أساس أن يكون الحكم الظاهري هو التخيير لا- البراءة، وعليه لا يستقل به عند إجمال المزية احتمالاً أو محتملاً.

الثاني: قياس المقام بالمتزاحمين، فكما لا يستقل العقل بالتخيير إذا احتمل في أحد المتزاحمين الأهمية كاحتمال كونه إماماً فهكذا في المقام.

و أورد عليه صاحب المصباح بالفرق بين المقامين، بأنّ الأهمية المحتملة في المقام تقديرية إذ لم يثبت أحد الحكمين بخصوصه، إنّما المعلوم ثبوت الإلزام في الجملة، غاية الأمر أنّه لو كان الإلزام في ضمن أحدهما المعين احتمال أهميته، و هذا بخلاف باب التزاحم المعلوم فيه ثبوت الحكم في كلا الطرفين، و إنّما كان عدم وجوب امثالهما معاً للعجز و عدم قدرة المكلف علي الجمع بينهما. (2)

ص: 461

1- تهذيب الأصول: 2/246.

2- مصباح الأصول: 2/334.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره لا يتجاوز عن بيان الفرق بين المسألتين وهو غير منكر، وأمّا أنّه يجب مراعاة احتمال المزية في المتزاحمين دون المقام فلم يُبيّن وجهه، والحقّ أنّ العقل لا يستقل بالتساوي إذا كان أحد الطرفين أقوى احتمالاً أو محتملاً.

وإن شئت قلت: كما لا يحكم العقل بتساوي المرجوح القطعي مع الراجح القطعي كذلك لا يحكم بتساوي المرجوح احتمالاً مع الراجح احتمالاً، من غير فرق بين أن يكون الحكم ثابتاً والأهمية محتملة، أو يكون كلاهما محتملين، غاية الأمر علي فرض ثبوت الحكم فأهميته محتملة.

المقام الثاني: في دوران الأمر بين المحذورين في التعديت

كان الكلام في المقام الأوّل في دوران الأمر بين المحذورين مع كون الحكمين توصليين، وقد عرفت الأقوال وجران الأصول سوي الإباحة، وأمّا إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبديين كصلاة المرأة في أيام الاستظهار، فلو كانت حائضاً حرمت العبادة، حرمة توصيلية و أمّا إذا كانت طاهراً وجبت الصلاة وجوباً تعبدياً، فقد ذهب الشيخ إلي أنّ محل الأقوال السابقة ما لو كان كلّ من الوجوب والحرمة توصليين بحيث يسقط بمجرد الموافقة، وأمّا لو كانا تعبديين محتاجين إلي قصد امتثال التكليف و كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلي الإباحة لأنّه مستلزم للمخالفة القطعية.

توضيح ذلك: كان الكلام فيما سبق منصباً فيما لو كانت الموافقة القطعية كالمخالفة القطعية ممتنعة، وأمّا المقام فالموافقة القطعية وإن كانت ممتنعة، لكن المخالفة القطعية ممكنة، فلو صلّت بلايّة القرية فقد أتت المبعوض، إذ لو كانت طاهرة فصلاتها باطلة، و لو كانت حائضاً فقد ارتكبت الحرام بناء علي أنّ صورة

أقول: ما ذكره إنما يمنع عن جريان الأصول، ولكن لا يمنع من جريان أصل التخيير فهو كالصورة السابقة مخير بين الأمرين إما الإتيان بالصلاة مع قصد القربة أو تركها أصلاً، والميزان في جريانها هو امتناع الموافقة القطعية سواء أمكنت المخالفة القطعية أو لا.

المقام الثالث: أصالة التخيير في الشك في المكلف به

إن أصالة التخيير لا تختص بصورة الشك في التكليف، بل تعمه و الشك في المكلف به، لأن الملاك هو دوران الأمر بين المحذورين و عدم إمكان الموافقة القطعية، سواء أمكنت المخالفة القطعية كما مرّ في المقام الثاني أو لم يمكن، و بذلك تقف علي أن أصل التخيير كما يجري في الشك في التكليف، كما إذا كان نوع التكليف مجهولاً، كذلك يجري في الشك في المكلف به، كما فيما إذا كان نوع التكليف معلوماً لكن كانت الموافقة القطعية غير ممكنة، وإليك بعض الأمثلة:

1. إذا علم أنّ أحد الفعلين واجب والآخر حرام في زمان معيّن و اشتبه أحدهما بالآخر، فهو مخير بين فعل أحدهما و ترك الآخر، لأنّ الموافقة القطعية غير ممكنة، نعم ليس له ترك كليهما أو فعل كليهما، إذ تلزم فيه المخالفة القطعية.

2. إذا علم بتعلّق الحلف بإيجاد فعل في زمان، و ترك ذلك في زمان آخر، و اشتبه زمان كلّ منهما، كما إذا حلف بالإفطار في يوم، و الصيام في يوم آخر، فاشتبه اليومان فهو مخير بين الإفطار في يوم، و الصيام في يوم آخر، لكن ليس له المخالفة القطعية كأن يصومهما أو يفطر فيهما.

3. نعم لا يجري أصل التخيير فيما إذا دار أمر شيء بين كونه شرطاً للصحة أو مانعاً كالجهر، و ذلك لأنّ الموافقة القطعية بإقامة صلاة واحدة وإن كانت غير

ممكنة لکنها ممكنة بإقامة صلاتین فی إحداهما.

وقد عرفت أن الملاك لجريان أصالة التخيير امتناع الموافقة القطعية و هو ليس بموجود في هذا المورد.

تم الكلام في أصالة التخيير

ص:464

و قبل الدخول في المقصود نذكر أموراً:

الأمر الأول: أنّ حصر الأصول العملية العامة في الأربعة، استقرائي، و حصر مجاريها في الأربعة عقلي،

لكن اختلفت كلمة الشيخ في بيان المجاري، فقرره في أول رسالة القطع بوجهين مختلفين، كما قرره في أول رسالة البراءة بوجه ثالث، فلأجل دراسة الفرق بين الشك في التكليف و الشك في المكلف به، نأتي بالبيانين الواردين في أول رسالة القطع ثم نذكر فيها البيان الثالث قال (قدس سره):

إنّ الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، و علي الثاني، إمّا أن يمكن الاحتياط أو لا، و علي الأول إمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به، فالأول مجري الاستصحاب، و الثاني مجري التخيير، و الثالث مجري البراءة، و الرابع مجري الاحتياط.

ففي هذا التعريف عدّ مجري التخيير قسيماً لمجري الشكّ في التكليف و الشكّ في المكلف به، فمورده، دوران الأمر بين المحذورين الذي تمتع فيه الموافقة القطعية، فهو ليس من قبيل الشكّ في التكليف و لا في الشكّ في المكلف به.

بخلاف التعريف الثاني، فإنّه جعل مجري الاحتياط من أقسام مجري الشكّ في المكلف به، و قسمه إلي ما لا يمكن الاحتياط فيه، و ما يمكن، و الأول مجري

التخيير، والثاني مجري الاحتياط، قال:

وبعبارة أخرى: الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، فالأوّل مجري الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو لا، فالأوّل مجري البراءة، والثاني إمّا أن يمكن الاحتياط أو لا، والأوّل مجري الاحتياط والثاني التخيير.

الأمر الثاني: المراد من التكليف أحد التكاليف الخمسة

المعروفة من الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة، والإباحة بالمعني الأخص، أي ما فيه اقتضاء التساوي.

وعلني ذلك فكون المورد من قبيل الشكّ في التكليف عبارة عن كون النوع مجهولاً، سواء كان الجنس أيضاً مجهولاً، كشرب التنّ حيث إنّ النوع والجنس) الجواز والمنع (مجهولان، أو كان الجنس معلوماً والنوع مجهولاً - كما في دوران الأمر بين المحذورين والعلم إجمالاً بكون الشيء إمّا حراماً أو واجباً.

كما أنّ المراد من الشكّ في المكلف به هو كون التكليف بنوعه معلوماً، وإمّا الشكّ في المتعلّق، كتردد الواجب بين الطهر والحرام، والخمر بين الإنائين.

إذا علمت ذلك فاعلم أنّه يرد عليّ البيانين الماضيين إشكالان:

الإشكال الأوّل أنّ حصيلاً كلا التعريفين: أنّ الشكّ في التكليف مجري للبراءة مع أنّه ربّما يكون المورد من قبيل الشكّ في التكليف ولكن تكون الوظيفة الاحتياط كما في الموارد الثلاثة التالية:

1. الشبهة التكليفية قبل الفحص.

2. الشبهة البدوية ولكن كان للمحتمل أهمية بالغة، كما في الدماء والأعراض والأموال.

3. إذا دار الأمر بين وجوب فعل، وترك فعل آخر، فأنه من نوع الشك في التكليف لعدم العلم بنوع التكليف لكن يجب الاحتياط.

ويمكن الذب عن الأول: بأن الفحص ليس من شرائط العمل بالأصل، بل من شرائط جريانه، فلا يجري الأصل قبل الفحص.

وعن الثاني: بأن مقتضى القاعدة هو البراءة، ولكن دلّ الدليل الثانوي علي الاحتياط، من الإجماع، أو ما ذكرناه سابقاً من أنه إذا كان الحرمة أو الفساد هو مقتضى طبع الموضوع، فلا تجري فيه البراءة ولا أصالة الصحة.

نعم النقض الثالث باق بحاله حيث يجب الاحتياط مع كونه من قبيل الشك في التكليف علي تفسير الشيخ، وإرجاعه إلي الشك في المكلف به بأنه عالم بما بوجوب فعل هذا أو ترك ذلك، تكلف واضح.

الإشكال الثاني إذا كان الملاك في الشك في التكليف هو عدم العلم بالنوع، وفي الشك في المكلف به هو العلم به، يلزم أن يكون مجري التخيير داخلاً في الشك في التكليف، مع أنه جعله قسيماً لمجري البراءة في التعريف الأول، وقسماً من الشك في المكلف به في التعريف الثاني، وهذا إشكال لا يمكن الذب عنه.

البيان الثالث جعل الشيخ ملاك البراءة والاحتياط كون الشك في التكليف، والشك في المكلف به، وفسر التكليف بالعلم بالنوع توجه إليه هذان الإشكالات، ولكنّه قدس سره (أتي ببيان آخر في أول أصالة البراءة هو أتقن من ذينك البيانين إذ لم يعتمد فيه لا علي عنوان الشك في التكليف ولا علي الشك في المكلف به، بل بقيام الدليل علي العقاب وعدمه، وقال: إنّ الشك إما أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه أو

لا- سواء لم يكن يقين سابق أو كان ولم يكن ملحوظاً، و الأول مورد الاستصحاب، و الثاني إمّا أن يكون الاحتياط ممكناً أولاً، و الثاني مجري التخيير. و الأول إمّا أن يدلّ دليل عقلي أو نقلي علي ثبوت العقاب بمخالفة الواقع، وإمّا أن لا يدل، و الأول مورد الاحتياط، و الثاني مورد البراءة.

و هذا البيان يشارك البيان الأوّل في بيان مجري الأصلين: الاستصحاب و التخيير، لكن يفارقه في بيان الأصلين في الأخيرين، البراءة و الاشتغال، فالملاك علي هذا البيان هو قيام الدليل علي العقاب و عدمه، من غير فرق بين الشكّ في التكلّف أو المكلّف به، فإن قام الدليل علي العقاب لزم الاحتياط. و إن كان الشكّ في التكلّف كما في الموارد الثلاثة التي أوردناها نقضاً علي البيانين، و إن لم يدل جرت البراءة و إن كان الشكّ في المكلّف به كما في موارد الشبهة غير المحصورة.

و بذلك ظهر أمران:

1. أنّ لأصل التخيير مجري مستقلاً.

2. أنّ الميزان في الاشتغال و البراءة قيام الدليل علي العقاب و عدمه.

الأمر الثالث: أنّ المطالب المبحوث عنها في الشكّ في المكلّف به، كالشكّ في التكلّف ثلاثة،

و الفرق، أنّ الاشتباه كان هناك في الحكم و هنا في المكلّف به و هي عبارة:

1. اشتباه الحرام بغير الواجب بمسائله الأربع.

2. اشتباه الواجب بغير الحرام بمسائله الأربع.

3. اشتباه الواجب بالحرام بمسائله الأربع.

و أمّا المطلب الثالث فقد عرفت أنّه مجري التخيير، فينحصر البحث في الشبهة التحريمية و الشبهة الوجوبية.

إشارة

إذا اشتبه الحرام بغير الواجب و مسائلها أربع، لأن منشأ الشك إما فقدان النص، أو إجماله، أو تعارضه، أو خلط الأمور الخارجية، ولما لم يكن للمسائل الثلاث الأولي، تطبيقات كثيرة في الفقه، انصبّ البحث في هذا المطلب علي الشبهة الموضوعية، كما إذا دار أمر المانع النجس بين إناءين مشتبهيين، وهو ينقسم إلي محصورة، وغير محصورة، فلنتاول الأولي بالبحث.

حكم الشبهة التحريمية المحصورة

اختلفت أظواهرهم في حكم الشبهة التحريمية المحصورة إلي أقوال:

1. حرمة المخالفة القطعية، ووجوب الموافقة القطعية، وهذا هو المشهور بين الأصوليين.
 2. التفصيل بين المخالفة القطعية و الموافقة القطعية، فتحرم الأولي دون الثانية، وهو المنسوب إلي المحقق القمي (قدس سره).
 3. جواز المخالفة القطعية، فضلاً عن الاحتمالية، وهو المنسوب إلي العلامة المجلسي رحمة الله عليه.
- و منشأ الأقوال الثلاثة هو اختلاف أظواهرهم في مدى تأثير العلم الإجمالي بالنسبة إلي الأمرين.

فمن قائل بأنه علة تامّة بالنسبة إلي المخالفة القطعية و الاحتمالية، و لذلك اختار القول الأول.

إلي آخر قائل بأنه علة تامّة بالنسبة إلي المخالفة القطعية فلا تجوز، و مقتض بالنسبة إلي المخالفة الاحتمالية فلا تجوز الأولي دون الثانية، و للشارع جعل حكم ظاهري مؤد إلي المخالفة الاحتمالية.

إلي ثالث بأنه مقتض بالنسبة إلي كلتا المخالفتين، فيجوز للشارع جعل حكم ظاهري مؤد إلي كليهما.

و علي هذه المباني تدور الأقوال الثلاثة.

و علي كلّ تقدير يقع الكلام في مقامين.

المقام الأول: إمكان جعل الترخيص ثبوتاً

إشارة

إنّ المحقّق الخراساني قد قسّم متعلّق العلم إلي قسمين، لا يجوز في أحدهما جعل الترخيص عقلاً بخلاف الآخر، فقال ما هذا حاصله:

إنّ التكليف المعلوم إجمالاً علي قسمين:

1. ما كان التكليف فعلياً من جميع الأبواب بأن يكون واجداً لما هو العدة التامة للبعث أو الترك الفعليين مع ما هو من الإجمال و التردّد قتل المؤمن وإراقة دمه بلا وجه، فلا محيص عن تنجزه و صحّة العقوبة علي مخالفته، و حينئذٍ لا تشمل أدلة الأصول أطراف مثل هذا العلم، لاستلزامه التناقض بين التشريعيين. (1)

2. ما كان فعلياً من سائر الجهات، و لا يكون فعلياً مطلقاً إلا إذا تعلّقها لعلم التفصيلي، بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله و صحّ العقاب علي مخالفته، ففي هذه الصورة لم يكن هناك مانع عقلاً و لا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف، نظير الأموال المخلوطة بالربا، أو إبل

ص: 470

1- الوسائل: الجزء 12، الباب 5 من أبواب ما فيه الربا، الحديث 3؛ و الباب 52 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 5؛ و الباب 4 من هذه الأبواب، الحديث 21.

الصدقة(1) المخلوطة بالحرام، فلا يحرم شيء من تلك إلا إذا علم تفصيلاً أنه ربا أو أنه مال الغير، كما وردت في الروايات.

يلاحظ عليه: أنّ الصورة الأولى خارجة عن محطّ البحث، بشهادة أنّ الاحتمال فيه أيضاً منجّز فضلاً عن العلمين التفصيلي أو الإجمالي، و ينحصر الكلام في الصورة الثانية.

بيانه أنّه إذا دلّ دليل قطعي علي أصل الحكم، دون حكم صوره، وإّما دلّ علي حكمها إطلاق الدليل الشامل للمعلوم تفصيلاً و المعلوم إجمالاً و المشكوك وجوداً، مثل قوله: « اجتنب عن الخمر » فإنّ أصل الحكم ثابت بالدليل القطعي، لكن حرمة في عامة الصور إنّما يثبت بإطلاق الدليل، فلا شكّ في إمكان تقييد الدليل، بصورة العلم التفصيلي، وإخراج صورة العلم الإجمالي بالموضوع عن تحته، كإخراج صورة الشكّ عنه في وجود الموضوع، فهذا أمر ممكن فيجوز تقييد إطلاقه بإخراج صورة المعلوم بالإجمال، فتكون النتيجة اختصاص حرمة الخمر بصورة العلم التفصيلي.

ويمكن استظهار كون الأحكام من قبيل القسم الثاني، من كونها محدّدة بعدم طروء عناوين ثانوية، كالضرر، و العسر، و الحرج، و الاضطرار، و الإكراه و التقية، و عدم الابتلاء بالأهم، إلي غير ذلك من العناوين الثانوية، التي تكون مانعة عن تنجز الأحكام الواقعية، فلو كانت الأحكام منجزة علي كلّ تقدير فما معني تحديدها بهذه الحدود.

نعم انّ هنا أموراً ربّما يتخيل أنّها من جعل الترخيص حتي في القسم الثاني من الأحكام، و قد أشار إليها الشيخ الأنصاري، و نحن نأتي بها علي وجه التفصيل حتي يتبين عدم كونها مانعاً عقلياً من إمكان الترخيص.

ص: 471

أ. جعل الترخيص، ترخيص في المعصية

إنّ جعل الترخيص في بعض الأطراف أو جميعها، ترخيص في المعصية الاحتمالية أو القطعية.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكر إنّما يجري في الحكم المنجّز علي كلّ حال، دون المنجز بشرط تعلّق العلم التفصيلي. وعبارة أُخري: إنّما يتوجه إلي الحكم المعلوم بالوجدان، لا- المعلوم بالإطلاق، فالترخيص في صورة العلم الإجمالي كالترخيص في صورة الشك، كاشف عن رفع اليد عن الحكم الواقعي علي فرض وجوده، نظير ارتفاعه في مورد الحرج والضرر وسائر العناوين الثانوية.

ب. جعل الترخيص، تصويب

إنّ جعل الترخيص لبعض الأطراف أو كلّها، يرجع إلي تحليل الخمر في حقّ العالم به إجمالاً، وهو يساوي مع نفي وجود حكم مشترك بين المكلفين.

يلاحظ عليه: بما مرّ في الجمع بين الأحكام الواقعية، وما قامت عليه الأمارات والأصول التي ربما تتخلف عن الواقع، فإنّ الأمر بالعمل بها، يلازم رفع اليد عن الواقع فعلاً، مع التحفظ عليه إنشاءً.

ج. جعل الترخيص إلقاء في المفسدة

إنّ جعل الترخيص، إلقاء في المفسدة القطعية أو المفسدة الاحتمالية، وكلاهما قبيح.

يلاحظ عليه: بما ذكر من باب الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، وقلنا ربما يكون في الترخيص مصلحة غالبية علي مفسدة الواقع.

قد عرفت إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي وعدم وجود مانع عقلي، إنّما الكلام في وقوعه. وقبل الخوض في بيان مقدار دلالة الأصول نبيّن ما هو مقتضى الأدلة الاجتهادية حتي يكون هو المتبع عند عدم الدليل علي الخلاف.

لا شك أنّ مقتضى إطلاق الدليل عدم الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي. لأنّ إطلاق قوله:

« اجتنب عن الخمر » يشمل الأفراد الثلاثة: المعلوم تفصيلاً، وإجمالاً، والمصدق الواقعي المشكوك في الظاهر، لكن دالّ الدليل علي وجوب الاجتناب في الصورة الثالثة، بقي القسمان تحته، وإلي ذلك يشير شيخنا الأعظم بقوله: بوجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنه، فقال:

أمّا ثبوت المقتضي لعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه، فإنّ قول الشارع: « اجتنب عن الخمر » يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين، ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً، وأمّا عدم المانع فلاّنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور.

إذا عرفت مقتضى الدليل الاجتهادي فلنبحث في وقوع الترخيص في أحد الطرفين أو كليهما في الشرع.

1. الترخيص بالاستصحاب

ذهب الشيخ الأعظم إلي عدم شمول أدلة الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالي، وإلاّ تلزم مناقضة صدرها مع ذيلها، وقال في توضيحه ما هذا لفظه: إنّ العلم الإجمالي بانتقاض أحد الضدين يوجب خروجها عن مدلول لا تنقض، لأنّ

قوله: « لا تنقض اليقين بالشك، و لكن تنقضه بيقين مثله »، يدل علي حرمة النقض بالشك، و وجوب النقض باليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين، فلا يجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله. (1)

يلاحظ عليه: أنّ المراد من اليقين في الجملة الثانية هو اليقين التفصيلي دون الأعم منه و من الإجمالي، و ذلك لأنّ المتبادر من حرمة نقض اليقين إلاّ بيقين آخر مثله (2)، هو كون اليقين الثاني ناقضاً للأول و رافعاً له من رأس و اليقين الإجمالي بورود النجس في أحد الإناءين ليس كذلك، أي ليس ناقضاً لليقين السابق من رأس، و ذلك لأنّ اليقين السابق عبارة عن اليقين بطهارة كلّ من الإناءين، و لا ينقض إلاّ بيقين مثله، و هو اليقين بنجاسة كلا الطرفين، لا اليقين بنجاسة واحد لا بعينه.

وإن شئت قلت: المراد هو رفع اليقين السابق من أصله، و لا- يرفع اليقين الإجمالي، اليقين السابق، غاية الأمر يحدده بأحد الإناءين و يضيّقه. و هو غير مفاد الذيل.

نعم يمكن أن يقال بانصراف أدلّة الاستصحاب عن أطراف العلم الإجمالي، و الترخيص ثبوتاً و إن كان ممكناً، لكن ليس كلّ ممكن واقعاً، و مدلولاً للرواية، بل ترخيص الأطراف بعضاً أو كلاً يحتاج إلي دليل صريح كما في الحلال المختلط كالربا، و الزكاة المختلطة بالحرام.

و بعبارة أخرى: أنّ الترخيص في أطرافه يتلقاه العرف، ترخيصاً في المعصية و إن لم يكن في الواقع كذلك و لذلك لا تسكن نفسه إلاّ بدليل صريح كما سيوافيك.

ص: 474

1- الفوائد: 429، ط رحمة الله، مبحث تعارض الاستصحابين.

2- الوسائل: الجزء 1، الباب 1 من أبواب نواقض الوضوء، الحديث 1، و في التهذيب: 1/174، لفظة « مثله ».

2. الترخيص بالبراءة العقلية

و هل يجوز التمسك بالبراءة العقلية و الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي؟ الظاهر لا، لأنّها مرّكبة من صغري و كبري، فيقال: هذا المورد لم يرد فيه بيان، و كلّ مورد لم يرد فيه بيان فالعقاب قبيح، فينتج هذا المورد العقاب فيه قبيح، و لكن الصغري منتفية، للعلم الوجداني أو قيام البيّنة علي وجود الخمر في البين، و مع عدم الصغري كيف يستدل بالكبري المجردة عنها؟

3. الترخيص بالبراءة الشرعية

إنّ ما يستدل به علي البراءة الشرعية علي قسمين، قسم منه ظاهر في الشبهة البدئية و لا يتبادر منه العموم. و قسم منه ربما يستظهر منه العموم و الشمول لأطراف العلم الإجمالي.

أمّا الأوّل فهي عبارة عن الأحاديث التالية:

1. حديث الرفع: «رفع عن أمّتي تسعة... و ما لا يعلمون.»

2. حديث الحجب: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.»

3. حديث السعة: «الناس في سعة ما لا يعلمون.»

4. حديث التعريف: «إنّ الله يحتج علي العباد بما آتاهم و عرفهم.»

5. حديث الإطلاق: «كلّ شيء مطلق حتي يرد فيه نهي.»

أمّا عدم اختصاصها بالعلم التفصيلي، فلأنّ المراد من العلم، و هكذا البيان، و التعريف في الحديث الرابع، هو الحجّة، و هي موجودة بصغراها و كبراهها في مورد العلم الإجمالي.

وأما الرواية الخامسة، فالغاية حصلت حيث علم المكلف بورود النهي، وإن كان متعلقه مردداً بين المصدقين؛ ولا دليل علي تفسيره بالورود علي الموضوع المشخص.

ثم إن هنا نكتة: وهي إننا وإن أثبتنا إمكان جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي بتقسيم الأحكام إلي قسمين، لكن العرف يتلقي الترخيص فيه، ترخيصاً في المعصية، ولا يقتنع بتلك الإطلاقات لو ثبت إطلاقها بل يراها منصرفة عن مورده، إلا أن يرد نص في المورد كما ورد في باب الربا، وغيره.

وأما القسم الثاني الذي ربما يستظهر منه العموم والشمول لأطراف العلم الإجمالي فليس إلا حديثان:

1. «كل شيء لك حلال حتي تعلم أنه حرام بعينه» (1).

وجه الاستدلال: إن في قوله: «بعينه» احتمالين:

أ. أنه تأكيد للفعل وقوله: «بعينه» بمعنى «بمعني جزماً لا تخميناً، فيكون معناه» أي حتي تعلم جزماً، لا ظناً أنه حرام». و الغاية بهذا المعني حاصلة في مورد العلم الإجمالي.

ب. أنه تأكيد للضمير المنصوب في «أنه» وقوله: «بعينه» بمعنى «بمعني» بشخصه «فيكون المعني» أي حتي تعلم أنه بشخصه، حرام في مقابل المردد.

و الأول خيرة السيد الأستاذ قدس سره (. و الظاهر هو الثاني، و يؤيده ما ورد في اشتراء إبل الصدقة المخلوطة مع الحرام، روي أبو عبيدة، عن أبي جعفر) عليه السلام (قال: سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان إبل الصدقة و غنم الصدقة و هو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم، قال: فقال:

« ما الإبل إلاّ

ص: 476

مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتي تعرف الحرام بعينه ((1)) و مثله غيره(2).

و علي ضوء ما ذكرنا تصلح الرواية في بادئ الأمر للاستدلال في المقام.

بإحاطة عليه بوجهين:

أولاً: أنه ليس حديثاً مستقلاً وإنما هو جزء من رواية مسعدة بن صدقة وإن كان الظاهر من المحقق الخراساني قدس سره (أنه رواية مستقلة، و الأمثلة الواردة فيها كلها من قبيل الشبهة البدئية، و الإمام) عليه السلام (طبَّقَ الضابطة عليها فقط و هذا دليل علي اختصاصها بها.

و ثانياً: أن الحلية في الأمثلة الواردة فيها ليست مستندة إلي الضابطة، بل إلي قواعد أُخري، قال:

« و هذا مثل الثوب يكون عليك و قد اشتريته و هو سرقة. و المملوك عندك لعلَّ حرَّ قد باع نفسه، أو خُدَعَ فبيع قهراً، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك ((3)) فالحلية في الثوب و العبد المشتري مستندة إلي قاعدة اليد، و في المعقودة، إلي أصالة الصحة في العقد، أو استصحاب عدم تحقُّق النسب و الرضاع بينهما؛ و هذا يورث الضعف في الاستدلال بالرواية، إلا أن يكون الغرض هو الاستئناس.

ب. روي عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام (:)) « كلَّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتي تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ((4)).

و قد رواها المشايخ الثلاثة بسندهم إلي عبد الله بن سنان و السند صحيح.

ص: 477

- 1- الوسائل: الجزء 12، الباب 52 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 5.
- 2- الوسائل: الجزء 12، الباب 5 من أبواب الربا، الحديث 3.
- 3- الوسائل: الجزء 12، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4.
- 4- الوسائل: الجزء 12، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1.

وقد ذكرناها عند البحث عن أدلة البراءة، وذكرنا الاحتمالات الموجودة فيها، لكن الذي يمكن أن يقال إن إجمال الحديث يرتفع بالرواية الثانية وهي....

ج. ما رواه عبد الله بن سنان، عن عبد الله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن، فقال لي: «لقد سألتني عن طعام يعجبني» ثم أعطي الغلام درهماً، فقال: «يا غلام ابتع لنا جبناً» ثم دعا بالغذاء فتغذينا معه فأتي بالجبن فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغذاء، قلت: ما تقول في الجبن؟ إلي أن قال:

« سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتي تعرف الحرام بعينه فتدعه ».(1)

و الفرق بين الرويتين هو أنّ عبد الله بن سنان يروي الأولي عن الإمام الصادق (عليه السلام) (بلا واسطة، و لكنّه يروي الثانية بواسطة عبد الله بن سليمان، عن الإمام الباقر) عليه السلام (فتعدّان روايتين لتعدد الإمام المروري عنه.

د. نعم ثمة رواية ثالثة رواها معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر (عليه السلام) (فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر) عليه السلام (:) «إنه لطعام يعجبني، و سأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال و الحرام فهو لك حلال حتي تعرف الحرام فتدعه بعينه ».(2)

و الرواية الثالثة تتحد مع الرواية الثانية، و الظاهر أنّ المراد من قوله فسأله رجل هو عبد الله بن سليمان.

ه. و يظهر من رواية رابعة أنّ عبد الله بن سنان كان في مجلس الإمام الصادق (عليه السلام) (و سأله رجل عن الجبن، و هل هو عبد الله بن سليمان لروايته عنه أيضاً سواء أ كان المراد هو الصيرفي أو العامري فكأنّه سأل الإمامين عن الجبن، أو غيرهما و هو أقرب إذ لا وجه لسؤال شخص واحد الإمامين عن موضوع واحد.

ص:478

1- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 1.

2- المصدر نفسه، الحديث 7.

روي البرقي في المحاسن عن عبد الله بن سنان: سألت رجلًا عبد الله عليه السلام (عن الجبن):

فقال: «إن أكله ليعجبني» ثم دعا به فأكله. (1)

فالمجموع من حيث المجموع يرفع الإبهام عن الرواية الأولى، وهي أن صناعة الجبن من الميتة أوجد مشكلة في عصر الإمامين الباقر و الصادق عليهما السلام، وقد حاولا إزالة الشكوك عن أذهان شيعتهم بجواز الانتفاع ما لم يعرف الحرام بعينه.

وعلي ضوء ذلك يكون مورد الضابطة، الشبهة المحصورة، ويؤيد ذلك ما رواه أبو الجارود، قال:

سألت أبا جعفر عليه السلام (عن الجبن، فقلت له: أخبرني من رأي أنه يجعل فيه الميتة، فقال: «أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين؟! إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع و كل، والله إني لا اعتراض السوق فأشترى بها اللحم و السمن و الجبن، والله ما أظن كلهم يُسمون هذه البربر و هذه السودان» (2).

وعلي ما ذكرنا يكون المراد من «شيء» (في قوله: «كل شيء» هو الشيء المنتشر في الخارج، المتكثر أفراده و مصاديقه، فمثله حلال إلي أن يعرف الحرام منه بشخصه.

وبهذا ثبت أنه لم يثبت أي ترخيص في أطراف العلم الإجمالي من الشبهة التحريمية. بقي هنا أمران:

الأول: أن البحث في جعل الترخيص في أطراف العلم الإجمالي إنما هو إذا كان لدليل التحريم إطلاق يعمّ الصورتين التفصيلية و الإجمالية و أمّا إذا لم يك للدليل إطلاق فلا موضوع للبحث، فيجري الأصل بلا معارض، وعندئذ يطرح في مورد البحث السؤال التالي:

ص: 479

1- المصدر نفسه، الباب 61 برقم 3.

2- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 5.

إذا ثبت للدليل إطلاق فكيف يمكن تقييد الدليل الاجتهادي بالأصل العملي؟ وهل هذا عمل بالأصل مع وجود الدليل الاجتهادي؟ يلاحظ عليه: أنّ التقييد بدليل الأصل لا- بنفسه و ما يدلّ علي الأصل دليل اجتهادي مثل ما دلّ علي حرمة الخمر في كلتا صورتين، فقوله: « لا- تنقض اليقين بالشك » دليل اجتهادي ثبتت به حجية الأصل، فلو ثبت ترخيص في ناحية المعلوم بالإجمال فإثما يثبت بدليل اجتهادي لا بالأصل العملي.

الثاني: إنّ العلم الإجمالي في التدريجات كالعلم الإجمالي في الدفعيات، فلا فرق عند العقل بين العلم برؤية أحد البيعين الحاضرين أو برؤية البيع الحاضر أو البيع الآخر في المستقبل. ولا تضرّ استقبالية الفعل مع كون الحكم فعلياً لا إنشائياً.

هذا كلّه حول الشبهة المحصورة من التحريمية. وأمّا حكم الشبهة التحريمية غير المحصورة فيأتي الكلام عنه في ضمن التبيّهات.

التنبيه الأول: في الاضطرار إلي أحد الأطراف

إذا طرأ الاضطرار إلي ارتكاب أحد الأطراف، فهل يجب الاجتناب عن الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى، أو لا؟ فيه أقوال: وصور المسألة ست: لأن طرأ الاضطرار إما قبل حدوث العلم الإجمالي، أو معه، أو بعده، و علي كلّ تقدير، فالاضطرار إما إلي الطرف المعين، أو إلي واحد لا بعينه.

أما الأقوال فنشير إلي الأقوال المعروفة وهي ثلاثة:

1. إن الاضطرار مانع عن فعلية التكليف، سواء طرأ قبل العلم أو معه أو بعده، و كان المضطر إليه واحداً معيناً أو واحداً لا بعينه؛ وهذه خيرة المحقق الخراساني في الكفاية.
2. الفرق بين الاضطرار إلي واحد لا بعينه، فلا يجب الاجتناب عن الطرف الآخر، و واحد معين فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر، و هو خيرته في هامش الكفاية.
3. القول بالاجتناب إذا اضطر إلي واحد منها لا بعينه مطلقاً، سواء كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو معه أو بعده، و أما الاضطرار إلي المعين ففيه التفصيل بين طرأه قبل العلم أو معه فلا يجب الاجتناب عن الآخر، و طرأه بعده فيجب الاجتناب، و هو خيرة الشيخ الأعظم في الفرائد، و إليك توضيح الأقوال و بيان مداركها.

ذهب المحقق الخراساني إلي أنّ الاضطرار إلي أحد الأَطراف مطلقاً يوجب عدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، وذلك لأنّه كما يكون مانعاً عن العلم بفعليّة التكليف لو كان إلي واحد معيّن، كذلك يكون مانعاً لو كان إلي غير معيّن، ضرورة أنّه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الأَطراف لو تركه تعييناً أو تخييراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو وجوبه بينها.

ثمّ أورد علي نفسه إشكالاً، وحاصله:

انّ ما ذكرت إنّما يصحّ إذا كان الاضطرار سابقاً علي حدوث العلم أو مقارناً، فإنّه يمنع عن تعلّق العلم بتكليف فعلي بأحد الطرفين، وأمّا إذا كان لاحقاً للعلم المتقدّم فلا، لأنّ مقتضي وجود العلم الإجمالي السابق المتعلّق بتكليف فعلي، هو الاجتناب عن الباقي، لأنّ المفروض عند تعلّق العلم الإجمالي بتكليف فعلي للامتنال، عدم الاضطرار إلي ارتكاب أحد من الطرفين، وهو كاف في لزوم الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه، فالاجتناب من الطرف الآخر من آثار العلم السابق علي الاضطرار.

وأجاب عنه: بأنّ الاضطرار من حدود التكليف، و التكليف من أوّل الأمر محدّد بعدم عروض الحرج والضرر، فعروضه كاشف عن عدم وجود تكليف فعليّ لازم للامتنال، وانّ ذاك العلم لم ينعقد منجزاً، وإنّ زعم صاحبه أنّه منجزٌ لاحتمال أن يكون مورد التكليف هو المضطر إليه، فيما إذا اضطر إلي المعيّن، أو يكون هو المختار إذا اضطر إلي واحد لا بعينه.

ثمّ أورد إشكالاً آخر: بأنّه أيّ فرق بين عروض الاضطرار بعد العلم بالتكليف إلي أحد الأَطراف معيّن أو غير معيّن، وبين إراقة أحد الأَطراف بعد تعلّق العلم الإجمالي؟ إذ يجب الاجتناب عن الطرف الباقي، و ما هذا إلّا

لأنّ الاجتناب عنه من آثار العلم الإجمالي السابق، وإن لم يكن موجوداً بالفعل.

ثمّ إنّه أجاب عنه: بوجود الفرق بين الاضطرار وفقدان الموضوع، بأنّ الاضطرار من حدود التكليف، فالتكاليف محدّدة إلي حدّ الاضطرار، فإذا طرأ الاضطرار ارتفع التكليف، وهذا بخلاف وجود الموضوع، فليس التكليف محدّداً ومقيّداً به.

هذا توضيح ما ذكره في الكفاية.

بإحاطة عليه:

بأنّ الاضطرار يُطلق ويراد منه: تارة الاضطرار العقلي الملازم لعجز المكلف عن القيام بتكليفه، فهذا ليس من حدود التكليف، بل هو من مسوغات التكليف، إذ لا يصحّ التكليف إلّا بعد وجود الأمور العامة التي منها القدرة العقلية.

وأخري الاضطرار العرفي الملازم للحرج والتعب، فهو من حدود التكليف جمعاً بين إطلاق قوله:

« اجتنب عن النجس » (وقوله: « رُفِعَ عن أُمَّتِي ما اضطرّوا إليه »)، لكن التفریق بينه وبين فقد المكلف به، بلا وجه، لأنّه كالأضطرار من حدود التكليف إذ لا يصحّ الاحتجاج بالكبري من دون ضمّ الصغري، ولذلك، لو فقد بعض الأطراف قبل حدوث العلم الإجمالي ثمّ علم إجمالاً بأنّ النجس إمّا الإناء المفقود، أو الإناء الموجود، لا يؤثر العلم الإجمالي أبداً.

ب: التفصيل بين الاضطرار إلي المعين و الاضطرار إلي واحد لا بعينه.

وقد عدل المحقّق الخراساني في هامش الكفاية عمّا ذكره فيها، إلي التفصيل بين الاضطرار إلي إناء معيّن من الإناءين، و الاضطرار إلي أحدهما لا بعينه، ففي الأوّل يكون العلم الإجمالي منجزاً بالنسبة إلي الطرف الآخر دون الثاني فلا يكون منجزاً، وقد أفاد في وجه التفصيل ما هذا توضيحه:

لو اضطر إلي أحدهما المعين يجب الاجتناب عن الطرف الآخر، وذلك لأنّ التكليف فيه محدود بحدّ الاضطرار، فلو كان هو المحرّم يكون التكليف فيه محدوداً بحدّ الاضطرار، لافتراض حصول الاضطرار بالنسبة إليه، بخلاف ما إذا كان المحرّم هو الطرف الآخر، فالتكليف لا- يكون فيه محدوداً بحدّ الاضطرار، بل يبقى التكليف فيه علي إطلاقه، لافتراض عدم الاضطرار إليه، و العلم الإجمالي المرّد بين التكليف المحدود الساقط، و المطلق غير المحدود الباقي، يكون منجزاً، و يكون أشبه بالعلم الإجمالي المرّد بين القصير و الطويل، فلو علم بوجوب قراءة آية مرّدة بين القصير كقوله سبحانه: (مُدْهَامَتَانِ) أو الطويلة كآية الدين، يكون العلم الإجمالي فيه منجزاً.

و أمّا إذا كان الاضطرار إلي واحد لا بعينه، فلا يلزم الاجتناب عن غير المختار أيضاً، لأنّ الاضطرار يمنع عن فعلية التكليف في البين، لما مرّ من أنّ الاضطرار حدّ التكليف، من غير فرق بين كونه مضطراً إلي واحد بعينه، أو إلي أحدهما، و المفروض صلاحية كلّ إناء، لرفع الاضطرار.

يلاحظ عليه: أنّ الضابطة في تنجز العلم الإجمالي هو أن يكون محدثاً للتكليف علي كلّ تقدير، حتي يحصل العلم بالتكليف القطعي، و إلّا- فلو كان موجباً له علي فرض دون فرض، فلا يكون هناك علم به، مثلاً إذا دار سقوط قطرة من الدم بين الماء الكر و القليل، فلا يجب الاجتناب عن الآخر لعدم العلم بإحداث التكليف، و علي ضوء ذلك، يجب عليه القول بعدم وجوب الاجتناب إذا اضطر إلي ارتكاب المعين من الإناءين، و الاجتناب إذا اضطر إلي الواحد غير المعين، علي خلاف ما اختاره، و ذلك لأنّه لو كان الاضطرار إلي واحد معين من الإناءين فالعلم الاجمالي يحدث التكليف علي وجهه) إذا كان الحرام في غير الإناء المضطر إليه (و لا يحدث علي وجهه) إذا كان الحرام في الإناء المعين (بخلاف ما

إذا كان الاضطرار إلي واحد منهما، فيحدث علي كل تقدير ثبوتاً، لإمكان معالجة الاضطرار بغير الحرام.

وبعبارة أُخري: إنَّ الميزان في تنجّز العلم الإجمالي أن يتعلّق العلم الإجمالي بشيء لو تعلّق به العلم التفصيلي لتنجّز عليه التكليف الموجود في البين علي كلّ تقدير، وهذا غير صادق عند الاضطرار إلي واحد معيّن، فإنّه لا ينجز إذا كان الحرام في الإناء المعين، و ينجز إذا كان في غيره، وهذا بخلاف ما إذا كان الاضطرار إلي واحد لا بعينه، فالتكليف الموجود في البين منجزاً و لا يجوز له شرب النجس بحجّة الاضطرار علي كلّ تقدير، إذ في سعة المكلف معالجة الاضطرار، بغير الحرام.

ج: وجوب الاجتناب عند الاضطرار إلي غير المعين، و التفصيل في المعين

ذهب الشيخ الأعظم في الفرائد إلي التفصيل بين الاضطرار إلي واحد منهما لا بعينه فيجب الاجتناب عن الآخر سواء كان الاضطرار قبل العلم بالتكليف، أو معه، أو بعده، و الاضطرار إلي واحد معيّن، ففيه التفصيل بين طرؤ الاضطرار قبل العلم، أو معه، فلا يجب الاجتناب عن الآخر، و طرؤه بعد العلم فيجب الاجتناب عن الآخر.

فهنا دعويان:

الأولي: لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر مطلقاً عند الاضطرار إلي واحد لا بعينه.

الثانية: التفصيل عند الاضطرار إلي واحد بعينه، بين عروض الاضطرار قبل العلم بالتكليف أو معه، و بين عروضه بعده، فلا يجب في الأولين دون الثالث.

أمّا الدعوي الأولي فقال في توضيحها: إذا كان الاضطرار إلي فرد غير معيّن،

ص: 485

وجب الاجتناب عن الباقي، سواء كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي أو معه أو بعده، لأن العلم حاصل بحرمة واحد من الأمور، لو علم حرمة تفصيلاً، ووجب الاجتناب عنه، و ترخيص بعضها علي البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

حاصله: أنّ الميزان في تنجّز العلم الإجمالي، هو أن يتعلّق بشيء لو تعلّق به العلم التفصيلي لتنجّز عليه التكليف، و لا يكون الاضطرار مانعاً عن تنجّزه، و هذا متحقّق في الاضطرار إلي الواحد لا بعينه، فهو لا يزاحم تنجّز العلم التفصيلي، إذ في وسعه رفع الاضطرار بغيره، لأنّ المفروض أنّ كلّ واحد كاف في منع الاضطرار. هذا كلّه حول الدعوي الأولي.

و أمّا الدعوي الثانية فقال في توضيحها:

و أمّا الدعوي الثانية: و هي أنّه إذا اضطر إلي ارتكاب بعض المحتملات معيّناً، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إذا كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلي عدم تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرّم هو المضطر إليه.

نعم لو كان الاضطرار بعد العلم فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلي اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض الشبهات.

هذه عبارات الشيخ و توضيحها، و نزيد توضيحاً بطرح القواعد الثلاث التي يتميّر بها العلم الإجمالي المنجّز عن غيره، و هي قواعد ثلاث، روحها واحدة و صورها متعدّدة.

الأولي: يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون محدثاً للتكليف علي كلّ

تقدير، وإلا فلو أحدث علي تقدير دون تقدير لا يكون منجزاً، إذ لا يتولد منه علم بالتكليف وإن كان هناك علم بالموضوع، فلو دار أمر وقوع الدم بين ماء الكر و الماء القليل، لا يكون هناك علم بالتكليف وإن كان هناك علم بوجود الموضوع، ولذلك نقول يجب أن يكون محدثاً علي كل تقدير ليتولد منه العلم التفصيلي بأصل التكليف، وإن كان المتعلق مجملاً.

الثانية: إن المنجز من العلم الإجمالي هو الذي لو انقلب إلي العلم التفصيلي لكان منجزاً، وأما إذا كان التفصيلي منه غير منجز و محدث للتكليف فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً.

الثالثة: العلم الإجمالي إنما ينجز إذا أحرز عدم التنافي ثبوتاً بين الحكم الواقعي للنجس و حكم الاضطراب المسوّغ للارتكاب، فعند ذلك يكون العلم الإجمالي منجزاً لإحراز عدم التنافي.

و أما إذا لم يحرز عدم التنافي فلا يتولد من ذلك العلم الإجمالي خطاب صالح للاحتجاج و عندئذ لا يكون منجزاً.

إذا وقفت علي تلك القواعد فهلم معي نطبقه علي الصورتين:

الصورة الأولى: إذا كان الاضطراب إلي واحد غير معيّن، فالقواعد الثلاث منطبقة عليه، لأنّه يحدث التكليف علي كل تقدير ثبوتاً، إذ لو كان النجس في أيّ طرف يجب عليه الاجتناب عنه ثبوتاً، و لا يزاحمه الاضطراب لإمكان رفعه بالماء الآخر.

ولأنّه لو تبدّل العلم الإجمالي إلي التفصيلي و وقف بأنّ الإناء الواقعي في جانب يمينه هو النجس لكان منجزاً و لا يزاحمه الاضطراب إذ في وسعه رفعه بالإناء الآخر.

كما لا مزاحمة بين الخطاب ب» اجتنب عن النجس « و رفع الاضطرار ثبوتاً، فالقواعد الثلاث. متفقة علي لزوم الاجتناب عن الطرف غير المضطر إليه.

ربما يقال: إن رفع الاضطرار بالإناء الطاهر واقعاً يتوقف علي العلم بالنجس الواقعي بعينه، و أمّا إذا كان مجهولاً فلا يمكن الجمع بين قوله: « اجتنب عن النجس « وقوله: « رفع ما اضطرروا إليه « لاحتمال انطباق ما يختاره علي النجس الواقعي، و حينئذ لا يكون لنا علم بالتكليف علي كلّ تقدير إذا كان الاضطرار متقدماً علي العلم.

يلاحظ عليه: بأنّ مجرّد الاضطرار إلي الارتكاب، ليس سبباً لرفع التكليف ما لم ينته إلي العمل، و لذلك لو ارتفع الاضطرار صدفة بعامل آخر، لأثر العلم الإجمالي الحادث بعد الاضطرار.

و عندئذ يكون لنا حكمان فعليّان، يحكم العقل بامثالهما، و حيث إنّ الامثال القطعي غير ممكن يحكم بالامثال الظني، و الاقتضاء بأحد الإناءين و ترك الإناء الآخر.

و أمّا الصورة الثانية ففيما إذا كان الاضطرار مقدماً علي العلم أو مقارناً معه، ففيه لا يجب الاجتناب عن الآخر، لعدم دخول المورد تحت القواعد الثلاث، و ذلك لأنّه لا يحدث مثل هذا العلم التكليف علي كلّ تقدير، إذ لو كان النجس في الجانب المعين لما وجب عليه الاجتناب، و معه لا يحصل هناك علم بالتكليف مائة بالمائة.

كما أنّه لو انقلب العلم الإجمالي إلي التفصيلي لا يكون منجزاً مطلقاً، إذ لو كان النجس في الإناء غير المعين يكون منجزاً، و أمّا إذا كان في الإناء المعين فمع العلم التفصيلي بأنّه نجس يجوز ارتكابه للاضطرار.

كما أنّ عدم التنافي غير محرز بين الحكمين، إذ لو كان النجس في جانب

الخل فعدم التنافي محرز، وأما إذا كان في جانب الماء فالتنافي محقق، ومع الاحتمال لا يكون عدم التنافي محرزاً.

نعم يستثني من هذه الصورة ما إذا تقدّم العلم الإجمالي علي الاضطرار وكان الاضطرار طارئاً و حادثاً فلو عالج الاضطرار بارتكاب الإناء المعين يجب عليه الاجتناب عن الإناء الآخر، وذلك لأنّ التكليف بالاجتناب عن النجس بعد طرؤ الاضطرار وإن كان مشكوكاً لكن العلم الإجمالي لما انعقد مؤثراً، و حكم العقل قبل الاضطرار بوجوب الاجتناب عن الطرفين تحصيلاً لليقين، فإذا طرأ الاضطرار لا ترفع اليد عن التنجيز السابق إلا بقدر الضرورة، فوجوب الاجتناب ليس من آثار وجود العلم الإجمالي الفعلي بالتكليف بعد الاضطرار، بل من آثار وجود العلم الإجمالي السابق للتكليف، ولذلك لو أهرق أحد الإناءين وجب الاجتناب عن الإناء الآخر.

التنبه الثاني: في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

يشترط في صحّة الأمر و النهي كون المتعلّق أمراً مقدوراً عقلاً، و يشترط في صحّة النهي كون المنهي عنه مورداً للابتلاء و واقعاً في متناول المكلف، و الشرط الأوّل اعتبره الجميع، و أمّا الشرط الثاني فقد اشترطه الشيخ الأنصاري و تبعه المحقّقون.

فقالوا: بعدم صحّة النهي التفصيلي فيما إذا كان المنهي عنه خارجاً عن الابتلاء عادة، فالإناء النجس إذا كان في البلاد النائية و كانت الدواعي مصروفة عنه يقبح النهي عن ارتكابه.

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي فالعلم الإجمالي مثله بطريق أولي، فلو علم بنجاسة أحد الإناءين، و كان أحدهما خارجاً عن محلّ ابتلائه يكون الخطاب

بالاجتناب عمّا هو خارج عن محلّ الابتلاء إذا كان نجساً واقعاً قبيحاً، ويعود الإناء الآخر مشكوك الحكم من حيث الحرمة فيرجع إلي أصل البراءة.

هذا ما اختاره شيخنا الأنصاري في بداية البحث.

وأشكل عليه بعض العلماء.

منهم: المحقّق الاصفهاني، فقال في تعليقه: إنّ حقيقة التكليف الصادر من المولي المتعلّق بالفعل الاختياري لا يعقل أن يكون إلاّ جعل الداعي بالإمكان فيجتمع مع الامتناع بالغير بسبب حصول العلة فعلاً أو تركاً من قبل نفس المكلف. (1)

يلاحظ عليه: أنّ الإمكان العقلي لا يدفع الاستهجان العرفي فلو افترضنا صحّة صدور المعصية من العبد، ولكن دلتّ القرائن علي أنّه لا يقع في متناول يده، فالخطاب بالاجتناب وإن لم يكن قبيحاً عقلاً لكنّه مستهجن عرفاً.

ومنهم المحقّق الخوئي علي ما في مصباح الأصول واصله: أنّ الغرض من الأوامر والنواهي ليس مجرد تحقّق الفعل والترك خارجاً، بل الغرض صدور الفعل استناداً إلي أمر المولي، وكون الترك مستنداً إلي نهيه ليحصل لهم بذلك الكمال النفساني كما أشير إليه بقوله تعالى: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ) ولا فرق في هذه الجهة بين التبعدي والتوصلي، لأنّ الغرض منها هو الاستناد في الأفعال والترك إلي أمر المولي ونهيه، بحيث يكون العبد متحركاً تكوينياً بتحريكه التشريعي وساكناً كذلك بتوقيفه التشريعي.

وبعبارة أخرى: الغرض هو الفعل المستند إلي أمر المولي، والترك المستند إلي نهيه لا مجرد الفعل والترك فلا قبح في الأمر بشيء حاصل عادة، ولا في النهي عن

ص: 490

شيء متروك بنفسه، وليس الغرض مجرد الفعل و الترك حتي يكون الأمر و النهي لغواً و طلباً للحاصل. (1)

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الغرض المفروض إنّما يحصل إذا لم يكن هناك عامل طبيعي يصدُّ الإنسان عن الفعل أو يدفعه إليه، فعند ذلك يكون الفعل و الترك مستندين إلي العامل الداخلي لا إلي العامل التشريعي، و الإنسان مهما حرص لا يصحّ أن ينسب ترك الخبائث و الإنفاق علي ولده، و فلذة كبده إلي نهيه و أمره سبحانه، بل هو بطبيعة ذاته يترك الأوّل و يندفع نحو الثاني، فلا يحصل الغرض المطلوب في هذين الموردين.

و ثانياً: أنّ هذا الغرض إمّا أن يكون لازم الرعاية في حصول الطاعة و تحقّق الامتثال أو لا، فعلي الأوّل تكون الأوامر و النواهي كلّها تعبدية، و يختل التقسيم إلي توصلي و تعبدي.

أو لا يكون لازم الرعاية، و عند ذلك لا يصحّ أن تقع غرضاً و علةً غائية لجميع الأوامر و النواهي، لعدم تحقّقه إلاّ في قسم خاص.

و ثالثاً: أنّه لا صلة لقوله تعالي: (وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ) بما ذكره من أنّ الغاية من جميع الأوامر هي العبادة، و رتب علي ذلك أنّه يجب أن تكون جميع حركات الإنسان و سكناته تابعة لأمر المولي و نهيه، مع أنّ الآية المباركة مع اختلاف صغير تهدف إلي أمر آخر، و ذلك لأنّه ورد في آيتين لكلّ هدف خاص يغاير ما جعله تفسيراً للآية.

أمّا قوله: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) (2) فهو

ص: 491

1- مصباح الأصول: 2/395.

2- التوبة: 31.

ناظر إلي ردّ شرك اليهود والنصاري وأنهم أمروا بعبادة الله سبحانه ولم يؤمروا بعبادة الأحرار والرهبان والمسيح.

وأين هذا المعني ممّا ذكره من أنّ الغرض من الأوامر والنواهي هو الاستناد في الأفعال والتروك إلي أمر المولي ونهيه؟! وأمّا الآية الثانية: أعني قوله سبحانه: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) (1) فهي ناظرة إلي المشركين حيث عبدوا مكان عبادة الله الأوثان والأصنام وأطاعوا مكان طاعة الله، الطاغوت ولم يُخْلِصُوا له الدِّينَ أي الطاعة بل نحتوا له شريكاً في الطاعة، فأين مفاد الآيتين ممّا يرومه المحقّق الخوئي) قدس سره (؟!

الخطابات القانونية و الخطابات الشخصية

و منهم الإمام السيد الخميني) قدس سره (حيث نقد مقالة الشيخ و من تبعه وقال: بأنّ شرطية الابتلاء مبنيّ علي كون خطابات الشرع، خطابات شخصية فيأتي حديث الاستهجان، و أمّا علي القول بأنّها خطابات قانونية فلا يشترط الابتلاء إلاّ لجمع من الناس، وعندئذ يصحّ خطاب الكلّ بالاجتناب بملاك ابتلاء نوعهم، وإليك التوضيح.

يشترط في الخطاب الشخصي، أمور ثلاثة، القدرة علي الامتثال، و كون مورد التكليف مورد الابتلاء للشخص و أن تكون مورداً للرجبة و لا تكون الدواعي عنه مصروفة كالنهي عن عصّ رأس الشجرة أو المنارة، و ذلك لأنّ المقصود من التكليف كالنهي في المقام هو إيجاد الداعي في ذهن المكلف للاجتناب عنه، فإذا لم يكن المكلف قادراً عقلاً علي الفعل، أو كان قادراً ولكن كان غير متمكن

ص: 492

عادة، أو كان الداعي مصروفاً عن الارتكاب، كان التكليف عبثاً، هذا كله في الخطابات الشخصية التي يتلقي المكلف من المكلف خطاباً مختصاً به.

وأما الخطابات القانونية من غير فرق بين الوضعية) العرفية (أو الشرعية فهناك خطاب واحد، متعلق بعنوان عام، وهو حجة علي جميع المكلفين، ويشترط فيها وجود هذه الأمور في أغلب الأفراد، لا في كل واحد منهم، فلو كان عدة لا يستهان بهم قادرين علي شرب الخمر، و متمكنين منه، و كانت فيهم رغبة طبيعية إلي شربه، كفي في توجيه الخطاب إلي عامة الناس أو المؤمنين و إن كان فقد بعضهم بعض تلك الشرائط.

وذلك لأنّ الخطابات التشريعية، ليست خطابات كثيرة، بحيث يستقلّ كلّ بخطاب خاص، بل هناك إرادة واحدة متعلّقة بإنشاء واحد، و خطاب فارد، متعلّق بعنوان عام، حجة علي الجميع بحجة أنّ عنوان الناس و المؤمن منطبق عليه، و هذا معني الحكم المشترك بين الناس ففي المقام خطاب واحد متعلّق بعنوان عام و هو في وحدته حجة علي الجميع ففي مثل قوله سبحانه: (لا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ) الخطاب واحد، و الزنا، هو المتعلّق التام، و الناس تمام الموضوع للخطاب، و هذا الخطاب الواحد حجة علي عامة المكلفين من غير حاجة إلي إنشاء تكاليف أو توجيه خطابات.

فإن قلت: إنّ الخطاب الواحد، المتعلّق بالزنا، المتوجه إلي عنوان الناس، ينحلّ إلي أحكام و خطابات حسب تعدد أفراد المكلفين، فيكون حكم الخطابات القانونية حكم الخطابات الشخصية.

قلت: إن أُريد من الانحلال، قيام الحجة علي كلّ واحد من أفراد المكلفين، فهو صحيح، لكن لا يستلزم تعدد الخطاب، و إن أُريد وجود إرادات كثيرة، و خطابات متوفرة، حسب عدد الأفراد، فهو ممنوع، بداهة أنّه ليس في ذهن المولي

إلاّ إرادة واحدة تشريعية متعلقة بالخطاب الواحد، المتعلق بعامة المكلفين، وعلي ذلك يختلف ملاك الاستهجان فيها مع الخطابات الشخصية فلو كانت الأغلبية الساحقة واحدة للشرائط العامة يكفي في توجيهه إلي عامة المكلفين، وإن كان بعضهم عاجزاً، أو جاهلاً، أو فاقداً الداعي إلي الفعل، أو لم يكن في متناوله فالخطاب العام شامل له، لأنّه غير مقيد بقيد، و المصحح هو وجودها في غالب الأفراد، غير أنّ الفاقدين للشرائط معذرون عند الله سبحانه، لا أنّهم غير مكلفين.

ثمّ إنّه قدس سره (استدل علي وحدة الخطاب العام، بوجه سيأتي التعرض إليها، وهذا كلامه و هو من المتانة بمكان و من له أدني إمام بالقوانين الوضعية) العرفية (يقف علي أنّ ما ذكره) قدس سره (هو الحقّ القراح، مثلاً أنّ وكلاء الشعب ونوابهم، إذا صوّبوا قانوناً، فليس فيما صوّبوا إلاّ إنشاء واحد و خطاب واحد، حجة علي الكلّ لا أنّ فيها خطابات انحلالية حسب تعدد الأفراد.

ثمّ إنّه أورد عليه بما يلي:

ما ذا يراد من توجيه الخطاب إلي العنوان؟ فهل أريد منه العنوان الذهني بما هو هو فهو واضح البطلان، وإن أريد العنوان الذهني بما هو مرآة إلي الأفراد الخارجية، فعندئذ يكون المخاطب هو المصاديق لا العنوان، وهذا عين القول بالانحلال، وعندئذ يتعدد التكليف بتعدد المكلفين وإن كان إنشاءً واحداً.

يلاحظ عليه: أنّ العناوين المأخوذة موضوعاً للحكم علي قسمين، تارة يكون عنواناً مشيراً، مثل قوله:

يجب علي هؤلاء الأمر بالمعروف، فعندئذ يكون العنوان مغفولاً عنه، و الأفراد مورداً للالتفات، و يكون الحكم موضوعاً علي الأفراد جداً، لا- علي العنوان، و يصح ادعاء انحلال الخطاب، و أُخري يكون عنواناً انتزاعياً صادقاً علي الكثير، منطبقاً عليه، ففي مثله يكون الحكم مجعولاً علي

العنوان باقياً عليه، غير منحدر عنه إلي الأفراد الخارجية، لكنّه علي وجه كلّ من وقف عليه يتخذه حجّة علي نفسه، وفي مثله لا يصحّ الانحلال، لعدم كون العنوان، مشيراً مغفولاً عنه.

ثمّ إنّ سيدنا الأستاذ كان في درسه الشريف يدعم ما اختاره، بالوجدان حيث إنّه لا يجد المقنن في نفسه إرادات كثيرة حسب تعدد المكلفين، و لا خطابات كثيرة بل يجد في نفسه إرادة متعلقة بعنوان، و خطاباً متوجّهاً إليه، قابلاً لأن يكون حجّة علي الجميع. هذا تقرير كلامه مع ذب ما أورد عليه.

ثمّ إنّّه قدس سره (ذكر أنّ للقول بالانحلال، مضاعفات سلبية لا يلتزم الفقيه بها لكنّها بين واضح و غير واضح).

أمّا الأول: فأمران:

1. يلزم علي القول بالانحلال عدم صحّة خطاب العصاة و الكفار، فإنّ خطاب من لا ينبعث قبيح، أو غير ممكن، لأنّ الإرادة الجزئية لا تنقدح في لوح النفس إلاّ بعد حصول مبادئ، و منها احتمال الانبعاث، و المفروض عدمه.

قد أورد عليه: بأنّ الغاية من التكليف أحد الأمرين إمّا الانبعاث أو إتمام الحجّة، و خطاب الطائفتين من قبيل الأخير.

يلاحظ عليه: إذا كانت الغاية من التكليف هي إتمام الحجّة مع القطع بعدم انبعاثه من بعثه يكون التكليف عندئذ صورياً فاقداً للإرادة الجدّية، و الطاعة من لوازم الإرادة الجدّية، كما أنّ العقاب أيضاً من آثارها.

2. يلزم اختصاص الأحكام الوضعية بمحل الابتلاء، فالخمر نجس لمن يتبلي به دون غيره، و هو علي خلاف ضرورة الفقه من غير فرق بين القول بكونها تابعة للأحكام التكليفيه و منتزعة عنها، كما هو واضح لأنّ المتبوع إذا كان مختصّاً بالمبتلي فالتابع مثله أو كونها مستقلة بالجعل فإنّه إنّما هو بلحاظ الآثار، و مع

الخروج عن محل الابتلاء لا يترتب عليها آثار، فلا بدّ من الالتزام بأنّ النجاسة والحليّة والأمر النسبية بلحاظ المكلفين.

وربّما يقال بأنّ الإشكال يرد علي القول بكون الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية.

وأما علي القول بأنّها مستقلة بالجعل فهي تنحلّ حسب عدد موضوعاتها لا حسب عدد المكلفين، فإذا قال: الخمر نجس فهو حكم علي نجاسة كلّ خمر في سطح الأرض، ويكفي في عدم لزوم اللغوية ابتلاء بعض المكلفين بكلّ واحد منها.

أقول: إنّ الحكم الوضعي مثل التكليف أمر إضافي له إضافة بالنسبة إلي الجاعل وهو الحقّ سبحانه، وإلي متعلّقه وهو الخمر، وإلي من جعل له الحكم، أعني: المكلف، فالقول بالانحلال في الثاني دون الأوّل تفكيك بلا جهة.

وأما القسم الثاني فوجهان:

1. لو قلنا بالانحلال في القضايا لزم أن يحكم علي القائل بأنّ النار باردة، بأنّه كذب حسب أفراد النار.

يلاحظ عليه: أنّ الصدق والكذب من آثار القضايا الملفوظة أو المكتوبة، والمفروض أنّها واحدة لا كثيرة.

2. لو قلنا بتخصّص كلّ واحد بالخطاب، لزم عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ في القدرة الفعلية، لأنّ الشكّ في القدرة شكّ في وجوب الخطاب، و مورده البراءة.

يلاحظ عليه: بما تبه هو) قدس سره (عليه غير مرّة بعدم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التي يسهل للمكلف الاطلاع علي واقعها. و لذلك يجب الفحص عن الاستطاعة العقلية و الشرعية و بلوغ الغلة حد النصاب، و مقدار

الدين المكتوب في المذكرات، وذلك لانصراف أدلة البراءة عن مثل هذا الجاهل الذي يسهل رفع الجهل عن وجه الحقيقة.

ثم إنَّ الشيخ استدَلَّ علي اعتبار الابتلاء بصحيح(1) علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل رُفِعَ فامتخط فصار بعض ذلك الدم قِطْعاً صَغَراً فأصاب إناؤه هل يصحّ له الوضوء منه؟ قال: «إن لم يكن شيئاً يستين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيّناً فلا تتوضأ منه.»(2)

ظاهر الرواية أنّ الدم أصاب الماء الموجود في الإناء، والإمام فصل بين المستبان وغيره فأمر بعدم التوضؤ في الأوّل دون الثاني، وعندئذ تكون الرواية دليلاً علي عدم انفعال الماء القليل بالدم الذي لا يُدرك بطرف العين، وتكون عندئذ مُعرضاً عنها، لكن عمل بها الشيخ فأفتي بالعفو عمّا لا يدركه الطرف من الدم.

ولما كان مضمون الرواية مخالفاً لما ذهب إليه المشهور من انفعال الماء القليل مطلقاً بإصابة الدم مُدْرَكاً كان أو لا، حملها الشيخ الأنصاري علي أنّ إصابة الإناء لا يستلزم إصابة الماء، فهو عالم بإصابة الدم علي الإناء إمّا نفسه أو باطنه الحاوي للماء، ثم جعله دليلاً علي مدّعه في المقام حيث إنّ عدم تنجيز العلم الإجمالي في المقام لأجل خروج بعض الأطراف أعني: الإناء عن محلّ الابتلاء، وإن كان الطرف الآخر محلاً له.

يلاحظ عليه: أنّ هذا التفسير مخالف لظاهر الرواية، فإنّ إصابة الإناء كناية عن إصابة الماء الموجود فيه، وعندئذ ينطبق علي مختار الشيخ الطوسي.

ص: 497

1- رواه الكليني عن شيخه الثقة محمد بن يحيى، عن العمركي؛ وهو العمركي بن علي البوفكي، شيخ من أصحابنا ثقة كما قال النجاشي، عن علي بن جعفر الثقة عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام)، وما ربّما يقال إنّه ضعيف، لا وجه له.
2- الوسائل: الجزء 1، الباب 8 من أبواب الماء المطلق، الحديث 1.

أضف إلي ذلك كيف يكون الماء مورداً للابتلاء دون الإناء؟ ولم يكن الإناء يومذاك يستخدم مرة واحدة بل مرّات عديدة، وأغلب الأواني التي كانت تستخدم في حيازة الماء كانت من قبيل الخابية أو الكوز والإبريق المصنوع من الخزف ولم تكن خارجة عن محلّ الابتلاء.

مسائل ثلاث

إنّ هنا مسائل ثلاث أشار إليها الشيخ الأعظم بعبارة وجيزة وقال:

1. نعم يمكن أن يقال عند الشكّ في حسن التكليف التنجزي عرفاً بالاجتناب، وعدم حسنه إلاّ معلقاً، الأصل البراءة من التكليف المنجّز، كما هو المقرر في كلّ ما شكّ فيه، في كون التكليف منجّزاً أو معلقاً علي أمر محقق العدم. (1)

2. أو علم التعليق علي أمر لكن شكّ في تحقّقه. (2)

3. أو كون المتحقّق من أفرادهِ. (3)

وإليك الكلام في الجميع:

الأولي: إذا شكّ في شرطية الابتلاء و عدمها

إذا شكّ في اعتبار الابتلاء في صحة الخطاب و عدمه، فهل المرجع الاشتغال و لزوم الاجتناب عن الطرف الآخر، أو البراءة و عدم لزومه؟ ذهب الشيخ و المحقّق النائيني و تلميذه الجليل إلي الأوّل، و المحقّق الخراساني إلي الثاني.

ص: 498

1- إلي هنا تمّ بيان المسألة الأولى.

2- إشارة إلي المسألة الثانية، أعني: الشكّ في وجود الابتلاء مصداقاً بعد معلومية مفهومه.

3- إشارة إلي المسألة الثالثة، أعني: الشكّ في الابتلاء لأجل احتمال مفهوم الابتلاء.

و ليس للشيخ دليل صالح سوى التمسك بالإطلاق الشامل لمورد الابتلاء وعدمه.

و أجب عنه المحقق الخراساني: بعدم صحّة التمسك به، إذ هو فيما إذا تحقّق الخطاب، و شكّ في التقييد بشيء، لا في ما إذا شكّ في تحقّق ما يُعتبر في صحّة الخطاب.

و أورد عليه المحقق الخوئي: بأنّ بناء العقلاء علي حجّية الظواهر ما لم تثبت القرينة العقلية أو النقلية علي إرادة خلافها، و مجرد احتمال الاستحالة لا يعدّ قرينة علي ذلك فإنّه من ترك العمل بظاهر خطاب المولي لاحتمال استحالة التكليف، و مثله لا يعدّ معذوراً عند العقلاء.

ثمّ مثل مثلاً: إذا أمر المولي بالعمل بخبر العادل و احتملنا استحالة العمل به لاستلزامه تحليل الحرام و تحريم الحلال، لا يكون مثل ذلك عذراً في مخالفة ظاهر كلام المولي، و المقام من هذا القبيل، فلا مانع من التمسك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار الدخول في محلّ الابتلاء في صحّة التكليف. (1)

يلاحظ عليه، بوجود الفرق بين المثال و الممثل، فإنّ كلامه في المثال وارد في خصوص مورد الشكّ، فهو نص في بيان حكمه، و هذا بخلاف المقام، فإنّ كلامه ليس وارداً في مورد الشكّ (الخارج عن الابتلاء) (غاية الأمر احتمال وجود إطلاق يعم الموردین لعدم شرطية الابتلاء، أو عدمه، لشرطيته فلا يرجع إلي الإطلاق و مع الشكّ في الموضوع كيف يُتمسك به).

الثانية: إذا شكّ في الابتلاء مصداقاً

إذا شكّ في كون أطراف الشبهة مورداً للابتلاء أو لا، لأجل تردّد طرف

ص: 499

العلم الإجمالي بين كونه داخلياً فيه قطعاً، و خارجاً قطعاً فيشك في كون أطراف العلم الواقعية مورداً له كما إذا تردّد الإناء الآخر، بين كونه في البلد الذي يعيش فيه أو البلد الواقع في أقصى نقاط الهند، فهل يصحّ التمسك بالعام وتكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الإناء الموجود أمامه أو لا؟ مقتضى القاعدة عدمه، لما بين في محلّه من أنّ المخصص المتّصل، يتصرّف في موضوع العام ويجعله مركباً من أمرين كقولك: أكرم العالم العادل، وأمّا المخصص المنفصل سواء كان لفظياً أو لبيئاً فهو لا يتصرف في عنوان العام ظاهراً، لكنّه يجعله حجّة في غير عنوان الخاص لئلاً كما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم الفساق من العلماء، فالموضوع للعام بما هو حجّة هو العالم غير الفاسق، فإذا شككنا في عدالة عالم وعدمها، لا يصحّ التمسك بالعام لأنّه وإن كان مصداقاً للعام أعني العالم، لكنّه ليس مصداقاً له بما هو حجّة فيه أعني العالم غير الفاسق.

ومثله المقام فإنّ الموضوع للاجتناب وإن كان هو النجس ظاهراً، لكنّ الموضوع لئلاً هو النجس المبتلي به عادة والشك في الابتلاء مصداقاً شك في وجود جزء الموضوع وعدمه فلا يصحّ التمسك به فيرجع في الإناء الموجود إلي البراءة للشك في التكليف.

الثالثة: إذا شك في الابتلاء مفهوماً

إذا شك في صدق عنوان الابتلاء علي أحد طرفي العلم الإجمالي لأجل عدم وضوح مفهومه، كما إذا علم بوقوع قطرة من الدم إمّا في الإناء أو الأرض التي يمكن أن يسجد عليها أو يتيمّمه في المستقبل، فهل المرجع هو إطلاق الخطاب أو أصل البراءة والمقام من مصاديق دوران أمر المخصص أو المقيّد بين الأقل

و الأكثر مصداقاً فالابتلاء له مصداق قطعي، كما إذا دار أمر الماء بين الإناءين اللذين يريد استعمال مائهما و مصداق مشكوك لأجل إجمال مفهوم الابتلاء، كما في المثال المزبور، نظير عنوان الفاسق إذا حُصِّص به عموم أكرم العلماء فمرتكب الكبيرة فاسق قطعاً، و مرتكب الصغيرة مشكوك جدّاً، فهل المرجع في الثاني إطلاق العام أو أصل البراءة؟ ذهب الشيخ الأعظم إلي أنّ المرجع لإطلاقات الخطابات، و قال: إنّ الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة، و المعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعليق بالابتلاء.

و أما إذا شكّ في قبح التنجيز، فيرجع إلي الإطلاقات، فالأصل في المسألة وجوب الاجتناب إلّا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين علي تقدير العلم) التفصيلي (بكونه الحرام. (1)

أقول: إنّ الخارج عن تحت العام ليس خصوص ما علم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعليق بالابتلاء، بل خصوص ما كان الخطاب فيه قبيحاً في نظر العقلاء في الواقع سواء علمنا قُبْحَهُ أو لا.

و عند ذلك فإذا تردد الأمر بين كون الخطاب مستهجناً فيه أو غير مستهجن فيدور أمره بين بقائه تحت العام و خروجه عنه، و معه كيف يصحّ التمسك بالخطاب؟ و العجب أنّ الشيخ قد سلك في المقام خلاف ما سلكه في المواقع الأخرى.

فإذا شكّ في سعة مفهوم العام المخصص و ضيقه مثل قولك: أكرم العالم غير الفاسق، حيث دار أمره بين مرتكب خصوص الكبيرة أو الأعمّ منه و من الصغيرة، و بالتالي شكّ في خروج زيد المفروض أنّه مرتكب للصغيرة عن تحت

ص: 501

العام إذا كان شاملاً لكلا القسمين، وعدمه إذا كان مختصاً بالكبيرة فقط فلا يصح أن يتمسك بالعام، بحجة أن الخارج هو معلوم الفسق و هو مرتكب الكبيرة، دون مشكوكه و هو مرتكب الصغيرة.

و الحاصل: أن الملاك في عدم التمسك بالعام في الشبهة المصدقية و به في الشبهة المفهومية للمخصص الدائر أمره بين الأقل و الأكثر، واحد، و هو الشك في انطباق العام بما هو حجة فيه علي المورد.

ثم إن المحقق النائيني أوضح مقالة الشيخ و قال: إنه لا إشكال في إطلاق ما دلّ علي حرمة شرب الخمر و شموله لكلتا صورتَي الابتلاء و عدمه، و القدر الثابت من التقييد هو إذا كان الخمر خارجاً عن مورد الابتلاء بحيث يلزم استهجان النهي عنه بنظر العرف، فإذا شك في استهجان النهي فالمرجع هو إطلاق الدليل لما تبين في مبحث العام و الخاص من أن التخصيص بالمجمل مفهوماً، المردد بين الأقل و الأكثر لا يمنع عن التمسك. (1)

ثم إنه) قدس سره (أورد علي نفسه و قال ما هذا حاصله:

فإن قلت: المخصص المجمل المتصل يسري إجماله إلي العام و لا ينعقد له ظهور في جميع ما يحتمل انطباق مفهوم المخصص عليه إذا كان المخصص لفظياً أو لبيئاً ضرورياً لا نظرياً، و المقام من قبيل الثاني فيجعل العام حجة فيما عدا عنوان المخصص سواء كان صدقه علي مورد قطعياً أو احتمالياً.

قلت: إن إجمال المخصص المتصل سواء كان لفظياً أو عقلياً إنما يسري إذا كان الخارج عن العموم عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب، و تردّد مفهومه بين الأقل

ص: 502

1- و الفرق بين البيانيين طفيف، فالبيان الأول يعتمد علي أن الخارج هو خصوص ما علم أنه خارج عن محلّ الابتلاء دون ما شك فيه، و لكن الثاني يعتمد علي أن الخارج خصوص ما علم استهجانه، لا ما شك فيه.

و الأكثر، كما في تردد الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعم منه، و أما إذا كان الخارج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفة، و علم بخروج بعض أفراده و شك في خروج بعض آخر، فإجمال المخصص و تردده بين خروج جميع المراتب أو بعضها لا يسري إلي العام، لأنّ الشك في مثل هذا يرجع في الحقيقة إلي الشك في ورود مخصص آخر للعام غير ما علم التخصيص به. (1)

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ التفريق بين الفسق و الابتلاء و جعل الثاني من أقسام ذات المراتب دون الأول غير تام، لأنّ الأول مثل الثاني، لأنّ الفسق كالكفر ذو مراتب فالمسلم القاتل فاسق و المسلم الكاذب أيضاً فاسق و أين هذا من ذلك؟! و ثانياً: أنّما أفاده من أنّ المخصص إذا كان ذا مراتب فعلمنا بخروج مرتبة، و شككنا في خروج مرتبة أخرى فإجمال المخصص لا يسري إلي العام، لأنّ مرجع الشك إلي التخصيص الزائد، غير تام. لأنّه إنّما يتم لو خرجت كلّ مرتبة بوجه علي حدة، و أما إذا كان الكلّ خارجاً بعنوان واحد يعمّ جميع المراتب فإنّ كثرة الخارج و عدمها، لا توجب كون التخصيص أزيد من واحد كما لا يخفي.

تأييد آخر للعلامة الحائري

إنّ لشيخ مشايخنا العلامة الحائري مقالاً في تأييد الشيخ.

و حاصله: أنّه لا يصحّ التمسك بالخطاب، لأنّ المفروض الشك في أنّ خطاب الشرع في هذا المورد حسن أو لا؟ فلا بدّ من الرجوع إلي القاعدة، و لكن القاعدة في المقام هي الاحتياط و الاشتغال لا البراءة لأنّ البيان المصحح للعقاب عند العقل هو العلم بوجود مبعوض من المولي بين أمور، حاصل؛ و إن شك في الخطاب الفعلي من جهة الشك في حسن التكليف و عدمه، و هذا المقدار

ص: 503

يكفي حجة عليه، نظير ما إذا شك في قدرته علي الإتيان بالمأمور به وعدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولي و مطلوباً له ذاتاً، و ليس له أن لا- يُقدم علي الفعل بمجرد الشك في الخطاب الناشئ من الشك في قدرته. و الحاصل أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعي للمولي أو مبغوضه لا يري عذراً للعبد في ترك الامتثال. (1)

و أظن أنّ الجواب للسيد المحقق الفشاركي أستاذ المحقق الحائري بشهادة وجود ما يقرب من هذا الجواب في تقريرات المحقق النائيني، و قد تتلمذا علي السيد الفشاركي قدس الله أسرارهم، فقد جاء في تقريرات الثاني: أنّ القدرة العقلية و العادية ليست من الشرائط التي لها دخل في ثبوت الملاكات النفس الأولية، بل هي من شرائط حسن الخطاب، لقبح التكليف عند عدمها، و لكن الملاك محفوظ في كلتا الصورتين:

وجود القدرة و عدمها، و العقل مستقل بلزوم رعاية الملاك و عدم لغويته مهما أمكن، و مع الشك في القدرة تلزم رعاية الاحتمال تخلصاً عن الوقوع في مخالفة الواقع، كما هو الشأن في المستقلات العقلية، فلو صار المشكوك فيه طرفاً للعلم الإجمالي يكون حاله حال سائر موارد العلم الإجمالي بالتكليف من حيث حرمة المخالفة القطعية، و لا- يجوز إجراء البراءة في الطرف الذي هو داخل في محلّ الابتلاء. (2)

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ لازم هذا البيان الاجتناب عن الطرف المشكوك حتي في ما إذا علم خروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء قطعاً، للتحفظ علي الملاك بقدر ما أمكن، و هؤلاء لا يقولون به.

و ثانياً: أنّ العلم بالملاك مع الشك في حسن الخطاب، يحتاج إلي دليل، لأنّ

ص: 504

1- درر الأصول: 2/121.

2- الفوائد: 4/55.

الملاك إنّما يستكشف من خطاب المولي، و مع عدمه، كما في الخروج القطعي عن محلّ الابتلاء، و مع الشكّ فيه، كما في المقام، لا علم لنا بوجود ملاك قطعي لازم الإحراز، فلعلّ للقدرة العادية تأثيراً في تمامية الملاك كما هو الحال في القدرة الشرعية كما في الاستطاعة.

التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة

خصّص المحقّق الخراساني التنبيه الثالث لبيان حال الشبهة غير المحصورة، و كان الأولي عليه أن يخصصه بملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة، ثمّ يخوض بعد إنهاء البحث عن المحصورة في بيان حكم غير المحصورة.

و إنّما جعل ذلك لنكتة، و هو أنّ كون الأطراف محصورة أو غير محصورة لا- يؤثر في نظر المحقّق الخراساني بل الملاك عندئذ فعلية التكليف و عدمها، فعلي الأول يتنجز الحكم الواقعي من غير فرق بين المحصورة و غيرها.

ثمّ أفاد: إنّ كثرة الأطراف ربّما تكون سبباً لعسر الموافقة القطعية في المحرّمات و الواجبات، أو طروء ضرر، أو خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء كما هو الحال في قلّة الأطراف المعبّر عنها بالمحصورة.

و علي كلّ تقدير فليس الميزان كثرة الأطراف أو قلّتها، بل فعلية التكليف و عدمها، لأجل طروء العناوين الثلاثة و لو شكّ في عروض واحد منها، فالمتبع هو إطلاق الدليل.

هذا ما أفاده، و لذلك لم يولّ لغير المحصورة من الشبهة عناية وافرة خلافاً للآخرين.

و لكن تحقيق الكلام يتوقّف علي البحث في مقامين:

1. ما هو المعيار لكون الشبهة غير محصورة، و ما هو حدّها؟ 2. ما هو حكمه من التنجز و عدمه، علي فرض صدق الحد؟

المقام الأول: ما هو المعيار لكون الشبهة غير محصورة؟

قد ذكروا لتمييز المحصورة عن غيرها معايير مختلفة:

1. ما نقله الشيخ عن المحقق و الشهيد الثانيين و الميسي و صاحب المدارك من أنها عبارة عمّا يعسر عدّه لا ما امتنع عدّه، لأنّ كلّ ما يوجد من الأعداد قابل للعد. و أورد عليه بأنّ الألف معدود من الشبهات غير المحصورة مع أنّ عدّه غير متعسّر.
 2. نفس التعريف لكن بإضافة قيد، و هو تعسّر العد في زمان قصير، لئلاّ يخرج الألف عن تحت التعريف.
 3. المرجع في تمييز المحصورة عن غيرها هو العرف، و لعلّ مرجعه إليّ الأوّل، لأنّ المراد من الأوّل ما يعسر عدّه عرفاً و ما لا يعسر عدّه كذلك.
 4. ما ذكره الشيخ الأنصاري: إنّ غير المحصورة ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إليّ درجة لا- يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها، ألا ترى أنّ المولي إذا نهى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل مع واحد من أهل قرية كثيرة الأهل يعلم وجود زيد فيها لم يكن ملوماً و إن صادف الواقع، و قد ذكر أنّ المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلّة الاحتمال، ما لا يؤثر مع الانتشار و كثرة الاحتمال، كما إذا نهى المولي عن سبّ زيد و هو تارة مردّد بين اثنين و ثلاثة، و أخرى بين أهل بلدة و نحوها. (1)
- و ما ذكره الشيخ هو خيرة المحقق العراقي حيث قال: إنّ المناط في كون الشبهة غير محصورة هو أن تكون كثرة الأطراف بحدّ يوجب ضعف الاحتمال في

ص: 506

كلّ واحد من الأطراف بحيث يكون موهوماً بدرجة لا يعتني العقلاء بذلك الاحتمال، بل ربّما يحصل الاطمئنان بالعدم. (1)

ثمّ أورد علي نفسه إشكالاً، حاصله: إنّ الموجبة الجزئية تقيض السالبة الكلية، فكيف يجتمع العلم بوجود الحرام والمبغوض في الأطراف، مع الظنّ بالعدم في كلّ طرف بنحو السلب الكلي؟ وأجاب ما هذا توضيحه: إنّ الأفراد إذا لوحظت دفعة واحدة، فليس فيها إلاّ العلم بالحرام ولا خبر عن الظنّ فضلاً عن الاطمئنان بعدمه، فهذه الصورة هي معقد العلم لا معقد الظنّ بالعدم.

وأما إذا لوحظت الأفراد واحدة بعد واحدة، ففي كلّ واحد ظنّ أو اطمئنان بعدمه، و الموجبة الجزئية لا تجتمع مع السالبة الكلية، أعني: ما إذا لوحظت الأفراد دفعة واحدة، لكنّها تجتمع مع السالبة الجزئية، أعني: ما إذا لوحظ كلّ فرد بلحاظ مستقل منقطع عن لحاظ آخر.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي نقل عن شيخه النائيني أنّه أورد علي التعريف المختار عند الشيخ بوجهين:

الأول: أنّه احالة إلى أمر مجهول، فإنّ للوهم مراتب كثيرة، فأية مرتبة منه تكون ميزاناً لكون الشبهة غير محصورة.

الثاني: إنّ موهومية التكليف لا تمنع عن تنجّز التكليف، ولذا يتنجّز التكليف المرّدّد بين طرفين ولو كان احتمالاً في أحدهما ظنياً وفي الآخر موهوماً. (2)

يلاحظ علي الأول: المعيار هو كون التكليف موهوماً في كلّ واحد من

ص: 507

1- نهاية الأفكار: 3/330.

2- مصباح الأصول: 3/373.

الأطراف من دون التزام بمرتبة خاصة من الوهم، فما دام وجود الحرام في كلِّ واحد إذا لوحظ وحده موهوماً، لا يعتني به العقلاء ولا يترتب علي العلم بالتكليف في المجموع أثر.

ويلاحظ علي الثاني: أنّ السبب لعدم تنجيز التكليف ليس مجرد الموهومية بل الموهومية المستندة إلي كثرة الأطراف، التي تُسبب قلة اهتمام العقلاء بالنسبة إلي ذلك الاحتمال، فيكون الحجّة في الواقع هو بناء العقلاء في هذا القسم علي موهومية التكليف، لا مطلق الموهومية وإن كان مسبباً عن أمر آخر كما في مثاله.

5. ما ذكره المحقق النائيني بأنّ إذا بلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال في أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك، ثمّ قال: وليس عدم التمكن من الاستعمال عادة هو الملاك، إذ ربما لا يتمكن عادة من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضاً محصورة كما إذا كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب، بل لا بدّ من اجتماع الأمرين، كثرة العدد، وعدم التمكن من جمعه في الاستعمال، وبهذا تمتاز الشبهة المحصورة عن غير المحصورة. (1)

و بالإمعان في كلامه يظهر أنّ ما أورد عليه تلميذه الجليل غير وارد حيث قال: إنّ عدم التمكن من ارتكاب الجميع لا يلازم كون الشبهة غير محصورة، فقد يتحقّق ذلك مع قلة الأطراف وكون الشبهة محصورة، كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة الجلوس في إحدى غرفتين في وقت معين فإنّ المكلف لا يتمكن من المخالفة القطعية بالجلوس فيهما في ذلك الوقت، وكذلك لو تردّد الحرام بين الضدين في وقت معين. (2)

وجه عدم الورود: أنّ الإشكال إنّما يرد لو كان الميزان عدم التمكن العادي

ص: 508

1- فوائد الأصول: 1184/117.

2- مصباح الأصول: 3/375.

من المخالفة القطعية و هو) قدس سره (صرّح بأنّه وحده ليس هو الميزان و إلاّ ربما تكون الشبهة محصورة و لا يتمكن المكلف عادة من المخالفة، كما في الخارج عن محلّ الابتلاء، بل عدم التمكن المستند إلي كثرة الأطراف و مورد النقض ليس كذلك.

نعم أورد عليه سيدنا الأستاذ) قدس سره (بأنّه إن أراد من عدم التمكن، الاستعمال دفعة، فيلزم أن تكون أكثر الشبهات المحصورة غير محصورة، و إن أريد الأعم منه و هو التدرّج فيلزم أن يكون أكثر الشبهات غير المحصورة، محصورة، إذ قلّمّا يتفق أن لا يمكن الجمع بين الأطراف و لو في ظرف سنين.(1)

يلاحظ عليه: أنّ المراد الأعم من الدفعي و التدريجي، لكن المقصود من الإمكان هو العادي لا الفعلي، و الأول غير موجود في الشبهة غير المحصورة حتي في أزمّة مختلفة إلاّ ما شدّد و ندر.

إلي هنا تبين أنّ التعريف الحقّ هو ما عرف به الشيخ الأعظم و تبعه الشيخان: الحائري و العراقي، و لا بأس بتعريف المحقّق النائبي.

المقام الثاني: ما هو الدليل علي عدم تنجّز العلم بالتكليف في غير المحصورة؟

وربما يقال: لم يرد عنوان المحصورة و غيرها في النصوص فما هو الوجه لتحديد ههما؟ و الجواب: إنّ العنوانين أخذنا مشيرين إلي القسمين من العلم الإجمالي، أي ما تكون قلّة الأطراف و كثرتها مؤثرتين في اعتناء العقلاء بالعلم و عدمه، أو كون التكليف موهوماً في كلّ طرف و عدمه.

ص: 509

المقام الثالث: ما هو الدليل علي سقوط العلم الإجمالي في غير المحصورة؟

قد استدل علي سقوطه بوجوه مذكورة في الفرائد:

الأول: الإجماعات المنقولة المستفيضة، وقد حكاها الشيخ عن المحقق الثاني في جامع المقاصد، وروض الجنان للشهيد الثاني، و المحقق البهبهاني في فوائده، لكنّه غير مفيد، لاحتمال أن يكون اتّفاقهم، مستنداً إلي الروايات التي وردت في مختلف الأبواب، فيكون الاتّفاق مدركياً غير كاشف عن دليل وصل إليهم ولم يصل إلينا.

الثاني: ما استدل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب، و حمله الشيخ علي لزومه في أغلب أفراد هذا النوع من الشبهة لأغلب أفراد المكلفين، فيشملة أدلة نفي العسر و الحرج، حتي بالنسبة إلي غير الأغلب.

يلاحظ عليه: أنّ العسر و الحرج موجب لسقوط العلم الإجمالي في المحصورة أيضاً، فلا وجه لعنوان غير المحصورة بخصوصها، مضافاً إلي أنّ الميزان في باب العسر و الحرج هو الضيق الشخصي لا النوعي، فلو كان ضيقاً علي الأكثر و سهلاً للأقل فلا وجه لعطف الأقل علي الأكثر.

وجهه أنّ حديث العسر حديث امتنان، و لا امتنان لتفويت المصلحة علي من له إمكان القيام بالتكليف بسهولة.

الثالث: أنّ الغالب عدم ابتلاء المكلف إلاّ ببعض معين من محتملات الشبهة غير المحصورة و يكون الباقي خارجاً عن محلّ الابتلاء.

يلاحظ عليه: أنّ الخروج من الابتلاء يوجب سقوط العلم الإجمالي مطلقاً في المحصورة و غيرها، فما هو الوجه لعنوان المحصورة برأسها فلا بدّ أن يستدل بدليل يختص به؟

الرابع: ما أفاده المحقق النائيني استنتاجاً من الضابطة التي قررها لتمييز غير المحصورة عنها، وحاصله: أنه إذا كانت المخالفة القطعية غير محرمة، لعدم التمكن العادي من استعمالها، فإذا لم تحرم المخالفة كما هو المفروض لم يقع التعارض بين الأصول، ومع عدم التعارض لا تجب الموافقة القطعية وتجاوز المخالفة الاحتمالية. (1)

يلاحظ عليه: أن عدم حرمة المخالفة القطعية لو كان مستنداً مباشرة إلى ترخيص الشارع، فهو يلازم عدم وجوب الموافقة القطعية، أو جواز المخالفة الاحتمالية، وأما إذا كان مستنداً إلى عجز المكلف فلا يلازم عدم حرمتها، وعدم وجوبها، وجواز مخالفتها احتمالاً.

ألا ترى أنه لو كان له عدة زوجات منقطعاً يعلم حرمة مس واحدة منهن لأجل الحيض، فمع أنه غير قادر على مسهن في ليلة واحدة ومع ذلك لا تجوز المخالفة الاحتمالية بمس واحدة منهن.

وأما جريان الأصول الشرعية في الأطراف لأجل عدم حرمة المخالفة فلا يكون مجوزاً، لجواز المخالفة الاحتمالية، لما عرفت من أنه إذا كان السبب الحقيقي لجريان الأصول هو العجز عن المخالفة، لا ينتج جواز المخالفة الاحتمالية.

إذا عرفت أن هذه الوجوه غير كافية، فاعلم أن الصالح للاستدلال هو الوجهان الآتيان.

الخامس: بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم النابع من كثرة الأطراف كما أوضحناه، وقد أمضاه الشارع أو لم يردع عنه.

السادس: الروايات الواردة في أبواب أربعة:

1. ما ورد حول الجبن.

ص: 511

1- الفوائد: 4/119.

2. ما ورد حول شراء الطعام و الأنعام من العامل الظالم.

3. روايات قبول جائزة الظالم.

4. روايات المال الحلال المختلط بالربا.

وإليك دراسة هذه الروايات:

روايات الجبن

قد ورد عن أبي جعفر) عليه السلام (في الجبن روايات بظاهرها ثلاث، و لكنّها في الواقع اثنتان:

1. ما رواه عبد الله بن سليمان، قال: سألت أبا جعفر) عليه السلام (عن الجبن؟ فقال لي: «سألتني عن طعام يُعجبني» ثمّ أعطي الغلام درهماً، فقال: «يا غلام ابتع لنا جبناً»، ثمّ دعا بالغداء فتغدينا معه فأتي بالجبن فأكل و أكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: «أو لم ترني آكله» قلت: بلي، و لكن أحبّ أن أسمعك منك فقال: «سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتي تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (1).

و السند نقّي غير عبد الله بن سليمان فإنه لم يوثّق، و لكن روايات الجبن متضافرة كما ستظهر، مضافاً إلي نقل المشايخ عنه كأبان، و صفوان، و ابن أبي عمير، و هذا يلحقه بالحسان.

ثمّ إنّ قوله: «فيه حلال و حرام» ليس بمعنى احتمال الحلال و الحرام، حتي ينطبق علي الشبهة البدئية بل فعلية القسمين، فينطبق علي المحصورة و غير المحصورة، و المورد قرينة علي الثانية، مضافاً إلي أنّ الترخيص في المحصورة يحتاج إلي التنصيص القاطع للاحتمال لأنّ الترخيص فيه بنظر العرف، ترخيص في

ص: 512

1- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 1.

المعصية، فلا يصار إليه إلا بالدليل الحاسم.

2. صحيحة معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبي جعفر فسأله رجل عن الجبن، فقال أبو جعفر (عليه السلام (:)) إنه لطعام يُعجبني وسأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتي تعرف الحرام فتدعه بعينه ((1)). و من المحتمل أنّ الرجل السائل هو عبد الله بن سليمان، ويشهد بذلك تقارب ألفاظهما، وقد عرفت مفاد الضابطة.

3. ما رواه محمد بن سنان، عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن، فقلت له:

أخبرني من رأي أنّه يجعلُ فيه الميتة، فقال: «أ من أجل مكان واحد، يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين، إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وكُلْ، واللّه إنّّي لا اعتراض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجبن، واللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر و هذه السودان ((2)).»

و السند مخدوش بأبي الجارود، كالراوي عنه، أعني: محمد بن سنان، لكن عرفت أنّ روايات الجبن متضافرة. نعم أورد الشيخ الأعظم علي دلالتة بوجهين:

الأول: أنّه ظاهر في الشبهة البدئية ببيان أنّ المراد: أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، لا أنّه لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان.

يلاحظ عليه: أنّ مجموع الروايات الواردة في الجبن حاكية عن ابتلاء الناس بظاهرة جعل الميتة في الجبن وعقد اللبن بها، أعني: الانفحة المأخوذة عن المعز الميّت، و أنّها كانت متفشية فيها، فكان مردّداً بين كونه من الميتة وعدمه، ففي ذلك المورد حكم الإمام بالجواز، ومثله لا ينطبق إلاّ علي الشبهة غير المحصورة.

الثاني: أنّ الحلية لأخذه من سوق المسلم بناء علي أنّ السوق أمانة شرعية

ص: 513

1- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 7، 5.

2- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 7، 5.

لحلّ الجبن المأخوذ منه و لو من يد مجهول الإسلام. (1)

يلاحظ عليه: ان لو كانت الحلية مستندة إلى سوق المسلم و أمانة لها، فما معني: « و الله ما أظن كلهم يُسمّون هذه البربر و هذه السودان ؟ فأنها علي طرف النقيض من كون مثل هذا السوق أمانة للحلية، فأنه بصدد تضعيف كونه أمانة، فلا وجه للحلية إلا كون الشبهة غير محصورة.

إلي هنا تمّ ما روي عن أبي جعفر) عليه السلام (وقد عرفت أنه لا يتجاوز عن كونه حديثين، و أمّا ما روي عن أبي عبد الله) عليه السلام (حول الجبن فهي خمسة و يحتمل وحدة الخامس مع الرابع، و إليك نقلها:

4. روي عبد الله بن سليمان، عن أبي عبد الله) عليه السلام (في الجبن، قال: « كل شيء لك حلال حتي يحينك شاهدان يشهدان فيه ميتة (2).»

5. روي عبد الله بن سنان: قال سألت رجل أبا عبد الله) عليه السلام (عن الجبن، فقال: « إن أكله ليعجبني » ثمّ دعا به فأكله. (3) و يحتمل اتحاده مع سابقه، و قد نقلنا بالمعني و الاختصار بأن يكون المراد من قوله:

« رجل » هو عبد الله بن سليمان، كما يحتمل تغايرهما.

6. ما رواه بكر بن حبيب، قال: سئل أبو عبد الله عن الجبن و أنّه توضع فيه الأنفحة من الميتة، قال:

« لا يصلح » ثمّ أرسل بدرهم، فقال: « اشتر من رجل مسلم و لا تسأله عن شيء » (4).

و المسبب للحلية هو كون المورد من قبيل الشبهة غير المحصورة، و أمره بالشراء من مسلم، لأجل رفع غبار الشكّ عن قلب السائل ليأخذ دليلاً علي كونه مذكّي و إن كان الدليل واقعاً غيره، و لذلك قال: « و لا تسأله عن شيء ».

ص: 514

1- الفرائد: 259.

2- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 2، 3، 4.

3- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 2، 3، 4.

4- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 2، 3، 4.

7. صحيح حماد بن عيسى، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «كان أبي يبعث بالدرهم إلى السوق فيشتري بها جبناً ويسمي و يأكل ولا يسأل عنه» (1).

8. خبر عمر بن أبي شبيب، قال: سألت أبا عبد الله عن الجبن؟ قال: «كان أبي ذكر له منه شيء فكرهه ثم أكله، فإذا اشتريته فاقطع واذكر اسم الله عليه و كل» (2).

فمجمّل القول في هذه الروايات أنّ فيها احتمالات:

1. راجعة إلى الشبهة غير المحصورة.

2. راجعة إلى الشبهة المحصورة وغيرها خرجت الأولى بالدليل وبقية الثانية.

3. راجعة إلى الشبهة البدئية كما احتملها الشيخ في خبر أبي الجارود.

4. أنّ الحلّية مستندة إلى سوق المسلم و يده.

و الترجيح مع الأول خصوصاً مع ملاحظة المجموع من حيث المجموع مع ملاحظة تفشّي ظاهرة جعل الميتة في الجبن.

نعم هنا إشكال آخر.

إنّ كلّ شيء من الميتة حرام إلاّ الانفحة خلافاً لأهل السنّة، و مع كونها حلالاً، فما هذا الاضطراب في أكل الجبن؟ و تصور أنّ الطهارة مختصة بالرضيع لا ما إذا كان معلوفاً فإنّها نجسة، مدفوع بأنّ عقد اللبن بها يختص بما إذا كان رضيعاً و إلاّ فلا يعقد به.

و لعلّ الظروف لم تكن مساعدة لبيان الحكم الواقعي للسائلين، فحاولوا أن يبيّنوا وجه الحلّية من طريق آخر.

ص: 515

1- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 8، 6.

2- الوسائل: الجزء 17، الباب 61 من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث 8، 6.

2. جواز شراء الطعام و الأنعام من العامل الظالم

هناك لفييف من الروايات يدل علي جواز شراء الطعام و الأنعام من العامل الظالم، و المبيع إمّا زكاة و صدقة أخذه من الفلّاحين، و إمّا خراج الأراضي المفتوحة عنوة، المسمّي باسم المقاسمة و من المعلوم أنّ أموالهم كانت غير نقيه من الحرام، و مع ذلك سوّغ الإمام المعاملة معه. و إليك بعض الروايات:

1. صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لي أبو الحسن موسى عليه السلام (: « مالك لا تدخل مع عليّ في شراء الطعام إني أظنك ضيقاً » قال: قلت: نعم، فإن شئت وسعت عليّ، قال: « اشتره » (1).

و لعلّ المراد من « عليّ » هو علي بن يقطين كما ذكره المجلسي في ملاذ الأختيار.

و قوله: « فإن شئت وسعت » ليس دليلاً علي أنّ الحلّية من باب الولاية، لأنّه واقع في كلام الراوي.

2. مرسل محمد بن أبي حمزة، عن رجل، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (أشترى الطعام فيجئني من يتظلم و يقول ظلمني، فقال: « اشتره » (2).

3. صحيح أبي عبيدة) الحدّاء (عن أبي جعفر قال: سألته عن الرجل منّا يشتري من السلطان من إبل الصدقة و غنم الصدقة و هو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم، قال: فقال: « ما الإبل إلاّ مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتي تعرف الحرام بعينه » (3).

و احتمال أنّ التسويغ من باب الولاية يرده صحيح الحدّاء حيث ضرب القاعدة و هو جواز الشراء ما لم يعلم بعينه.

4. صحيح معاوية بن وهب) البجلي الثقة (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (:

ص: 516

1- الوسائل: الجزء 12، الباب 52 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1، 3، 5.

2- الوسائل: الجزء 12، الباب 52 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1، 3، 5.

3- الوسائل: الجزء 12، الباب 52 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1، 3، 5.

أشترى من العامل الشيء وأنا أعلم أنه يظلم؟ فقال: «اشتر منه» (1).

5. ما رواه إسحاق بن عمّار مضمراً (2).

6. ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري مضمراً (3).

ولفظ العامل قرينة علي أنّ المبيع كان زكاة وصدقة، أو خراجاً و مقاسمة، فقد جوز الشراء إلا إذا علم الحرام مشخصاً، و من المعلوم كون الحرام بالنسبة إلي الحلال كان قليلاً، أشبه بالشبهة غير المحصورة.

3. ما يدل علي أخذ جوائز العامل للظالم

وهناك روايات تدل علي جواز أخذ جوائز العامل للظالم و أكل طعامه، نذكر منها ما يلي:

1. صحيحة أبي ولّاد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (: ما تري في رجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم و أنا أمرّ به فأنزل عليه فيضّيّني و يُحسن إليّ و ربّما أمر لي بالدرهم و الكسوة و قد ضاق صدري من ذلك، فقال لي: « كل و خذ منه فلك المهنة و عليه الوزر » (4).

2. صحيحة أبي المغراء قال: سألت رجل أبا عبد الله عليه السلام (و أنا عنده فقال: أصلحك الله أمرّ بالعامل فيجيزني بالدرهم آخذها؟ قال: « نعم »، قلت: و أحجّ بها؟ قال: « نعم » (5).

4. التصرف في مال مختلط بالربا

وردت روايات في باب الربا من أنّ من ورث مالا فيه ربا، لا يحرم عليه إلا

ص: 517

- 1- الوسائل: الجزء 12، الباب 52 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4؛ و الباب 53 من نفس الأبواب الحديث 2 و 3.
- 2- الوسائل: الجزء 12، الباب 52 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4؛ و الباب 53 من نفس الأبواب الحديث 2 و 3.
- 3- الوسائل: الجزء 12، الباب 52 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4؛ و الباب 53 من نفس الأبواب الحديث 2 و 3.
- 4- الوسائل: الجزء 12، الباب 51 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1 و 2، و لاحظ الحديث 3 و 5.
- 5- الوسائل: الجزء 12، الباب 51 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 1 و 2، و لاحظ الحديث 3 و 5.

إذا عرفه بعينه تقتصر بروايتين صحيحتين:

الأولي: صحيحة أبي المغراء قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) (:)... لو أن رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أن في ذلك المال رباً، ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلال كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنه رباً فليأخذ رأس ماله وليردّ الرباً (1).

الثانية: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: أتى رجل أبي) عليه السلام (فقال: إني ورثت مالاً وقد علمت أن صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي، وقد عرف أن فيه رباً واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله، لحال علمي فيه، وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا: لا يحل أكله، فقال أبو جعفر) عليه السلام (:) إن كنت تعلم بأن فيه مالاً معروفاً رباً وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوي ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً، فإنّ المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه، فإنّ رسول الله: قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه، فإذا عرف تحريره، حرم عليه (2).

و الروايتان ظاهرتان في الشبهة المحصورة، فإذا جاز التصرف فيها ففي غيرها أولي. نعم ليس لها شمول لغير مورد الربا، ولعلّ التسويغ لأجل التسهيل، وقد كان السيد الأستاذ يحمل ما دلّ علي الحلّية ما لم يعلم بعينه علي خصوص الشبهة المحصورة من باب الربا وقد نوّهنا بذلك عند تفسير روايات باب البراءة.

ولعلّ هذه الروايات، مع بناء العقلاء و السيرة الجارية بين المتشرعة كافية في رفع اليد عن إطلاق الدليل لوقلنا بأنّ له إطلاقاً لصورة انتشار الحرام بين الكثير.

ص: 518

1- الوسائل: الجزء 12، الباب 5 من أبواب الربا، الحديث 2.

2- الوسائل: الجزء 12، الباب 5 من أبواب الربا، الحديث 3.

الأول: جواز ارتكاب الكلّ و عدمه

هل يجوز ارتكاب عامة المشتبهات في غير المحصورة، أو يجب إبقاء مقدار الحرام، أو يفصل بين ما قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكلّ مقدمة له، أو قصد الجميع من أول الأمر، وبين ما إذا انجر الأمر إليه، فلا مجوز في صورتين الأولتين دون الثالثة، مستدلاً علي ذلك بأنهما تستلزمان طرح الدليل الواقعي الدال علي وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي، و التكليف لا يسقط من المكلف مع العلم غاية ما ثبت في المقام، الاكتفاء في امثاله بترك بعض الاحتمالات فيكون البعض المتروك بدلاً عن الحرام وإلا فإخراج الخمر الموجود يقيناً بين المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب عن الخمر» اعتراف بعدم حرمة واقعاً و هو معلوم البطلان. (1)

الظاهر أنّه لا يختلف الحكم باختلاف المباني.

فلو كان المستند ما اختاره الشيخ من كون التكليف موهوماً بكثرة الأطراف، فيكون مفاده الجواز مطلقاً لأنّ كلّ واحد من الأطراف موهوم التكليف فيجوز اجتنابه، وإن كان ينجر الأمر عند الانتهاء إلي مخالفة التكليف غير أنّ الترخيص في كلّ واحد يكون دليلاً علي رفع الشارع اليد عن التكليف الواقعي و صيرورته إنشائياً في تلك المرحلة.

و ما ربما يقال: من «انّ الجائز من أول الأمر، هو ارتكاب مقدار من الأطراف يكون الاحتمال فيه موهوماً و أمّا الأزيد فلا»، غير تام إذ ليس الموضوع

ص: 519

للجواز، الكميّة الخاصة التي يكون التكليف فيه موهوماً ليتوقف الجواز إذا انتهى إلى مقدار لا يكون كذلك، بل الموضوع للجواز هو كلّ واحد واحد، لأجل كون التكليف فيه موهوماً، وهذا صادق عند ارتكاب كلّ واحد إلى نهايته.

كما أنّه لو كان الدليل هو الروايات المتقدمة، فالظاهر جواز الارتكاب حتى يعلم الحرام بعينه.

إنّما الكلام علي مبني المحقّق النائبي، فالظاهر جواز ارتكاب الجميع أيضاً، لأنّه جعل عدم المتمكن العادي موضوعاً لعدم حرمة المخالفة القطعية، وسقوط العلم عن التأثير فعند ذلك يجوز ارتكاب الجميع، لأنّ التمكّن الشخصي لا ينافي عدم التمكّن العادي، والمسقط للعلم عن الحجية هو الثاني سواء كان هناك تمكّن شخصي أو لا. لأنّه إنّما قال بعدم حرمة المخالفة القطعية لأجل عدم التمكّن العادي من المخالفة وفرع عليه جواز المخالفة الاحتمالية.

الثاني: حكم الكثير في الكثير

إذا كان المرّد في الشبهة غير المحصورة أفراداً كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحسوسة، كما إذا علم بوجود مائة شاة محرمة في ضمن ألف شاة فإنّ نسبة المائة إلى الألف، نسبة الواحد إلى العشرة، وهذا ما يسمّى بشبهة الكثير في الكثير، فهل العلم منجّز في هذه الصورة أو لا؟ الظاهر أنّه يختلف الحكم حسب اختلاف المباني.

فعلي مبني الشيخ من موهومية التكليف فالعلم منجّز، لأنّ التكليف في كلّ واحد من الشياه ليس بموهوم وذلك ينجّز العلم الإجمالي ولا ينافي ما قلنا بأنّ الميزان عامة مراتب الوهم فإنّ المراد من الوهم ما لا يعتد به العقلاء ومع فرض مراتب له لكن الجميع محكوم عندهم بعدم الاعتداد، وهذا بخلاف المقام

فالعقلاء يعتدون بواحد في مقابل العشرة.

وأما علي مبني المحقق النائيني وهو عدم حرمة المخالفة القطعية لأجل عدم التمكن من المخالفة القطعية، فالظاهر عدم تنجيز العلم الإجمالي لكون المقام ممّالاً - لا - يتمكّن المكلف من المخالفة القطعية عادة، فهو جعل عدم التمكن العادي دليلاً علي جواز المخالفة القطعية، فلو كانت المخالفة القطعية غير ممكنة عادة كما هو المفروض، فيجوز الارتكاب.

الثالث: في كون الساقط هو العلم أو هو مع الشكّ

لا شكّ أنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام في الأطراف ينتج الشكّ في كل واحد منها، فالشكّ نابع من العلم ومن نتائجه.

وعلي ذلك فلو قلنا بسقوط العلم، فهل الساقط هو نفس العلم فقط علي وجه لو كان للشكّ أثر شرعي من الاشتغال يجب ترتيب أثره عليه لكون المفروض انحصار السقوط بالعلم دون الشكّ، أو الساقط هو العلم والشكّ معاً؟ وتظهر الثمرة في ما إذا علم بماء مضاف بين الأواني الكثيرة غير المحصورة، فالعلم بوجود الماء المضاف يوجب وجود الشكّ في كلّ واحد من الأواني، فلو قلنا بسقوط العلم والشكّ معاً يجوز التوضؤ بواحد منها والاقتصار عليه، لكون الشكّ ساقطاً عن الاعتبار فيصبح كلّ واحد من الأواني محكوماً بالإطلاق.

وأما لو قلنا بأنّ الساقط هو العلم دون الشكّ فيكون الشكّ هنا موضوعاً للاشتغال مثل ما إذا شكّ في إطلاق ماء علي نحو الشبهة البدوية، فلو شكّ في ماء أنّه مطلق أو مضاف لا يجوز له الاقتصار بالتوضؤ بهذا الماء، ويكون المقام مثله إذا قلنا بسقوط العلم دون الشكّ.

والتحقيق أنّه علي مبني الشيخ يسقط العلم والشكّ معاً، لأنّ إلغاء العلم

و جعله كالمعدوم إلغاء لأثره الناتج منه، أعني: الشك، فليس هنا شك تعبدًا حتى يكون موضوعًا للاشتغال.

وبعبارة أخرى: إن الحكم بموهومية التكليف عند العقلاء يلازم وجود أمانة علي كون الماء مطلقاً لا مضافاً و معه لا موضوع للاشتغال.

و أما علي مبني المحقق النائيني، فقد ذهب المحقق الخوئي إلي أن الساقط هو العلم دون الشك، وقال:

إن الملاك في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية، لعدم القدرة عليها، و إن وجوب الموافقة القطعية متفرع عليها، فالعلم بالتكليف المراد بين أطراف غير محصورة يكون كعدمه.

و أما الشك في كل واحد من الأطراف فهو باق علي حاله، و هو بنفسه مورد لقاعدة الاشتغال، إذ يعتبر في صحة الموضوع إحراز كون ما يتوضأ به ماء مطلقاً، فنفس احتمال كونه مضافاً كاف في الحكم بعدم صحة الموضوع به، و لو لم يكن علم إجمالي بوجود مائع مضاف، فلا بد حينئذ من تكرار الموضوع بمقدار يعلم منه وقوع الموضوع بماء مطلق. (1)

ولكن المحقق الكاظمي نقل في تقريره لدروس أستاذه أنه كان يميل إلي سقوط حكم الشك، و هو الظاهر طبقاً لمبناه، و ذلك لأنه قال: لا تحرم المخالفة القطعية لعدم التمكن العادي عليها، و بما أن المانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي لزوم المخالفة القطعية، فإذا لم تحرم تجري الأصول بلا معارض، فاستصحاب الإطلاق في الماء الذي يريد التوضؤ به محرز للموضوع و لا يعارضه أصل آخر، و معه يكون الشك فاقد الأثر لوجود الأصل المحرز.

و أما ما ذكره المحقق الخوئي من وجود الشك في قرار ذهنه، فيرد عليه أن الموضوع ليس مطلق الشك بل الشك الذي لم يحكم عليه بحكم، و هذا نظير:

ص: 522

« لا شكّ لكثير الشكّ »، أو « لا شكّ للمأموم مع حفظ الإمام »، فمثل هذا الشكّ المحكوم بحكم، خارج عن أدلّة الشكوك، أعني قوله: إذا شككت فابن علي الأكثر، ومثله المقام فإنّ الشارع بما أنّه لم يُحرّم المخالفة القطعية وحكم بجريان الأصول في كلّ آنية، صارت النتيجة كون الماء مطلقاً، ومعه لا شكّ تعبداً حتى يحكم بالاشتغال.

الرابع: لزوم كون العلم الإجمالي محدثاً للتكليف علي كلّ تقدير؟

يشترط في تنجيز العلم الإجمالي أن يكون مبدأ لحكم فعلي يطلبه الشارع علي كلّ حال، فهذا الحكم الفعلي النابع من العلم الإجمالي فرع أن يكون العلم محدثاً للتكليف علي كلّ تقدير، وإلاّ فلو أحدث التكليف إذا كان المعلوم في هذا الطرف ولم يكن محدثاً له إذا كان المعلوم في الطرف الآخر لا يكون هناك علم فعلي بالحكم أوّلاً، ولا تتعارض الأصول في الطرفين ثانياً، إذ لا يجري فيما لم يحدث تكليفاً ويبقى جارياً فيما نحتمل إحداث التكليف فيه.

وعلي ذلك فلو علم بنجاسة أحد الثوبين وفي الوقت نفسه علم بغصبية الثوب المعين منهما، فليس لمثل هذا العلم تأثير علي كلّ تقدير، لأنّ النجاسة لو كانت في غير الثوب المغصوب يحدث تكليفاً ويمنع عن استعماله في الصلاة. وأمّا لو كان في الثوب المغصوب فالعلم بنجاسته لا يحدث تكليفاً لأنّه ممنوع الاستعمال سواء كان طاهراً أم نجساً⁽¹⁾، ولذلك لا تجري أصالة الطهارة في الثوب المغصوب إذ لا أثر للطهارة فيه لما عرفت من أنّه ممنوع الاستعمال في كلتا الصورتين وعندئذ تجري أصالة الطهارة في جانب الثوب الآخر بلا معارض.

ص: 523

1- فعدم إحداث التكليف فيه صار سبباً لأمرين: 1. فقدان العلم بالحكم الفعلي المنجز. 2. عدم تعارض الأصول في ناحية ما يحتمل حدوث التكليف فيه.

وإن شئت قلت: ينحلّ العلم الإجمالي إلي علم تفصيلي بلزوم الاجتناب عن الثوب المغصوب قطعاً، إمّا لكونه مغصوباً فقط، أو لكونه مغصوباً ونجساً؛ وإلي شكّ بدوي في ناحية الثوب الآخر.

الخامس: كفاية اندراج الطرفين تحت عنوانين

لا- يعتبر في تنجيز العلم الإجمالي اندراج الطرفين تحت عنوان واحد كالنجاسة، بل يكفي اندراجهما تحت أحد عنوانين محدثين للتكليف، كما إذا علم بنجاسة هذا الثوب أو غصبية الآخر لما عرفت من أنّ الميزان كون العلم الإجمالي محدثاً للتكليف الفعلي علي كلّ حال.

وإلي ضوء ذلك، فلو كان ذلك الثوب نجساً فهو يحدث التكليف، كما أنّه لو كان الآخر غصباً فكذلك، فالعلم بتحقيق أحد العنوانين في أحد الطرفين يُنتج حكماً فعلياً قطعياً باسم الاجتناب عن المغصوب للشارع ولا يحصل إلاّ باجتنابهما ويتعارض الأصلان.

وإلي ضوء ذلك، فإذا علمنا بخروج بلل مردّد بين البول ومني يكفي في التنجيز في بعض الظروف فلو كان متطهراً من الحدث الأصغر والأكبر فعلم بوجود ناقض للطهارة علي كلّ تقدير، فمثلاً لو كان البلل بولاً في الواقع فقد نقض طهارته علي وجه يوجب التوضؤ، ولو كان منياً تنقض طهارته أيضاً علي وجه يورث الغسل.

وبالتالي وقف علي حكم فعلي مردّد بين التوضؤ والغسل، فيجب الامتثال علي وجه تحصل الموافقة القطعية.

نعم لو كان محدثاً بالحدث الأصغر فخرج مثل ذلك البلل، فهو يحدث التكليف علي فرض، أعني: إذا كان منياً دون ما إذا كان بولاً، لأنّ المفروض أنّه

محدث بالحدث الأصغر، وعلي ذلك لا ينتج العلم الإجمالي حكماً فعلياً قطعياً يجب امتثاله بل ذلك العلم مؤثر علي وجهه وغير مؤثر علي وجه آخر، ففي مثله ينحل العلم الإجمالي إلي علم تفصيلي وهو وجوب الوضوء علي كل حال وشك بدوي وهو وجوب الغسل.

وإن شئت قلت: ينحل إلي علم تفصيلي بوجوب رفع الحدث الأصغر، وإلي شك في وجود الحدث الأكبر. ومع الشك تجري البراءة في الناحية الثانية.

لا- يقال إن الأثر مترتب أيضاً علي فرض كون الخارج بولاً، للزوم غسل المنخرج، لأننا نقول إن العلم بوجوب الغسل نتيجة علم تفصيلي بنجاسة المنخرج لخروج النجس منه سواء أكان منياً أم بولاً، لا علي خصوص كون الخارج بولاً.

التنبيه الرابع: في حكم ملاقي الشبهة المحصورة

وقبل الخوض في المقصود تقدم أموراً:

الأول: إن محل البحث في لزوم الاجتناب عن ملاقي الشبهة المحصورة وعدمه، إنما هو فيما إذا لاقى الشيء أحد الطرفين مثلاً، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الطرفين من السجادة، ثم لاقى شيء رطب أحد الطرفين؛ وأما إذا لاقى كليهما مع الرطوبة فهو يعد ملاقاً للنجاسة، وليس ملاقياً للمشتبه.

ومثله ما إذا لاقى شيء رطب أحد الطرفين وشيء آخر، الطرف الآخر، فيحصل العلم الإجمالي بنجاسة أحد الملاقين زائداً علي العلم الإجمالي المتعلق بنفس الشئيين.

الثاني: إن الكلام في ما إذا لاقى أحد الطرفين، وأما إذا انقسم أحد الطرفين بالملاقاة قسمين فهو خارج عن محط البحث، كما إذا غمس إحدى يديه في الإناء وأخرجها منه وكانت القطرات عالقة عليها، فما دام الحال كذلك، فهي تعد من

أطراف العلم حيث يعلم بنجاسة هذا الإناء أو ذاك مع ملاقيه، لأنه أشبه بما إذا قسم ماء أحد الإناءين إلي إناءين فيتوسع طرف العلم، فيدور العلم بين نجاسة ذاك الإناء أو هذين الإناءين.

و الحاصل انّ الكلام فيما إذا كان هناك مجرّد الملاقة، من دون أن ينتقل شيء من الملاقي إلي الملاقي كما في المقام.

و من هنا يعلم حكم ما إذا علم بغصيبة إحدى الشجرتين ثمّ أثمرت إحداهما دون الأخرى، فرّبما يقال بجواز التصرف في الثمرة تكليفاً و لعدم ضمانها وضعاً، باعتبار انّ الموجب لحرمة الثمرة كونها نماء المغصوب و هو مشكوك فيه و الأصل عدمه كما أنّ موضوع الضمان وضع اليد علي مال الغير و هو أيضاً مشكوك و الأصل عدمه.

يلاحظ عليه: بأنّ الثمرة، عصاراة الشجرة و جزء منها، فهي أشبه بما إذا كبرت الشجرة و أوقرت و ارتفعت أغصانها، فتكون الشجرة مع ثمارها و أوراقها طرفاً للعلم، نظيره ما إذا علم بغصيبة إحدى الشاتين فانتجت إحداهما، فلا يعد الولد خارجاً عن طرف العلم.

و أمّا الأصل الذي أشير إليه فهو غير تام، لأنّه من قبيل الأصل الأزلي الذي لا نقول به، و لا عبرة عند العقلاء و لا يعد عدم الاعتداد به عند العقلاء، نقضاً لليقين السابق.

الثالث: لا إشكال في وجوب ترتيب كلّ ما للمعلوم من الأحكام و الآثار، علي كلّ واحد من الطرفين من باب المقدمة العلمية، فإذا علم بنجاسة أحد الإناءين فبما أنّه لا يجوز التوضؤ بالنجس، و لا بيعه لا يجوز التوضؤ بأحدهما و لا بيع أحد منهما، فما للمعلوم من الآثار يترتب علي كلّ واحد لتحصيل البراءة القطعية إنّما الكلام في ترتّب أثر المعلوم بالإجمال علي ملاقي الطرفين كوجوب

الاجتناب المترتب علي الملاقي، فهل يترتب علي ملاقي أحد الأطراف أو لا؟ واستنباط حكمه رهن الوقوف علي حكم ملاقي النجس الواقعي، فهل الاجتناب عنه من جهة الله من شئون الاجتناب عن النجس وليس هنا تعبد وراء التعبد بلزوم الاجتناب عن النجس، أو أنه موضوع مستقل له حكم خاص و امتثال وعصيان مستقل، نسب الأول إلي ابن زهرة والثاني إلي المشهور؟

و قد استدل للقول الأول بوجهين

الأول: قوله سبحانه: (يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ). (1)

قال ابن زهرة قوله: (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ) وقوله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) (2) يقتضي تحريم استعمال الماء المخالط للنجاسة مطلقاً. (3) تري أنه استدل علي تحريم استعمال الماء المخالط للنجاسة، بما دل علي لزوم هجرها، فالآية تدل علي هجر نفس العين النجسة، لكنّه جعلها دليلاً علي هجر مخالطها أيضاً.

أقول: إنَّ الرُّجْزَ بكسر الراء ورد في القرآن الكريم تسع مرّات، أريد منه في ثمانية موارد، العذاب؛ وفي مورد واحد، القذارة، وهي أثر الاحتلام الذي ابتلي به بعض الحاضرين في وقعة بدر، قال سبحانه:

(إِذْ يُعَشِّكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْسَ الشَّيْطَانِ). (4)

ص: 527

1- المدثر: 51.

2- المائدة: 3.

3- الغنية: 1/46، الطبعة المحقّقة.

4- الأنفال: 11.

وأما الرُّجْز، فقد ورد مرة واحدة، وفسّر بالعذاب تارة والمراد الابتعاد من أسبابه، والوثن أخري، والقذارة الثالثة. فعلي التفسيرين الأولين لا صلة للآية بالمقام ويكون خطاب الآية للنبي، بمنزلة قولهم: إياك أعني واسمعي يا جارة، وقوله سبحانه: (لئن أشركت ليحبطن عملك و لتكونن من الخاسرين). (1)

وعلي المعني الثالث يمكن أن يراد القذارة المعنوية كالحسد والبخل ويكون مساقها مساق المعنيين السابقين، كما أنه يمكن أن يراد منه القذارة الظاهرية، وقد ورد في تفسيره أنّ رجلاً يبيعاز من أبي جهل ألقى شيئاً قذراً علي النبي، فلو أريد منه نجس العين فلا صلة لها بالمقام، ولو أريد منه الأعم منه و من المتنجس فيصح الاستدلال، لأنه سبحانه أمر بهجرهما بكلمة واحدة و أمراً واحداً، وهذا يدل علي أنّ هجر المتنجس من شؤون هجر النجس موضوعاً مستقلاً.

يلاحظ عليه: بعد تسليم المقدمات، لا مانع من أن يكون كل من النجس و المتنجس مهجوراً بأمر مستقل، و مع ذلك يصح الأمر بهجرهما بمفهوم جامع بينهما و ذلك مثل ما إذا كان شخصان محرّمي الإكرام كل بملاك خاص، و مع ذلك صح أن يقعا موضوعاً لحكم واحد، كما إذا قال: لا تكرم العصيين أو لا تكرم الجالسين.

الثاني: ما رواه الشيخ، عن محمد بن أحمد بن يحيى (الأشعري القمي صاحب كتاب نوادر الحكمة المتوفّي حوالي 290 هـ) (عن محمد بن عيسى اليقطيني) المعروف بالعبدي الثقة عند الجميع إلا عند أستاذ الصدوق ابن الوليد (عن النضر بن سويد) الذي وثقه النجاشي (عن عمرو بن شمر بن يزيد) الذي ضعّفه النجاشي، و لم يوثقه أحد من القدماء و إن سعي العلامة المجلسي و البهبهاني في إثبات وثاقته (عن جابر) بن يزيد الجعفي من أصحاب الباقر الثقة

ص: 528

علي الأقوي (عن أبي جعفر) عليه السلام (قال: أتاه رجل، فقال: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت فما تري في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر) عليه السلام (:)) لا تأكله»، فقال له الرجل: الفأرة أهونٌ عليّ من أن أترك طعامي من أجلها.

قال: فقال له أبو جعفر) عليه السلام (:)) إنك لم تستخف بالفأرة، وإنما استخففت بدينك إن الله حرم الميتة من كل شيء (1).

ويمكن تقريب الاستدلال بوجهين:

1. أنه فسر أكل الطعام الذي وقعت فيه فأرة استخفافاً بالدين وفسّره بتحريم الميتة، فلو كانت نجاسة الملاقي للميتة فرداً آخر وراء التعبد بنجاسة الميتة، لم يكن أكل السمن أو الزيت استخفافاً بالدين المفسّر بتحريم الميتة بل كان استخفافاً بالدين المفسّر بوجوب الاجتناب عن الملاقي.

2. إن الإمام) عليه السلام (فسّر الاجتناب عن السمن أو الزيت بأنّ الله حرم الميتة من كل شيء، ولو لا كون الاجتناب عن الملاقي) بالكسر (من شؤون الاجتناب عن الملاقي فقط لما كان لهذا التفسير وجه، بل كان عليه أن يقول: إن الله حرم كل شيء لاقى النجس.

وبالجملة نجد إن الإمام يجعل الفأرة و الميتة موضوعاً للحكم من الاستخفاف والتحريم مع أنّ المطروح للراوي هو الزيت و السمن اللذين وقعت فيهما الفأرة.

كلّ ذلك دليل علي أنّ حكم السمن و الزيت مندك في حكم الميتة و الفأرة، ولذلك جعل أكل السمن استخفافاً بالدين وردّاً لتحريم الميتة.

ص: 529

يلاحظ عليه: مضافاً إلي أنّ الرواية ضعيفة السند وإن كان يلوح عليها أثر الصدق بأن وجه التركيز علي الفأرة و الميتة مكان التركيز علي السمن و الزيت لأجل تفسّخ الميتة في السمن و الزيت و انحلالها فيه، فكان أكلها ملازماً لأكله.

أضف إلي ذلك أنّ دلالة الرواية لا تخرج عن حدّ الإشعار، و لعلّ التركيز علي الأمرين مكان السمن و الزيت لأجل الحفاظ علي الانسجام بين كلام الراوي و الإمام) عليه السلام (حيث إنّ الراوي لمّا قال: الفأرة أهون علي، فركّز الإمام علي الفأرة و أجاب: بأنّ عدم الاعتناء بها ليس استخفافاً بها و إنّما هو استخفاف بالدين، ثمّ قال: كيف تقول الفأرة أهون مع أنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء.

علي أنّ التدقيق في الرواية يرشدنا إلي أنّها بصدد أمر آخر، و هو أنّ الراوي تعجب من أنّ تكون الفأرة الصغيرة سبباً لحرمة زيت أو سمن الخايبة، فأجاب الإمام) عليه السلام (بأنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء من غير فرق بين الصغير و الكبير، و أمّا كون نجاسة الملاقي من شئون الملاقي أو فرد آخر فليس بصدد بيانه.

إلي هنا تمّ دراسة قول ابن زهرة، و إليك دراسة دليل المشهور، فيدل علي قولهم أمور:

1. قوله) عليه السلام (في الخبر المستفيض: «و إذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء» (1) فإنّ مفهومه أنّه إذا لم يبلغ الماء قدر كَرّ ينجسه شيء، و ظاهره هو العلية و صيرورة الملاقي موضوعاً لأحكام النجاسة لا أنّ نجاسة الملاقي نفس نجاسة ذلك الشيء و من توابعها و شئونها و أطوارها.

2. أنّ الظاهر من مطهريّة الماء و الأرض و الشمس هو كون مسألة الطهارة و النجاسة داخل تحت عنوان السببية و العلية، فالمطهرات علّة لزوال النجاسة، كما أنّ النجاسات سبب لعروضها علي شيء.

ص: 530

3. اختلاف الملاقي في كثير من الأحكام عن الملاقي، فلو ولغ كلب في إناء يجب تعفيره، ولو لاقاه شيء لا يجب إلا الغسل، ومثله وجوب غسل ما لاقى البول مرتين، دون ما إذا لاقى الماء الملاقي له، فيجب مرة واحدة، وعلي ذلك جري مذاق المشهور في أبواب الطهارات و النجاسات، كل ذلك يؤيد نظرية المشهور.

الرابع: إذا كان المعلوم بالإجمال تمام الموضوع لحكم شرعي يترتب أثر المعلوم بالإجمال علي كل من الطرفين، كما إذا علم بخميرية أحد المائعين، فلا يجوز بيعهما، ولا بيع أحدهما ولا التوضؤ بواحد منهما، وذلك لأن الخمر وحده موضوع لحرمة البيع والتوضؤ فيترتب حكم المعلوم علي كل من الطرفين من باب المقدمة العلمية.

الخامس: إذا كان المعلوم بالإجمال جزء الموضوع للحكم الشرعي فلا يترتب الحكم عليه، كما إذا شرب أحد المائعين المرذدين بين الخمر والماء، فلا يحكم علي الشارب بالحد، لأن الموضوع للحد هو شرب الخمر، والمعلوم بالإجمال هو نفس الخمر فلا يترتب أثره علي شرب أحد الطرفين، ومثله ما إذا علم وجداناً بكون أحد الجسدين ميت إنسان والآخر جسد حيوان مذكي مأكول اللحم، فلا يجوز بيعهما ولا واحد منهما، لعدم ترتب منفعة محللة مع العلم الإجمالي، ولكن لو مس واحداً من الجسدين لا يجب عليه غسل المس، لأن المحرز هو مس أحد الجسدين المرذد بين ما يجب علي من مسه الغسل، وعدمه، والأثر مترتب علي مس ميت الإنسان، والمعلوم بالإجمال هو وجود الميت بين الجسدين.

هذه هي المقدمات الخمس المؤثرة في استنباط حكم الملاقي والأقوال فيه ثلاثة:

1. كونه محكوماً بحكم الملاقي في لزوم الاجتناب والاشتغال.

2. إجراء البراءة والحكم بطهارة الملاقي.

3. التفصيل الظاهر من المحقق الخراساني في الكفاية.

إنّ محط البحث فيما إذا حصل الملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الشيئين، فعندئذ يحصل بعد الملاقاة علوم ثلاثة:

1. العلم بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر.

2. العلم بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر.

3. العلم بنجاسة الملاقي والملاقي أو ذاك الطرف، وذلك لاتحاد حكمها، فيجب الاجتناب عن الجميع بغية الاجتناب عن النجس في البين.

يلاحظ عليه بما مرّ في الأمر الأخير: من أنّه يشترط في تنجيز العلم الإجمالي، كونه محدثاً للتكليف علي كلّ تقدير، حتي يحصل منه علم بتكليف فعليّ، وإلاّ فلو أحدث علي فرض دون فرض، لا يحصل منه العلم به قطعاً، ولذلك لا يكون العلم الإجمالي منجزاً في الفروع التالية:

1. لو علم إجمالاً بوقوع النجاسة في أحد الإناءين اللذين كان أحدهما محكوماً بالنجاسة ووجوب الاجتناب بدليل شرعي، وبما أنّ العلم الإجمالي لا يُحدث تكليفاً في الإناء المحكوم بالنجاسة، لأنّه محكوم بها وإن لم يكن هناك علم إجمالي، فلا يجري فيه الأصل، للعلم بنجاسته ووجوب الاجتناب عنه، ويجري في الإناء الآخر بلا معارض.

2. لو علم إجمالاً أنّه فات منه إحدى الصلاتين: صلاة العصر مع انقضاء وقته، وصلاة العشاء مع بقاء وقته، وبما أنّ العلم الإجمالي بفوت أحدهما لا يُحدث تكليفاً في جانب صلاة العشاء، لأنّ صرف الشكّ في الوقت، وإن لم يكن هناك علم إجمالي كاف في لزوم الإتيان بها، فلا يجري فيها الأصل، وإّما تجري أصالة البراءة أو قاعدة التجاوز في جانب صلاة العصر بلا معارض.

3. لو علم إجمالاً بنجاسة أحد المائعين، ثم علم إجمالاً بوقوع نجاسة إما في أحدهما أو في الإناء الثالث، وبما أنّ العلم الإجمالي لا يؤثر في جانب الإناءين، لأنّ المفروض وجوب الاجتناب عنهما ولو لم يكن هناك علم إجمالي، فلا يجري الأصل في جانبهما، و يجري الأصل في جانب الإناء الثالث بلا معارض.

هذه الأمثلة وما ضاهاها داخلية تحت الضابطة السابقة من أنّه يشترط في تنجّز العلم الإجمالي كونه محدثاً للتكليف عليّ كلّ تقدير وإلاّ فلا- يحصل علم فعلي لازم الامتثال عليّ كلّ تقدير، كما لا يجري الأصل في جانب الموضوع المحكوم سابقاً و يجري في جانب الطرف الآخر المشكوك.

و عليّ ضوء هذا، يعلم جواب الاستدلال، لأنّ مورد البحث فيما إذا تقدّم العلم الإجمالي عليّ الملاقاة، وفي مثله يكون العلم الإجمالي الأوّل منجّزاً، والثاني غير منجّز، والثالث ليس علماً جديداً بل تلفيقاً من الأوّلين اللّذين اتضح حكمهما.

أمّا منجّزية العلم الأوّل فواضح، وأمّا عدم منجّزية العلم الثاني فلا أنّ العلم الإجمالي الدائر بين وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر، أو الملاقي، ليس محدثاً للتكليف عليّ كلّ تقدير لافتراض أنّ الطرف الآخر كان واجب الاجتناب ببركة العلم الأوّل، وإن لم يكن هناك علم إجمالي ثان، فلا يكون الثاني مؤثراً فيه، كما لا تجري فيه أصالة الطهارة لكونه محكوماً بوجوب الاجتناب بالعلم الأوّل، ويكون الشك في الملاقي من قبيل الشكّ في الشبهة البدوية و يجري فيه الأصل.

وأمّا العلم الثاني فهو ليس علماً جديداً، بل هو تلفيق من العلمين اللّذين تبيّن حكمهما.

هذا هو الحقّ القراح في الجواب، وإليك دراسة إجابة الشيخ الأنصاري (قدس سره).

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري أجاب عن الاستدلال بقوله: قلت: إنَّ أصالة الطهارة و الحلّ في الملاقي بالكسر سليم عن معارضة أصالة الطهارة في المشتبه الآخر، و حلّيته، بخلاف أصالة الطهارة و الحلّ في الملاقي) بالفتح (فإنَّ جريان الأصلين فيه يعارض جريانهما في المشتبه الآخر، و السرّ في ذلك أنّ الشكّ في الملاقي) بالكسر (ناش عن الشبهة المتقوّمة بالمشتبهين، فالأصل فيهما أصل في الشكّ السببي، و الأصل فيه أصل في الشكّ المسببي، و قد تقرّر في محلّه أنّ الأصل السببي حاكم علي الأصل المسببي، و مع جريان الأصل في الملاقي لا تصل النوبة إلي جريان الأصل في الملاقي) بالكسر (و المفروض أنّ الأصل في الملاقي سقط لأجل التعارض مع أصل الطرف الآخر، فتصل النوبة إلي جريان الأصل في الملاقي بلا معارض. (1)

يلاحظ عليه: أنّه مبنيّ علي أنّ الرتب العقلية موضوعة للأحكام الشرعية، فعندئذ يقدم الأصل المتقدّم رتبة علي الأصل المتأخر كذلك، فإذا سقط الأصل في الرتبة المتقدمة بالتعارض، تصل النوبة إلي الأصل في الرتبة المتأخرة بلا معارض.

و لكنّه أمر غير صحيح، و ذلك لأنّ المخاطب بقوله: «كلّ شيء ظاهر حتي تعلم أنّه قدر» هو العرف لا الفيلسوف العارف بدقائق المسائل العقلية، و علي ذلك فالخطابات ناظرة إلي المصاديق الخارجية للشك، و المفروض أنّ كلّ واحد من الطرف الآخر و الملاقي و الملاقي، مشكوك الطهارة معاً، فيجري فيهما الأصل في عرض واحد، لأنّ المكلف عند ما يشكّ في طهارة الملاقي) بالكسر (يشكّ في طهارة العدلين الآخرين، فلا وجه لجريان الأصل فيهما قبل جريانه في الملاقي.

ص: 534

وبذلك يعلم عدم صحّة الشبهة الحيدرية التي حاولت إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي، ببيان جديد، و حاصلها: انّ كلاً من الطرف و الملاقي و الملاقي) بالكسر (صالح لجريان أصليين في كلّ واحد منها:

1. أصالة الطهارة 2. أصالة الحلية.

و منشأ الشكّ في الحليّة، هو الشكّ في طهارته، فلو ثبتت طهارته، ثبتت حليته، كما لو ثبتت نجاسته، ثبتت حرمة.

و علي ذلك فأصالة الطهارة في الطرف و الملاقي) بالفتح (في رتبة واحدة.

و لكن أصالة الطهارة في الملاقي في مرتبة ثانية.

كما أنّ أصالة الحلية في الطرف الآخر هي أيضاً في رتبة متأخرة.

و عندئذ فأصالة الطهارة في الملاقي) بالكسر (وإن كان لا يعارض أصالة الطهارة في الملاقي لما عرفت من أنّ الأصل يجري في الملاقي في رتبة متقدمة علي الأصل الجاري في الملاقي، لكن أصالة الحل في جانب الطرف الآخر مع أصالة الطهارة في الملاقي في درجة واحدة فيتعارضان و يتساقطان، و تكون النتيجة أنّ الطرف الآخر يكون محكوماً بالحرمة، كما يكون الملاقي محكوماً بالنجاسة.

وجه عدم الصحّة: انّ التعارض مبني علي حفظ الرُتَبِ في جريان الأصول و أنّ أصالة الطهارة تجري في الملاقي و طرفه قبل جريانها في الملاقي، ثمّ في مرتبة متأخرة تجري فيه أصالة الطهارة التي تعارضها أصالة الحلية في الطرف الآخر بما أنّها أيضاً في درجة ثانية، لأنّها مسببة من أصالة الطهارة فيه.

وقد عرفت أنّ الموضوع لقوله: «كلّ شيء طاهر، كلّ مشكوك» (في زمان واحد و المفروض أنّ الملاقي مشكوك الطهارة و الحلية في عرض الشكّ في الطرفين.

و الجواب ما ذكرناه فلاحظ.

ص: 535

إلي هنا عرفت دليل القولين، أعني: وجوب الاجتناب وعدمه، وإليك دليل القائل بالتفصيل الذي اختاره المحقق الخراساني في كفايته و
حاصل كلامه: إنَّ هنا صوراً ثلاث:

الأولي: ما يجب فيه الاجتناب عن الطرف والملاقي دون الملاقي، وذلك فيما إذا كان العلم الإجمالي متقدماً علي الملاقاة و العلم بها، و
هذا هو الذي فرغنا من البحث فيه و وجهه واضح كما تقدّم بالبيانين السابقين.

أ: إنَّ العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر غير منجزٍ لأنَّه لا يحدث التكليف علي كلِّ تقدير، لأنَّ الطرف الآخر كان واجب
الاجتناب فلا يجري فيه الأصل و يجري في الملاقي بلا معارض.

ب: ما اعتمد عليه الشيخ الأنصاري من تقدّم جريان الأصل في السببي أي الملاقي علي المسببي أي الملاقي فإذا تعارض الأصلان في
ناحية السببي تصل النوبة حينها إلي المسببي فتجري بلا معارض.

الثانية: (1) ما يجب فيه الاجتناب عن جميع الأطراف: الملاقي و الملاقي و الطرف الآخر. وذلك إذا علم بالملاقاة، ثمَّ حدث العلم
الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر فعندئذ يحدث العلم الإجمالي متعلقاً بالجميع و تكون الثلاثة معاً طرفاً للعلم.

الثالثة: ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي و الطرف الآخر دون الملاقي.

وقد مثل لذلك مثالين:

ص: 536

1- هذه هي الصورة الثالثة في كلام المحقق الخراساني قدمناها لأجل وضوح حكمها بخلاف الصورة الآتية التي جاءت في كلامه لبيان
الصورة الثانية فإنَّ فيها غموضاً بياناً و إشكالاً.

الأول: لو علم إجمالاً بنجاسة الملاقي (1) و نجاسة شيء آخر ثم حدث العلم بالملاقاة و العلم بنجاسة الملاقي و ذلك الشيء أيضاً، فإنّ حال الملاقي في هذه الصورة بعينها حال الملاقي في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي و أنّه فرد آخر علي تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً لا إجمالاً و لا تفصيلاً.

مثلاً علم نجاسة يده أو نجاسة الجانب الأيسر من السجادة ثمّ علم بملاقاة اليد للجانب الأيمن منها علي وجه يكون العلم متأخراً و المعلوم) الملاقاة (متقدماً ثمّ علم بنجاسة أحد الجانبين منها، فالعلم الإجمالي الثاني الدائر بين نجاسة أحد الجانبين غير منجز و لا مؤثر، و ذلك لأنّ الجانب الأيسر قد وجب الاجتناب عنه بحكم العلم الإجمالي الأوّل، فلا يجري فيه الأصل و يجري في طرفه أي الجانب الأيمن بلا معارض.

فتكون النتيجة وجوب الاجتناب عن اليد و الجانب الأيسر، بحكم العلم الإجمالي الأوّل و عدم وجوب الاجتناب عن الجانب الأيمن لعدم منجزية العلم الثاني، و هذا هو الذي قال فيه المحقّق الخراساني: يجب الاجتناب عن الملاقي و الطرف الآخر دون الملاقي.

الثاني: لو علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجمالي و لكن كان الملاقي خارجاً عن محلّ الابتلاء في حال حدوث العلم الإجمالي و قد وقع محلاً للابتلاء بعد حدوث العلم، مثلاً، لو لاقى يده إحدى السجادتين ثمّ علم إجمالاً بنجاسة هذه السجادة أو السجادة الأخرى و لكن كانت السجادة الأولى حين حدوث العلم الإجمالي خارجة عن محلّ الابتلاء بأن سرقها سارق و أخرجها من البلد، ثمّ عشر

ص: 537

1- الملاقاة متقدمة وجوداً و متأخرة علماً و لذلك قال: حدث العلم بالملاقاة، فالحادث هو العلم لا المعلوم، فتدبر.

عليها وصارت محلاً للابتلاء.

وبما أنّ الملاقى عند حدوث العلم كان خارجاً عن محلّ الابتلاء لم يكن العلم الإجمالي محدثاً للتكليف بالنسبة إليها، وعندئذ يقوم الملاقى بحكم وحدة حكمهما في الواقع مكانه ويكون طرفاً للعلم الإجمالي وتُصبح النتيجة وجوب الاجتناب عن اليد والسجادة الثانية و يكون العلم الإجمالي منجزاً.

ولكن عودة السجادة الأولى إلي محلّ الابتلاء لا يجعلها طرفاً للعلم الإجمالي لخروجها عند حدوث العلم الإجمالي.

هذا توضيح ما في الكفاية.

ولنا معه نقاش في كلا الموردین من الصورة الثالثة.

أمّا النقاش في المورد الأول فنقول: إنّ هنا تصويرين:

التصوير الأول: أن يكون العلم الإجمالي الأول ثابتاً غير زائل عند حدوث العلم الثاني، مثلاً إذا علم نجاسة يده أو الجانب الأيسر من السجادة ثمّ علم بالملاقاة علي وجه يكون العلم والمعلوم) الملاقاة (متأخرين عن العلم الإجمالي الأول ثمّ علم بنجاسة أحد الجانبين منها من دون أن تكون نجاسة اليد مستندة إلي الملاقاة، ففي مثل هذه الصورة يصحّ ما ذكره من وجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى، لأنّ العلم الإجمالي نجز وجوب الاجتناب عن الجانب الأيسر مع اليد، فلا يكون العلم الإجمالي الثاني الدائر بين نجاسة أحد الجانبين محدثاً للتكليف في الأيسر لكونه محكوماً بوجوب الاجتناب من قبل، ولأجل ذلك لا يجري فيه الأصل، وبالتالي يجري في الجانب الأيمن بلا معارض.

و من المعلوم أنّ هذه الصورة خارجة عن محطّ البحث، لأنّه فيما إذا كان للملاقاة أثر في وجوب الاجتناب وتأثير في نجاسة الملاقى أمّا في هذه الصورة فليس للملاقاة أي أثر، فلا معني لطرحة في البحث، وليس هذا أيضاً مقصوده،

ويشهد بذلك أنه فرض كون الملاقاة متقدمة وجوداً ومتأخرة علماً وليس لهذا الفرض) تقدّم الملاقاة وجوداً (وجه سوي كونه أساساً للعلم الإجمالي الأوّل وإلاّ يكون وزانه وزان ما علم بنجاسة أحد الإناءين الأصغر والأكبر ثمّ علم إجمالاً أيضاً بنجاسة الإناء الأكبر أو الإناء الثالث، ومن المعلوم أنّ هذا النوع من العلم الإجمالي لا يؤثر، لأنّ الإناء الأكبر صار محكوماً بوجوب الاجتناب بتنجز العلم الإجمالي الأوّل، فلا يكون للعلم الإجمالي الثاني تأثير بالنسبة إليّ الإناء الأكبر ويكون الإناء الثالث مجري للأصل بلا معارض.

التصوير الثاني: تلك الصورة ولكن كان للملاقاة تأثير والله لو كان الملاقي نجساً فإنّما هي لأجل ملاقاته للجانب الأيمن من السجادة، ففي مثل هذه الصورة ينهار العلم الإجمالي الأوّل ويظهر خطؤه، لأنّ نجاسة الملاقي علي فرضها ناجمة من نجاسة الملاقي وانحصار سبب نجاسة الملاقي بالملاقاة وإن لم يصرّح به في متن الكفاية إلاّ أنّه صرّح به في حاشيتها ووجه الحاجة إليّ القيد واضح. (1)

وعندئذ ينقلب العلم الإجمالي الأوّل الدائر بين نجاسة اليد والجانب الأيمن إليّ علم إجمالي آخر وهو نجاسة أحد الجانبين من السجادة، فلو كانت اليد نجسة فإنّما هو لملاقاتها فيزول العلم الإجمالي الأوّل، ويبقى العلم الإجمالي الثاني وتكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الجانبين عليّ خلاف ما ذكره المحقّق الخراساني.

وأما الملاقي فيما إنّ العلم بالملاقاة كان متحقّقاً قبل العلم الإجمالي الثاني الذي هو العلم الحقيقي فينضم الملاقي إليّ الملاقي ويكونان معاً طرفاً للعلم الإجمالي والطرف الآخر هو الجانب الأيسر ويشبه هذا المورد الصورة الثانية في كلامنا أو الصورة الثالثة في كلام المحقّق الخراساني. وتكون النتيجة وجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقي والطرف الآخر، وإليك الكلام في المورد الثاني.

ص: 539

تحليل المورد الثاني: أعني ما إذا علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر قبل الملاقاة لكن كان الملاقي حين حدوث العلم خارجاً عن محلّ الابتلاء، فحينئذ يقع الملاقي طرفاً للعلم ويحلّ محلّ الملاقي وبالتالي: لا وجه للاجتناب عن الملاقي ولو دخل محلّ الابتلاء ثانياً.

يلاحظ عليه: أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء إنّما يكون مانعاً عن جريان الأصل إذا لم يترتب عليه أثر، دون ما إذا كان له أثر حتى في هذه الحالة أيضاً، والأثر المترتب علي الأصل الجاري في الملاقي الخارج عن محلّ الابتلاء هو طهارة ملاقيه، وعند ذلك، يجري الأصل في الملاقي وإن كان خارجاً عن محلّ الابتلاء ويتعارض مع جريانه في الطرف الآخر، ويتساقطان، وعلي ذلك لو عاد الملاقي إلي محلّ الابتلاء وجب الاجتناب عنه، لأنّه لأجل ترتّب الأثر عليه لم يخرج عن كونه طرفاً للعلم.

وأما الملاقي، فالظاهر وجوب الاجتناب عنه، لأنّه لَمَّا كانت الملاقاة متقدمة علي العلم الإجمالي وجوداً وعلماً فقد حدث العلم الإجمالي والمكلف عالم بملاقاة اليد بإحدي السجّادتين، فيتعلق العلم الإجمالي بالثلاثة مرّة واحدة غاية الأمر يشكّل مجموع الملاقي و الملاقي طرفاً والشيء الآخر طرفاً آخر.

هذا هو حال التفصيل للمحقّق الخراساني والنتيجة هي الموافقة معه في الصورة الأولى والثانية، وأما الثالثة، فحكمها هو الاجتناب عن جميع الأطراف حتى الملاقي علي ما عرفت.

ثمّ إنّّه ينبغي طرح ضابطة يعلم بها حكم الموارد التي لا يجب الاجتناب عن الملاقي عمّا يجب، وسيوافيك قريباً.

الأول: ما هي الضابطة لتمييز موارد الاجتناب عن غيرها

إنّ الضابطة لتمييز موارد الاجتناب عن غيرها عبارة عن وقوع الملاقي طرفاً للعلم حين حدوثه سواء كانت الطرفية محرزة حين حدوث العلم أو صارت مكشوفةً بالعلم الثاني، ولأجل إيضاح القاعدة نأتي بأمثلة:

1. لو كان العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين متقدماً علي الملاقاة و العلم بها، فلا شكّ أنّه يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي لما عرفت من البيانين:

أ: أنّ العلم الإجمالي الأوّل منجز دون العلم الإجمالي الثاني الدائر بين نجاسة الملاقي و الطرف الآخر.

ب: تقدّم الأصل السببي علي المسببي فيتعارض الأصل في السببي الملاقي (مع طرف الآخر و يجري في المسببي) الملاقي (بلا تعارض).

2. لو كان العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين متقارناً مع العلم بالملاقاة، فلا- شكّ أنّ الملاقي طرف للعلم ضرورة حدوث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي و الملاقي و الطرف الآخر.

و علي ذلك فكلّما كانت الملاقاة وجوداً و علماً بها متأخرة لا يجب الاجتناب عن الملاقي لانعقاد العلم الإجمالي مؤثراً قبل الملاقاة، فلا يكون الملاقي طرفاً للعلم، بخلاف ما إذا حصل العلم الإجمالي و الملاقاة و العلم بها دفعة واحدة فيقع الملاقي باعتبار وحدة الزمان طرفاً للعلم لا خارجاً عنه.

3. لو كان العلم الإجمالي متأخراً عن الملاقاة علماً لا معلوماً و وجوداً (كما إذا

وقعت قطرة من الدم بين الإناءين يوم الخميس ولم يقف عليه، ثم علم بملاقاة الثوب لأحد الإناءين يوم الجمعة، ثم علم يوم السبت بوقوع قطرة بين الإناءين يوم الخميس علي وجه يكون المعلوم) ووقوع القطرة (متقدماً، و العلم بها متأخراً، فهل يجب الاجتناب عن الملاقي أو لا؟ الظاهر نعم، إذ لا أثر لتقدم المعلوم) ووقوع القطرة في أحد الإناءين يوم الخميس (و لذلك لم ينتج الحكم بالاجتناب عن الإناءين لعدم العلم والتنجز من آثار العلم لا من آثار المعلوم، و المفروض أنّ العلم بالملاقاة كان متقدماً علي العلم بوقوع النجاسة في أحد الإناءين، فإذا طرأ العلم الإجمالي يكون الملاقي طرفاً للعلم ويشبه الصورة الثانية التي قلنا بوجود الاجتناب عن الجميع.

4. إذا تقدّم حدوث النجاسة وجوداً وتحققت الملاقاة وجوداً كذلك بلا علم بهما، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين و الملاقاة مترتباً.

وفي المقام تحققت الملاقاة قبل العلم الإجمالي ولكن حصل العلم بها بعده، فالعلم الإجمالي بنجاسة المشتبهين متوسط بين وقوع الملاقاة، و العلم بها.

فهل يلحق بالصورة الأولى بحجة أنّ العلم بالملاقاة متأخر أو يلحق بثانية الصور و ثالثها؟ الظاهر هو الثاني، لأنّ العلم بالملاقاة وإن كان متأخراً عن العلم الإجمالي لكنه كشف عن وجود الملاقاة واقعاً قبل العلم الإجمالي، و العلم الإجمالي وإن تعلق بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر لكن بعد العلم بالملاقاة و تحققها قبل العلم الإجمالي ينقلب متعلق العلم و يصير أحد طرفيه مركباً و الآخر بسيطاً و أنّ العلم كان ناقصاً من حيث بيان الطرف فيجب الاجتناب عن الجميع.

وبذلك اتضح الضابطة الكلية في حكم الملاقي و أنّ المقياس هو كون الملاقي طرفاً واقعياً للعلم حين حدوثه أو علم طرفيته بعد حدوثه.

الثاني: في شرطية العزم علي الإتيان بالجميع في صدق الامتثال

ذهب الشيخ في الشبهات البدئية إلي أنه يكفي في تحقّق الامتثال مجرد قصد الأمر المحتمل و لكنّه اشترط في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي لزوم قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال علي كلّ تقدير، و لازمه أن يكون المكلف حال الإتيان بأحد المحتملين، قاصداً للإتيان بالآخر، و لو لا ذلك لا يتحقّق قصد امتثال الأمر المعلوم بالإجمال علي كلّ تقدير، قال: إنّ النية في كلّ من الصلوات المتعدّدة بالنحو التالي: ينوي في كلّ منهما فعلها احتياطاً لإحراز الواجب الواقعي المرّدّ بينها و بين صاحبها تقرباً إلي الله علي أن يكون القرب علة للإحراز الذي جعل غاية للفعل، و يترتّب علي هذا أنّه لا بدّ من أن يكون حين فعل أحدهما عازماً علي فعل الآخر إذ النية المذكورة لا تتحقّق بدون ذلك، لأنّ من قصد الاقتصار علي أحد الفعلين ليس قاصداً لامتثال الواجب الواقعي، علي كلّ تقدير بل هو قاصد لامتثاله علي تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً. (1)

يلاحظ عليه: أنّ اللازم في امتثال الأمور العبادية هو الإتيان بها لأجله سبحانه، إمّا لأجل أمره قطعياً كان أو احتمالياً و لأجل ذلك يصح الاغتسال للجنابة و إن لم يعلم بها، و هذا الملاك متحقّق في الأمرين اللّذين يعلم بوجوب أحدهما، و ما ذكره من «أنّه يجب أن يأتي لإحراز الواجب الواقعي تقرباً إلي الله و هو لا يتحقّق عند الاقتصار بأحد الفعلين» غير تامّ، لأنّ لإحراز الواجب مرتبتين، تارة تكون الغاية من الإتيان، هو الإحراز علي كلّ تقدير، و أخرى الإحراز علي بعض التقادير، و علي كلّ تقدير فهو بصدد إحراز الواجب لأجله سبحانه غير أنّ الإحراز تارة يكون قطعياً و أخرى ظنيّاً و الإحراز الظنيّ قسم منه.

ص: 543

الثالث: في تقدّم الامتثال القطعي علي التعليقي

إذا كان الواجب المشتبه، أمرين مترتبين شرعاً كالظهر و العصر المرّدّد بين القصر و الإتمام أو المرّدّد بين الجهات الأربع، فهل يعتبر في صحّة الدخول في احتمالات الواجب اللاحق، الفراغ اليقيني من الأوّل بإتيان جميع احتمالاته كما صرح به في الموجز و شرحه، و المسالك، و الروض و المقاصد العلية أو يكفي فعل بعض احتمالات الأوّل بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الإتيان بمجموع احتمالات المشتبهين كما عن نهاية الأحكام و المدارك فيأتي بظهر و عصر قصراً، ثمّ يأتي بهما تماماً، و قد ذكر الشيخ لكلّ من الاحتمالين وجهاً. (1)

وقوي القول الثاني بقوله: إنّ أصالة عدم الأمر بالنسبة إلي الإتيان بـ « محتملات العصر » إنّما تقتضي عدم مشروعية الدخول في المأمور به و محتملاته التي يحتمله علي تقدير عدم الأمر واقعاً كما إذا صلّي العصر إلي غير الجهة التي صلّي الظهر.

و أمّا ما لا يحتمله إلاّ علي تقديره وجود الأمر، كما إذا صلّي العصر إلي الجهة التي صلّي إليها الظهر، فلا يقتضي الأصل المنع عنه. (2)

و لكن ذهب المحقّق النائيني إلي عدم الجواز قائلاً: إنّ الامتثال التفصيلي مقدّم علي الامتثال الإجمالي، فإنّ إحراز القبلة علي وجه التفصيل و إن كان غير ممكن إلاّ أنّ إحراز فراغ ذمته عن صلاة الظهر عند الشروع في العصر و أنّ العصر واقع بعده أمر ممكن فيجب تحصيله. (3)

بإحاطة عليه بوجهين:

1. أنّه مبني علي تقدم الامتثال التفصيلي علي الإجمالي، و هو ممنوع، لما عرفت

ص: 544

1- الفرائد: 270 و 271، طبعة رحمة الله.

2- الفرائد: 272.

3- فوائد الأصول: 1404/139 بتلخيص.

من جواز العمل بالاحتياط و ترك الاجتهاد و التقليد.

2. انّ ما يتوخّاه المستدلّ (إحراز فراغ ذمّته عن صلاة الظهر عند الشروع بالعصر و انّ العصر واقع بعده (حاصل في كلتا الصورتين، لأنّ ما بيده من احتمالات العصر لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكون إلي القبلة، فعندئذ يعلم أنّ ذمّته فرغت عن صلاة الظهر و يكون ما بيده واقعاً بعد الظهر حتماً و يكون كلا الأمرين حاصلين، غاية الأمر بصورة تعليلية؛ أو لا يكون إلي القبلة، فتكون الصلاتان، أشبه بالحركات الفارغة أو الصلوات التمرينية التي لا يترتب عليها أثر حتي يحتاج إلي إحراز شرطه و هو فراغ ذمّته عن الظهر أولاً، و كون العصر واقعاً بعده إذ المفروض أنّه ليس بصلاة بل صورتها.

و الحاصل انّ الشرط إمّا حاصل تفصيلاً و لكن تعليقاً، و إمّا لا حاجة إلي إحراز الشرط.

الرابع: في حكم الخنثي المشكل

العلم الإجمالي بالتكليف تارة يكون ناجماً من الترديد في المكلف به، كدوران الواجب بين الظهر و الجمعة، و الحرام بين أحد الإناءين، و أُخري من الترديد في نفس المكلف، و أنّه هل هو رجل أو امرأة، كما هو الحال في الخنثي المشكل، بناء علي أنّه ليس طبيعة ثالثة، بل هو إمّا رجل أو امرأة.

لا شكّ أنّ هناك أحكاماً مشتركة بين الجنسين كالصلاة و الصوم و الخمس و الزكاة فيجب عليه امتثالها سواء أ كان رجلاً أم امرأة، لكنّ هناك أحكاماً مختصة بكلّ جنس، فهو يعلم أنّه مخاطب بحكم أحد الجنسين كالأحكام التالية:

أ: حرمة لبس أحد لباسي الرجل أو المرأة المختصين بهما.

ب: حرمة النظر إمّا إلي الرجل أو المرأة.

ص: 545

ج: حرمة التكلّم مع الرجل أو المرأة بناء علي حرمة إلا في الأمور الضرورية.

د: حرمة استماع كلام الرجل، أو المرأة علي القول به.

هـ. حرمة كشف أحد قبله، و أمّا الدبر فهو محرّم الكشف مطلقاً.

و: حرمة التزويج أو التزوج لوجوب إحراز الرجولية في الزوج أو الانوثية في الزوجة.

و لكن يجوز لكلّ من الرجل و المرأة النظر إليه، و التكلّم معه و استماع صوته لكون المورد بالنسبة إليهما من قبيل الشبهة الموضوعية.

نعم مقتضي العلم الإجمالي هو الاحتياط، و الجمع بين التكليفين، و لكنّه يتوقف علي ثبوت أمرين:

الأول: انّ الخنثي هو الذي له ذكر و فرج امرأة، و ينقسم إلي مشكل و غير مشكل، فما فيه علامات الذكورية أو الأنوثية يحكم عليه حسب العلامات، و إنّما الكلام في القسم المشكل الذي حاول الفقهاء أن يبيّنوا الحكم الشرعي في حقّه.

و اعلم أنّ المحاولة في المقام لحلّ مشكلة الخنثي علي أساس أنّه ليست طبيعة ثالثة، و أنّه إنّما هو ذكر أو أنثي، و يمكن استظهاره من قوله سبحانه: (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنِي * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَ الْأُنْثَى)⁽¹⁾ فالآية تبين أنّ الإنسان إمّا ذكر أو أنثي، حيث جعل المقسم، الإنسان، و الخنثي داخل في المقسم فيكون داخلياً في أحد القسمين، فكان قوله سبحانه: (فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ) بمعنى صيّره و قسّمه إلي قسمين: الذكر و الأنثي:

ص: 546

و يؤيده أيضاً قوله سبحانه: (يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكَورَ) (1)، والآية ظاهرة في حصر الولد في أحد الأمرين ولو كان طبيعة ثالثة يبطل الحصر و تؤيده الروايات حيث ورتوه حسب الاختبارات المذكورة في كتاب الإرث.

ففي صحيحة داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام (: سئل عن مولود ولد، له قبل و ذكر، كيف يُورث؟ قال: « إن كان يبول من ذكره فله ميراث الذكر، وإن كان يبول من القبل فله ميراث الأنثى »). (2)

إلي غير ذلك من الروايات الواردة في اختباره.

كل ذلك يعرب عن أن الإسلام يعامله أحد الجنسين لا جنساً ثالثاً.

وأخيراً قد أصبح معرفة الخنثي و أنه هل هو ذكر أو أنثى من السهولة بمكان، و ذلك بفضل التقدم العلمي الهائل في مجال الطب، حتي أصبح بالإمكان إجراء عملية جراحية بغية التعرف علي أنه من أي واحد من الجنسين.

الثاني: ان مقتضي القاعدة الأولية في حقه هو الاحتياط فلا يتزوج أبداً، و لا ينظر إلا إلي المحارم، و لا يُرى بدنه إلا لهم و يتجنب عن مختصات الجنسين، لكنها إنما تتم إذا لم يوجب حرجاً و إلا فله الأخذ بأحد الاحتمالين مطلقاً أو بقيد القرعة و يستمر، عليه إذ التخيير بدوي لا استمراري.

ص: 547

1- الشوري: 49.

2- الوسائل: 17، الباب 1 من أبواب ميراث الخنثي، الحديث 1.

وقبل الخوض في المقصود تقدم أموراً:

1. قد عرفت أنّ الشكّ في المكلف به ينقسم إلى شبهة تحريمية وشبهة وجوبية، ومنشأ الشكّ في كلّ، تارة فقدان النص، وأخري إجمال النص، وثالثة تعارض النصين، ورابعة اختلاط الأمور الخارجية.

وبما أنّ تقسيم شبهة التحريمية إلى المسائل الأربع، تصوير ذهني ليس لها واقع خارجي، سوي شبهة الموضوعية ركّزنا البحث في شبهة التحريمية عليها وقسمناها إلى محصورة وغير محصورة.

وأما شبهة الوجوبية فلها وراء المسائل الأربع تقسيم آخر، وهو أنّ الواجب يدور تارة بين المتباينين وأخري بين الأقل والأكثر، وبما أنّ حكم المتباينين واضح وهو وجوب الاحتياط بين المشتبهين ركّزنا البحث علي الأقل والأكثر.

2. إنّ الأقل والأكثر ينقسمان إلى الاستقلايين والارتباطيين، والفرق بينهما بأنّ الأقل الاستقلالي يغيّر الأكثر الاستقلالي علي فرض وجوبه حكماً ووجوباً، ملاكاً وغرضاً، طاعة وامتثالاً، كالفائتة المرددة بين الواحد والكثير، والدين المرّدّد بين الدرهم والدرهمين، بخلاف الأقل الارتباطي فأنّه علي فرض وجوب الأكثر، متحد معه حكماً ووجوباً، ملاكاً وغرضاً، طاعة وامتثالاً، ولا استقلال له في شيء من الأمور الثلاثة، كالشكّ في وجوب الصلاة مع السورة وعدمها.

وبما ذكرنا يعلم أنّ ما هو المقصود من الشبهة التحريمية أعني: الشبهة الموضوعية ليس له إلاّ قسم واحد، وهو الأقل والأكثر الاستقلاليين، ولا يتصوّر له إلاّ قسم واحد، بخلاف الشبهة الوجوبية فيما أنّ البحث فيها لا ينحصر بالموضوعية بل يعمّ المسائل الثلاث، ينقسم إليّ الأقل والأكثر الاستقلاليين أو الارتباطيين، وقد أشار الشيخ إليّ ما ذكرنا في الفرائد، قال: إنّنا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشكّ في المكلف به صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأنّ مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة إليّ الشكّ في أصل التكليف، لأنّ الأقل حينئذ معلوم الحرمة والشكّ في حرمة الأكثر.

3. إنّ (1) المشكوك من الشبهة الوجوبية، تارة يكون الجزء الخارجي كالسورة والقنوت، و جلسة الاستراحة بعد السجدين، وأخري الخصوصية الموجودة في العبادة، المنتزعة من الأمر الخارجي كالطهارة الحاصلة عن الغسلات والمسحات بنية التقرب، وثالثة الخصوصية المتحددة مع المأمور به كما إذا دار أمر الواجب بين مطلق الرقبة أو الرقبة المؤمنة، أو دار أمر الواجب بين واحد معين من الخصال، أو المرّدّد بين الأمور الثلاثة.

وسيوافيك أنّ التقسيم الأخير، لا تأثير له في الحكم، ولكن المحقّق الخراساني طرح أمر الجزء في المقام وأحال البحث عن الأمرين إليّ التنبهات، ولكن الشيخ قد بحث في كلّ قسم مستقلاً (2) ونحن إثر الشيخ (قدس سره) ونبحث في مقامين تقدّم البحث في الجزء عليّ البحث في الشرط والقيّد المشكوك:

4. إنّ الأقوال في الأقل والأكثر الارتباطيين، لا تتجاوز عن ثلاثة:

أ: جريان البراءة العقلية والشرعية.

ب: القول بالاحتياط وعدم جريانها.

ج: التفصيل بين العقلية والشرعية تجريّ الأولي دون الثانية.

ص: 549

1- الفرائد: 262.

2- لاحظ الفرائد: 272 في القسم الأول و 284 في القسم الثاني.

المقام الأول: في الجزء المشكوك

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن القائلين بجريان البراءتين في الجزء المشكوك استدلوا بوجوه:

الأول: الأقل واجب إنا نفسياً أو غيرياً

قال الشيخ الأعظم: إن العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر ينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل مطلقاً وجب الأقل أو الأكثر، وشك بدوي في وجوب الأ-كثر، فتجري البراءة في المشكوك دون المعلوم، أمّا كون الأقل واجباً عليّ كلّ تقدير، لأنّه لو كان الواجب هو الأقل، يكون واجباً نفسياً ولو كان الواجب هو الأكثر يكون الأقل واجباً غيرياً، فالزام المولي في مورده مقطوع وفي غيره مشكوك. (1)

يلاحظ عليه بأمور:

1. أنّه مبني علي وجوب مقدّمة الواجب، وقد فرغنا من عدم وجوبها بل لغوية وجوبها، ولأنّ الهدف من إيجابها هو إيجاد الداعي، فلو كان الأمر بذى المقدمة كافياً في الدعوة إليها، لكفي في الدعوة إلى المقدّمة وإلاّ لما كان الأمر المقدمي داعياً إلى المقدمة.
2. إذا قلنا بوجوب المقدّمة فإنّما نقول بوجوبها في المقدمات الخارجية، أعني: فيما إذا كانت هناك اثنية بين المقدمة وذيها، دون ما إذا كانت المقدّمة نفس ذي المقدمة وكانت المغايرة بينهما اعتبارية.
3. إنّ غايته هو العلم بالوجوب الجامع بين النفسي والمقدّم، ومثل هذا وجوب انتزاعي يدركه العقل، ومثل هذا لا يكون سبباً للانحلال، لأنّ المراد من الانحلال هو العلم لوجوب الأقل شرعاً وجوباً مجعولاً لا وجوباً منتزعاً.

ص: 550

الثاني: الأقل واجب إما استقلالي أو ضمني

إنّ الكل واجب بوجوب استقلالي، و الأجزاء واجبة بوجوب ضمني، و علي هذا لو كان الواجب هو الأقل يكون وجوبه استقلالياً ولو كان الواجب هو الأكثر يكون وجوبه ضمنياً واجباً في ضمن الأكثر، و علي كلّ تقدير يكون التكليف بالأقل معلوماً، و العقاب علي تركه عقاباً مع البيان.

و الحاصل أنّ هنا أمراً واحداً متعلّقاً بالمركب بما هو هو، غير أنّ انبساط الأمر عليه يوجب وجوب كلّ جزء جزء بوجوب ضمني، و الأمر الضمني هو مقتضي انبساط الأمر علي الأجزاء، و لذلك يكون الآتي بكلّ جزء موجباً لسقوط الأمر الضمني المتعلّق، دون الأمر المتعلّق بالمركب، علي ذلك يكون العقاب علي ترك المركب لأجل ترك الأجزاء المعلومة) الأقل (عقاباً مع البيان لكن العقاب علي تركه بترك الجزء المشكوك، عقاباً بلا بيان. (1)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ لازم أو صريح ذلك التقريب وجود أمرين في كلّ مركب أحدهما استقلالي و الآخر ضمني، و يتعدّد الضمني حسب تعدّد الأجزاء لكنّه غير تام، و ذلك لأنّ الإتيان بالأجزاء بنفس دعوة الأمر المتعلّق بالكلّ لا بأمر ضمني كما في التقرير الثاني و لا بأمر غيري كما في التقرير الأوّل، بل بنفس الأمر المتعلّق بالمركب.

فإذا قال المولي: ابن مسجداً، فالإتيان بالمواد الأولية و وضعها في مكانها إنّما هو بدعوة الأمر ببناء المسجد و يعدّ امثالاً لذلك الأمر المتعلّق بالعنوان، لكن امثالاً تدريجياً و ليس لبنائه حقيقة وراء الامثال التدريجي.

ص: 551

1- نسبه المحقّق الخوئي في مصباح الأصول: 2/428 إلي الشيخ الأنصاري، و لم أعرّ عليه في كلماته، نعم كان سيد مشايخنا المحقّق البروجردي يعتمد علي ذلك الوجه في درسه الشريف.

و ثانياً: أنّ الجمع بين الأوامر الضمنية الحقيقية و الأمر الاستقلالي جمع بين المخالفين، فإنّ الأمر الاستقلالي المتعلّق بالعنوان الوجداني يتوقف علي ملاحظة الأجزاء فانية في العنوان و لا تتوجه النفس إلّا إلي العنوان، و لكن تعلق الأمر الضمني بكلّ جزء يلازم لحاظ كلّ واحد من الأجزاء مستقلاً غير فان في العنوان و هما لا يجتمعان.

و الحاصل: أنّ الأمر الضمني في هذا التقرير ليس أمراً وهمياً بل أمر واقعي، و الجمع بينه و بين الأمر الاستقلالي جمع بين لحاظين مختلفين، فتعلق الأمر الاستقلالي رهن فناء الأجزاء في العنوان و عدم لحاظها إلّا فانية فيها، لكن تعلق الأمر الضمني رهن لحاظ الأجزاء مستقلة كلّ واحدة تلو الأخرى.

و هذا التقرير سمعناه من سيد مشايخنا المحقّق البروجردي في بحث الصلاة و الفرق بينه و بين التقرير السابق واضح. و هناك تقرير ثالث للقول بالبراءة العقلية أبدعه سيدنا الأستاذ بترتيب مقدّمات مختلفة، و نأتي به في ضمن أمرين.

الثالث: الأقل واجب نفسياً

و هذا الوجه ممّا أبدعه سيدنا الأستاذ، و توضيحه مبني علي مقدّمات نأتي بملخصها:

المقدمة الأولى: إنّ المركب إمّا حقيقي أو صناعي أو اعتباري،

ففي الأوّل تتفاعل الأجزاء بعضها مع بعض و تخرج الأجزاء عن الاستقلال و الفعلية و يحصل من التفاعل صورة وحدانية تفني فيها الأجزاء و لا يبقى لها فعلية.

و هذا كالمحاليل الكيميائية و المعاجين فإنّ أجزاءها تفقد فعليّتها و يؤثّر كلّ في الآخر بنفي صورته و يحصل من ذلك التفاعل، صورة ثالثة تعرف بها، كالماء المركب من جزئين هما الأوكسيجين و الهيدروجين، و كالمح المركب من

الصوديوم والكلور، إلي غير ذلك من الأمثلة.

وفي الثاني تبقي الأجزاء محتفظة بفعاليتها التكوينية، غير أنّها لا تلاحظ بهذا الوصف عند ملاحظتها تحت عنوان واحد، وهذا نظير البناء فإنّ كلّ جزء فيه باق علي فعليته لكنّه غير ملحوظ بشخصه عند ملاحظته تحت عنوان واحد كعنوان البناء.

ويقرب من الثاني مثل الفوج والعشرة والصلاة، فإنّ كلّ جزء باق علي فعليته، غير فان في الكلّ، و لكنّه غير ملحوظ بحياله و استقلاله عند لحاظ جميع الأجزاء تحت عنوان واحد كالفوج وغيره.

وبعبارة أخرى: إنّ المركب الاعتباري الذي هو موضوع البحث له صورة اعتبارية تتحلّ فيها الأجزاء في مقام الاعتبار تحليلاً اعتبارياً حقيقياً، وفي الوقت نفسه تبقي الأجزاء محتفظة بفعاليتها.

المقدمة الثانية: أنّ وحدة الإرادة تابعة لوحدة المراد،

فإذا كان المراد واحداً حقيقة أو متكثراً و لكن ملحوظاً تحت عنوان واحد، تتعلّق به إرادة واحدة، وهذا بخلاف ما إذا كان متكثراً حقيقة فلا يعقل تعلّق إرادة واحدة به.

و بصياغة فنية إنّ تشخص الإرادة بتشخص المراد فيتبع في وحدتها وكثرتها، وحدته وكثرته.

ومنه يعلم حال الأمر فإنّ وحدة الأمر و تعدّده تابع لوحدة المتعلّق وكثرته، فلو كان المتعلّق كثيراً بالذات فلا يمكن أن يتعلّق به أمر واحد.

اللهمّ إلاّ إذا لوحظت الكثرات في ثوب الوحدة و يتخذ لنفسه عنواناً واحداً، فعندئذ يتعلّق به أمر واحد.

المقدمة الثالثة: أنّ الصور في المركبات الاعتبارية ليست أمراً مغايراً للأجزاء بالأسر

بل هو عينها حقيقة، إذ ليس المراد من الصورة إلاّ الأجزاء في لحاظ

الوحدة، كما أنّ الأجزاء عبارة عن الأمور المختلفة في لحاظ الكثرة، وهذا لا يوجب أن يكون وجود الصورة غير وجود الأجزاء.

وبتعبير آخر: إنّ الصورة هي نفس الأجزاء بلحاظ الوحدة كما أنّ الأجزاء نفس الصورة لكن بلحاظ الكثرة، فالأجزاء تفصيل الصورة البسيطة كما أنّ الصورة إجمال الأجزاء المفصلة المختلفة.

ومن هنا يعلم أنّ المقام يختلف عن باب المحصّل بالكسر (والمحصّل) بالفتح (الذي اتفق المشهور علي جريان الاشتغال فيه، حيث إنّ الأجزاء باسم الأجزاء المحصّلة) بالكسر (غير الواجب المحصّل) بالفتح (، مثلاً:

لوقلنا بأنّ الوضوء اسم للطهارة النفسانية، والغسلات و المسحات محقّقة لها و محصّلة إيّاها، وعندئذ لو شككنا في وجوب شيء خامس كالمضمضة أو الاستنشاق وراء الغسلتين والمسحتين يجب الاحتياط، لأنّ ما تعلّق به الأمر ليس فيه قلة ولا كثرة، حتى ينحل العلم الإجمالي وتجري فيه البراءة، وما فيه القلة والكثرة، ليس متعلّقاً للأمر وإثما هو محصّل للواجب والعقل عندئذ يحكم بأنّ الاشتغال اليقيني بأمر معلوم الجزء المشكوك يحصل اليقين بحصول الحالة النفسانية.

وهذا بخلاف المقام فإنّ الأجزاء عين الصورة لكن في لحاظ الكثرة كما أنّ الصورة عين الأجزاء لكن في لحاظ الوحدة، فليس بينهما فرق إلّا بالإجمال والتفصيل، كما هو الحال في العشرة، فهي نفس الأفراد لكن بصورة الجمع في التعبير، والأفراد نفس العشرة لكن بصورة التفصيل في البيان، فليس هناك اثنيّية وتعدّد حتى يكون أحدهما محصّلاً والآخر محصّلاً، فيدور أمر الواجب بين القليل والكثير.

المقدمة الرابعة إن دعوة الأمر إلي إيجاد الأجزاء إذما هو بعين دعوتها إلي الطبيعة

لا بدعوة مستقلة و لا بدعوة ضمنية و لا بأمر انحلالِي و لا بحكم العقل الحاكم بأنّ الإتيان بالكل لا يحصل إلاّ بالإتيان بالأجزاء، و ذلك لأنّ الطبيعة تنحل إلي الأجزاء انحلال المجمل إلي مفصّله، المفروض أنّها عين الأجزاء لكن في لحاظ الوحدة، لا شيئاً آخر، فالدعوة إلي المركب الاعتباري عين الدعوة إلي الأجزاء، مثلاً الأمر بصيام عشرة أيام نفس الأمر بصوم هذا اليوم و ذلك اليوم، كما أنّ الدعوة إلي رفع الجدار بنفس الدعوة إلي بناء البيت لا بدعوة ثانية، و الأمر كما هو حجّة علي إيجاد الكلّ فهو بنفسه حجّة علي إيجاد الجزء، كما أنّ القيام بكلّ جزء جزء تدريجياً امتثال لنفس الأمر بالكل، و ليس امتثالاً للأمر الضمني المتعلّق به كما قيل و الامتثال كما يكون فورياً، يكون تدريجياً أيضاً.

المقدمة الخامسة إن مصب الوجوب إذما هو نفس العنوان لا ذات الأجزاء المردّدة بين الأقل و الأكثر بنعت الكثرة

و إن كان العنوان عين الأجزاء في لحاظ الوحدة، و مع ذلك فمتعلّق الأمر إنّما هو العنوان.

نعم التعبير بأنّ الواجب دائر بين الأقل و الأكثر يومي إلي تعلّق الحكم بالأجزاء رأساً و أنّ الواجب بذاته مرّدّد بينهما، و هو خلاف التحقيق، بل الحكم تعلّق بعنوان غير مرّدّد في نفسه بين القليل و الكثير، و إن كان ما ينحل إليه العنوان مرّدّداً بينهما.

إذا عرفت هذه المقدمات يتضح لك جريان البراءة العقلية.

و ذلك لأنّ الحجّة قامت علي وجوب العنوان نحو قوله: (أَقِمِ الصَّلَاةَ)،

وقيام الحجّة عليه نفس قيامها علي الأجزاء، لما عرفت من نسبتها إليه ليس من قبيل نسبة المحصّل إلي المحصّل، بل نسبة المفصّل إلي المجمل، لكن الاحتجاج بالأول علي وجوب الأجزاء إنّما يصحّ فيما إذا علم انحلاله إلي جزء و جزء حتي يكون داعياً إليه، وأمّا مع الشكّ من كونه جزءاً لا- يكون الأمر به حجّة عليها و داعياً إليها ضرورة أنّ قوام الاحتجاج بالعلم، و العلم بتعلّق الأمر بالمركب، إنّما يكون حجّة علي الأجزاء التي علم بتركب المركب إليها دون ما لا يكون.

وإن شئت نزل المقام علي ما إذا تعلّق الأمر بالأجزاء بلا توسط عنوان، فكما أنّه لا يحتجّ إلاّ علي الأجزاء المعلومة دون المشكوكة، فهكذا المقام فإنّ الأمر و إن تعلّق بالعنوان مباشرة دونها، لكن عرفت أنّ نسبة العنوان إليها نسبة المجمل إلي المفصل، فالأجزاء في مرآة الإجمال عنوان، وفي مرآة التفصيل أجزاء.

و الحاصل أنّ العبد إذا بذل جهده للعثور علي الأجزاء، التي ينحلّ العنوان إليها، فلم يقف إلاّ علي التسعة منها دون الجزء العاشر المحتمل، يستقلّ العقل بأنّه ممثّل حسب قيام الحجّة و يعدّ العقاب علي ترك الجزء المشكوك عقاباً بلا بيان.

فإن قلت: إنّ الحجّة قد قامت علي العنوان الإجمالي فلا- بدّ من الإتيان بالأكثر حتي يحصل العلم بالإتيان لما قامت الحجّة عليه، و بالجملة إذا قام الدليل علي وجوب عنوان، مجمل يجب علينا العلم بالبراءة العقلية و هي رهن الإتيان بالأكثر.

قلت: الإشكال مبني علي الخلط بين المقام و الشك في المحصّل، فإنّ ما ذكرته صحيح في الثاني حيث إنّ المحصّل كالغسلات و المسحات، غير المحصّل كالطهارة النفسانية، و لو شككنا في اعتبار شيء في المحصّل بنحو لولاه، لما حصل المحصّل، يحكم العقل بالاشتغال إلاّ إذا أتى بالمشكوك، و هذا بخلاف المقام فإنّ

العنوان بالنسبة إلى الأجزاء من قبيل الجمع في التعبير مثلاً تارة يقول: زيد، عمرو، بكر، سعد، خالد؛ وأخري يقول: خمسة أشخاص، فلا فرق بين التعبيرين سوي بالإجمال والتفصيل، وقد قامت الحجّة علي المقدار المعلوم انحلاله إليه، دون المشكوك انحلاله إليه، فيكون العقاب بالنسبة إليه من قبيل العقاب بلا بيان.

أدلة القائلين بالاشتغال عقلاً

إلي هنا تمّ ما يمكن أن يقال لتصحيح جريان البراءة العقلية، بقي الكلام في أدلة القائلين بالاشتغال عقلاً، وهي عشرة، تأتي بالمهم منها:

التقريب الأول لمنع البراءة:

ما أفاده المحقق الخراساني

من استلزام جريان البراءة العقلية أمرين:

1. يلزم من فرض تنجز الأقل، عدم تنجزه.

2. يلزم من فرض الانحلال عدمه.

وبيان الأمرين وإن كان لباً واحداً وهو الخلف يحتاج إلي مقدمة، وهي أنّ كلّ علم تفصيلي إذا كان متولّداً من علم إجمالي فلا يكون سبباً لانحلاله وإلاّ يلزم أن يكون المعلول هادماً لعلته وبقياً بعد فنائها، لأنّ المفروض أنّه نابع من ذلك العلم الإجمالي، فكيف يمكن أن يكون باقياً بعد إفنائه؟ فالعلم التفصيلي بوجوب الأقل، نتيجة العلم الإجمالي بأنّه واجب نفسي أو غيري، فلو صار ذلك العلم سبباً لنفي أحد العدلين، وهو كونه واجباً للغير، يلزم كون المعلول هادماً لعلته وبقياً بعد انتفائها.

فلو شككنا في وجوب نصب السلم، ودار الأمر بين كونه واجباً لنفسه أو لغيره، أي للصعود إلي السطح، فالعلم التفصيلي حاصل بوجوب نصب السلم، ولكن الاحتفاظ به فرع حفظ علته، وهو العلم الإجمالي لوجوبه إمّا نفسياً أو لغيره،

ص: 557

و لا يمكن أن يكون محفوظاً مع رفض كونه واجباً للغير و الاكتفاء بوجوده النفسي.

إذا علم ذلك، فنقول:

يلزم من القول لوجوب الأقل و عدم وجوب الأكثر إشكالان و أنّ روجهما واحداً:

يلزم من تنجّز الأقل عدم تنجّزه.

يلزم من الانحلال عدم الانحلال.

و كلاهما خلف.

أمّا الأوّل، فبيانه أنّه يلزم من فرض تنجّز التكليف بالأقل فعلاً عدم تنجّزه كذلك، لأنّ فرض تنجّزه فعلاً إمّا لنفسه أو لغيره فرع تنجّز التكليف بالأكثر أيضاً، حتى يصحّ أن يقال: أنّه واجب إمّا نفسياً أو غيرياً، فلو كان وجوبه كذلك، سبباً لوجوبه، دون وجوب الأكثر، يلزم عدم تنجّز الأقل أيضاً كذلك، أي علي كلّ حال إمّا لنفسه أو لغيره لذهاب المعلول بذهاب علته.

و أمّا لزوم عدم الانحلال من الانحلال، فلأنّ الانحلال يستلزم عدم تنجّز التكليف المتعلّق بالأكثر علي فرض وجوبه، و هو يستلزم عدم العلم بوجوب الأقلّ مطلقاً، و هو يستلزم عدم الانحلال، فيلزم من فرض وجوده عدمه، و هذا هو المقصود من الدور هنا أي مفسدته، أي عدم الشيء من فرض وجوده.

يلاحظ عليه: أنّ الخلف بكلا الوجهين نابع من كون وجوب الأقلّ مقدّمياً أو ضمّنياً ناشئاً من وجوب الأكثر، و عندئذ يلزم من القول بتنجّز الأقلّ مطلقاً عدم تنجّزه كذلك شأن كلّ علم تفصيلي ناجم من العلم الإجمالي، إذا صار الأوّل سبباً لانهدام الثاني، و أمّا إذا كان وجوب الأقلّ نابعاً من الوجوب المتعلّق بالعنوان، المحرز بالوجدان، فلا يلزم الخلف لأنّه من قبيل علم تفصيلي نابع من علم تفصيلي آخر، ثابت غير متزلزل، و الشكّ إنّما هو في مقدار ما ينحلّ إليه العنوان الواجب، فهل ينحلّ إلي الأقل فقط أو الأكثر أيضاً.

ص: 558

وإن شئت قلت: إذا كان وجوب الأجزاء بعين وجوب الكل و كان امتثال كل جزء امتثالاً تدريجياً له، فوجوب الأقل علي كل تقدير لا يتوقف علي إحراز وجوب الأكثر و حفظ العلم الإجمالي، بل يتوقف علي العلم بوجوب العنوان أو المركب و المفروض أنّ العلم بوجوبهما أمر محرز ثابت، لقوله سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ). (1)

و علي ضوء ذلك فهو يأتي بالأجزاء المعلومة بنية الأمر بالكلّ من أولها إلي آخرها فلا إشكال، سواء أ كان الواجب هو الأقل أم كان هو الأكثر، لأنّ العنوان علي وجه ينطبق علي كليهما.

فظهر أنّ العلم بوجوب الأقل مطلقاً يتوقف علي العلم بوجوب العنوان المحرز، لا علي وجوبه إمّا نفسياً أو غيرياً، أو نفسياً أو ضمناً حتي لزم المحذور.

و منه يعلم اندفاع المحذور الثاني إذ لو كان الانحلال مبنياً علي وجوب الأقل مطلقاً إمّا نفسياً أو غيرياً لزم المحذور، لأنّ الانحلال يستلزم عدم وجوب الأكثر، المستلزم لعدم وجوب الأقل مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال، لا ما إذا كان الانحلال نابعاً من العلم بوجوبه النفسي سواء أ كان الأكثر واجباً أم لا، وذلك لأنّ الانحلال يلازم عدم وجوب الأكثر، لكن عدم وجوبه لا يلازم عدم وجوب الأقل حتي يلزم عدم الانحلال، لما عرفت من أنّ وجوب الأقل ليس نابعاً من العلم الإجمالي حتي يتوقف بقاؤه علي حفظ العلم الإجمالي، بل وجوبه يتوقف علي وجود العلم بوجوب العنوان، الصادق علي الأقل و الأكثر، فوجوب الأقل يتوقف علي صدق العنوان، و وجوبه لا يتوقف علي شيء، لأنّه محرز بالوجدان، لكن لا يحتج به علي وجوب الجزء المشكوك بل يحتج علي المتيقن منه.

و العجب أنّ عصارة الجواب موجودة في كلام المحقق النائيني قال:

ص: 559

إنَّ وجوب الأقل لا يكون إلا نفسياً علي كلِّ تقدير سواء كان متعلّق التكليف هو الأقلُّ أو الأكثر، فإنَّ الأجزاء إنَّما تجب بعين وجوب الكلِّ و لا يمكن أن يجتمع في الأجزاء كلُّ من الوجوب النفسي و الغيري. (1)

و لو أنَّ المحقِّق النائيني سار علي هذا الجواب لاستغني عن كثير ممَّا ذكره نقضاً و إبراماً.

ثمَّ إنَّ المحقِّق النائيني أجاب عن الخلف بوجه آخر، قال: إنَّ دعوي توقُّف وجوب الأقل علي تنجز الأكثر) لأنَّ وجوب الأقل علي تقدير كونه مقدّمة لوجود الأ-كثُر (إنَّما يتوقف علي تعلُّق واقع الطلب بالأ-كثُر لا-علي تنجز التكليف به، لأنَّ وجوب المقدّمة يتبع وجوب ذي المقدّمة واقعاً و إن لم يبلغ مرتبة التنجُّز.

و كذا تنجُّز التكليف بالأقل، لا- يتوقّف علي تنجز التكليف بالأ-كثُر بل يتوقف علي العلم بوجوب نفسه، فإنَّ تنجُّز كلِّ تكليف إنَّما يتوقف علي العلم بذلك التكليف، و لا دخل لتنجُّز تكليف آخر في ذلك. (2)

و حاصله: أنَّ وجوب الأقل مقدّمة تابع لوجوب الأكثر واقعاً، و البراءة رافعة لتنجُّز التكليف بالأكثر لا واقع وجوبه و إن كان غير منجز و الانحلال و إجراء أصل البراءة إنَّما ينافي تنجُّز التكليف بالأكثر، لا وجوبه الواقعي، و ما هو العدّة لوجوب الأقل مطلقاً هو وجوب الأكثر واقعاً و هو باق، و إن كان تنجُّز الأكثر مرفوعاً بالبراءة.

و أمّا وجوب الأقل نفسياً فهو يتوقف علي العلم بوجوبه، و هو حاصل من دون توقُّف علي تنجز التكليف بالأكثر.

يلاحظ عليه: أنَّ الشقَّ الأول غير تام، لأنَّ المقصود إثبات التنجُّز بالأقل

ص: 560

1- الفوائد: 4/157.

2- الفوائد: 4/158.

علي كل تقدير و هو فرع حفظ تنجّز الأكثر، و أمّا حفظ الوجوب الواقعي له الأعم من الإنشائي أو الفعلي غير المنجز فلا يكون منتجاً لتنجّز الأقل مطلقاً، لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمين، و عندئذ لا يحصل منه العلم بتنجّز الأقل مطلقاً بل أمره دائر بين كونه واجباً غير منجز، و واجباً منجزاً.

إلي هنا تمّ تحليل ما ذكره المحقّق الخراساني، و هناك تقريبات أخرى لمنع جريان البراءة العقلية و قد ذكر المحقّق النائيني تبييناً تأتي بهما.

التقريب الثاني لمنع البراءة العقلية

لا- إشكال في أنّ العقل يحكم بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف القطعي، ضرورة أنّ الامتثال الاحتمالي إنّما يقتضي التكليف الاحتمالي، و أمّا التكليف القطعي فهو يقتضي الامتثال القطعي، لأنّ العلم باشتغال الذمة يستدعي العلم بالفراغ عقلاً و لا يكفي احتمال الفراغ فإنّه يتنجّز التكليف بالعلم به و لو إجمالاً و يتمّ البيان الذي يستقل العقل بتوقف صحّة العقاب عليه، فلو كان التكليف في الطرف الآخر غير المأمّي به، لا يكون العقاب علي تركه بلا بيان، بل العقل يستقل في استحقاق التارك للامتثال القطعي للعقاب علي تقدير مخالفة التكليف.

ففي ما نحن فيه لا- يجوز الاقتصار علي الأقلّ عقلاً، لأنّه يشكّ في الامتثال و الخروج عن عهدة التكليف المعلوم في البين و لا يحصل العلم بالامتثال إلاّ بعد ضمّ الخصوصية الزائدة المشكوكة.

ثمّ إنّه (قدس سره) أتى في كلامه بشيء آخر، و هو تقريب مستقل لا صلة له بما ذكر بل هو مأخوذ من تقريب المحقّق صاحب الحاشية الذي نقله عنه قبل هذا التقريب. (1)

ص: 561

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الضابطة ممّا لا غبار عليها، لكن يجب الخروج عمّا اشتغلت الذمّة قطعاً، لا ما اشتغلت به الذمّة احتمالاً، و الأقل ممّا اشتغلت به الذمّة قطعاً فيجب الإتيان به، دون الأكثر لعدم العلم بالاشتغال فيه.

فكما إذا تعلّق الأمر بنفس الأجزاء و دار الأمر بين وجوب الأقل و الأكثر تجري البراءة في الأكثر، فهكذا إذا تعلّق الأمر به بواسطة عنوان، إذ لا فرق بينهما سوي أنّ الأمر بالأجزاء عليّ الأول في حال الكثرة، وفي الثاني في حال الوحدة.

و أمّا ما أفاده من أنّ العلم باشتغال الذمّة يستدعي العلم بالفراغ عقلاً و لا يكفي احتمال الفراغ، فإنّه قد تنجّز التكليف بالعلم به و لو إجمالاً، كلام تام، لكن إذا كان العلم الإجمالي قائماً بحاله، بأن يكون الترديد موجوداً في النفس و يُشكّ في أنّ الواجب هل هذا أو ذاك و هذا إنّما يصحّ في المتباينين لا- في مثل المقام فإنّ العلم بوجوب الأقلّ حاصل و جوباً، سواء أوجب الآخر أم لا؟ و إنّما الشكّ في وجوب الأكثر و الاحتمال المجرد، لا يكون منجزاً باعثاً للمكلف نحو الامتثال.

التقريب الثالث و هذا التقريب أيضاً للمحقق النائيني،

و حاصله:

الشكّ في تعلّق التكليف بالخصوصية الزائدة المشكوكة من الجزء أو الشرط، و إن كان عقلاً لا يقتضي التنجيز، و استحقاق العقاب عليّ مخالفته من حيث هو، للجهل بتعلّق التكليف به، فالعقاب عليّ ترك الخصوصية يكون بلا بيان، إلّا أنّ هناك جهة أخرى تقتضي التنجيز و استحقاق العقاب عليّ ترك الخصوصية، عليّ تقدير تعلّق التكليف بها، و هي احتمال الارتباطية و قيديّة الزائد للأقل، فإنّ هذا الاحتمال بضميمة العلم الإجمالي يقتضي التنجيز و استحقاق العقاب عقلاً، فإنّه لا رافع لهذا الاحتمال، و ليس من وظيفة العقل وضع القيدية أو

ص: 562

رفعها، بل ذلك من وظيفة الشارع، ولا حكم للعقل من هذه الجهة فيبقى حكمه بلزوم الخروج من عهدة التكليف المعلوم، و القطع بامتناله علي حاله فلا بدّ من ضمّ الخصوصية.(1)

يلاحظ عليه: أنّه صرّح في صدر كلامه بأنّ الشكّ في تعلّق التكليف بالخصوصية الزائدة لا يقتضي التنجّز و استحقاق العقاب علي مخالفته، و إذا كان الأمر كذلك فأبى فرق بين كون الخصوصية وجوب الجزء و كونها احتمالاً الارتباطية، مع اشتراك الأمرين في أنّ العقاب عليهما من قبيل العقاب بلا بيان.

و ما ذكره في ذيل كلامه من أنّه ليست وظيفة العقل وضع القيدية أو رفعها بل ذلك من وظيفة الشارع و إن كان صحيحاً، لكن الهدف من إجراء البراءة العقلية ليس وضعها أو رفعها، بل شأن العقل نفي العقاب المحتمل من ترك القيد المحتمل سواء أ كان ذلك القيد، هو وجوب الجزء، أو الارتباط بين الأقل و الأكثر. و أمّا الرفع أو الوضع فيأتي الكلام فيهما عند البحث في البراءة الشرعية.

و بالجملة فالغرض من إجراء البراءة العقلية تحصيل الأمن من العقاب من ترك الأكثر، لا رفع القيد و إنّما هو من شئون البراءة الشرعية كما سيوافيك.

فإن قلت: لو كان الأقل في نفس الأمر مرتباً بالأكثر حيث جعل الشارع الجميع بنعت الوحدة موضوعاً للحكم، فلا يفيد الإتيان بالأقل.

قلت: إحراز كون الأقل مفيداً في نفس الأمر أو غير مفيد ليس من وظائف العبد، بل ذمته رهينة لما ثبت تعلّق الأمر به و المفروض أنّ الثابت هو الأقل لا الأكثر.

ص: 563

ما ورد في كلمات الشيخ الأعظم بصورة الإشكال

وقال:

إن قلت: إن الأوامر الشرعية كلّها من هذا القبيل لا بتناؤها علي مصالح في المأمور به فالمصلحة إمّا من قبيل العنوان في المأمور به، أو من قبيل الغرض، وبتقرير آخر المشهور بين العدلية: أنّ الواجبات الشرعية، إنّما وجبت لكونها لطافاً في الواجبات العقلية، فاللطف هو المأمور به حقيقة، أو غرض للأمر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف ولا يحصل إلاّ بإتيان كلّ ما شكّ في مدخليته. (1)

وقرّره في الكفاية معتمداً عليه وقال: إنّ الغرض الداعي إلي الأمر لا يكاد يحرز إلاّ بالأكثر بناء علي ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنها.

وقد مرّ اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلاً من إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بدّ من إحرازه في إحرازها. (2)

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري أجاب عن الاستدلال بوجهين:

الأوّل: إنّ جريان البراءة وعدمه في المقام ليس مبنياً علي مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، بل يجري علي القول بعدم التبعية كما عليه الأشاعرة.

الثاني: إنّ الإتيان بالأكثر ليس محصلاً للغرض علي وجه اليقين، لاحتمال دخل قصد الوجه في حصوله، مع عدم التمكن منه لاستلزامه التشريع، وعلي ذلك لا قطع بحصول الغرض علي كلا التقديرين.

ص: 564

1- الفرائد: 3/273.

2- كفاية الأصول: 2/232.

و أنت خبير بعدم إتقان الجوابين، أما الأول فلأن الاستدلال عندئذ يكون جدلياً، لا برهانياً، لأنّ المستدل والمجيب قائلان بالتبعية، فكيف يكون المجيب في مقام الإجابة أشعرياً.

و أمّا الثاني فللتفاق علي عدم وجوب قصد الوجه و إلا لا تمتنع الاحتياط، و من قال بوجوبه فإنّما قال عند التمكّن، لا في مثل المقام.

ولذلك نري أنّ المحقّق الخراساني نقد كلام الشيخ الأنصاري بوجه مبسّط لم يعرف منه ذلك التبسيط في مقام آخر.

و الأولي في مقام الجواب أن يقال: إذا كان الغرض، متعلقاً للأمر كما إذا أمر المولي بصنع معجون يقوّي الأعصاب، فشك العبد في الأجزاء المحصلة لهذا الغرض هل هي تسعة أو عشرة فلا شكّ في وجوب الاحتياط، لأنّ المأمور به أمر بسيط، غير دائر أمره بين الأقل والأكثر، و ما يدور أمره بينهما غير مأمور به.

و أمّا إذا تعلّق الأمر بمركب ذي أجزاء أمر المولي به لأجل غرض له، و شكّ في أنّ الغرض المحصّل له هو الأجزاء التسعة أو العشرة، ففي مثل ذلك لا يجب الاحتياط، لأنّ الواجب علي العبد في مجال الإطاعة، الإتيان بما تعلّق به الأمر كاملاً، سواء أكان محصلاً للغرض أم لا و ذلك أنّه لو لم تكن الأجزاء المعلومة محصلة لغرضه كان عليه البيان إمّا بالعنوان الأولي، كأن يبيّن الجزء المشكوك و يكون البيان واصلًا، أو بالعنوان الثاني، كأن يقول: إذا شككت في جزئية شيء للمأمور به فعليك بالاحتياط.

و علي ضوء ذلك فالزائد علي الأقل لم تقم الحجّة عليه لا تكليفاً و لا غرضاً.

أضف إلي ذلك أنّه لو كان مانعاً من جريان البراءة العقلية، يجب أن يكون مانعاً من جريان البراءة الشرعية، مع أنّ المحقّق الخراساني الذي اعتمد علي هذا الدليل، قد ذهب إلي جريان البراءة النقلية كما سيوافيك.

التقريب الخامس إنَّ الأمر المتعلِّق بالأقل دأثر بين كونه صالحاً للتقرُّب إذا كان نفسياً و غير صالح له إذا كان مقديماً توصلياً

و أمَّا الأكثر فأمره صالح للتقرُّب، لأنَّه إمَّا هو الواجب، أو كونه مشتملاً عليه و يقصد التقرب بما هو المقرب في الواقع.

يلاحظ عليه: أنَّ الأمر المتعلِّق بالأقل نفسي لكونه مصداقاً للصلاة إنَّما الشكُّ في انحلال العنوان الجامع للكثيرات، إلي الجزء المشكوك و غيره، و علي كلِّ تقدير فسواء أثبت الانحلال أم لم يثبت فهو يأتي الاجزاء بالأمر المتعلِّق بالعنوان، لا بالأمر المتعلِّق بالأجزاء قليلة كانت أم كثيرة، فالأمر المقصود علي كلتا صورتين، أمر نفسي، و الشكُّ في مقدار انحلال المتعلِّق، لا يجعل الأمر متعدداً.

التقريب السادس إنَّ نفي العقاب من جانب ترك الأكثر، لا يثبت تعلُّق الأمر بالأقل و الغاية إثبات تعلُّقه به.

أقول: هذا الإشكال مشترك بين البراءتين: العقلية و الشرعية، فنحيل الجواب إلي البحث التالي:

أدلة القائلين بجريان البراءة الشرعية

ذهب الأصوليون إلي جريان البراءة الشرعية، حتي أنَّ من منع جريان البراءة العقلية قال بجريان البراءة الشرعية، و في مقدّمهم المحقّق الخراساني فقد أفاد ما هذا توضيحه:

إنَّ جزئية السورة مجهولة و محجوبة، فترفع بفضل حديثي الرفع و الحجب.

فإن قلت: يشترط في الرفع التشريعي كون المرفوع أثراً مجعولاً شرعياً كالوجوب، أو موضوعاً ذا أثر شرعي كنجاسة الثوب فإن أثر نجاسته عدم جواز الصلاة فيه، و الجزئية في المقام ليس من أحد القسمين، و أما لزوم الإعادة فهو أثر عقلي لجزئية السورة، أو هو من آثار بقاء الأمر بعد التذكر، فالعقل عندئذ يستقل بلزوم الإعادة.

قلت: إن الجزئية أمر انتزاعي ينتزع من تعلق الوجوب الشرعي بالسورة و هذا كاف في تعلق الرفع بها.

فإن قلت: إن حديث الرفع، حديث رفع لا وضع، فما الدليل علي تعلق الأمر بالعبادة الخالية عن الجزء؟ قلت: هذا هو الإشكال الذي مضى عند الكلام في جريان البراءة العقلية أيضاً، و قد تكرر هذا الإشكال في كلمات المحقق النائيني من أن حديث الرفع، حديث رفع لا وضع فلا دليل علي تعلق الأمر بالخالي.

فأجاب المحقق الخراساني بقوله: إن نسبة حديث الرفع إلي الأدلة الدالة علي بيان الأجزاء إليها، نسبة الاستثناء و عندئذ يكون المجموع دالاً علي جزئيتها إلا مع الجهل بها.

توضيحه: إن الواقع لا يكون خالياً من أحد أمرين إما أن لا تكون السورة جزء الواجب، أو تكون؛ فعلي الأول، فالأمر متعلق بالخالي واقعاً و إن لم يكن المكلف واقفاً عليه.

و علي الثاني: يكون حديث الرفع بمنزلة الاستثناء كأنه يقول: أقم الصلاة بجميع أجزائها إلا السورة في حالة الجهل، فالأمر تعلق بحكم الاستثناء بالطبيعة الخالية عن الجزء.

وعلي ما ذكرنا لا حاجة إلي ما ذكره، لما قلنا من أنّ تعلق الأمر بالعنوان عين تعلقه بالأقل، إنّما الكلام في انحلاله إلي الجزء المشكوك و عدمه فتعلقه بالأقل محرز. ولعلّ ما ذكره) قدس سره (يرجع إلي ما ذكرنا.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم حسب عاداته طرح الشكّ في جزئية الشيء ضمن مسائل أربع.

أنّ الشكّ في الجزئية تارة يكون ناشئاً من عدم النصّ، وأخري من إجمال النصّ، وثالثة من تعارض النصّين، ورابعة من خلط الأمور الخارجية والذي يسمّي بالشبهة الموضوعية، وبما أنّ الدليل واحد في الجميع تقتصر بهذا المقدار تبعاً لصاحب الكفاية، ولا نعقد لكلّ مسألة عنواناً مستقلاً.

نعم سيأتي الكلام في الشبهة الموضوعية بمناسبة البحث في الشكّ في المحصّل.

المقام الثاني: في الشكّ في الأجزاء التحليلية

قد عرفت في صدر البحث في الأقل والأكثر أنّ الشكّ في الجزء علي قسمين: تارة يكون للجزء المشكوك وجوبه، وجود خارجي مستقلّ تحتمل مدخليته في الواجب، وهذا هو الذي مرّ البحث فيه في المقام الأوّل.

وأما المقام الثاني: فهو عبارة عمّا إذا لم يكن للجزء المشكوك وجوبه، وجود مستقلّ، وإن كان في بعض المواضع له منشأ انتزاع مستقلّ، و لكنّ الجميع داخل تحت عنوان الجزء التحليلي أي ما يحتمل دخله في الواجب وليس له وجود مستقلّ، وله أقسام.

الأوّل: ما يكون الجزء التحليلي منتزعاً من أمر خارجي كالتستر من إلقاء الستر علي الرأس، والطهور من الغسلات والمسحات، فالشرط أمر تحليلي باسم

التقيّد، وإن كان المنشأ أو القيد ذا وجود مستقل.

الثاني: ما يكون الجزء التحليلي قائماً بالموضوع دون أن يكون مقوماً له نظير الإيمان بالنسبة إلى الرقبة.

وقد أشار المحقق الخراساني إلى القسمين الأولين بقوله: «إنّه ظهر ممّا مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء و مطلقه «وإلى القسم الثالث بقوله:» وبين الخاص و عامه كما في الحيوان.»

ثمّ إنّه قدس سره (منع من جريان البراءة العقلية في الأقسام الثلاثة بوجهين تطرّق إليهما الشيخ أيضاً.

الأول: إنّ الأجزاء التحليلية لا توصف بالوجوب من باب المقدمة، وقد أشار الشيخ إلى هذا الدليل أيضاً حيث قال: إنّ ما كان متّحداً في الوجود الخارجي كالإيمان في الرقبة المؤمنة لا يتعلّق به وجوب و إلزام مغاير لوجوب أصل الفعل، و لو مقدمة، فلا يندرج فيما حجب الله عن العباد «(1) فلا يصحّ أن يقال: إنّ وجوب الإيمان في الرقبة لم يرد فيه بيان فالعقاب عليه عقاب بلا بيان.

وقد فسّرنا كلام الشيخ في المحصول (2) بوجه آخر فلاحظ، و ما ذكرنا هنا هو الأوفق لظاهر كلامه.

الثاني: إنّ وجود الطبيعي في ضمن الواحد للمشكوك، مبين لوجوده في ضمن الفاقده و عليه فلا يكون هناك قدر متيقن في البين لينحلّ به العلم الإجمالي و تجري أصالة البراءة.

وقد أشار الشيخ إلى هذا الدليل بقوله: إنّ الآتي بالصلاة بدون التسليم المشكوك و جوبه، معذور في ترك التسليم لجهله، و أمّا الآتي بالرقبة الكافرة فلم

ص: 569

1- الفرائد: 284.

2- المحصول: 3/557.

يأت من الخارج ما هو معلوم تفصيلاً حتى يكون معذوراً من الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور رأساً، وبالجملة فالمطلق و المقيّد من قبيل المتباينين. (1)

و حاصل الدليل الأوّل: أنّه ليس هنا وجوب ليقع مصبّاً للبراءة، لأنّ الأجزاء التحليلية لا توصف بالوجوب، كما أنّ حاصل الدليل الثاني، أنّ وجود المطلق و المقيّد في الخارج لما كانا متباينين، فلو كان الواجب هو المقيّد، لم يكن الآتي بالمطلق آتياً بالأقل و تاركاً للأكثر، بل لم يأت منه شيء.

و قبل دراسة هذين الدليلين تقدّم أمراً يعلم به ملاك جريان البراءة العقلية و هو:

إنّ ملاك جريانها عبارة عن حاجة المورد إلي البيان الزائد، فكلّ مشكوك كان الوقوف عليه رهن بيانه فهو مجري للبراءة العقلية.

و يقال: إنّ وجوب هذا الشيء لم يرد فيه بيان و كلّ ما كان كذلك و كان واجباً في الواقع لكن تركه المكلف يكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان، هذا، من غير فرق بين أن يتعلّق الوجوب بعنوان كالصلاة و شكّ في انحلاله إلي الشرط المشكوك كالطهارة و التستر أو يتعلّق الحكم بالمطلق و شكّ في تقيّده بالقيّد كالإيمان بالنسبة إلي الرقبة، أو يتعلّق الأمر بالعام و شكّ في دخل الخاص المقومّ فيه كما إذا تردد الواجب بين كونه ذبح حيوان أو غنم، أو تردد وجوب التيمم علي الشيء بين الأرض و التراب، فالملاك في الجميع هو حاجة الشيء المشكوك إلي البيان الزائد، فلو لم يرد و كان واجباً لكن لم يصل إلي المكلف يكون العقاب علي تركه عقاباً بلا بيان.

إذا علمت ذلك فلندرس الدليل الأوّل في الموارد الثلاثة:

ص: 570

أ: المطلق والمشروط.

ب: المطلق والمقيد.

ج: العام والخاص.

أمّا الأوّل: فلأنّ مصب الشكّ ليس وجوبهما الغيريين بل المصب هو الوجوب النفسي لهما مثل سائر الأجزاء، حيث إنّ واقع الشكّ يتعلّق بانحلال الصلاة إليهما وعدم انحلاله، فلو كانا دخيلين في الموضوع له فهي تنحل إليهما وإلا فلا.

و من المعلوم أنّ الأمر بالعنوان إنّما يكون حجة فيما علم انحلاله إليه لا ما شك.

أمّا الثاني: فلأنّ القيد وإن لم يكن داخلياً في مفهوم المقيد كالإيمان بالنسبة إلي الرقبة، لكن لو كان الواجب هو الرقبة المؤمنة فالإيمان يكون واجباً وجوباً نفسياً كوجوب الرقبة، والشك في مثل هذا الوجوب يكون مصححاً لجريان البراءة.

و أمّا الثالث: فلأنّه لو كان الواجب وراء الحيوان شيء آخر، وهو كونه غنماً، وجب بنفس وجوب الحيوان، والشكّ في مثل هذا الوجوب مجري للبراءة، نعم الاستدلال يتمّ لو قلنا بوجوب الأجزاء التحليلية بالوجوب المقدمي وقد سبق اختصاصه علي فرض صحّته بالأجزاء الخارجية لا التحليلية العقلية.

و أمّا الوجوب النفسي فهو يعمّ الشرط والقيد والخاص بلا فرق بينها.

هذا كلّه حول الدليل الأوّل.

و أمّا الدليل الثاني: فلأنّ ما ذكره مبني علي تعلّق الأمر بالموضوع الخارجي فعندئذ يصحّ ما ذكره من أنّ الصلاة مع الخصوصية غير الصلاة بدونها،

لأنّ الفاعل لا يتحقّق إلاّ مع خصوصية أخرى لا متنازع تحقّق الجامع بلا فصل و خصوصية.

و مثله الأرض فإذا شككنا في لزوم كون التيمم علي التراب، أو مطلق الأرض، نجد أنّ الثاني لا يتحقّق إلاّ في ضمن فصل آخر ككون الأرض حجراً أو رملاً، و من المعلوم أنّ الحجر و التراب متباينان.

ولكنّ الأوامر لا- تتعلّق إلاّ بالطبائع الكلية، و المفاهيم المجردة، و عندئذ يكون الموضوع من قبيل الأقل و الأكثر، حيث يشكّ في أنّ المأمور به هو مطلق الصلاة، أو الصلاة المشروطة بشيء، و عندئذ يكون من قبيل الأقل و الأكثر، و يقع الثاني مجري للبراءة، و بعبارة أخرى يشكّ في انحلال الموضوع إلي الطهور و التستر أولاً.

و خلاصة القول: إنّ الدليل مبني علي وجوب الأجزاء التحليلية بالوجوب الغيري، و قد عرفت خلافه، كما أنّ الدليل الثاني مبني علي تعلّق الوجوب بالخارج، و قد عرفت أنّه متعلّق بالأُمور الكلية.

إلي هنا تمت دراسة الموارد الثلاثة و أنّها تقع مصباً للبراءة العقلية، و أنّ المكلف لو تركها كان العقاب عليه عقاباً بلا بيان.

في جريان البراءة العقلية

هذا كلّه حول البراءة العقلية، و أمّا البراءة العقلية، فقد فصلّ المحقّق الخراساني بين المشروط و شرطه، و المطلق و قيده، و بين العام و الخاص، فقال بجريانها في الأولين و عدمه في الثالث.

أمّا جريانها فيهما فللدلالة مثل حديث الرفع علي عدم شرطية و قيديّة ما شكّ في شرطيته، أو قيديته، و ليس كذلك خصوصية الخاص.

و الفرق بينهما أنّ الشرط و القيد من الأمور الزائدة علي الطبيعة المأمور بها، فيدخل المورد تحت الأقل و الأكثر دون خصوصية الخاص، فإنّها أمر منتزع من نفس الخاص علي وجه لولاه لما كان للعام تحقّق فلا يدور الأمر بين الأقل و الأكثر، بل بين المتباينين، لأنّ الخاص نفس العام تحقّقاً، و ليس شيئاً زائداً عليه.

توضيح مراده: إنّ العام في كلّ مورد يتحقّق بفصله، و لا تحقّق للعام بدون الخاص، كما قال السبزواري:

إبهام جنس حسب الكون خذا إذ هو الدائر بين ذا و ذا

و علي ذلك فكما أنّ الأكثر يتحقّق في ضمن خاص أعني الغنم، و هكذا الأقل أعني الحيوان لا يتحقّق مجرداً عن الفصل، بل لا بدّ في تحقّقه من فصل، و يتحصل العام في ضمن الإبل و البقر و المعز، و النسبة بينها و بين الغنم هو التباين فيدخل المورد تحت دوران الأمر بين المتباينين.

يلاحظ عليه: أنّه من باب خلط المسائل الفلسفية بالأمور الاعتبارية، فإنّ ما ذكره صحيح حسب الأصول الفلسفية في المقام، و ذلك لأنّ مدار كون المورد من قبيل الأقل و الأكثر، هو كون ما وقع تحت دائرة الطلب، هو مطلق الحيوان، أو الحيوان الخاص، أعني: الغنم، فيما أنّ الخصوصية مجهولة تقع مجري للبراءة، و يكون مرفوعاً حسب حديثي الرفع و الحجب.

و إن شئت قلت: إنّ المعيار وجود الكلفة الزائدة في أحد الطرفين دون الآخر، و لا شكّ في الالتزام بكون المذبوح غنماً كلفة زائدة ليست في الطرف الآخر، لأنّه في الخيار بذبح أيّ حيوان.

ثمّ إنّّه كان علي الشيخ الأنصاري أن يبحث في هذا القسم عن مسائل أربع، لأنّ الشكّ في الجزء التحليلي يكون نابعاً تارة عن فقدان النص، و أخرى عن

إجمال النص، وثالثة عن تعارض النصين، ورابعة عن خلط الأمور الخارجية، لكنّه قدس سره (اعتماداً علي ما سبق، طوي الكلام عنها و اختصر علي أصل البحث.

الشك في المحصل

ثمّ إنّ كثيراً ما يدور في لسان الأصوليين مصطلح الشكّ في المحصل، أو الشكّ في السقوط، ولم يذكره المحقّق الخراساني في الكفاية، و ذكره الشيخ في المسألة الرابعة من الشكّ في الأقلّ والأكثر، فزعم أنّ الشكّ في المحصّل عبارة عن الشكّ في الأقلّ والأكثر من باب خلط الأمور الخارجية. فقال: إذا شكّ في جزئية شيء المأمور به من جهة الشكّ في الموضوع الخارجي، كما إذا أمر بمفهوم مبين، مردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، ومنه ما إذا وجب صوم هلاللي، وهو ما بين الهلالين فشكّ في أنّه ثلاثون، أو ناقص، و مثل ما لو أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعني: الفعل الرفع للحدث أو المييح لها، فشكّ في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الرافعين) أو المبيحين (، و اللازم في المقام الاحتياط، لأنّ المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلاً، و إنّما الشكّ في تحقّقه بالأقلّ، فمقتضي أصالة عدم تحقّقه و بقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به و لزوم الإتيان بالأكثر....(1)

يلاحظ عليه: أنّ هنا مسألتين:

إحدهما: ما هو الموسوم بالشكّ في المحصّل، أو الشكّ في السقوط؟ ثانيهما: ما هو الموسوم بالشكّ في الشبهة الموضوعية من قسم الأقلّ والأكثر؟ و الفرق بين المسألتين كالتالي:

إذا كان متعلّق الأمر واضح المفهوم مبين المعني لا تردّد و لا قلّة و لا كثرة و إنّما الإجمال و التردد في محقّقه و سببه، و هذا كما في الأمر بالطهور إذا فسر بالحالة

ص: 574

النفسانية الحاصلة للمتوضئ بعد الوضوء، فلا إجمال ولا إبهام في المأمور، وإنما الإبهام في أمر خارج عن المأمور به، وهو أنه هل تتحقق تلك الحالة بنفس الغسلات والمسحات، أو يتوقف وراءها علي غسل الاذن أيضاً؟ فالأقل والأكثر في ناحية السبب، لا المسبب.

وأما إذا كان متعلق الأمر والنهي مردداً بين الأقل والأكثر كما في الشبهة الحكمية كإجمال جزئية السورة في الأولي، أو كان مصداق المتعلق مردداً بينهما فاحتمال كون زيد عالماً وراء سائر الأفراد المعلومة، فهو من قبيل الشك في الأقل والأكثر حكماً أو موضوعياً.

ومنه يظهر أن ما مثل به الشيخ من قبيل القسم الأول كالطهور أو صوم ما بين الهالين ليس بصحيح، لأن الشك في المثاليين ليس في متن المأمور به، وإنما الشك في محققه، وأنه هل يتحقق بنفس الغسلات والمسحات، أو بتسعة وعشرين يوماً، أو لا؟ إذا عرفت ذلك فلنأخذ كل واحد بالبحث.

الكلام في الشك في المحصل

الشك في المحصل بالمعني الذي عرفته من خصائص الشبهة الحكمية، فإذا أمر المولي بمسبب توليدي، ودار الأمر في سببه المولد بين جزئية شيء أو شرطية، فالحق وفاقاً لأهله لزوم الاحتياط، وقد أوضح ذلك الشيخ في كلامه السابق بقوله: إن المفروض تنجز التكليف بمفهوم بين معلوم تفصيلاً، إنما الشك في تحققه بالفعل، فمقتضي أصالة الاشتغال عدم الاكتفاء ولزوم الإتيان بالأكثر.

فما هو المأمور به، ليس فيه قلة ولا كثرة حتي تجري فيه البراءة، وما فيه القلة والكثرة ليس بمأمور به.

فإن قلت: هذا إذا كان السبب عقلياً، أو عادياً، كما إذا أمر المولي بقتل المرتد، ودار السبب بين ورود ضربة عليه أو ضربتين، أو أمر بتنظيف البيت، ودار أمره بين كنسه فقط، أو كنسه ورشّه، ففي تلك الموارد يجب الاحتياط، إذ ليس بيان السبب من وظائف الشارع، وأمّا إذا كان السبب شرعياً، كالوضوء بالنسبة إلى الطهور فتجري فيه البراءة و تحكم بعدم دخله في السبب.

قلت: إن أصالة البراءة وإن كان يعالج الشك في ناحية السبب فيحكم بعدم دخله في السببية، لكن لا يعالج الشك في ناحية المسبب، فالشك فيه باق بحاله فالعقل يحكم بأنّ ذمة المكلف مشغولة بالمفهوم المبيّن، ولا يحصل الفراغ إلاّ بضمّ المشكوك إلى المتيقن.

فإن قلت: إنّ الشك في تحقّق الطهور وعدمه ناجم من شرطية غسل الاذن في المسبب وعدمها، فإذا جري الأصل في ناحية السبب، وقلنا بأنّ شرطية غسل الاذن مجهولة مرفوعة بحديث الرفع لا يبقى شك في ناحية المسبب وإنّه حاصل قطعاً.

قلت: إنّ الأصل السببي إنّما يكون حاكماً عليّ الأصل المسببي إذا كان هناك دليل اجتهادي يتخذ نتيجة الأصل السببي صغري لنفسه فيتركب الدليل من صغري وكبرى ويكون الكبرى حاكماً عليّ الأصل المسببي، وهذا كما في المثال المعروف: إذا غسل النجس، بماء مستصحب الطهارة، فإنّ استصحاب طهارة الماء حاكم عليّ استصحاب نجاسة الثوب، وذلك لأنّ الشك في بقاء النجاسة وعدمه نابع عن طهارة الماء، فإذا كان الماء محكوماً بالطهارة، والثوب النجس مغسولاً به، يكون مفاد الأصل السببي صغري لكبرى اجتهادية، ويقال هذا الثوب النجس غسل بماء طاهر) بحكم الاستصحاب (وكلّ نجس غسل بماء طاهر فهو طاهر وهذا هو الكبرى، فينتج هذا الثوب المغسول بماء طاهر طاهر،

و ليس المقام كذلك فإن استصحاب عدم وجوب غسل الاذن لا يحقق موضوعاً لكبري شرعية، و هي كلما لم يكن غسل الاذن واجباً يكون الوضوء متحققاً بالغسلتين و المسحتين.

و إن شئت قلت: إن الأصل في المقام مثبت، لأن رفع وجوب غسل الاذن يلازم عقلاً انحصار الواجب في الأجزاء المتبقية، و هو يلازم تحقق الوضوء المسببي بحكم العقل بأنه كلما تحققت العلة يتحقق المعلول أيضاً، و الكل من الأصول المثبتة.

الشبهة الموضوعية في الأقل و الأكثر الارتباطيين

إشارة

قد عرفت أنّ الشكّ في الأقلّ و الأكثر من جهة المصداق، غير الشكّ في المحصّل، و إن خلط الشيخ الأعظم) قدس سره (بينهما، و قد مرّ حكم الشكّ في المحصّل و بيانه، و لناخذ الشكّ في المصداق بالبحث فنقول:

إنّ العناوين الواقعة تحت دائرة الطلب تتصوّر علي وجوه:

1. أن يتعلّق الحكم بالعنوان بنحو العام الاستغراقي.
2. أن يتعلّق الحكم بالعنوان بنحو العام المجموعي.
3. أن يتعلّق الحكم بالعنوان بنحو صرف الوجود، و نقض العدم.

و الفرق بين الأولين واضح.

إذ علي الأول: فيه أحكام، و بالتالي امثالات و عصيانات لكل فرد.

بخلاف الثاني ففيه حكم واحد، و بالتالي امثال و عصيان واحد، فلو قال: أكرم مجموع العلماء، و كان عددهم مائة فأكرم تسعة و تسعين عالماً، و ترك إكرام واحد منهم لما امثال أصلاً، لكون المجموع موضوعاً واحداً.

ثمّ الحكم المتعلّق بالعنوان تارة يكون الوجوب، و أخرى الحرمة، و علي

التقديرين فالوجوب أو الحرمة تارة نفسيان وأخري غيريان فيقع الكلام في مقامات أربعة:

1. حكم الشبهة المصدقية في الواجب النفسي

إذا شككنا في مصداقية فرد لعنوان تعلّق به الوجوب النفسي، فإن كان العنوان مأخوذاً بنحو الاستغراقي فالمرجع هو البراءة، للشكّ في أصل التكليف في حقّ الفرد المشكوك، ويكون العام من قبيل الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأما إذا كان مأخوذاً بنحو العام المجموعي، كما إذا قال: أكرم مجموع علماء البلد، فشكّ في كون فرد عالماً أو لا، فذهب المحقّق النائيني إلي أنّ المرجع، البراءة، والسيد الأستاذ قدس سره (إلي الاشتغال، ولعلّ الحقّ التفصيل بين مورد و مورد).

أمّا الأوّل: فلأنّ مرجع الشكّ في عالمية بعض، إلي الشكّ في الأقل والأكثر الارتباطيين، لأنّه ليس هنا إلّا تكليف واحد تعلّق بإكرام مجموع العلماء من حيث المجموع، فيكون إكرام فرد من العلماء بمنزلة الجزء لإكرام العلماء كجزئية السورة للصلاة، فيرجع إلي الشكّ بين الأقل والأكثر الارتباطيين. (1)

وأمّا الثاني: فبوضوح الفرق بين المقامين، فإنّ الأمر في الأقل والأكثر الارتباطيين تعلّق بالاجزاء بلحاظ الوحدة وليست الصلاة عنواناً متحصّلاً منها بحيث يشكّ في تحقّقها مع ترك الجزء والشرط، فالشكّ في الجزئية يرجع إلي الشكّ في انبساط الأمر بالنسبة إليها. بخلاف المقام فإنّه تعلّق بعنوان خاص أعني المجموع بما هو هو، وقد قامت الحجّة بما هو هو، و مرجع الشكّ إلي انطباق المأتي به علي المأمور به، فالشكّ في المقام، شكّ في تحقّق العنوان المأمور به، بخلاف الآخر

ص: 578

فإنه شك في تقييد الصلاة بشيء.

ويمكن أن يقال: إنه إذا أخذ العنوان موضوعاً بما هو هو فالمرجع هو الاشتغال، لأنّ الذمة مشغولة بإيجاده فإذا شك في عالمية فرد، يجب إكرامه إذ مع ترك إكرامه يشك في حصول العنوان، و فراغ الذمة، فلا- تجري البراءة في مشكوكها، بخلاف ما إذا كان العنوان مأخوذاً بنحو المرآتية إلي الخارج فيكون الشك راجعاً إلي قلة الاجزاء و كثرتها فتجري البراءة.

و أما إذا كان تعلق الحكم بنحو صرف الوجود و ناقض العدم و إيجاد الطبيعة فقط، فإذا شك في كون فرد عالماً أو لا، لا يجوز الاكتفاء بإكرام المشكوك بل يجب إكرام من يعلم أو مصداقه.

2. حكم الشبهة المصدقية في الواجب الغيري

هذا كله إذا كان الشك في الشبهة الموضوعية في الواجب النفسي، و أما إذا كان الشك في الشبهة الموضوعية من الواجبات الغيرية بناء علي القول بالوجوب الغيري ككون الشيء مصداقاً للجزء أو الشرط أو لا، فالأقسام الثلاثة الماضية و إن كانت متصورة في المقام، لكن الواقع هو القسم الثالث، أعني:

صرف الوجود و ناقض العدم إذ لم يعهد في الشريعة، اعتبار شيء جزءاً أو شرطاً بنحو العام الاستغراقي أو المجموعي.

فإذا دار أمر شيء مصداقاً للجزء أو الشرط أو لا، كما إذا شككنا في سورة الانشراح هل هي سورة كاملة بناء علي وجوب قراءة السورة الكاملة في الصلاة أو لا، أو في كون مائع خارجي أنه ماء أو خل، فلا يجوز الاكتفاء بالمشكوك، بل يجب إحراز كونها سورة كاملة، أو ماء مطلقاً.

هذا كله حول الحكم الوجوبي النفسي و الغيري.

3. حكم الشبهة المصدقية في التحريم النفسي

إنَّ حكم الشبهة المصدقية في التحريم النفسي، مطلقاً هو البراءة، سواء أُخذ العنوان بنحو العام الاستغراقي أو بنحو العام المجموعي، أو ترك الطبيعة.

أمّا الأوّل: فكما إذا قال: لا تكرم الفسّاق، فشكّ في كون زيد فاسقاً أو لا، فرجع الشكّ إليّ تعلّق الحكم المنحل به، وهو أشبه بالأقل و الأكثر الاستقلاليين.

و أمّا الثاني: فكما إذا قال: لا تكرم مجموع الفساق من العلماء، فيجوز إكرام من علم فسقه فضلاً عن إكرام المشكوك، و يكفي في صدق الامتثال ترك واحد ممن علم فسقه، حتى يصدق أنّه: لم يكرم المجموع من حيث المجموع.

و أمّا الثالث: فكما إذا قال: لا تشرب الخمر، فصرف الترك، و إن كان يتحقق، بترك فرد من الطبيعة عقلاً، لكن العرف لا يساعده بل يري صرف الترك، بترك عامّة أفراده، لكن الكبرى حجّة في معلوم الفردية دون مشكوكها، فيجوز شرب مشكوكه.

4. حكم الشبهة المصدقية في التحريم الغيري

يتصوّر الحكم التحريمي الغيري فيما إذا كان الشيء مانعاً أو قاطعاً، و المراد من الأوّل، ما يكون وجوده مضاداً للمأمور به كنجاسة الثوب أو بدنه، و من الثاني ما يكون وجوده قاطعاً للهيئة الاتصالية للفرد المتحقق من الطبيعية كالأكل و الشرب و الضحك.

إنّ العنوان المأخوذ في التحريم الغيري و إن كان يمكن أن يؤخذ بنحو العام الاستغراقي أو المجموعي أو صرف الوجود، لكن الموجود منه في الشريعة هو القسم الأوّل فتكون البراءة هي المحكم للشكّ في تعلّق النهي الانحلالي بذاك الفرد.

وعلي ذلك يترتب جواز الصلاة في اللباس المشكوك لاحتمال كونه مصنوعاً من وبر أو شعر ما لا يؤكل لحمه، لأنّ المأخوذ في لسان الدليل هو أخذه مانعاً بنحو العام الاستغراقي، فكلّ ما صدق عليه أنّه ممّا لا يؤكل فهو مانع، لا المشكوك كونه، وذلك لأنّ الشكّ في كونه منه أو من غيره راجع إلي انحلال النهي التحريمي الغيري إلي ذاك الفرد أو لا، وقد عرفت أنّه لا يحتج بالكبري بدون إحراز الصغري، ومثله الشكّ في كون شيء كحمل الطفل حال الصلاة قاطعاً أو لا فالبراءة هي المحكم.

هذا من غير فرق بين تفسير المانع بكون وجوده ضدّاً للفرد المتحقّق منه، أو أخذ عدم المانع شرطاً، لأنّ مرجع الشكّ في كونه ممّا لا يؤكل لحمه علي الثاني أيضاً إلي أخذ عدم هذا الفرد، في الصلاة أو لا فتجري البراءة.

ثم لإكمال البحث نقد تنبيهات:

التنبيه الأول: في النقيصة السهوية

إشارة

وقبل الخوض في المقصود تقدّم أموراً:

الأول: هذا التنبيه منعقد لبيان حكم النقيصة السهوية، كما أنّ التنبيه الآتي منعقد لبيان الزيادة العمدية و السهوية، و أمّا النقيصة العمدية فلا حاجة إلي البحث فيها لأنّ البطلان لازم الجزئية.

ثمّ إنّ الشيخ عنون التنبيه بقوله: «، إذا ثبتت جزئية شيء و شكّ في ركنيته، فهل الأصل كونه ركناً أو لا؟ و بما أنّ هذا التنبيه مختص لبيان حكم النقيصة السهوية فيلزم أن يفسر الركن بالمعني اللغوي، أي ما يكون نقصه مخللاً.

و أمّا تفسير الركن بما يخلّ نقيصه وزيادته، فهو اصطلاح خاص للفقهاء و لا بأس به إذا جعلنا التنبيهين تنبيهاً واحداً.

الثاني: أن لسان دليل الجزء علي أقسام:

1. ما يكون لسانه، لسان الحكم الوضعي كقوله: « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » الظاهر في الجزئية المطلقة.
2. ما يكون بلسان الحكم التكليفي، لكن إرشاداً إلي الجزئية، كقوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِمْ لُؤَا جُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) (1) وهذا أيضاً مثل السابق ظاهر في الجزئية أو الشرطية المطلقة.
3. ما إذا ثبتت جزئية الشيء بدليل لبي، كما في الاستقرار المعبر في الصلاة، فإنّ عمدة دليله هو الإجماع، ولا إطلاق له، بل القدر المتيقن منه حال الذكر دون النسيان والغفلة.

الثالث: أن صور المسألة أربع:

1. إمّا أن يكون لدليل المركب عند نسيان الجزء إطلاق بالنسبة إلي ما عدا المنسي، و لدليل الجزء و الشرط و القاطع و المانع إطلاق، يطلبه الشارع في عامة الحالات و لا ترفع عنه اليد.
 2. أن يكون لدليل الجزء المنسي إطلاق، دون دليل المركب بالنسبة إلي ما عدا المنسي.
 3. أن يكون الأمر بالعكس.
 4. أن لا يكون إطلاق لا في دليل الجزء، و لا في دليل المركب بالنسبة إلي ما عدا المنسي.
- إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الكلام يقع تارة في مقتضى الدليل الاجتهادي، و أخرى في مقتضى الأصل العملي.
- و البحث في حكم الصور الثلاث الأول بحث في مقتضى الدليل

ص: 582

الاجتهادي، كما أنّ البحث عن حكم الصورة الرابعة بحث عن مقتضى الأصل العملي.

وليعلم أنّ البحث في المقام مركّز عليّ تبين مقتضى القواعد الأصولية العامة من غير فرق بين باب دون باب أو كتاب دون كتاب.

وأما التصديق الفقهي في كلّ مسألة فمكول وراء ذلك إليّ ملاحظة سائر ما ورد في المورد من الروايات المرخّصة أو المانعة. وعليّ ذلك فلو قلنا بطلان الصلاة مثلاً في بعض الصور، فإنّما هو حسب مقتضى القواعد، وفي الوقت نفسه يمكن تصحيحه بقواعد أُخريّ مختصة بباب خاص كقاعدة «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس» أو غيرها.

إذا علمت ذلك فلنتناول مقتضى القواعد الاجتهادية بالبحث وله صور ثلاث:

الصورة الأولى: إذا كان لكلا الدليلين، أعني دليل جزئية الجزء، أو شرطية الشرط، أو مانعية المانع، أو قاطعية القاطع، إطلاق كالإطلاق الموجود في دليل المركّب بالنسبة إليّ ما عدا المنسيّ.

ثمّ إنّ معنيّ الإطلاق في دليل الجزء هو كونه مطلوباً في حالتي الذكر و النسيان، وأنّ الموليّ لم ترفع اليد عنه، فهو مقوم للطبيعة، فيكون مقتضاه بطلان الصلاة عند نسيانه.

كما أنّ معنيّ إطلاق دليل المركّب بالنسبة إليّ ما عدا المنسيّ، هو كون الباقي مطلوباً في حالة النسيان وإن لم يكن معه الجزء المنسيّ.

وبعبارة أُخريّ: الباقي مطلوب مع الجزء في حال الذكر، وأما في حال النسيان فهو مطلوب أيضاً وإن لم يكن معه الجزء المنسيّ.

و علي ذلك فالإطلاقان يتعارضان، فمقتضي الإطلاق الأول بطلان الصلاة عند نسيان الجزء و مقتضي الإطلاق الثاني صحته، لكن يقدّم إطلاق دليل الجزء علي إطلاق دليل المركّب لأنه أخصّ منه، فتكون النتيجة هي البطلان.

مثلاً إذا ورد: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب(1). أو ورد: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب(2)، الظاهر في مطلوبية الفاتحة، أو إقامة الصلب في كلتا الحالتين. و ورد أيضاً: لا تترك الصلاة بحال، المنطبقة علي الأجزاء الباقية فيقدّم دليل إطلاق الجزء علي الثاني.

اللهم إلا- أن يقال: إن قوله: « الصلاة لا- تترك بحال » حاكم علي أدلة القيود، لأنه تعرض لما لم يتعرض له تلك الأدلة و هو مقام الترك المتأخر عن اعتبارهما و هذا أيضاً نحو من الحكومة.(3)

نعم سيوافيك تصحيح الصلاة من طريق آخر فانتظر.

الصورة الثانية: إذا كان لدليل الجزء و غيره إطلاق دون المركّب، كما هو الحال في قوله: « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » بالنسبة إلي قوله: (أقم الصلاة ليدلوك الشمس) فيدل إطلاقه علي كونه مطلوباً للمولي في حالتي الذكر و النسيان، فمقتضي إطلاق دليل الجزء عدم الاكتفاء بالمأتي به.

فإن قلت: إن الجزئية، و الشرطية، أو القاطعية، و المانعية من الأحكام الوضعية المنتزعة من الأحكام التكليفية، و هو فرع صحّة خطاب الناسي بالمنسي، و من

ص: 584

1- الوارد من طرقنا: كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهو خراج أي ناقص، نعم ورد من غير طرقنا عن أبي هريرة قال: أمرني رسول الله أن أنادي لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللآلي، لاحظ: جامع أحاديث الشيعة: 5/322.

2- الوسائل: 4، الباب 16 من أبواب الركوع، الحديث 1 و 2.

3- تهذيب الأصول: 2/392.

المعلوم عدم صحته، فكيف يصحّ انتزاع الجزئية في حقّ الناسي مع عدم وجود منشأ الانتزاع؟ قلت: ما ذكر من الإشكال مبني علي كونها منتزعة من الأحكام التكليفية، وأمّا علي القول باستقلالها بالجعل فلا، كما هو مفاد قوله: «لا صلاة إلاّ بطهور» وغيره، فإنّ لسانها جعل الجزئية في كلتا الحالتين، فتكون النتيجة بطلان الصلاة كالصورة الأولى.

أضف إلي ذلك: أنّ ما ورد بلسان التكليف كقوله: «كبر»، «اسجد»، «تشهد» أيضاً إرشاد إلي الجزئية، فيعمّ الدليل كلتا الحالتين.

فإن قلت: يمكن التمسك بحديث «ما لا يعلمون» لرفع جزئية الجزء في حال النسيان أو لا؟ قلت: الأصل دليلٌ حيث لا دليل، والمفروض وجود الدليل الاجتهادي علي الجزئية في حال النسيان، وخطابه وإن كان ممتنعاً بالنسبة إلي المنسي و لكن أثر الجزئية إنّما هو بطلان الصلاة و لزوم قضائها بعد رحيله.

تصحيح الصلاة في الصورتين من طريق آخر

يمكن تصحيح الصلاة في هاتين الصورتين من طريق آخر وهو: أنّ نسبة الرفع إلي «ما لا يعلمون» وإن كان رفعاً ظاهرياً مشروطاً بفقد الدليل الاجتهادي، والمفروض وجوده، و لكن نسبة الرفع إلي النسيان والاضطرار والإكراه رفع واقعي، و ليس الرفع مقيّداً بعدم وجود الدليل الاجتهادي، بل مشروط بوجوده حتي يكون حاكماً عليه كسائر العناوين الثانوية من الضرر و الحرج، فيتمسك بها مع وجود الدليل الاجتهادي علي خلافها، فيقدّم حكم العنوان الثانوي علي حكم العنوان الأولي.

وعلي ضوء ذلك نقول: جزئية السورة المنسية مرفوع بالنسيان، كما أنه مرفوع بالاضطرار والإكراه، نظير رفع وجوب الوضوء الضرري و الحرجي بقاعدتي لا ضرر ولا حرج.

الصورة الثالثة: إذا كان للدليل المركب إطلاق بالنسبة إلي ما عدا المنسي، كما هو الظاهر من قوله:

« لا- تعاد الصلاة إلا- من خمس »: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ولم يكن للدليل الجزء إطلاق مثله، كما هو الحال في الاستقرار في حال الصلاة الذي ليس له دليل سوي الإجماع، والمتيقن منه حال الذكر، فلو نسي وصلي بلا استقرار يصح الإتيان بما عدا المنسي لافتراض وجود الإطلاق بالنسبة إليه.

وأما احتمال جزئية الجزء أو الشرط فيجري فيهما البراءة لفرض عدم الدليل الاجتهادي الدال علي وجوبه.

فقد خرجنا بتلك النتيجة: أن مقتضى القواعد في صورتين مع قطع النظر عن حديث الرفع بالنسبة إلي الفقرات الباقية هو بطلان الصلاة في صورتين الأولتين، ولكن بالنظر إلي نسبة حديث الرفع إلي النسيان والاضطرار والإكراه هو الصحة فيهما.

وأما الصورة الثالثة: فالصلاة صحيحة لجريان البراءة في احتمال جزئية الجزء وشرطية الشرط، فالصحة في الأوليين برفع النسيان، وفي الثالثة برفع ما لا يعلمون.

إلي هنا تم الكلام في مقتضى الدليل الاجتهادي.

وإليك الكلام في المقام الثاني.

الكلام في مقتضى الأصول العملية

الكلام في مقتضى الأصول العملية يختص بما إذا لم يكن في المقام دليل اجتهادي، وليس هو من هذه الصور إلا الصورة الرابعة: أعني إذا لم يكن للدليل المركب ولا للدليل الجزئي إطلاق فأتي بالواجب ما عدا المنسي، ثم ذكر بعد الفراغ من العمل، والمورد مجري للبراءة لعدم الدليل الاجتهادي، في كلا الطرفين إذ الواقع لا يخلو عن أحد أمرين: إما أن تكون الجزئية مطلقة فتلزم إعادتها، أو مختصة بحال الذكر، فيكفي ما أتى به، فيكون مرجع التردد بين الأمرين إلي الشك في ثبوت جزئية الجزء أو شرطية الشرط في حال النسيان وعدمه، ومع ذلك يكون المرجع هو البراءة.

إلي هنا علم أنّ حكم الصورتين الأولتين هو البطلان ولزوم الإعادة لو لا حديث رفع النسيان كما أنّ حكم الصورتين الأخيرتين هو الصحة لجريان البراءة عن جزئية الجزء وشرطية الشرط.

الصحة رهن التكليف بما عدا المنسي

ثم إن هنا إشكالاً، أشار إليه الشيخ، وغيره في كلماتهم. وهو: أنّ رفع الجزئية والشرطية، أو رفع وجوب الجزء والشرط برفع النسيان، أو رفع ما لا يعلمون، لا يضمن علي العمل الناقص الصحة، فما دام لم يتعلّق الأمر بما عدا المنسي فالصحة رهن تعلّقه به وهو أمر غير ممكن، لأنّ تكليف الناسي به، وإيجاب العبادة الخالية عن ذلك، أمر غير ممكن، لأنّه لا بدّ أن يكون الخطاب به بعنوان الناسي، فإن التفت إليه ينقلب إلي الذاكر، فلا يكون الحكم الثابت بعنوانه فعلياً في حقّه، وإن لم يلتفت فلا يعقل انبعائه، ويكون الجعل لغواً.

نعم ما يمكن أن يقال: إنّه لا حاجة إلي إحراز الأمر بما عدا المنسي، إذا كان لدليل المركب إطلاق بالنسبة إلي الأجزاء الباقية، ولم يكن لدليل الجزء إطلاق كما هو الحال في الصورة الثالثة إذ معني إطلاق دليل المركب أنّ سقوط وجوب المنسي وعدم الإتيان به في حالة النسيان لا يُخلّ بمطلوبية الأجزاء الباقية فاتّها مطلوبة مطلقاً كان المنسي معه أو لا، وهذا يلازم وجود الأمر، فالحاجة إلي إحراز الأمر بما عداه إنّما هو في الصور الثلاث، أعني الأولى والثانية والرابعة بحالها.

فإن قلت: فعلي هذا يكون الحكم بصحّة العمل المركب المنسي بعضُ أجزائه، أمراً غير ممكن، مع أنّ حديث «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس» دلّ علي صحّة الصلاة المنسي بعض أجزائها غير الخمسة.

قلت: إنّ القائل بامتناع خطاب الناسي يصحح العمل من جانب آخر وهو: إحراز وفاء المأثي به بالملاك الملزم وسقوط الأمر باستيفاء ملاكه، وإن كان إحرازه أمراً مشكلاً.

ثمّ المحقّق الخراساني حاول أن يصحح تعلق الأمر بما عدا المنسي بوجهين:

الأوّل: أن يكون الواجب في حقّ الذاكر والناسي ما عدا المنسي، ويختص الذاكر بخطاب يخصّه بالجزء المنسي، والمحدور في تخصيص الناسي بالخطاب، لا تخصيص الذاكر، به. وهذا كما إذا كان الواجب في حقّ الذاكر والناسي ما يتقوم به العمل، أعني: الأركان الخمسة، ثمّ يكلف خصوص الذاكر ببقية الأجزاء والشرائط، وهذا بالنظر إلي «حديث لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس» الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، غير بعيد.

وإن كان الإذعان به يتوقف علي دليل قاطع.

وقد أشار المحقّق الخراساني إلي هذا الجواب بقوله: كما إذا وجّه الخطاب علي نحو يعم الذاكر والناسي بالخالي عمّا شكّ في دخله مطلقاً، وقد دلّ دليل

آخر علي دخله في حقّ الذاكر.

فإن قلت: إنّ المحاولة وإن صححت إمكان تعلّق الأمر بما عدا المنسي ثبوتاً، لكنّها لا تجدي في مقام الإثبات، وذلك لأنّ الناسي، قصد الأمر المتوجه إلي الذاكر المتعلّق بالمنسي وغيره، مع أنّ الأمر المتوجه إليه، هو الأمر المتعلّق بما عدا المنسي، فما قصده ليس أمر الناسي، و ما هو أمره لم يقصده.

قلت: إنّ الناسي قصد أولاً وبالذات الأمر الفعلي المتوجه إليه، لكنّه تخيّل أنّ الأمر المتوجه إليه هو الأمر المتوجه إلي الذاكر، غفلة عن حقيقة الحال، ومثل هذا لا يضرّ، لأنّه من قبيل الخطأ في التطبيق، وهذا نظير من اقتدي بالإمام الحاضر جداً، لكن زعم أنّه زيد فبان أنّه عمرو، فصلاته محكومة بالصحة، لأنّ المقصود الواقعي هو الاقتداء بالإمام الحاضر زيداً كان أو عمراً، والتطبيق ناش عن الغفلة والجهل بالواقع.

الثاني: إنّ الخطاب يتوجه إلي الناسي لا بعنوانه، بل بعنوان عام ملازم، كما إذا قال: أيّها البارذ مزاجاً صلّ كذا؛ أو خاص، كما إذا قال: يا زيد صلّ كذا، أي يذكر الأجزاء دون السورة، وإليه أشار المحقّق الخراساني بقوله: أو وجه إلي الناسي بخطاب يحضه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص، لا بعنوان الناسي لكي يلزم استحالة إيجاد ذلك عليه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة.

يلاحظ علي هذا الجواب: أنّه مجرد زعم وخيال لا واقع له لعدم وجود خطاب شخصي في الشريعة، وأمّا العنوان العام أعني البارذ مزاجاً فليس يلازم الناسي، بل النسبة بينهما عموم و خصوص من وجه.

ثمّ إنّ المطلوب في المقام، إثبات تعلّق الأمر بما عدا الناسي حتي يحكم بصحة صلاة الناسي، وعدم لزوم الإعادة عليه بعد رفع النسيان و ما أفيد من

الجوابين، لا يتكفلان ذلك، وأقصى ما يُثبتان إمكان التعلّق وعدم استحالته، وأين هو من إثبات الوقوع في الشريعة، حتى تترتب عليه صحّة الصلاة.

فلا- محييص عن محاولة ثالثة تتكفل إثبات الوقوع، وهذا ما سنذكره في الجواب الثالث الذي أخذنا لُبّه عن العلمين الجليلين السيد البروجردي في درسه الشريف و السيد الإمام الخميني قدّس سرّهما وإليك البيان و حاصل كلامهما بتوضيح مّنّا:

تصحيح تعلّق الأمر بخطاب واحد

إنّ الناسي لا يحتاج إلي خطاب خاص يبعثه إلي الخالي عن المنسي، بل الذاكر و الناسي، مثل الحاضر و المسافر و الصحيح و المريض، محكوم بنفس الخطاب الموجّه إلي الذاكر، كما أنّ المسافر و المريض محكومان بنفس الخطاب الموجّه إلي الحاضر و الصحيح، فالكلّ محكوم بالإرادة الاستعمالية بالصلاة الجامعة(1) للأجزاء و الشرائط، و أمّا حسب الإرادة الجدّية فالمسافر و المريض و الناسي محكوم بأقلّ ممّا حكم علي مقابليهم، و هذا علي طرف النقيض من الجواب الأوّل، حيث إنّ علي أساس أنّ الجميع في المرحلة الأولى محكومون بالأركان الخمسة، ثمّ يختص الذاكر، بأمر زائدة عليها بالأمر الثاني.

و أمّا علي هذا الجواب فليس هنا إلاّ أمر واحد و هو متعلّق بالعنوان الجامع للأجزاء و الشرائط المجردة عن الموانع و القواطع حسب الإرادة الاستعمالية، لكن الإرادة الجدّية تعلق في حقّ المسافر و المريض و الناسي بأقلّ من ذلك، كاستثناء الركعتين في مورد المسافر حيث قال:

(وَ إِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ

ص: 590

1- و بهذا يفترق هذا الجواب عن الجواب الأوّل، حيث إنّ كان مبنياً علي أنّ الأمر متعلّق بالأركان، و الأمر الثاني مختص بالذاكر، و هو الإتيان بها، مع أجزاء و شرائط أخرى.

جُنَاحُ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ (1) فلفظة (1) فلفظة (أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ) دالٌّ عليّ أنّ المسافر محكوم بنفس الأمر المتوجه إليّ الحاضر، لكن يجوز له قصرها، ونظيره المريض والناسي، الذي يجمعهما المعذور فقد دلّ الدليل عليّ رفع الجزء الحرجي والمنسي عنهما، و مرجع رفعه في حقهما إليّ استثنائهما من دون أن يمس الاستثناء، كرامة الأمر، أو يحوج الأمر، إليّ أمر آخر بالخالي عنه.

و يؤيد ذلك ما سبق من أنّ الأمر المتعلّق بالمركب يدعو جميع الأصناف إليّ العنوان الذي تعلّق به الأمر لكن بالإرادة الاستعمالية، ولما دلّ الدليل الخارجي عليّ عدم مطابقة الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية في بعض الأجزاء لطوء عنوان مانع عن الامتثال كالمرض والنسيان، تسقط دعوة الأمر بالنسبة إليه بحكم العقل، ومع ذلك تبقي دعوة الأمر إليّ الأجزاء الباقية، لأنّه يدعو إليّ العنوان، وهو أمر مقول بالتشكيك يصدق عليّ الجامع للجزء المنسي والخالي عنه، وليست دعوة الأمر إليّ الباقية مشروطة بدعوته إليّ الأجزاء المنسية لما علمت من وجود المرونة في صدق العنوان عليّ كلا الفردين من الصلاة، وليس صدق عنوان الصلاة عليّ الصلاة المقصورة أولي من صدقها عليّ الصلاة الرباعية المنسية سورتها.

هذا هو الحقّ القراح في المسألة الذي عليه، سيد مشايخنا المحقّق البروجردي، والسيد الإمام الخميني قدّس الله سرّهما.

فإن قلت: ما هو السرّ في الإصرار عليّ إحراز الأمر بما عدا المنسي، مع كفاية الملاك في صحّة العبادة؟ قلت: إنّ إحراز الملاك أشكل من إحراز تعلّق الأمر بما عدا المنسي، للشك في وفاء ما أتاه الناسي بغرض المولي، فلا مناص عندئذ من الرجوع إليّ قاعدة الاشتغال، وقضاء الواجب بعد رفع النسيان.

ثمّ إنّ ما قررناه، يعلم أنّ الاشكال الذي أثاره المحقّق النائيني وتبعه تلميذه

ص: 591

قال الأستاذ(قدس سره): إذا كان لدليل المنسي إطلاق يشمل صورة النسيان، فمقتضى إطلاقه هو عدم التكليف ببقية الأجزاء، فإنّه ليس في البين إلاّ تكليف واحد تعلقً بجملة الأجزاء ومنها الجزء المنسي، وهذا التكليف الواحد سقط بنسيان بعضها فلا بدّ من سقوط التكليف المتعلّق بجملة العمل، فلو ثبت التكليف ببقية الأجزاء فهو تكليف آخر غير التكليف الذي كان متعلّقاً بجملة الأجزاء، ولا بدّ من قيام دليل بالخصوص علي ذلك فالتكليف بما عدا المنسي يحتاج إلي دليل غير الأدلّة المتكفلة لبيان الأجزاء.(1)

يلاحظ عليه: أنّ الاشكال مبني علي أنّ متعلّق الأمر هو الأجزاء مباشرة، فكأنّ بأمر المولي، بالتكبير، والقراءة، والحمد و السورة، كما إذا نسي الحمد سقط التكليف المتعلّق بهذه الأجزاء فتعلّقه بغير المنسي يحتاج إلي دليل.

و لكنّك عرفت أنّ متعلّق التكليف هو العنوان الذي هو وجود إجمالي للأجزاء، والأجزاء وجود تفصيلي له، فمتعلّق الأمر هو العنوان، لا الأجزاء بلا واسطة، وقد عرفت أنّ الإرادة الاستعمالية تعلّقت بالعنوان الذي هو عبارة إجمالية عن الأجزاء والشرائط بأجمعها، لكن المولي أشار بدليل آخر إلي سقوط الإرادة الجدّية في حقّ المنسي، وإخراجها عن تحت الأمر، لكن إخراجها، لا يوجب سقوط الأمر عن العنوان، لما عرفت من صدق العنوان علي الواجد والخالي، فالأمر باق علي العنوان وله دعوة إلي الأجزاء إلاّ ما خرج بالدليل.

بذلك تقف علي عدم تمامية ما أفاده تلميذه الجليل حيث قال: إنّ نفي الجزئية أو الشرطية لا يكون إلاّ برفع منشأ انتزاعهما من الأمر بالمركب أو المقيّد، ولا يترتب عليه ثبوت الأمر بالمنسي كما هو المدعي وقد علم ممّا ذكرنا عدم تماميته فلاحظ.

إشارة

و تحقيق المقام يتوقف علي البحث في أمور:

الأول: في تصوير الزيادة في الجزء و الشرط مع أنه إن أخذ» لا بشرط «لا تتحقق الزيادة و يكون الزائد من مصاديق المأمور به، و إن أخذ» بشرط لا «يكون تكراره موجباً لنقص الشرط.

الثاني: هل يعتبر في تحققها أن يكون المزيد من سنخ المزيد عليه أو لا؟ و بعبارة أخرى: هل يعتبر كون المزيد من سنخ أجزاء الواجب قولاً و فعلاً، أو لا؟ الثالث: هل يعتبر قصد الزيادة إذا كان المزيد من سنخ أجزاء الصلاة أو لا، بل يكفي مطلق الإتيان به و إن لم يكن عن قصد؟ الرابع: حكم الزيادة حسب القواعد الأولية.

الخامس: حكم الزيادة حسب القواعد الثانوية.

و إليك دراسة الكل واحداً بعد الآخر.

الأول: تصوير زيادة الجزء و الشرط

فصل المحقق الخراساني في تصوير الزيادة ثبوتاً، بين أخذ الجزء في الواجب لا بشرط، و اعتبار عدم الزيادة في أصل المركب لا في جزئية الجزء و شرطية الشرط، و بين أخذهما بشرط لا فعلي الأول تكون الزيادة من قبيل زيادة الجزء، و علي الثاني فهو يكون من قبيل نقص الجزء أو الشرط لعدم الإتيان به بوصفه، أعني بشرط كونه وحده.

يلاحظ عليه: أنّ المحاولة غير ناجحة في كلا الوجهين:

أمّا الأول: فلأنّه إذا كان الجزء مأخوذاً لا بشرط، و لم تكن الزيادة قيداً في

جزئيته، وإثما تكون قيماً مأخوذاً في المركب، لا يكون الفرد الثاني زيادة في الجزء، لأن المفروض أخذ طبيعي الجزء، جزءاً للصلاة، وهو يجتمع مع الواحد والكثير، فالفرد الثاني لا تنطبق عليه زيادة الجزء، ولو كان مخللاً فإنما هو لاعتبار أخذ عدم الزيادة جزءاً أو شرطاً في المركب، فيكون الفرد الثاني موجباً لفقدان الشرط أو الشرط.

وأمّا الثاني: فإنّ الجزء فيه مركّب من جزئين، ذات الجزء وقيده الوحدة، و الفرد الثاني بالنسبة إلي ذات الجزء زيادة، وبالنسبة إلي قيد الوحدة منشأً للنقيصة، ولا مانع من أن يكون شيء واحد منشأً للزيادة والنقصان.

و أجاب المحقق الخوئي بوجه آخر وهو: أن يكون مأخوذاً بنحو صرف الوجود المنطبق علي أول الوجودات ففي مثل ذلك وإن كان انضمام الوجود الثاني وعدمه علي حدّ سواء في عدم الدخول في جزئية الوجود الأول، إلاّ أنّه لا يقتضي أن يكون مصداقاً للمأمور به وحينئذٍ تتحقق الزيادة. (1)

يلاحظ عليه: أنّ أخذه علي نحو صرف الوجود لا يخلو من حالتين، إمّا أن يكون مأخوذاً لا بشرط « فلا يكون زيادة في الجزء، لأنّ المأخوذ هو ذات الجزء من غير تقييده بوحدة ولا كثرة فيكون الفرد الثاني، كأذكار الركوع والسجود كلما زادت يكون الزائد، جزءاً لا زيادة، وإن كان مأخوذاً بشرط لا فيكون من قبيل النقيصة.

و الأولى أن يجاب: بأنّ الموضوع في المقام وفي الروايات عرفي، و الزيادة تصدق علي الفرد الثاني من غير نظر إلي هذه الدقة العقلية و قوله: « من زاد في صلاته فعلية الإعادة » ناظر إلي الاستعمالات العرفية حتي لو أخذ الجزء بنحو بشرط لا، و يرشدك إلي هذا أنّ الركعة الثالثة زيادة في صلاة الفجر، و الركعة الرابعة زيادة في صلاة المغرب، و مثله الركوع و السجود الثاني، مع أنّ الجميع أخذ بشرط لا.

ص: 594

نعم لا- تتصور الزيادة فيما إذا كان الجزء طبيعي الجزء، بلا تحديد في جانب القلّة والكثرة، كما ذهب إليه بعضهم في أذكار الركوع و السجود، فما أتى فهو من مصاديق الجزء.

الثاني: في شرطية كون المزيد من سنخ المزيد فيه و عدمها

هل يشترط في صدق الزيادة كون المزيد من سنخ المزيد فيه، أو لا؟ أو يفرّق بين الإتيان، بقصد الجزئية فتصدق الزيادة أو لا معه، فلا تصدق؟ لا شك أنّ الزيادة في التكوين رهن كونه مسانخاً للمزيد فيه، فلو أضاف عموداً، جنب عمود آخر، أو زاد في كمية جزء لمعجون، يطلق أنّه زاد فيه، دون ما إذا لم يكن مسانخاً، كما إذا أدخل في الدواء المحدّد أجزاءه، شيئاً لا يمتّ له بصلة كطحين الحنطة.

و أمّا الأمور الاعتبارية فلو كانت الزيادة مسانخة للمزيد فيه فسيأتي الكلام فيه في الأمر الثالث، إنّما الكلام في صدقها فيما إذا لم يكن مسانخاً كحركة اليد في الصلاة، و التأمين و التكتّف، فالظاهر الفرق بين الإتيان به بقصد الجزئية فتصدق الزيادة دون ما إذا لم يقصد، و لذلك لا تصدق الزيادة عليّ الأوليّ دون الأخيرين حيث إنّ أهل الخلاف يأتون بهما بنية الجزئية.

الثالث: في شرطية قصد الجزئية في الجزء المسانخ و عدمها

هل يشترط في صدق الزيادة الإتيان بالجزء المسانخ بقصد الجزئية أو لا يشترط، أو يفصل بين الأقوال و الأفعال؟ و الأخير مختار المحقّق النائيني (قدس سره)، كما أنّ الأوّل مختار المحقّق الخوئي، و لعلّ الأظهر هو الوجه الثاني، و إليك بيان الوجهين ثمّ المختار.

قال المحقق النائيني: ما كان من سنخ الأقوال كالقراءة و التسييح فيعتبر في صدق الزيادة قصد الجزئية وإلا كان من الذكر و القرآن غير المبطل، و أما ما كان من سنخ الأقوال كالقيام و الركوع فلا يعتبر في صدقها قصد الجزئية فإن السجود الثالث زيادة في العدد، المعتبر من السجود في الصلاة في كل ركعة و إن لم يقصد بالسجود الثالث، الجزئية. (1)

يلاحظ علي الشق الأول: أن عدم الصدق عند عدم قصد الجزئية لورود الدليل علي أن ذكر الله حسن في كل حال، أو قراءة القرآن جائز في تمام الأحوال، وإلا لصدق الزيادة سواء قصد الجزئية أو لا.

و قال المحقق الخوئي في لزوم قصد الجزئية: إن المركب الاعتباري كالصلاة مثلاً مركب من أمور متباينة مختلفة وجوداً و ماهية، و الوحدة بينهما متقومة بالقصد و الاعتبار، فلو أتى بشيء بقصد ذلك المركب كان جزءاً له و إلا فلا، و ما ورد من أن الإتيان بسجدة التلاوة في أثناء الصلاة زيادة فيها، تعبد شرعي و إن لم يكن من الزيادة حقيقة.

و الأولي أن يقال: إن المركب الاعتباري و إن كان مؤلفاً من أمور مختلفة وجوداً و ماهية و لكن تكبيرة الافتتاح يعدّ دخولاً في عمل واحد مستمر عرفاً إلي أن يأتي بما جعله الشارع خروجاً عنه، و الهيئة الاتصالية المستمرة هي التي تبلى تلك المواد المختلفة، و تصفي عليها صورة وحدانية، و عند ذلك لو كان الزائد من غير جنس المزيد لا يعد زيادة في الفريضة لعدم التسانخ بين المزيد و المزيد عليه كحركة اليد أو وضع اليد اليمني علي اليسري بل يعدّ أمراً أجنبياً، اللهم إلا إذا قصد الجزئية، و أمّا إذا كان المزيد من جنس المزيد فيه، فالعرف لا يتوقف في وصفه بكونه زيادة في الفريضة و إن ادّعي المصلّي أنه ما أتى به، بعنوان أنه جزء من

ص: 596

الصلاة، بل يري المماثلة العرفية كافية.

ويشهد بذلك ما رواه زرارة عن أحدهما (عليهما السلام (قال:)) لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنَّ السجود زيادة في المكتوبة (1). و حمل ذلك علي التعبد و المجاز، غريب مع ورودها في غير واحد من الروايات.

الرابع: ما هو مقتضى القواعد الأولى في الزيادة؟

المراد من القواعد الأولى في المقام، ما يكون مرجعاً عند فقد الدليل الاجتهادي الدال علي الصحة أو البطلان و ليس هو إلا الأصول العقلية و الشرعية كما أن البحث ليس مركزاً علي الزيادة السهوية بل يعم العمدية منها ذلك لأنها تفارق النقيصة، حيث إن العمدية من النقيصة مبطله قطعاً، لأن البطلان من لوازم الجزئية عند ترك الجزء عمداً و ليست كذلك الزيادة العمدية.

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنه لا شك في بطلان العمل بالزيادة في القسمين التاليين:

1. إذا أخذ الجزء لا بشرط و اعتبر عدم الزيادة قيداً للمركب لا للجزء.

2. إذا أخذ الجزء بشرط لا.

لأن الزيادة توجب عدم مطابقة المأتي به للمأمور به فلا كلام في بطلان المركب في هذين القسمين و خروجهما عن محط البحث.

إنما الكلام في القسم الثالث، هو أنه لم تُحرز كيفية اعتبار الجزء و دار الأمر بين كونه من ذينك القسمين أو القسم الثالث و هو أخذ الجزء لا بشرط في جانب الزيادة علي نحو لو أتى بها يكون من مصاديق المأمور به لا أمراً زائداً عليه.

ص: 597

1- الوسائل: الجزء 4، الباب 40 من أبواب القواعد، الحديث 1 و غيره.

فمرجع الشكّ عندئذٍ إلي أخذ العدم قيماً للمركب أو لجزئية الجزء، أو أخذ الزائد مانعاً أو قاطعاً و الأصل في الجميع هو العدم.

فإن قلت: إذا دار الأمر بين أخذ الجزء» لا بشرط «و أخذه» بشرط لا «، فقد دار الواجب بين المتباينين، لأنّهما قسمان من أقسام اللابشرط المقسمي والحكم فيهما هو الاحتياط، أي ترك الزيادة، والإعادة معها.

قلت: الميزان في كون المورد مجري للبراءة أو لا، كون أحد الطرفين أقلّ مئونة من الطرف الآخر، ووجود السعة فيه دون الآخر، والحكم في المقام كذلك، لأنّ في أخذ العدم قيماً للمركب أو لجزئية الجزء ضيقاً ليس في جانب الآخر أي أخذ الجزء لا بشرط. نظير ذلك، دوران الأمر بين كون الخصال ترتيبياً أو تخييراً إذ لا شكّ أنّ في الثاني سعة دون الأوّل (1) و علي ذلك يصحّ العمل مع الزيادة العمدية أو السهوية لعدم الدليل علي أنّ عدمها مأخوذ في الصلاة في جانب الجزء أو المركب.

لكن الحكم بالصحة فيما إذا كان قاصداً للامتثال مطلقاً سواء كان الزائد دخيلاً أو لا، كما إذا كان قاصداً لامتنال الأمر الفعلي المتوجه إليه لكنّه يتصوّر أنّ الواجب هو المشتمل علي الزائد، فيأتي به، فيكون المقام من قبيل الخطأ في التطبيق.

أمّا لو لم يكن قاصداً إلاّ في صورة خاصة وهي ما إذا كان الزائد دخيلاً في العبادة علي نحو لو لم يكن جزءاً للواجب لما قصد الامتنال، فهو محكوم بالبطلان لعدم قصد امتثال الأمر الواقعي وإن كان ذلك نادر الوجود.

وربما يتمسك مكان البراءة بالاستصحاب لإثبات الصحة قد قرّر بوجوه مختلفة نذكر ما هو الصحيح عندنا.

ص: 598

1- وهذا غير ما مرّ في الأوامر من أنّه إذا دار كون الواجب تعيينياً أو تخييرياً، فالأصل كونه تعيينياً، فلاحظ.

اعلم أنّ الموجود ينقسم إلي: قار الذات، وغير قارها. والمراد من الأول ما يتحقّق عامة أجزائه في زمان واحد، كالأنواع الجوهرية، والمراد من الثاني خلافه، أي لا تجتمع أجزاؤه دفعة واحدة في زمان واحد علي الرغم من كونه موجوداً وجدائياً لا كثرة فيه، وذلك لأنّ لوجوده سيلاً عبر الزمان، فكما أنّ الزمان موجود غير قار الذات فهو أيضاً يسايره وذلك كنفس الحركة و سيلان الماء إلي غير ذلك من الموجودات المتدرّجة الذات.

و الصلاة من المقولة الثانية فرغم أنّ لها وجوداً وحدانياً لكنّها توجد متدرجة بأول جزئها، أعني:

التكبير، و تنتهي بآخر جزء منها بلا تخلّل عدم بينهما، غير أنّ الاتصال في الصلاة اعتباري وفي غيرها كسيلان الماء والحركة حقيقي.

ثمّ إنّ الصلاة عبارة عن الأقوال والأفعال و أمّا السكنات المتخلّلة فخارجة عنها، غير أنّ الهيئة الاتصالية لهذا الموجود الاعتباري تجعل السكنات داخله فيها، فليس المصلي حال كونه ساكناً غير قارئ ولا فاعل، خارجاً عن الصلاة بل هو فيها، فكأنّ الهيئة الاتصالية كخيطة يضم شتات الأجزاء ويوصل بعضها ببعض فالآتي بالمركب داخل فيه من أوّله إلي آخره حتي في السكنات المتخلّلة.

و الذي يدل علي أنّ الشارع اعتبر الهيئة الاتصالية فيها هو أنّه يعبر عن كثير من المفسّسات بالقواطع⁽¹⁾ إذ لولاها لما كان لاستعماله وجه.

مضافاً إلي ذلك أنّ ارتكاز المشرعة يدل علي تلك الهيئة.

ص: 599

1- الوسائل: الجزء 4، ص 1240، أبواب قواطع الصلاة إلي ص 1484. روي أبو بكر الحضرمي عنهما (عليهما السلام): « لا يقطع الصلاة إلاّ أربعة.... لاحظ باب 1، الحديث 2. كان علي (عليه السلام) يقول: « لا يقطع الصلاة الرعاف » (الباب 2/8).

إذا عرفت ذلك، فلو أتى المصلّي بشيء يشك في قاطعيته كالتجشؤ فيستصحب بقاء الهيئة الاتصالية و هذا يكفي في صحّة الصلاة.

الثاني: استصحاب عدم وقوع القاطع و المانع في الصلاة

توضيحه: أنّ مشكوك المانعية و القاطعية، إمّا أن يكون مقروناً مع الصلاة من افتتاحها، ففي مثله، لا يجري ذاك الاستصحاب لعدم حالة سابقة مقطوعة؛ و أمّا إذا لم يكن كذلك و كانت الصلاة في افتتاحها مجردة عنه ففي مثله يجري الاستصحاب المذكور، كما إذا حمل اللباس المشكوك في أثنائها، أو أتى بجزء زائد فشك في وقوع القاطع و عروض المانع علي الصلاة و عدمهما، فيقال لم تكن الصلاة في مفتتحها مشتملة عليه و الأصل بقاؤها علي ما هي عليها، و تكون النتيجة كون الصلاة بلا مانع و الهيئة الاتصالية بلا قاطع. و لو كان التقرير الأول مختصاً بالشكّ في عروض القاطع، لكن هذا التقرير يعمّ الشكّ في حدوث المانع.

ثمّ إنّ سيدنا الأستاذ قدس سره (أورد علي هذا الاستصحاب بأنّه مثبت، و حاصل ما أفاد: إنّ الأثر ربما يترتب علي كون الشيء موصوفاً بعنوان كما إذا قال: صلّ خلف الرجل العادل، و أخري علي الموضوع المقيد بالشيء كما إذا نذر التصدّق إذا قامت البيّنة علي عدالة زيد، و لكلّ أثر خاص، فلو أراد أن يأتّم بزيد فشك في كونه عادلاً وقت الانتمام أو لا، فله أن يستصحب الموضوع الموصوف و يقول: كان زيد عادلاً و الأصل كونه كذلك، و لا يصحّ له استصحاب القيد بأن يقول: عدالة زيد كانت ثابتة و الأصل بقاؤها، و ذلك لأنّ استصحاب القيد لا يثبت كون زيد عادلاً إلاّ علي القول بالملازمة العقلية بين بقاء عدالته و كونه عادلاً.

و علي ذلك فجرى الاستصحاب في نفس القيد، أي القول بعدم تحقّق القاطع لا يثبت كون الصلاة غير مقرونة بالمانع و القاطع.

يلاحظ عليه: أنّ عدّد مثل هذا من المثبتات يوجب إدخال كثير من الاستصحابات في الأصل المثبت، مثلاً، استصحاب بقاء الوقت لا يثبت كون

الصلاة واقعة في الوقت و أداء، أو استصحاب الطهارة لا يثبت كون المصلي متطهراً مع أنّ الإمام اكتفى به وقال: لأنه كان علي يقين من طهارته و لم يقل أنّه كان متطهراً.

و الحاصل أنّ استصحاب الوصف المرتبط بالموصوف نفس كون الموضوع موصوفاً به عرفاً.

وإن شئت قلت: إنّ الواسطة ضعيفة.

عدم الحاجة إلي الاستصحاب

ما ذكرنا من الصورتين هو الصحيح من التمسك بالاستصحاب في المقام، و مع ذلك لا حاجة إليه في إثبات صحّة الصلاة، و ذلك لأنّ البراءة تكفي من دون حاجة إلي الاستصحاب، و البراءة متقدمة عليه إذا كان الأصلان متوافقي المضمون، و ذلك لأنّ صرف الشكّ في كون الشيء قاطعاً كاف في الحكم بعدم كونه قاطعاً، و عندئذ يستغني عن الاستصحاب الذي هو مركّب من شيئين صرف الشكّ و لحاظ الحالة السابقة، و من المعلوم تقدّم البسيط علي المركّب.

فإن قلت: قد تكرر منّا أنّ الاستصحاب مقدّم علي أصل البراءة لكونه أصلاً محرزاً، فكيف تقدّم البراءة عليه في هذا المقام؟ قلت: هذا إذا كانا متخالفين المضمون و كان الاستصحاب علي خلاف مضمون البراءة دون المقام الذي كلا الأصلين يتحدان في النتيجة.

الخامس: حكم الزيادة حسب القواعد الثانوية

هذا كلّه حول القواعد الأولية، و إليك الكلام في القواعد الثانوية، فقد ورد حول الزيادة روايات بين كونها عامة أو خاصة و الذي يهمنا هو القسم الأوّل.

ص: 601

الأول: قاعدة من زاد في صلاته

1. ما رواه الكليني بسند صحيح عن زرارة و بكير بن أعين، عن أبي جعفر) عليه السلام (قال: « إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها و استقبل صلاته استقبالاً، إذا كان استيقن يقيناً» (1).

2. ما رواه الشيخ بسنده إلي علي بن مهزيار، عن فضالة بن أيوب الثقة، عن أبان بن عثمان) الذي هو ممن أجمعت العصابة علي تصحيح ما يصح عنه (عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله) عليه السلام (: « من زاد في صلاته فعله الإعادة» (2).

3. ما رواه الشيخ عن زرارة، عن أبي جعفر) عليه السلام (قال: « لا تعاد الصلاة إلا من خمسة:

الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثم قال: القراءة سنة، و التشهد سنة فلا تنقض السنة الفريضة» (3).

و سند الشيخ إلي زرارة في التهذيبي غير صحيح، لكن رواه الكليني بسند صحيح رواه شيخنا الحرّ العاملي في أبواب القبلة باللفظ التالي: عن زرارة، سألت أبا جعفر) عليه السلام (في الفرض في الصلاة، فقال:

« الوقت، و الطهور، و القبلة، و التوجه، و الركوع و السجود، و الدعاء» قلت: ما سوي ذلك؟ فقال: سنة في فريضة» (4).

ثم إن البحث فيما أوردنا من الروايات يتم في ضمن أمور:

1. شمول الرواية الأولى لمطلق الزيادة

لا شك أنّ الرواية تصدق علي الموردين:

1. إذا أتى بغير المسانخ بنية الجزئية كالتأمين، و وضع اليد اليمني علي اليسري.

ص: 602

1- الوسائل: الجزء 5، الباب 19 من أبواب الخلل، الحديث 1 و 2.

2- الوسائل: الجزء 5، الباب 19 من أبواب الخلل، الحديث 1 و 2.

3- الوسائل: الجزء 4، الباب 1 من أبواب قواطع الصلاة، الحديث 4.

4- الوسائل: الجزء 3، الباب 1 من أبواب القبلة، الحديث 1.

2. إذا كان الزائد علي وجه بحيث يطلق عليه الصلاة، كالركعة.

إنّما الكلام في صدقه علي أجزاء الصلاة وإن لم تصدق أنّه صلاة بالحمل الشائع، كالسورة والتشهد، نظير ما إذا أمر المولي بصنع معجون مركب من أجزاء معينة كماءً وكيفاً فخالف العبد أمر المولي في كمية بعض الأجزاء فزاد في المعجون، وعلي ذلك يكون معني قوله: «من زاد في صلاته شيئاً فعليه الإعادة».

لكن شيخ مشايخنا العلامة الحائري خصّ مفاد الحديث بما إذا كان الزائد مصداقاً للصلاة كالركعة والركعتين، فاستدل علي ذلك بما هذا حاصله:

إنّ الظاهر أنّ متعلّق الزيادة في المقام من قبيل الزيادة في العمر في قولك: زاد الله عمرك، فيكون القدر الذي جعلت الصلاة ظرفاً له، هو الصلاة، فينحصر المورد بما إذا كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلاة مستقلاً كالركعة والركعتين، مضافاً إلي أنّه القدر المتيقن في بطلان الصلاة بالزيادة أضف إليه أنّ رواية زرارة وبكير تشمل علي لفظ الركعة. (1)

يلاحظ عليه: أنّ العمر أمر بسيط لا تتصور فيه الزيادة إلاّ من جنسه، فلو زيد عليه يكون الزائد شيئاً يصدق عليه أنّه عمر، وهذا بخلاف الصلاة المركبة من أمور شتى مختلفة وجوداً و ماهية فيكفي في صدقها كون الزائد مسانخاً لجزء من أجزائها أو غير مسانخ لكنّه أتى به بنية كونه جزءاً لها، وأمّا حديث زرارة فسوافيك الكلام فيه.

الثاني: في قاعدة لا تعاد

القاعدة الثانية: هي قاعدة لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة كما عرفت.

ويقع الكلام فيها من جهات:

ص: 603

روي الصدوق في الفقيه، و الشيخ باسنادهما عن زرارة، عن أبي جعفر) عليه السلام (أنه قال:

« لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود (، ثم قال: «) القراءة سنّة، والتشهد سنّة، فلا تنقض السنّة الفريضة (1).»

وسند الصدوق في مشيخة الفقيه إلي زرارة صحيح، بخلاف سند الشيخ في مشيخة التهذيب إليه فليس بصحيح، وهذا المقدار يكفي في الاعتماد عليها، مضافاً إلي اشتهاها بين الأصحاب، و إلي رواية الصدوق لها في الخصال بالسند التالي الذي هو في غاية الصحة، قال: حدثنا أبي) رض (قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام (و السند صحيح و رواته ثقات عدول.

الجهة الثانية: في سعة موضوعها و ضيقه

ينقسم المكلف حسب الحالات إلي «عامد (و) شاك (و) جاهل مركب (و) ناس (فهل القاعدة تشمل الجميع أو لا؟ فلنتناول الأقسام الأربعة بالدراسة.

أمّا العامد: فلا ريب في خروجه عن حريم القاعدة، إذ معني شمولها له جعل الترخيص للعامد أن يتلاعب بالصلاة بالزيادة و النقيصة في غير الخمسة، و هذا باطل بالضرورة، و قد مرّ أنّ مفاد الجزئية هو البطلان بترك الجزء عامداً.

و أمّا الشاك، الذي يعبر عنه بالجاهل الملتفت: فتارة يشك في جزئية شيء أو مانعية الزيادة و قاطعيته قبل الشروع في الصلاة، و أخرى بعدها. أمّا الأول: فالرواية

ص: 604

منصرفه عنه، لأنّ موضوعها من دخل في العبادة عن يقين وقطع بالصحة ثمّ عرض له الشك بعد الفراغ عن العمل من جهة احتمال الإخلال بالصلاة من جانب النقيصة و الزيادة، فيقال له أعد، أو لا تعيد، فلا يصدق علي الشاك قبل الإتيان بالعمل.

وأما الشاك بعد الصلاة، فوظيفته التعلّم ورفع الشكّ، وإلاّ فيرجع إلي القواعد المقررة للشاك لا التحفظ بالشكّ مطلقاً والعمل بالقاعدة.

والحاصل أنّ الشاك أعني: الجاهل الملتفت خارج عن مصب الرواية، أمّا قبل الدخول في العمل فلاختصاص القاعدة بنحو لا يمكن معه تدارك المتروك، كمن نسي القراءة ولم يذكر حتي ركع، فلا تكون القاعدة مستندة لجواز الدخول في الصلاة مع الشكّ، بل هي مستندة لمن دخل في الصلاة وقصد امتثال الأمر الواقعي ثمّ تبين الخلل في شيء من الأجزاء أو الشرائط.

وأما بعد الدخول فلا تهدف القاعدة إلي تثبيت الجاهل علي جهله و الاكتفاء بالقاعدة، بل وظيفته التعلّم ورفع الجهل وإلاّ فالرجوع إلي الأصول العملية.

فعلي كلّ تقدير فالجاهل الملتفت خارج عن مصب الرواية قبل الدخول أو بعده.

بقي الكلام في الجاهل بالموضوع أو الحكم، وكذا الناسي.

فالظاهر أنّ القاعدة تشملهما بكلا قسميهما دون فرق بين تعلّقهما بالموضوع أو بالحكم، فالأول كما لو جهل أنّ ثوبه نجس، والثاني كما لو جهل بحكم عدم جواز الصلاة فيها، ومثله النسيان بكلا قسميه، فالظاهر أنّ القاعدة تشمل كلا القسمين سواء كان المتعلّق موضوعاً أو حكماً. غير أنّ شيخ مشايخنا العلامة الحائري منع عن شمول القاعدة في الجهل بالحكم و نسيانه. و بني مختاره علي أمرين:

أ: أنّ ظاهر قوله: «لا تعاد» هو الصحّة الواقعية، وكون الناقص مصداقاً واقعياً لا مثقال أمر الصلاة.

ب: أنّ القول بشمول القاعدة لما إذا اعتقد عدم وجوب شيء أو عدم شرطية شيء، أو كان ناسياً لحكم شيء من الجزئية و الشرطية يستلزم التصويب الممتنع لما ظهر من المقدمة الأولى أنّ ظاهر الصحيح الحكم بصحة العمل واقعاً، ومقتضاه عدم كون المتروك جزءاً أو شرطاً، ولا يعقل أن يقيد الجزئية و الشرطية بالعلم بهما، بحيث لو صار عالماً بعدمهما بالجهل المركب لما كان الجزء جزءاً و لا الشرط شرطاً.

نعم يمكن علي نحو التصويب الذي ادّعي الإجماع علي خلافه.(1)

يلاحظ عليه أولاً: أنّ ظاهر الحديث هو الاكتفاء بالفرائض عند ترك السنن عن عذر، لا الصحة الواقعية، بشهادة قوله في ذيل الحديث: «و لا تنقض السنّة الفريضة» (أي لا يجعل الفريضة كأن لم تكن فيكون معذوراً في ترك السنن).

ثانياً: لا يلزم من سعة الحديث للجاهل بالحكم وناسيه، التصويب الممتنع و لا التصويب الذي ادّعي الإجماع علي خلافه، وذلك لأنّ التصويب الممتنع عبارة عن خلو الواقعة عن الحكم المشترك بين العالم و الجاهل، و الذاكر و الناسي، و هو غير لازم إذا قلنا بعموم عدم الإعادة في الجهل بالحكم و نسيانه، لأنّ الحكم الإنشائي مشترك بينهما، وإنّما يختص الفعلي بالعالم و الذاكر، و علي ما قلنا من أنّ الحكم الفعلي عبارة عن إعلان الحكم و إبلاغه و إن لم يصل إلي المكلف فهما مشتركان في الإنشائي و الفعلي، وإنّما يفترقان في التنجّز، فالحكم منجّز في حقّهما

ص: 606

1- المحقّق الحائري، الصلاة: 316، باب الخلل، الطبعة الثانية. و مراده من التصويب الممتنع هو التصويب الأشعري، كما أنّ مراده من التصويب المجمع علي بطلانه هو التصويب المعتزليّ و قد تعرّضنا لهما في مبحث إمكان التعبد بالظن، فلاحظ.

فخرجنا بالنتيجة التالية: انّ القاعدة تعم الجاهل و الناسي بكلا قسميه، و أنّه إذا انكشف الخلاف برفع الجهل و عود الذكر، يحكم علي الصلاة بالقبول من دون إعادة إلاّ في الأمور الخمسة.

الجهة الثالثة: في سعة دلالتها من حيث المتعلق

الظاهر انّ الرواية بصدد ضرب القاعدة لمن وقف بعد الصلاة علي خلل في صلاته بعد ما دخل فيها عن مجوز شرعي، فعلم أنّه نقص جزءاً أو زاد شيئاً.

فعلي ضوء هذا تكون القاعدة صدرها و ذيلها عامّة لكلا القسمين، فلا يعاد في غير الخمسة لأجل طروء أيّ خلل عليها سواء كان الخلل مستنداً إليّ الزيادة أو النقيصة، كما أنّه يعاد في مورد الخمسة لأيّ خلل فيها من النقيصة و الزيادة.

نعم ربما يخصّص ذيل القاعدة بالنقيصة و ذلك بوجهين.

إنّ المستثني لا يشمل سوي النقيصة أي ترك الأركان الخمسة و أمّا زيادتها فليست داخلية في المستثني .

وجه ذلك: أنّه لو قلنا إنّ زيادة الركوع مبطلّة، فهذا لأجل أخذ عدمها في جزئية الجزء أو في ضمن المركب، فلو زاد ركوعاً أو سجوداً فهو زيادة في الظاهر، لكن مرجعها إليّ النقيصة أي الإخلال بوصف الركوع و السجود، أعني كونها بشرط لا (. فظهر من هذا البيان أنّ القول ببطلان الصلاة لأجل زيادة الأركان يرجع في الواقع إليّ الإخلال بالنقيصة أي إخلال وصف الجزء. هذا من جانب و من جانب آخر أنّ الإخلال بالنقيصة منحصر في موارد خمسة، أعني ترك نفس الأركان من رأس كترك الطهور و عدم إقامة الصلاة في الوقت....

فلو قلنا بأنّ زيادة الركوع موجبة للإعادة و قد عرفت أنّ مرجع الزيادة إليّ

التقيصة يكون الإخلال بالتقيصة غير منحصر بالخمسة بل يتجاوز عنها إلى سادس وهو الإخلال بوصف الركوع) بشرط لا (وسابع وهو الإخلال بوصف السجود) بشرط لا (مع أن الرواية تنص علي أن الإخلال بالتقيصة منحصر في خمسة.

يلاحظ عليه: أن مرجع زيادة الجزء المأخوذ بشرط لا، وإن كان إلى التقيصة وفقدان الوصف أي (بشرط لا)، لكنه خلط بين حكم العرف والعقل، والعرف يعدّ الركوع المكرّر زيادة في الجزء لا تقيصة في الوصف وإن كان الأمر في نظر العقل كذلك.

وعلي ضوء ذلك فلو قلنا بعمومية المستثني للزيادة والتقيصة، يدخل الركوع المكرّر في المستثني لأجل كونه زيادة لا تقيصة حتى يتجاوز عدد الموجب للإعادة في التقيصة عن الخمسة، ونكون عندئذ في غني من إضافة أمر سادس في جانب التقيصة.

واستدل المحقّق النائيني باختصاص الذيل بالتقيصة بأنّ بعض ما جاء فيه مختص بها ولا يتصوّر فيه الزيادة كالوقت والقبلة والطهور.

يلاحظ عليه: أنّ عدم تحقّق الزيادة في البعض لا يوجب اختصاص الحديث بالتقيصة بعد قابلية الركوع والسجود للزيادة والتقيصة.

الجهة الرابعة: في نسبة صدر القاعدة مع الحديث

إنّ صدر القاعدة يتضمّن حكماً سلبياً، وذيلاً حكماً إيجابياً.

أمّا السلبى، فهو عبارة عن الحكم بعدم الإعادة في غير الأركان الخمسة فقوله: « لا تعاد الصلاة » بمنزلة القول: لا تعاد الصلاة عند ورود الإخلال بغير الأركان بالنقص والزيادة.

وأما الإيجابي فهو عبارة عن الاستثناء عن الحكم السلبي الذي يكون إيجابياً فقوله: «إلا الخمسة» بمنزلة القول: تعاد الصلاة عند ورود الإخلال بأركانها بالتقصير والزيادة.

والغرض في المقام بيان النسبة بين مفاد الصدر، وحديث أبي بصير، أعني قوله: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» لا بين ذيل القاعدة والحديث.

وبعبارة أخرى: بيان النسبة بين الحكم السلبي الوارد في صدر القاعدة، والحكم الإيجابي في الحديث، فذكر مفاد الذيل عند بيان النسبة خروج عن محط البحث، فنقول: بما أنّ المشهور لما فهموا من القاعدة عمومها للزيادة كشمولها للتقيصة، صارت النسبة بينهما عندهم عموماً وخصوصاً من وجه، ثم إنه اختلفت كلمتهم في بيان وجه أخصية القاعدة فذكروا وجهين:

الوجه الأول: اختصاص القاعدة بغير الأركان

ذهب شيخ مشايخنا العلامة الحائري قدس سره (إلي أنّ وجه الأخصية هو اختصاص القاعدة للزيادة غير الركنية قال) قدس سره (: فالنسبة بينها وبين ما دلّ علي أنّ من يتقن أنّه زاد في صلاته فعلية الإعادة عموم من وجه، لافتراق الدليلين في التقيصة، والزيادة الركنية، واجتماعهما في الزيادة غير الركنية. (1)

توضيحه: أنّا نعبر عن مفاد القاعدة بالصحة، وعن مفاد الحديث بالبطان، فنقول: القاعدة عامة لأنّها تحكم بصحة الصلاة في صورتها الزيادة والتقيصة، وخاصة لأنّها تحكم بالصحة في صورة الإخلال بغير الأركان.

والحديث عام لأنّه يحكم بالبطان بالزيادة في الركن وغيره، وخاص لأنّه يحكم بالبطان في صورة الزيادة فقط.

ص: 609

وبما أنّ مصبّ النسبة بين القاعدة والحديث، هو صدر القاعدة أعني: «لا تعاد» الذي عبّرنا عنه بالصحة لا ذيل القاعدة، أعني: «إلا في خمسة» الذي مفاده بطلانها في الإخلال بتلك الأمور.

ومنها يظهر وجه أخصية القاعدة وهو: أنّ الصحة فيها مختصة بغير الأركان، نعم هي عامة من جهة شمولها للإخلال بالنقيصة والزيادة.

وبذلك يظهر التسامح في تقرير وجه الأخصية في كلام المحقّق الخوئي حيث جعل وجهها اختصاص الحكم بالبطلان بالأركان وقال: إنّ حديث «لا تعاد» وإن كان خاصاً من جهة أنّ الحكم بالبطلان فيه مختص بالأركان إلاّ أنّه عام من حيث الزيادة والنقصان. (1)

وأنت خبير أنّ مصبّ لحاظ النسبة هو الحكمان المختلفان، أعني: «لا تعاد» (في القاعدة و) عليه الإعادة «في الحديث، ومخالفة الثاني للأول إنّما هو في المستثنى منه، أعني: غير الأركان، حيث تحكم القاعدة بالصحة والثاني بالفساد، لا في المستثنى، أعني: الأركان، فأنهما متوافقان في الحكم بالفساد والبطلان فيها والصحيح في وجه الأخصية ما قرّرناه من اختصاص الصحة بغير الأركان.

الوجه الثاني: اختصاص القاعدة بصورة السهو

يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري أنّ وجه الأخصية اختصاص القاعدة، بصورة السهو (2) وعمومية الحديث للعمد والسهو، قال: «مقتضي لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة» هو عدم قبح النقص سهواً والزيادة سهواً، ومقتضي عموم أخبار الزيادة المتقدمة، قبح الزيادة عمداً وسهواً وبينهما تعارض العموم من وجه في

ص: 610

1- مصباح الأصول: 2/269.

2- ولعلّ مراده من السهو، هو عدم العمد، فيدخل فيه الجاهل المركب والناسي معاً.

الزيادة السهوية [غير الركنية] بناء علي اختصاص لا تعاد بالسهو. (1)

و حاصله: انّ القاعدة أخصّ لاختصاصها بالسهو، و أعمّ لعمومها للزيادة و النقيصة، و الحديث أخصّ لاختصاصه بالزيادة و أعمّ لعمومه العمد و السهو، فيقع التعارض في الزيادة السهوية غير الركنية، فلا تعاد علي القاعدة، و تعاد علي الحديث.

وجه تقديم القاعدة علي الحديث

ثمّ إنّ الظاهر هو اتّفاقهم علي تقديم القاعدة علي الحديث، و ذكر الشيخ أنّ وجه التقديم هو حكومة القاعدة علي الحديث قال: «و الظاهر حكومة قوله:» لا تعاد «علي أخبار الزيادة، لأنّها كأدلة سائر ما يُخلُّ فعله و تركه بالصلاة، كالحدث و التكلّم و ترك الفاتحة، و قوله:» لا تعاد «يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل علي عدم جواز الإخلال به، إذا وقع سهواً لا يوجب الإعادة و إن كان من حقّه أن يوجبها». (2)

ثمّ إنّ المحقّق النائيني و تلميذه الجليل تبعوا الشيخ في وجه التقديم.

قال المحقّق الخوئي في توضيحه: إنّ حديث «لا تعاد» حاكم علي أدلّة الزيادة بل علي جميع أدلّة الأجزاء و الشرائط و الموانع كلّها، لكونه ناظراً إليها و شارحاً لها، إذ ليس مفاده انحصار الجزئية و الشرطية في هذه الخمسة، بل مفاده أنّ الإخلال سهواً بالأجزاء و الشرائط التي ثبت جزئيتها أو شرطيتها لا يوجب البطلان إلاّ الإخلال بهذه (3) فلسانه لسان الشرح و الحكومة فيقدّم علي أدلّة

ص: 611

1- الفرائد: 293.

2- الفرائد: 294، طبعة رحمة الله.

3- مصباح الأصول: 2/470. و لاحظ الفوائد: 4/239.

الأجزاء و الشرائط بلا لحاظ النسبة بينه و بينها.

أقول: إنَّ ما ذكره من حكومة القاعدة علي أدلّة الأجزاء و الشرائط أمر لا غبار عليه إنّما الكلام في حكومتها علي قوله: « من زاد في صلاته فعليه الإعادة » و ذلك لأنّه ليس في عداد أدلّة الأجزاء و الشرائط بل هو و القاعدة علي مستوي واحد ناظران إلي أدلّتهما. و ليس مفاد الحديث « الزيادة مبطلّة » حتي يكون في عدادهما و تكون القاعدة حاكمة عليه، بل الكلّ شارح لأحوال الأجزاء و الشرائط في الإبطال و عدمه.

و الحاصل أنّ في مورد الاجتماع دليلين:

أحدهما: مع الزيادة السهوية غير الركنية لا تعاد الصلاة.

ثانيهما: مع الزيادة السهوية غير الركنية تعاد الصلاة.

فلا وجه لحكومة أحدهما علي الآخر.

و مع ذلك فالقاعدة مقدّمة علي الحديث بوجه:

الأوّل: قوّة الدلالة، لاعتمادها علي العدد، و هذا كاشف عن كون المتكلّم بصدد بيان ما هو الموضوع للإعادة و عدمها لوجه دقيق غني عن التخصيص و التقييد.

الثاني: وجود التعليل في القاعدة دون الحديث حيث تعلّل عدمها بأنّ السنّة لا تنقض الفريضة، و مقتضاه عدم لزوم الإعادة فيما إذا زاد شيئاً مع عدم الإخلال بالأركان.

الثالث: لسان الامتتان في القاعدة دون الحديث الموجب، لتقديم ما هو ظاهر في المرونة و السهولة علي غيره.

فإن قلت: لو كان الحاكم في مورد الاجتماع هو القاعدة، يلزم تخصيص مورد

ص: 612

الحديث بالأركان مع أنّ طروء الخلل فيها قليل، لأنّ الوقت والقبلة لا تتصوّر فيها الزيادة، والزيادة في الطهور بمعنى الطهارة النفسانية لا تقبل الزيادة وبمعنى تجديد أسبابها غير محل قطعاً، فتأسس قاعدتين لموردين غريب جداً.

قلت: إنّ مورد الحديث أوسع من ذلك، لأنّه يعم الزيادة العمدية والسهوية ركناً كان أو غير ركن.

فإن قلت: إنّ الزيادة العمدية قليلة جداً، إذ من البعيد أن يقوم المصلّي المرید لإفراغ ذمّته بالزيادة العمدية، منه فينحصر مصداقه في زيادة الركنين السهوية، وهي أيضاً قليلة، فيلزم تخصيص الأكثر وتأسيس قاعدة كلية لأجل زيادة الركوع والسجود.

قلت: هنا طريقان للتخلّص من هذا المأزق:

أحدهما: القول بعدم شمول القاعدة لصوره الزيادة مطلقاً واختصاصها بصورة النقيصة.

ثانيهما: اختصاص الحديث بزيادة الركن والأركان.

أمّا الأول فهو مخالف لفهم الأصحاب أولاً، لأنّهم تلقّوها ضابطة لمعالجة أي خلل طرأ علي الصلاة من غير فرق بين النقيصة والزيادة، فلا محيص، عن اختيار الثاني وإنّ المراد من قوله: «من زاد» هو زيادة الركن أو الركعة كما لا يخفي.

الجهة الخامسة: في بيان نسبة القاعدة مع حديث زرارة

روي الكليني في «باب من سها في الأربع والخمس ولم يدر زاد أو نقص» عن زرارة، عن أبي جعفر أنّه قال: «إذا استيقن أنّه قد زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان استيقن يقيناً» (1).

ص: 613

و روي أيضاً في باب « السهو عن الركوع » (بإضافة قوله: « ركعة » بعد قوله: « المكتوبة » (1) وعنوان الباب حاك عن وجود لفظ « ركعة »، و أنّه فهم من قوله: « ركعة »، الركوع. بخلاف الباب السابق فلم يرد فيه لفظ « ركعة ».

وأخرجه صاحب الوسائل عن الكليني في موضعين، مع الزيادة ولم يشر إلي عدم لفظة « ركعة »: في موضع من الكافي، و لعلّ نسخته في كلا البابين كانت مشتمة عليها، أو أنّه رجع إلي باب « السهو عن الركوع » (دون الآخر). (2)

و أمّا الشيخ فقد أخرجه في التهذيب في باب « أحكام السهو في الصلاة » عن الكليني بلا هذه الزيادة. (3)

و أمّا المجلسي فقد تبع الكليني في كلّ مورد فنقله في باب « من سها في الأربع والخمس » (بلا زيادة، و في باب السهو عن الركوع معها.

هذا حال المتن، و أمّا وجه الجمع بين القاعدة و الحديث فملخص الكلام: أنّه لو قلنا بوجود لفظ:

« الركعة » (في الحديث كما هو الموافق للقاعدة، لأنّ الأمر إذا دار بين النقص السهوي و الزيادة السهوية فالأوّل هو المتعيّن، لأنّه أمر عادي دون الزيادة و عندئذ تصيح النسبة بينهما هو العموم و الخصوص المطلق و يكون الإخلال بالركعة ملازماً للإخلال بالركوع الوارد في المستثني.

و أمّا لو قلنا بعدم ثبوت الزيادة فيكون حال حديث أبي بصير في النقص و الإبرام و النتيجة فلا نطيل الكلام.

ص: 614

1- الكافي: 3/348.

2- الوسائل: الجزء 4، الباب 14 من أبواب الركوع، الحديث 1؛ و الجزء 5، الباب 19 من أبواب الخلل، الحديث 1.

3- التهذيب: 2/206 ح 64، طبعة الغفاري؛ و ص 194، طبعة النجف.

إشارة

لو تعذر أحد قيود المأمور به، ففي سقوط التكليف عن المركب قولان مبنيان علي ثبوت التقييد مطلقاً فيسقط التكليف عن الباقي، أو في حال التمكن فيبقي الأمر علي المركب.

و أما صور المسألة فهي أربع كالجزء المنسي، غير أنّ الشكّ هناك يتعلّق بوجود الإعادة بعد الذكر وعدمه، وفي المقام بلزوم الإتيان بالباقي عند تعذّر بعض القيود و أمّا الصور فهي:

1. ما يكون لكلّ من دليل المركب و الجزء إطلاق.

2. ما يكون لدليل الجزء إطلاق دون دليل المركب.

3. ما يكون علي العكس، بأن يكون لدليل المركب إطلاق دون دليل الجزء.

4. ما لا يكون لواحد منهما إطلاق.

و معني الإطلاق في المقام هو المطلوبية في حالي التعذر وعدمه، و تكون نتيجة الإطلاق في جانب الجزء هو سقوط الأمر بالمركب، و في جانب المركب، هو لزوم الإتيان بالباقي عند التعذر.

و المناسب للمقام هو الصورة الرابعة، أعني ما إذا لم يكن في المقام إطلاق من الجانبين حتي يكون البحث ممحّضاً للأصول العملية، و أمّا إذا كان في البين إطلاق فهو خارج عن محطّ البحث لوجود الدليل الاجتهادي الذي لا تصل معه النوبة إلي الأصل، و لأجل ذلك نبحت في المقامين.

1. مقتضي الدليل الاجتهادي

الكلام في مقتضي الدليل الاجتهادي في المقام هو نفس الكلام في الجزء

المنسي، غير أنّ الشكّ في الثاني بعد العمل، وفي المقام قبله كما تقدم، وقد عرفت أنّه لو كان لكلا الدليلين إطلاق، أو كان لدليل الجزء إطلاق، يحكم بتقديم إطلاق الجزء، إمّا لأخصيته كما في الصورة الأولى، أو لعدم الإطلاق في دليل المركب كما في الصورة الثانية، فيحكم بسقوط وجوب المركب أخذاً بإطلاق الجزء الذي هو بمعنى عدم رفع اليد عنه في تلك الحالة.

و مع ذلك كلّه يمكن تقييد إطلاق دليل الجزء بحديث الرفع، لما عرفت من أنّ تعلّق الرفع بما لا يعلمون تعلّق ظاهري، وبما اضطروا و استكروهوا، تعلّق واقعي، فيكفي في رفع وجوب الجزء، تعلّق الاضطرار بتركه.

نعم إنّما يثبت وجوب الباقي، إذا كان لدليل المركب إطلاق دون الصورة الثانية. بل يكون حكمها حكم الصورة الرابعة كما ستوافيك.

وأما الصورة الثالثة، أعني: ما إذا كان لدليل المركب إطلاق دون دليل الجزء، فيحكم بوجوب الباقي، وقد مرّت الأمثلة عند البحث في حكم الجزء المنسي.

إلي هنا تمّ بيان حكم الدليل الاجتهادي.

2. مقتضى الأصول العملية

إذا لم يكن لواحد من الدليلين إطلاق، تصل النوبة إلى الأصول العملية، فيقع الكلام في

مقتضى القاعدة الأولية أولاً،

ثمّ في مقتضى الأدلة الثانوية الواردة في خصوص المورد ثانياً.

لا شكّ أنّ وجوب الجزء المضطر إليه سقط بالاضطرار، وإنّما الكلام في تعلّق الوجوب بالباقي والأصل البراءة، وصدق العنوان علي الباقي لا يلازم تعلّق الأمر به بعد كون المقيد مغايراً للمجرّد عنه، هذا من غير فرق بين طروء التعدّر

قبل تعلّق الوجوب كما إذا بلغ غير عارف بالقراءة، أو بعده، كما إذا عجز عن القراءة بعد دخول الوقت.

نعم لو كان لدليل المركب إطلاق، لما كان للبراءة مجال.

لا يقال: إنّ مقتضى حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه، وعندئذ يبقى الحكم علي الأجزاء الباقية.

لأنّ نقول: الحكم بعدم وجوب الباقي ليس مستنداً إلي حديث الرفع حتي يقال: إنّ مقتضاه عدم الجزئية والشرطية إلا في حال التمكن، بل إلي فقد المقتضي، وهو عدم وجود الإطلاق في دليل المركب.

وبذلك تقف علي أنّه لا حاجة للجواب عن الإشكال المزبور بما في الكفاية من أنّ حديث الرفع ورد في مقام الامتنان فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته(1) وذلك لأنّ عدم الوجوب مستند إلي فقد الدليل علي الوجوب، لا إلي حديث الرفع حتي يقال: بأنّه رافع للتكليف لا مثبت، فلاحظ.

ثمّ إنّّه ربما يستظهر وجوب الباقي بالاستصحاب الحاكم علي أصل البراءة و يقرّر بوجه:

1. استصحاب الوجوب الجامع بين الضمني و الاستقلالي

لا شكّ أنّ هنا وجوبين: أحدهما: الوجوب الاستقلالي بالكل و قد ارتفع، و الآخر: الوجوب الضمني لكلّ جزء و هو أيضاً قد ارتفع بارتفاع الأوّل، و مع ذلك كلّهُ فنحن نحتمل أن يتعلّق وجوب استقلالي ثان بالأجزاء الباقية، فنفس هذا الاحتمال يكفي في احتمال بقاء الوجوب الجامع بين الوجوبين: الاستقلالي و الضمني، فإنّهما و إن ارتفعا قطعاً، لكن الجامع بينهما محتمل البقاء، لاحتمال

ص: 617

حدوث وجوب استقلالي ثان متعلّق بالأجزاء الباقية فيُستصحب.

يلاحظ عليه أولاً: أنّ خطاب لا تنقض متوجه إلي العرف العام الدقيق ولا يشمل إلاّ الأفراد التي يلتفت إليها ذلك المخاطب بما أنّه عرف عام، ومن المعلوم أنّ هذا الفرد من المستصحب فرد عقلي لا يتوجه إليه إلاّ الأوحدي، فشمول أدلّة الاستصحاب لهذا النوع من المصداق مورد تأمل.

و ثانياً: أنّه يشترط في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، والجامع بين الوجوبين ليس مجعولاً شرعياً وإنّما هو حكم منتزع عن الحكمين، والمنتزع فعل العقل وليس مجعولاً للشرع.

2. استصحاب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان التامة

بيانه أن يقال قبل تعذر الأجزاء كان هناك وجوب استقلالي ونشك في بقاءه فيستصحب البقاء.

يلاحظ عليه: أنّ المطلوب هو وجوب الأجزاء الباقية لا بقاء أصل الوجوب واستصحاب الأخير لإثبات وجوب الأجزاء الباقية، من الأصول المثبتة، وذلك لأنّ العقل يحكم بأنّ الوجوب الباقي عرض، والعرض لا يقوم إلاّ بالموضوع، وليس هو إلاّ الأجزاء الباقية، فهو الموضوع للوجوب.

3. استصحاب الوجوب الاستقلالي بنحو مفاد كان الناقصة

بيانه: أنّ الأجزاء الباقية كانت واجبة بالوجوب النفسي غاية الأمر مقيّداً بالجزء المتعذر، فإذا كان الجزء المتعذر مقوماً للموضوع، و موجباً لانعدامه فلا- يجري الاستصحاب، وأمّا إذا كان معدوداً من حالات الموضوع وعوارضه عند العرف، فيجري الاستصحاب بحكم بقاء الموضوع عرفاً.

وبعبارة أخرى: نشك في أنّ هذا الجزء المتعدّر لو كان دخيلاً في الحكم حدوثاً وبقاءً لا يجري الاستصحاب ولو كان دخيلاً حدوثاً لا بقاءً يجري الاستصحاب، ونفس هذا الشكّ مصحّح لجريان الاستصحاب بعد بقاء الموضوع ونسبة الواجد للجزء المتعدّر، بالنسبة إلي الفاقد له كنسبة موضوع طراً عليه التغيير في بعض أحواله.

يلاحظ عليه: أنّ الوجوب السابق كان علي عشرة أجزاء، و المقصود الآن إبقاء ذلك الوجوب علي التسعة، و من المعلوم أنّ إسراء حكم من عنوان إلي عنوان آخر هو نفس القياس المنكر في مذهبنا، و أيّ عرف يتسامح و يقول إنّ العشرة هو نفس التسعة.

و إن شئت قلت: إنّ عالم المفاهيم مثار الكثرة، فكلّ عنوان في عالم المفاهيم يضاد العنوان الآخر، و علي ذلك لو ثبت الحكم علي عنوان لا يمكن إسراؤه إلي عنوان آخر، و ذلك لأنّه نفس القول بالقياس.

فإذن الحكم المتعلّق بالعشرة كيف يستصحب و يتعلّق بالتسعة؟! فإن قلت: علي هذا ينسد باب جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الكلية و يختص بالموضوعات الخارجية، مثلاً الماء المتغيّر إذا زال تغيّره بنفسه يحكم عليه ببقاء النجاسة مع أنّه من قبيل إسراء حكم من موضوع (الماء المتغيّر) إلي موضوع آخر (الماء الذي زال تغيّره).

و مثله استصحاب الحرمة لعصير الزبيب، فإنّ الحكم ثبت علي العصير العنبي إذا غلي، فإسراء ذلك الحكم إلي العصير الزببي عند الغليان أشبه بالقياس، فلو ثبت ما ذكرنا من الإشكال لانسدّ باب الاستصحاب في الأحكام الكلية.

قلت: ليس الهدف من الاستصحاب في المثالين المذكورين إسراء حكم من عنوان) الماء المتغيّر (إلي عنوان آخر) الماء غير المتغيّر (حتى يكون من باب القياس، كما أنّه ليس الهدف إسراء حكم الحرمة من العصير العنبي إلي العصير الزبيبي، فإنّ ذلك أشبه بالقياس ولا نقول به.

بل الهدف تسرية الحكم بعد انطباقه علي الخارج من موضوع واجد لبعض الخصوصيات إلي موضوع فاقد لها، بشرط أن تكون الخصوصية عند العرف بالنسبة إلي الموضوع الخارجي معدودة من الحالات لا من المقومات، وذلك بالبيان التالي:

إنّ الحكم الشرعي، أعني: الماء المتغير نجس، غير قابل للاستصحاب إلي موضوع آخر، أعني: الماء إذا زال تغيره، لأنّ الموضوعين متغايران و المفاهيم مثار الكثرة، ولكن بعد ما انطبق الدليل الكلي علي ماء خارجي يكون الموضوع للاستصحاب هو المصداق الخارجي وهو هذا الماء لا العنوان الكلي، وعندئذ يتخذ الفقيه المصداق الخارجي موضوعاً للحكم، فلو كان التبدل معدوداً من عوارض الموضوع وحالاته يشير إلي ذلك الموضوع) لا إلي العنوان الكلي (و يقول: كان هذا محكوماً بالنجاسة والأصل بقاؤه.

وبذلك يظهر صحّة الاستصحاب في العصير العنبي، فليس الهدف إسراء حكم العنب إلي الزبيب، فإنّه قياس واضح.

نعم لمّا انطبق الدليل الأوّل علي مصداق خارجي و عنب معين، يتخذ الفقيه موضوعاً ويشير إليه بهذا ويقول: كان هذا في بعض الحالات) عند ما كان رطباً (إذا غلي يحرم، والأصل بقاء حكمه عند ارتقاع تلك الحالات، والمستشكل خلط بين الأمرين إسراء حكم من عنوان إلي عنوان آخر، وبين إسراء حكم موضوع خارجي انطبق عليه الدليل في بعض الحالات، إلي الحالة التي فقدها و لم تكن الحالة من مقوماته فالأوّل قياس و الثاني ليس من قبيله بل يعد استصحاباً.

وبما أنّ ملاك البحث هو استصحاب الحكم الكلّي المتعلّق بعنوان العشرة فلا يمكن تسريته إلى عنوان التسعة.

4. استصحاب الحكم المتعلّق بالعنوان

هناك بيان آخر يختلف مع ما مرّ، وذلك لأنّ التقرير السابق كان مبنياً على تعلّق الحكم بالأجزاء مباشرة، وعندئذ يتوجّه إشكال مغايرة القضية المشكوكة مع المتيقّنة. وأنّ العشرة، تغاير التسعة، وأمّا لوقلنا كما مرّ في المركب المنسي بعض أجزائه بأنّ الأمر يتعلّق بالعنوان الذي هو وجود إجمالي للأجزاء، وهي وجود تفصيلي له، وله مع وحدة مفهومه عرض عريض، يصدق على الواجد والفاقد، بقرينة صدقه على صلاة الحاضر والمسافر، والقادر والعاجز، فإذا تعدّ بعض الأجزاء وشككنا في كيفية دخله في الموضوع، فهل هو مطلوب مطلقاً، أو عند التمكن يصحّ لنا، استصحاب الوجوب المتعلّق به إلى أن يعلم ارتفاعه، لوحدة القضيتين، لصدق العنوان على الفاقد والواجد وهذا المقدار من الوحدة يكفي في جريان الاستصحاب.

وعلى ضوء ذلك يكون المحكّم هو الاستصحاب لا البراءة.

حكم القواعد الثانوية

هذا حكم القواعد الأوّلية ودونك الكلام في حكم الأدلّة الثانوية الواردة في خصوص هذا الموضوع.

أدلة هذه القواعد

الحديث النبوي

أخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، قال: خطبنا رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم) فقال:

ص:621

أيها الناس قد فرض عليكم الحجّ فحجّوا، فقال رجل: أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً قال: لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، ثمّ قال: ذروني ما تركتكم، فإنّما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم عليّ أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» (1).

ورواه النسائي في كتاب الحجّ باب وجوبه بالنحو التالي:

« فإذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» (2).

ورواه البيهقي في سننه (3) بلفظ قريب ممّا نقله مسلم.

هذا ما لدي السنّة وأما الشيعة فلم يروه أصحاب الكتب الأربعة ولا غيرها، إلاّ ابن أبي جمهور الأحسائي في كتابه غوالي اللآلي وهو من علماء القرن التاسع الهجري.

قال: روي أنّه (صلي الله عليه وآله وسلم) قال: «إنّ الله قد كتب عليكم الحجّ» قال فقام الأقرع بن الحابس فقال: في كلّ عام يا رسول الله؟ فسكت، ثمّ قال: «لو قلت نعم لوجب، ثمّ لا تسعون ولا تطيعون، ولكنّه حجّة واحدة» (4).

واستدلّ به السيد عميد الدين عليّ ما حكاه الشهيد في الذكري في مسألة صلاة العاري، حيث كان يقوّي صلاته جالساً ليومئ للسجود عارياً استناداً إلى أنّه حينئذ أقرب إليّ هيئة الساجد فيدخل تحت قوله: فأتوا به ما استطعتم» (5).

ص: 622

1- التاج الجامع للأصول: 2/100، كتاب الحج.

2- سنن النسائي: 5/111، ومعها تعليقات السيوطي.

3- سنن البيهقي: 4/326.

4- غوالي اللآلي: 1/169.

5- بحار الأنوار: 80/214.

و علي أيّ حال فالرواية عندنا مرسلّة و عند غيرنا مسندة ينتهي سندها إلي أبي هريرة الذي لا يركن إلي رواياته، و لكن إتقان المضمون يشهد علي صدقه و لذلك يعلوه سمو النبوة و نورها.

و أمّا الدلالة فالظاهر أنّها غير صالحة للاستدلال به للمقام بوجهين:

1. موردّها الحجّ علي ما عرفت، فيكون دليلاً علي لزوم الإتيان في ذوي الأفراد، لا في ذوي الأجزاء خصوصاً أنّ النسائي رواه: «فخذوا به «مكان» فأتوا منه»، و الأول صريح في ذوي الأفراد، هذا لو فسرنا الرواية بملاحظة الصدر أمّا مع الغض عنه فنقول: قوله: «فأتوا به ما استطعتم» فيه احتمالات:

فإنّ لفظة «ما» إمّا مصدرية، أو موصولة.

و علي الأولي إمّا مصدرية غير زمانية، أو مصدرية زمانية، و «من» للتعدية بمعنى «الباء» و علي الثانية فلفظة «من» إمّا بيانية أو تبعيضية. فتلك احتمالات أربعة:

1. أن تكون مصدرية غير زمانية و الجار بمعنى الباء للتعدية: نظير قوله سبحانه: (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ اسْمَعُوا وَ أَطِيعُوا). (1) أي فأتوا به قدر الاستطاعة، و تكون النتيجة محبوبة تكرر العمل الواجب أو المستحب بقدر الوسع، و لا صلة لهذا المعني بالمقام.

2. أن تكون مصدرية زمانية فالجار أيضاً بمعنى الباء للتعدية مثل الأولي، و يكون المعني فأتوا به زمان الاستطاعة، و هذا خيرة السيد الأستاذ و المحقق الخوئي، و عندئذ يكون إرشاداً لحكم العقل و لا يفيد معني جديداً.

3. أن تكون «ما» موصولة مفعولاً لقوله: «فأتوا» و الجار بيانية و المعني فأتوا

ص: 623

الذي استطعتم من إفراد ذلك الشيء و يتحد مع المعني الأول.

4. أن تكون» ما «موصولة مفعولاً لقوله» فأتوا «و الباء تبعيضية.

و المعني: فأتوا الذي استطعتم من بعض ذلك الشيء و هذه المحتملات الأربعة و لا صلة لها بالمقام إلا المعني الرابع.

و الحق أن المعنيين الأخيرين بعيدان لاستلزامهما تقدّم عائد الموصول) منه (علي الموصول أعني:

« ما «و هو غير جائز إلا عند الضرورة.

و الظاهر أن المتبادر هو المعني الأول، و هو منطبق علي المورد) الحجج (.

العلويان

الحديث الأول روي صاحب غوالي الآلي: و قال (عليه السلام): «لا يترك الميسور بالمعسور»

. و قال) عليه السلام (:

« ما لا يُدرك كُله لا يُترك كُله .»

و قد استدللّ به الوحيد البهبهاني في كتاب» مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع «في باب الوضوء عند قول المصنف:» و ترك الاستعانة «فقال ما هذا لفظه: نعم مع الاضطرار يجوز ان يولّي طهارته غيره، و استدللّ بالعلويين.

و قال بحر العلوم في منظومته:

و في اضطرار يسقط المعسور في الكلّ فالفرض هو الميسور

و ليس في كتب القدماء من الحديثين عين و لا أثر، و علي ذلك فالاعتماد عليهما في إثبات الحكم الشرعي مشكل.

و أمّا دلالة الأول علي لزوم الإتيان بالأجزاء الباقية فمبني علي أن المراد: الميسور من أجزاء المركب لا يسقط بالمعسور من أجزائه.

وقد أورد علي الاستدلال بالحديث وجوه:

1. ما أشار إليه المحقق الخراساني في عدم ظهور الرواية في ذي الأجزاء من الواجب، لاحتمال كون المراد هو ذي الأفراد كالحج. يلاحظ عليه: أنّ الأولي بالذكر هو الأول، لأنّ توهم السقوط في المركبات ذات الأجزاء المتلاحمة أقوى من توهم السقوط في الأفراد المتباينة، فاحتمال سقوط الجلّ لأجل سقوط الكلّ أكثر من احتمال سقوط بعض الأفراد لسقوط البعض الآخر، فالأول أولي بالذكر. ويمكن أن يقال: إنّ إطلاق لفظة «الميسور» الميسور «يعم ميسور كلّ شيء، سواء كان ذا أفراد أو ذا أجزاء.
2. أنّ الرواية تعمّ الواجبات والمستحبات، و معه يحمل قوله: «لا يسقط» علي مطلق المحبوبة، ولا يتم الاستدلال علي لزوم الإتيان بالأجزاء الباقية في الواجب. يلاحظ عليه: بما أشار إليه المحقق الخراساني من أنّ المراد هو ما لا يسقط بما له من الحكم إن كان واجباً فيبقي الوجوب، وإن كان مستحباً فيبقي الاستحباب.
3. ما أشار إليه المحقق الخوئي أنّ السقوط فرع الثبوت، فالرواية مختصة بتعذر بعض أفراد الطبيعة باعتبار أنّ غير المتعذر منها كان وجوداً ثابتاً قبل طروء التعذر فيصدق أنّه لا يسقط بتعذر غيره، بخلاف بعض أجزاء المركب فإنّه كان واجباً بوجوب ضمنّي قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع، فلو ثبت وجود بعد ذلك فهو وجوب استقلالي حادث، فلا معني للإخبار عن عدم سقوطه بتعذر غيره. (1)

ص: 625

يلاحظ عليه: أنه إنما يتم لو قلنا بوجوب الأجزاء الباقية بوجوب ثان، ولكن عرفت أن كل جزء، واجب بنفس الوجوب المتعلق بالكل، ولما سقطت دعوة الأمر إلي الكل، بقيت دعوته إلي الأجزاء الباقية بحالها، والحديث كشف عن بقاء الدعوة.

أضف إلي ذلك أنا نفترض أن الأجزاء الباقية وجبت بوجوب ثان ولكن لما كانت النتيجة واحدة يصح أن يقال عرفاً أن الوجوب لم يسقط.

4. أن التمسك بهذا الحديث وإثبات مطلوبة الباقي مستلزم الدور، لأن كون الأجزاء الباقية ميسوراً للمكلف فرع كونها واجدة للملاك وإثبات الملاك فرع تعلق الأمر بالباقي، وتعلق الأمر فرع إحراز كونه ميسوراً للسابق و مطلوباً ثانوياً له.

يلاحظ عليه: أن المراد من الميسور ما يعد ميسوراً في العرف للعمل المتعذر، ويكفي في صدقه عدّه منزلة نازلة للمعسور، من دون نظر إلي كونه ذا ملاك حتي يتوقف صدق الميسور علي إحرازه، وإحراز الملاك، علي إحراز الأمر المتوقع علي صدق الميسور.

وبالجملة ليس المراد من المماثلة هو المماثلة في الملاك الذي هو أمر غيبي، بل المماثلة في الشئون الظاهرية بحيث يعد الباقي عرفاً أنه ميسور ذلك، كالتسعة بالنسبة إلي العشرة، لا الاثني بالنسبة إليها.

ذكر سيدنا الأستاذ ان في الحديث احتمالات أربعة:

1. أن يراد من الميسور والمعسور، معسور الطبيعة و ميسورها.

2. أن يراد منهما، معسور الأجزاء، من الطبيعة و ميسورها.

3. أن يراد من الأول، معسور الطبيعة و من الثاني ميسور الأجزاء.

4. عكس الاحتمال الثالث.

أقول: لا- سبيل إلي الأخيرين بحكم وحدة السياق، فالأوضح هو الاحتمال الأول لو لم نقل أنّ هنا احتمالاً خامساً و هو إرادة الجامع بين معسور الطبيعة و معسور الأجزاء أخذاً بإطلاق لفظ الميسور.

الحديث الثاني العلوي الثاني عبارة عن قوله (عليه السلام): «ما لا يدرك كله لا يترك كله»

وفيه احتمالات تستخرج من كون المراد من لفظ «كل» (في كلا الموردین، العام الاستغراقي أو العام المجموعي).

وإليك الاحتمالات المفروضة في هذا المجال:

1. أن يراد من لفظة «كل» (في كلتا الجملتين العام الاستغراقي).

2. أن يراد منهما العام المجموعي.

3. أن يراد من الصدر العام الاستغراقي و من الذيل العام المجموعي.

4. عكس الاحتمال الثالث.

لا شك أنّ المعنى الأول، أعني: إرادة العام الاستغراقي من كلتا الفقرتين، أمر غير معقول، لأنه إذا لم يتمكن من الإتيان بكل فرد و جزء من الواجب، فكيف يؤمر بأن لا يترك كل فرد و جزء منه، و هل هذا إلاّ كون الذيل مناقضاً للصدر؟ أمّا الثاني: أي إذا أُريد من كلتا الجملتين، العام المجموعي، فهو أمر معقول بشرط أن يُفسّر الذيل بعدم ترك المجموع لا بالإتيان بالمجموع، و معني الحديث: إذا لم يمكن الإتيان بمجموع الأفراد أو الأجزاء فلا يترك المجموع بمعني سلب

ص: 627

العموم، ويحصل الامتثال بالإتيان ببعض الأفراد أو الأجزاء، لأنه يصدق أنه لم يترك المجموع.

نعم لو فسّرنا النهي عن ترك المجموع بالإتيان بالمجموع كما عليه السيد الأستاذ في تهذيبه و السيد الخوئي في مصباح الأصول كان مفاده غير معقول (1) لأنه إذا لم يتمكن من الإتيان بالمجموع كيف يؤمر بالإتيان به؟ وأنت خير بأن النهي تعلّق بترك المجموع، أي لا-ترك المجموع، وعدم تركه يحصل بالإتيان ببعض؛ وأما تفسير النهي عن ترك المجموع بالإتيان به، فلا يدل عليه اللفظ بالدلالة العرفية.

وأما الثالث: أعني إذا أُريد من الصدر: العام الاستغراقي، و من الذيل: العام المجموعي، فهو معني معقول، أي إذا لم يمكن الإتيان بكلّ فرد أو جزء، فلا يترك مجموع الأفراد و الأجزاء.

وأما الرابع: أعني ما إذا أُريد من الأوّل العام المجموعي و من الآخر الاستغراقي، فهو أيضاً غير معقول، لأنه إذا لم يتمكن من الإتيان بالمجموع فكيف يتمكن من عدم ترك كلّ واحد أو جزء؟ وليعلم أنّ ملاك الامتناع جعل لفظة «كل» في الذيل لعموم الاستغراق، و علي ذلك فالصورتان: الأولى و الرابعة، باطلتان؛ و الثانية و الثالثة، مقبولتان. و لعلّ المتبادر هو المعني الثالث، و هو صادق علي ذي الأفراد و ذي الأجزاء، بل ظهوره في ذي الأجزاء أوضح من ظهوره في ذي الأفراد، و ذلك لأجل لفظة «كل»، بما أنّه مقابل للجزء.

ص: 628

الإشكالات الواردة علي الاستدلال بالحديث

ثم إنه استشكل علي الاستدلال بالحديث بوجهين:

1. عموم القاعدة للواجب والمستحب

إنّ عموم الموصول يقتضي شموله للواجب والمستحب، وعلي ذلك لا بدّ من حمل النهي في قوله: «لا يترك» (علي مطلق المحبوبة، فلا يدل علي وجوب الإتيان بالباقي، بل يدل علي رجحان عدم الترك.

يلاحظ عليه: بما ذكرنا في مبحث الأوامر من أنّ الوجوب والحرمة خارجان من مداليل الأمر والنهي، فالأمر يدل علي البعث، والنهي علي الزجر، وأمّا كون البعث إلزامياً أو كون الزجر كذلك، أو غير إلزامي، فإنّما يستفاد من دليل خارج، فالعقل يدل علي أنّ بعث المولي لا يترك بلا جواب فيحكم بلزوم الامتثال بالفعل في الأمر والترك في النهي إلي أن يدل دليل علي الرخصة فيهما.

وعلي ذلك فحمل النهي علي رجحان عدم الترك لا يكون منافياً لوجوب الأجزاء الباقية أو الأفراد الممكنة، فلاّنه علي كلّ تقدير مستعمل في مطلق البعث أو الزجر الشامل للواجب والمستحب.

وإن شئت قلت: إنّ الحديث ظاهر في أنّ ما يمكن من الأفراد والأجزاء لا يترك بما له من الحكم، كما مرّ ذكره في تفسير قوله: «لا يسقط».)

2. ورود التخصيص الكثير عليها

إنّ الأصحاب لم يعملوا بها في غير باب الصلاة، فلا تكون سنداً إلّا إذا عمل بها الأصحاب.

يلاحظ أنّ الأصحاب عملوا بها في كتاب الطهارة، و الصلاة في مختلف أبوابها، و أمّا عدم العمل به في باب الصوم فلأنّه عمل بسيط يدور أمره بين الوجود و العدم و مثله لا يعد تخصيصاً في القاعدة.

ما هو الشرط لجريان القاعدة؟

ثمّ إنّّه يشترط في جريان القاعدة، عدّ الميسور، ميسوراً للطبيعية، فتعدّ الجبيرة في بعض الأجزاء ميسوراً للوضوء و لا- تعدّ الجبيرة في معظمها ميسوراً من غير فرق بين الموضوعات العرفية و الشرعية.

و أمّا دلالة العلويين علي هذا، فلو قلنا بأنّ المراد هو ميسور الطبيعية و معسورها، فمعناه أنّ للطبيعة فردين، ميسوراً و معسوراً، و كلاهما من مصاديقها.

و أمّا لو قلنا بالاحتمال الثاني، أي أجزاء المعسورة من الطبيعة و ميسورها منها، فلا وجه لاشتراط صدق الطبيعة علي الميسور بل يكفي عدّ الميسور جزء من المعسور، لا- مصداقاً له، و لكن بما أنّ القاعدة إرشاد إلي ما عند العقلاء من الإتيان بميسور المطلوب عند معسوره لا محيص عن شرطية صدق ميسور الطبيعة.

و أمّا العلوي الثاني فدلالته غير واضحة، لأنّ المراد من الموصول هو الشيء، و الضميران في لفظة «كلّه» (في الموضوعين يرجع إليه، و المعني ما لا يدرك كلّ أجزاء الشيء فلا يترك كلّها، و اللازم كون المأتي به، من أجزاء المعسور، أمّا لزوم صدق الشيء عليه فلا. و يجري فيه ما ذكرناه في العلوي الأوّل من كونها إرشاداً إلي بناء العقلاء، فيحمل علي ما إذا عدّ فرداً نازلاً للطبيعة.

و علي ذلك فلو دلّ الدليل الخارجي علي لزوم الإتيان و إن لم يصدق عليه ميسور الشيء المعسور كما في المسح علي المرارة في رواية عبد الأعلى مولي

آل سام(1)، أو دلّ علي السقوط وإن عُدّ ميسوراً عرفاً نأخذ به وإلا فلا يصحّ التمسك بإطلاق القاعدة إلا فيما إذا صدق علي المورد عرفاً أنّه ميسوره، ومثلاً لا ينتقل إلي الصلاة قاعداً ما دام متمكناً من القيام، فلو دار الأمر بين القيام معتمداً علي شيء، أو القيام غير مستقر، وبين القعود بلا اعتماد أو مع الاستقرار، يقدّم الأولان لأنّهما ميسورا القيام، والمرجع هو العرف.

التنبيه الرابع: في دوران الأمر بين الجزئية والمانعية...

إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته، وبين مانعيته أو قاطعيته، بمعني أنّا علمنا اعتبار شيء في المأمور به، ودار الأمر بين كون وجوده مؤثراً في الصحة، أو كون وجوده مانعاً عنها، وقد تقدّم الفرق بين المانعية والقاطعية وقلنا إنّ الاعتبار الصحيح فيهما كون وجودهما مزاحمين لا اعتبار عدمهما.

وهذا كالجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة لمن لم يصلّ الجمعة فدار أمر الجهر في الحمد بين كونه شرطاً للصحة أو مانعاً عنها، ونظيره تدارك الحمد لمن نسيه بعد ما أتمّ السورة أو دخل فيها، حيث إنّ التدارك يدور أمره بين كونه شرطاً في الصحة أو مانعاً عنها، فهل المقام من مجاري التخيير أي من قبيل دوران الأمر بين المحذورين فيأتي فيه كلّ ما قلناه في ذلك المقام من إجراء البراءة عن جميع المحتملات من الجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية، كما عليه الشيخ الأنصاري؟ أو من مجاري الاحتياط، أي من قبيل دوران الأمر بين المتباينين كدوران الواجب بين الظهر أو الجمعة، فيجري فيه الاحتياط كما عليه المحقق الخراساني؟ ولنذكر دليل الشيخ فقد استدل بوجهين:

الأول: إنّ العلم الإجمالي غير منجز في المقام، لأنّ آية منجزيته لزوم المخالفة

ص: 631

القطعية عند جريان الأصل، و المقام خارج عن تحت تلك القاعدة لعدم لزومها مع جريان أصل البراءة من جميع المحتملات، لأنّ الإنسان في صلاة واحدة لا يخلو من فعل و ترك و المخالفة القطعية غير ممكنة. (1)

يلاحظ عليه: أنّ الميزان في تنجّز العلم الإجمالي إمكان الاحتياط لا لزوم المخالفة القطعية، و هو أمر ممكن بتكرار الصلاة كما سيوافيك بيانه، و قد مرّ في بيان مجاري الأصول أنّ الموضوع للتخيير هو عدم إمكان الاحتياط، لا عدم إمكان المخالفة، و قلنا هناك إمّا أن يلاحظ الحالة السابقة أو لا و علي الثاني إمّا أن لا- يمكن الاحتياط أو يمكن، و علي الثاني إمّا أن يكون في التكليف أو في المكلف به، فالأول مجري الاستصحاب، و الثاني مجري التخيير، و الثالث مجري البراءة، و الرابع مجري الاحتياط فلاحظ.

الثاني: أنّ المسألة مبنية علي ما هو المختار في الأقل و الأكثر، فلو قلنا بالبراءة هناك، تجري البراءة في المقام، و إن قلنا بالاحتياط هناك فيكون المقام مثله و تعيّن الجمع بالاحتياط. قال (قدس سره) (ما هذا لفظه:

التحقيق أنّه لو قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في الشرطية و الجزئية و عدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن عملية، فالأقوي التخيير هنا و إلّا تعيّن الجمع بتكرار العبادة. (2)

يلاحظ عليه: وجود الفرق بين المقامين إذ ليس هناك علم يأخذ شيء في المأمور به، و إمّا الموجود هو الشك، و هذا بخلاف المقام لوجود العلم بأخذ شيء فيه، إمّا بما أنّ وجوده مؤثر، أو بما أنّ وجوده مانع.

أمّا القول الثاني: فهو خيرة المحقّق الخراساني، و وجهه وجود العلم الإجمالي و إمكان الاحتياط بتكرار الصلاة و لكن بالتفصيل الآتي:

ص: 632

1- الفرائد: 298 طبعة رحمة الله.

2- الفرائد: 298 طبعة رحمة الله.

1. إذا كان الواجب واحداً شخصياً ولم يكن له إلا فرد واحد، كما إذا ضاق الوقت و انحصر الثوب في النجس منه، فدار الأمر بين الصلاة عارياً إذا كان الستر المذكور مانعاً في هذه الحالة أو مع الثوب، إذا كان شرطاً، فالمرجع هو التخيير، لعدم إمكان الموافقة القطعية، و المخالفة القطعية بترك الصلاة غير جائزة، فلم يبق إلا الموافقة الاحتمالية و هي تحصل لكل واحد من الفردين.
2. إذا كانت الوقائع متعددة و لكن لم يكن لكل واقعة إلا فرد واحد، كما إذا دار أمر الجهر في صلاة الجمعة بين كونه شرطاً أو مانعاً. فالمرجع هو التخيير لكن تخييراً ابتدائياً لا استمرارياً، لانتهاء التخيير الاستمراري إلي المخالفة القطعية و قد تقدّم حكمه.
3. إذا كانت الوقائع متعددة و للواجب أفراد طولية، كدوران الأمر بين التمام و القصر للشك في كون الركعتين الأخيرتين شرطاً أو لا، للشك في جزئيتهما و مانعتهما، فالمرجع هو الاحتياط بتكرار الصلاة.

وقبل الخوض في المقصود لا بدّ من تفسير العنوان، وهو أنّ الشرط في مورد الأصول علي قسمين:

تارة يكون شرطاً لجريان الأصل بحيث لولاه لما يكون المورد مجري له، وهذا كالفحص عن البيان الشرعي الذي لولاه لما تجري البراءة العقلية والنقلية، إذ لا يصدق الموضوع أي العقاب بلا بيان، بلا مخصص.

وأخري يكون شرطاً للعمل بالأصل، وهذا كعدم التعارض في العمل بالأصل، فالعمل بالأصل المسببي مشروط بعدم وجود أصل سببي آخر.

وما عن المحقّق المشكيني من جعل الفحص عن البيان شرطاً للجريان في البراءة العقلية و شرطاً للعمل في البراءة الشرعية، غير تام، لأنّ الدليل المهم للثانية هو حديث الرفع، أعني قوله: « ما لا يعلمون » ولا يصدق قوله إلاّ لغير المتمكن من تحصيل العلم، أعني: الحجة الشرعية لا المتمكن فإنّ العالم بالقوة بحيث إذا رجع علم، لا يعدّ غير عالم.

إذا علمت ذلك فتارة نبحت عن شرائط جريان الاحتياط، وأخري عن شرائط سائر الأصول.

أمّا الاحتياط فلا شكّ أنّه حسن، لكونها مجاهدة في طريق درك الحقّ والعمل به والعقل حكم بحسنه في العبادات والمعاملات لكن بشرطين:

1. عدم استلزامه اختلال النظام وإلا يصبح أمراً مبعوضاً لا حسناً.

2. عدم مخالفته لاحتيال آخر، وإلا لا يصدق عليه عنوان الاحتيال.

وأما موارد فتحصر في المواضيع التالية:

1. الاحتيال المطلق في الشبهات وإن لم يكن في المورد علم إجمالي ولا حجة شرعية.

2. الاحتيال فيما إذا كان في المورد علم إجمالي.

3. الاحتيال فيما إذا كان في المورد حجة شرعية.

ثم إنه لا فرق في الاحتيال في العبادات بين ما يتوقف على التكرار وعدمه، لما عرفت من أن الاحتيال بنفسه أمر حسن، لأن الهدف إحراز الواقع على ما هو عليه ما لم يستلزم الاختلال في النظام، بل لم يستلزم العسر والحرَج ولم يكن مخالفاً للاحتيال الآخر، وعلى ذلك فللعامي أن يترك التقليد والاجتهاد ويعمل بالاحتياط في العبادات والمعاملات.

وربما يمنع عن الاحتياط مطلقاً لأنه مفوّت لقصد الوجه والتميز من غير فرق بين كونه مستلزماً للتكرار وعدمه.

يلاحظ عليه: أن الواجب في العبادات هو قصد الأمر، بل إتيان الفعل لله سبحانه، وكلاهما حاصلان في العمل بالاحتياط في العبادات، لأنه يأتي مثلاً بالتسيحة الثانية أو الثالثة في الركعتين الأخيرتين لله سبحانه أو لأمره المحتمل. وهكذا يأتي بالصلاة الثانية إذ دار الأمر بين القصر والإتمام لذلك الغرض، وإنما الفائت هو الإتيان بالفعل بوصف وجوبه أو لغايته وهو أمر ليس بواجب.

إشارة

يقع الكلام في تحقيق شروط جريان البراءة العقلية في مواضع ثلاثة:

الأول: في لزوم الفحص عن الدليل الاجتهادي قبل التمسك بها.

الثاني: في استحقاق تارك الفحص العقاب و عدمه.

الثالث: في صحّة عمل تارك الفحص إذا وافق الواقع.

الموضع الأول: في لزوم الفحص عن الدليل الاجتهادي

إشارة

اتفقت كلمتهم علي لزوم الفحص في جريان البراءة العقلية و النقلية، أما البراءة العقلية فقد استدل علي لزوم الفحص بوجه نذكر منها وجهين:

الوجه الأول: عدم استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان إلا بعد الفحص و اليأس من الظفر بالحجّة.

توضيحه: أنّ البيان الرافع لقبح العقاب بلا بيان ليس هو وجود البيان عند الله سبحانه أو عند حججه (عليهم السلام)، بل المراد هو البيان الواصل إلي المكلف هذا من جانب، و من جانب آخر ليس المراد من الوصول هو وصوله إلي كلّ واحد شخصاً، بل المراد وجوده في مظان البيان بحيث لو رجع إليها لعثر عليه، كما هو حال السيد بالنسبة إلي عبده و الحكومات بالنسبة إلي شعوبها في الوقوف علي تكاليفهم و وظائفهم أمام السيد و الدولة، و عند ذلك يكفي وجود البيان عند الرواة

و حملة العلم أو الكتب و الجوامع الحديثية التي حفظت بيان الشارع) أو امره و نواهيه .)

وإن شئت قلت: إنَّ تنجّز التكليف رهن أحد أمرين:

1. العلم بالتكليف 2. احتمال العثور علي التكليف في مظانّه، و علي ضوء ذلك فلا يكون الجهل عذراً إلاّ إذا رجع إليها و لم يعثر علي البيان، قال سبحانه: (لئلاّ يكون للناسِ عليّ اللّهُ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ). (1) فقبل الفحص عن الحجّة، فالمولي هو صاحب الحجّة علي عبيده، و بعد الفحص و عدم العثور عليه ينقلب الأمر و يحتج العبد علي مولاه.

وإن شئت فعبرّ بعبارة ثالثة: إنّ المراد من البيان هو البيان الصالح لقطع العذر في وجه العبد لمخالفته للتكليف، و ليس هو إلاّ وجود البيان علي نحو لو تفحص عنه لعثر عليه، و هذا النوع من البيان قاطع لعذر المكلّف في مخالفة التكليف. و لا يعلم وجود العذر و عدمه إلاّ بالفحص عن مظانّه.

الوجه الثاني: ما استدل به المحقّق الاصفهاني و قال: إنّ الاقتحام في المشتبه مع أنّ أمر المولي و نهيه لا يعلم عادة بالفحص خروج عن رسم العبودية و زي الرقية.

و الفرق بين البيانيين واضح، لأنّ الباعث إلي الفحص، في البيان الأوّل هو نفس التكليف الواقعي إذا احتمل أنّه يعثر عليه إذا فحص، و علي الثاني الباعث هو أنّ الاقتحام في المشتبه قبل الفحص ظلم و تعد علي حقّ المولي فيجب الانتهاء عنه.

ثمّ لو خالف الواقع فالعقاب علي البيان الأوّل عقاب التكليف، و علي

ص: 637

البيان الثاني العقاب علي نفس التجري و تحقّق عنوان الظلم.(1)

يلاحظ عليه: أنّ الحكم الواقعي في صورة احتمال وجوده إمّا منجز أو لا، فعلي الأول فالباعث هو احتمال التكليف وصحة العقاب عليه لا علي كون الاقتحام بلا فحص ظلماً، للإجماع علي أنّ المعصية الواحدة ليست لها إلاّ عقاب واحد، وعلي الثاني لا وجه لانطباق الظلم عليه إذ لا تكون مخالفة الحكم الواقعي الشأني ظلماً حتي يعاقب عليه.

هذا كلّ في الشبهات الحكمية، وأمّا الموضوعية، فالمشهور أنّ التمسك بها ليس رهناً للفحص، فلو دار أمر المانع بين كون خلاً أو خمراً يجوز ارتكابه بلا فحص وإن انتهى إلي شرب الخمر.

و احتجوا عليه بأنّ الاحتجاج فرع ثبوت الصغري والكبرى، والثانية وإن كانت متحققة أي تعلم أنّ كلّ خمر حرام ولكن الصغري غير محرزة فلا يحتج بالكبرى المجردة عن الصغري.

يلاحظ عليه: أنّ الاحتجاج وإن كان فرع إحراز الصغري، لكنّه لو كان إحرازه أمراً سهلاً غير موجب للعسر والحرّج يصحّ الاحتجاج بالصغري التي لو تفحص عنها لعثر عليها.

ولذلك أفتي الأصحاب بلزوم الفحص في بعض الشبهات الموضوعية حتي أنّ الشيخ استثنى الموارد الثلاثة: الدماء والأعراض والأموال، كما أنّ الفقهاء أفتوا بوجوب الفحص في الموارد التالية:

1. إذا شكّ في مقدار المسافة هل هي مسافة شرعية أو لا؟ 2. إذا شكّ في بلوغ الأموال الزكوية إلي حدّ النصاب.

ص: 638

3. إذا شكَّ في زيادة الريح علي المثونة حتي يخمس.

4. إذا شكَّ في حصول الاستطاعة إلي الحجّ.

5. إذا شكَّ في مقدار الدين مع العلم بضبطه في السجل إلي غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع في الفقه، فالأولي لزوم الفحص في التمسك بالبراءة العقلية في الشبهات الحكمية و الموضوعية معاً إلي حدّ لا ينتهي إلي العسر و الحرج أو المشقة وربما يظهر من بعض الروايات أنّ الأمر في باب الطهارة و النجاسة سهل.

في شرط جريان البراءة النقلية

اتّقت كلمتهم علي أنّه لا- مجال للبراءة النقلية موضوعاً قبل الفحص و إن اختلفوا في كيفية إقامة الدليل، و نحن تقدّم ما هو الأمتن من الأدلة:

الأول: ترك الفحص و لغوية بعث الرسل

إنّ العقل مستقل بلزوم بعث الرسل و إنزال الكتب، إذ لو لا البعث، لبقى الإنسان في تيه الضلال و لم يتحقق غرض الخلقة، فلو وجب علي الله سبحانه بعث الرسل من باب اللطف، و جب علي الناس سماع كلامهم بعد ثبوت نبوتهم بالطرق المألوفة، و لو جاز الإعراض عنهم، لكان البعث لغواً، و عادت الخلقة سديّ، تعالي عنه سبحانه قال: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا) (1) و قال سبحانه: (فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ) (2) و قال تعالي: (رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ). و علي ذلك فقد أتم سبحانه

ص: 639

1- المؤمنون: 115.

2- البقرة: 213.

ببعث الرسل الحجّة علي العباد، فلا عذر لهم في ترك ما أمروا به، و فعل ما نهوا عنه، فهو سبحانه يحتج عليهم بما بلّغه أنبياءهم و رسلهم، فليس لهم الصفح عن تلك الحجج بترك التعلم و الفحص عن الحكم الشرعي و التمسك بإطلاق قوله (صلي الله عليه و آله و سلم (:)) رفع عن أمّتي ما لا يعلمون (أو:)) أنّ الناس في سعة ما لا يعلمون «من غير فرق بين مَنْ لم يتعلم شيئاً، أو تعلم أشياء و شكّ في مورد خاص، فلا محيص عن إنكار الإطلاق أو انصرافه إلي ما بعد الفحص، و إلّا يلزم الأمر بأمرين متنافيين فمن جانب يأمر الرسل، بالتبشير و الإنذار، و من جانب يرخص في ترك التعلم و يعدّ جهل العباد عذراً لهم و لا محيص في مقام الجمع عن حمل الحديثين و ما أشبهها، علي ما إذا تفحص و لم يعثر علي شيء، فيما أنّه أدّي الوظيفة، فلو كان هناك بيان فهو معذور في تركه، لأنّه سبحانه رفع عن الأمة ما لا يعلمون، و لم يلزمهم بالاحتياط.

و إن شئت قلت: إنّ حديث الرفع و أمثاله، حديث امتنان، فأيّ امتنان للجاهل بالإذن له في البقاء علي الجهل؟ أليست الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد، و إقرار الجاهل علي جهله، مفوّت للمصلحة أو موقع له في المفسدة؟ و لأجل ذلك لا مناص من القول بانصراف أدلّة الأصول كلّها عن مثل المتمكن من التعلم.

الثاني: المورد قبل الفحص شبهة مصداقية

إنّ المراد من «عدم العلم» (المأخوذ موضوعاً في لسان أدلّة البراءة ليس العلم المنطقي، أعني: الاعتقاد الجازم، بل المراد الحجّة، كما هو الحال في لفظ «اليقين»،) الوارد في أدلّة الاستصحاب فالمعني رفع عن أمّتي ما لم تقم الحجّة عليه، و من المعلوم أنّ الحجّة هو الكتاب و السنّة، فإذا لم يرجع إليهما مع التمكن، يكون المورد شبهة مصداقية لأدلّة البراءة، لأنّه يشكّ في كونه ممّا قامت به الحجّة أم لم تقم، و منه

يظهر حال سائر الأدلة، أعني قوله: «إنما يحتج علي العباد ما آتاهم وعرفهم»، وقال: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»، فإذا احتتمل وجود التعريف في الكتاب وورد النهي في السنة، يكون التمسك بأدلة البراءة من قبيل التمسك بالدليل في الشبهة المصدقية.

ولعل في هذين الدليلين غني وكفاية عن سائر الأدلة، وإن شئت التوسّع فاستمع لما يلي.

الثالث: ما دلّ علي وجوب السؤال فيما لا يعلم

دل الذكر الحكيم علي لزوم السؤال عند عدم العلم، لا الصفح عنه قال سبحانه: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (1) والآية ضابطة كلية جارية في حقلي العقائد والأحكام، وما روي في شأن نزولها ليس بمخصص لها ككون المورد، علائم النبي الخاتم، كما أنّ ما ورد في تفسير أهل الذكر من أنّ المراد أئمة أهل البيت) عليهم السلام (لا ينافي الاستدلال بها علي المقام، لأنّ تفسيرها بهم من باب الجري و التطبيق، لا- الحصر، والحاصل أنّ وظيفة الجاهل هي السؤال لا الثبات علي الجهل، والرجوع إلي العالم، لا إلي البراءة، والفحص عن الدليل الاجتهادي، داخل في الآية، لأنّه سؤال عن أهل الذكر والحجج.

الرابع: ما دلّ علي وجوب التعلم في الروايات

هناك قسم وافر من الروايات يدل علي لزوم التعلم، والمقام لا يسع بنقل جميعها، فلنقتصر علي بعضها:

1. روي الفضلاء من أصحاب الإمام الصادق عن أبي عبد الله عليه السلام (، أنّه

ص: 641

1- الأنبياء: 7.

قال لحميران بن أعين في شيء سأله: «إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون» (1).

2. روي ابن أبي عمير عن محمد بن سكين وغيره، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قيل له: إن فلاناً أصابته جنابة وهو مجذور فغسّ لموه فمات، فقال: «قتلوه، ألا سألوها ألا يّمموه، شفاء العي السؤال» (2).

3. ما ورد في تفسير قوله سبحانه: (فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) (3) عن مسعدة بن زياد قال: سمعت جعفر بن محمد (عليهما السلام) يقول: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي كنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له:

أفلا عملت بما علمت، وإن قال: كنت جاهلاً، قال: أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة (4).

الخامس: ما دلّ علي أنّ الواجب هو السؤال في خصوص الشبهة الحكمية

يظهر من الروايات الواردة حول الشبهة الحكمية أنّ وجوب السؤال كان أمراً مفروغاً عنه عند أهل البيت، وقد ذكرنا قسماً منها عند البحث في أدلة الأخباريين، وقد جمعها الشيخ الحرّ العاملي في الباب الثاني عشر من أبواب صفات القاضي.

منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو علي كلّ واحد منهما جزاء إلي أن قال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا فتعلموا» (5).

وفيما ذكر من الأدلة غني وكفاية وبعد هذا، لا حاجة إلي الاستدلال

ص: 642

1- الكافي: 1/40، الحديث 2.

2- الكافي: 3/68، الحديث 5.

3- الأنعام: 149.

4- البرهان في تفسير القرآن: 1/560، الحديث 2.

5- لاحظ الوسائل: الجزء 18، الباب 12 من أبواب صفات القاضي، الحديث 1، 3، 31، 43، 49.

بالإجماع مع احتمال أن مصدر المجمعين هو ما ذكرنا من الأدلة، ولا إلى الاستدلال بالعلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية، ومعه لا يجوز الرجوع إليها، وقد أورد عليه بأنه أخص من المدعي، لأنه لا يثبت وجوب الفحص بعد انحلاله مع أن المدعي هو الفحص في مورد الشبهة البدئية حتي بعد انحلال العلم الإجمالي.

وبعبارة أخرى: أن مورد ما ذكر من الدليل، هو العلم الإجمالي بأصل التكليف ومعه لا يجري البراءة، إلي أن ينحل العلم الإجمالي، ومعه لا يكون له أي أثر، لانعدامه، والمدعي هو الفحص الثاني في الشبهات الحكمية الطارئة بعد انحلاله، ولزومه يحتاج إلي دليل آخر.

وجوب الفحص في الأصلين: التخيير والاستصحاب

لا شك أن التخيير أصل عقلي للمتخيّر الذي لا حيلة له، ومن له حيلة لرفع التخيّر فلا يستقل العقل فيه بالتخيير.

وأما الاستصحاب فهو أصل مجعول في حقّ الشاك وأدلته منصرفه إلي الشكّ المستقر لا الزائل بالمراجعة والفحص، وعليه استقرت سيرة العلماء.

مضافاً إلي ما ذكر من الأدلة علي لزوم السؤال والتعلم فإنها تعمّ موارد الأصلين.

مقدار الفحص

وهل يجب الفحص إلي أن يحصل اليقين لعدم الدليل أو يكفي الاطمئنان أو يكفي الظن؟ لا سبيل إلي الأخير، لأنه لا يُعني من الحقّ شيئاً، والأوّل مستلزم للعسر والحرّج، فتعيّن الثاني.

ثم إنّ الفحص صار في الأزمنة الأخيرة أمراً سهلاً بعد جمع الروايات

و تبويبها علي وجه يسهل للمستنبط الوقوف علي الدليل الاجتهادي بعد الرجوع إلي مظانّه في الكتب الحديثية، وإذا ضمّ إلي هذا تتبع المجتهدين بعد تأليف الكتب الأربعة وغيرها و اعترافهم بعدم العثور علي الدليل لحصل الاطمئنان بعدمه في مظانه.

ثم إنّ المحقّق الخراساني بعد ما فرغ من لزوم الفحص عن الدليل، قال ما هذا لفظه: « ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض بالعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة و الأحكام و مراده أنّه بقي هنا بحثان و هما:

1. إذا ترك الفحص فهل يعاقب أو لا؟ 2. صحّة عمل الجاهل التارك للفحص.

و هذان البحثان هما الموضوع الثاني و الثالث اللّذين أشرنا إليهما في صدر المقام، و إليك الكلام فيهما.

الموضع الثاني: في عقوبة تارك الفحص

إشارة

إذا ترك الجاهل الفحص فهل يعاقب مطلقاً أو لا يعاقب، أو يفصل بين مخالفة الواقع المنجّز و عدمه؟ فلنذكر صور المسألة:

الأولي: إذا ترك الفحص و اقتحم الشبهة و لم يكن مؤدّباً إلي مخالفة الواقع.

الثانية: لو ترك الفحص و اقتحم الشبهة و أدّي إلي مخالفة الواقع، و كان في المورد دليل لو تفحص عنه لعثر عليه.

الثالثة: تلك الصورة، و لكن لو تفحص عنه لم يقف عليه.

الرابعة: نفس الصورة أيضاً لكن لو تفحص لوقف علي ما يضادّ الواقع.

الخامسة: تلك الصورة، لكن إذا تفحص عن دليل المورد لم يقف عليه، لكن

وقف علي دليل مسألة أخرى. كما إذا ترك الشاك في حكم التدخين و شربه، و لكنّه لو تفحص عنه لوصل إلي دليل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال الذي كان مغفولاً عنه في هذه الحالة.

و إليك بيان أحكام الصور:

أمّا الصورة الأولى: فخارجة عن موضوع البحث، لأنّ الكلام فيما إذا ترك الجاهل الفحص و أدّي إلي مخالفة الواقع، و المفروض في هذه الصورة عدمها.

نعم يكون عمله تجريباً، و لو قلنا بعقاب المتجري يكون معاقباً و إلا فلا.

أمّا الصورة الثانية: فلا شكّ أنّه يصحّ العقاب، لأنّه خالف الواقع بلا عذر، بل خالفه مع وجود الحجّة من جانب المولي علي العبد لتامة البيان الواصل عنه، و إنّما قصر العبد في الوصول إليه، و يكفي هذا في تصحيح العقاب، و كونه جاهلاً بالمخالفة عند العمل لا يعدّ معذوراً.

وإن شئت قلت: إنّ الواقع كما يتنجز بالعلم كذلك يتنجز بالاحتمال قبل الفحص، و ليس التنجز من خصائص العلم، بل يكفي في ذلك احتمال العثور علي الدليل إذا تفحص عنه، فما في الأفواه من أنّ التنجز من شئون العلم فمحمول علي الغالب أو علي ما بعد الفحص.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني طرح سؤالاً و هو كون المخالفة مغفولة حين العمل؟ فأجاب عنه بأنّها منتهية إلي الاختيار و هو كاف في صحّة العقوبة.

يلاحظ عليه: أنّ البحث في الجاهل الملتفت، التارك للفحص، فكيف تكون المخالفة مغفولة؟ نعم المخالفة ليست قطعية و إنّما هي محتملة، و يكفي في كونه منجزاً قبل الفحص، فالإشكال غير وارد حتي يحتاج إلي الجواب.

وأمّا الصورة الثالثة، و الرابعة: فالظاهر عدم العقاب علي نفس مخالفة الواقع لأنّ المفروض أنّه لو تفحص لم يقف علي الدليل، أو وقف علي ما يؤدي إلي خلاف

وقد عرفت أنّ العقاب فرع البيان الواصل، والمفروض أنّه لم يكن كذلك.

فإن قلت: إنّ ترك الواقعة بلا عذر ولا حجة، وكون المقام خالياً عن الدليل، أو وجود الدليل المخالف للواقع لا يعد عذراً ما لم يستند إليه المكلف.

قلت: ليس العقاب مترتباً علي مطلق ترك الواقع بلا عذر، بل هو مترتب علي ترك الواقع المنجز، وهو رهن وجود البيان الواصل، و المفروض عدمه، وبالجملة كونه معذوراً في نفس الأمر لأجل عدم البيان الواصل يكفي في معذوريته عند العقلاء.

نعم كان سيدنا الأستاذ غير جازم بكون العذر الواقعي المغفول عنه، غير الملتفت إليه رافعاً للعقاب، ولكن الرائج بين العقلاء هو المعذورية، وقد ذكر الشيخ في مبحث التجري ما يفيد المقام، حيث قال: إنّ عدم العقاب لأجل أمر غير اختياري ليس بقبيح وإنما القبيح هو العقاب لأمر اختياري. (1)

وأما عدم التفاته إلي ذلك، أو عدم استناده إليه فإنّما يحقّق عنوان التجري، وهو خارج عن موضوع بحثنا.

وأما الصورة الخامسة: فالحقّ صحّة العقوبة لتامة البيان في المورد الذي خالفه وقد كان بيان المولي فيه تاماً، أعني: وجوب الدعاء عند رؤيته لأنّه خالف الواقع عن اختياره لافتراض أنّه لو فحص لوصل إلي ذلك البيان.

نعم لا يصحّ العقاب بالنسبة إلي التدخين الذي لم يكن هناك بيان واصل.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً معروفاً وهو: إنّ التكاليف المشروطة و الموقّتة إنّما تنتجز بعد تحقّق الشرط و حصول الوقت، ولا تكون المقدمة العلمية أعني الفحص واجباً إلاّ بعد حصول الشرط، فلو افترضنا أنّ المكلف لم يتعلم قبل الوقت لعدم وجوب المقدمة، و لم يتمكن عنه بعد وجوبه فيلزم عدم صحّة العقاب مع أنّه عليّ خلاف ما اتّفقوا عليه، نظير ذلك أحكام الشكوك حيث لم يتم دليل عليّ تعلّم أحكامها قبل الوقت لعدم وجوب المقدمة قبل وجوب ذهابها، و أمّا بعد دخوله و وجوب ذهابها فربما لا يتمكن خصوصاً إذا دخل الصلاة.

و أمّا الجواب فبوجوه:

الوجه الأوّل: نخار أنّ التعلم لو قلنا بوجوب المقدمة واجب قبل حصول الشرط،

و ذلك لأنّ كون وجوب المقدمة تابعاً لوجوب ذهابها ليس بمعني ترشح وجوبها عن وجوبه، أو ترشح تعلّق الإرادة بها عن إرادته، بل لكلّ من الوجوبين و الإرادتين مباد و مقدمات بها يتكون وجوبهما و إرادتهما، و عليّ ذلك فلو وجدت المبادئ في مورد المقدمة قبل الوقت يحكم بوجوبها سواء وجب ذوها أم لا و المقام من هذا القبيل، فإنّ الموليّ لما وقف عليّ توقف امتثال الواجب المشروط عليّ الفحص قبل حصول الشرط، و أنّ ترك التعلم يوجب سلب القدرة عنه حال تحقّق الشرط، تنقذ في نفسه إرادتها و إيجابها، و إن لم تكن تلك المبادئ موجودة في ذهابها. و لا- يراد من الملازمة تحقّق الإرادتين أو الوجوبين في زمان واحد مثل الزوجية و الأربعة، بل المقصود عدم جواز التفكيك بينهما في مجال الطلب و الإرادة فلو تقدم طلب أحدهما عليّ طلب الآخر لا تنثلم به الملازمة.

الوجه الثاني: حكم العقل بوجوب التعلم و إنّ لم يتعلق به الوجوب شرعاً

لاستقلال العقل بذلك، فلو ترك أو تساهل في التعلم و انتهى إلي ترك الواجب يعدّ مقصراً في مجال المولوية و العبودية، و لأجل ذلك أفتي الفقهاء بوجوب تعلّم أحكام الشكوك المتعارفة التي تعم بها البلوي.

و بالجمله المقدمات المفوّتة لغرض المولي يحكم العقل بوجوب تحصيلها و إن لم تكن واجبة شرعاً، لأنّ حفظ غرض المولي ليس بأقل من حفظ غرض العبد فكما هو يقدم علي المقدمات المفوتة في محلها فكذلك في أغراض المولي.

و لذلك يجب علي الجنب، الغسل قبل الفجر لأجل عدم إمكان درك الفجر بالطهارة إلاّ بالإتيان به قبل وجوب ذيه، كما أنّه يجب السير إلي الحج قبل الموسم لأجل عدم إمكان امتثال أمر المولي إلاّ بالسير قبله، ففي جميع تلك الموارد يحكم العقل بلزوم تحصيل المقدمه المفوتة.

هذان الجوابان موافقان للتحقيق غير أنّ الجواب الأوّل مبني علي وجوب المقدمة، دون الثاني فأنه يمشي و إن لم تكن المقدمة واجبة.

الوجه الثالث: إرجاع الواجب المشروط إلي المعلق

و حاصل هذا الوجه، هو إرجاع الواجب المشروط إلي الواجب المعلق الذي يكون الوجوب فيه فعلياً و الواجب استقبالياً.

و علي ذلك فوجوب صلاة الظهر قبل دلوك الشمس فعلي و إن كان الواجب استقبالياً، كما التزم بعضهم به في الحجّ و أنّ الوجوب قبل موسم الحجّ فعلي و إن كان الواجب استقبالياً، و علي ذلك يجب تحصيل المقدمات لكون الوجوب فعلياً.

فإن قلت: إرجاع الواجب المشروط إلي الواجب المعلق، يوجب لزوم تحصيل عامة المقدمات قبل الوقت، سواء كانت المقدمة علمية كالتعلم، أو وجودية

كالستر و الطهارة الخبثية و الحديثة، إلي غير ذلك من المقدمات الوجودية.

قلت: إن الواجب المعلق عبارة عن كون الوجوب فيه فعلياً و الواجب استقبالياً، و لزوم تحصيل المقدمات قبل الوقت، تابع لكيفية دخلها في الملاك، فتارة تكون دخيلاً فيه بنحو التحصيل، و أخرى بنحو الحصول، ففي الأول يجب التحصل دون الثاني، و لذلك يجب التعلّم و لا يجب سائر المقدمات.

و إلي ما ذكرنا من الإشكال و الجواب يشير المحقق الخراساني بعبارة التالية: و لكنّه قد اعتبر علي نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت، غير التعلّم فيكون الإيجاب حالياً و إن كان الواجب استقبالياً قد أخذ علي نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه) كالأستطاعة (و لا غير التعلّم من مقدماته قبل شرطه أو وقته. (1)

يلاحظ علي هذا الجواب: انه علي خلاف ظاهر الأدّة فقوله سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً) (2) فالمتبادر دخول تعلق الوجوب بدلوك الشمس، و انه لا وجوب قبل الدلوك كما هو المتبادر من آية الصوم: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ). (3)

الوجه الرابع ذهب المحقق الأردبيلي و تلميذه إلي أنّ وجوب التعلّم واجب نفسي تهيئي،

و بهذا تخلص عن الإشكال في الواجب المشروط، فوجوب التعلّم ليس وجوباً

ص: 649

1- كفاية الأصول: 2/259.

2- الاسراء: 78.

3- البقرة: 187.

مقدّمياً حتى يتبع حدوثاً وبقاءً حدوث وجود ذیها، بل واجب نفسي، غاية الأمر المطلوب تهيؤ المكلف للعمل بالأحكام، وعلي ذلك فالعقاب علي ترك التعلّم فإنّ المستتبع للعقاب إنّما هو ترك الواجب النفسي لا ترك الواجب الطريقي وعندئذ يرتفع الإشكال.

يلاحظ عليه بوجه:

1. إنّ القول بأنّ التعلّم واجب نفسي تهيئي جمع بين الضدين، إذ لو كان الملاك قائماً به فلما ذا وصف بأنه تهيئي للغير؟ وإن لم يكن الملاك قائماً به، فلما ذا يكون واجباً نفسياً؟ فإن قلت: إنّ صلاة الظهر واجب نفسي وفي الوقت نفسه مقدمة لصحة صلاة العصر.

قلت: إنّ صلاة الظهر بما هي هي واجب نفسي فقط، نعم تقدّم صلاة الظهر علي صلاة العصر مقدمة لصحة الصلاة الثانية، فما هو الموضوع للوجوب النفسي، غير الموضوع للوجوب المقدّم بخلاف المقام فإنّ التعلّم بما هو هو واجب نفسي، وفي الوقت نفسه تهيئي.

2. لو ترك الفحص و خالف الواقع مع وجود البيان الواصل فالقول بأنّ العقاب لترك السؤال و التعلّم دون مخالفة الواقع، بعيد جداً، و القول بالعقابين أبعد، فلا محيص عن كون العقاب علي ترك الواقع و مخالفته المنجز بمجرد احتمال وجود البيان الواصل.

3. إنّ ما ذكره مخالف لظهور الأدلّة و قد مضى قوله) عليه السلام (في تفسير قوله تعالى: (فَلْيَلِّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) أنّه يقال للعبد هل علمت؟ فإن قال: نعم. يقال: فهلاً عملت؟ وإن قال: لا. قيل هلا تعلّمت حتى تعمل؟ إلي غير ذلك من الروايات التي مرّ ذكرها، التي تنادي بوضوح كون العلم مقدمة للعمل نعم معرفة

ص: 650

اللّه و صفاته و أفعاله، خارجة عن الموضوع فإنّها واجبة عقلاً و المطلوب فيها هو العقيدة.

الموضع الثالث: في صحّة عمل تارك الفحص

إشارة

عنوان البحث يعرب عن اختصاصه بالمجتهد الذي عمل بالأصل قبل الفحص، فهل يحكم علي عمله بالصحة أو لا، أو فيه تفصيل؟ ولكنّ ملاكه يعمّ المقلد الذي عمل بلا تقليد و لا احتياط. وقد طرح السيد الطباطبائي كلا العنوانين في كتابه العروة الوثقى في أحكام التقليد في المسألة السابعة، غير أنّه خصّها بما إذا لم ينكشف الخلاف، كما خصّ المسألة السادسة عشرة بما إذا انكشف الخلاف، و المقصود في المقام هو ما إذا انكشف الواقع، لأنّ حكم الموضوع قبل الانكشاف واضح، و هو أنّه لا يصحّ له أن يقتصر بما عمل بحكم العقل، لعدم المؤمن من العقاب، و هذا هو المراد من حكم السيد الطباطبائي علي عمله بالبطلان.

ثمّ الصور المتصورة فيما إذا انكشف الخلاف أربع:

الصورة الأولى إذا انكشف أنّ العمل كان مخالفاً لفتوي من يجب الرجوع إليه حين العمل و فتوي من يجب عليه الرجوع فعلاً،

فيحكم بالبطلان لعدم الدليل علي الصحة، فيجب تحصيل المؤمن من العقاب، و لا يحصل إلا بتطبيق العمل علي الحجّة الفعلية.

الصورة الثانية إذا كان العمل موافقاً لفتوي من كان عليه الرجوع حين العمل، و فتوي من يجب عليه الرجوع فعلاً

وذلك لموت الأول و تعين الرجوع إلي المجتهد الحي فيحكم بالصحة، كما في المعاملات مطلقاً، وفي العبادات إذا تمشت منه القربة، لأن الصحة في الأولي رهن المطابقة، وفي الثانية كذلك بشرط حصول قصد القربة.

الصورة الثالثة أن يكون العمل موافقاً لفتوي من كان الرجوع إليه واجباً حين العمل، و مخالفاً لفتوي من يجب عليه الرجوع فعلاً،

ففيه وجهان:

الأول: الصحة، لكونه موافقاً لرأي من كان الرجوع إليه واجباً، لأنها تدور علي موافقة العمل للواقع و الكاشف عنها رأي المجتهد آنذاك.

الثاني: البطلان، و ذلك لأن الحكم بالصحة فرع الاستناد إلي الحجة الشرعية حين العمل حتي يدخل في معقد الإجماع علي صحة عمل العامي المستند لرأي المفتي فلا يضّرّه تبدل رأيه أو موته و رجوعه إلي من يخالفه في الرأي، لوجود الإجماع علي الإجزاء و المفروض أنه لم يستند إليه، حتي يدخل في معقد الإجماع، و انحصر الطريق إلي كشف الموافقة و المخالفة في رأي المجتهد الحي، أعني: من يجب عليه الرجوع، و المفروض أن العمل حسب نظره باطل، فلا بدّ من تطبيق العمل علي وفق رأيه.

و بذلك يعلم حكم ما إذا فاتت فريضة الإنسان و أراد القضاء، فإنه يجب عليه تطبيق العمل علي رأي من يجب الرجوع إليه حين القضاء، لا علي رأي من كان عليه الرجوع حين الفوت، و ذلك لأنّ الفاتت و إن كان هو الواجب الواقعي إلا أنّ الطريق إليه هو رأي المجتهد الحي، لا رأي من توفيّ فإنه ليس بحجة.

ص: 652

فيحكم علي العمل بالصحة لقيام الطريق علي كون العمل مطابقاً للواقع.

وبذلك يعلم حكم المجتهد، فإذا كان عمله مطابقاً لما استنبطه من الحكم بعد العمل فيحكم بالصحة دون ما إذا كان مخالفاً له.

وما ذكرنا هو الضابطة في الحكم بالصحة و البطلان لكن اتفق الأصحاب علي صحّة عمل الجاهل في موضعين إذا خالف الواقع وعدم جواز الإعادة مع الحكم بالعقاب.

1. الإتمام موضع القصر دون العكس.

2. الجهر في موضع المخافتة و بالعكس.

فوق الكلام في كيفية الجمع بين الصحّة و استحقاق العقاب، فإنّ الحكم بالصحة، آية القبول و لا معني معه للعقاب.

وبعبارة أخرى، أنّ الجمع بين عدم الإعادة و القضاء، و استحقاق العقاب، جمع بين المتناقضين، لأنّ الحكم بالأوّل دليل علي أنّ العمل واف بالمصلحة الفائتة الكامنة في العمل بالواقع، و لذلك حكم عليه بعدم الإعادة و القضاء، كما أنّ الحكم بالعقاب دليل علي عدم وفاء العمل المأتي به، بالمصلحة الفائتة الكامنة في العمل بالواقع. و مع ذلك فكيف يجمع بين الأمرين.

وقد حاول المحققون من عصر الشيخ الكبير كاشف الغطاء، إلي عصرنا، أن يجمعوا بين الصحّة و العقاب بوجه، نذكر ما ذكره الشيخ الأنصاري، ثمّ نردفه ببعض الكلمات.

قد أجاب الشيخ عن الإشكال باحتمالات ثلاثة:

أ: منع تعلّق التكليف فعلاً بالواقع المتروك، وأنّ المأتي به هو المأمور به.

ب: منع تعلّقه بالمأتي به، وإنّ الواجب هو الواقع المتروك.

ج: منع التنافي بينهما، بالأمر بالواقع المتروك أولاً، والمأتي به ثانياً عند عصيان الأمر الأول، وهذا هو المسمّي بالترتب.

وردّ الأول: بأنّه خلاف ظاهر المشهور، حيث إنّهم يقولون ببقاء التكليف المجهول بالنسبة إليّ الجاهل.

وردّ الثاني: بأنّ الظاهر من الأدلّة أنّ المأتي به هو المأمور به، حيث ورد في من جهر محل المخافتة أو بالعكس، « وقد تمّت صلاته » (1).

و الثالث: مبني علي صحّة الترتّب أولاً، وليس المقام من مواردّه ثانياً. (2)

وقد اختار المحقّق الخراساني الوجه الثاني من هذه الوجوه أي أنّ الواجب هو الواقع المتروك وأوضحه بقوله: إنّما حكم بالصحة لأجل اشتغال غير المأمور به علي مصلحة تامّة لازمة الاستيفاء في نفسها، مهمة في حدّ ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنّما لم يؤمر بها، لأجل أنّه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة علي النحو الأكمل الأتم.

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فلائها بلا فائدة، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في

ص: 654

1- إشارة إلي ما رواه الصدوق عن أبي جعفر (عليه السلام) في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفي فيما لا ينبغي الإخفات، فقال: أي شيء ذلك فعل تعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته. الوسائل: 4، الباب 26 من أبواب القراءة، الحديث 1.

2- الفرائد: 408، وجه عدم كونه من مواردّه لأنّه فيما إذا كان هناك أمران أحدهما أهمّ والآخر مهم، وكان الاشتغال بالمهمّ عصباناً للأول وليس المقام كذلك.

و هو) قدس سره (دفع الإشكال بحذافيره.

أمّا الصّحة فلاجل عدم توقّفها علي الأمر، بل يكفي فيها الملاك و هو اشتغال العمل علي مصلحة تامة و لازمة الاستيفاء، وإن كانت دون الأخرى، و أمّا عدم الإعادة فللتدافع بين الملاكين، كما إذا أمر المولي عبده بإطعام الضيف باللحم المشويّ فأطعمه بالخبز و الجبن، فلا يبغي مجال لإعادة الإطعام، و أمّا العقاب فلاّنه ترك المأمور به المشتمل علي المصلحة الكاملة عن تقصير.

و أمّا ما استظهره الشيخ من أنّ ظاهر الأوّل هو كونه مأموراً به، فلا ظهور لقوله: «تمّت صلاته» «سوي في الصّحة و القبول، لا في كونه مأموراً به، و يؤيده ما ورد في نفس الرواية و في رواية أخرى قوله:

« إذا فعل ذلك ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه «فهو ظاهر في قبول المأتي به مكان الواقع إرفاقاً و منّة.

و هذا الجواب أوضح الوجوه الثلاثة.

ما هو المختار عندنا في حلّ الإشكال

الظاهر أنّ الأجوبة الثلاثة نابعة من عدم الرجوع إلي الروايات، إذ معه يظهر ما هو الحقّ في الجواب فنقول:

إنّ الجواب الماضي كان مبنيّاً علي أنّ الرباعية أقلّ مصلحة من الثنائية، و لكنّ الظاهر من الروايات تساويهما في المصلحة، و إنّما أمر المسافر بالثنائية لغاية التخفيف، روي الصدوق بسند معتبر عن الفضل بن شاذان في حديث العلل التي سمعها من الرضا) عليه السلام (قال: إنّ الصلاة إنّما قصرت في السفر لأنّ الصلاة المفروضة أولاً هي عشر ركعات، و السبع إنّما زيدت فيها فخفف الله عزّ و جلّ عن

ص: 655

العبد تلك الزيادة لموضع سفره و تعبته و نصبه، و اشتغاله بأمر نفسه و ظعنه و إقامته، لئلا يشتغل عمّا لا بدّ منه من معيشته، رحمة من الله عزّ و جلّ و تعطفاً عليه... (1)

و علي هذا لما لم تكن الرباعية بأقلّ مصلحة من الثنائية و كان الأمر بالإعادة يناقض غرض الشارع، قبل الرباعية مكانها فيختلف هذا الجواب عن السابق بأمرين:

1. تساوي الصلاتين في المصلحة.

2. عدم الأمر بالإعادة لأجل كونها مخالفة لغرضه الذي هو التسهيل و تنافيه الإعادة.

و أمّا العقاب، مع إمكان الإعادة في الوقت، فلم يرد فيه دليل صالح، و إن ادعي الإجماع و ليس في الروايات منه عين و لا أثر، و الأصل في ذلك صحيحة زرارة و محمد بن مسلم قالا: قلنا لأبي جعفر) عليه السلام (رجل صلي في السفر أربعاً أ يعد أم لا؟، قال: « إن كان قرئت عليه آية التقصير، و فسّرت له فصلّي أربعاً أعاد، و إن لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا إعادة عليه ». (2)

فإن قلت: لو كانت المصلحة متساوية، فلما ذا لا يجوز الإتمام للعالم بالحكم مع وجود الملاك به؟ قلت: إنّ العقل يحكم بحفظ أغراض الشارع، و قد عرفت ما هو الغرض له في الأمر بالقصر، و كون الغرض عائداً إلي صالح العبد لا يسوّغ المخالفة، و في بعض الروايات ما يشير إلي أنّ العالم المتم رادّ لهديّة الشارع و هو قبيح. (3)

هذا و كان سيد مشايخنا المحقّق البروجردي) قدس سره (يقول حول أجوبة الشيخ

ص: 656

1- الوسائل: الجزء 3، الباب 24 من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحديث 5.

2- الوسائل: الجزء 5، الباب 17 من أبواب صلاة المسافرين، الحديث 4.

3- الوسائل: الجزء 5، الباب 22 من أبواب صلاة المسافرين، الحديث 3، 4، 8، 11.

الأنصاري في هذا المقام: بأنّ تذليل العقبات الصعاب في مباحث البراءة و الاشتغال عاقه عن إعطاء النظر الدقيق للبحث. ثمّ أشار إلي الأجابة الثلاثة الماضية.

شرطان آخران للبراءة

إشارة

ذكر الفاضل التوني لأصل البراءة شرطين آخرين:

الشرط الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي آخر من جهة أخرى

مثل أن يقال: « في أحد الإناءين المشتبهين، الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر، أو فيما علم بحدوث الكرية و ملاقة الماء بالنجاسة و شكّ في تقدّم أحدهما علي الآخر، فإنّ إعمال الأصول في عدم تقدّم الكرية علي الملاقة يوجب الاجتناب عن الملاقي. (1)

إنّ ما ذكره ممنوع صغري و كبري.

أمّا الأول: فلأنّ الأصل الجاري في هذه الأمثلة هو الاستصحاب لا البراءة و مع غض النظر عن هذا، فإنّ الأصول لا تجري في أطراف العلم الإجمالي إمّا لعدم شمول أدلة الأصول لأطرافه، أو شمولها و لكنها تسقط لأجل التعارض، أو لاستلزامه المخالفة العملية.

و أمّا الثاني: فقد أورد عليه المحقّق الخراساني بأنّ الإباحة الظاهرية، أو رفع التكليف، إذا كان موضوعاً أو ملازماً لثبوت حكم آخر فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه كما لو نذر أن يعطي للفقير المال الحلال ظاهراً فوجد مالاّ تحت يده يحتمل أنّه لغيره نعم لو كان مترتباً علي نفي التكليف واقعاً له، لا يترتب عليه، و ذلك لعدم الموضوع لا للاشتراط، كما إذا نذر أن يعطي للفقير الحلال الواقعي، فلا يجب إذا ثبتت حلّيته بالأصل.

ص: 657

أقول: ترتّب حكم علي حكم علي أقسام:

1. إذا لم يكن بين الحكمين ترتّب شرعي كما في الأمثلة التي ذكرها الفاضل التونسي، فإنّ الترتب هناك عقلي، فإنّ إجراء الطهارة في أحد الإناءين يلازم عقلاً بحكم العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين نجاسة الإناء الآخر، أو نفي تقدّم أحد الحادثين يستلزم تقدّم الآخر للعلم بتقدّم أحدهما.

2. إذا كان بين الحكمين ترتّب شرعي، لكن كان الحكم الثاني مترتباً علي الوجود الواقعي منه، كما إذا نذر أنّه لو صلي بماء طاهر واقعاً فعليه أن يطعم الفقير فتوضّأ بماء مشكوك محكوم بالطهارة ظاهراً.

3. أن يكون الحكم مترتباً علي الأعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية كوجوب الوضوء للصلاة المترتب علي الماء الطاهر واقعاً أو ظاهراً.

4. وربما يتصوّر وجود قسم رابع وهو أن يكون الحكم الواقعي مترتباً علي الحليّة الواقعية، و الظاهري علي الحلية الظاهرية، كوجوب الحجّ المترتب علي إباحة المال الذي يكون به مستطيعاً فلو حكم علي إباحة المال ظاهراً حكم بوجوب الحجّ ظاهراً و لو انكشف الخلاف ينكشف عدم وجوب الحجّ عليه واقعاً، و هذا بخلاف وجوب التوضؤ فأنّه مترتب علي الإباحة الأعم.

يلاحظ عليه: بعدم وجود إلزامين في المقام، إلزام ظاهري، و إلزام واقعي، بل إلزام واحد مترتب علي الاستطاعة الواقعية، فإذا كشف الخلاف، كشف عن عدم الاستطاعة واقعاً، نعم يحكم العقل بلزوم الحجّ عند ثبوت إباحة المال ظاهراً لأجل تحصيل المؤمن و ليس هو حكماً شرعياً.

الشرط الثاني لأصل البراءة أن لا يضرب بإجرائها شخص آخر

إشارة

ذكر الفاضل التونسي شرطاً ثانياً لأصل البراءة، وهو أن لا يضرب بإجرائها

ص: 658

شخص آخر، ومثّل بالأمر التالية:

1. فتح قفص طائر، فطار.

2. حبس شاة فمات ولدها.

3. أمسك رجلاً، فهربت دابته.

فإنّ إعمال البراءة فيها موجب لتضرر المالك فيندرج تحت قاعدة الإتلاف أو قوله: «لا ضرر ولا ضرار».

يلاحظ عليه بأمرين:

الأول: أنّه لا موضوع للأصل مع وجود الدليل الاجتهادي، لحكومة قاعدة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن «أو قاعدة» لا ضرر ولا ضرار (علي أصل البراءة أو ورودهما عليها.

الثاني: أنّ حديث الرفع الذي هو من أهم أدلّة البراءة النقلية، حديث امتنان فلا موضوع له إذا كان علي خلافه، وأيّ امتنان بالحكم بعدم الضمان علي فاتح القفص، أو حابس الشاة، و ممسك الرجل.

ثمّ إنّ القوم تبعاً للشيخ الأنصاري ذيلوا المقام، بالبحث عن قاعدة «لا ضرر «سنداً و مفاداً و تفريعاً، فبما أنّ البحث فيها طويل الذيل أفرزناها بالتأليف و أفرزناها عن سائر المباحث.

تمّ الكتاب بحمد الله تبارك و تعالي في ثامن شهر شوال المكرّم من شهور عام 1419 من الهجرة النبوية و الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً قم المشرفة محمد الحسين الحاج العاملي عفي عنه

كلمة شيخنا المحاضر مدّ ظلّه 5 كلمة المقرّر 7 المقصد السادس: في الحجج الشرعية أ9 في تقسيم حالات المكلف أو المجتهد أ10
التقسيم الثنائي في كلام المحقق الخراساني 11 القضاء بين الشيخ الأنصاري و المحقق الخراساني أ13 انحصار الأصول العملية في
الأربعة، استقرائي أ14 حصر مجاري الأصول في أربعة حصر عقلي أ14 الأمر الأول: في أحكام القطع أ20 في وجوب متابعة القطع أ20
القطع حجة لغوية لا منطقية ولا أصولية أ23 عدم جواز المنع عن العمل بالقطع، و الأحكام الأربعة للقطع أ26

الأمر الثاني: في التجري أ 28 التجري لغةً واصطلاحاً و هل المسألة كلامية أو أصولية أو فقهية؟ أ 28 الأول: حكم نفس التجري و حكم المتجري به 30 أسئلة ثلاثة و أجوبتها 38 السؤال الأول: حكم التجري في الآيات و الروايات أ 38 السؤال الثاني: في تفصيل صاحب الفصول أ 47 السؤال الثالث: هل ممارسة التجري تنافي العدالة؟ أ 48 الأمر الثالث: في أقسام القطع 49 تقسيمه إلي طريقي و موضوعي أ 49 تقسيمه إلي طريقي و وصفي أ 49 تقسيمه إلي تمام الموضوع و جزئه أ 51 قيام الأمارات مكان القطع أ 53 في إمكان التنزيل، و وقوعه أ 54 في قيام الأصول العملية مقام القطع أ 57 صحة الجمع بين التنزيلين بنحو الملازمة العرفية أ 59

ص: 662

الأمر الرابع: في القطع و الظن الموضوعيين أ64 في أقسام القطع الموضوعي أ64 في أقسام الظن المأخوذ في الموضوع أ68 الأمر الخامس: في وجوب الموافقة الالتزامية أ71 تحرير محلّ النزاع و وجوب الموافقة الالتزامية 72 ثمرات المسألة أصولية و فقهية 76 الأمر السادس: حكم قطع القطاع أ80 الأمر السابع: حجّة العقل في مجالات خاصة أ83 مقدمات تمهيدية للدخول في صلب الموضوع 84 المقام الأول: استكشاف حكم الشرع في المستقلات العقلية 86 المقام الثاني: استكشاف الحكم الشرعي من طريق درك مناطات الأحكام 88 تطبيقات أ89 ما استدل به علي عدم حجّة العقل و نقده أ91 الأمر الثامن: العلم الإجمالي تنجيلاً و امثالاً أ97 حكم الامتثال الإجمالي في مقابل الظن التفصيلي أ105

ص:663

الحجج و الأمارات الشرعية المقام الأول: إمكان التعبد بالظن و ما هو المراد من الإمكان أ 110 دليل القائل بامتناع التعبد بالظن أ 112 الجواب عن أدلة القائلين بامتناع التعبد أ 113 محاذير التعبد بالظن مبدأً و ملاكاً و خطاباً 119 تحليل جديد للمحاذير أ 120 المقام الثاني: في وقوع التعبد بالظن أ 124.1 حجية الظواهر حجية الظواهر و فيها جهات: 128 الجهة الأولى: في أن الظواهر من القطعيات أ 129 الجهة الثانية: في تقييد الحجية بالظن أ 133 الجهة الثالثة: حجية الظواهر لمن قصد إفهامه و من لم يقصد أ 133 الجهة الرابعة: في حجية ظواهر الكتاب أ 137 الأدلة الثمانية علي حجية ظواهر الكتاب 138 أدلة الأخباري علي عدم حجية ظواهر الكتاب أ 145

2. حجّية قول اللغوي ما هو المراد من أصالة الظهور؟ أ 153 انعقاد السيرة علي الرجوع إلي قول اللغوي 156 تقسيم المعاجم اللغوية إلي قسمين 157 الاستدلال بالانسداد الصغير و جوابه 159 3. الإجماع المنقول بنخبر الواحد المقام الأول: الإجماع المحصّل عند أهل السنّة أ 161 مكانة الإجماع في الفقه السنّي أ 162 الإجماع عند السنة من مصادر التشريع و أدلته 165 حجّية الإجماع حسب أصول الإمامية أ 169 استكشاف قوله) عليه السلام (بقاعدة اللطف أ 170 استكشاف قول المعصوم من طرق أخرى 173 كشف الإجماع عن وجود الدليل المعتمد أ 175 كشف الإجماع عن شهرة الحكم عند أصحاب الأئمّة أ 176 المقام الثاني: في حجّية الإجماع المنقول أ 177 أقسام الإجماع المنقول 178 تقييم الإجماعات الواردة في كتب القدماء أ 180 حكم الإجماع المنقولة المتعارضة 185

ص: 665

4. الشهرة الفتوائية أقسام الشهرة: روائية وعملية وفتوائية 188 الاستدلال علي حجّية الشهرة الفتوائية أ 189 الشهرة العملية من مميزات الحجّة عن اللاحجة أ 192 الشهرة العملية جابرة لضعف الرواية أ 192 إعراض المشهور عن الرواية كاسر لحجّيتها أ 194 الشهرة الفتوائية المجردة عن الرواية حجّة أ 195 5. في حجّية الخبر الواحد الاحتجاج يقوم علي أسس أربعة أ 199 أدلة نفاة الحجّية أ 203 1. الاستدلال علي حجّية خبر الواحد من الكتاب 215 الآية الأولى: الاستدلال بآية النبأ وصفاً و شرطاً أ 216 إشكالات مثارة حول الاستدلال بآية النبأ 222 الآية الثانية: آية النفر و كيفية الاستدلال بها 237 الآية الثالثة: آية الكتمان أ 248 الآية الرابعة: آية السؤال أ 249 الآية الخامسة: آية الأذن أ 254

ص: 666

2. الاستدلال علي حجّية خبر الواحد من السنة 258 ذكر طوائف خمس من الروايات الدالة علي حجّية خبر الواحد 259 كيفية الاستدلال بها أ 265 3. الاستدلال علي حجّية الخبر الواحد من الإجماع أ 269 الاحتجاج بالسيرة العقلانية أ 270 4. الاستدلال علي حجّية الخبر الواحد من العقل أ 275 إجراء الانسداد الصغير في مورد الأخبار أ 275 إجراء دليل الانسداد في خصوص الأجزاء أ 279 6. العرف و السيرة شرط الاستدلال بالسيرة علي الحكم الشرعي 285 العرف مرجع في تبين المفاهيم و تشخيص المصاديق أ 287 الأعراف الخاصة حجة أ 289 إمضاء النبي صلّي الله عليه وآله و سلّم لبعض الأعراف أ 291 تفسير خاطئ أ 291 حجّية مطلق الظن و عدمها أ 293 1. تقرير دليل القدماء علي حجّية مطلق الظن و نقده أ 293

ص: 667

2. تقرير دليل المتأخرين علي حجّية مطلق الظن ونقده أ 298 3. تقرير شريف العلماء علي حجّية مطلق الظن أ 299 4. دليل الانسداد علي حجّية مطلق الظن أ 300 تقرير مقدماته الخمس و تحليلها 301 عدم حجّية الظن في العقائد 315 حكم الجاهل القاصر في تحصيل العلم أ 320 هل الجاهل القاصر كافر؟ أ 324 الجاهل القاصر والحكم الوضعي أ 325 هل الظن جابر و موهن و مرجح؟ أ 326 المقصد السابع: في الأصول العملية أ 329 الأصل الأوّل: أصل البراءة أ 329 بيان مجاري الأصول أ 331 الاستدلال علي البراءة بأية التعذيب أ 337 الاستدلال علي البراءة بأية الإيتاء أ 342 الاستدلال علي البراءة بأية الاضلال فرع البيان أ 344 الاستدلال علي البراءة بأية الهلاك بعد البيّنة أ 346 الاستدلال علي البراءة بالسنة أ 347

ص: 668

1. حديث الرفع أ 347 الفرق بين الرفع و الدفع أ 348 تصحيح نسبة الرفع إلي التسعة مع وجودها أ 350 ما هو المرفوع ثبوتاً أ 351 المرفوع هو عموم الآثار أ 354 عموم الموصول للحكم و الموضوع المجهولين أ 356 اختصاص الحديث بالرفع الامتثاني أ 360 المرفوع آثار المعنون لا آثار العناوين أ 361 عدم اختصاصه بالأمر الوجودية أ 363 الكلام في النسيان أ 365 الكلام في الاضطرار و الإكراه أ 369 2. حديث الحجب أ 373 3. حديث السعة أ 375 4. حديث الحل الأول أ 378 5. حديث الحل الثاني أ 381 6. حديث إطلاق الأشياء أ 384 7. حديث الجهالة أ 387 الاستدلال بالإجماع أ 389 الاستدلال بحكم العقل أ 390

ص: 669

أدلة الأخباري علي وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية أ395 الاستدلال بطوائف من الآيات أ396 الاستدلال بالسنة علي وجوب الاحتياط أ398 الاستدلال بالعقل و العلم الإجمالي أ408 انحلال العلم الإجمالي وأقسامه أ412 استقلال العقل بالحظر في الأفعال أ414 احتمال المضرة في ارتكاب الشبهة أ417 تنبيهات أ417 التنبيه الأول: حكومة الأصل الموضوعي علي الأصل الحكمي أ417 استصحاب عدم التذكية بصوره المختلفة في الشبهة الحكمية أ419 استصحاب عدم القابلية أ422 استصحاب عدم التذكية في الشبهة الموضوعية أ428 التنبيه الثاني: في حسن الاحتياط حين التردد بين الوجوب و غير الاستحباب أ430 التنبيه الثالث: التسامح في أدلة السنن أ434 دراسة مدلول روايات التسامح أ435 نقل نظريات الشيخ حول القاعدة أ438 ثمرات المسألة أ443

ص:670

التنبية الرابع: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية أ 445 التنبية الخامس: في تحديد رجحان الاحتياط أ 448 الأصل الثاني: أصالة التخيير أ 450 المقام الأول: دوران الأمر بين المحذورين في التوصليات أ 452 الأقوال المختلفة حول دوران الأمر بين المحذورين أ 453 هل التخيير بدئي أو استمراري أ 460 في تقديم محتمل الأهمية أ 461 المقام الثاني: في دوران الأمر بين المحذورين في التعدييات أ 462 أصالة التخيير في الشك في المكلف به أ 463 الأصل الثالث: أصالة الاحتياط أ 465 تبين مجري أصالة الاحتياط أ 466 الشبهة التحريمية المحصورة من الشك في المكلف به أ 469 المقام الأول: إمكان جعل الترخيص ثبوتاً أ 470 المقام الثاني: في وقوع الترخيص أ 473 تنبيهات أ 481 التنبية الأول: في الاضطرار إلى أحد الأطراف أ 481 التنبية الثاني: في خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء أ 489

ص: 671

التنبية الثالث: في الشبهة غير المحصورة أ 505 التنبية الرابع: في حكم ملاقي الشبهة المحصورة أ 525 دوران الأمر بين الأقل و الأكثر أ
548 جريان البراءة العقلية أ 549 أدلة القائلين بالاشتغال أ 557 أدلة القائلين بجريان البراءة الشرعية أ 566 الشك في الأجزاء التحليلية أ
568 الكلام في الشك في المحصل أ 575 الشبهة الموضوعية في الأقل و الأكثر الارتباطيين أ 577 تنبيهات 581 التنبية الأول: في
النقيصة السهوية أ 581 التنبية الثاني: في حكم الزيادة عمداً أو سهواً أ 593 التنبية الثالث: في الاضطرار إلي ترك الجزء و الشرط أ 615
الاستدلال علي قاعدة الميسور كتاباً و سنة 621 خاتمة في شرائط جريان الأصول أ 634 الشرط الأول: لزوم الفحص عن الدليل
الاجتهادي أ 636 شرطان آخران للبراءة أ 657

ص: 672

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩