



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

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

مِنْهَا الْأَصْوَابُ

لِلْمَوْلَانِ

تَأليف

السيد محمد بن الحسين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منهاج الاصول

كاتب:

محمد رجائي

نشرت في الطباعة:

مؤلف

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
17	منهاج الاصول المجلد 1
17	اشارة
17	اشارة
19	تعريف الفقه و ما يتوقّف علي معرفة الأحكام الشرعية
20	أما المقدمة، فيذكر فيها امور:
20	الأمر الأوّل: في دلالة اللفظ علي معناه
23	الأمر الثاني: في أقسام الوضع
31	الأمر الثالث: في الانشاء و الاخبار
31	اشارة
33	تبييه:
36	الأمر الرابع: في الحقيقة و المجاز
36	اشارة
41	تسميم:
41	الأمر الخامس: في أقسام الدلالة
43	الأمر السادس: في وضع المركبات
44	الامر السابع: في علائم الحقيقة و المجاز
48	الأمر الثامن: في تعارض الأحوال
48	الأمر التاسع: في حمل اللفظ علي معناه اللغوي و العرفي
48	اشارة
49	الحقيقة الشرعية
50	الأمر العاشر: في الصحيح و الأعمّ
50	اشارة

60 الأمر الحادي عشر: في وقوع الاشتراك

60 الأمر الثاني عشر: في إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معني واحد

60 اشارة

62 تذيبيان:

62 الأول: قال الشيخ الطوسي رحمه الله في التبيان:

64 الثاني: قيل: إنَّ ما ورد من أنَّ للقرآن بطونا ليس من استعمال اللفظ في أكثر من

64 الأمر الثالث عشر: في المشتقّ

70 المقصد الأول: في الأوامر

70 اشارة

70 الفصل الأول: في مادة أمر

70 اشارة

72 تتميم:

72 اشارة

72 الأمر الأول: في الطلب

72 الأمر الثاني: في المقصود من الارادة في الانسان

76 تذيبيان:

76 الأول: في الأوامر الامتحانية

77 الثاني: في البحث عن الكلام النفسي

79 الفصل الثاني: في صيغة الأمر و ما الحق بها

79 اشارة

79 المبحث الأول: في معان صيغة الأمر

81 المبحث الثاني: في الفرق بين الايجاب والاستحباب

82 المبحث الثالث

82 اشارة

83	تتميم:الأوامر والنواهي الصادرة عن النبي ص والأنمة ع
84	المبحث الرابع: في دلالة الجملة الخبرية المشتملة علي الأحكام الشرعية علي الوجوب
85	المبحث الخامس: في أنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصليا أم لا؟
85	اشارة
89	تتمة:
90	المبحث السادس: في دلالة هيئة الأفعال
90	المبحث السابع: إذا وقعت صيغة «افعل» عقب الحظر
91	المبحث الثامن: في المرة والتكرار
93	المبحث التاسع: في الفور والتراخي
95	الفصل الثالث: في الاجزاء
95	اشارة
95	الموضع الأول:في أن امتثال الأمر يوجب سقوط الأمر
97	الموضع الثاني: في أجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن امتثال الأمر الاختياري
97	اشارة
99	تتمة:
100	الموضع الثالث: في كفاية الاتيان بما يقتضيه الدليل ظاهرا
100	اشارة
102	المقام الأول: فيما اذا انكشف الخلاف علما
110	المقام الثاني: فيما اذا انكشف الخلاف بواسطة قيام أمانة معتبرة
110	اشارة
110	المورد الأول: في الاجزاء بالنسبة إلي عمل نفسه
110	اشارة
114	تتميم:
115	المورد الثاني: في الاجزاء بالنسبة إلي فعل الغير
116	الموضع الرابع: في العمل المنبعث عن القطع بالحكم الكلّي

116	اشارة
117	تسيميم:
117	الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب
117	اشارة
118	الأمر الأوّل: في أنّ البحث عن مقدّمة الواجب بحث عن مسألة فقهية
118	الأمر الثاني: في تقسيمات المقدّمة
118	اشارة
125	تبيهان:
126	الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب
126	اشارة
130	الواجب المعلق والمنجز
130	اشارة
134	تسيميم:
136	تبيه:
137	تذنيب:
140	الواجب النفسي والغيري
140	اشارة
142	تذنيبات:
142	التذنيب الأوّل: أنّ المقدّمات التي ليست شرعية لا ثواب عليها ولا عقاب علي تركها
142	التذنيب الثاني: قال في الكفاية: إنّ الأمر الغيري توصلي، فكيف صارت الطهارات
144	التذنيب الثالث: ترتّب الثواب علي امتثال الواجب النفسي
144	الواجب الأصلي والتبعي
145	الأمر الرابع تبعية المقدّمة لذيها في الاطلاق والاشتراط
145	اشارة
148	تذنيبان:

148	التذنيب الأول: قال في الكفاية: البحث عن ملازمة إيجاب شيء لا إيجاب مقدّمته مسألة
148	التذنيب الثاني: ذكروا ثمرات للقول بوجوب المقدّمة شرعا:
149	تأسيس الأصل في المسألة:
150	الأدلة التي اقيمت علي وجوب المقدّمة و المناقشة فيها
150	اشارة
152	تتمّة:
152	فصل في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده
169	فصل في اشتراط القدرة في المأمور علي المأمور به
170	فصل في أنّ الأوامر و النواهي هل تتعلّق بالطابع أو بالأفراد؟
171	فصل إذا نسخ الوجوب، فلا دلالة علي بقاء أصل الجواز أو الرجحان
171	فصل في الواجب التخيري الشرعي
171	اشارة
173	تتمّة:
173	فصل في الوجوب الكفائي
173	اشارة
175	تتميم:
175	فصل في الواجب الموسّع و المضيق
176	فصل في الأمر بالأمر
176	فصل إن أمر بشيء ثمّ قبل امتثاله أمر به مرة اخري، فهل يكون تأكيدا أو تأسيسا؟
177	المقصد الثاني: في النواهي
177	اشارة
177	فصل في مادة النهي و صيغته
181	فصل في جواز اجتماع الأمر و النهي
181	اشارة
199	تتمّة:

200	تبيّهات:
200	التبّيّه الأوّل: المورد الذي يدّعي القائل بجواز الاجتماع فيه، هو الذي يدّعي
203	التبّيّه الثاني: ذكر في الكفاية لترجيح النهي وجوها:
206	فصل في أنّ النهي عن العبادة أو المعاملة هل يقتضي فسادهما أم لا؟
206	إشارة
210	المقام الأوّل: في النهي عن العبادات بما هي عبادات
210	إشارة
211	إشكال و دفع:
212	تبيّهان:
212	التبّيّه الأوّل:
212	التبّيّه الثاني:
213	المقام الثاني: في النهي في المعاملات
213	إشارة
216	تبيّهان:
216	التبّيّه الأوّل: ذكر في فوائد الاصول (1) أنّ النهي في المعاملات يتعلّق بثلاثة أشياء:
217	التبّيّه الثاني: في دلالة النهي علي الفساد
218	المقصد الثالث: في المفاهيم
218	إشارة
221	فصل في دلالة الجملة الشرطية علي المفهوم
221	إشارة
225	تذنيب:
225	تبيّهات:
225	التبّيّه الأوّل: بناء علي ما ذكرنا من أنّ القول بالمفهوم مرجعه إلي القول بظهور القضية
227	التبّيّه الثاني: إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء
229	التبّيّه الثالث: إذا تعدّد الشرط و كان الجزاء قابلاً للتعدّد

231	فصل في مفهوم الوصف
231	فصل فيما يدلّ علي الحصر
234	المقصد الرابع: في العامّ و الخاصّ
234	اشارة
235	فصل في دلالة ألفاظ العموم علي العموم:
236	فصل في العامّ المخصّص بالمّصل و المنفصل
238	فصل في إجمال الخاصّ و اشتباه مصداقه
238	اشارة
241	إيقاظ:
249	فصل في نذر الوضوء بالماء المضاف:
249	اشارة
250	تسيم:
251	فصل في وجوب الفحص عن المخصّص
252	فصل في الخطابات الشفاهية
255	فصل في تعقّب العامّ بضمير يرجع إلي بعض أفراده
256	فصل في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف
257	فصل في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
260	فصل الخاصّ المقارن للعامّ يخصّص العموم بلا ريب
260	اشارة
261	الصورة الاولى: أن يكون الخاصّ صادرا متأخراً عن العامّ و قبل حضور وقت
261	الصورة الثانية: أن يكون الخاصّ متقدّماً زماناً علي العامّ و جاء العامّ قبل وقت
262	الصورة الثالثة: أن يكون الخاصّ صادرا بعد حضور وقت العمل بالعامّ
262	الصورة الرابعة: أن يكون العامّ صادرا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ
263	الصورة الخامسة: أن يعلم أنّ الخاصّ ورد بعد العامّ
264	الصورة السادسة: أن يعلم صدور العامّ بعد الخاصّ

264	اشارة
265	تسيم
268	المقصد الخامس: في المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن
268	اشارة
268	فصل: ي تعريف المطلق
272	فصل في مقدّمات الحكمة
272	اشارة
273	تبيهات:
273	التبيه الأول: قيل بإضافة مقدّمة اخري إلي مقدّمات الحكمة
274	التبيه الثاني: قال في الكفاية ما حاصله:
275	التبيه الثالث: قال في الكفاية ما حاصله: إنّ ما ذكرناه في المقدّمة الاولى
276	التبيه الرابع: قال في الكفاية فيما يرجع إلي المقدّمة الثانية و الثالثة:
277	فصل فيما اذا ورد مطلق و مقيّد
279	فصل في المجمل و المبيّن
280	المقصد السادس: في الحجج المعتمدة شرعا أو عقلا
280	اشارة
280	المبحث الأول: في العلم و القطع و الاطمئنان
280	اشارة
281	الموضع الأول: في العلم
283	الموضع الثاني: في القطع
285	الموضع الثالث: في الاطمئنان
285	اشارة
294	تبيه:
297	المبحث الثاني: في التجري
309	المبحث الثالث: في العلم و القطع المأخوذين في الموضوع

309	اشارة
310	الموضع الأول: في العلم المأخوذ في الموضوع
311	الموضع الثاني: في القطع المأخوذ في الموضوع
315	المبحث الرابع: في جواز أخذ العلم بالحكم في موضوعه
320	المبحث الخامس: في وجوب الموافقة الالتزامية
320	اشارة
322	تسميم:
323	المبحث السادس: في إمكان المنع عن القطع غير المأخوذ في الحكم و لا في موضوعه
323	اشارة
327	تتمة:
330	المبحث السابع: في العلم الاجمالي
335	المبحث الثامن: في عدم مانع عن التعبد بالامارات و الاصول الشرعية
335	اشارة
335	الموضع الأول: في جواز التعبد بالامارة و الأصل في الحكم الكلي
342	الموضع الثاني: في الامارة القائمة علي الموضوع و الأصل الجاري فيه
346	المبحث التاسع: في عدم حجية ما لم يتم دليل علي حجيته
346	اشارة
347	الموضع الأول: في عدم حجية ما لم يعلم حجيته و عدم اجزاء العمل به إن لم يقصد التشريع
350	الموضع الثاني: في حرمة التشريع بالعمل بما لا يعلم حجيته
350	اشارة
350	الجهة الاولى: في ماهية التشريع
352	الجهة الثانية: في أدلة حرمة التشريع
354	الجهة الثالثة: ذكر المحقق الخراساني رحمه الله في تعليقه الفرائد
355	الجهة الرابعة: ينبغي أن يعلم أن هناك امورا محرمة بعنوانها
356	الجهة الخامسة: في ما لا دليل علي حرمة

357	الجهة السادسة: في ما يتوهم أنه من التشريع ممّا لا يمكن أن يقع
357	المبحث العاشر: في حجّية ظواهر الكتاب و السنّة
357	اشارة
357	الموضع الأوّل: في حجّية ظواهر السنّة مع احراز الظهور
357	اشارة
363	تتميم:
365	الموضع الثاني: في حجّية ظواهر الكتاب العزيز
369	الموضع الثالث: إذا علم ظهور اللفظ عند المخاطبين
370	الموضع الرابع: إذا أحرز ظهور اللفظ فهل يعتبر الظن بالمراد أو لا يعتبر؟
370	الموضع الخامس: في منشأ الشك في إرادة ظهور اللفظ في المعني
372	الموضع السادس: في حجّية ظهور اللفظ في معناه
372	اشارة
379	تبييه:
380	المبحث الحادي عشر: في حجّية الشهرة علي الحكم
390	المبحث الثاني عشر: في الاجماع
391	المبحث الثالث عشر: في حجّية خبر الواحد
391	اشارة
391	المطلب الأوّل: في وجوب العمل بالأخبار المنقولة عن المعصومين عليهم السلام
399	المطلب الثاني: في أدلّة النافين لحجّية خبر الواحد والمثبتين
399	اشارة
413	تتميم:
413	تبيهات:
413	التبيه الأوّل: المشهور بين القدماء المنع عن العمل بخبر الواحد
419	التبيه الثاني: في كفيّة عمل أصحاب الأنمة و قدماء الأصحاب بالأخبار
426	التبيه الثالث: أنّ ما ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله حجّيته من خبر الثقة المتحرّز من

- 426 التنبيه الرابع: في في التدافع الواقع حجبة الخبر الواحد
- 430 التنبيه الخامس: في بيان ما يمكن أن يستند إليه السيد المرتضى رحمه الله في
- 433 الآيات الدالة علي حجبة خبر الواحد
- 451 الأخبار الدالة علي حجبة خبر الواحد
- 480 الدليل العقلي علي حجبة خبر الواحد
- 480 اشارة
- 491 تنبيهات:
- 491 التنبيه الأول: قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: ..
- 492 التنبيه الثاني: في كون نتيجة المقدمات حكم العقل بالاكْتفاء بالامْتثال الظني،
- 493 التنبيه الثالث: في نتيجة دليل الانسداد
- 493 التنبيه الرابع: في أن الظن هل يكون جابراً أو موهناً أو مرجحاً؟
- 494 التنبيه الخامس: في حكم الظن في غير الأحكام الفرعية. .
- 496 المطلب الثالث: في أقسام الخبر ..
- 496 اشارة
- 515 تنبيهان: ..
- 515 التنبيه الأول: أن لفظ الخبر ربما يكون صريحاً في عدم الأرسال، مثل قوله «سمعت» ..
- 515 التنبيه الثاني: في إعراض المشهور عن الخبر المعتبر ..
- 527 المطلب الرابع: في طرق إثبات العدالة و الوثاقة ..
- 527 اشارة
- 528 الأمر الأول: حجبة قول الرجالين و عدمها ..
- 528 اشارة
- 536 تنبيه: ..
- 542 الأمر الثاني: من الامور التي يثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته ..
- 548 الأمر الرابع: أن يكون الشخص معروفاً في زمانه عند الناس بالعدالة ..
- 551 الأمر الخامس من الامور التي تثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته: دعوي ..

552 الأمر السادس: رواية أجلاء الرواة في الأزمنة المختلفة

554 المطلب الخامس: في الطرق إلي كتب الرجال الخمسة، وثيقة مؤلفيها

555 فهرس الكتاب

566 تعريف مركز

اشارة

سرشناسه : رجائي ، محمد

عنوان و نام پديدآور : منهاج الاصول / تاليف محمد الرجائي

مشخصات نشر : محمد رجائي ، 1425 ق . = 1383 .

مشخصات ظاهري : ج 2

يادداشت : عربي

يادداشت : کتابنامه به صورت زيرنويس

موضوع : اصول فقه شيعه

رده بندي کنگره : BP159/8 / 3م 8 1383

رده بندي ديويي : 297/312

شماره کتابشناسي ملي : م 84-13294

ص : 1

اشارة

منهاج الاصول

محمد الرجائي

ص: 2

تعريف الفقه و ما يتوقف علي معرفة الأحكام الشرعية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علي سيد الأولين والآخريين، وأشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين، واللعن الدائم علي أعدائهم وغاصبي حقوقهم أجمعين.

أما بعد: فإنّ الفقه هي الأحكام الشرعية الواقعية والظاهرية التكليفية والوضعية الموجودة في الكتاب، والسنة، والإجماع والشهرة الكاشفين عن فتوي المعصوم، والعقل الضروري.

ويتوقف معرفتها علي علوم: كالنحو، والصرف، واللغة، وعلمي الرجال والدراية، وغيرها، وقد تكفل لهذه العلوم الكتب المؤلفة فيها.

ويتوقف معرفتها أيضا علي معرفة حجّية بعض الامور المتكفل لها الكتب الاصولية.

مثلا انّ وجوب السورة في الصلاة مسألة فقهية موجودة في ضمن رواية وردت عن المعصومين عليهم السلام، ويتوقف معرفتها علي معرفة اللغة العربية والنحو والصرف ومعرفة الرجال وصحة متنها.

ويتوقف أيضا علي معرفة حجّية هذه الرواية، وحجّية ظهورها، وحجّية محصول الجمع بينها وبين معارضها لو كان. وحجّية هذه الامور هي اصول الفقه، فهي الحجج علي الأحكام الشرعية.

ومن ذلك يظهر تعريف علم الاصول وموضوعه ومسائله.

فتعريفه أن يقال: اصول الفقه هي الحجج للفقه.

و موضوعه: الحجّة في الفقه.

و مسأله: خبر الواحد حجّة، وهكذا.

و اكتفيت بهذا المقدار؛ لأنّ علم الاصول مقدّمة للفقه، فتركت البحث عمّا لا حاجة إليه منه في الفقه، و أدّيت المطالب ببيان واضح بلا غطاء و لا التفات ببعض المصطلحات؛ لئلاّ يصير الفكر محبوسا في إطارها، و ليكون حرّاً يصل إلي حقيقة الأمر، و ما أدخلت فيه مباحث سائر العلوم؛ لعدم توقّفه عليها.

و حيث إنّ عمدة الأدلّة هي الكتاب و السنّة، و البحث عمّا يتعلّق بهما يعدّ من مباحث الألفاظ، فينبغي أن يذكر بعض المباحث الراجعة إلي مباحث الألفاظ.

ثمّ اتّي تعرّضت لاصول الفقه في هذا الكتاب، ورتّبته علي مقدّمة و مقاصد و خاتمة.

أما المقدّمة، فيذكر فيها امور:

الأمر الأوّل: في دلالة اللفظ علي معناه

غير خفيّ أنّ اللفظ إذا لوحظ بما هو لفظ فهو كيف مسموع، لا دلالة له بذاته علي معني، و دلالته علي المعني ليست طبيعيّة كدلالة السعال علي وجع الصدر، و لا عقليّة كدلالة الأثر علي المؤثّر، بل منشأ دلالته أحد امور:

أولها: إنطاق الله تعالي البشر عند إرادة تفهيم المعاني، كما جعل في طبيعة الطفل أن يبكي عند احتياجه إلي الطعام أو الشراب. و كون منشأ دلالة اللفظ ذلك قريب؛ لأنّه يبعد أن تكون هذه اللغات المختلفة مع سعتها و صعوبتها هي من فعل غير الله تعالي.

ثانيها: أن يقول شخص له أتباع لأتباعه: اعلموا أنّه لا بدّ أن يخطر ببالكم عند

سماح الماء-أي: هذا الصوت-الجسم السيال، كما يخطر ببالكم من مكتوبه، وإن حصل من تصفيق الرياح.

ثالثها: الاختصاص الحاصل للفظ من كثرة الاستعمال في المعنى المجازي، إلي أن صارت دلالته عليه غير محتاجة إلي قرينة.

فاللفظ بأحد هذه الأسباب يدلّ علي المعنى دلالة تصوّريّة، سواء كان كلمة أو كلاماً، وهذه الدلالة موجودة بالوجدان في مورد سبق اللسان والتكلم نسياناً، أو في حال النوم ممّا يصدر الكلام بلا اختيار، وفي صوت من شجر أو جبل، أو تصفيق رياح أو تلفظ ببغاء ونحوها.

و ممّا يؤيّد ما ذكرنا من أنّ اللفظ قد جعل للمعنى ممّن له حقّ الجعل من دون تعهّد من شخص علي استعماله عند إرادة تفهيم معني خاصّ، ما ورد في تسمية السقط، ففي خبز أبي بصير: فسّمّوهم بالأسماء التي تكون للذكر و الانثي، فإنّ أسقاطكم إذا لقوكم يوم القيامة و لم تسمّوهم يقول السقط لأبيه: ألا سمّيتني الحديث (1). فإنّه شامل باطلاقه ما لو لم يستعمل الاسم أصلاً.

بل يمكن أن يستفاد ممّا روي في الخصال أنّ الغالط في كلامه يترتب الأثر عليه، ففي حديث الأربعمئة: إذا غلبتك عينك و أنت في الصلاة، فاقطع الصلاة و نم، فإنّك لا تدري تدعو لك أو علي نفسك، لعلّك أن تدعو علي نفسك (2). فإنّه يدلّ علي أنّ الألفاظ الصادرة من النائم القاصد للفظ إذا صدرت منه غلطا تدلّ علي معانيها، مع أنّه لم يتعهّد ذلك.

بل يمكن الاستشهاد بتسبيح الحصي و تكلم الحيوان، معجزة للنبي صلّي الله عليه و اله أو الوصي عليه السّلام، و شهادة الجوارح يوم القيامة إن كانت بالتكلم. وفي بعض الأخبار أنّ2.

ص: 5

1- جامع أحاديث الشيعة 21:331.

2- الخصال للشيخ الصدوق ص 592.

أمير المؤمنين عليه السلام أحبي رجلا مات فتكلم بغير لسانه، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام ما مضمونه: لم لا تتكلم بلسانك؟ قال: متنا علي غير ما أراد الله تعالى، فانقلبت ألسنتنا (1). فإنه ظاهر في أنه أراد إلقاء المعني، فألقاه بغير اختياره بغير لسانه، فتأمل.

وقد تحصل مما ذكرنا أن اللفظ يدل علي المعني بأحد الأسباب الثلاثة المذكورة، سواء كان مفردا، أو كان غير مفرد كغلام زيد، أو جملة تامة خبرية أو انشائية، حقيقة أو مجازا.

فكلام الساهي أو النائم يدل علي المعني، فإذا قال: زيد قائم، كان جملة خبرية. أو قال: اضرب زيدا، كان جملة انشائية. نعم لا يترتب الأثر المقصود إن لم يكن قاصدا لمضمونه، فتسبيح النائم لا ثواب له كقراءته القرآن، بل لا بد في ترتب الثواب من قصد المضمون، سواء كان سامع يسمع أو لم يكن، سمعه نفس المتكلم أو لم يسمع، ومن ذلك الأذكار المستحبة التي يقرأها الأصم.

ودعوي أن اللفظ في جميع هذه الموارد لا يدل علي المعني دلالة وضعية؛ لأن الوضع هو تعهد المتكلم، بأن يتلفظ بلفظ خاص عند إرادة تفهيم معني خاص.

تكلف، فإن الحصي أو الحيوان متي تعهدا بذلك.

ثم إن اللفظ لا يدل علي المراد الجدّي للمتكلم، وإنما يستكشف مراده إن تحققت هذه الامور:

أحدها: أن لا يكون المتكلم ساهيا في كلامه، ولا سابقا إليه لسانه، ولا صادرا منه بغير اختيار، ويكون فاهما لمعناه، فربما يقول: كل من هذا الطعام، وهو يزعم أن معناه لا تأكل منه. 7.

ص: 6

ثانيها: أن يكون مریدا لظاهر لفظه لا لخلافه بدون نصب القرينة، أو مع تأخير نصبها.

ثالثها: أن يكون مریدا للظاهر جدًا لا تقيّة ولا مزاحا.

فاذا فقد أحدها، فلا يمكن أن يستكشف من كلامه أنه أراد مضمون الكلام جدًا.

هذا كلّه في كشف المراد من الكلام. وأمّا الاحتجاج بظاهر الكلام علي المتكلّم أو علي السامع، فيكفي فيه إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، أو الشكّ في كونه في مقامه، ولا يعتبر في الاحتجاج بكلامه إحراز الامور الثلاثة المعتمدة في كشف المراد؛ لبناء العقلاء علي كون المتكلّم علي طبيعته السالمة من عدم النسيان، وعلي كون ظاهر كلامه حجة، ولذا لا يسمع منه الخلاف، وإلا لاختلّ النظام.

وقد اشير إلي بعض ذلك في الصحيح عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، قال:

سألت أبا الحسن عن امرأة أحلت لي جاريتها، فقال: ذاك لك، قلت: فإن كانت تمزح، فقال: وكيف لك بما في قلبها، فإن علمت أنّها تمزح فلا (1).

الأمر الثاني: في أقسام الوضع

والممكن منها ثلاثة:

القسم الأول: الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، وهو أن يتصوّر الواضع عند وضعه لفظ زيد معني خاصًا و هو الشخص المعين، و يضع اللفظ بإزائه.

القسم الثاني: الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، وهو أن يتصوّر الواضع عند وضع لفظ كالانسان معني عامًا، و هو طبيعة الحيوان الناطق، و يضع اللفظ بإزائها.

ص: 7

القسم الثالث:الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و هو أن يتصوّر الواضع معني عامّا، كأن يتصوّر كلّ ولد ذكر يولد له، و يضع اللفظ بإزاء كلّ واحد منهم مستقلاًّ، بأن يقول مثلاً:سمّيت كلّ ولد يولد لي عليّاً،فيكون اللفظ مشتركاً لفظيّاً، و ينحلّ ذلك إلي أوضاع مستقلّة، كما ينحلّ العامّ الاستغراقي إلي أفرادهِ، فلا فرق بين أن يسمّي أوّل ولد ذكر له عليّاً، ثمّ يسمّي الولد الثاني عليّاً، و بين أن يقول:سمّيت كلّ ذكر يولد لي عليّاً.

و أمّا الوضع الخاصّ، بأن يتصوّر المعني الخاصّ فقط من دون الانتقال إلي معني عامّ، و يضع اللفظ للمعني العامّ، فهو محال.

ثمّ إنّ العموم له معنيان:أحدهما أن يكون كليّاً طبيعيّاً له أفراد، سواء كان جوهرًا أو عرضاً. ثانيهما:أن لا يكون مختصّاً بشخص خاصّ أو مورد خاصّ و إن لم يكن كليّاً، كما إذا وضع رجل لرجل واحد، فإبّنه لا- يختصّ برجل معيّن و ليس كليّاً طبيعيّاً، و لعلّ من هذا القبيل اسم الإشارة، و لذا يثنّى و يجمع.

فلفظة«هذا»موضوع لمفرد مذكّر يشار إليه بالإشارة الحسّية أو الذهنيّة،فهو من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له العامّ بالمعني الثاني. و لا بدّ من اقتران الاستعمال بالإشارة الحسّية أو الذهنيّة، و لذا يكون معرفة يقع مبتداء كالأعلام.

فإذا قلنا«هذا العالم الفاضل»لم يكن تضييقاً لمدلول هذا، كما في قولنا«رقبة مؤمنة»و ليس الوضع فيه عامّاً و الموضوع له عامّاً بمعني الكلّي الطبيعي، كما هو ظاهر الكفاية(1)، و لا الموضوع له خاصّاً، كما صرّح به بعضهم.

ثمّ إنّّه قد يقال:إنّ وضع الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ، و قال في الكفاية:

إنّ الوضع و الموضوع له فيها عامّان (2).5.

ص: 8

1- كفاية الاصول ص 25.

2- كفاية الاصول ص 25.

و ينبغي لتحقيق ذلك أن يذكر معني الحرف، حتّي يتبيّن ذلك، فنقول: الحرف ما دلّ علي معني ليس معني الاسم و لا معني الفعل، فيتوقّف تمييز المعني الحرفي علي تمييز معني الاسم و الفعل.

أمّا الاسم، فهو اللفظ الدالّ علي ذات أو عرض بسيط أو مركّب لا تعلّق له بغيره صدورا منه، أو وقوعا عليه بحيث يحتاج مفهومه إلي من صدر منه أو وقع عليه، و يتصوّر فيه الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، و الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ.

و أمّا الفعل، فهو اللفظ الدالّ علي معني صادر من شيء أو قائم به، أو واقع عليه ينتظر عند سماعه إلي فاعله أو مفعوله كأنّه اخذ في مفهومه. و الوضع فيه عامّ و الموضوع له عامّ، مثلا ضرب يدلّ علي صدور الضرب من شخص، و هو كلّي له أفراد من حيث الزمان و المكان و آلة الضرب و غيرها.

و ما يقال من أنّ معني الهيئة حرفي، فهو خلاف الواقع، بل معناها معني الفعل.

و بذلك يظهر أنّ ما قيل من امتناع رجوع القيد في قولك «أكرم زيدا إن جاءك» إلي الهيئة لكون معناها حرفيا و الموضوع له فيها خاصّا ليس بكليّ، ليس علي ما ينبغي؛ لأنّ للهيئة معني الفعل و هو كليّ قابل للتقييد.

و ما أجاب به في الكفاية (1) من أنّ الهيئة معناها حرفي لكن الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف عامان، غير مقبول.

وقد ظهر أيضا ممّا ذكرنا الفرق بين ضارب و يضرب، فإنّ معني الأوّل الذات الصادر منها الضرب، و هو معني الاسم يقال بالفارسيّة: زنده. و معني الثاني صدور الضرب من فاعل ينتظر ذكره بعده، و هو معني الفعل يقال بالفارسيّة: ميزند.2.

ص: 9

إذا تحقّق معني الاسم و الفعل، فكلّ لفظ يدلّ علي معني ليس باسم و لا فعل فهو حرف.

وإن شئت قلت: إنّ الواضع لاحظ الأكل من الخبز، والسير من البصرة، والأخذ من الدراهم، وغيرها من الموارد التي تذكر من معاني «من» فانتزع منها مفهوماً ووضع له لفظة «من» فليس الموضوع له مرادفاً لمفهوم الابتداء، ولا النسب الخاصة بحيث يكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، كما في كلمات بعضهم، بل الموضوع له هذا المعني المنتزع المستقلّ، ويعبر عنه بالفارسيّة «از» فقد وضعت لفظة «من» لما وضعت له «از» فهما مترادفان باختلاف اللغة، وليس معني «من» الابتداء و لا التبويض، و لا غيرهما من المعاني التي ذكروا لها، بل إنّ تلك المعاني تستفاد من الطرفين.

فالحرف ما دلّ علي معني في نفسه لم يكن معني الاسم و لا- الفعل، وليس الحرف دالّاً علي معني في غيره، و لا دالّاً علي معني متعلّق بغيره، بل له معني مستقلّ لا فائدة فيه إلّا إذا انضمّ إلي غيره، مثلاً «من» موضوع لمعني يرادف بالفارسيّة «از» و الواو «با» و أو «يا» و إن «أگر» فهذه الحروف وضعت لهذه المعاني، و الوضع فيها عامّ و الموضوع له عامّ، بمعني عدم اختصاصها بمورد خاصّ، أو شخص خاصّ.

و ليس المعني كلياً طبيعياً له أفراد، و الكليّة و الجزئية مستفادتان من مدخولها و متعلّقها، مثلاً قولنا «سر من البصرة إلي الكوفة» لا يختلف عن قولنا «سر سيرا سريعا من أوّل البصرة»، فما في الكفاية (1) من أنّه كليّ له مصاديق ليس علي ما ينبغي. و بهذا الضابط الذي ذكرناه يميّز اللفظ الذي ليس بمهمّل أنّه اسم أو فعل أو5.

ص: 10

1- كفاية الاصول ص 25.

ثم إن ما ذكر من أقسام الوضع، فإنما هي في مرحلة الامكان و الثبوت. وأما في مرحلة الوقوع، فلا سبيل لنا إلي ما صنعه واضع لغة العرب مثلا، فلا بدّ من ملاحظة موارد الاستعمال، وإذا لاحظنا موارد استعمال «من» في الكتاب و الأخبار و التاريخ و الأشعار، رأينا استعماله في ابتداء العمل حقيقة، فنقيس عليه و نستعمله كذلك و نقول بأنه موضوع للدلالة علي ابتداء العمل و هو معني عامّ، فيكون الموضوع له عامّا، و لا ينبغي أن يخطر ببالنا أنه موضوع في كلّ استعمال علي حدة.

وقد ظهر بما ذكرنا أنّ الحرف يختلف عن قسيميه في هويّة معناه، مثلا «إذا» في قولنا «إذا قمت قمت» اسم؛ لأنّ معناه الوقت الذي قمت، و«إن» في قولنا «إن قمت» حرف؛ لأنّ معناه بالفارسيّة «أكر» و«ليس» فعل يرادفه بالفارسيّة «نبود» و«لا» حرف يرادفه بالفارسيّة «نه» و يقال في جواب رأيت زيدا؟ لا، و لا يقال ليس.

و هذا الذي ذكرنا لعلّه معني ما نسب إلي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السّلام، ففي تاريخ الخلفاء للسيوطي: روي عن أبي الأسود الدؤلي أو عن أبيه، إلي أن قال: فألقي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السّلام إلي صحيفة فيها بعد التسمية الكلمة اسم و فعل و حرف، فالاسم ما أنبأ عن المسمّي، و الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّي، و الحرف ما أنبأ عن معني ليس باسم و لا فعل الحديث (1).

و نحو هذا المتن المذكور في معجم الادباء (2) و كنز العمّال (3)، و مثله في تأسيس 3.

1- تاريخ الخلفاء للسيوطي ص 181.

2- معجم الادباء 14:49.

3- كنز العمّال 10:283.

وقال أيضا في تأسيس الشيعة: حكى عن ابن الأنباري هكذا: الاسم ما أنبأ عن المسمي، والفعل ما أنبأ به، والحرف ما جاء لمعني (2).

وقال أيضا عن سلامة بن عياض: الاسم ما دلّ علي المسمي، والفعل ما دلّ علي حركة المسمي، والحرف ما أنبأ عن معني ليس باسم ولا فعل (3).

وقال أيضا عن بعضهم: الاسم ما أنبأ عن المسمي، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمي، والحرف ما أوجد معني في غيره (4).

و حكى عن كتاب الرشاد: فالاسم ما أنبأ عن المسمي، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمي، والحرف أداة بينهما (5) انتهى.

فالحروف لها معاني كذلك، ومع ذلك توجد في غيرها معاني، فألف الاستفهام لها معني، وتبدل الجملة الخبرية إلي الانشائية، وكذلك «إن» الشرطية.

قال الشيخ الطوسي في العدة: ويدخل علي الجملة حروف تعيّر معانيها، وتحدث فيها فوائد لم تكن قبل ذلك (6) انتهى.

فما في بعض العبائر من أنّ الحرف ما دلّ علي معني في غيره. ليس بصحيح؛ لأنّه إن اريد أنّ معناه كالعرض يوجد في غيره فليس كذلك.

و ذهب في نهاية الدراية إلي تفسيره بمعني النسبة، فقال: أي علي معني هو في 2.

ص: 12

1- تأسيس الشيعة ص 61.

2- تأسيس الشيعة ص 49.

3- تأسيس الشيعة ص 51.

4- تأسيس الشيعة ص 53، ومثله في ص 55 و ص 57 و ص 60.

5- تأسيس الشيعة ص 59.

6- عدّة الاصول 31: 1-32.

حدّ ذاته في غيره، لا أنّه موجود في غيره، فإنّ النسبة في حدّ ذاتها متقوّمة بغيرها لا في وجودها، كالعرض في الجوهر (1) انتهى.

وفيه أنّه عليه ينبغي أن يقال: إنّه ما دلّ علي معني يتقوّم بغيره.

ثمّ إنّ الحروف لها معاني حقيقيّة، ومعاني مجازيّة، كما قال الشيخ الطوسي رحمه الله:

إنّ الواو في قوله تعالى مَثْنِي وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ (2) بمعني «أو» مجازاً (3).

وبعض الحروف مشترك لفظي بين معاني، كما ذكروا أنّ «من» لا ابتداء الغاية مكاناً أو زماناً، وللتبيين مثل عندي عشرون من الدراهم، و للتبعيض مثل أخذت من الدراهم، وللتعليل مثل يغضي حياءً ويغضي من مهابته، وللظرفيّة مثل قوله تعالى ما ذا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ (4) و للبدليّة مثل قوله تعالى وَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ (5).

أقول: يمكن أن يقال: إنّ «من» في جميع هذه الموارد لها معني واحد مرادفها بالفارسيّة «از» ومعناها ما يقرب من نشو ما قبلها من مدخولها نشوا ما، و الخصوصيّات المذكورة مستفادة من الطرفين.

و ما قيل من أنّها تكون بمعني البدليّة، كما في قوله تعالى لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِيمَكُنْ مَنْعَهُ؛ لأنّه يحتمل أن يكون المعني في قوله لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ ما ذكره البيضاوي، وهو أن يكون قد تولّد منكم ملائكة؛ لأنّ الآية واردة في عيسي عليه السّلام، وإنّه قد تولّد من امرأة من غير رجل. 0.

ص: 13

1- نهاية الدراية 1:20 الطبع الحجري.

2- سورة النساء:3.

3- عدّة الاصول 1:33.

4- سورة الأحقاف:4.

5- سورة الزخرف:60.

ثم إن لهم مذاهب في معني الحروف، منها: ما في الكفاية من أنه ليس المعني في كلمة «من» و لفظ الابتداء مثلا إلا الابتداء (1) إلى آخره. و هذا خلاف الوجدان.

و منها: أن الحروف موضوعة للحكاية عن واقع النسبة، ولذا يكون الوضع فيها عامًا و الموضوع له خاصًا، بحيث يكون لفظ «من» موضوعا لكل نسبة علي حدة، فكل ابتداء مثل سرت من البصرة، و دخلت من باب الدار و هكذا، له وضع مستقل، و يكون لفظ «من» مشتركا لفظيًا بين موارد الابتداء، و كذلك الحال في سائر معاني «من» غير الابتداء.

و فيه أن مفهوم «من» التي للابتداء، كمفهوم زيد لا يختلف بحسب موارد الاستعمال، و إن تباين وجود كل استعمال عن استعمال آخر. نعم مفهوم «من» التي للابتداء مشترك لفظي مع مفهوم «من» التي للظرفية، و هكذا.

و الحاصل أن الالتزام بأن لكل استعمال وضعًا مستقلًا بعيد جدًّا، بأن يكون «من» موضوعا للابتداء في سرت من البصرة، و موضوعا للابتداء في سرت من الدار و هكذا، مع أن المعني في الجميع واحد و اللفظ واحد، فهذا يكون من اللغو، مع أن الاستعمال ينبغي أن يكون مسبقًا بالوضع.

و منها: أنها علامات كالرفع و النصب، ذكره في وقاية الأذهان. و هو خلاف الوجدان.

ثم إن المعاني الكثيرة التي ذكرها لبعض الحروف تكون غالبًا من المشترك المعنوي، كالتبيين و التبويض و الابتداء في لفظة «من». 6.

ص: 14

اللفظ الدالّ علي معني دلالة تصوّريّة: إمّا كلمة أو كلام. و الكلمة لفظ يدلّ علي معني مفرد، و الكلام لفظ يدلّ علي معني مفيد، و هو إمّا خبر أو انشاء، و مثل اللفظ الخطّ و الاشارة.

و حدّ الخبر أنّه كلام، أو إشارة أو خطّ أو نحوهما لمعناه واقع وراء مفهومه، لو سمعه سامع احتمال مطابقتة له و عدمها.

و حدّ الانشاء أنّه كلام مفيد ليس وراء مفهومه واقع يحتمل السامع مطابقتة له و عدمها.

و الكلام علي أقسام:

القسم الأوّل: ما يكون إخبارا فقط، كقولنا هلك فرعون في الزمان الماضي، فإنّه لو صدر من الساهي أو النائم أو من أيّ شيء، فهو خبر عن تحقّق مضمونه في الزمان الماضي.

القسم الثاني: ما يكون إنشاء فقط، كصيغة الأمر و الاستفهام و نحوهما، صدرت من أيّ شخص.

القسم الثالث: ما يدلّ علي ثبوت المحمول للموضوع، و لا يدلّ بنفسه علي الاخبار و الانشاء، كقولنا هند طالق، و قولنا بعت الدار، فهو مشترك معنوي، و لا بدّ لتعيين أحدهما من قرينة حالّية أو مقالّية علي أنّ المتكلّم قصد الاخبار أو الانشاء.

نعم لو لم يكن سامع يكفي قصد المتكلّم في تعيين أحدهما، فإن قصد الانشاء وقع إنشاء، و إن قصد الاخبار وقع خبرا، و لا حاجة إلي القرينة.

و في كون الموضوع له و المستعمل فيه في هذا القسم واحدا أو متعدّدا قولان:

الأوّل: كونهما واحدا، بدعوي أنّ الهيئة التركيبيّة الكلاميّة قد وضعت لانتساب

الفعل إلي فاعله و مفعوله، أو انتساب المحمول لموضوعه، و كونه خبراً أو أنشاء مستفادان من القرينة الدالّة علي الانشاء أو الاخبار، أو قصد المتكلم الحكاية و عدم قصده، من دون فرق بينهما في الوضع أو الاستعمال، فهما بمنزلة الداعي الخارج عن مدلول الكلام.

القول الثاني: تعدد المعني، و قد بني ذلك علي كون الوضع هو التعهد.

قال في المحاضرات: إنّ الوضع عبارة عن التزام كلّ متكلم بأيّ لغة أنّه متي ما قصد تفهيم معني خاصّ أن يتكلم بلفظ مخصوص، و الذي يمكن أن يتعلّق الالتزام به هو إبراز قصد الحكاية في الاخبار، و إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية في الانشاء، فالجملة الخبريّة و الانشائيّة تشتركان في إبراز الأمر الموجود في النفس، و لا يتّصفان بالصدق و الكذب من هذه الجهة، و إنّما الفرق بينهما في أنّ قصد الحكاية له واقع تطابقه أو لا تطابقه، فعلي هذا الجملة الانشائيّة موضوعة لإبراز أمر نفساني، فليس معني الانشاء و الاخبار واحداً، و الاختلاف بينهما من ناحية الدواعي. و ممّا يؤكّد عدم اتّحادهما بالذات أنّه لا يصحّ استعمال الجملة الاسميّة في مقام الطلب، فلا يقال للمتكلم في الصلاة: معيد الصلاة، كما يقال: يعيد الصلاة (1) انتهى.

أقول: أوّلاً لو سلّمنا أنّ الوضع هو التعهد، فيمكن أن يتعهد كلّ متكلم أنّه متي ما أراد الاخبار يأتي بالجملة الدالّة بنفسها أو بقرينة علي وقوع النسبة و عدمها، و متي ما أراد ايجاد المعني باللفظ يأتي بجملة تدلّ عليه بنفسها أو بالقرينة، و التلقظ أمر اختياري يقع متعلّق الالتزام.

و الانشاء و الاخبار خارجان عن مدلول صيغة «بعت» أو «هند طالق» إلا أنّ 5.

ص: 16

المتكلم قد التزم بأنه لو أراد الاخبار يأتي بصيغة «بعث» مع القرينة الدالة علي الحكاية. ولو أراد الانشاء يأتي بصيغة «بعث» مع القرينة الدالة علي عدم الحكاية عمّا وراء مفهوم الجملة، فصيغة «بعث» موضوعة لمعني يكون مشتركاً معنوياً بين الاخبار و الانشاء.

و ثانياً: مع الغضّ عن عدم صحّة مسلك التعهّد في الوضع، فإنّ كون الانشاء إبراز الاعتبار النفساني خلاف الوجدان، ففي جملة «أزيد قائم» لم يعتبر في نفسه طلب الفهم، وذلك واضح.

تنبيه:

قد يفصل بين الامور الواقعيّة الخارجيّة، وبين الامور الاعتباريّة الجعليّة، بأنّ المعني الذي ذكرناه للانشاء لا يتحقّق في الأوّل، كقولنا «الشمس طالعة» ويتحقّق في الثاني، فيقال: زيد مالك.

أقول: إنشاء المعني في الأوّل متحقّق في موارد الحكومة، كما يقال: ربح المؤمن ربا، وزيد عالم، فيما إذا كان للعالم حكم اريد شموله لزيد، بل ربّما كان الأثر مترتباً علي نفس الانشاء، بأن ينشيء فيقول: زيد ميّت، فيموت زيد. أو قائم، فيقوم.

ثمّ إنّ الانشاء قد يكون آلة ليجاد وجود اعتباري، كصيغة البيع فإنّها آلة ليجاد الملكيّة الاعتباريّة، ولعلّ ذلك ممّا يساعده الوجدان.

وهذا المعني الانشائي قد اعتبره الشارع، فكما أنّه إذا مات شخص انتقل ملكه إلي وارثه، أي: وجد للوارث ملكيّة، وهي اعتبار الشارع كون المال له، كذلك تتحقّق هذه الملكيّة بإنشاء صيغة البيع، أو بنبد الحصي، أو بالتصفيق، وبكلّ شيء قصد به ذلك، ويكون نبذ الحصي آلة لوجود الملك، وكذا الصيغة وغيرها.

فإن أمضي الشارع هذه الآلة ليجاد ذلك ترتّب عليه الأثر شرعاً، وإن أمضي

العقلاء ذلك ترتب عليه الأثر عند العقلاء، وإن لم يمضه من له حق الامضاء كان إنشاء محضاً.

و مما يؤيد ذلك أن الناس يقولون في شعاراتهم: فليسقط فلان، أو فليعيش فلان، يجعلون اللفظ آلة لوجود السقوط و العيش بنظرهم.

ثم لا يخفي أن الانشاء و هو قصد كون المحمول للموضوع خفيف المؤونة لا يتوقف علي تأثيره فيما وراء عالم الانشاء، فيصح إنشاء الفضولي و المكره، و إنشاء الزواج بعد العلم بتحقيقه، كتكرار صيغته المتعارف في عصرنا، و التعليق في قولنا هند طالق إن كانت زوجة زيد، أو بعت الدار إن كان اليوم جمعة، راجع إلي وجوده الخارجي، و أما الانشاء فقد تحقق و لا ينفك المنشأ عنه.

و ليس التعليق في أصل الانشاء، أي إن كان اليوم جمعة فقد أنشأت البيع، و إن لم يكن اليوم جمعة فاخبار، أو غلط لعدم الاستعمال في معني، بل التعليق في تأثير الانشاء في الوجود الخارجي، فهو جازم بالانشاء و إن لم يكن عالماً بتأثيره في الخارج، فإن تبين له بعد ذلك أن اليوم جمعة، فقد علم أن الانشاء قد أثر أثره.

و لا فرق في التأثير بين التعليق و عدمه، فمن شك في كون هند زوجته و أراد الاحتياط في أمرها، يصح له أن يقول عند الشاهدين العدلين: «هند طالق» من غير تعليق، فإنه قد أنشأ هذا المعني، فهي إن كانت زوجته فقد طلقت، و إلا كان الكلام إنشاء محضاً، و لم ينفك المنشأ عن الانشاء. و لو علّقه علي كونها زوجته كان كذلك. نعم ادّعي الاجماع علي بطلان البيع أو مطلق العقود و الايقاعات إن لم تكن منجزة.

و قد ظهر ممّا ذكر التأمل فيما في التنقيح، حيث قال: نعم لو كان متردداً في إنشائه، كما إذا قال: بعتك هذا المال إن كان اليوم جمعة، لقلنا ببطلانه و إن تحقق شرطه بأن كان اليوم جمعة واقعا، و ذلك لأنّ الشك في أن اليوم جمعة يسبب الشك

في أنه هل باع ماله أم لم يبيع، ومع عدم علمه ببيعه لا معني لأن يكون جازما بما قصده في نفسه من البيع والتمليك (1) انتهى.

فإن هذه الجملة أي بعثك مالي إن كان اليوم جمعة ليست غلطا ولا إخبارا، فهو إنشاء.

وقد ظهر أيضا أن القول بأن تفكيك الوجود عن الوجود إنما لا يعقل في الوجود الحقيقي لا في الاعتباري (2)، غير واضح، فإن المنشأ لا ينفك عن الانشاء، فإن الانشاء إيجاد للمنشأ. نعم ترتيب الأثر علي المنشأ لا يكون إلا بعد قبول المشتري لإنشاء البائع البيع.

و ظهر أيضا أن ما ذكره في الاصول علي النهج الحديث، من إنكار آليّة اللفظ وعلّيته لوجود المعني، وإنّ المعقول من وجود المعني باللفظ هو وجوده بعين وجوده، لا وجوده بنحو وساطته للثبوت له إلي آخر تحقيقه (3). غير متعين، فإنّ الوجود وراء اللفظ ونحوه خارجي وذهني و إنشائي اعتباري كالسلطان، فإنّ السلطنة وجود اعتباري ليس وجودا ذهنيًا ولا خارجيًا.

بل يمكن المناقشة فيما ذكره، بأنّ وجود المعني لو كان بعين وجود اللفظ، لكان منعدما و منصرما بانصرام اللفظ، إلا أن يقال بأنّ اللفظ يترتب عليه الأثر حدوثا وبقاء، لكن المرتكز في الذهن بقاء المعني الانشائي، فمن اشترى شيئا فإنه يغفل بعد سنين عن الشراء ويرى نفسه مالكا للمثمن، وهكذا في الزوجية وغيرها.

وربما يعلم كون الشيء ملكا له ولا يعلم أنه حصل بالارث، أو البيع اللفظي، أو المعاطاتي، أو بالحيازة، والملكيّة ملحوظة مستقلة عن منشأها. 0.

ص: 19

1- التنقيح في شرح عروة الوثقي 1:68.

2- نهاية الاصول ص 27.

3- الاصول علي النهج الحديث ص 10.

قد يتلفظ بلفظ لا معني له، فهو لفظ مهممل، كدiniz مثلاً. وقد يتلفظ بلفظ له معني قد حصل له بأحد الأسباب المتقدمة، فإن أفاد المعني الذي وضع له في اللغة سمّي حقيقة؛ لأنه حقّ في معناه و ثبت فيه.

وإن أفاد معني غير ما له في اللغة، فإن أفاد المعني الثاني بغير قرينة فهو منقول؛ لأنّ المعني الأول قد هجر و نقل اللفظ عنه. وإن استوي المعنيان و احتاج كلّ منهما إلي القرينة المعيّنة له، فهو مجاز مشهور، أو مشترك لفظي. وإن احتاج إفادة أحد المعاني إلي القرينة مع انصرافه من دونها إلي غيره، فهو المجاز.

ثمّ إن أراد المتكلم إفادة المعني المطابقي للفظ حقيقة أو مجازاً فمصرّح، وإن أراد إفادة لازمه فكنايية. فإن كان لكلامه ظهوران أحدهما ما يخطر بذهن مطلق السامع و الآخر يعرفه اللبيب الفطن، و كان مراده ما يعرفه اللبيب، فهو تورية، كقول القائل «خليفة النبي صلّي الله عليه و اله من بنته في بيته» فإنّ ما يبدو من ظهوره بحسب محيط السامعين هو أبو بكر، لكن اللبيب العاقل يفهم منه أنّه علي بن أبي طالب عليه السلام.

وأمّا إذا كان الكلام له ظهور واحد و قصد المتكلم غير ظاهره، فلا يكون تورية، فلو قال: ما أكلت الخبز و قصد أنّه ما أكله في السماء لم يكن تورية، خلافاً لبعضهم حيث جعله تورية.

هذا كلّ في دلالة اللفظ علي معناه من حيث هو. و أمّا كشف الكلام عن كونه مراداً جدياً للمتكلم، فلا بدّ من إحراز أنّه لم يقله لتقيّة، أو إكراه، أو هزل، أو سهو، فإن احرز ذلك فهو. و أمّا لو شكّ فيه، فبناء العقلاء علي الحمل علي الجدّ في مقام الاحتجاج.

ثمّ إنّ إفادة المعني بأحد الوجوه المذكورة في أيّ لغة كانت لا بدّ أن يصحّحها

أهل التلّفظ بتلك اللغة.

إذا تمهّد ما ذكرناه، فيقع البحث في المجاز في جهات:

الجهة الأولى: في أنّ المجاز هل هو التلّفظ باللفظ مرآة وحاكيا تامّا عن المعني غير الموضوع له، كحاكياته عن الموضوع له، أو أنّه التلّفظ باللفظ حاكيا عن معناه الحقيقي، ويكون تطبيقه علي المعني غير الموضوع له بادّعاء أنّه فرده و مصداقه، أو هو التلّفظ بلفظ حاكيا عن معناه الحقيقي، لكن لا ليستقرّ في ذهن السامع، بل لينتقل إلي ما يشبهه من المعني غير الموضوع له؟ وجوه:

الظاهر هو الأوّل؛ لأنّ المتلّفظ بلفظ أسد في قوله «رأيت أسدا يرمي» قد تصرّف في مفهوم الأسد، وجعله بمعني البالغ أقصى مرتبة الشجاعة، وأطلقه علي زيد كما يطلق علي الحيوان المخصوص، وذلك لشباهته به، وكذلك في قوله زيد حاتم زمانه أو سلمان زمانه، قد تصرّف في مفهوم حاتم، وجعله بمعني البالغ أقصى مرتبة الجود، وأطلقه علي زيد.

و الفرق بينه وبين المشترك اللفظي أنّ المشترك يستعمل في كلّ واحد من المعنيين من دون مراعاة مناسبة بينهما، بخلاف المجاز. وممّا يؤيّد ذلك رجوع ضمير يرمي إلي الأسد المذكور، فلو كان المراد به الحيوان المفترس، كان مجازا في الاسناد أو استخداما، وهو خلاف الظاهر جدّا.

و حكى الوجه الثاني عن السكّاكي، حيث وسّع أفراد الأسد و لم يتصرّف في مفهومه. علي العكس من الوجه الأوّل، فإنّه مبني علي توسعة مفهوم الأسد حتّي يشمل ما يشابهه.

و لم يستبعده في المحاضرات، قال: فإنّ فيه المبالغة في الكلام الجارية علي طبق مقتضي الحال، بخلاف مسلك القوم فإنّه لا مبالغة فيه؛ إذ لا فرق بين زيد أسد

وزيد شجاع، مع أنّ مراجعة الوجدان تشهد عليّ خلاف ذلك (1) انتهى.

ولا يخلو عن تكلف في مثل الأعلام، كسلمان وحاتم، بل أنّه خلاف الوجدان، فقولك «ركبت في طريقي إليّ البلد الكذائي سفينة و كان جليسي أسدا» لا يخطر في ذهن السامع من جليسي إلاّ الانسان، ولا يفهم من الأسد الحيوان الذي له ذنب ادّعاء، كما يقال: زيد عالم، مع أنّه جاهل، فالذي يساعده الوجدان في مثل رأيت أسدا، هو رؤية أسدية الأسد، وأبرز خصائصه في شخص؛ فإنّ أظهر خصائص الأسد هو البلوغ أقصى مرتبة الشجاعة.

و المراد من الأسد المستعمل مجازا ليس مطلق الشجاع، بل البالغ أقصى مرتبة الشجاعة التي لا يمكن التعبير عنها حقيقة إلاّ بالتعبير بممثّلها وهو الحيوان المنصوص.

و اختار الوجه الثالث في وقاية الأذهان، قائلًا إنّ القائل إنّني قاتلت اليوم أسدا حصورا، وهو لم يقاتل إلاّ رجلا شجاعا مشيحا، لا يريد إلاّ إلقاء المعني الأصلي الموضوع له عليّ السامع وإفهامه إيّاه، وإن لم يكن مطابقا للواقع، ولم يكن ذلك منه عليّ سبيل الجدّ.

ثمّ أكثر من الأمثلة، وقال: وليت شعري ماذا يقول القائل بأنّ اللفظ يستعمل في غير معناه في مثل قوله فلان شجاع بل أسد، ثمّ أنّه صرّح بأنّ هذا الذي قرّناه في المجاز غير الذي ذهب إليه السكّاكي؛ لأنّ ما ذكرناه يعمّ مطلق المجاز، مرسلا (2) كان أم استعارة، و السكّاكي يقول بمقالته في خصوص الاستعارة (3) انتهى.6.

ص: 22

1- المحاضرات 1:93.

2- و المراد به مثل استعمال الكلّ في الجزء أو العكس ونحوهما من أنحاء المجازات غير المجاز بالمشابهة.

3- وقاية الأذهان ص 40-46.

و اختار هذا المذهب في نهاية الاصول قائلاً: إنَّ الارادة الاستعماليّة متعلّقة بالمعني الحقيقي، و الارادة الجدّية هي انتقال السامع إلي ما يشابهه، قال: و بالجملة فنحن ندّعي في جميع المجازات ما ادّعاه السكّاكي في خصوص الاستعارة (1).

أقول: قد عرفت أنّه ليس مرادنا مرادفة أسد مع الرجل الشجاع، بل اريد من الأسد البالغ أقصى مرتبة الشجاعة، فيصحّ الترقّي بأن يقال: زيد شجاع بل أسد، أي: بالغ أقصى مرتبة الشجاعة.

الجهة الثانية: في أنّ للمجاز وضعاً أو أنّه يتبع حسن الاستعمال بالطبع من دون أن يكون له وضع، احتمالان، الاحتمال الأوّل: أنّ له وضعاً، أي: لا بدّ من أن يكون مستعملاً عند أبناء المحاورّة و أهل اللسان، و قد حصروا جواز استعمال اللفظ في غير المعني الحقيقي في العلاقات المذكورة في كتب المعاني و البيان، و من البعيد جدّاً أن يصحّ استعمال مجازي عند أبناء اللسان في غير ما ذكره، و علي كلّ فالميزان صحّة الاستعمال عندهم، و هذا معني الوضع، أي: إنّ أهل اللسان يخصّصون الألفاظ بمعاني تتبادر إلي الذهن بدون القرينة، و يخصّصونها بمعاني تتبادر مع القرينة.

الاحتمال الثاني: أنّه ليس له وضع، و بيانه من وجوه:

التقرير الأوّل: ما في الكفاية من أنّ صحّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه، و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه (2) انتهى.

أقول: إنّ واضع اسم حاتم لو منع عن استعماله في السخي لم يضّرّ و صحّ الاستعمال. 8.

ص: 23

1- نهاية الاصول ص 25.

2- كفاية الاصول ص 28.

لكن قد عرفت أنّ المراد بالوضع صحّة الاستعمال عند أهل اللسان، فإن أراد صاحب الكفاية أنّ صحّته بطبع المستعمل وإن لم يرضه أهل اللسان، فهو محلّ منع، مثلاً لو قال: سل الحمار، قاصداً به صاحبه، نظير و سئل القريّة و كان موافقاً لطبعه، لم ينفع ما لم يصحّحه أهل اللسان.

التقرير الثاني: ما في المحاضرات، من أنّ كلّ مستعمل واضح حقيقة، فهو كما تعهّد بذكر لفظ خاصّ عند إرادة تفهيم معني خاصّ بدون القرينة، كذلك تعهّد بذكر ذلك اللفظ عند إرادة معني آخر مع القرينة، فلا مجال لهذا البحث ليقال: إنّ الواضع الأوّل للغة هل وضع المجاز أو لا؟ (1)

أقول: لو سلّم أنّ الوضع هو التعهّد، فلا بدّ أن يكون تعهّده في استعمال المجاز مرضياً عند أهل المحاورة، فيرجع إلي ترخيصهم، ففي المثال المذكور و هو سل الحمار، إن استعمله و قال: استعملته مجازاً لم يقبل منه.

التقرير الثالث: ما يظهر من الوقاية من انكار المجاز فلا وضع له، لاحظ كلامه.

الجهة الثالثة: للمجاز أقسام:

منها: المجاز في الكلمة، وهو ما تقدّم.

و منها: المجاز في الاسناد، مثل قوله «و إذا المنية أنشبت أظفارها» فإنّ المراد بالمنية الموت، و المراد بالانشاب و الأظفار معناهما الحقيقي لكن الاسناد مجاز، فكأنه جعل المنية حيواناً مفترساً قد أنشبت أظفاره.

و منها: المجاز في الانتقال إلي غاية المدح، كقوله «بدر السماء في داري».

ثمّ إنّ الكناية و الاستعارة ليستا من المجاز في الكلمة، بل في الانتقال إلي ما يكون كأنه هو، فالأبيات التي ذكرها في الوقاية (2) كلّها كناية و استعارة ليس من 0.

ص: 24

1- المحاضرات 1:93.

2- وقاية الأذهان ص 40.

قامت تظللني و من عجب شمس تظللني من الشمس

يريد المعاني الحقيقية، لكن لينتقل علي أن محبوبته هكذا ينبغي أن يضرب لها المثل، فتأمل.

تتميم:

الاستعمال ذكر لفظ لإفادة مطلب، ولا يتوقف صحته علي كون اللفظ موضوعا لمعني، مثلا يصح أن يقال: ديز مهمل، فإن كان اللفظ موضوعا فقد يستعمل ويراد لفظه، كقولنا «زيد اسم لابن بكر» وقد يراد معناه، كقولنا «زيد قائم» وقد يراد كلاهما، كقولنا «زيد اسم ابن بكر قائم». وقولنا زيد لفظ أو ثلاثة أحرف، قد استعمل بدون قصد معناه و اريد منه هذه اللفظة صدرت من أي لفظ حتي المتكلم به، أو من باب حذف ما يعلم أي لفظة زيد. أو اريد نفس اللفظة من باب أن هذه اللفظة فرد من أفراد لفظ زيد يقوله كل أحد، والاستعمال في جميع ذلك ليس مجازا، نعم لم يرد به معناه لكن الاستعمال لا يتوقف علي إرادة المعني.

وقد يستعمل اللفظ في نوعه، مثل قولنا «من حرف جرّ» فإنه لا يشمل نفسه؛ لأنه لم يجر. أو صنفه، كقولنا «ضرب في ضرب زيد فعل» إذا اريد صنفه. وقد يستعمل في مثله، كقولنا «ضرب في كلام عمرو ضرب زيد فعل ماض».

الأمر الخامس: في أقسام الدلالة

قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الدلالة اللفظية الجعلية علي المعني تتحقّق بوجود اللفظ، وإن صدر من لافظ بلا شعور، كبغاء أو صدي جبل، من غير فرق بين المفردات و الجمل، وكذلك الخطّ ونحوه، فإذا تكلم متكلم وقال: زيد قائم، دلّ علي معناه وإن كان سابقا له لسانه، وإن شئت فسمها دلالة تصوّرية.

ثم يكون بعد ذلك مرحلتان:

المرحلة الاولى: كون المتكلم مريدا لمضمون الكلام إرادة إستعمالية، والعلم به لا يكون حاصلًا من الوضع، بل إذا علم أنه لم يكن ساهيا و لا سابقا لسانه و لا هازلا و كان في مقام التفهيم، دلّ علي أنه مريد للمعني بالارادة الاستعمالية، كما إذا قال الامام المعصوم في جواب من سأله عن المسح علي الرجلين في الوضوء:

اغسل رجلك. فإنّ الارادة الاستعمالية موجودة للعلم بأنه ليس ساهيا و لا هازلا.

المرحلة الثانية: كون المتكلم مريدا جدّا ما أراده استعمالا، وهذا يتوقّف علي العلم بأنه لم يقله تقيّة مثلا، ففي المثال المذكور لا توجد الارادة الجدّية؛ لأنّ الرجلين يمسحان في الوضوء ضرورة من مذهب أهل البيت.

وهاتان المرحلتان ليستا من الوضع أصلا، بل لا بدّ من احرازهما، ويمكن أن يحرز عدمهما، وإن شكّ فبناء العقلاء علي الحمل علي الارادة الاستعمالية و الارادة الجدّية.

و من ذلك يظهر أنّ دلالة الكلام علي معناه بالدلالة التصوّريّة ليست تابعة للارادة، و لا دلالة له علي الارادة الاستعمالية و لا الارادة الجدّية، بل أنّهما تستندان إلي الامور المذكورة.

وقد ظهر ممّا ذكرنا النظر فيما ذكره في الكفاية من أنّ دلالة اللفظ علي كون معناه مرادا للمتكلم تابعة لارادته تفرّع الكشف علي الواقع المكشوف، و جعل ذلك مراد العلمين إلي آخر ما ذكره (1).

و ذلك لأنّ اللفظ لا دلالة له علي الارادة الاستعمالية و لا الجدّية، بل أنّهما يستكشفان من غير ناحية دلالة اللفظ. ولذا لو شكّ و لم يعلم أنّه سبق لسانه أو نسي 2.

ص: 26

1- كفاية الاصول ص 32.

نصب القرينة، أو أنه قاله تقيّة، أو غير ذلك ممّا هو دخيل في المطلوب، فبناء أبناء المحاورّة العقلاء علي الأخذ بالظهور الحاصل من الدلالة التصرّوية، سواء كان الظهور من أجل الاستعمال الحقيقي أو الاستعمال المجازي.

و الحاصل أنّ جملة «هند طالق» لها دلالة واحدة، وهي ثبوت المحمول للموضوع المسمّي عندهم بالدلالة التصرّوية. وأمّا الدلالات الأخر، فليست لفظيّة، بل هي من بناء العقلاء، وهي أنّ المتكلّم ليس ساهيا ولا سابقا لسانه ولا هازلا، وأنّه معتقد لمضمون الكلام، وأنّه لم يقله مكرها أو تقيّة. وقد أشار إلي بعض هذه الدلالات الشيخ الأنصاري في كتاب الرسائل (1) في بحث أصالة الصحّة في الأقوال والاعتقاد، في أواخر بحث الاستصحاب.

الأمر السادس: في وضع المركّبات

للمركّبات وضع نوعي، سواء كانت تامّة أو ناقصة، ويعبّر عنه بوضع الهيئة، فقولنا «زيد قائم» يدلّ زيد علي الذات الخارجيّة، وقائم علي صفة القيام القائم بذات ما، وهيئة المبتدء والخبر الدالّ عليها الرفع والتّووين في الأسماء المنصرفة تدلّ علي الهويّة الخارجيّة دلالة تصرّوية، وإن صدر الكلام من لفظ بلا شعور.

وهذه الهيئة أي المبتدء والخبر الدالّة علي الهويّة يعبّر عنها في الفارسيّة بوجه، فيقال: زيد ايستاد، وزيد ايستاده است، بلا فرق بين اللغات في الهويّة.

وهيئة تقدّم الخبر علي المبتدء تدلّ علي الحصر، كقولنا «الشجاع زيد» بلا فرق بين اللغات. فما يقال من أنّ المفهوم العربي اتّحاد الطرفين وجودا والهويّة المصدقيّة بينهما بينما المفهوم الفارسي هو ثبوت شيء لشيء ليس كذلك.

ص: 27

ثمّ لا- يخفي أنّ المفردات إذا كانت موضوعة و الهيئة كانت موضوعة، فيتشكّل منهما أمثال قولنا «زيد قائم» و لا وجه لوضع زيد قائم مرّة
ثالثة، كما هو واضح.

الامر السابع: في علائم الحقيقة و المجاز

منها: التبادر عند أهل اللسان إذا كان مستندا إلي حاقّ اللفظ، و لا يخفي أنّه يمكن إحراز تبادر المعني عند العرب بتبادر مرادفه عندنا، كالماء
مثلا فإنّ مرادفه بالفارسيّة آب، فإذا شكّ في صدقه علي السيول من الأمطار، فإنّ تبادر عند اطلاقه عندنا الشمول للسيول، فيقال: إنّ ذلك في
لغة العرب، و ما لم يكن له مرادف انحصر أمره في الرجوع إلي أهل اللسان حتّي يعرف المعني المتبادر منه.

ثمّ لا يخفي أنّه لا يمكن الوثوق بالتبادر البدوي الحاصل من مجرد اطلاق اللفظ أو استعماله في مورد واحد.

و عليه فلا- يحرز استناده إلي حاقّ اللفظ إلاّ بتتبّع موارد الاستعمال، فإذا تبادر المعني الواحد في موارد كثيرة، يحرز كونه مستندا إلي حاقّ
اللفظ بعد التتبّع الكافي، و هو مع ذلك مشكل في بعض الموارد.

و كذلك الكلام في صحّة السلب، و إلي ذلك يرجع ما في الوقاية (1) من معرفة ذلك من تتبّع موارد الاستعمال. ثمّ الظاهر أنّ عدم صحّة
السلب كالعبارة الاخرى عن التبادر، و كلاهما استفسار عن المرتكز الاجمالي.

و منها: تنصيب الواضع أو أتباعه، قاله في الوقاية (2).

قلت: فإن اريد بهم أرباب اللغة فهو مبني علي حجّية قولهم في اللغة. كما قال في الفصول: إنّ قول أهل اللغة حجّة لو لم يكن معارضا، و مع
التعارض يقدّم

ص: 28

1- وقاية الأذهان ص 52.

2- وقاية الأذهان ص 52.

الأقوي. وقد استقصينا الكلام فيه في الأدلة العقلية.

ومنها: الأطراد، والمراد به علي ما يظهر من عدة الاصول أن يقاس علي استعمال وارد استعمال آخر.

قال في عدة الاصول: والحقيقة إذا عقل فائدتها، فيجب حملها علي ما عقل من فائدتها أين وجدت، ولا يخص به موضع دون آخر ويطرد ذلك فيها، إلي أن قال:

وعلي هذا المعني يقال: إن الحقائق يقاس عليها، وأما المجاز فلا يقاس عليه، وينبغي أن يقرّ حيث استعمال، ولذلك لا يقال سل الحمير و يراد مالكةا، كما قيل سل القرية و اريد أهلها؛ لأنّ ذلك لم يتعارف فيه (1) انتهى.

قلت: ليس سل الحمير مثل سل القرية؛ لأنّ الحمير لها شعور فيتوهم السؤال منها حقيقة، ولذا يقال: سل الدار و سل الأرض، وهكذا ما يشبه سل القرية، فعلاقة المجاز إن كانت موجودة أطرد المعني المجازي أيضا، وإن لم تكن العلاقة موجودة فلا يصحّ الاستعمال مجازا.

وذكر هذا اليراد في الكفاية (2) علي من جعله علامة. وأجاب عنه في نهاية الاصول (3) بأنّ المراد من الأطراد هو صحّة استعمال اللفظ في معناه في جميع الموارد، والمراد بعدم الأطراد عدم صحّته، وإن كان صنف العلاقة موجودا، بل يعتبر مضافا إلي وجود العلاقة كون المقام مقام الاستعمال مجازا، ولا يعتبر ذلك في المعني الحقيقي، مثلا يصحّ استعمال الأسد المفترس في جميع الموارد، ولا يصحّ استعماله مجازا في الرجل الشجاع البالغ أقصى مرتبة الشجاعة، إلا إذا كان المقام مقام إظهار شجاعته، مثلا يصحّ أن يقال للرجل الشجاع المذكور: يا أسد2.

ص: 29

1- عدة الاصول ص 145.

2- كفاية الاصول ص 35.

3- نهاية الاصول ص 42.

الهيحاء فرّق الأعداء، ولا يصحّ أن يقال له: يا أسد الهيحاء كل من طعامي؛ لأنّه ليس مقامه مقام إظهار شجاعته.

قلت: بناء علي أنّ المجاز بالوضع لا- بدّ من متابعة الوضع، وبناء علي أنّ الاعتبار به بالحسن الطبيعي، لا بدّ من ملاحظة وجود الحسن الطبيعي، فإذا وجد يطرد المجاز أيضا.

وقد يقال: إنّ المراد من الاطراد أن يلاحظ موارد الاستعمال، وينتزع منها معني مشترك في تلك الموارد، مثلا- إذا اريد أن يفهم أنّ معني «غنم» أعمّ من الفائدة الحاصلة في الحرب، يتمسك بالاستعمالات المختلفة للفظ الغنيمه في الآيات و الروايات و نهج البلاغة و أشعار العرب.

قلت: تتبّع موارد الاستعمال ينفع في كشف المعني الحقيقي إن لم تكن قرينة تدلّ علي المعني، فيرجع إلي أنّ اللفظ قد استعمل في هذه الموارد المختلفة، و المتبادر منه هذا المعني بدون قرينة، و التبادر إن كان مستندا إلي حاقّ اللفظ كان علامة الحقيقة، فلم يظهر لنا المراد بدلالة الاطراد علي كون اللفظ حقيقة.

و ينبغي التنبيه علي امور:

الأوّل: لو احرز المعني الحقيقي للفظ الخبر الوارد عن المعصومين عليهم السّلام في زماننا، و كان احتمال نقله عن معناه اللغوي احتمالا ضعيفا، لكان ذلك دليلا- علي كونه كذلك في زمان صدور الخبر. و أمّا إذا كان الاحتمال قويا و راجحا، فهل يصحّ اثبات اتّحاد الزمانين بالاستصحاب القهقري، أو بناء العقلاء علي ثبات المعني و عدم تغييره عن معناه أم لا؟ محلّ تأمل و منع.

و لو سلّم بناء العقلاء، فلا يمكن الاعتماد عليه، إلّا أن يثبت إمضاء الشارع له، و أخبار الاستصحاب كقوله «لا تنقض اليقين بالشك» مع أنّها مختصّة بالمتيقّن السابق لا تثبت المفهوم الذي ترتّب عليه الأحكام، و مقتضي الآيات و الأخبار

المانعة عن أتباع غير العلم عدم حجّيته، وسيأتي في محلّه بعض الكلام فيه.

الثاني: لو احرز بسبب إحراز المعني الحقيقي ظهور اللفظ في المعني، لكان حجّة. وأما لو شكّ في الظهور لاحتمال احتفاف الكلام بقريّة حالية احتمالاً عقلاً راجحاً، بحيث شكّ في ظهور اللفظ، فهل أصالة الحقيقة أصل تعبدي متّبع و لو مع الشكّ في الظهور؟ محلّ إشكال قوي لعدم الدليل عليه.

ثمّ الظهور حجّة تعبداً بين المولي و العبد تعبداً عقلاً، ويدلّ عليه أنّه لو سبق لسان المولي في أمر عبده بشيء و علم العبد ذلك، و لم يعلم المولي أنّ العبد علم ذلك، و أتى العبد بذلك، كان له الحجّة علي المولي، مع أنّه ليس مراداً استعمالياً له فضلاً عن المراد الجدّي، فلو قال لعبده: اعط فلانا ديناراً، قد سبق لسانه إليه و كان مقصوده أن يعطيه درهماً، فأعطاه العبد ديناراً، كان له الحجّة علي المولي، و إن لم يجز له شرعاً لعدم رضا المولي بالتصرّف المذكور، فتأمل. و سيأتي التعرّض لذلك في بحث حجّية الظواهر.

الثالث: لا يخفي أنّ فهم لغات القرآن و الأخبار بحدودها سعة و ضيقاً، و فهم القرائن الحالية المكتنفة بالكلام و كذا المقالية، و غيرها ممّا هو دخيل في فهم ظهور الألفاظ، مشكل جدّاً، و لا طريق لنا إلي ذلك، و لا يكفي لذلك كتب اللغة؛ لأنّها لا تبين حدود المعاني، كما لا تبين القرائن الحالية، مثلاً- إذا تردّد مفهوم الآنية بين مطلق الظرف حتّي يشمل المصفاة، و بين الظرف المعدّ للطعام و الشراب، فلا طريق إلي معرفته. ثمّ إذا استظهرنا الاتّحاد أو عدمه، فلا طريق إلي كونه كذلك في حين صدور الأخبار. و هل يكفي الرجوع إلي عرف العرب الآن؟ بأن يكونوا يعرفون مفهومها كما كان يعرفه المخاطبون مع هذا الاختلاط الموجود في العصر الحاضر أم لا؟ محلّ إشكال.

الأمر الثامن: في تعارض الأحوال

إن تعيّن المراد من معني اللفظ المستعمل، سواء كان حقيقة أو مجازاً، فهو المتّبع. وإن لم يتعيّن ودار الأمر بين المعني الحقيقي وغيره، فالظاهر انعقاد الظهور في المعني الحقيقي ويكون هو الحجّة.

وإن علم عدم إرادة المعني الحقيقي ودار الأمر بين الأحوال المختلفة من الاشتراك والمجاز وغيرهما، فإن لم يكن له ظهور في أحدها كان مجملاً، ولا ينفع ما قيل من أنّ المجاز خير من الاشتراك ونحو ذلك من الامور الاستحسانية التي لا توجب ظهور اللفظ.

الأمر التاسع: في حمل اللفظ علي معناه اللغوي والعرفي

إشارة

يحمل اللفظ علي معناه اللغوي إن انحصر فيه، وإن كان له معني لغوي ومعني عند العرف العام، بحيث يكون منقولاً عندهم من معناه اللغوي، حمل اللفظ عليه؛ لأنّ بناء المتكلم في العرف العام علي التكلم بما هو متعارف عندهم.

وإن كان له معني خاص في مكان خاص، أو عند طائفة خاصّة وكانت المحاورّة بين أهل المكان الخاص، أو بين أبناء الطائفة الخاصّة من حيث أنّهم كذلك، حمل علي ذلك المعني، فالنحوي إذا تكلم في النحو وقال مثلاً: زيد مرفوع وعمرو منصوب، في قولك ضرب زيد عمرو، يحملان علي الضمّة والفتحة، لا الرفع من مكانه، وأمّا لو تكلم في غير النحو حملاً علي معناهما اللغوي.

و من ذلك يظهر أنّ الشارع المقدّس لو تكلم في الأحكام الشرعيّة، أي: فيما يرتبط بمقام التشريع ونحوه، فإنّه يحمل اللفظ علي الحقيقة الشرعيّة عنده، بناء علي ثبوتها، أو المعني المخترع ولو كان الاستعمال مجازياً.

تتميم:

يقع البحث عن الحقيقة الشرعية في جهات:

منها: أنه قيل: لا ثمرة لهذا البحث؛ لأنه لم يقع في الشرع لفظ لم يتبين المراد منه أنه حقيقة شرعية أو لغوية.

أقول: يحتاج ذلك إلي الإحاطة الكاملة، وقد قال في الجواهر: إنَّ الغسل حقيقة شرعية في الغسل الترتيبي و الارتماسي، فإذا اطلق حمل علي أحدهما ولا يحمل علي معناه اللغوي، وهو غسل تمام ظاهر البدن، وإن لم يكن ارتماسيًا ولا ترتيبيًا (1).

أقول: لا نسلم صيرورة الغسل حقيقة شرعية في عصر الأئمة في الترتيبي و الارتماسي.

ومنها: أن ثبوت الحقيقة الشرعية موقوف علي أن تكون المعاني التي يقال إنَّ ألفاظها حقائق شرعية معاني مستحدثة. لكنَّها ليست مستحدثة، بل هي كانت في الأزمنة السابقة قبل الاسلام، وكان التعبير عنها باللغة العبرية، فلا بدَّ وأن يكون واضح اللغة العربية قد وضع لتلك المعاني لفظا مرادفا لفظها العبري، فالصلاة موضوعة لغة للمعني الخاص الذي كان موجودا في الأزمنة السابقة و ليست حقيقة شرعية.

وفيه أولاً: أنه إن صحَّت الدعوي المذكورة في بعض المعاني، فلا وجه لدعواها في جميعها كالغسل.

و ثانياً: لا يبعد أن يكون معني الصلاة عبارة عن نحو تعبد و توجّه، و الصوم نوع

ص: 33

إمساك، والزكاة نوع تصدق، وضعت ألفاظها لغة لذلك المفهوم الكلّي، واختلفت كيفيّتها بحسب الأديان، فيمكن أن يقع النزاع في صيرورتها حقيقة شرعيّة في هذه الكيفيّة الخاصّة، ولا يبعد أنّها صارت عند المتشرّعة في عصور الصادقين عليهما السّلام و من بعدهما من الأئمّة عليهم السّلام إلي زماننا حقيقة في الفرد المخصوص، أي الأركان الخاصّة، والتصدّق الخاصّ من الحنطة و الشعير، و الامسك عن الامور المخصوصة، بحيث لو اطلق أحدها في كلامهم حمل علي المعني الخاصّ، و أمّا صيرورتها حقيقة فيها في عصر النبي صلّي الله عليه و اله فغير بعيد، وإن كان الجزم به مشكلا.

و منها: أنّه أورد أخبارا في الاصول الأصليّة (1) للحقيقة الشرعيّة، كالكثير و الجزء و القديم، و العدس يقال للحمص، ولكن لا يخفي أنّ ذلك ليس من الحقيقة الشرعيّة، و للأئمّة سلام الله عليهم التمسك بالآيات علي نحو لا نعرف نحن دلالتها.

و منها: أنّه لو سلّم تحقّق الحقيقة الشرعيّة في بعض الألفاظ، فلا يمكن الجزم بتحققها في جميع الألفاظ التي ادّعي كونها حقيقة شرعيّة، كما تقدّم منع ثبوتها في الغسل في الترتيبي و الارتماسي.

الأمر العاشر: في الصحيح و الأعمّ

إشارة

و الكلام فيه في جهات:

منها: أنّه بناء علي ثبوت الحقيقة الشرعية، فهل أسماء العبادات موضوعة لخصوص الصحيح منها- و هو تامّ الأجزاء و الشرائط- أو للأعمّ منه و من الفاسد الفاقد لبعضها؟ و أمّا بناء علي عدم ثبوتها، فالبحث في أنّ اللفظ المستعمل فيها هل يحمل بمقتضى القرينة العامّة علي خصوص الصحيح منها أو علي الأعمّ؟

ص: 34

ومنها: أن التعبير بالصحيح والأعمّ منه ومن الفاسد يوهّم تحتمّ أن يكون الموضوع له، أو المستعمل فيه أسماء العبادات، هو المركّب ذا الفردين الصحيح والفساد، مع أنّه قد يكون معني بسيطا يدور أمره بين الوجود والعدم.

فالأولي أن يقال: إنّ أسماء العبادات هل هي موضوعة لما يسقط الأمر ويكون الاستعمال في غير المسقط مجازا للمشابهة، أم أنّها موضوعة للأعمّ منهما؟

ومنها: أنّ صحيح العبادات الشرعية كالصلاة له عرض عريض و مراتب كثيرة كلّها مسقطّة للأمر، فربّ صلاة بفاتحة الكتاب وهي مسقطّة للأمر، وربّ اخري من دونها، وهي مسقطّة له كذلك، فبناء علي الصحيح لا بدّ أن يبحث عن الجامع بين الأفراد المسقطّة للأمر، كما أنّه بناء علي الوضع للأعمّ لا بدّ من ابراز الجامع بين المسقط وغيره.

ولمّا كانت المراتب المذكورة وغيرها ممّا لا يسقط به الأمر لا يعلم إلاّ من الشرع، تبين أنّ الجامع علي التقديرين لا بدّ أن يؤخذ من الأخبار الواردة في هذه العبادات، أمّا الصلاة فلعلّ الجامع فيها لغة هو التمجيد ونحوه، ولذا يصحّ إطلاقها علي تمجيد الله تبارك وتعالى نفسه، كما في خبر علي بن أبي حمزة، قال: سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السّلام وأنا حاضر، فقال: جعلت فداك كم عرج برسول الله صلّى الله عليه و اله؟ فقال: مرّتين، فأوقفه جبرئيل موقفا فقال له: مكانك يا محمّد، فلقد وقفت موقفا ما وقفه ملك قطّ ولا نبيّ إنّ ربّك يصلّي، فقال: يا جبرئيل كيف يصلّي؟ قال: يقول:

سُبّوح قدّوس أنا ربّ الملائكة و الروح، سبقت رحمتي غضبي، فقال: اللهمّ عفوك عفوك الحديث (1). و صلّاته تبارك وتعالى تمجيد نفسه، كما شهد أنّه لا إله إلاّ هو (2).

و الصلاة بناء علي كونها حقيقة شرعيّة أو مجازا في المعني الشرعي عبارة عن 8.

ص: 35

1- اصول الكافي 1:443 ح 13.

2- في قوله تعالى شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... آل عمران: 18.

التوجه إلى الله في أوقات الصلاة بعنوانها المتحصّل من الأفعال و ذكر ما، أو الإشارة أو الإخطار بالبال. ونشير إلى بعض الأخبار الواردة في صلاة من خاف سبعا.

ففي صحيح علي بن جعفر في من خاف الأسد، قال: يستقبل الأسد و يصلي و يؤميء برأسه ايماء و هو قائم، وإن كان الأسد علي غير القبلة (1).

و في صحيح الفضلاء: وإن كانت المسايقة و المعانقة و تلاحم القتال، فإن أمير المؤمنين عليه السلام صلي ليلة صفين و هي ليلة الهرير لم تكن صلاتهم الظهر و العصر و المغرب و العشاء عند وقت كل صلاة إلا التكبير و التهليل و التسبيح و التحميد و الدعاء، فكانت تلك صلاتهم و لم يأمرهم بإعادة الصلاة (2).

نعم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: فات أمير المؤمنين عليه السلام و الناس يوما بصفتين صلاة الظهر و العصر و المغرب و العشاء، فأمرهم أمير المؤمنين عليه السلام أن يسبحوا الحديث (3). و هو محمول علي فوت المرتبة الكاملة.

فالصلاة عبارة عن مقدار من الخضوع و التوجه إلى الله تعالى في أوقات معينة بإظهاره بعمل أو ذكر أو غيرهما، و هذا المعني الواحد يختلف مصاديقه و أفراده بحسب الأزمان و الأمكنة و الأشخاص، و نظيره التعظيم بالقيام للقادر المختار، و بوضع اليد علي الصدر للقاعد العاجز عن القيام، و بوضعها علي الرأس للنائم، و بتحريك الرأس لمن لا يقدر علي غيره، و بتحريك العين للعاجز، و كلهم علي مرتبة سواء في أداء التعظيم.

فالصلاة عبادة تحصل بهذه الأفعال و الأقوال ليست منفصلة عنها، بل هي 8.

ص: 36

1- جامع أحاديث الشيعة 7:9 ح 3 و 4 و 5.

2- جامع أحاديث الشيعة 7:16-17 ح 10.

3- جامع أحاديث الشيعة 7:16 ح 8.

تتحقق بمقدار ما اعتبره الشارع في الأوقات من عدد الركعات وغيرها، فهي كالمحصّلة بهذا المقدار منها، وليس ذلك أمراً بسيطاً، بل توجه خاص مع إخلاص و اظهار، فإذا فقد بعضه كان غير صحيح. ولا يخفي أنّ جميع ما يعتبر فيه حتّى قصد الأمر وغيره ممّا قالوا إنّ متأخّر عن الأمر مأخوذ في الصلاة، فالجامع علي الصحيح هو ما ذكرناه، وهو المستفاد من الأخبار.

وقال في الكفاية: إنّ الجامع علي الصحيح موجود، ويمكن الإشارة إليه بخواصّه وآثاره، والاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة، مثلاً بالناحية عن الفحشاء (1).

أقول: اورد عليه بأنّ الواحد النوعي يمكن صدوره من متعدّد، إلي غيره من اليرادات، فلاحظ.

وقال في المحاضرات: إنّ لا- يعقل الجامع علي الصحيح، فلذا لا يعقل أن يكون الموضوع له هو الصحيح، بل لا بدّ من القول بكونه الأعمّ، والجامع علي الأعمّي هو ما حكاه عن المحقّق القمّي، وهو أركان الصلاة، فهي موضوعة للأركان لا بشرط عن الزيادة عليها، كلفظ الدار ونحوه ممّا هو موضوع لمساحة لها حائط وغرفة، فإن نقص لم يكن داراً، وإن زاد كانت الزيادة أيضاً من الدار (2).

أقول: لو صلّي صلاة الظهر بجميع أجزائها و شرائطها و مستحباتها، و لم يركع فيها أصلاً، صدق عليه الصلاة، كما يصدق علي الأركان، فهذا يكشف عن أنّ الموضوع له ليس هو الأركان، هذا مع أنّ صلاة المسايقة صلاة صحيحة و ليس لها أركان. 7.

ص: 37

1- كفاية الاصول ص 39.

2- المحاضرات 1:147.

ثمّ إذ تصوّرنا الجامع علي الصحيح فنقول: لا يبعد أن يكون الصلاة اسما للصحيح؛ لأنّ الشارع المقدّس بعد ما أوجب الأجزاء و الشرائط بمراتبها المختلفة، فالحاجة ماسّة إلي التعبير عنها بلفظ واحد؛ لأنّ التعبير عنها بذكرها بأجزائها و شرائطها يوجب التطويل، ويدلّ عليه تبادل الصحيح من قولنا صلّي زيد، و من قوله هذا الشيء وقف للمصلّين، أو وصية لهم، وكذا ما ورد من أنّ الرجل و المرأة لا يصلّيان متّصلين، فإنّه لو كانت صلاة أحدهما باطلة لفقد ركن و نحوه لم يكن مشمولاً للنهي، و لعمرى أنّه واضح.

وقد استدللّ للأعمّي بوجوه أجابوا عنها، نذكر أحدها و هو أنّه لو نذر أن يصلّي صلاة ظهره مثلا علي نحو لا يكون فيها كراهة، بأن لا تكون في الأمكنة المكروهة، مثل اعطان الأبل و الطرق و غيرها، فلا ريب في انعقاد النذر، و النذر إذا انعقد وجب الوفاء به، بأن يصلّي في غير تلك الأماكن، فإن صلّي في تلك الأماكن كانت حنثاً للنذر، و إذا كانت حنثاً كانت محرّمة، و الحرمة في العبادة تقتضي الفساد، فإذا كانت فاسدة لم يحنث النذر؛ لأنّه تعلقّ بالصلاة، و هي اسم للصحيحة فرضاً، و المفروض أنّه لم يصلّ الصلاة الصحيحة في تلك الأماكن، فإن كانت الصلاة اسما للصحيح لم يصحّ تعلقّ النذر بتركها في الأمكنة المكروهة.

فلا بدّ و أن يقال: إنّ الصلاة اسم للأعمّ حتّي يكون النذر متعلّقاً بترك الصلاة الأعمّ من الصحيحة و الفاسدة، و تكون الصلاة الفاسدة من ناحية حنث النذر حنثاً للنذر.

أجاب عنه في الكفاية، فقال: لا يخفي أنّه لو صحّ ذلك لا يقتضي إلاّ عدم صحّة تعلقّ النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً، مع أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافي صحّة متعلّقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها. و من هنا انقدح أنّ حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصحّة لو لا تعلّقه. نعم لو فرض تعلّقه بترك الصلاة

المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الامكان (1) انتهى.

و حاصل كلامه أولا: أن النذر وإن كان تابعا لقصد الناذر، وقد قصد الناذر ترك الصلاة بمالها من المفهوم، لكن هذا النذر لا ينعقد للمحذور المذكور، وهو لا يدلّ علي عدم وضع الصلاة للصحيحة.

و ثانيا: أن الناذر وإن قصد ترك الصلاة الصحيحة، فمراده الصحيحة لو لا النذر.

قلت: يرد علي كلامه الأول: أنه لا ينبغي الاشكال في صحّة نذر فعل الصلاة الخالية عن الكراهة؛ لأنّها عبادة راجحة، حتّي علي القول بأنّ اسم الصلاة موضوع للأعمّ.

و يرد علي كلامه الثاني: أن لازم ذلك أن يكون متعلّق النذر غير راجح، مع أنّه لا بدّ أن يكون متعلّق النذر راجحا بلا إشكال، و الصلاة الفاسدة لا رجحان فيها، و الصلاة الصحيحة لو لا النذر الفاسدة من ناحية النذر، كالصلاة الصحيحة مع الركوع الفاسدة من أجل فقد الركوع لا رجحان فيها، فلا يتعلّق بها النذر.

و أجاب بعضهم عن الاستدلال المذكور بأنّ الأمر متعلّق بذات الصلاة، و النهي عن حنث النذر متعلّق بعنوان عرضي و هو الكون في الحمّام، فمتعلّق الأمر شيء و متعلّق النهي شيء آخر.

أقول: وضع الجبهة علي الأرض الذي يكون جزء الصلاة مكروه في الحمّام، و النذر متعلّق بترك هذا، فمتعلّق الأمر و النهي شيء واحد.

و التحقيق في الجواب أن يقال أولا: انّ الوفاء بالنذر واجب و تركه ترك للواجب لا أنّه حرام؛ لعدم انحلال الحكم الواحد إلي الحكمين، و الواجب بالنذر أن يصلّي في غير تلك الأماكن المكروهة و ليس تركه و هو الصلاة في تلك 8.

ص: 39

الأماكن التي بها يتحقق الحنث حراما، بل هي ضدّ للواجب.

و ثانيا: لو سلّم حرمة عدم الوفاء بالندر، أي حرمة الحنث، وحصلت بالصلاة في الأماكن المكروهة، لكن هذه الحرمة لا توجب الفساد؛ لأنه محال، وذلك لأنّ الحنث لا يتحقق بالصلاة الفاسدة، كالصلاة الفاقدة للركوع، أو لجزء، أو شرط عمدا؛ لأنه يبقى مجال للعمل بالندر، وإثما يتحقق الحنث إذا صحّ الصلاة من جميع الجهات و سقط الأمر، و حينئذ-أي: بعد سقوط الأمر بالصلاة في الأمكنة المكروهة- ليس له مجال أن يصلّي صلاة ليس فيها كراهة. فيتحقق الحنث، فإن لزم من حرمة الحنث فساد العبادة لزم عدم سقوط الأمر، وإن لم يسقط الأمر لم يتحقق الحنث، فيلزم من حرمة الحنث عدم حرمة، و هو محال، فلا بدّ أن يقال: إنّ هذه الحرمة لا توجب الفساد.

و ثالثا: يمكن أن يقال بعد تسليم حرمة الحنث: إنّ حرمة لا- تتحد مع الصلاة، بل هي متأخرة عنها؛ لأنه لا يحنث حتّي يتمّها و يفرغ منها، فإنّه قبل ذلك متمكّن من استئنافها في غير الحمّام و لم تسقط عنه، و لا تسقط حتّي يتمّها بالفراغ من تسليمها، فإذا فرغ سقطت و لم يتمكّن بعد من استئنافها، و تحقّق الحنث بالسقوط، فالحقيقة أنّ الحرمة لسقوط الصلاة المتأخّر عنها و ليست منطبقة علي نفس الصلاة، فتدبرّ.

فقد ظهر النظر فيما ذكره في آخر كلامه، من أنّه لو فرض تعلّقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بمكان من الامكان. وجه النظر أنّ حرمة الحنث لا- توجب الفساد أصلا، و يتحقّق الحنث بفعل الصلاة في المكان المكروه، و تجب عليه الكفّارة و صلاته صحيحة.

و ما ذكرناه يأتي فيما لو نذر أن يصلّي في الجماعة، فإنّه لو صلّي فرادي صحّت صلاته، خلافا لمن قال بالبطالن، و منهم صاحب المستمسك، فلاحظ باب صلاة

وَأَمَّا ثَمَرَةُ الْبَحْثِ فَأَمْرَانِ:

الأول: أنه بناء علي الوضع للصحيح يدخل كل جزء و شرط في المسمي، فإذا شك في وجوب شيء للصلاة جزء أو شرطاً، يشك في تسمية الخالي عن المشكوك صلاة، فلا يصح التمسك بالاطلاق للشك في الصدق، بخلافه علي الأعم.

أقول: لكن لا يخفي أنه يعتبر في جواز التمسك بالاطلاق إحراز كون المتكلم في مقام البيان، ولا بد من التبع حتى يعثر علي إطلاق في هذه الأسامي يكون في مقام البيان، حتى يقال مع ذلك إنه لا يتمسك به لاجماله.

وقيل: إن آية الصيام في مقام البيان.

قلت: لكنّه غير معلوم.

الثاني: قيل: بناء علي الأعمي إذا شك في اعتبار شيء في الصلاة يتمسك بالاطلاق إذا كان في مقام البيان، وإن لم يكن إطلاق في مقام البيان، فيرجع إلي البراءة، بخلافه علي الصحيح، فإن المطلوب ما يصدق عليه أنه صلاة، فلا بد من إحراز الصدق، فكما لا محلّ للتمسك بالاطلاق للشك في صدقها علي المشكوك، لا يرجع إلي البراءة، بل يجب الاحتياط للشك في فراغ الذمة مما اشتغلت به، وهو الاتيان بالصلاة بمالها من المفهوم.

أقول: قد تبين -بناء علي ما ذكرنا من أن الصلاة عبارة عن التوجه إلي الله تعالي في أوقات خاصة بعنوان الفريضة الصلواتية التي عينها الله تعالي في تلك الأوقات، مع إبرازه بفعل أو ذكر، و مع عدم التمكّن منهما بالأيماء و الاخطار بالقلب- أن بيان ذلك وظيفة للشارع المقدس؛ لأنه لا سبيل إليه للعرف و لا للغة.

و مجرد بيان الشارع واقعا للوظيفة لا يكفي، بل لا بد من أن يتمكّن المكلف من الوصول إليه، فما لم يصل إليه بعد الفحص فهو غير مكلف به، وليس مأموراً باتيان

ما يسمي شرعا صلاة إلاّ بما وصل إليه منها، فما لم يصل إليه و شك في اعتباره، فقد رفعه الشارع عنه بعموم قوله «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون».

تتميم:

يذكر فيه امور:

الأمر الأول: الظاهر كما تقدّم أنّ الصلاة اسم لتأمّ الأجزاء و الشرائط المسقط للأمر، بناء علي ثبوت الحقيقة الشرعية، أو مستعمل مجازا في تأمّ الأجزاء و الشرائط المسقط للأمر، بناء علي عدم ثبوت الحقيقة الشرعية؛ للتبادر و ملاحظة موارد الاستعمال و غيرهما.

وقيل: لا يمكن أخذ اشتراطها بقصد القرية في المسمي؛ لأنّ الأمر يتعلّق بالصلاة، فلا بدّ أن يكون مسماها سابقا علي الأمر و قصد الأمر متأخّر عن الأمر.

أقول: الأمر لا يتعلّق بالصلاة الفاسدة، و إن كان فسادها لفقد قصد القرية، فإنّها غير مطلوبة، فلا فرق بين الشروط في دخلها في متعلّق الأمر، و سيأتي أنّ قصد القرية المعتبرة في العبادة هو جعل العمل لله تعالى، و لا يحتاج ذلك إلي الأمر، بل كلّ عمل قابل للاضافة إلي الله تعالى يمكن جعله لله، و الأمر بفعل كاشف عن قابليته لذلك.

الأمر الثاني: فيما وضع له أسماء المعاملات، لا يبعد أن يقال: إنّ مادّة «البيع» تدلّ علي نقل العين بعوض نقلا انشائيًا انتقل به المبيع إلي المشتري: إمّا عند العقلاء، أو عند الشارع، أو بالقهر و الغلبة، فالسفيه إذا باع ماله يقال باع ماله عند العرف و إن لم يكن صحيحا شرعا، و الحاكم الشرعي إذا باع مال الممتنع عن أداء نفقة زوجته يقال بيع ماله شرعا. و إذا غصب مال و بيع بحيث لم يتمكّن من أخذه من المشتري، يقال غصب المال و بيع. و أمّا مجرد انشاء البيع من دون أن يحصل الانتقال، فلا- يقال إنّه باع ماله. فهو اسم للنقل الموجب للانتقال، و الشارع قد منع

عن بعض أقسام البيع و لم يمضه، لا أنه منع عن كونه بيعا، فيبيع الخمر بيع، لكن الشارع منع عنه. وكذا الكلام في الاجارة و الصلح و الهبة و غيرها من العقود.

فالمراد بالمعاملات المذكورة في لسان الشارع هي المعاني العرفية، فإذا قال الشارع: البيع حلال و نافذ، فمعناه أن ما صدق عليه البيع لغة و عرفا نافذ إلا ما منع عنه، كبيع الخمر و بيع الصبي و بيع الغرر و نحوها.

و إذا شك في اعتبار الماضيّة أو العريّة في صيغة البيع يتمسك بالاطلاق، و يقال: إنّه يصدق عليه البيع، و ليس للشارع وضع خاص أو استعمال خاص، كما في الصلاة و الصوم و الزكاة، و غيرها من المخترعات الشرعية، بل أسماء المعاملات كسائر الألفاظ المطلقة، فكما إذا ورد أعتق رقبة، يتمسك باطلاقه إن شك في اعتبار الايمان، فكذلك في أسماء المعاملات.

الأمر الثالث: أن ما يكون دخيلا في تحقق الطبيعة المسقطة للأمر، إن كان أفعالا أو أذكارا متصلة لم يفصل بينها بنواقض الصلاة، سمي جزء. و إن كان فعلا جاز الفصل بينه و بين الصلاة بنواقضها، كالكلام و الضحك، أو هيئة مقرونة بالصلاة، سمي شرطا من غير فرق بين الجزء و الشرط في تعلق الأمر المولوي بهما، فلا صلاة إلا بطهور، كما لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، فكلاهما دخيلان في طبيعة الصلاة شرعا، و يتعلق الأمر بهما، و سيأتي توضيحه في محلّه.

بقي قسمان آخران: أحدهما: ما كان الواجب ظرفا له، كالأدعية المستحبة للصائم، فإنّ الصوم ظرف لها لا يزيد ثوابه بقراءتها.

ثانيهما: ما يوجب زيادة ثواب الواجب، كالقنوت في الصلاة، و كونها في الجماعة أو المسجد، فقد تعلق أمر وجوبي بالصلاة بأجزائه و شرائطه الواجبة، و تعلق أمر ندبي باتيان هذه الواجبات مع القنوت، أو في المسجد، أو مع الجماعة.

الأمر الحادي عشر: في وقوع الاشتراك

الحقّ وقوع الاشتراك، أي: كون لفظ موضوعا لمعنيين، كالقراء للطهر والحيض؛ لأنّ أهل اللغة نقلوا ذلك، ونرى وقوعه في اللغة الفارسيّة، مثل لفظ «شير» فإنّه مشترك بين الأسد والحليب.

الأمر الثاني عشر: في إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معني واحد

إشارة

هل يجوز الاستعمال في أكثر من معني علي أن يراد منه كلّ واحد كما إذا لم يستعمل إلّا فيه، سواء كان المعنيان حقيقتين أو مجازين، أو مختلفين صريحين أو كنايةين أو مختلفين، نظير قوله «لا مستم» في النكاح واللمس، أم لا؟

ثمّ إنّه علي فرض إمكان الاستعمال، فهل هو حقيقة أو مجاز أو هما؟ ثمّ علي فرض الامكان فهل هو واقع ويصحّ أن نستعمله أم لا؟

أمّا إمكانه، فالظاهر عدم الاشكال فيه، فإنّه لو فرضنا مولي له غلام تركي و غلام هندي و غلام فارسي، وقال للتركي: إذا قلت الخبز اريد منه الماء، وقال للهندي: إذا قلت الخبز اريد منه الفلفل، وقال للفارسي: إذا قلته اريد منه الخبز بمعناه العربي، بحيث لم يعرف كلّ واحد منهم للفظ المعني الذي يعرفه غيره، فصاح إليهم وهم في أمكنة مختلفة كلّ يحسب أنّ الخطاب له: اتنوني بخبز، فإنّه يعرف كلّ منهم معني من اللفظ غير ما يعرفه الآخر ويحضره لديه، فيدلّ جواز ذلك علي أنّه لا استحالة في ذلك بالنسبة إلي المتكلّم من لحاظه المعاني المستقلّة في آن واحد، و افنائها اللفظ في المعاني المستقلّة.

و استدللّ القائل بالامتناع بوجوه:

منها: ما في الكفاية (1)، وحاصله: أنّ اللفظ غير ملحوظ حال الاستعمال إلاّ آلة، والملحوظ استقلالاً هو المعني، ولحاظ المعني مستقلاً يستلزم عدم لحاظ اللفظ إلاّ ملحوظاً معه المعني فقط، ولا يمكن لحاظ معني آخر مستقلاً؛ لأنّه يحتاج إلي لحاظ لفظ آلة له، والمفروض أنّه ليس إلاّ لفظ واحد، نعم لو لوحظ مجموع المعنيين وجعل اللفظ مرآة لهما معا كان الملحوظ استقلالاً شيء واحد وهو مجموع المعنيين، وهو خارج عن محلّ البحث.

وفيه أنّ فناء اللفظ في المعني ليس من قبيل فناء جسم في جسم آخر، بل هو اعتباري تابع للحاظ، فيلحظ اللفظ مرآة وفانيا في معاني مستقلة كما مثلنا.

و منها: ما حكاه في عدّة الاصول (2)، عن أبي هاشم و أبي عبد الله من عدم الجواز، بتعدّد إرادة الوطيء والعقد من قوله «لا تنكح ما نكح أبوك» قال الشيخ الطوسي رحمه الله: إنّ ما ادّعت تعدّره نحن نجده ممّا متأتّياً. ثمّ إنّ اختار الجواز، وقال:

إنّ اللفظ المشترك إن استعمل في الأكثر مع القرينة، فيحمل علي معانيه، وإن لم يكن مع القرينة كان اللفظ مجملاً؛ لتصادم احتمال إرادة الجميع مع احتمال إرادة الواحد، نعم إذا كان الوقت وقت الحاجة و اطلق اللفظ وجب حمله علي جميعه؛ لأنّه ليس بأن يحمل علي بعضه بأولي من بعض، ولو كان أراد بعضه لبيّنه؛ لأنّ الوقت وقت الحاجة (3). و بمثله قال في موضع آخر (4) فلاحظ.

أقول: يرد عليه أنّه إذا كان الوقت وقت الحاجة، حمل علي إرادة أحد المعاني؛ لأنّه القدر المتيقّن، وإرادة جميع معانيه متوقّفة علي القرينة، كإرادة أحدها علي 3.

ص: 45

1- كفاية الاصول ص 53.

2- عدّة الاصول ص 220.

3- عدّة الاصول ص 206.

4- عدّة الاصول ص 223.

التعيين، فلا تستفاد من الاطلاق، ثم إنهم ذكروا وجوها للمنع فراجع. هذا كله في إمكانه.

أما وقوعه، ففيه قولان، أحدهما: عدم الوقوع، قال في الفصول بعد اختيار عدم الجواز: الثاني الاستقراء، فإذا تتبنا لغة العرب في موارد استعمالهم، فلم يتحقق عندنا صدور مثل هذا الاستعمال إلي آخر كلامه (1).

ثانيهما: الوقوع، وقد استشهد في وقاية الأذهان (2) بأشعار استعمل فيها بعض ألفاظها المشتركة في معنيين وأكثر، لكن لم يعلم أنها من أشعار الجاهلية ونحوها.

نعم يمكن أن يقال: إنه إذا كان الاستعمال صحيحا الآن في عرف أهل اللسان يصير الاستعمال جائزا، لكن ذلك لا يثبت الجواز في عصر صدور الأخبار، فحمل اللفظ المشترك الموجود في الأخبار علي جميع معانيه موقوف علي صحة الاستعمال كذلك في عصرهم، إلا أن يستشهد ببعض الأخبار، كالخبر الدالّ علي أنّ الميسر القمار بالمعني الحديثي، والخبر الدالّ علي أنّه آلات القمار، فيكون مقتضي كليهما استعمال الميسر في قوله تعالي يسألونك عن الخمر و الميسر قل فيهما إنم كبر (3) فيهما علي نحو الاستعمال في كل واحد.

تذنيان:

الأول: قال الشيخ الطوسي رحمه الله في التبيان:

إن قصد بقوله «اهدنا» الدعاء لم يكن تاليا للقرآن، فتبطل صلاته. وإن قصد التلاوة لا يكون داعيا، فلا يصح التأمين. وإن قصدهما، فعند كثير من الاصوليين أنّ المعنيين المختلفين لا يصح أن يردا بلفظ واحد، و من أجاز ذلك و هو الصحيح منع منه؛ لقيام الدلالة علي المنع من

ص: 46

1- الفصول الغروية ص 54.

2- وقاية الأذهان ص 87.

3- سورة البقرة: 219.

ذلك، فلأجل ذلك لم يجز (1).

أقول: لعل مراده أنه يجوز قصدهما، لكن الأخبار الواردة من أهل البيت علي أنه لا يجوز أن يقال آمين بعد قراءة الفاتحة، تدلّ علي أنه لا يجوز قصد الدعاء.

قلت: هذه الأخبار لا تدلّ علي المنع من قصد الدعاء، و لعلّ المنع من قول آمين من أجل كونه بدعة المخالفين، ولا دلالة له علي عدم جواز قصد الدعاء، فيقصد الدعاء ولا يقول آمين.

وأجاز بعض (2) المتأخرين قصدهما، ويمكن توجيهه بوجوه غير الاستعمال في الأكثر من معني:

أحدها: أن قراءة القرآن هي حكاية ألفاظ القرآن، وقاريء القرآن يستعمل اللفظ في اللفظ، كمن يحكي بلفظه لفظ المحكي، وربما يجعل صوته نظير صوته و يقصد انشاء الدعاء بمعني اللفظ المحكي.

ثانيها: أن يقصد حكاية اللفظ فقط، ويكون الداعي إليها الدعاء، كما إذا كان اسم شخص يوسف و أراد أن يصرفه من أن يعمل عملا، فقرأ عليه يُوسُفُ أَعْرِضْ عَن هَذَا بَدَاعِي أَن يَلْتَمِتْ إِلَي ذَلِكَ وَ لَا يَفْعَلْ مَا أَرَادَ فَعَلَهُ، لا ندائه حقيقة، فإنه لا يكون قرآنا؛ لأنه غير يوسف المذكور في القرآن.

ثالثها: أن يقصد الدعاء و ينشئ معني الآية قاصدا موافقته للقرآن، و لم يكن قصده حكاية مجرد الألفاظ، كما هو قصده في مثل «قل» في أوائل السور الأربعة، بل قصد المعني متابعة لألفاظ القرآن، كالأدعية المذكورة في القرآن، مثل قوله تعالي رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً فَيَكُونُ المستعمل فيه واحدا، و هو الدعاء مماثلا لألفاظ القرآن و تكون قراءة أيضا. ز.

ص: 47

1- التبيان 1:46.

2- تعرّض له السيّد البيزدي رحمه الله في العروة الوثقى في بحث القراءة و اختار الجواز.

و يؤيّده مؤثّق عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: تسبّح و تحمد الله و تستغفر لذنبك، و إن شئت فاقراء فاتحة الكتاب فإنّها تحميد و دعاء (1).

الثاني: قيل: إنّ ما ورد من أنّ للقرآن بطونا ليس من استعمال اللفظ في أكثر من

معني

؛ لأنّه ظاهر في أنّ له معاني غير ما يدلّ عليه ظاهر اللفظ، و إذا قلنا بجواز استعمال المشترك في أكثر من معني، فهو من الظاهر لا الباطن، فلعلّ المراد بالباطن ما يفهمه النبي صلّي الله عليه و اله و الأئمّة عليهم السّلام منه بحيث لا يكون ظاهرا عند غيرهم؛ لأنّ من كان له إحاطة بغير العالم المادّي يعرف من القرآن ما لا يعرفه من كان مقصورا علمه علي المادّيات.

الأمر الثالث عشر: في المشتقّ

و تنقيح البحث فيه في ضمن امور:

أحدها: قال في الكفاية: إنّ ملاك البحث موجود في الجوامد التي يزول الوصف فيها و يبقى الذات، كالزوج و الزوجة، ثمّ حكى عن فخر المحقّقين ابتناء حرمة الكبيرة الثانية التي أرضعت الصغيرة علي القول بالأعمّ في المشتق، قال:

تحرم المرضعة الاولي و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين. و أمّا المرضعة الاخري، ففي تحريمها خلاف، فاخترت والدي المصنّف رحمه الله و ابن ادريس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها أمّ زوجته؛ لأنّه لا يشترط في المشتقّ بقاء المشتقّ منه (2).

أقول: مفروض المسألة أن يكون للرجل زوجتان كبيرتان، و كان له زوجة صغيرة، فأرضعتها الكبيرتان. أمّا الكبيرة التي أرضعت أولا، فإنّها تحرم

ص: 48

1- جامع أحاديث الشيعة أبواب القراءة ب 27 ح 8.

2- كفاية الاصول ص 57.

لصيورتها أمّ الزوجة، وتحرم المرتضعة لصيورتها بنت الزوجة مع الدخول بالكبيرة أو بدونها. وأمّا الكبيرة الثانية التي أرضعت المرتضعة بعد خروجها عن الزوجية، فحرمتها مبنية علي صدق كونها أمّ الزوجة.

أقول: إذا كان البحث لغويًا، فكلّ مفهوم لا بدّ من أن يلاحظ مستقلاً، ووحدة الملاك لا أثر لها. وأمّا المثل المذكور، فالثانية لا تحرم لأنها ليست أمّ زوجة، فهي نظير ما إذا طلق الصغيرة فأرضعتها امرأة، فإنّها لا تصير أمّ الزوجة بلا إشكال.

وأمّا الكبيرة الاولي المدخول بها أو غير المدخول بها، فقليل كما في نهاية الدراية: إنّ حرمتها أيضا مبنية علي الأعمّ؛ لأنّ امومة المرضعة الاولي وبنية المرتضعة متضادّتان متكائفتان في القوّة و الفعليّة، وبنية المرتضعة و زوجيتها متضادّتان شرعا، ففي مرتبة حصول امومة المرضعة تحصل بنية المرتضعة، وتلك المرتبة مرتبة زوال زوجية المرتضعة، فليست في مرتبة من المراتب امومة المرضعة مضافة إلي زوجية المرتضعة، حتّي تحرم بسبب كونها أمّ الزوجة (1) انتهى.

أقول: يحرم الجمع بين المرضعة و بنتها حدوثا وبقاء، فإذا أرضعت الاولي و حصلت البنية و الامومة في زمان واحد، حرم الجمع بينهما في الزوجية، أي: لا يجوز تزويجهما معا، فإذا تزوّجهما بطل، ولا ترجيح.

وأمّا لو كانتا زوجتين له، فأرضعت الكبيرة الصغيرة، فلا يمكن الجمع بينهما بقاء، فلا تكون الامّ و البنت معا زوجتين، لكن يمكن أن يقال: إنّ البنت تكون بنت الزوجة فتحرم و الامّ ليست أمّ الزوجة، فلا مانع من بقاء زوجيتها إلاّ علي مبني كون المشتقّ أعمّ ممّا انقضي. ي.

ص: 49

ثم إن هذه المسألة معنونة في الفقه وفيها أخبار، فهي موكولة إلي محلها.

وقد يقال: إن الظاهر عدم وجود عنوان أم الزوجة في النصوص، بل الموجود أمهات النساء، ولا إشكال في عدم جريان نزاع المشتق فيه، فالكلام ساقط من أصله انتهى.

أقول: المراد من النساء هي الزوجات، ولا فرق قطعاً بين أن يقال أم امرأتك أو يقال أم زوجتك.

ثانيها: قال في نهاية الاصول: إن كلام الأعمى يحتمل أمرين: الأول: كفاية وجود اتّصاف الذات بالمبدأ في صدق المفهوم عليه بعد زواله، فيكون البحث عقلياً غير راجع إلي عالم اللغة وعالم الألفاظ. الثاني: أن يكون مراده أن وجود المبدأ في الذات المتّصفة بها يوجب تحقّق حيثيّة انتزاعيّة واعتباريّة فيها باقية في جميع الأزمنة بعد زوال المبدأ، فيكون البحث لغويّاً يصحّ له أن يتمسك بالتبادر، والظاهر أن مراده هو الثاني، ولا يظنّ به كون مراده الاحتمال الأول (1).

أقول: الظاهر أن البحث لغوي علي التفسيرين، فإنّ اللغوي لا بدّ أن يعيّن أن التلبس بالمبدأ يكون بالحيثيّة المنتزعة الاعتباريّة، ولعلّ مراد الأعمى هو الأول؛ لأنّ الحيثيّة الاعتباريّة إنّما توجد في بعض المشتقات كالسارق ونحوه، ولا توجد في جميعها كالنائم ونحوه، وعلي كلّ فالبحث لغوي فيما وضع له هيئة فاعل ونحوه.

ثالثها: في بساطة مفهوم اسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبّهة، لا يخفي أنّ المادّة الواحدة، كما دة «ض رب» التي لها معني واحد يختلف معناها في الجملة بعروض الهيئات المختلفة عليها، وهي:

الاولي: هيئة المصدر، وهي أقرب التعبيرات عن المادّة؛ لعدم اشتمالها علي 8.

ص: 50

1- نهاية الاصول ص 58.

النسبة إلي فاعل ما، بخلاف سائر الهيئات.

الثانية: ما كان المقصود بها الاخبار عن المادّة بعد وقوعها خارجا من فاعل ما وهي هيئة الفعل الماضي، ويعبر عن ضرب فعل ماض بالفارسيّة زد، ولا دلالة لها علي الزمان الماضي، وإن كان التسمية بالفعل الماضي موهمة لها؛ وذلك لأنّه يصحّ أن يقال: كان الله تعالى، مع أنّه ليس له زمان، ويصحّ أن يقال: إذا جاء زيد غدا فأكرمه، فإنّه فرض وقوعه و تحقّقه في ترتّب الجزاء عليه.

نعم إذا اسند إلي الزمانيّات يمكن استظهار وقوعه في الزمان الماضي؛ لأنّ تحقّقها مساوق لمضني الزمان. وأمّا أخذ زمان الماضي في مفهومه، فهو لغو لأنّ معني تحقّق الفعل خارجا بدون قرينة عبارة اخري عن وقوعه في الزمان الماضي، وليس المراد بالماضي المضني حقيقة، بل المضني بالنسبة في الاخبار.

الثالثة: ما كان المقصود منها الاخبار عن الحالة الفعلية أو المستقبلية لوقوع المادّة، وهي هيئة الفعل المضارع.

الرابعة: ما كان المقصود منها اصداره من شخص، وهي هيئة فعل الأمر الغائب والحاضر.

الخامسة: ما كان المقصود منها عدم اصداره، وهي الهيئة الدالّة عليه هيئة النهي.

السادسة: ما كان المقصود منها إفادة كون المادّة في محلّ صدورها أو محلّ قيامها، أي المتلبّس بالمادّة لا بنحو التركيب، وهيئة الدالّة عليه هي هيئة فاعل، أو محلّ وقوعها وهيئة الدالّة عليه هيئة المفعول.

والفرق بين هيئة المصدر وهيئة فاعل أنّ الاولي تقيّد نفس المادّة بشرط لا، فيقال: مثلا العلم خير من المال. والثانية تقيّد المادّة الموجودة في المحلّ أي المتلبّس بها، فيقال: مثلا نوم العالم أفضل، من دون أن يكون المحلّ مأخوذا فيها، فمفهوم فاعل ليس مركّبا من المحلّ والمادّة وجدانا، فقولنا زيد آكل ليس معناه

زيد ذات أو شيء له الأكل، ولذا لو لم يقيّد بزمان كان معناها وجود المادّة فيه دائماً؛ لأنّ الملحوظ ثبوت المادّة في المحلّ.

وقد استشهد في الكفاية (1) لبساطة المفهوم بعدم تكرّر الموصوف في مثل زيد الكاتب، فإنّه ليس معناه زيد شيء له الكتابة، ولكن أورد عليه في المحاضرات بأنّه لا فرق بين جملة الانسان كاتب، وجملة الانسان شيء له الكتابة ولا تكرار؛ لأنّ التكرار إعادة عين ما ذكر أولاً مرّة ثانية، وهو منتف هنا (2) انتهى.

أقول: مراده تكرار الموصوف لا لفظه، وهو واضح.

ومما ذكرنا ظهر أنّه لا يقال زيد في صدره عالم؛ لأنّه لا يطلق العالم علي العلم الملحوظ في نفسه بشرط لا، ويقال: زيد في صدره علم.

والحاصل أنّ النظر إن كان إلي نفس المبدأ بشرط لا، أي من دون نظر إلي وجوده في محلّ، فهو المعبر عنه بالمصدر. وإن كان النظر إلي كون المبدأ ملحوظاً من حيث كونه علي نحو مفاد كان الناقصة، بأن يكون النظر إلي التلبّس كان مشتقاً، ولم يعتبر كون المبدأ غير الذات المتلبّسة به، فيمكن أن يقال: الله تعالي عالم، مع أنّ العلم عين ذاته، فتأمل.

رابعها: أنّ المادّة قد تلحظ فعليّة كالنائم، وقد تلحظ حرفيّة كالتاجر، فيطلق عليه في حال عدم تلبّسه بالتجارة كحال النوم، ويتعيّن بالقرينة أنّ المادّة ملحوظة علي أيّ الوجهين، فإن قامت قرينة علي أنّها حرفيّة، وإلاّ فالمناط التلبّس بالمادّة.

ثمّ إنّ الحكم علي المتلبّس بالمبدأ قد يكون دائراً مداره، فيرتفع بعد انقضاء المبدأ، وقد يكون الحكم ثابتاً حدوداً وبقاء علي من تلبّس بالمبدأ، كزوال الطهارة الحديثيّة عن النائم، فإنّه محدث حال النوم وبعد انقضاء النوم عنه. 8.

ص: 52

1- كفاية الاصول ص 74.

2- المحاضرات 1:268.

و من الموارد التي قامت القرينة علي المراد قوله تعالي جوابا عن سؤال إبراهيم عليه السلام لَمَا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (1) فَإِنَّ القرينة العقلية تدلّ علي أنه عليه السلام سأل الامامة لبعض ذريته و هو المؤمن حال ايمانه، و ذلك لأنّ بعض ذريته ظالم في تمام عمره، و بعضهم ظالم في أول عمره ثم صار مؤمنا، و بعضهم مؤمن في أول عمره ثم صار ظالما، و بعضهم مؤمن في تمام عمره، و سؤاله مختصّ بالثاني حال صيرورته مؤمنا و الرابع؛ لوضوح أنّ الظالم في تمام عمره لا يليق بمنصب الامامة، و كذا من كان مؤمنا ثم صار ظالما لا يليق بالامامة حال كونه ظالما و لا حال كونه مؤمنا؛ لأنّ الامامة إن تحققت فلا تزول، و الجواب ينفي ثبوت عهد الامامة للثاني، أي الظالم الذي صار مؤمنا و انقضي عنه مبدأ الظلم، و لا ينفيه عن المؤمن الموحد في تمام عمره، و إلا لقال: لا ينال عهدي ذريتك.

و ممّا ذكرنا يظهر بطلان استدلال الأعمى بالرواية (2) الواردة في تفسير الآية، فإنّها لا تدلّ علي أنّ المشتقّ أي الظالم المذكور في الآية يراد به الأعمّ ممّن انقضي عنه الظلم، بل المراد أنّ التلبس بالظلم علّة محدثة و مبقية لعدم نيل منصب الامامة.

خامسها: بناء علي أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبس بالمبدأ، فإن ذكر زمان التلبس، فهو مثل زيد قائم بالأمس أو غدا، و إن لم يذكر انصرف إلي حال النطق، فقولنا زيد قائم، أي حال النطق.

و يمكن الاستدلال له بخبر فضل بن إسماعيل الهاشمي عن أبيه، قال: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن عليهما السلام عن امرأة زنت، فأنت بولد و أقرت عند إمام المسلمين بأنّها زنت و أنّ ولدها ذلك من الزنا، فاقم عليها الحدّ، و إنّ ذلك الولد نشأ حتّي 1.

ص: 53

1- سورة البقرة: 124.

2- اصول الكافي 1: 175 ح 1.

صار رجلاً، فافتري عليه رجل، هل يجلد من افتري عليه؟ فقال: يجلد ولا يجلد، فقلت: كيف يجلد ولا يجلد؟ فقال: من قال له: يا ولد الزنا لم يجلد ويعزّر وهو دون الحدّ، ومن قال له: يا ابن الزانية جلد الحدّ كاملاً، قلت له: كيف صار جلد هكذا؟ فقال: إنّه إذا قال له: يا ولد الزنا، كان قد صدق فيه وعزّر علي تعبيره أمّه ثانية وقد اقيم عليها الحدّ، فإن قال له: يا ابن الزانية، جلد الحدّ تاماً لفريته عليها بعد اظهار التوبة واقامة الامام عليها الحدّ (1).

إذا تحقّق ما ذكرنا، فالظاهر أنّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس كالجامد، فكما لا يطلق الكلب مثلاً علي المستحيل ملحا كذلك المشتقّ، ولعلّه واضح عند أبناء المحاوره، وأدلة الأعمى ضعيفة كما ذكره الاصوليون.

المقصد الأول: في الأوامر

إشارة

وفيه فصول:

الفصل الأول: في مادة أمر

إشارة

الظاهر أنّ «أمر» مشترك لفظي بين معني الطلب، وبين ما يقرب من معني الحادثة والشيء ونحوهما، وذلك لامور:

أحدها: استعماله في هذين المعنيين استعمالاً شائعاً، وعدم مناسبة بينهما تقتضي أن يكون أحد الاستعمالين مجازاً والآخر حقيقة.

ثانيها: اختلافهما في الاشتقاق والجمود، فيشتقّ من المعني الأول، فيقال: أمر عبده يأمره فهو أمر وذاك مأمور، دون الثاني.

ص: 54

1- وسائل الشيعة 18:441 باب حكم قذف ولد المقرّة بالزنا المحدودة ح 1.

ثالثها: أنّ المعنى الأول يجمع علي أوامر، والثاني يجمع علي أمور، فيكشف ذلك عن أنّ اللفظ مشترك لفظي بينهما، وليس له معنى شرعي منقول إليه، بل له لغة و عرفا و شرعا معنيان و يكون التعيين بالقرينة. و ذكر في مقاييس اللغة له معاني اخر.

و ما ذكره في الكفاية (1) من أنّه لا- حجة علي الاشتراك اللفظي، و لا يبعد ظهوره بلا قرينة في المعنى الأول يعني الطلب. ليس علي ما ينبغي، بل هو مشترك، و لا ظهور له في المعنى الأول إلا بالقرينة.

و ما ذكره أيضا من أنّه بحسب الاصطلاح قد نقل الاتفاق علي أنّه حقيقة في القول المخصوص و مجاز في غيره، فهو غير ثابت؛ لأننا لم نر من يدعي أنّه في اصطلاح الأصوليين كذلك.

ثمّ إنّ المعنى الأول و هو الطلب عبارة عن ايجاب فعل ممّن له حقّ الايجاب عرفا أو شرعا علي غيره، بحيث يستحقّ العقاب عند العقلاء علي المخالفة، كايجاب المولي فعلا علي عبده. أمّا إذا طلب المولي من عبده فعلا لا علي نحو الايجاب بل ندبا أو ارشادا، فلا يطلق عليه الأمر، كما أنّه إذا أوجب و ألزم من ليس له حقّ الالزام عرفا و لا شرعا، لا يطلق عليه الأمر إلا مجازا، فالزام المكروه ليس أمرا.

و يدلّ عليه التبادر و موارد الاستعمال، كقوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (2) فإنّ الأمر بالحدز إرشاد إلي أنّ مخالفة أمره توجب عذابا أليما، أو فتنة تناسب كونها عدل العذاب الأليم، و ليس المراد بالفتنة ما لا يكون مماثلا للعذاب الأليم؛ لأنّه لا يكون عدلا له. 3.

ص: 55

1- كفاية الاصول ص 82.

2- سورة النور: 63.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ طلب المولي من عبده علي ضربين: طلب ايجابي، و طلب غير ايجابي، فإن أراد القائل باعتبار الاستعلاء في مفهوم الأمر الطلب الايجابي فلا بأس به.

و ما ذكره في الكفاية (1) من كفاية كونه عاليا و إن كان مستخفضا بجناحه، ليس علي ما ينبغي إن أراد صدق الأمر علي طلب العالي ندبا، مع أنّه لا- وجه لذكره جهتين، بل ينبغي أن يقول: إنّ مادّة أمر تدلّ علي الوجوب للتبادر، و الوجوب هو طلب العالي إلي آخر كلامه. بل لا وجه لما ذكره في الجهة الرابعة، فلاحظ كلامه رحمه الله.

تتميم:

اشارة

يذكر فيه امران:

الأمر الأوّل: في الطلب

قد تبين ممّا ذكر أنّ مادّة أمر تطلق علي إنشاء ايجاب من له حقّ الايجاب، و الايجاب فعل اختياري مسبوق بإرادته، فإذا أمر المولي عبده صحّ أن يقال إنّّه أراد منه الفعل الكذائي، و ليس المقصود من قولنا أراد انشاء الايجاب؛ لأنّ الارادة أمر قلبي لا انشائي.

و ما ذكره في الكفاية (2) من إطلاق الارادة علي الانشاء لا يمكن المساعدة عليه، نعم إن كان موطن الطلب في النفس، كما إذا طلبت نفس الانسان أو عقله منه شيئا، مثل أن تطلب نفسه شرب الخمر، أو طلب عقله ترك الشرب، فيطيعهما، صحّ أن يقال: أمرته نفسه بشرب الخمر، كما يصحّ أن يقال: أرادت نفسه منه شرب الخمر، أو أراد عقله ترك شربه.

الأمر الثاني: في المقصود من الارادة في الانسان

، و المقصود منها في الخالق

ص: 56

1- كفاية الاصول ص 83.

2- كفاية الاصول ص 85.

تبارك و تعالي.

أمّا الأوّل، فالارادة فيه هي نزوع النفس إلي فعل يري أنه يقدر عليه، و يترتب عليه الفعل غالباً، و هي ذاتي للمدرك للفعل العالم به القادر عليه، خلقه الله تبارك و تعالي كذلك، فله أن يريد و له أن لا يريد، فمن علم ضرب احدي اليدين علي الاخري مثلا و كان قادرا عليه و لم يفعل، فإن سئل عن أنه لماذا لم يضرب؟ أجاب بأنه ما أراد ذلك، فإن أراد فعله، و ليست الارادة إراديّة بل هي نفسها.

نعم قد يكون امور هي دواعي تحقّق الارادة من المحبّة و الخوف و الحسد، و غيرها من الصفات النفسانيّة، و هي امور اختياريّة يمكن إزالتها، مثلا الحسود يحبّ زوال النعمة عن المحسود، و قد يفعل امورا يضرب بها المحسود، لكنّه قادر علي إزالة الحسد. فالارادة هي فعل النفس و لا تحتاج إلي إرادة اخري، بل الانسان خلق عالما قادرا له أن يريد و أن لا يريد.

و ظهر ممّا ذكرنا في معني الارادة أنّها لا تتوقّف علي مقدّمات، بل لا بدّ لها من محلّ قابل، و هو الانسان الملتفت إلي الفعل القادر عليه، فإنّه مختار في أن يريد الفعل فيفعله أو لا يريد فلا يفعله، نعم ربّما يكون للفعل مقدّمات، فيتأخّر وجود الفعل عن ابتداء الارادة، كما إذا أراد الحجّ في الموسم، فإنّه يتوقّف علي طيّ المسافة و غيره.

فالارادة هي حتميّة حركة النفس للعمل، قال في مفردات الراغب: الارادة هي نزوع النفس (1).

ثمّ إنّه زاد في فوائد الاصول علي الارادة شيئا آخر، فقال: إنّ وراء الارادة شيئا آخر هو المستتبع لحركة العضلات، و هو من أفعال النفس، و إن شئت فسمّه 6.

ص: 57

بحملة النفس أو حركة النفس أو تصدّي النفس إلي آخر كلامه (1).

أقول: بل لا يبعد أن يكون الإرادة هي حملة النفس، أي: نزوعها إلي الفعل بحيث لا ينفكّ الفعل عنها، وما لم يبلغ نزوع النفس إلي هذا الحدّ لم يسمّ إرادة ما لم يمنع مانع خارجي، فنزوع النفس ذاتي لها قد خلقها الله كذلك، أي: يريد الفعل أو لا يريد من غير حاجة إلي مقدّمة، بل يكفي كونه عالماً بالفعل قادراً عليه.

ثمّ إنّه ذكر في المحاضرات أنّ الإرادة مهما بلغت ذروتها لا يترتّب عليها الفعل كترتّب المعلول علي علّته التامة (2).

ويمكن المناقشة فيه بأنّ الإرادة فعل النفس الذي يترتّب عليه الفعل الخارجي وما لم يبلغ الحدّ الذي يترتّب عليه الفعل لو لا المانع الخارجي لم يكن إرادة.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الإرادة هي نزوع النفس ليست متّحدة مع طلب النفس، نعم قبل أن يريد الفعل، أي قبل نزوع النفس، ربّما يكون تنازع بين هوي النفس و العقل، كما إذا تصوّر شرب خمر حاضر عنده، فالنفس تأمره بفعله و هي النفس الأمارة، و تزيّن له فعله و تدفع الموانع الدنيوية و الاخروية، و العقل ينهاه، فهذا طلب من النفس و العقل و ليس إرادة.

ثمّ إنّ فعل العبد هل هو مستند إلي إرادته و يكون مختاراً فيه غير مستند إلي غيره أو أنّه مستند إلي الإرادة الإلهية؟ فيه أقوال.

قال المولي نصير الدين الطوسي في فصول العقائد: إنّ العبد موجد-أي:

الفعل-بالاختيار؛ لأنّه يحصل بحسب دواعيه، و استدلّ عليه بعد عدم استبعاده كونه ضروريّاً بأنّ القبيح محال علي الواجب، فيكون فاعله غيره، و إذا كان فاعل 4.

ص: 58

1- فوائد الاصول 1:67.

2- المحاضرات 2:54.

القبیح غیره، فكذا فاعل الحسن، فإنّ الذي كذب هو الذي صدق (1) انتهى.

أقول: فعليه لا محذور في تكليف الكفّار و العصاة؛ لأنّ الارادة التكوينية الإلهية لا تتعلّق بأفعال العباد.

وقيل: إنّ معني قوله عليه السّلام «لا- جبر و لا- تفويض بل أمر بين الأمرين» أنّه لا- جبر بمعني إجاء العبيد و قهرهم علي أفعالهم، و لا تفويض بأن يكون الله سبحانه بعد إعطاء القدرة و الحياة لهم، لا يكون قادرا علي أن يحول بينهم و بين فعلهم، بل أمر بين الأمرين، و هو خلق العباد و إعطاء الحياة و القدرة لهم، و إنزال الكتب و التوفيق لهم إلي ما يوجب سعادتهم أو خذلانهم، و تركهم إلي أنفسهم مع قدرته تعالي علي إجبارهم. و حكي هذا الوجه عن العلامة المجلسي و جها عاشرًا لمعني الحديث في كتاب مصابيح الأنوار (2).

و ظاهر الآيات و الأخبار أنّ الأفعال القبيحة صادرة عن العبيد، و أنّه تعالي لا يرضي لعباده الكفر و لا يظلمهم، و أنّ أفعال العباد ليست متعلّقة لإرادة الله تعالي.

أمّا الثاني أي إرادة الله سبحانه و تعالي، فقيل: إنّها تقسّم إلي الارادة التكوينية و التشريعية، و لعلّه اصطلاح و إلاّ فالأحكام النازلة علي الأنبياء هي كسائر أفعاله تعالي تتحقّق بالارادة التكوينية، و لعلّ المراد بقوله تعالي يُرِيدُ لِيُظَهِّرَكُمْ (3) هي إرادة جعل أحكام الطهارة بالماء و التراب لتطهيركم، فالارادة المتعلّقة بتشريع الأحكام كالارادة المتعلّقة بخلق الأشياء كلاهما تكوينية، لكن اصطلاحوا علي تسمية الارادة المتعلّقة بالأحكام المجعولة بالارادة التشريعية.

و ورد عن المعصومين عليهم السّلام أنّ الارادة في الله تعالي هي فعله، فهي من صفات 6.

ص: 59

1- فصول العقائد ص 24-25.

2- مصابيح الأنوار للسيد عبد الله الشير 1: 161.

3- سورة المائدة: 6.

الفعل، كما في الخبر عن صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله و من المخلوق، قال: فقال: الإرادة من المخلوق الضمير و ما يبدو له بعد ذلك من الفعل، وأمّا من الله عزّ وجلّ فأرادته إحدائه لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروّي ولا يهّم ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفيّة عنه، وهي من صفات الخلق، فأرادة الله تعالى هي الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همّة و لا تفكّر و لا كيف لذلك، كما أنّه بلا كيف (1).

أقول: لا ينبغي الخوض في هذه المسائل الغامضة مع عدم عصمة أفكارنا و عقولنا، و اعتقادي في هذه المسألة و المسألة السابقة و غيرها هو ما يعتقدّه الأنبياء و لا سيّما نبينا صلّي الله عليه و اله و أوصيائه الأئمة المعصومين عليهم السلام، فإنّهم معصومون عن الخطأ، و بذلك يكون الانسان مستكملا إيمانه، كما في خبر يحيى بن زكريّا الأنصاري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: من سرّه أن يستكمل الايمان كلّه فليقل: القول منّي في جميع الأشياء قول آل محمّد صلّي الله عليه و اله فيما أسرّوا و ما أعلنوا، و فيما بلغني عنهم و فيما لم يبلغني (2).

تذنيبان:

الأول: في الأوامر الامتحانية

أنّ الأوامر الامتحانية و إن كانت متعلّقة ظاهرا بالفعل، لكن ليست متعلّقة به حقيقة، بل هي تتعلّق به مجازا، و القرينة عليه تؤخّر إلي وقت الحاجة، و هو قبل تحقّق الفعل.

و في أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه احتمالا ان:

أحدهما: أن يكون صورته اقطع رأس ابنك، بأن استعملت الصيغة فيه مجازا، و المراد بها جدّا أن يسلم لقطع رأس ابنه تسليما لا يتصوّر فوقه تسليم، سواء وقع

ص: 60

1- توحيد الصدوق ص 147.

2- اصول الكافي 1:391 ح 6.

بعده إهراق دمه أو لم يقع، وهذا لا يمكن إلا بأن يؤمر بقطع رأسه، وإذا اشتغل بالعمل بحيث لم يبق إلا قطع رأسه يبين له ما هو المأمور به، وأنه لا يجب عليه قطع الرأس، وعلي هذا الوجه فأمره بقطع رأسه أمر امتحاني ولم يعلم إبراهيم عليه السلام ذلك إلا بعد مجيء القرينة علي أن المراد من قطع الرأس فعل المقدمات التي لم يبق معها إلا إهراق دمه، قد استعمل الأمر بالذبح في مقدمته مجازاً.

ثانيهما: أن يكون مأموراً بوضع السكين علي رقبتة وجره عليها، أي: الاشتغال بالذبح الذي ينجز ظاهراً إلي قطع الرأس، وهو لا يعلم عدم الوصول إلي قطع الرأس، ولعل قوله تعالي قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا (1) يدل علي هذا الوجه، فليس الأمر أمراً امتحانياً.

الثاني: في البحث عن الكلام النفسي.

قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الدلالات اللفظية منحصرة في المفردات، وهيئة المركّبات الخبرية و الانشائية الطليبة و الاستفهامية وغيرها.

أمّا دلالة المفردات، فلا ريب فيها. و أمّا دلالة هيئة الجملة أي المبتدئية و الخبرية و حمل المحمول علي الموضوع، فهي: إمّا إنشائية، و إمّا خبرية.

أمّا الانشاء، فهو قصد حمل المحمول علي الموضوع بدون قصد الحكاية عمّا وراء ما يفهم من الجملة.

و أمّا الجملة الخبرية، فلها عند التحليل ثلاث دلالات: ذات الموضوع، و ذات المحمول، و حمله علي الموضوع الذي يدلّ عليه هيئة المبتدأ و الخبر، و لها خارج دلّت الجملة عليه، مثل ضرب زيد عمرو بالأمس، أو قصد المتكلم الحكاية عنه، إن طابقتة فصدق، و إن لم تطابقه فكذب، و هذا معني كلامهم أنّ النسبة الكلامية لها

ص: 61

خارج؛ لا أنّ النسبة موجودة في الخارج، فإنّ قولنا زيد قائم ليس له في الخارج إلاّ ذات زيد و عرض القيام، وهكذا كلّ جملة خبريّة، وأمّا زيد زيد و نحوها، فهي لعلّها ليست من الكلام الصحيح.

وقد ظهر ممّا ذكرنا التفكيك بين القضية اللفظيّة وبين واقعها، فإنّ القضية اللفظيّة لها مفردات و هيئة و واقعها الموضوع و عرضه. فما ذكر من أنّه إذا اشتملت القضية علي الدالّ علي الاضافة و النسبة بين الموضوع و المحمول، فلا بدّ و أن يكون محكيها كذلك. غير واضح.

ثمّ إنّ يقارن التلفظ بالجملة الخبرية و الانشائية امور:

منها: أنّ التكلم بهما فعل اختياري، و هو مسبوق بإرادة المتكلم، المتوقّفة علي تصوّر مضمون الجملة، و تصوّر نفس الجملة و ألفاظها.

و منها: أنّ ظاهر المتكلم الحكيم كونه معتقدا و مدعنا لمدلول الجملة.

و منها: كونه قاصدا لمضمونها لم يتكلم بها ساهيا و لا هازلا و لا خوفا و لا تقيّة إلي غير ذلك.

و هذه الامور ليست مدلولات لفظية، بل هي تثبت ببناء العقلاء في حمل كلام المتكلم الحكيم عليها، و لا شيء وراء هذه الامور يكون كلاما نفسيا مدلولا للجملة، و البحث عنه لا طائل تحته.

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في معان صيغة الأمر

قد استعملت صيغة «افعل» و«ليفعل» في معان، فهل هي مشتركة لفظاً بينها، أو مشتركة معني، أو حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه؟ وجوه.

يظهر من صاحب الكفاية الميل إلي الأخير، حيث قال: إنّ الصيغة في جميعها استعملت في إنشاء الطلب، ولم تستعمل في التهديد و التعجيز وغيرهما، فالمستعمل فيه في الجميع واحد، نعم يمكن أن يقال: إنّها موضوعة لإنشاء الطلب الذي يكون المنشئ له باعثاً و محرّكاً (1).

ثمّ قال في البحث الثاني: إنّّه لا يبعد أن تكون موضوعة لإنشاء الطلب بداعي البعث و التحريك الايجابي للتبادر، و يؤيّده عدم صحّة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب.

ثمّ قال في البحث الرابع: إنّّه لو منعنا وضع الصيغة للوجوب، فمقدّمات الحكمة تقتضي الحمل علي الوجوب، فإنّ الندب كأنّه يحتاج إلي مؤونة بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب.

أقول: لا يبعد أن تكون مشتركة معني، و يكون معني الصيغة هو كون المخاطب أو الغائب متلبساً بالمادّة إمّا تكوينياً، كقوله كن قرداً، أو صادراً منه مادّة الصيغة إباحة أو وجوباً أو غيرهما؛ لأنّها تستعمل في جميع الموارد من دون عناية و تجريد، حتّي أنّ الصبيان الذين يلعبون يستعملونها، و هي في استعمالها في

ص: 63

الارشاد كاستعمالها في غيره، وقد كثر استعمالها في الارشاد، كقوله من أراد البقاء فليفعل كذا، و من استبرد فليلبس كذا، إلي غير ذلك ممّا يكون المقصود منه جعل الملازمة بين الشرط و الجزاء.

و ليس في مورد الاباحة و التعجيز و التهديد إنشاء الطلب، و من هذه الاستعمالات تستكشف أنّها ليست موضوعة للطلب. فما ذكره في الكفاية من أنّها موضوعة لإنشاء طلب المادّة، و بعبارة اخري للطلب الانشائي و تختلف الدواعي، غير معلوم.

و قد يقال: إنّ هيئة افعال موضوعة للبعث و الاغراء، كالاشارة البعثية و الاغرائية، و كاغراء جوارح الطير، فهي موضوعة لإفادة ذلك و إفهامه، و إنّ المعاني التي عدّت لها، كالتمنيّ و الترجي و التهديد و غيرها ليست معانيها، بل معان مجازية علي ما سبق من استعمال اللفظ فيما وضع له ليتجاوز منه إلي المعني المراد جدّاً لعلاقة، فصيغة الأمر تستعمل تارة في البعث ليستقرّ ذهن السامع عليه و يفهم منها ذلك، و اخري تستعمل فيه لكن ليتجاوز ذهنه منه إلي المعني المراد جدّاً بعلاقة مع نصب قرينة.

أقول: الانصاف أنّه ليس في جميع الموارد بعث و إغراء، فقول الصبي لغيره إن أحببت أن تأكل من طعامي فكل، لا بعث فيه، و كذا قوله كونوا قردة.

و لا يبعد أن يكون الاستعمال في جميع الموارد في معني واحد من دون عناية تجريد و تأويل، حتّي في خطاب الجمادات، كقوله «أيا جبلي نعمان بالله خلياً نسيم الصبا» إلي آخره.

و قال في المحاضرات: إنّ الصيغة موضوعة للدلالة علي إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، و هي موضوعة لواحد من هذه المعاني، و هو إبراز اعتبار الفعل علي ذمّة المكلف. و أمّا إبراز سائر المعاني، فيحتاج إلي نصب القرينة، و هو

علامة كونها مجازاً في سائر المعاني (1).

أقول: قد سبق البحث عن الانشاء و الاخبار، ولعله لا يخطر في أذهان المستعملين في الموارد المختلفة أنهم يعتبرون في أنفسهم أمراً ثم يظهره بالصيغة، بل أنهم يرون الانشاء آلة لتحقق معناه، كما يقولون «يسقط» يريدون سقوط شخص، و يقولون «يعيش» يريدون معناه.

المبحث الثاني: في الفرق بين الايجاب و الاستحباب

وفيه أقوال و احتمالات:

الأول: أن الايجاب هو تحتمّ تلبس المخاطب أو الغائب بالمادة، و الاستحباب تلبسهما بالمادة علي نحو يترجح الفعل علي الترك، و نظيرهما الوعد، فإنه تارة يكون وعداً إلزامياً بحلف و شبهه، و اخري وعداً غير إلزامي بأن قيده بمشيئته، فإن قال: أعطيك غدا درهما و حلف عليه فهو وعد مؤكّد، و إن قال: أعطيك إن شئت فهو وعد غير ملزم. و كذلك عهدة الشخص، فإنه لو نذر فعلاً كانت عهده مشغولة به لزوماً.

و إن شئت قلت إن الوجوب هو لزوم أن يصدر الفعل من المكلف علي نحو يستبطن استحقاقه العقاب عند العقلاء علي المخالفة، و اللفظ الصريح أن يقول:

يجب عليك الفعل الكذائي و إن خالفت عاقبتك.

الثاني: ما في نهاية الاصول، قال: التحقيق أن الفرق بينهما بالشدة و الضعف، لكن لا بالشدة و الضعف في ذات الطبيعة؛ لأن الأمر الاعتباري لا يقبل التشكيك الذاتي، بل بالشدة و الضعف المنتزعين بحسب المقارنات، مثلاً من يقول لعبد:

ص: 65

اضرب، قد يقوله ضاربا برجليه الأرض و محرّكا رأسه و يديه، وقد يقوله معقبا إياه بقوله: وإن لم تفعل فلا جناح عليك. وقد يقوله بدون هذه المقارنات، فينتزع من الأوّل الوجوب، و من الثاني الندب، و اختلف في الثالث إلى آخر كلامه (1).

أقول: قد عرفت أنّ الوجوب و الندب و جودان بحسب وعائهما، فالصلاة واجبة و الصدقة مستحبة، و شرب الماء لم يوجد فيه وجوب و ندب، و هذان الوجودان يختلفان في الحتمية و عدمها، فإنّ هذه الامور قابلة للتأكد، كأخذ البيعة من الناس بعد أمرهم بولاية علي عليه السلام، و نظيره الرهن للدين، فكأنّه أوثق في الأداء من الدين الذي لا رهن له.

الثالث: ما ذكره في أجود التقريرات من أنّ الفرق بين الوجوب و الندب إنّما هو في المبادي، حيث إنّ ايقاع المادّة علي المخاطب تارة ينشأ عن مصلحة لزومية، و اخري عن مصلحة غير لزومية إلى آخر كلامه (2).

و فيه أنّهما يفترقان حتّي عند من أنكر تبعية الأحكام للمصالح و المفساد.

وقد يقال: إنّ لا اختلاف بينهما ذاتا، بل الوجوب حكم العقل بلزوم إطاعة الطلب الصادر من المولي إن لم يقترن بالترخيص.

أقول: فالفرق بينهما في مرحلة الاثبات، ولكنك عرفت أنّهما يفترقان ذاتا و ثبوتا، و أمّا إثباتا أعني طريق إثبات الوجوب أو الندب فهو أمر آخر.

المبحث الثالث

إشارة

بناء علي عدم وضع الصيغة للوجوب، فهل هي منصرفة إلى الوجوب أو أنّها تدلّ علي الوجوب بمقدّمات الحكمة، أو بحكم العقل بوجوب إطاعة العبد لمولاه، أو ببناء العقلاء و أبناء المحاورة علي حملها علي الوجوب إن صدرت ممّن تجب

ص: 66

1- نهاية الاصول ص 86-91.

2- أجود التقريرات 1:95.

إطاعته، كالصادر من الموالي إلي العبيد بدون قرينة تدلّ علي الاستحباب أو الاباحة كما هو المفروض؟

لا يبعد الأخير؛ لأنّ المتبادر من صيغة افعل في موارد استعمالها هو كون المخاطب متلبّسا بالمادّة، ولا تدلّ علي الوجوب بنفسها، وإنّما تدلّ عليه بقرينة، و من القرائن خطاب المولي بها عبده، فإنّها تحمل علي الوجوب ببناء العقلاء، و ذلك لأنّ الموالي العرقية إن أرادوا ايجاب شيء لا يصرّحون بإرادتهم من قولهم «اشتر اللحم» مثلا الوجوب، بل يستعملونها في مقام بيان ما يطلبونه من العبيد لزوما، فلذا كان البناء من العقلاء علي حمل الصيغة الصادرة من المولي إن لم تقترن بالترخيص في الترك علي الوجوب.

وقيل: إنّ بناء العقلاء علي وجوب إطاعة الطلب الصادر من المولي ما لم يرخص في تركه لا حملة علي الوجوب، و علي كلا التقديرين فهذا البناء ثابت في العرف و الشرع.

تتميم: الأوامر و النواهي الصادرة عن النبي ص و الأئمّة ع

قال في نهاية الاصول ما حاصله: إنّ الأوامر و النواهي الصادرة عن النبي صلّي الله عليه و اله و الأئمّة عليهم السّلام علي قسمين:

القسم الأوّل: ما صدر عنهم عليهم السّلام في مقام إعمال السلطنة و إعمال المولوية، مثل ما صدر عنهم في الجهاد و نحوه.

القسم الثاني: ما صدر عنهم عليهم السّلام في مقام التبليغ و الارشاد إلي أحكام الله تعالي، كقولهم «صلّ» و قولهم «اغتسل للجمعة» و نحوهما.

ثمّ إنّّه يجب إطاعتهم في القسم الأوّل، و أمّا القسم الثاني فلمّا لم يكن صدورها عنهم لإعمال المولوية، بل كان لغرض الارشاد إلي ما حكم الله به علي عباده، كانت في الوجوب و الندب تابعة للمرشد إليه، أعني: ما حكم الله به، و ليس

لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه؛ لعدم كون الطلب فيها مولويًا، فتأمل جيّدًا (1).

أقول أولاً: يجب إطاعتهم في أوامرهم الشخصية، فلو أمروا بإحضار ماء مثلاً وجب. وثانياً: أنّ النبي صلّى الله عليه و اله أو المعصومين عليهم السلام في مقام تبليغ الأحكام إن قالوا إخباراً عن الله تعالى: قال الله تعالى يا عبادي اعملوا كذا، فيستظهر الوجوب من كلام الله تعالى المنقول علي لسانهم عليهم السلام، وإن لم يسندوه إلي الله تعالى، وقالوا في مقام التبليغ: اعملوا كذا كما هو الأكثر، فيستظهر الوجوب من قولهم اعملوا؛ لوجوب إطاعتهم في الأحكام التي يقولونها، ولا حاجة إلي إحراز إعمال المولوية كما ذكر.

المبحث الرابع: في دلالة الجملة الخبرية المشتملة علي الأحكام الشرعية علي الوجوب

هل الجملة الخبرية المشتملة علي الأحكام الشرعية، مثل قوله «من شكّ بين الثلاث والأربع بني علي الأربع» تدلّ علي الوجوب أو لا؟ حكى الفاضل النراقي في المناهج عن جماعة عدم الدلالة واختاره، قال: لأنّه لم يرد بها الإخبار قطعاً، وأريد بها الإنشاء مجازاً، وهو متعدّد من أصل الطلب، والطلب الوجوبي والطلب الندي. وإذا تعدّد المجازات ولم يترجّح بعضها علي بعض، فاللفظ يكون مجملاً، والقدر المتيقّن هو أصل الطلب انتهى.

أقول: لا يبعد أن يكون استعمال فعل المضارع أو الماضي في هذه الموارد إنشاء حقيقة، كاستعمال فعل الماضي في البيع، مثل بعت و قبلت في مقام المعاملة فإنّه إنشاء، فيكون قوله «من فعل كذا أعاد أو يعيد» إنشاء واستعمالاً حقيقياً، وقد مرّ أنّ الإنشائية والاحبارية خارجتان عن مرحلة الاستعمال، وبناء العقلاء علي حمل الكلام الصادر عن المولي إلي العبيد في مثل ذلك علي الوجوب، ومن لاحظ

ص: 68

الأخبار يري أنّ استعمال الجملة في إنشاء الوجوب كثير.

و لا فرق بين أن يقول «ليعد» في جواب من سأله عن الشكّ في الركعتين الأولين، وبين أن يقول «بعيد» في الدلالة علي الوجوب.

وأما ما ذكره في الكفاية من أنّها أظهر من الصيغة، حيث أنّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضي إلاّ بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة و لا يلزم الكذب؛ لأنّه أخبر بداعي البعث كسائر الكنايات، مثل زيد كثير الرماد كناية عن جوده، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ إلي آخر كلامه (1).

ففيه منع كونه أكد، و منع كونه إخباراً، فلا- فرق بين قوله «إذا شككت فابن علي الأ-كثر» وقوله «من شكّ في الركعات بني علي الأكثر» في الدلالة علي إنشاء الطلب، و ليس الثاني أكد من الأوّل.

المبحث الخامس: في أنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً أم لا؟

إشارة

و لتتقيحه نذكر امورا:

أحدها: أنّ كثيراً من الأفعال يقع علي وجه العبادة تارة، و يقع علي غير وجه العبادة اخري، فإذا كان الفعل قابلاً لجعله لله تعالى، كالأفعال الحسنة من الاحسان إلي الغير و نحوه، و فعله المؤمن لله تعالى فهو عبادة، و إذا فعله لغيره لم يكن عبادة، مثلاً من وعظ الناس ابتغاء مرضاة الله تعالى فهو عبادة، و من وعظهم للاجرة أو لتحصيل الوجاهة عند الناس لم يكن عبادة، فالفعل قبل تعلّق الأمر به يقع علي وجهين.

هذا إن علم قابليّة جعله لله. و إن علم عدم القابليّة، كشرب الخمر فلا معني

ص: 69

لجعله لله و طلب مرضاته. وإن لم يعلم ذلك، فيستكشف كونه قابلاً لجعله عبادة من تعلق الأمر به، مثلاً إن لم يعلم أن غسل الثوب النجس يمكن أن يقع عبادة، استكشف قابليته لوقوعه عبادة من الأمر بغسل الثوب، فإذا غسله لله تعالى ليصلي فيه وقع عبادة و يثاب عليه.

و يدلّ علي ما ذكرنا من أنّ العبادة هو جعل العمل لله تعالى، الآيات و الأخبار:

منها: قوله تعالى وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ تَشِيئاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ الآية (1).

و منها: خبر علي بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله عزّ و جلّ:

أنا خير شريك من أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلا ما كان لي خالصاً (2).

و في خبر يزيد بن خليفة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كلّ رياء شرك، أنّه من عمل للناس كان ثوابه علي الناس، و من عمل لله كان ثوابه علي الله (3).

و منها: صحيح عبد الله بن سنان، قال: كنّا جلوساً عند أبي عبد الله عليه السلام إذ قال له رجل من الجلساء: جعلت فداك يا بن رسول الله صلّي الله عليه و اله، أتخاف عليّ أن أكون منافقاً؟ فقال له: إذا خلوت في بيتك نهاراً أو ليلاً أليس تصلي؟ فقال: بلي، فقال:

فلمن تصلي؟ فقال: لله عزّ و جلّ، قال: فكيف تكون منافقاً و أنت تصلي لله عزّ و جلّ لا لغيره (4).

و في المجالس و الأخبار باسناده عن أبي ذرّ، عن رسول الله صلّي الله عليه و اله في وصيته له 5.

ص: 70

1- سورة البقرة: 265.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:431 ب 13 ح 753 الطبعة الجديدة.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:433 ح 762.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:441 ح 795.

قال: يا أبا ذرٍّ ليكن لك في كلِّ شيءٍ نيّةٌ حتّى في النوم والأكل (1).

إلي غير ذلك، فراجع.

ثانيها: أنّ الأمر أيضاً عليّ قسمين: أمرٌ تعبديّ، وهو الأمر المتعلّق بالعبادة، وأمرٌ غير تعبديّ وهو المتعلّق بغير العبادة، والأوّل كالأمر بالصلاة فإنّه تعبديّ؛ لأنّ الصلاة اسم للصلاة الصحيحة، أي المسقطه للأمر، وهي الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط حتّى قصد القربة، كما تقدّم من أنّه لو وقف عليّ المصلّي أو أوصي لهم كان المراد ذلك، وهي المراد من قوله عليه السّلام «بني الإسلام عليّ الخمس الصلاة» الحديث.

وقوله تعاليّ الصّلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر (2) وقوله تعاليّ أقيموا الصّلاة (3) يعني الصلاة الصحيحة المسقطه للاعادة والقضاء، فالأمر تعلّق بالعبادة، وهي الاتيان بالأفعال المخصوصة لله.

والثاني كالأمر بالانفاق عليّ الزوجة وأداء الدين والوفاء بالمعاملات اللازمة، فإنّها أوامر غير تعبديّة، فالواجب هو الانفاق عليّ الزوجة، سواء كان لله أو كان لهوي نفسه، أو كان رياء، والانفاق عليّ الزوجة امثالاً لأمر الله لا يكون عبادة إلا إذا جعله لله تعاليّ؛ لأنّ الأمر به توصليّ، وسيأتي توضيحه في الأمر الرابع.

ثالثها: أنّ العبادات كالصلاة ونحوها مشروطة بايقاعها خضوعاً لله تعاليّ، كما أنّها مشروطة بالطهارة واستقبال القبلة والساتر، والدليل عليّ الاشتراط إمّا الاجماع أو الأخبار أو غيرهما، والأمر يتعلّق بالصلاة مع جميع شروطها، لأنّ الأمر يتعلّق بالشروط الشرعيّة، كما يتعلّق بالأجزاء بلا فرق بينهما. ا.

ص: 71

1- وسائل الشيعة 1:36 ح 8.

2- سورة العنكبوت: 45.

3- سورة البقرة: 43 وغيرها.

رابعها: أنه يمكن أن ينبعث المكلف عن الأمر ويقصد بعمله امتثاله، ومع ذلك لا يكون عمله عبادة، كما إذا غسل ثوبه النجس بالماء المغصوب لوجوب غسله ليصلّي فيه بحيث لو لم يكن واجبا لم يكن يغسله، أو أنفق علي زوجته بحيث لو لا وجوبه لم ينفق عليها، إلي غير ذلك، نظير امثال المكره أمر المكره لأنه أمره به.

خامسها: إذا شك في اعتبار العباديّة في عمل، أي اعتبار جعله لله تعالى في إسقاط الأمر به، ولم يكن إطلاق في مقام البيان ليتمسك به لنفيه، فهو من الأقلّ والأكثر الارتباطي، يجري فيه الأصل علي الخلاف.

إذا تمهدت الامور المذكورة، فنقول: كما تشترط الصلاة بالطهارة وغيرها من الشرائط، كذلك يشترط فيها الاتيان بها عبادة، والأمر تعلق بالصلاة الواجدة للشروط التي منها قصد القرية، وهذا هو الموافق للمرتكز في أذهان المتشرّعة بأنهم مأمورون بالصلاة، وهي المركبة من الأجزاء والشرائط، ومنها قصد القرية، وليس قصد القرية دخيلا في تحصيل الغرض، كما ذكره في الكفاية (1).

ثم إن اعتبار كون العمل عبادة، إن استفيد من مناسبة الحكم والموضوع أو غيرها، فلا إشكال، كالطواف بالبيت ورمي الجمار والصلاة ونحوها، فإنه لا يأمر الله سبحانه بهذه الأفعال إلا لمصلحة فيها، ولا مصلحة في مجرد فعلها بدون التعبد بها، وكذا إن دلت سيرة المتشرّعة أو إجماع قطعي أو نحوهما، وأما إذا لم يكن فمقتضي إطلاق الأمر إن كان في مقام البيان عدم اعتباره.

وقد يقال: إن الأوامر كلّها تعبدية إلا ما علم أنه توصّلي؛ لأنّ الأمر هو المحرّك للمأمور إلي فعل المأمور به، والمأمور به في إطار تحريك الأمر يكون عبادة، ولعلّه مراد من جعل الأمر بمنزلة المحرّك التكويني. 7.

ص: 72

وفيه أنّ أداء الدين و الانفاق علي الزوجة و الوفاء بالعقود اللازمة مأمور بها، لكن لم يؤخذ فيها جعلها لله، فإن تحرّك من الأمر بحيث كان الداعي الأوّل هو الأمر، لكن فعله حبّاً أو رياء بحيث لو لا الأمر لم يكن يفعل، و لو لا محبّة الزوجة لم ينفق عليها، فقد امتثل الأمر بالانفاق علي الزوجة، مع أنّه لم يقع عبادة.

تَمَمّة:

ذكر في تقريرات الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ المصلحة إن كانت في الفعل علي وجه لو أمر به المولي و أتى به المكلف امتثالاً- لأمر المولي لصار حسناً، ولكن حيث أنّه لا يعقل الأمر بالفعل أوّلاً علي ذلك الوجه، فما يحمله في ايصال المكلف إلي المصلحة المكنونة في الفعل علي الوجه المذكور أن يأمر بالفعل أوّلاً تحصيلاً لموضوع الحسن، ثمّ يتبّه المكلف بأن يأتي بالفعل المذكور علي وجه الامتثال (1) انتهى.

و أورد عليه في الكفاية أوّلاً: بأنّا تقطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد.

و ثانياً: أنّ الأمر الأوّل إن لم يسقط بدون قصد امتثاله لعدم حصول غرضه، استقلّ العقل باتيانته بقصد الأمر، فلا حاجة في الوصول إلي غرضه إلي وسيلة تعدّد الأمر (2).

أقول: ليس في كلام الشيخ رحمه الله تعدّد الأمر، بل قال: إنّّه يأمر بالفعل ثمّ يتبّه المكلف بأن يأتي بالفعل المذكور علي وجه الامتثال، فيصل المكلف إلي المصلحة الموجودة في الفعل.

ثمّ إنّ ما ذكره من أنّ قصد الأمر دخيل في غرض المولي و ليس جزء و لا شرطاً، لا وجه له، بل هو إمّا جزء أو شرط لبّ، ولكن لا يمكن الأمر به و ايصال المكلف إلي المصلحة الملزمة الموجودة في المتعلّق إلّا بهذه الكيفيّة، فلو لم يبيّن

ص: 73

1- تقريرات الشيخ ص 49.

2- كفاية الاصول ص 97.

يتمسك بإطلاق كلامه أو بالاطلاق المقامي علي عدم اعتباره.

المبحث السادس: في دلالة هيئة الأفعال

تقدم أنّ هيئة الأفعال تدلّ علي معني قابل للاطلاق و التقييد، و ما قيل من أنّ معني هيئة الأفعال معني الحرف لا يلاحظ فيه الاطلاق، ليس مرضياً عندنا، ففي قولنا ضرب زيد عمروا في الدار بالعود يوم الجمعة، قد قيّدنا نسبة صدور الضرب من زيد التي هي معني الفعل الماضي بهذه القيود.

و علي هذا فإذا شكّ في كون الوجوب نفسياً، أو غيرياً، أو تعيينياً، أو تخييرياً، أو عينياً، أو كفائياً، أو مباشرياً، أو أعمّ منه و من التسبيبي، فمقتضي الاطلاق الأوّل من هذه الامور؛ لأنّ خلافها يحتاج إلي تقييد الهيئة بأنّه يجب الفعل الكذائي عند وجوب فعل آخر، أو يجب الفعل إن لم يفعل غيره، وهكذا.

المبحث السابع: إذا وقعت صيغة «افعل» عقب الحظر

، أو في مقام توهمه، ففي دلالة علي الوجوب و عدمه و جهان، لا يبعد أن يقال: إنّه إن رفع الحظر الموجود أو توهمه بهذه الصيغة، كما في قوله تعالي فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (1) فلا دلالة لها علي الوجوب.

و أمّا مجرد أن يكون الفعل ممنوعاً في زمان، ثم وقع بعده الصيغة، فافتضاءه عدم الظهور للصيغة في الوجوب غير معلوم، نعم يوجب ضعف الظهور، فلو عارضه ظاهر آخر قدّم عليه.

ص: 74

لا- دلالة لايجاب الطبيعة علي فعلها مرة أو مرّات، سواء كان الايجاب بمادّة الأمر، أو بصيغته، أو بالجملة الخبرية المستعملة في مقام الانشاء؛ لوضوح أنّ متعلّق الوجوب هو الطبيعة، وهي توجد في الخارج بايجادها مرة واحدة، فلا دلالة للهيئة المتعلّقة بالطبيعة علي المرة، بحيث لو قال افعل مرة لكان تأكيدا، ولا التكرار بحيث لو قال افعل مكرّرا لكان تأكيدا.

و ينبغي التنبه علي امور:

الأول: أنّ الطبيعة تتحقّق في الخارج بالوجود الأوّل، فإن لم تكن قابلة لايجادها بوجودات دفعة، كغسل الميّت مثلا، فلا بحث. و أمّا إن كانت قابلة لوجودات متعدّدة دفعة كالتصدّق، فإنّه يمكن تحقّقه بدرهم دفعة، كما يمكن تحقّقه بعشرة دراهم دفعة، فإن أمر بالتصدّق فقد يقال: إنّّه لو تصدّق بعشرة دراهم دفعة، لكان امثالا واحدا كالتصدّق بدرهم، ولا يختلفان في أنّ التصدّق بدرهم مصداق للواجب، كما أنّ التصدّق بعشرة دراهم مصداق للواجب.

أقول: لو نذر أن يتصدّق علي فقير بدرهم إن جاء زيد من سفره، ثم نذر إن رزق ولدا تصدّق علي فقير بدرهم، فجاء زيد و رزق ولدا، فتصدّق علي فقير بدرهمين قاصدا به الوفاء بالنذرین، لكان موفيا بنذريه، وكذا لو أمره المولي أن يتصدّق علي فقير بدرهم، وكان ناذرا أن يتصدّق علي فقير بدرهم، فتصدّق علي فقير بدرهمين قاصدا به امثال أمر المولي و وفاء النذر لكان ممثلا لهما، فكذا إن أمره بالتصدّق، فإنّه ينوي بما صدق عليه التصدّق أداء الواجب، وبالزائد عليه الاستحباب، وليس له أن يقصد امثال الواجب بالتصدّق بالعشرة بخصوصها، بل مقدار ما يصدق عليه التصدّق يكون واجبا و الزائد مستحبا؛ لأنّ الزيادة خصوصيّة

في الفرد، فإذا وجب علي شخصين أن يتصدّقا، فتصدّق أحدهما بدرهم و تصدّق الآخر بعشرة دراهم، كان ثواب الثاني أكثر؛ لأنّ الفرد الذي أتى به أفضل.

وإن أمره المولي بضرب عبده، فإنّما يجوز له أن يضربه بمقدار ما يصدق عليه الضرب، فلا يجوز أن يضربه مرّة واحدة ضربا شديدا زائدا علي ما يتحقّق به أصل الضرب.

الثاني: قيل: إنّ الاتيان بالأفراد العرضيّة للطبيعة يكون امثالا واحدا بمجموعها، فلو أمره بالتصدّق، فتصدّق دفعة علي عشرة فقراء، وقع الجميع امثالا واحدا، كما إذا تصدّق علي فقير واحد؛ لأنّ الأمر تعلق بالطبيعة، والخصوصيات الفردية خارجة من متعلّق التكليف.

و أورد عليه في نهاية الاصول بأنّ الطبيعة الموجودة في الخارج تتكثّر بتكثّر أفرادها، والقول بكون الطبيعة الموجودة في الخارج موجودة بوجود وحداني وإن تكثّرت أفرادها ضعيف في الغاية (1).

وقيل في توضيحه: إنّ المولي إن قال: أطعم فقيرا، فأطعم في مجلس واحد فقراء مع عدم كون المطلوب بشرط لا، فإنّما لم يحصل الامثال، وهذا لا مجال له قطعا، أو حصل بواحد لا بعينه، أو بالمجموع من حيث المجموع، و من الواضح أنّ شيئا من هذين العنوانين غير موجود في الخارج.

أو يقال: إنّ المطلوب صرف الوجود. ولكن الانصاف أنّ صرف الوجود لا يخرج عمّا ذكر، فلم يبق إلّا أن يقال: إنّ كلّ واحد امثال، ولكن يكون الثواب و الأجر واحدا انتهى.

أقول: لا نقول بتعدّد الامثال للطبيعة، بل نقول بأنّ واحدا منها امثال للواجب، ة.

ص: 76

وذلك لأنّ الوجوب تابع للمصلحة الملزمة للفعل في المتعلّق، والحرمة تابعة للمفسدة الملزمة للترك في المتعلّق، وهما متلازمان، أي: كلّما حكم به الشرع ففيه مصلحة أو مفسدة، وكلّما كان مصلحة فمعها حكم، وكذا المفسدة، ولا بدّ من أن يلاحظ أنّ المصلحة بأيّ مقدار، فإن كانت في وجود الطبيعة المتحقّق بوجود فرد من الطبيعة، كانت الطبيعة المتحقّقة بوجود فرد هي الواجبة، وإن كانت في خصوصيّة فرد كانت الخصوصية أيضا واجبة، وحيث أنّ المصلحة في أصل التصدّق بما تحقّق فيه طبيعة التصدّق كان الوجوب تابعا لها، فإذا فرض تحقّق الطبيعة بتصدّق درهم علي فقير واحد كان الزائد غير واجب، فهل يجوز لو أمره بضرب العبد ضرب عشرة من عبيده دفعة؟

الثالث: لا مجال لتبديل الامتثال بعد تحقّقه؛ لأنّ الامتثال فرع وجود الأمر، ومع سقوطه بامتناله فلا أمر، نعم في العرفيات إذا لم يحصل غرض المولي بترجّح عقلا أن يأتي بفرد أحسن ممّا أتى به، وسيأتي التعرّض له.

المبحث التاسع: في الفور و التراخي

لا دلالة لصيغة الأمر علي الفور ولا علي التراخي، بل الصيغة تدلّ علي الالتزام بايجاد المادّة غير مقيد بزمان، فيجوز اتيانها متراخيا مع العلم بتمكّنه من اتيانها.

نعم إن شكّ في تمكّنه من اتيانها إن لم يأت بها فورا وجب الاتيان بها فورا وجوبا عقليّا.

وهذا غير دلالة الصيغة علي الفور، بل لو كان الواجب موسّعا فإنّما يجوز تأخيره عن أوّل وقته مع العلم بالتمكّن من فعله بعد ذلك؛ لأنّ العقل الحاكم بالاستقلال في مقام الامتثال يستقلّ بأنّه لا بدّ من الامتثال بحيث لا يفوت الفعل

الواجب، مثلاً- إذا دخل الوقت وجب علي المكلفين الصلاة بين الحدّين، فإن علم أنّه يقدر عليه في آخر الوقت، فيجوز له التأخير، وإلا فلا يجوز عقلاً، ولو أُخّر ولم يتمكّن فقد عصي، فلو أنّ امرأة كان يوم عاداتها، فدخل الوقت واحتملت عروض الحيض وجب عليها المبادرة إلي الصلاة.

وبعبارة اخري: إنّ الشارع المقدّس يقول: يجب علي المكلف فعل الصلاة بين الحدّين، ولا يقول يجوز للمكلف أن يؤخّر الصلاة من أول الوقت حتّى مع عدم العلم بتمكّنه من فعلها بعد التأخير.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره في الكفاية (1)، حيث قال: نعم قضية إطلاقها جواز التراخي. في غير محلّه إن أراد تجويز الأمر التراخي، فإنّه ليس لها إطلاق يقتضي جواز التأخير، سواء علم أنّه يتمكّن من فعله بعد ذلك أو لا، وكذا إذا كان بعد دخول الوقت واجدا للطهارتين ولم يعلم أنّه يتمكّن منهما في آخر الوقت لم يجز له إبطالهما وتأخير الصلاة، وكان تأخيره تضييعاً، وقد اشير في روايات الحائض أنّها تقضي لأنّها ضيّعت. وإن أراد أنّ التقييد بالفور والتراخي غير المذكور، فلا بدّ أن يحمل علي الاطلاق من ناحيتهما، ومقتضاه جواز التراخي، فهو متين.

ثمّ إنّ بعضهم قال بدلالة الصيغة علي الفور؛ لأنّ العرف والعقلاء لا يعدّون العبد معذورا إذا أُخّر الامتثال، مضافاً إلي أنّ البعث التشريعي يطلب الانبعاث فوراً عند العقل، كما في البعث التكويني.

قلت: إطلاق الصيغة يقتضي عدم اعتبار الفور وعدم اعتبار التراخي، والعقل يلزم بامتثال الأمر، ولا يجوز التأخير إلاّ مع العلم بالتمكّن من الامتثال، والبعث التكويني إن كان إلي الشيء علي نحو السعة، فالبعث التشريعي أيضاً مثله. 3.

ص: 78

و لا يخفي أنه ربّما وجب البدار وإن علم بتمكّنه من الاتيان بعد التأخير إن كان الواجب من حقوق الناس، كما في الجواهر حيث قال: نعم قد يكون متعلّقها-أي الأوامر-حقًا للفقراء مثلا يجب أدائه فوراً كغيره من الحقوق المالية، نحو الزكاة مثلا؛ للأدلة الدالة علي ذلك.

إلي أن قال: إنّ الأصل في الحقوق المالية-سواء كانت لشخص معيّن أو غير معيّن-الفوريّة، إلاّ مع الاذن من صاحب الحقّ، و من ذلك ردّ الأمانات الشرعيّة إلي أهلها فوراً، و أداء الخمس و الزكاة و غيرها إلي آخر كلامه (1).

و حاصله: أنّ المستحقّ موجود و هو طالب للأداء، فيجب الأداء. و إطلاق وجوب الخمس مثلا-لا- يقتضي جواز التأخير مع وجود المستحقّ، حتّي مع العلم بالتمكّن من الأداء، فيكون ما دلّ علي وجوب أداء مال الناس من عين أو حقّ عند المطالبة و لو بلسان الحال قرينة علي التقييد في إطلاق الهيئة، فإنّ مقدّمات الحكمة و إن اقتضت إطلاقها و عدم تقييدها بالفور، لكن جريانها إنّما يكون إذا لم يكن دليل علي التقييد.

الفصل الثالث: في الاجزاء

إشارة

و يقع الكلام في مواضع:

الموضع الأوّل: في أن امتثال الأمر يوجب سقوط الأمر

إنّ اتيان المأمور به، أعني: امتثال الأمر يوجب سقوط الأمر، فلا مجال معه لتكرار العمل، و لم يستبعد في الكفاية تبديل الامتثال و التعبّد به ثانيا بدلا عن التعبّد به أوّلا فيما علم أنّ مجرد الامتثال ليس علّة تامّة لحصول الغرض، كما إذا

ص: 79

وجب عليه إحضار الماء لشرب المولي فأحضره، فله تبديله ما لم يشرب، وأما إذا كان علّة لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، ولو لم يعلم أنّه من أيّ القبيلين فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّة، ويدلّ عليه ما ورد من الروايات في باب إعادة الصلاة فرادي جماعة، وإنّ الله يختار أحبّهما إليه (1).

أقول: في غير الشرعيّات ممّا يعرف الغرض يترجّح للعبد التبديل بالأحسن لا تبديل الامتثال، فإنّه قد حصل، لكن يستحقّ المدح إذا أتى بفرد آخر أرجح. وأما في الشرعيّات، فلا سبيل إلي غرض الشارع، فلو صلّي الفريضة في الحمّام، فلا دليل علي جواز إعادتها في المسجد. وأما ما ورد في الجماعة، فالأخبار (2) فيها مختلفة.

ففي خبر أبي بصير: صلّ معهم يختار الله أحبّهما إليه (3). أي: يختار في مقام القبول لا الصّحّة، و حاصله: أنّه يستحبّ إعادة الصلاة جماعة، و يختار الله في مرحلة القبول أيّهما أحبّ. و يؤيّدّه ما في الفقيه: وروي أنّه يحسب له أفضلهما و أتمّهما.

و في خبر حفص: يصلّي معهم و يجعلها الفريضة (4). أي: يقصد بما صلاّه الفرض، و ظاهره أنّه يجعل الثانية فريضة، فيكون ذلك من باب تبديل الامتثال، فيعارضه ما دلّ علي أنّ الله يختار أحبّهما إن كان الأحبّ هو الأوّل، و يحتمل أن يكون المراد قصد الفريضة و إن كان ندبا، أو المراد يجعلها قضاء. 2.

ص: 80

1- كفاية الاصول ص 107.

2- جامع أحاديث الشيعة 6:526 ب 57.

3- جامع أحاديث الشيعة 6:526 ح 1.

4- جامع أحاديث الشيعة 6:527 ح 2.

وفي خبر عمّار: وهو أفضل (1). أي: الاعادة معهم.

وفي خبر الحلبي: وإن شئت فصلّ معهم واجعلها تسيبها (2). لعلّ المراد صلّ مع العائمة ولا تنو صلاة و سبّح، أو صلّ نافلة و كن معهم صورة.

وفي خبر إسحاق: صلّ واجعلها لما فات (3). وغيرها من الأخبار.

واستفادة إعادة الصلاة بعنوان الامتثال بحيث يجعل الاولي كأنه لم يصلّ ويقصد امتثال الأمر الوجوبي بالثانية من هذه الأخبار بعيدة.

ثمّ لا وجه للتعدّي من الصلاة جماعة إلى إعادة الصلاة التي صلاّها في الحّمّام مثلا.

الموضع الثاني: في أجزاء امتثال الأمر الاضطراري عن امتثال الأمر الاختياري

اشارة

لا- يخفي أنّ محلّ الكلام ما إذا كان الأمر الاضطراري إرشادا إلى الجزئية والشرطية كالأمر الاختياري، مثل وجوب القيام في الصلاة، ووجوب الجلوس فيها لمن لا يقدر علي القيام.

و أمّا إذا كان الأمر الاضطراري أمرا نفسيا، فهو خارج عن محلّ الكلام، كما إذا وجب لبس ما لا يؤكل لحمه للتحفّظ عن الهلاك لبرد و نحوه، فإنّه لا تجوز الصلاة فيه إذا كان متمكّنا من نزعه و الصلاة في غيره؛ لأنّ الاضطرار إلى لبس ما لا يؤكل من باب وجوب حفظ النفس لا يقيد إطلاق المنع عن الصلاة فيه، فإنّه وجوب تكليفي، كالاضطرار إلى شرب النجس، فإنّه لا يقتضي طهارة الفم الملاقى للنجس.

ص: 81

1- جامع أحاديث الشيعة 6:527 ح 3.

2- جامع أحاديث الشيعة 6:527 ح 4.

3- جامع أحاديث الشيعة 6:528 ح 8.

وقد وقع الكلام في أنّ أدلّة التقيّة هل تقتضي الوجوب النفسي، أي: وجوب حفظ النفس عن الوقوع في التهلكة بموافقة العامة، أو أنّها تقتضي الوجوب الشرطي أيضا؟ ولعلّ القائل بعدم الاجزاء يري دلالتها علي الوجوب النفسي.

إذا تمهّد ما ذكرنا، فنقول: إن كان لدليل الانتقال إلي الجزء أو الشرط الاضطراري إطلاق يشمل صورة رفع الاضطرار في الوقت، كان مقدّما علي إطلاق دليل الأمر الاختياري، كإطلاق ما دلّ علي وجوب التيمّم إن حضرت الصلاة ولم يجد الماء، فإنّه لا يبعد شموله لمن لا يجد الماء أوّل الوقت إن لم يعلم وجدانه آخر الوقت، بل يحتمل إطلاقه لمن يعلم وجدانه آخر الوقت.

وإن لم يكن له إطلاق و كان لدليل الأمر الاختياري إطلاق، فلا بدّ من العمل بإطلاقه، ومقتضاه أنّ العذر المستوعب للوقت يوجب الانتقال إلي العمل الاضطراري، فإن علم أوّل الوقت أنّه لا يتمكّن من القيام في الصلاة إلي آخر الوقت جاز له البدار، فإن انكشف الخلاف وجبت الاعادة، وإن علم أنّه يتمكّن في آخر الوقت وجب التأخير إليه، وإن شكّ فيجوز له البدار رجاء، ولا بدّ أن يلاحظ حاله بعد ذلك و يعمل بحسبها.

وقيل: إن شكّ في أوّل الوقت في بقاء العذر، يستصحب بقاء العذر استصحابا استقبالياً و يصلّي بقصد الأمر جزما، ثمّ إذا انكشف الخلاف وجبت الاعادة؛ لعدم اجزاء الأمر الظاهري يعني ما ثبت بالاستصحاب عن الأمر الواقعي.

أقول: الاستصحاب الاستقبالي لا يجري، كما حقّقناه في محلّه.

هذا كلّه فيما إذا كان لهما أو لأحدهما إطلاق. وأمّا إذا لم يكن لهما إطلاق، فيكون المورد من دوران الأمر بين التعيين و التخير، كما إذا لم يعلم أنّ وجوب القيام في الصلاة تعيّن في تمام الوقت، أو يخير المكلّف بين الصلاة أوّل الوقت جالسا، و بين الصلاة آخر الوقت قائما، فعلي القول بالرجوع إلي البراءة تجري

أصالة البراءة عن تعيّن وجوب القيام في تمام الوقت.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره في الكفاية، حيث قال: وبالجملة فالمتّبع الاطلاق لو كان وإلا فالأصل (1). لعلّه يريد إطلاق الأمر الاختياري وإطلاق الأمر الاضطراري، وإن لم يكونا فالمرجع الأصل.

وقد ظهر أيضا ممّا ذكرنا أنّ المراد من أجزاء الأمر الاضطراري هو أجزاء الأمر الارشادي إلي الجزئية و الشرطية في حال الاضطرار.

وبذلك يندفع ما ذكره في نهاية الاصول في الردّ علي صاحب الكفاية، حيث قال: إنّ ما ذكره طاب ثراه لا يرتبط أصلا بما هو الثابت من التكاليف الاضطرارية؛ لكون ما ذكره مبيّنا علي أن يكون لنا أمران مستقلّان: أحدهما واقعي أولي، والآخر اضطراري ثانوي، فينازع حينئذ في كفاية امتثال أحدهما عن امتثال الآخر إلي آخر كلامه (2).

فإنّ محلّ البحث هي الأوامر الارشادية إلي الجزئية و الشرطية، كالأمر بوجوب القيام في الصلاة، والأمر بوجوب الجلوس فيها إن لم يتمكّن من القيام، فينازع في أنّ الأمر بالجلوس لمن لا يتمكّن من القيام هل له إطلاق يقتضي صحّة الصلاة ممّن لم يتمكّن في أول الوقت من القيام و تمكّن منه في آخر الوقت أم لا؟

تَمَمّة:

قال في الكفاية ما حاصله: إذا لم يكن الفعل الاضطراري كالصلاة جالسا في أول الوقت وافيا بتمام المصلحة الملزمة الموجودة في الفعل الاختياري في آخر الوقت، وكان بحيث لو فعله لم يمكن تدارك ذلك المقدار بإعادتها اختيارا، لم يجز البدار إلا لمصلحة كانت فيه، أي: في البدار لما فيه من نقض الغرض، و تقويت

ص: 83

1- كفاية الاصول ص 110.

2- نهاية الاصول ص 114.

مقدار من المصلحة لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم (1).

أقول: لعل مراده مزاحمة المصلحة الموجودة في الصلاة مختارا في آخر الوقت مع مصلحة خارجية موجودة في الصلاة أول الوقت، فحينئذ يتقدّم الأهم وإن فات مقدار من مصلحة الصلاة.

الموضع الثالث: في كفاية الاتيان بما يقتضيه الدليل ظاهرا

إشارة

و ترتيب الآثار عليه من عدم الاعادة و القضاء و آثار العقد الصحيح و غيرها إن انكشف الخلاف و عدمها و جهان.

فنقول: إن الأحكام علي قسمين: واقعية، و ظاهرية، كما هو الحق، فإن من شك في امرأة أنها من المحارم أو من غيرها، جاز له أن يتزوجها؛ لأصالة حل ما لم يعلم حرمة، وقد صرح بهذا في خبر مسعدة بن صدقة (2)، و عليه فإن تزوجها و لم يعط مهرها و لا نفقتها ثم تبين أنها من محارمه كعمّة مثلا، فلا يمكن أن يقال: إن الحرام تزويج من يعلم كونها عمّة، و هذا تزويج صحيح واقعا يجب عليه أن يعطيها مهرها و نفقتها التي لم يعطها، و بعد العلم تفصل عنه، مع أنّ انفصال الزوجة إمّا بالطلاق أو بالكفر و نحوهما.

لكن قد يتوهم أن يكون مقتضى الجمع بين أدلة الأحكام الواقعية و بين قوله «رفع ما لا يعلمون»-الظاهر في تعلق الرفع بنفس ما لا يعلمون لا المؤاخذه عنه، علي أن يكون الظاهر من الرفع كرفع القلم عن الصبي و عن المجنون-هو اختصاص الحكم بالعالم، فيكون معلوم البولية نجسا، و مجهول البولية طاهرا واقعا، و لا يكون المجهول البولية نجسا واقعا إن كان بولا، و طاهرا ظاهرا.

ص: 84

1- كفاية الاصول ص 108.

2- تهذيب الأحكام 7:226.

وقد التزم به صاحب الحدائق، حيث قال: وليس ثبوت النجاسة لشيء و اتّصافه بها عبارة عن مجرد ملاقة عين النجاسة له في الواقع ونفس الأمر خاصّة، حتّى أنّه يقال بالنسبة إلي الجاهل بالملاقة أنّ هذا نجس في الواقع و طاهر بحسب الظاهر، بل هو نجس بالنسبة إلي العالم بالملاقة، أو أحد الأسباب المذكورة- من شهادة العدلين، وإخبار المالك- و طاهر بالنسبة إلي غير العالم بشيء، فإنّ الشارع كما عرفت أنّها لم يجعل الحكم بذلك منوطاً بالواقع، و غاية ما يلزم اتّصاف شيء بالطهارة و النجاسة باعتبار شخصين و لا ريب فيه انتهى موضع الحاجة (1).

أقول: و هو ظاهر قوله في خبر عمّار: كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك (2).

لكن يردّه خبره أو خبر إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السّلام عن الرجل يجد في إنائه فأرة و قد توضّأ من ذلك الاناء مرارا و غسل منه ثيابه و اغتسل منه، و قد كانت الفأرة منسلخة، فقال: إن رآها في الاناء قبل أن يغتسل أو يتوضّأ أو يغسل ثيابه، ثمّ فعل ذلك بعد ما رآها في الاناء، فعليه أن يغسل ثيابه، و يغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء، و يعيد الوضوء و الصلاة، و إن كان إنّما رآها بعد ما فرغ من ذلك و فعله، فلا يمسّ من الماء شيئا، و ليس عليه شيء؛ لأنّه لا يعلم متى سقطت فيه، ثمّ قال: لعلّه أن يكون إنّما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها (3).

فإنّه لو كان معلوم النجاسة نجسا و غيره طاهرا واقعا لم يحتج في الحكم بالطهارة فيما رأى النجاسة بعد الفراغ من العمل إلي قوله «لعلّه إنّما سقطت فيه تلك الساعة» (4).

ص: 85

1- الحدائق 1:139.

2- جامع أحاديث الشيعة 2:127 ب 19 ح 1.

3- جامع أحاديث الشيعة 2:45 ب 12 ح 4.

و مثله خبر زرارة حيث قال: قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه، قال: تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت علي يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً (1). فإنه لو كان معلوم النجاسة نجسا لم يحتج إلي استصحاب الطهارة.

و يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا انكشف الخلاف علما

فنقول: إن الأوامر الظاهرية التي تقتضيها الامارات و الاصول علي قسمين:

القسم الأول: ما يثبت أصل التكليف الكلي أو الجزئي أو يرفعهما، كالامارة الدالة علي وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا، أو الأصل النافي له إذا شك في الوجوب، و كالبينة القائمة عند المكلف علي دخول الوقت فصلي. و هذا القسم ليس محل الكلام إذا انكشف خلافه؛ لأن الكلام في أجزاء امتثال الأمر الظاهري عن الواقعي، و الصلاة قبل الوقت لا ربط لها بالصلاة الواجبة بعد دخول الوقت و لا أمر لها، كما أن الأمر في الأولين واضح؛ إذ مع نفي التكليف لم يأت بشيء حتى يبحث في اجزائه عن التكليف الواقعي، و مع ثبوته لا معني للسؤال عن اجزاء المأتي به عن الواقع، و الفرض انكشاف أنه لا تكليف في الواقع.

قال في الكفاية: و من هذا القسم لو دلت الامارة علي وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة، فتبين عدم وجوبها و وجوب الظهر، فإنه لا معني لإجزاء صلاة الجمعة عن صلاة الظهر؛ لعدم الأمر بصلاة الجمعة أصلا (2).

ص: 86

1- جامع أحاديث الشيعة 136:2 ب 23 ح 5.

2- كفاية الاصول ص 112.

أقول: يمكن أن يقال: إنّه تجب بالضرورة بعد زوال الجمعة صلاة واحدة، فإذا دلّ الدليل المعتبر علي أنّ الصلاة الواجبة هي الجمعة، ثمّ انكشف الخلاف، فيقع الكلام في أنّ امتثال الأمر الظاهري هل يوجب الاجزاء أم لا؟

القسم الثاني: الامارات و الاصول المبيّنة لمتعلّق التكليف بعد ثبوته، كما إذا دلّت الامارة علي عدم وجوب السورة في الصلاة، فصلّي بلا سورة فتبيّن الخلاف، أو أجري أصالة البراءة عن وجوبها، ثمّ تبين الخلاف.

ثمّ إنّ هذا القسم تارة يكون مفاد الأصل، و اخري مفاد الأمانة. و علي التقديرين: تارة يكونان في الحكم الكلّي، كعدم جزئية السورة للصلاة للأمانة أو للأصل، و اخري يكونان في الحكم الجزئي، كالبيّنة القائمة علي طهارة الماء الذي توضّأ به، وقاعدة التجاوز في الركوع مثلاً.

و علي التقادير فإن لم ينكشف الخلاف للمكلّف إلي أن مات و كان خلافه معلوماً لوليّه، كما إذا صلّي باستصحاب الطهارة و قد علم الابن الأكبر أنّه محدث، فهل يجب القضاء عنه أو لا يجب؟ وجهان، لا يبعد عدم الوجوب. و أمّا إن انكشف له الخلاف علماً، ففي الاجزاء و عدمه ثلاثة أقوال.

القول الأوّل: التفصيل بين الأمر الظاهري الذي هو مفاد الأصل، و بين الأمر الظاهري الذي هو مفاد الأمانة بالاجزاء في الأوّل و عدمه في الثاني، اختاره في الكفاية (1)، و استدلّ له بأنّ الأصل كقاعدة الطهارة ليست طريقاً إلي الواقع، بل هو حكم في قبال الواقع يكون حاكماً علي دليل اشتراط الصلاة بالطهارة، و مبيّناً لدائرة الشرط، و أنّه أعمّ من الطهارة الواقعيّة و الظاهريّة، و ليس له انكشاف الخلاف، بل العلم بالخلاف من قبيل ارتفاع الموضوع، هذا في الأصل. 0.

ص: 87

وأما الأمانة، فمؤدّاهما ليس حكما في قبال الواقع، بل هي حجة بمعنى التنجيز إن صادف الواقع، والتعذير إن خالفه، والمطلوب من المكلف هو الاتيان بالواقع، فإذا تبين الخلاف علما لم يسقط عنه الأمر به، وكذا الكلام بناء علي حجّة الأمانة من باب الطريقيّة، فإن انكشف الخلاف تبين أنّها لم تكن طريقا. نعم بناء علي حجّة الأمانة من باب السببيّة لا يكون النظر إلي الواقع.

و أورد في فوائد الاصول (1) علي القول بالا-جزء بوجوه، ثالثها: أنّ الحاكم لا-بدّ أن يكون في عرض المحكوم، مثل قوله «لا شكّ لكثير الشكّ» مع قوله «إذا شككت فابن علي الأكثر» و أمّا الحكم الظاهري فهو متأخر عن الحكم الواقعي، ولا يتصرّف فيه، بل الحكم الواقعي علي ضيقه موجود علي أيّ حال، فلا يكون الحكم الظاهري موسعا له.

رابعها: أنّه لو كانت قاعدة الطهارة موسّعة للطهارة، لكان اللازم الحكم بطهارة ملاقي مستصحب الطهارة بعد انكشاف نجاسته؛ لأنّه قد لاقي المحكوم بالطهارة.

و أجاب عنه في نهاية الاصول (2) بأنّ الحكم الظاهري إنّما يثبت مع انحفاظ الشكّ، و أمّا بعد زواله فينقلب الموضوع، فالملاقي أيضا يحكم بطهارته مادام الشكّ، و أمّا بعد زواله فيحكم بنجاسته.

وفيه أنّه لا سبب لنجاسته بعد العلم إلاّ الملاقاة السابقة، و المفروض أنّها لم توجب النجاسة.

وقد يجاب: بأنّ القائل بالاجزاء لا يدّعي أنّ أصالة الطهارة حاکمة علي أدلّة النجاسات، بأن تكون النجاسات طاهرة في زمان الشكّ، بل يقول: إنّها نجسة و ملاقيها أيضا نجس، لكن يدّعي حكومة أصالة الطهارة علي دليل اشتراط 1.

ص: 88

1- فوائد الاصول 1:140.

2- نهاية الاصول ص 131.

الطهارة في الصلاة، فتوسّع الطهارة المشترطة فيها إلى الطهارة الواقعية و الظاهرية، فتصحّ الصلاة حال الشكّ في الطهارة، وإن تبين الخلاف.

أقول: ليس لسان قاعدة الطهارة أنّ طهارة الثوب في الصلاة أو طهارة ماء الوضوء أعمّ من الظاهرية و الواقعية، بل هي تقتضي طهارة المشكوك و ترتيب جميع آثار الطهارة عليه و منها عدم تنجّس ملاقيه، فالتفكيك بين الآثار ليس له وجه.

ثمّ لا يخفي أنّ ظاهر كلام صاحب الكفاية عدم تخصيص البحث بخصوص الاعادة و القضاء في العبادات، بل هو عامّ للعقود و غيرها، فلو شكّ في طهارة مايع و حكم بطهارته بقاعدة الطهارة و باعه و شرهه المشتري، ثمّ تبين نجاسته، فينبغي أن يقال بصحة البيع؛ لحكومة الأصل علي دليل اشتراط قابلية الانتفاع بالمبيع، و هو مشكل، و كذا أصالة الحلّ في الشيء المبيع الذي أتلفه المشتري، ثمّ تبين بعد البيع أنّه حرام، و لعلّه لا فرق بين وجوده و إتلاف المشتري له.

القول الثاني: ما اختاره في فوائد الاصول (1)، و هو عدم الاجزاء مطلقا في مؤدّي الأمارات القائمة علي الأحكام الكلية، و الأمارات القائمة علي الأحكام الجزئية، و الاصول الشرعية، فالأقسام ثلاثة، ثمّ انكشاف الخلاف تارة علمي و اخري ظني.

أمّا عدم الاجزاء مع انكشاف الخلاف انكشافا علميا، ففي الأوّل: و هي الأمانة القائمة علي الحكم الكلي، كما إذا قام خبر الواحد علي عدم وجوب السورة في الصلاة، فصلّي بدونها ثمّ علم وجوبها، لاستلزام الاجزاء التصويب؛ لأنّ إجزائه إنّما يكون إذا أنشيء حكم علي طبق الأمانة علي خلاف الحكم الواقعي المجعول 8.

ص: 89

الأولي، بحيث يوجب تقييد الأحكام الواقعية الأولية بما إذا لم تقم أمارة علي خلافها، أو صرفها إلى مؤديات الطرق و الأمارات، وهذا عين التصويب المخالف لمسلك الامامية.

وفي الثاني: وهي الأمارة القائمة علي الحكم الجزئي، كما إذا قامت بينة علي طهارة الماء فتوضأ به، ثم تبين أنه نجس، لأن الماء النجس بعنوانه الأولي موضوع لعدم صحّة الوضوء به، و حجّية البيّنة لمجرّد الطريقية من دون أن يكون فيها شائبة الموضوعية.

وفي الثالث: وهو الأصل القائم علي الحكم الكلّي أو الجزئي، لما مرّ في الردّ علي كلام صاحب الكفاية.

وأما عدم الاجزاء في هذه الثلاثة إن انكشف الخلاف بالظنّ المعتر، فسيأتي الكلام عليه.

أقول: التصويب المحال المجمع علي بطلانه هو عدم وجود حكم واقعي حتّي الحكم الانشائي، بأن يكون الحكم تابعا للأمارة و الأصل و آراء أهل الاجتهاد و النظر.

و أما اذا قلنا بوجود الحكم الواقعي إنشاء، لكن اشترطت باعثيته بالعلم به، أو بعدم قيام الأصل أو الأمارة علي خلافه، فلا دليل علي بطلانه، بل انّ كثرة موارد التخلّف عن الواقع في الاصول و الأمارات الجارية في الموضوعات، و التأكيد في بعض الأخبار علي العمل بالظواهر، كقولهم: إنّ الخوارج ضيّقوا علي أنفسهم و انّ الدين أوسع من ذلك. و ما ورد في الجبن، و ما ورد في القصّابين، و ما ورد في تصديق النساء في العدة و الحيض، تقتضي أنّ الدين هو ذلك، لا أنّ الدين هو الحكم الواقعي، و هذه الموارد ممّا رخص في خلافه، و يكون العامل فيها معذورا في مخالفة التكليف.

وَمَنْ قَالَ بَعْدَ الْأَجْزَاءِ مُطْلَقًا الشَّيْخَ الْأَنْصَارِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي تَقْرِيرَاتِ (1) بَحْثِهِ، فَذَكَرَ مُقَدِّمَةً وَاسْتَنْتَجَ عَدَمَ الْأَجْزَاءِ. أَمَّا الْمُقَدِّمَةُ، فَهِيَ أَنَّ الطَّرِيقَ الْمُفِيدَةَ لِلْأَحْكَامِ الظَّاهِرِيَّةِ تَتَخَلَّفُ عَنِ الْوَاقِعِ كَثِيرًا، وَتَكُونُ نَقْضًا لِلْغَرَضِ مِنْ جَعْلِ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ، إِلَّا إِذَا اشْتَمَلَتْ عَلَيَّ مَا يَتَدَارَكُ بِهِ مَا يَفُوتُ مِنْ مَصْلَحَةِ امْتِثَالِ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ، وَتِلْكَ الْمَصْلَحَةُ تَتَصَوَّرُ عَلَيَّ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ فِي ذَاتِ الشَّيْءِ مَصْلَحَةٌ، وَهِيَ الْمَوْجِبَةُ لِجَعْلِ الْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَيَكُونُ فِيهِ مَصْلَحَةٌ بِعَنْوَانِ كَوْنِهِ مِمَّا قَامَ عَلَيْهِ الْأَمَارَةُ، فَهُوَ أَيْضًا وَاقِعِيٌّ ثَانَوِيٌّ، فَالْمَوْضُوعُ الْوَاحِدُ لَهُ حَكْمَانِ بِلِحَاطَيْنِ كَالْحَاضِرِ وَالْمَسَافِرِ، وَهَذَا مُسْتَلْزِمٌ لِلتَّصْوِيبِ.

ثَانِيَهُمَا: أَنْ يَكُونَ فِي ذَاتِ الشَّيْءِ مَصْلَحَةٌ مُوجِبَةٌ لِلْحُكْمِ الْوَاقِعِيِّ، وَيَكُونُ فِي الْعَمَلِ بِالْأَمَارَةِ مَصْلَحَةٌ أُخْرَى يَتَدَارَكُ بِهَا مَصْلَحَةُ الْوَاقِعِ الْفَائِتِ مِنْ دُونِ حَدُوثِ مَصْلَحَةِ فِي الشَّيْءِ عَلَيَّ خِلَافِ الْوَاقِعِ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْوَجْهَيْنِ أَنَّهُ عَلَيَّ الثَّانِي إِذَا انْكَشَفَ الْخِلَافُ تَجِبُ الْإِعَادَةُ لِعَدَمِ فُوتِ مَصْلَحَةِ الْوَاقِعِ، حَتَّى تَتَدَارَكَ بِمَصْلَحَةِ الْعَمَلِ بِالْأَمَارَةِ، نَعَمْ لَوْ فَضِرَ تَرْتَّبَ فَائِدَةُ عَلَيَّ وَقُوعِ الْفِعْلِ فِي الزَّمَانِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ عَلَيَّ حَسَبَ دَلَالَةِ الْأَمْرِ، مِثْلَ الْمَسَارَعَةِ فِي الْعَمَلِ، فَمَقْتَضِي الْحِكْمَةِ وَاللُّطْفِ هُوَ تَرْتَّبُ تِلْكَ الْفَائِدَةُ عَلَيَّ الْأَخْذَ بِالْأَمَارَةِ.

إِلَى أَنْ قَالَ: وَأَمَّا عَلَيَّ الْوَجْهَ الْأَوَّلَ، فَلَيْسَ لَهُ انْكَشَافُ الْخِلَافِ.

ثُمَّ اسْتَظْهَرَ مِنَ الْأَدَلَّةِ الْوَجْهَ الثَّانِيَّ، وَقَالَ: إِنَّ مَقْتَضِي الْأَدَلَّةِ الدَّالَّةِ عَلَيَّ حُجَّةً تِلْكَ الطَّرِيقُ هُوَ مِرَاعَاةُ الْوَاقِعِ إِلَيَّ آخِرَ مَا أَفَادَهُ قَدَّسَ سِرَّهُ. 5.

ص: 91

أقول: تقدّم أنّه لا يبعد أن يكون الوجه الأوّل هو الذي يساعد عليه كثرة الأمارات و الاصول المخالفة للواقع، لكن الانصاف الشكّ في شمول إطلاقها لكفاية العمل بها و الاقتصار عليها بعد العلم بالخلاف.

القول الثالث: الاجزاء مطلقا، اختاره في نهاية الاصول مستظها ذلك من أدلّة الأحكام الظاهرية، وقال في تصوير مقام الثبوت: أنّه يحتمل أن يكون المقصود الأصلي من الأمر بالصلاة مثلا حصول الاطاعة و الانقياد من العبد في مقابل المولي و تكون الصلاة مع الطهارة مثلا مشتملة علي ملاك غير ملزم، و يكون المقصود بها حصول عنوان الاطاعة لا حصول ملاكها، و إلا لكان الأمر المتعلّق بها نديبا، ثمّ لما رأي المولي أنّ تحصيل الطهارة في بعض الأوقات موجب للعسر و أنّ مقصوده الأصلي أعني انطباق عنوان الاطاعة يترتّب علي اتيان الصلاة الفاقدة للطهارة أيضا إذا أتى بها بداعي الأمر صار هذا سببا لرفع اليد عن الطهارة لحصول الغرض الملزم بدونها، و الفرض أنّ ذات العمل أيضا لا تشتمل علي ملاك ملزم، و هذا الاحتمال يكفي في رفع احتمال استحالة الاجزاء بعد دلالة الأحكام الظاهرية عليه (1) انتهى.

أقول: يمكن دعوي دلالة أدلّة الأحكام الظاهرية علي ذلك، فمن أتعب نفسه و تحمّل المشاقّ و ذهب إلي الحجّ و قد تعلّم مسائله، لكنه طاف و صلّي مستصحبا للطهارة و رجع إلي بلاده، ثمّ علم أنّه لم يكن متطهّرا واقعا، فمن البعيد أن يحكم ببطلان حجّه، نعم لا بدّ من دفع إشكالين:

أحدهما: ما ورد في الصلاة من أنّها لا تعاد إلاّ من خمس أحدها الطهور، فلو صلّي مستصحبا للطهارة، ثمّ تبين أنّه لم يكن متطهّرا، وجبت الاعادة، و هذا ينافي 8.

ص: 92

القول بإجزاء الأمر الظاهري.

ويمكن الجواب بأحد وجهين علي سبيل مانعة الجمع، الأول: تخصيص قاعدة الاجزاء بهذه الخمسة.

الثاني: تخصيص عموم الاعادة بالا خلال بالخمسة بما إذا لم يكن بأمر الشارع، والمسألة محلّ إشكال.

ثانيهما: استلزام ذلك القول لتخصيص الأحكام بحال العلم و العمد، إن قامت الأمانة أو الأصل علي خلافها.

و الجواب عنه أنّه لا بأس به علي المختار من إمكان تخصيص الحكم بالعالم به علي ما بيّناه في محلّه.

ثمّ إنّ القائل بالاجزاء مطلقا ينبغي أن لا يفرّق بين كشف الخلاف علما أو بحجّة معتبرة.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه التفصيل بين أن لا ينكشف الواقع للمكلّف أصلا إلي أن يموت، وبين أن ينكشف قبل أن يموت انكشافا علميا.

ففي الأوّل يمكن أن يقال: إنّّه قد أدّي وظيفته من الحجّ و الصلاة و الصوم و غيرها، فلو حجّ مستصحبا للطهارة و كان جنبا مثلا، أو شكّ في الركوع بعد الدخول في السجود مثلا، فأجري قاعدة التجاوز فيه و كان تاركا واقعا، ولكنّه لم ينكشف له الخلاف إلي أن مات، فهل يمكن أن يقال مع الاطلاع علي حاله: إنّّه يجب الاستيجار للحجّ من تركته أو يجب علي الولد الأكبر قضاء صلواته و أمثال ذلك؟

نعم يشكل الأمر فيما لو باع مايعا بأصالة الطهارة و أخذ الثمن و مات و علم الوارث أنّ المايح كان نجسا فهل يرث الثمن أم لا؟

وفي الثاني و هو ما لو انكشف له الخلاف علما، فإن كان مؤدّي الأمانة أو

الأصل الحكم الكلي، فيمكن أن يقال بالاجزاء؛ لأنه لا تكليف بالواقع الذي لا يصل إلي المكلف بعد الفحص، بناء علي أن الظاهر من أدلة القضاء قضاء ما كان واجبا عليه و لم يفعله، وإن كان لعذر كنوم و نسيان. و أما بناء علي شمول أدلة القضاء لمن لم يكن مكلفا فعلا بالواجب في وقته فيجب القضاء، هذا كله في غير الفروج و الدماء و الأموال، و أما هي فإنه يحتاط فيها.

و إن كان مؤداهما الحكم الجزئي كأصالة الطهارة في مايع قد بيع أو توضع به و انكشف الخلاف، فالظاهر عدم الاجزاء؛ لأن شمول إطلاق أدلتها لصورة انكشاف الخلاف بعيد و غير معلوم، و المتيقن من ترخيص الشارع و تسهيله إنما هي مدة عدم انكشاف الخلاف، هذا كله في المقام الأول.

المقام الثاني: فيما إذا انكشف الخلاف بواسطة قيام أمانة معتبرة

إشارة

و الكلام فيه في موردين:

المورد الأول: في الاجزاء بالنسبة إلي عمل نفسه

إشارة

أما في الموضوعات بأن حكم بطهارة الماء استصحابا، أو بقاعدة الطهارة و توضعاً به و صلّي، ثم قامت البيّنة علي أن الماء كان نجسا، فالظاهر أنه لا يجزيء؛ لأن حجّة البيّنة تقتضي الأخذ بمدلولها الشامل لجميع الأحوال، فيكون الماء نجسا حين الوضوء به.

و أما في الأحكام الكلية، فانكشف الخلاف فيها علي قسمين:

القسم الأول: أن ينكشف للمجتهد مثلا خلاف ما استفاده مع مراعاة الموازين المعتمدة فيما استفاده أولا و في استفادته خلافا ثانيا، لا كشف الخلاف له علما، بل حيث أن الشارع جعل ما يفهمه المجتهد حجّة عليه، ففهم أولا من الأدلة عدم

وجوب السورة في الصلاة ثم تبدل إلي أن فهم منها وجوبها، أو زعم أن صيغة «افعل» لا تدل علي الوجوب، ثم اعتقد أنها تدل عليه، فهو يستند في المرة الاولى والثانية إلي ما يفهمه من الدليل، بناء علي أن الشارع جعل ما فهمه حجة عليه، أو اعتقد أن عبارة النجاشي مثلا تدل علي وثاقة شخص، ثم انكشف أنه اشتبه في ذلك، ففي الاجزاء وعدمه احتمالان:

الأول: عدم الاجزاء، لعدم وجود أمر و لا ظاهري امثله حتي يقال: إن امثاله يجزيء عن الأمر الواقعي.

الثاني: الاجزاء؛ لأن الأخبار الدالة علي مدح الفقيه و الارجاع إليه تدل علي العمل بما يتفق فيه، فيستكشف منها الأمر بالعمل بفقيهه، فإذا انكشف الخلاف فيجزيء امثال الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، مثلا ان زرارة و أمثاله الذين هم مصاديق الفقهاء المأمورين بالعمل بفقيههم إن تبدل قطعهم بما فهموه من الأخبار إلي القطع بالخلاف أو بالشك، فيمكن القول بالاجزاء، لما سنذكره فيما إذا انكشف الخلاف بحجة معتبرة، لكن الاجزاء مشكل، فإني ما عثرت علي نظير له و لا أدري أنه لو اتفق مثل ذلك لزرارة ماذا يفعل؟

القسم الثاني: أن يكون شيء حجة له شرعا، بأن جعله الشارع حجة، ثم جعل ما يخالفه حجة عليه، فهل يجزيء ما فعله أو لا يجزيء؟ وجهان.

الأول: أنه لا يجزيء، و استدلل له في فوائد الاصول (1) برسم امور:

أحدها: أن الأمارات و الاصول منجزة للحكم الواقعي إن صادفته، و معذرة له إن خالفته، وليست أحكاما في مقابل الحكم الواقعي، بحيث يكون للشارع حكمان واقعي و ظاهري؛ لأنه يستلزم التصويب، نعم في صورة المخالفة يتدارك 1.

ص: 95

مصلحة الواقع بالمصلحة السلوكية، وهو التصويب الامامي، فالأمارات و الاصول حالها حال العلم، والفرق أنّها محرزة تشريعا، والعلم محرز تكوينا.

ثانيها: أنّ الأمارات و الاصول في رتبة إحراز الحكم الواقعي، فكأنّ الشارع بجعله الطرق و الاصول خلق فردا آخر للعلم في عالم التشريع و نفخ فيها صفة الاحراز، وجعلها علما، فجعل الطرق و الاصول إنّما يكون واقعا في رتبة العلم و لا تراحم الحكم الواقعي.

ثالثها: أنّ وجود الأمانة و الاصول إذا لم يعلم بهما لا يكون حجة، أي: منجزة للواقع أو معذرة له؛ لأنّ الحجة هي ما يحتجّ به، و الاحتجاج به موقوف علي العلم به، فلا يكون الخبر الواحد غير الواصل حجة و محرزا للواقع.

إذا تمهّدت هذه الامور، فنقول: إذا فرضنا أنّ المجتهد وجد خبرا عامّا و فحص عن مخصّصه و لم يجد، بحيث كان تكليفه و وظيفته العمل بالعموم، فهو الحجة، ثمّ إذا عثر علي الخاصّ يتّصف الخاصّ بالحجة بعد العثور، فيتبدّل الاحراز الذي كان للعامّ بالاحراز الذي يكون للخاصّ، و الاحراز الذي كان للعامّ لم يتصرّف في الواقع، بل الواقع باق علي حاله، فيكون محرزا بالحجة المتأخّرة، و يكون الواقع الذي يجب الاتيان به هو ما يقتضيه الحجة المتأخّرة، و الأعمال السابقة المخالفة للحجة المتأخّرة باطلة. انتهى ملخصا.

أقول: يرد علي المقدّمة الاولى أنّه لا محذور في تقييد الحكم الواقعي بعدم قيام الأمانة أو الأصل علي خلافه، و سيأتي توضيحه في أوّل بحث جواز التعبد بالأمارات.

و يرد علي المقدّمة الثانية أنّ الظاهر أنّ الدين الذي يراد من الناس هو الذي يوافق هذه الأمارات و الاصول، و سيأتي ما ينفع في ذلك في مباحث الأمارات.

و يرد علي المقدّمة الثالثة أنّه لا تكليف بالواقع غير الواصل، مثلا لو فرض

وجوب فعل واقعا ودلالة خبر صحيح علي عدم وجوبه، فإنه لا يجب علي من استند إلي الخبر الدالّ علي عدم الوجوب ولا علي من لم يستند إليه، وذلك لعدم تكليفه بالواقع الذي إن فحص لا يصل إليه؛ لأنّ المفروض أنّه إن فحص غاية جهده لا يصل إلاّ إلي الخبر الدالّ علي عدم الوجوب، وهو واضح.

الثاني: الاجزاء لوجهين، أحدهما: أنّه لا تكليف بالواقع الذي لا يصل إلي المكلف، لقوله تعالي لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (1) ولغيره من الآيات والأخبار. فإذا كانت الأمانة التي استند إليها المكلف حجة شرعا، وكانت مخالفة للواقع، فلا تكليف بالواقع لعدم وصوله، فإذا تبدلت حجية هذه الأمانة بحجة اخري مخالفة للاولي جعلها الشارع حجة، وجب بقاء العمل بالحجة المتأخرة، سواء كانت مطابقة للواقع أو لم تكن، ولا- تجب إعادة الأعمال السابقة إن كانت غير مطابقة للواقع؛ لأنه ليس مكلفا- حين العمل- بالواقع لعدم وصوله علما، ولا بالحجة المتأخرة لعدم وجودها.

ويمكن المناقشة فيه بأنّ مقتضي حجية الأمانة المتأخرة وجوب إعادة الأعمال السابقة، فهو وإن لم يكن مكلفا حين العمل بالواقع لعدم وصوله، لكنّه مكلف حين قيام الحجة المتأخرة بأن يكون جميع أعماله المتقدمة والمتأخرة مطابقة للحجة المتأخرة.

ثانيهما: أنّه لو صرح الشارع بوجوب العمل بمقتضي الحجة المتأخرة حتّي بالنسبة إلي الأعمال السابقة، فلا إشكال في وجوب الاعادة، لكن مجرد جعل الحجة المتأخرة لا يقتضي سقوط الحجة الاولي ولا إطلاق فيها يشمل الحجية للأعمال السابقة، والقدر المتيقن كونه حجة من حين قيامها، فلا يتصرف في 7.

ص: 97

وبعبارة اخري: لا تكليف إلا بما أمر الشارع باتّباعه، وقد أمر باتّباع الحجّة الاولي، ثمّ أمر باتّباع الحجّة الثانية، والمكلّف قد عمل بما أمر به و لم ينكشف الواقع، فلعلّ الحجّة المتأخّرة مخالفة للواقع، فلا دليل علي سقوط الحجّة الاولي بقاء.

تتميم:

قد يفصل فيما إذا اختلفت الحجّة حين العمل مع الحجّة المتأخّرة، بين أن يستند المكلّف إلي الحجّة الاولي فيجزىء، وبين ما لم يستند إليها فلا يجزىء.

ونذكر لذلك مثالا علي سبيل الفرض: فمن قلّد المجتهد الأعلّم، ثمّ صار غيره أعلّم، وجب عليه الرجوع إلي الثاني في المسائل التي تخالف فتواه فتوي السابق، و لم يجب عليه إعادة الأعمال السابقة المخالفة لرأي المتأخّر؛ لأنّ الشارع أمره بالعمل بالحجّة الاولي. وأمّا من كان عمله بغير تقليد و كان موافقا لفتوي المجتهد الأعلّم حال العمل، مخالفا لفتوي المجتهد الثاني الذي يجب الرجوع إليه الآن، فيجب عليه الاعادة؛ لأنّه لم يحرز موافقته للواقع، و لم يستند إلي فتوي الأوّل حين العمل، حتّي يكون معذورا في مخالفة الواقع.

أقول: بناء علي حجّية الأوّل في ظرف العمل و حجّية الثاني، و المفروض عدم كشف الواقع علما، فإن كان دليل الحجّة المتأخّرة دالا علي إعادة الأعمال المتقدّمة، فلا إشكال حتّي فيما إذا استند إلي فتوي الأوّل. وأمّا مجرد جعل المتأخّر حجّة، فلا يقتضي وجوب الاعادة بعد أن لم يكن مكلّفا بالواقع حين العمل؛ لأنّه لم يكن متمكّنا من الوصول إليه، و المفروض أنّه إن فحص لم يصل إلا إلي فتوي الأعلّم حين العمل و عمله مطابق له، و حيث أنّه لا دليل علي لزوم الاستناد و عمله مطابق له فيكون مجزيا، فالأظهر عدم الفرق بين الاستناد إليه

وعدمه إن كان لا يصل إلي الواقع.

المورد الثاني: في الاجزاء بالنسبة إلي فعل الغير

كما إذا اعتقد المجتهد أو المقلد خلاف ما يراه المجتهد الآخر أو المقلد الآخر، و الاجزاء فيه بالنسبة إلي الآخر مشكل.

قال في تقريرات الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنَّ قضيّة ما قرّرنا في الهداية السابقة من أنّ الطرق الشرعيّة إنّما هي طرق إلي الواقع من دون تصرّف فيه، هو عدم ترتيب آثار الواقع علي فعل الغير المخالف في الاعتقاد له، فلا يجوز الأكل من الدبس المشتري بالبيع معاطة لمن لم يجوز ذلك، ولا يجوز الاقتداء بمن لا يعتقد وجوب السورة مع العلم بمطابقة عمله لاعتقاده، وأمّا عند عدم العلم فيحتمل جواز الاقتداء نظرا إلي أصالة الصحّة في فعله، و لو لم يكن الصحّة معتبرة في اعتقاده، كما قرّر في محلّه، والمسألة في غاية الاشكال (1).

أقول: الانصاف أنّ المسألة في غاية الاشكال، و ينبغي أن يعمل كلّ منهما علي معتقده، إلاّ إذا كان عمل الغير صحيحا بعنوان ثانوي، كشمول حديث لا تعاد له، فإن كان الامام يعتقد كفاية تسيحة واحدة و المأموم يعتقد بالثلاث، جاز الاقتداء به؛ لأنّ صلاة الامام صحيحة حتّي بعد انكشاف الخلاف له؛ لعموم حديث لا تعاد.

و كذا يجوز استيجار جنب اغتسل غسلا لا يكون صحيحا بنظر المستأجر؛ لأنّ حرمة الدخول في المسجد مرفوعة عمّن يعتقد صحّة غسله. و يحتمل أن يستفاد من قوله «ما كان عليك لو سكت» (2) أنّ غسله صحيح و يترتب عليه جميع الآثار، لكنّه مشكل. و المسألة محرّرة في الجملة في بحث الجماعة، و تحتاج إلي الفحص

ص: 99

1- تقريرات الشيخ ص 35.

2- فروع الكافي 3:45.

الموضع الرابع: في العمل المنبث عن القطع بالحكم الكلي

إشارة

العمل بالقطع إذا لم يكن مستندا إلي الشارع، بأن قطع بوجوب صلاة الجمعة و انكشف الخلاف في الوقت، أو قطع بعدم وجوب السورة و انكشف الخلاف في الوقت لا- يجزيء. و أمّا إذا كان مستندا إلي الشارع، كما لو قطع بالمراد من الخبر، و كان من نظراء أصحاب الأئمة عليهم السلام ممن أمرهم بالتفقه، فيكون عمله موافقا لأمرهم بالتفقه، ويستند فوت الواقع إلي أمرهم، فيمكن أن يقال بالاجزاء.

ثم إنه ذكر في الكفاية (1) أنه لا يجزيء إلا إذا اشتمل فعله علي المصلحة التي لا يمكن مع استيفائها استيفاء مصلحة الأمر الواقعي، و معه لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي، كما في الاتمام و القصر و الاخفات و الجهر انتهى.

و حاصل كلامه أن ما فعله لم يكن مأمورا به حتى يجزيء. و أمّا إجزاء صلاة التمام من المسافر، مع أنه لا أمر بها، بل مجرد قطع المصلي بأن الواجب عليه هو صلاة التمام، فلاشتمالها علي مصلحة إن استوفاه المصلي، لم يبق مجال لأمره بالصلاة قصرا.

و فيه أن المصلحة الملزمة الموجودة في الفعل تستتبع الأمر بها، فلا بدّ من الالتزام بالأمر بالتمام حال الجهل بوجوب القصر علي نحو الترتب، أو اختصاص وجوب التمام بالعالم به، و قد ذكرنا في محلّه إمكان اختصاص وجوب القصر في السفر بالعالم بالوجوب، و كذا الجهر و الاخفات، و لا مانع من اشتراط الحكم بالعلم به، كما يأتي في مباحث القطع، و حينئذ لا تكليف علي الجاهل؛ لاختصاص

ص: 100

نعم إن دَلَّ دليل معتبر علي أنه معاقب، فلا بدّ من توجيهه من باب الترتّب؛ لأنّ المصلحة الملزمة الموجودة في الفعل في حال الجهل تلازم الأمر به، كما حقّقناه في محلّه وقلنا بتلازم المصلحة في الفعل و الحكم علي وفقها.

تتميم:

يمكن الاستدلال علي القول بالاجزاء في جميع الصور المذكورة بقوله في خبر عبد الصمد بن بشير «أيما رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه» وبقوله «رفع ما لا يعلمون» ونظائرهما، ويأتي الكلام فيها في أحكام الجاهل. ولا يترك الاحتياط بمراعاة الواقع في جميع المباحث المذكورة.

الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب

إشارة

الظاهر أنّ البحث عن وجوبها من المسائل الفقهيّة، كقاعدة لا ضرر، وإثما ذكرنا في الاصول لعدم اختصاصهما بباب دون باب، وليس كقاعدة الطهارة مختصّة بباب الطهارة.

ولا يخفي أنّه ليس في الأدلّة عنوان المقدّمة و السبب و الجزء، فلا حاجة إلي البحث عنها، بل ينبغي أن يقال: كلّ حكم له مقامان: مقام جعله الراجع إلي المولي من دون دخل فيه لغيره، و مقام الامتثال الراجع إلي حكم العقل بلزوم امتثال المولي من دون دخالة للمولي بمولويّته فيه أصلا.

فينبغي للمولي أن يري ما فيه المصلحة اللزوميّة و يجعل الحكم موافقا لها و يوصله إلي المكلف بأن يجعله في معرض الوصول إليه بحيث إذا فحص عنه وصل إليه.

ثمّ إنّ العقل يحكم بامتثاله، طاعة للمولي الواجب الاطاعة، و مع ترك الامتثال

يحكم بأنه مستحق للعقاب، وليس للمولي أن يأمر مولويًا بامثال أوامره وإلا لتسلسل.

وغير خفي أنّ الاتيان بمقدّمة حصول الشيء دخيل في امتثاله، فلا ربط له بالمولي أصلاً، ومن ذلك يظهر عدم الحاجة إلي هذه المباحث المذكورة بعد تفكيك المقامين، لكن نشير إلي ما ذكره في الكفاية في ضمن امور:

الأمر الأوّل: في أنّ البحث عن مقدّمة الواجب بحث عن مسألة فقهية

لأنّه يبحث عن وجوب المقدّمة، ويستدلّ القائل بالوجوب بالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة، ويستدلّ القائل بعدم الوجوب بامور اخر، لكن قال في الكفاية: إنّ البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فالمسألة اصولية (1).

وفيه أنّ وجوب المقدّمة: إمّا لدلالة وجوب ذي المقدّمة عليه باحدي الدلالات، أو للملازمة العقلية التي لا ينفكّ أحد طرفيها عن الآخر، و علي كلّ فالبحث عن وجوب المقدّمة مسألة فقهية، وسيأتي التعرّض له.

الأمر الثاني: في تقسيمات المقدّمة

إشارة

قال في الكفاية: منها تقسيمها إلي الداخليّة و الخارجيّة، والمراد بالداخليّة مقدّمة أجزاء المركّب للكلّ (2).

قلت: الظاهر بطلان التقسيم؛ لأنّ الأمر متعلّق بالمركّب، وهو واحد لا انحلال

ص: 102

1- كفاية الاصول ص 114.

2- كفاية الاصول ص 114.

له. نعم هو منبسط علي الأجزاء و الشرائط الشرعية، و هو واضح جدًّا، و للبحث تمة يذكر في بحث الأقلّ و الأكثر الارتباطيين في باب البراءة.

قال: و منها تقسيمها إلي العقلية و الشرعية و العادية. و الشرعية علي ما قيل ما يستحيل وجود ذي المقدّمة بدونه شرعا، ولكنّه لا يخفي رجوع الشرعية إلي العقلية، ضرورة أنّه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا إلا إذا اخذ فيه شرطا و قيادا، و استحالة المشروط و المقيّد بدون شرطه و قيده يكون عقليا (1) انتهى.

أقول: بعد تفكيك المقامين المتقدّمين، أي: مقام وظيفة المولي و مقام وظيفة العبد، و بعد أداء المولي وظيفته، و هي بيان الأحكام الكلية و جعلها في معرض الوصول إلي المكلف بحيث يصل إليها بعد الفحص، يظهر أنّ بيان وجوب الطهارة في الصلاة هو نظير بيان وجوب القراءة و الركوع و السجود من وظائف المولي، و قد أدّى وظيفته و هو ايجاب الطهارة قبل الدخول في الصلاة، و الأمر متعلّق بالمركب من الوضوء أو الطهارة الحاصلة منه و القراءة و الركوع، إلي آخر ما له دخل فيه، و لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، كما لا صلاة إلا بطهور.

و ظاهر آية الوضوء و وجوبه للصلاة كوجوب سائر الأجزاء، و الفرق أنّه لا يعتبر الهيئة الاتصالية بينه و بين الأجزاء، و ليس جميع نواقض الأجزاء نواقضه، و كذا اعتبار الساتر في الصلاة و الاستقبال، فإنّ دخلهما في الصلاة كدخل الطهارة فيها راجع إلي المولي يأمر بهما أمرا مولويا، و سيأتي أنّ الوضوء واجب في الصلاة بعنوان العبادة، بخلاف الساتر فإنّ وجوبه في الصلاة توصلي، نعم إن كان علي وضوء لم يجب تجديده، و سيأتي ماله نفع.

قال: و منها تقسيمها إلي المتقدّم و المتأخّر و المقارن، و حيث أنّها من أجزاء العلة 6.

ص: 103

و لا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها علي المعلول اشكل الأمر في المقدّمة المتأخّرة.

إلي أن قال: بل في الشرط و المقتضي المتقدّم علي المشروط زمانا المتصرّم حينه إلي آخر كلامه (1).

أقول: المراد بالشرط ما يتمّ به فاعليّة الفاعل، أو قابليّة المحلّ، وهذا لا يعقل تقدّمه إن لم يبق له أثر، وكذا تأخّره لا في التكوينيّات و لا في الشرعيّات، فإنّ الشرعيّات و إن كانت من الاعتباريّات، لكن الاعتباريّات ليست مجرد لقلقة اللسان، بل لها واقع غايته أنّ واقعها عين اعتبارها.

فإذا كان الصوم مشروطا بطهارة الصائم حال الصوم عن حدث الاستحاضة، استحال تأثير الغسل في الليلة المستقبلية في طهارة المستحاضة حال الصوم في النهار السابق، وكذا المقدّم الذي لا يبقى أثره أصلا.

نعم لا- مانع من وجوب المركّب من الغسل و الامسك و الغسل، بأن وجب علي المستحاضة أن تغتسل ليلا و تصوم نهارا، و تغتسل في الليلة المستقبلية، بحيث لو لم تفعل بعضه لم تأت بالمركّب، فلذا يبطل صومها.

و أمّا ما ذكره في فوائد الاصول (2) و أجود التقريرات (3) و المحاضرات (4) ردّا علي صاحب الكفاية من قياسه الشرط المتقدّم بالشرط المتأخّر، بأن الشرط المتقدّم يكون موجبا للاعداد للمقتضي، ففي غير محله؛ لأنّ الاعداد إذا كان شرطا فهو مقارن، و الشرط المتقدّم عبارة عن أمر وجد و انعدم بجميع آثاره ليكون شرطا متقدّما، و هو غير معقول؛ لأنّ معني كونه شرطا أنّه دخيل في المشروط، فلا بدّ من 5.

ص: 104

1- كفاية الاصول ص 118.

2- فوائد الاصول 1:162.

3- أجود التقريرات 1:225.

4- المحاضرات 2:305.

تلاقيهما، ومقتضي تقدّمه أنّه مع انعدامه بجميع آثاره كأنّه لم يوجد أصلاً يكون شرطاً.

وأما الموارد التي توهم في الشرعيّات أنّها من الشرط المتقدّم أو المتأخّر، فليست كذلك، ونذكر بعضها:

منها: شرطية غسل الجنب في الليل للصوم الواجب، والصوم يجب من طلوع الفجر، فإذا كان الغسل واجبا في الليل وشرطاً للصوم، فقد تقدّم الشرط.

وفيه أنّه يمكن أن يقال: إنّّه يجب علي الجنب في ليلة شهر رمضان أن يغتسل قبل طلوع الفجر و يصوم، فيجب عليه المرگب من الصوم و الغسل في الليل، بحيث لو لم يفعل بعضه بطل، هذا إن كان الغسل شرطاً. وأما إن كانت الطهارة المقارنة شرطاً، فهي لا تتحقّق إلاّ بالغسل ليلاً، وكذا يجب علي المستحاضة أن تصوم و تغتسل في الليلة المستقبلة، فيكون الواجب عليها مجموع الصوم و غسل الليلة المستقبلة.

ومنها: عقد الوصية، فإنّه تمليك للموصي له بالشرط المتأخّر، وهو موت الموصي.

وفيه أنّه إنشاء ملكية الموصي له بعد موت الموصي، و يترتب الملكية علي هذا الانشاء خارجاً بعد موت الموصي، و ما لم يمت فهو مجرد إنشاء و ليس ملكاً له بشرط الموت المتأخّر.

وفي المحاضرات (1) أنّه يجوز اعتبار الأمر المتأخّر في المتقدّم و ليس اسمه الشرط، لكن يحتاج إلي دليل خاصّ إلاّ في موردين:

أحدهما: في اشتراط التكليف في المرگب بالقدرة علي الجزء الأخير، فالأمر 6.

ص: 105

بالصلاة في أول الوقت مشروط بقدره المكلف علي التسليم، فلو لم يكن قادرا عليه لحيض أو موت، فلا أمر بالجزء الأول.

أقول: هذا ليس من الشرط المتأخر، بل يعتبر القدرة علي امتثال التكليف، وإثما يقدر عليه إن كان قادرا عليه في هذه المدة، فإذا لم يقدر علي البعض فهو غير قادر علي الكل.

ثانيهما: عقد الفضولي إذا تعقبه إجازة المالك، فإذا باع الفضولي لم ينتقل العين إلي المشتري، بل كان ملكا للبايع، وبعد أن أجاز المالك ورضي بالبيع يصح البيع من حين وقوعه؛ لأنه رضي بالبيع من حين وقوعه، فيشمله أدلة حلية البيع، والعين كانت ملكا للمالك إلي زمان الإجازة، وصارت بعد الإجازة ملكا للمشتري من حين وقوع البيع، ولا بأس بأن يكون الشيء ملكا لشخصين إذا كان زمان اعتبار الملكية مختلفا، فملكية المشتري للمبيع من حين العقد مشروط بالشرط المتأخر، وهو إجازة المالك. هذا ملخص كلامه.

وقد اختار ذلك صاحب الكفاية في حاشية المكاسب، وحاكاه عنه في وقاية الأذهان (1).

أقول: يستحيل انقلاب الامور التكوينية عمّا وقعت عليه، فالطعام الذي صار مأكولا لزيد لا ينقلب عمّا وقع عليه بأن يكون مأكولا لعمره.

وأما الامور الاعتبارية، فالاعتبار المتأخر لغو إن لم يرفع الاعتبار الأول في زمان وقوعه، وإن رفعه لزم انقلاب الشيء عمّا وقع؛ لأنّ نفس الاعتبار من التكوينية، فلا ينقلب عمّا وقع عليه. ولا ينتقض ذلك بالحبّ لشيء في زمان ثمّ بغضه بعد زمان مع اتحاد متعلّقيهما، وذلك لأنّ متعلّقيهما في الذهن، أي المحبوب (9).

ص: 106

بالذات موجود في الذهن، وكذا المبعوض بالذات موجود في الذهن، فلا يضرّ وحدة متعلّقهما في الخارج.

هذا مع أنّه لو سلّم فليس ذلك من الشرط المتأخّر، وإنّما يكون من الشرط المتأخّر إن أثر البيع في التمليك من حين وقوعه قبل مجيء الاجازة من المالك.

ثمّ إنّ في اجازة الفضولي احتمالات:

أحدها: الكشف الحقيقي بأن لا تكون الاجازة شرطا أصلا، وإنّما يكشف بها تحقّق الملكيّة من حين البيع. وهذا غير صحيح؛ لأنّه يوجب انتقال العين بدون رضا المالك.

ثانيها: كون الاجازة شرطا مقارنا يارجاعها إلي تعقّب العقد بالاجازة.

وفيه أنّ التعقّب ليس شيئا وراء الأمر المتأخّر.

ثالثها: كونها ناقلة؛ لأنّه يعتبر في الانتقال عقد البيع ورضا المالك، وقد حصل المجموع بعد الاجازة، فينتقل العين حينئذ.

رابعها: الانقلاب، وهو الذي تقدّم عن صاحب الكفاية، ومرّ الاشكال فيه.

خامسها: كون البيع و الرضا المتأخّر موجبين لانتقال المال من حين عقد البيع إلي المشتري، بأن يكون نظير الصلاة، فإنّها تمثل من أول الشروع في الصلاة إن تمّ الصلاة، فإذا سلّم سقط الأمر بالصلاة من أول الشروع في الصلاة، وفي مسألة البيع يكون المال ملكا للمشتري فقط من أول العقد لا للمالك.

نعم إذا تصرّف المالك في العين بعد العقد، لم يكن مجال للاجازة من حين العقد، وإذا فرضنا أنّ المالك لم يتصرّف وأجاز، فالعين من حين العقد تكون خارجة عن ملك المالك ويكون لها مالك واحد، ولعلّه يقتضيه القاعدة والأخبار الخاصّة.

كخبر محمّد بن قيس في وليدة باعها ابن سيدها، ثمّ إنّ السيّد خاصم المشتري

وأخذ منه الوليدة، فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: خذ ابنه يعني الذي باع الوليدة حتّى ينفذ لك ما باعك (1).

وصحيح أبي عبيدة في نكاح غير الولي، قال: يجوز النكاح إن هو رضي (2).

وإطلاقه شامل لمجرّد الرضا وإن لم ينشأ إنفاذ العقد، ومورد هذه الأخبار عدم تصرّف المالك بما ينافي إجازته من حين العقد.

وحاصل كلامنا: أنّ المتأخّر لا يمكن أن يؤثّر في المتقدّم، فإذا كان مالك العين كارها لتصرّف غيره فيها، لكن يعلم بأنّه يرضى بعد ذلك، لم يجز له التصرّف فيها؛ لعدم وجود الرضا حين التصرّف، نعم لو رضي بعد ذلك يمكن أن يقال: إنّه يرتفع أثره الوضعي، ويكون التصرّف الواقع حلالاً، ويدلّ عليه أخبار:

كحسن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السّلام في امرأة الرجل يكون لها الخادم قد فجرت فيحتاج إلي لبنها، قال: مرها فلتحلّلها يطيب اللبن (3). وخبر جعفر مرسل (4). وخبر أبي الشبل (5).

ويمكن منع دلالتها علي انقلاب الفعل عمّا وقع عليه، بأن يكون حلالاً - حال وقوعه، بل غايته أنّ تحليله لفعله يوجب رفع حقّ الناس المتعلّق برقبته وأثره طيب اللبن، وأمّا رفع أثر معصية الله بالتصرّف في مال الغير بغير رضاه، فيحتاج إلي التوبة، فتأمل، فإنّه يحتمل التعبد باختصاص ذلك بمورده. 2.

ص: 108

- 1- وسائل الشيعة 14:591.
- 2- وسائل الشيعة 14:527.
- 3- وسائل الشيعة 14:543.
- 4- وسائل الشيعة 14:570.
- 5- وسائل الشيعة 14:542.

أحدهما: أنّ ما ذكرناه كان في شرط المأمور به تكليفاً، أو شرط الحكم الوضعي كالملكيّة ونحوها. وأمّا شرط التكليف أو الوضع أي شرط المكلف -بكسر اللام- والواضع، فلا بدّ أن يكون مقارناً، وهو علمه بالمصلحة في المتعلّق من غير فرق بين القضيّة الخارجية والحقيقية.

ثانيهما: ذكر في أجود التقريرات ما حاصله: أنّ ما ذكره في الكفاية، من إرجاع الشرط المتأخّر إلي العلم حتّي يكون مقارناً، إنّما يتمّ في القضيّة الخارجية دون الحقيقية، و ذكر من جملة ثمراتهما أنّه لو قطع أنّ زيدا صديقه لكن كان قطعه خطأ و كان زيد عدوّه، فإن قال له: كل من طعامي جاز له الأكل؛ لأنّ القضيّة خارجية قد أذن المالك لهذا الانسان الموجود في أكل طعامه و طاب نفسه في تصرّفه، وإن قال: من كان صديقي فليأكل من طعامي، لم يجز له الأكل؛ لأنّه تابع لواقعه و لا تأثير لقطعه -أي: قطع المالك- بكونه صديقه (1).

أقول: قد ظهر ممّا ذكرناه عدم الفرق بين القضيّة الخارجية والحقيقية في عدم جواز تأخّر شرط المكلف -بالكسر- والواضع. وأمّا المثال المذكور، فالظاهر عدم جواز التصرّف في القضيّة الخارجية أيضاً؛ لأنّ المركز في ذهن من قطع بصداقة عدوّه فأمره بالأكل من طعامه، عدم رضاه بأكل عدوّه، لكنّه اشتبه في التطبيق، و المناط رضاه الواقعي.

ولذا لو اشتبه عليه ابنه الذي هو أحبّ الناس إليه بعدوّه، فزعمه عدوّه و قال له:

لا تأكل من طعامي جاز له الأكل؛ لأنّه راض واقعا بأكله.

ولعلّه يستفاد أيضاً من ذيل صحيح أبي ولاد، بعد ما خرج هو و صاحبه من عند

أبي حنيفة، قال: فخرجنا من عنده، وجعل صاحب البغل يسترجع، فرحمته ممّا أفتي به أبو حنيفة، فأعطيته شيئاً و تحلّلت منه. إلي أن قال ذلك لأبي عبد الله عليه السلام وأجابه. إلي أن قال: فقلت: إني كنت أعطيته دراهم و رضي بها و حلّلتني، فقال: إنّما رضي بها و حلّلت حين قضى عليه أبو حنيفة بالجور و الظلم، ولكن ارجع إليه فاخبره بما أفتيتك به، فإن جعلك في حلّ بعد معرفته فلا شيء عليك بعد ذلك، الحديث (1).

الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب

إشارة

منها: تقسيمه إلي المطلق و المشروط، و المراد بالأول ما كان التكليف ثابتاً بدون تعليقه علي تقدير شيء غير الشرائط العامّة للتكليف من التمييز و القدرة و العقل و البلوغ.

و المراد بالثاني ما كان التكليف ثابتاً بعد تحقّق شيء و لم يكن ثابتاً قبل تحقّقه، و الاطلاق و الاشرط إضافيّان، فإنّ جميع التكاليف حتّي الواجبات المطلقة هي بالنسبة إلي القدرة و التمييز و العقل مشروطة.

ثمّ إنّ مقدّمتهما تابعة لهما في الاطلاق و الاشرط، فمقدّمة الواجب المطلق واجبة مطلقاً بناء علي وجوب المقدّمة، و مقدّمة الواجب المشروط واجبة بشرط وجوب ذهابها، هكذا قرّره جماعة من الاصوليين.

أقول: إنّ وظيفة المولي جعل الحكم علي وفق المصلحة الموجودة، ثمّ جعله في معرض الوصول إلي المكلف، بحيث لو فحص عنه لوصل إليه، و قد بيّن المولي في الواجب المشروط بأنّ تمام ما كلف به العبد الذي لا يرضي المولي بتركه هو

ص: 110

وجوب الصلاة إن دخل الوقت، أو إن بلغ الصبي، أو إن طلع الفجر في الصوم، وهكذا نظائرها، ثم إن وظيفة العبد امتثال هذا الأمر بحكم العقل المستقل في مرحلة الامتثال، والمقدمة دخيلة في الامتثال، وحينئذ للمكلف بالنظر للمقدمة ثلاث حالات:

أحدها: أن يعلم أنه يتمكن من فعلها بعد تحقق شرط وجوب الواجب، فله أن يؤخر فعلها إلي أن يجب ذو المقدمة، ولا يتعين عليه أن يفعلها قبل فعلية الوجوب.

ثانيها: أن يعلم أنه لا يتمكن من فعلها بعد فعلية الوجوب، فيجب عليه بحكم العقل أن يفعلها قبل تحقق شرط الوجوب؛ لأن المولي كأنه قال: لا حالة منتظرة لامتثال أمري إلا تحقق هذا الشرط، ولا عذر لأحد في ترك فعل الواجب من ناحية عدم تحقق هذا الشرط.

وبعبارة أخرى: العقل الحاكم في مقام الامتثال يستقل بأن المولي أدّى وظيفته و يجب إطاعته، فيحكم بوجوب المقدمة.

فمن علم أنه لا- يتمكن من احراز القبلة بعد دخول الوقت، أو التستر في الصلاة بثوب تصح الصلاة فيه، أو الماء و التراب للطهارة و نحوها، يجب عليه تحصيلها قبل الوقت.

وكذا الصبي يجب عليه التعلّم قبل البلوغ عقلاً؛ لأن الصبي يستقلّ عقله بأن من اعتقد بوجود الله تعالى، و يارساله الرسل إلي الناس، و عدم إهماله الناس كالبهائم، يعلم بأن له أحكاماً يجب الخروج عن عهدتها، فيجب عليه تعلّمها قبل البلوغ حتّى يمثلها عند البلوغ؛ لأن الشارع المقدّس قال: لا عذر في ترك امتثال الأحكام بعد أن يبلغ الصبي، و المفروض أن الصبي يعلم أن الأحكام الشرعية الكثيرة لا يمكن العلم بها حين البلوغ، فلذا يستقلّ عقله بأنّه يجب التعلّم قبل البلوغ، كما يستقلّ عقله باستحقاق العقاب علي قتل من لا يستحقّ القتل، فإنّه لا

يجوز له قبل البلوغ، ولو قتل مع استقلال عقله بقبحه و مات قبل بلوغه استحق العقاب، فلا يمكن المنع عن وجوب التعلّم عقلا، هذا حال غير المقدّمة الشرعيّة.

وأما ما سمّوه بالمقدّمة الشرعيّة، فهي ليست مقدّمة لواجب، بل هي واجبة كوجوب الجزء، فيجب شرعا علي الجنب في ليلة شهر رمضان أن يغتسل في الليل و يصوم.

و حاصل كلامنا في المقدّمة الغير الشرعيّة: أنّ من رجع إلي حكم العقلاء في امتثال أوامر الموالى للعبيد، يدعن بما ذكرنا من أنّ وجوب المقدّمة عقلا ليس تابعا لوجوب ذي المقدّمة في الاشرط و الاطلاق، بل تابع لما لا يمكن تحصيله إلاّ به من الظرف، فيجب فعل مقدّمة الواجب المشروط إن علم عدم التمكن من فعله بعد حصول شرط الوجوب مع العلم بحصوله، فإذا قال المولى لعبده: إن جاءنا ضيوف يوم الجمعة فأطعمهم، فإن علم بأنّه لا يقدر علي تحصيل الطعام يوم الجمعة و جب تحصيله قبل ذلك.

نعم إن دلّ دليل خاصّ علي أنّ الاعتبار في القدرة علي المقدّمة هي القدرة بعد تحقّق شرط الوجوب، فلا يجب تحصيلها قبله للدليل الخاصّ، و يؤيد ما ذكرنا بعض الأخبار و الفتاوي التي قد تعرّض لها الشيخ الأنصاري رحمه الله في تقريراته (1):

منها: خبر محمّد بن مسلم، عن أحدهما، سئل عن الرجل يقيم في البلاد الأشهر ليس فيها ماء من أجل المراعي و إصلاح الابل، قال عليه السّلام: لا. و غيره فراجع.

و حكى ما ذكرناه من استقلال العقل بوجوب المقدّمة عن بعضهم، و ارتضاه، لكن في كلام له قال: لا محذور في أن يكون الشيء الواجب موقوفا علي مقدّمة يجب تحصيلها قبل زمان الواجب بعد ما هو المفروض من تعلّق الوجوب بذلك.4.

ص: 112

1- تقريرات الشيخ الأنصاري ص 54.

الشيء، علي ما حَقَّقنا من أنَّ الوجوب في الواجب المشروط أيضا فعلي، إلي آخر كلامه (1).

أقول: لا حاجة إليه، بل لو صرَّح المولي بأنه لا تجب الصلاة قبل دخول الوقت و تجب بعد دخوله، كان الأمر ما ذكرناه.

ثالثها: أن يشكَّ قبل الوقت في أنه يتمكن من فعل المقدَّمة في الوقت، والظاهر استقلال العقل بوجوب تحصيلها قبله فيما لا تجري العادة علي وجودها في الوقت بل مطلقا.

لكن قال الشيخ علي ما في التقريرات: وصورة الشكَّ أيضا ممَّا لا دخل لها بالمقام؛ لأنَّ المرجع في ذلك إلي الاصول العمليَّة، ولعلَّ الأصل عدم الوجوب في ذلك الزمان، والظنُّ ملحق إمَّا بالعلم أو بالشكَّ (2) انتهى.

فإن أراد عدم وجوب المقدَّمة قبل الوقت، فوجوبها عقلي لا يكون مجري البراءة. وإن أراد عدم وجوب ذي المقدَّمة لاحتمال عدم بقاء المكلف إليه، فهو مدفوع ببناء العقلاء علي البقاء، هذا كلُّه في الواجب المشروط بالوقت.

وأما لو كان الوجوب مشروطا بغيره، مثل إن جاء زيد فأكرمه، ومثل نذر («إن جاء زيد من السفر فاذبح قدَّامه ذبيحة») فإن علم المجيء فيأتي فيه الأقسام المتقدَّمة. وإن شكَّ في المجيء وكان لا- يتمكن من تحصيل المقدَّمة حين مجيئه، فهل له إجراء البراءة عن وجوب الأكرام لاحتمال عدم مجيئه، أو استصحاب عدم مجيئه، أو ليس له ذلك لأنَّ وجوب امتثال التكليف بحيث لا يستند تركه إلي العبد وجوب عقلي، ولا عذر له إذا حصل الشرط؟ لا يبعد أن يقال بأنه يجب تحصيل المقدَّمة؛ لأنَّ تركها إن أدَّى إلي ترك الواجب بعد حصول شرطه مستند إلي العبد3.

ص: 113

1- تقريرات الشيخ ص 53.

2- تقريرات الشيخ ص 53.

لتقصيره في مقام الامتثال، فتأمل.

الواجب المعلق والمنجز

إشارة

ومنها: تقسيمه إلى المنجز والمعلق. والمراد بالثاني ما كان زمان الوجوب قبل زمان الواجب، كما إذا نذر في يوم السبت أن يصوم يوم الجمعة، وفيه أقوال:

الأول: أنه غير الواجب المشروط؛ بل هو من أقسام الواجب المطلق، ويترتب عليه وجوب المقدمة؛ لأنه تابع لوجوب ذي المقدمة في الاطلاق والاشتراط، والمفروض أن ذا المقدمة واجب فعلا، وإن كان زمان امتثاله متأخرا، فهو نظير نذر صوم يوم الجمعة في يوم السبت مثلا.

الثاني: أنه واجب فعلا و زمان الامتثال متأخر، لكنه من قبيل الواجب المشروط بالشرط المتأخر، واختاره في المحاضرات (1).

الثالث: أنه لا فرق بينه وبين الواجب المشروط إلا في التعبير، وهو المنصور عندنا؛ لأننا إذا راجعنا وجداننا وما نطلبه فيما لو تجرد طلبنا عن الكواشف اللفظية نجد أنه: إما أن يكون في الفعل مصلحة علي كل تقدير، أو يكون فيه مصلحة علي تقدير خاص وفي زمان خاص، وعلي الثاني فالمطلوب الفعل في زمان خاص.

ويمكن التعبير عنه بعبارتين: احدهما تقييد الحكم أي الوجوب، بأن يقول: إن جاء يوم الجمعة فيجب إكرام زيد. ثانيتهما تقييد المتعلق، بأن يقول: يجب إكرام زيد يوم الجمعة.

وهذا هو مراد الشيخ الأنصاري رحمه الله في تقريراته (2)، فإنه بعد ما ادعى وضوح عدم الفرق لبنا بين العبارتين، قال: وكيف كان فلا فرق فيما ينقدح في نفس الأمر بين أن يكون الزمان بحسب القواعد اللغوية قيذا للفعل، كما إذا قال: افعل في وقت

ص: 114

1- المحاضرات 2:348.

2- تقريرات الشيخ ص 52.

كذا، أو للحكم كما إذا قيل: إذا جاء وقت كذا افعل كذا.

ثم قال تأييدا لما ذكره ما حاصله: إن اتحاد مفاد العبارتين ظاهر علي مسلك العدلية، بل علي مسلك غيرهم. أما علي المسلك الأول، فلأن المناط وجود المصلحة في المتعلق، وإذا كان المصلحة في الفعل في زمان خاص، فالحكم تابع له، فإذا فرضنا أن الفعل ذو مصلحة في زمان خاص فهو الواجب، ولا فرق بين التعبيرين في ذلك، وليس لقائل أن يقول: إن المصلحة في الفعل في زمان خاص تختلف باختلاف العبارتين. وأما علي الثاني، فلأن العاقل إما يريد شيئا علي تقدير أو مطلقا، فإن أراد علي تقدير فلا فرق بين التعبيرين انتهى ملخصا.

والحاصل أن قولنا «إن جاءك زيد فأكرمه» ليس إنشاء الاكرام فيه متحققا بعد مجيء زيد؛ لأن الانشاء متحقق سواء جاء زيد أو لم يجيء، وذلك لأن العبارة المذكورة ليست إخبارا ولا غلطا إن لم يجيء زيد، فالتقييد راجع إلي المنشأ، أي:

لزوم الاكرام متحقق بعد مجيء زيد، وهو متحد مع جعل القيد للمتعلق، بأن يقول:

أكرم زيدا يوم الجمعة.

وأما ما ذكره الشيخ رحمه الله في التقارير، من أن هيئة الأمر موضوعة بالوضع النوعي العام والموضوع له الخاص، لخصوصيات أفراد الطلب والارادة الحتمية الالزامية إلي آخر كلامه (1).

وقال في هذا البحث: فإن تقييد الطلب حقيقة ممّا لا معني له؛ إذ لا إطلاق في الفرد الموجود المتعلق بالفعل حتي يصح القول بتقييده بالزمان أو نحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلي الطلب الذي يدلّ عليه الهيئة، فهو عند التحقيق راجع إلي نفس المادّة، وبعد ذلك يظهر عدم اختلاف المعني الذي هو المناط في وجوبه.

ص: 115

1- تقارير الشيخ ص 45.

فلا نساعد عليه، لما سبق أنّ معني الهيئة معني الفعل، وهو معني عام، والوضع و الموضوع له فيه عامان، وذلك لأنّ هيئة «افعل» تدلّ علي تلبس المخاطب بالفعل إلزاماً أو استحباباً أو إباحة، وتلبسه بالفعل يقع علي وجوه من حيث الزمان و المكان و الآلة، فمعناه قابل للتقييد، فلا فرق بين إرجاع القيد إلي الهيئة أو إلي المادة.

و أورد علي كلام الشيخ رحمه الله في الكفاية (2) بأنّه ينشئ من الأوّل علي التقدير الخاصّ، وصرّح بأنّ إنشاء أمر علي تقدير كالأخبار به بمكان من الامكان.

أقول: إن أراد أنّ إنشاء إكرام زيد يكون بعد مجيئه، بحيث لا يكون إنشاء إن لم يجيء، كما أنّ النهار يوجد مع وجود الشمس و بعد طلوعها، فهذا غير معقول؛ لأنّ الانشاء متحقّق. و إن أراد أنّ المنشأ يكون بعد مجيئه، فهذا هو الذي يشهد به الوجدان، و هو عين كلام الشيخ في التقريرات، و هذا معني أنّ الانشاء فعلي و المنشأ متأخّر، و لا فرق بين العبارتين في هذا المعني.

و أورد في الكفاية (3) علي كلامه في عدم الفرق بين العبارتين علي مسلك العدلية و غيرهم بما لا يرد عليه، أو لم نفهم كيف يرد عليه.

و أقول تكراراً: إنّ التعليق إن كان علي الزمان أو علي الزماني، فلا يفرق أهل المحاوره في أداء المعني الواحد بالعبارتين؛ لأنّهما تعبيران عن معني واحد، فلا فرق عندهم بين أن يقول الموصي: إذا متّ فثلث مالي لزيد، أو يقول: ثلث مالي لزيد بعد موتي، لكن ادّعي الاجماع علي عدم صحّة أداء العقود علي نحو التعليق، 4.

ص: 116

1- تقريرات الشيخ ص 52.

2- كفاية الاصول ص 123.

3- كفاية الاصول ص 124.

ولو تمّ لا يرتبط بما نحن فيه.

ثمّ إنّنا لا ننكر اختلاف العبارتين في الجملة، فإنّ المتعارف فيما علم تحقّق الشرط هو التعبير بقولهم أكرم زيدا عند مجيئه، وفيما لم يعلم مجيئه هو التعبير بقولهم أكرم زيدا إن جاءك، من دون فرق بينهما لبنا، كما لا ننكر اختلافهما في بعض الآثار.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكرناه هو أنّه لا فرق بين ما يسمّونه بالواجب المعلّق، وبين الواجب المشروط في وجوب الاتيان بمقدّماته المفوّتة عقلا، وإن كان الفرق بينهما موجودا من بعض الجهات الاخر، مثلا من استأجر دارا شهرا واحدا، وقال له الموجر: قد أجزت لك أن تتصرّف في الدار في الشهر الثاني أيضا، وقلنا بأنّه يجوز له أن يتصرّف في الشهر الثاني بكلّ تصرّف حتّى الموقوف علي الملك، فللمستأجر أن يوجر الدار شهرين.

وهذا بخلاف أن يقول له الموجر الأوّل: إن جاء الشهر الثاني، فأنت مأذون في التصرف في الدار، فإنّه لا يجوز للمستأجر أن يوجر الدار شهرين؛ لأنّه ليس مأذونا فعلا، بل هو مأذون بعد مجيء شهر، فتأمل.

ونظيره ما ذكره في العروة الوثقى من الفرق بين أن يقول الناذر: إن جاء مسافري فلله عليّ أن أزور الحسين عليه السّلام في عرفة، وبين أن يقول: لله عليّ أن أزور الحسين عليه السّلام في عرفة عند مجيء مسافري، فعليّ الأوّل يجب الحجّ إذا حصلت الاستطاعة قبل مجيء مسافره، وعليّ الثاني لا يجب، فيكون حكمه حكم النذر المنجز الخ (1).

أقول: وتفصيل المسألة في الفقه. 2.

ص: 117

1- العروة الوثقى، كتاب الحجّ، مسألة: 32.

قد ظهر ممّا سبق أنّه يجب عقلا تحصيل المقدمات الوجوديّة للواجب المشروط قبل تحقّق شرط الوجوب إن علم تحقّقه-أي شرط الوجوب-وعدم تمكّنه من تحصيلها بعد تحقّق الشرط، أو شكّ في تمكّنه منه، فيجب تحصيل العلم بالأحكام قبل البلوغ، وكذا في سائر الأمثلة التي ذكرها في تقريرات الشيخ الأنصاري رحمه الله وغيرها.

و ظهر أنّ ما يقال من أنّ وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذبها اطلاقا و اشتراطا، ليس في محلّه؛ لأنّ وجوب ذي المقدّمة شرعي، و وجوب المقدّمة عقلي، و العقل مستقلّ بوجوب تحصيل مقدمات الواجب المشروط إن لم يعلم تمكّنه من تحصيلها بعد حصول الشرط. فما ذكره من الوجوب في الموارد المذكورة، فهو الذي يستقلّ به العقل، و الوجوب فيها عقلي. و إن كان وجوب ذي المقدّمة مشروطا لم يتحقّق وجوبه.

هذا في غير المقدّمة الشرعيّة. و أمّا هي فواجبة شرعا، كوجوب غسل الجنابة علي الجنب في ليلة شهر رمضان للصوم.

ثمّ إنّ القائلين بتبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذي المقدّمة في الاطلاق و الاشرط تفصّوا عن الاشكال، أي وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبها بوجوه:

أحدها: أنّ الايجاب في هذه الموارد نفسي لغيره لا لنفسه.

وفيه-مضافا إلي أنّ لازمه تعدّد العقاب عند ترك ذي المقدّمة-أنّ الظاهر كون الايجاب للمقدّمة لا للتهيؤ.

ثانيها: القول بأنّ وجوب ذي المقدّمة في هذه الموارد فعلي و ظرف الواجب استقبالي، و سمّوه بالواجب المعلق.

وفيه ما سبق من أنّه متّحد مع الواجب المشروط.

ثالثها: أن الوجوب في هذه الموارد فعلي غير تعليلي، لكنّه مشروط بالشرط المتأخّر.

وقد عرفت ما في الشرط المتأخّر.

رابعها: لزوم الاتيان بها بملاك إدراك العقل قبح تقويت الملاك الملزم في موطنه، لاحظ المحاضرات (1).

أقول أولاً: من أين يحرز الملاك؟ ولا طريق لنا إليه إلا الأوامر والنواهي.

و ثانياً: قد ذكرنا في بحث الترتّب أن الحكم و الملاك في الفعل متلازمان، فإن كان الملاك موجوداً فالحكم موجود، وكذا العكس.

ثمّ إنّه أورد علي المختار من أنّ مقدّمة الواجب المشروط واجبة عقلاً قبل وجوب الواجب في الوقاية، حيث قال: واللازم من مقالتهم أن يطرد الحكم في جميع الواجبات المشروطة، فتجب مقدّماتها قبل أوانها إذا علم بحصول شروطها، فيجب الغسل ليلة أوّل شعبان لصوم أوّل يوم من شهر رمضان، والسفر مع الرفقة متسكّعا في صفر، إذا علم بحصول استطاعته الحجّ في ذي الحجّة، إلبي غير ذلك من اللوازم البعيدة بل الفاسدة إلي آخر كلامه (2).

أقول: لو كان جنبا آخر يوم من شعبان قبل الغروب، ويعلم أنّه لا- يتمكّن من الغسل في الليل لبرودة الجوّ، ولا يوجد في الليل ماء حارّ ليغتسل به و كان متمكّنا من الغسل قبل الغروب، فهل يلتزم بأنّه لا يجب عليه أن يغتسل؟ وأولي بالاشكال ما إذا علم عدم التمكن من التيمّم في الليل أيضا، أو أنّه إن علم في آخر يوم من شعبان أنّه ليس له ما يتسحّر به و لا يوجد بعد دخول الليل، فهل يلتزم بأنّه لا يجب عليه تهيئة ما يتسحّر به؟ ولا فرق بين طول الزمان وقصره.م.

ص: 119

1- المحاضرات 2:355.

2- وقاية الأذهان ص 133 ط قديم.

وأما مسألة الحجّ فلا يردّ النقض؛ لأنّ الشرط في وجوبه أن يكون مستطيعاً، وهو أن يكون له زاد وراحلة، ويكون صحيحاً في بدنه مخلي سربه، وله وقت يسع المسير إلى الحجّ، والاستطاعة عبارة عنها، والنصوص علي بعض ذلك مستفيضة، فمن تحقّق له هذه الشروط في أيّ وقت كان يجب عليه الحجّ، وإن كان قطع المسافة إليه يكون في سنتين، فالحجّ لو كان واجباً مطلقاً لكان الواجب المسير إليه، وإن لم يكن مستطيعاً بالمعنى المذكور، لكنّه مشروط وبعده الاستطاعة يصير واجباً مطلقاً.

ثمّ إنّ ذكر في المحاضرات (1) عدم وجوب التعلّم علي غير البالغ، وإن علم أنّه لا يتمكّن من امتثال الأحكام بعد البلوغ؛ لأنّه لا تثبت عليه الأحكام قبل البلوغ ثبوتاً معلّفاً، ولا يجب عليه مراعاة عدم تقويت الملاك الملزم لرفع القلم عنه.

أقول: معني رفع القلم عنه حتّي يبلغ أنّه في أوّل زمان بلوغه يجري القلم عليه، وعليه فإذا بلغ فلا عذر له في ترك الأحكام، وإذا عرف الصبي بأنّه إذا بلغ فهو غير معذور في ترك العمل بالأحكام، استقلّ عقله بالتعلّم قبل البلوغ، بحيث إن ترك التعلّم وبلغ وترك بعض الواجبات لعدم التعلّم قبل البلوغ استحقّ العقاب علي تركه، ولعلّه واضح.

تنبيه:

قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الحكم يدور مدار المصلحة في المتعلّق، فإذا كانت الصلاة ذات مصلحة عند دخول الوقت، فلا بدّ أن يكون الحكم علي وفقها، سواء قال: تجب الصلاة عند دخول الوقت علي نحو الواجب المعلّق، أو قال: إذا زالت الشمس وجبت الصلاة، ولا فرق بين العبارتين في إفادة ذلك، وهذا مراد

ص: 120

الشيخ رحمه الله و هو عدم الفرق بين العبارتين لبا.

ولكن قال في الكفاية: إنَّ الشيخ الأنصاري رحمه الله في الحقيقة إنّما أنكر الواجب المشروط بالمعني الذي يكون هو ظاهر المشهور و القواعد العربيّة لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور إلي آخر كلامه (1).

وقال بخلاف ذلك في الوقاية، قال: خفي علي غير واحد من الأساتيد فرعموا أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله يجعل الجميع من قبيل المعلق وينكر الواجب المشروط، وهذا كان معتقد أهل العلم في النجف الأشرف حتّي قدم عليهم السيّد الاستاذ، فعرفهم بأنّ الشيخ الأعظم ينكر الواجب المعلق و يجعل الجميع من قبيل المشروط إلي آخر كلامه (2).

أقول: المستفاد من بعض كلامه في التقريرات أنّه يري اتّحاد العبارتين لبا وإن اختلفتا في التعبير، فلا فرق بين قولنا أكرم زيدا يوم الجمعة، و بين قولنا أكرم زيدا إن جاء يوم الجمعة.

تذنيب:

ظهر ممّا سبق أنّ الوجوب المشروط بشيء إنّما يصير فعليّا بعد تحقّق شرطه، و لا يجب تحصيل شرطه، فالحجّ إنّما يجب بعد حصول الاستطاعة و لا يجب تحصيل الاستطاعة.

و أمّا شرط الواجب، فيجب تحصيله، كالطهارة للصلاة بعد دخول الوقت، هذا فيما علم كون الشيء شرطاً للوجوب، أو شرطاً للواجب.

و أمّا إذا شكّ في ذلك، كما إذا شكّ في أنّ وجوب قضاء الصوم قبل مجيء شهر رمضان المقبل هل هو مطلق بالنسبة إلي المسافر، فيجب عليه أن يقيم و يصوم، أم

ص: 121

1- كفاية الاصول ص 128.

2- وقاية الأذهان ص 72.

أن وجوب القضاء إلى شهر رمضان المقبل مشروط بأن لا يكون مسافراً، ففيه تفصيل.

فإنه إما أن يكون دليل الوجوب لفظياً، أو غير لفظي كإجماع ونحوه، وعلی الأول: فإما أن يكون القيد المشكوك متصلاً أو منفصلاً، فالأقسام ثلاثة:

الأول: أن يكون الدليل لفظياً و القيد المشكوك كونه قيذا للوجوب أو للواجب متصلاً، كقولنا مثلاً من أفطر في شهر رمضان وجب عليه القضاء قبل مجيء شهر رمضان المقبل، وكان حاضراً وشك في أن التقييد بالحضور شرط الوجوب، فلا يجب الفور في القضاء علي من كان مسافراً بين رمضانين، أو شرط الواجب فيجب علي المسافر بينهما الحضور وقضاء الصوم، وفي مثل هذا المثال يكون الكلام مجملاً لاحتفافه بما أوجب الاجمال.

الثاني: أن يكون الدليل لفظياً، و دليل القيد منفصلاً، كقولنا يجب القضاء علي من أفطر في شهر رمضان قبل مجيء رمضان المقبل مع قولنا منفصلاً «لا صيام في السفر» وفيه احتمالان:

الأول: أنه كالمتمصل لتساوي احتمالي رجوع القيد إلى الوجوب، ورجوعه إلى الواجب، فلا بد من الرجوع إلى الاصول العملية.

الثاني: لزوم تقييد المادة-أي: رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب- لوجه:

أحدها: أن كون الصوم في الحضر لا- في السفر متيقن علي كل حال، سواء كان الوجوب مشروطاً، أو كان الواجب مشروطاً؛ لأنه لو كان الوجوب مشروطاً فالصوم بعد الإقامة أيضاً، ويشك في تقييد الهيئة، فهو شك بدوي يرفع بالاطلاق.

و اجيب عنه بأنه لا متيقن في البين؛ لأن الحضور و ترك السفر يكون واجبا علي تقدير كونه قيذا للواجب، و لا يكون واجبا علي تقدير كونه قيذا للوجوب، فهما

متباينان، وقد أوضحه الشيخ رحمه الله في التقارير، فراجع.

ثانيها: أنّ إطلاق الهيئة لحال وجود القيد وعدمه إطلاق شمولي، وإطلاق المادة إطلاق بدلي، والإطلاق الشمولي مقدّم علي الإطلاق البدلي.

واجيب عنه بأنّ ذلك مسلّم في العامّ والمطلق، فالعموم الشمولي يتقدّم علي المطلق البدلي؛ لأنّ دلالة العموم بالوضع، فيكون بيانا لتقييد المطلق. وأمّا المطلق الشمولي، فإنّما يثبت إطلاقه بمقدّمات الحكمة، كإطلاق البدلي ولا ترجيح.

ثالثها: أنّ تقييد الهيئة يوجب عدم تحقّق اطلاقين، بخلاف تقييد المادة، فإنّه يوجب تقييدا واحدا، ويبقى إطلاق الهيئة علي حاله، والثاني مقدّم عرفا علي الأول؛ لأنّه لا فرق عندهم بين التقييد بعد وجود الاطلاق، أو أن يعمل عملا يوجب عدم تحقّق اطلاقين.

أقول: لا- يبعد أن يكون المرجع إطلاق الهيئة؛ لأنّ قولنا من أفطر فليقض صومه قبل أن يأتي شهر رمضان المقبل، ظاهر في الوجوب مطلقا، فإذا ورد ما علم توقّف صحّة الصوم عليه كعدم السفر، وتردّد بين أن يكون شرطا للوجوب حتّي يقيّد إطلاق الوجوب، أو أنّه شرط للصحة، فمقتضي الاطلاق أنّه ليس شرطا للوجوب.

وحاصل الكلام: أنّ توقّف وجود المادة علي الشرط قطعي، أي: لا بدّ أن يكون الصوم في الحضر؛ لأنّه لا يصحّ الصوم الواجب قضاء في السفر. وأمّا الشكّ في وجوبه علي المسافر لاحتمال كون الحضر شرط الوجوب، فينفي بإطلاق الوجوب، فيكون الحضور واجبا كسائر شرائط صحّة الصوم، مثل غسل الجنابة في الليل ونحوه، فتأمل.

الثالث: أن يكون دليل الوجوب لبيبا، ولم يكن له إطلاق لفظي، وتردّد بين كون الوجوب مطلقا أو مشروطا، فمرجهه إلي الشكّ في أصل الوجوب، وهو مجري

الواجب النفسي والغيري

إشارة

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري، ولا يخفي أنه ليس لنا واجب غيري، لما تقدّم من أنّ المقدّمة ليست واجبة شرعاً، نعم يمكن تقسيمه إلى النفسي والضمني، فإنّ الوضوء يمكن أن يكون واجبا لنفسه، كما إذا نذر أن يتوضّأ، ويمكن أن يكون واجبا ضمنا كوجوبه للصلاة، وحينئذ إذا تردّد الواجب بين كونه واجبا نفسياً أو واجبا ضمنياً، فلا يخلو أن يكون وجوبه مدلولاً للدليل لفظي له إطلاق أو لا يكون كذلك.

أمّا الأوّل وهو أن يكون لدليله إطلاق، كما إذا ورد بعد دخول الوقت توضّأ، وتردّد بين كونه واجبا لنفسه، أو واجبا في ضمن الصلاة، فلو ترك الصلاة وترك الوضوء، عوقب عقابين إذا كان الوضوء واجبا لنفسه، وعوقب عقاباً واحداً إن كان واجبا ضمناً، وحينئذ يتمسك بإطلاق وجوب التوضّأ علي وجوبه مطلقاً وإن لم يصل، وذلك لأنّ الوضوء علي كلا التقديرين واجب، سواء قيل بأنّ الوضع في الهيئة عامّ والموضوع له خاصّ، أو الوضع عامّ والموضوع له عامّ.

وليس التقييد راجعاً إلى الطلب، بأن يكون الطلب مقيّداً، بأن قال: توضّأ إن صلّيت، حتّى يقال: إنّ الموضوع له أفراد الطلب، ولا يمكن تقييد الفرد بل الطلب غير مقيّد، والمطلوب وهو الوضوء مردّد بين كونه مطلوباً استقلالاً أو مطلوباً مع غيره وهو الصلاة، وحيث أنّ المولي في مقام البيان، فلا بدّ أن يذكر جميع ما هو مطلوبه، فلو كان مطلوبه الشيء مع غيره ولم يذكر كونه مطلوباً مع غيره، فقد أخلّ ببيان الواجب في وقت الحاجة، والمولي الحكيم لا يفعل ذلك، فمقتضي الاطلاق وجوب الاتيان بمتعلّق الأمر علي كلّ حال.

نعم لو كان الوجوب الضمني مشروطاً، كما إذا قال قبل وقت دخول الصلاة:

توضّأ إن دخل وقت الصلاة، وتردّد بين أن يكون واجبا لنفسه أو واجبا للصلاة بعد دخول وقته، فإذا قلنا بأنّ تقييد الهيئة لا يمكن، فلا يصحّ التمسك بالاطلاق.

ولا- يخفي أنّه علي المختار من أنّ معني الهيئة معني الفعل وليس معني حرفيا، و معني الفعل مطلق قابل للتقييد، فلا- مجال لهذه الأبحاث.

وأما الثاني وهو أن لا يكون الوجوب مدلولاً لدليل لفظي له إطلاق، بأن علم أنّ الوضوء إمّا واجب نفساً أو ضمناً، فله أقسام:

الأول: أن يدور الأمر بين الوجوب النفسي وبين الوجوب الضمني غير الفعلي، كما إذا علمت المرأة بوجوب الوضوء إذا زالت الشمس إمّا نفساً أو للصلاة، فحاضت قبل دخول الوقت، فإنّما بعد دخول الوقت نشكّ في الوجوب النفسي فقط؛ لانتفاء الوجوب الضمني بعدم وجوب الصلاة عليها، فتجري البراءة، كما في الكفاية (1) من أنّ التكليف بالغيري-الضمني عندنا-إن لم يكن فعلياً يكون الشكّ بدوياً.

الثاني أن يكون الوجوب الضمني فعلياً، كما إذا تردّد في أنّه نذر الوضوء أو نذر صلاة جعفر مثلاً، فإنّه يعلم بوجوب الوضوء نفساً أو ضمناً، فهل يجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء والصلاة أو لا يجب؟ احتمالان:

أحدهما: أنّه يجب الوضوء علي كلّ حال ويشكّ في وجوب الصلاة، والأصل البراءة.

قال في المحاضرات: إنّ وجوب الوضوء معلوم تفصيلاً، سواء كان نفسياً أو غيرياً، ولا مانع من الرجوع إلي أصالة البراءة عن وجوب الصلاة للشكّ فيه وعدم قيام حجة عليه إلي آخر ما أفاده (2).0.

ص: 125

1- كفاية الاصول ص 138.

2- المحاضرات 390:2.

ثانيتها: وجوب الصلاة أيضا؛ لأنَّ وجوب الوضوء نفسا مغاير لوجوبه ضمنا، و العلم قد تعلّق بالخارج وقد نجزه، فيجب الخروج عن الاشتغال اليقيني؛ لأنَّ العلم قد تعلّق بوجوب الوضوء، أو بوجوبه مع الصلاة، فيدور الأمر بين وجوب الوضوء بشرط لا وبين وجوبه بشرط شيء، وهما متباينان. ولا يبعد قوّة هذا الوجه.

تذنيبات:

التذنب الأوّل: أنّ المقدمات التي ليست شرعية لا ثواب عليها ولا عقاب علي تركها

، فإن قصد بها وجه الله والائتان بها ليتمكّن من امتثال ذي المقدّمة اثيب عليها.

وأما المقدّمة الشرعية، فقد سبق أنّه ليس لنا مقدّمة شرعية، ومثل الوضوء ونحوه واجب كوجوب أجزاء الصلاة.

وقال في المحاضرات: إنّ فعل المقدّمة بقصد التوصل بها إلي ذي المقدّمة يترتّب عليه ثواب الانقياد (1).

أقول: مجرد قصد التوصل ولو لأجل اللابديّة لا يجعل فعلها له تعالى، ولا يوجب ترتّب الثواب.

التذنب الثاني: قال في الكفاية: إنّ الأمر الغيري توصلّي، فكيف صارت الطهارات

الثلاث عبادات؟

وأجاب بأنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة (2).

أقول: الطهارات وستر العورة والاستقبال واجبات في الصلاة كوجوب الأجزاء، لكن ثبت اعتبار قصد التقرب في الطهارات، ولا يعتبر في ستر العورة، ويتحقّق قصد التقرب بفعل الطهارات لله تعالى، أو قصد الأمر بالصلاة، أو قصد الأمر بالكون علي الطهارة الذي هو مطلوب شرعا.

ص: 126

1- المحاضرات 2:317.

2- كفاية الاصول ص 139.

ثم إن ظاهر الآية الشريفة هو وجوب الوضوء علي من لم يكن علي وضوء إذا أراد أن يصلي، وأمّا من كان علي وضوء، فيجب عليه أن لا ينقضه ويبقيه إلي آخر الصلاة، أو يتوضأ إن أبطل وضوءه.

ثم إن الوضوء مستحب نفسي، فكيف يصير واجباً للصلاة؛ فإنه يستلزم اجتماع الضدين؟

واجيب (1) عنه بأن المرتفع حد الاستحباب لا ملاك، فيصح قصد الاستحباب.

وهذا الكلام محل إشكال؛ لأن لازم رفع حد الاستحباب هو ارتفاع الأمر الاستحبابي وبقاء ملاك، فلا بد أن يقصد الملاك الاستحبابي لا الأمر الاستحبابي.

أقول: يمكن أن يقال: إن الوضوء مستحب نفسي، أو أن رفع الحدث أي الكون علي الطهارة مستحب نفسي، والوجوب يتعلّق باتيان هذا المستحب، كأمر الوالد ابنه بصلاة الليل إذا وجب أمثاله، فإنه يجب عليه أن يصلي صلاة الليل بقصد أمرها الاستحبابي.

نعم إن كان علي وضوء، فالوجوب يتعلّق بإبقاء الوضوء من أول الصلاة إلي آخره، هذا علي المختار من استحباب الوضوء لرفع الحدث نفساً ووجوبه شرطاً شرعاً للصلاة، والأولي أن يقال: إن الوضوء يجب للصلاة، كما يجب الركوع لها، فإذا أراد أن يصلي يجب أن يتوضأ للصلاة. نعم له أن يكتفي بالوضوء المستحب الذي توضأ حيث لم يكن مريداً للصلاة.

وعلي مختار القوم من استحبابه مقدّمة ووجوبه مقدّمة، فلا نعقل اتّصاف الوضوء في ضيق الوقت بالاستحباب بمعني جواز تركه، وبالوجوب بمعني عدم جواز تركه، بل وكذا في سعة الوقت، فلا بدّ من القول بعدم اتّصافه بالوجوب إن لم3.

ص: 127

يلحقه الصلاة، وبتّصافه بالوجوب فقط إن أرادها وبقاء ملاك الندب، وتفصيله في باب الوضوء.

التذنب الثالث: ترتّب الثواب علي امتثال الواجب النفسي

قال في المحاضرات: اختلفوا في وجه ترتّب الثواب علي امتثال الواجب النفسي، فذهب معظم الفقهاء و المتكلّمين إلي أنّه بالاستحقاق، و ذهب جماعة منهم المفيد رحمه الله إلي أنّه بالتفضّل، و الصحيح أن يقال: إنّه لا يستحقّ علي المولي الثواب، كاستحقاق الأجير للاجرة علي المستأجر، و يستحقّه بمعني أنّه يصير بالامتثال أهلا لتفضّل المولي الثواب عليه، فقد أصبح النزاع لفظيا (1).

أقول: قيل: إنّ للبعد الاعتراض علي الله أنّه لماذا خلقه؟ و جوابه أنّه تعالي خلقه ليكسب بعمله الجنان و لا يدخل النار، فالجنّة جزاء عمله، فهو يستحقّ استحقاق الأجير، و إلّا- كان اعتراضه علي أنّه لماذا خلقه؟ في محلّه. و في الأخبار: العبادة علي ثلاثة أقسام، منها العبادة لدخول الجنان، و تلك عبادة الاجراء.

و لا يخفي أنّه لا يضّرّ الجهل بهذا المطلب، فنحن مسلّمون لما هو الواقع.

الواجب الأصلي و التبعي

و منها: تقسيمه إلي الأصلي و التبعي، و ظاهر هذا التقسيم أنّ وجوب واجب إن لم يكن تابعا لواجب آخر فهو أصلي، و إن كان تابعا لواجب أصلي فهو تبعي، فإن اريد مقام جعل الحكم، بأن يكون جعل حكم بالأصالة، و جعل حكم بالتبع، فلا يحضرنني مورد كذلك بل لا وجه له. و إن اريد في مقام الاثبات و الدلالة، فهو معقول.

و إن اريد من التبعي المقدّمة الواجبة، فهو معقول لو سلّم وجوبها، ولكن قال في الكفاية: إنّ المراد تبعيّة الارادة للارادة إذا لم يلتفت إلي التبعية تفصيلا، و إن التفت

ص: 128

يكون أصليا، والواجب الغيري كالمقدمة ينقسم إلى الأصلي والتبعي، لكن الواجب النفسي لا ينقسم، إلى آخر ما أفاده (1)، ولا ثمرة مهمة.

ثم إنه كان ينبغي تقديم هذا التقسيم علي التنبهات، ولكن تعرض له في الكفاية في هذا المقام ونحن أتبعناه.

الأمر الرابع تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق و الاشتراط

إشارة

قال في الكفاية (2): إن وجوب المقدمة بناء علي الملازمة ليس مشروطا بإرادة ذي المقدمة، ولا يعتبر في وقوعها علي صفة الوجوب أن يكون الايمان بها بقصد التوصل بها إلي ذي المقدمة، ولا يترتب ذي المقدمة عليها، بحيث لو لم يترتب عليها لكشف عن عدم وقوعها علي صفة الوجوب.

أما الأول، فلأن وجوب المقدمة بناء علي الملازمة يتبع في الاطلاق و الاشتراط وجوب ذي المقدمة، فكما أن وجوب ذي المقدمة غير مشروط بإرادته، وإلا أذي إلي إباحته، فكذلك وجوب المقدمة.

وأما الثاني، فلأن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدمية، وتوقف ذي المقدمة عليها واقعا، سواء قصد التوصل بها إلي ذيها أم لا، فيقع الدخول في ملك الغير واجبا إذا كان مقدمة لإنقاذ غريق لا حراما، وإن لم يلتفت إلي التوقف و المقدمية، غاية الأمر يكون حينئذ متجريا.

وأما الثالث، فلأنه لا يعتبر في الواجب أي واجب كان إلا ما له دخل في غرضه الداعي إلي ايجابه، وليس الغرض من المقدمة إلا التمكن من فعل ذي المقدمة، وهو يتحقق بفعلها، سواء ترتب عليها ذو المقدمة أم لا.

أقول: أما ما ذكره أولا و ثانيا فلا بأس به، بناء علي وجوب المقدمة، ولكن في

ص: 129

1- راجع: كفاية الاصول ص 135.

2- كفاية الاصول ص 142.

المثال المذكور و هو دخول الدار لإتقاذ الغريق صور:

الصورة الاولي: من لم يعلم بغريق في ملك الغير لا- يكون مكلفا بإنقاذه؛ لعدم وصول وجوب الإنقاذ إليه، ولا- يكلف الله نفسا إلا ما آتاها، فلا تكليف بواقع لم يصل إلي المكلف، و حينئذ أي مع عدم العلم بوجود غريق في الدار إن دخل في ملك الغير كان حراما؛ لأنه دخل في ملك الغير بغير إذنه. نعم يجب عليه بعد العلم بالغريق أن ينقذه، نظير من دخل في ملك الغير بغير إذنه، و بعد دخوله وقع في الماء نفس محترمة، فإنه يجب عليه إنقاذه. فتأمل.

الصورة الثانية: من رأى غريقا في ملك الغير، فهو مكلف بالإنقاذ، فإن دخل في ملك الغير بقصد عدم الإنقاذ فأنقذ، كان دخوله جائزا واقعا علي إشكال، و متجريا فيحرم بعنوان التجري بناء علي حرمة التجري.

الصورة الثالثة: من رأى غريقا في ملك غيره، و اعتقد أنه يقدر علي إنقاذه، و دخل في ملك الغير و لم يقدر علي الإنقاذ، فإن دخل بقصد التوصل إلي الإنقاذ كان معذورا، و إن دخل بدون قصد التوصل إلي الإنقاذ كان حراما.

و مما ذكرنا يظهر أن قصد التوصل يوجب رفع الحرمة عن المقدمة في الصورة الثالثة و بعض الموارد.

ثم إنه يمكن الانتصار للقول الأول المختار لصاحب المعالم بأنه لا دليل علي أن وجوب المقدمة تابعة لوجوب ذبيها في الاشتراط و الاطلاق، فيمكن أن يكون ذو المقدمة واجبا مطلقا، أي: سواء أراده أو لم يرده، و تكون المقدمة واجبة عند إرادة ذي المقدمة؛ لأن الغرض منها التوصل إلي الواجب، و عند عدم الارادة يكون ايجاب المقدمة لغوا.

ثم إنه قد تحقّق مما ذكرناه عدم وجوب المقدمة، فلا- مجال لهذه الأبحاث. و لو سلّم الوجوب، فالواجب الحصّة التي يترتب عليها ذو المقدمة؛ لأنّ ايجاب غيرها

لغو، وهذا مختار صاحب الفصول، وصاحب الكفاية حكى استدلال صاحب الفصول علي وجوب ذي المقدّمة الموصلة و أوجب عنه.

ومن جملة ما استدللّ به في الفصول أنّه قال: الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بأنّي اريد المقدّمة التي يترتّب عليها الواجب دون ما لم يتوصّل به إليه.

وأورد عليه في الكفاية فقال: إنّ محلّ نظر؛ لأنّه لو صرّح كذلك لزم أن لا يكون ترك الواجب عصياناً؛ لأنّ ايجاب ذي المقدّمة يتوقّف علي جواز المقدّمة، و جوازها يتوقّف علي ترتّب ذي المقدّمة، فيكون ايجاب ذي المقدّمة موقوفاً علي حصوله، وهو محال؛ لأنّه تحصيل للحاصل، ومع عدم الترتّب لا تكون المقدّمة جائزة، فلا يقدر شرعاً علي العصيان (1).

أقول: الظاهر أنّ الدخول في ملك الغير إن لم يترتّب عليه إنقاذ الغريق يكون حراماً، فيصحّ أن يصرّح بأنّه يجوز الدخول إن أنقذت الغريق، و لا يجوز إن لم تنقذ، و حينئذ إن لم يكن قادراً علي الانقاذ لعمق الماء و نحوه، فليس مكلفاً بالانقاذ، و أمّا إن كان قادراً، فإنّه يجب عليه الدخول في ملك الغير و إنقاذ الغريق، و حينئذ إن دخل و لم ينقذ اختياراً فعل الحرام، و هو الدخول في ملك الغير و ترك واجباً و هو الانقاذ، فما ذكره في الفصول هو الصحيح.

ثمّ إنّ الثمرة بين القول بوجوب المقدّمة مطلقاً، و القول بوجوب خصوص الموصلة منها، تظهر في صحّة العبادة المزاحمة لواجب أهمّ، فإنّها تقع فاسدة بناءً علي وجوب المقدّمة مطلقاً؛ لأنّ ترك الصلاة مقدّمة للازالة، فإذا كان واجباً مطلقاً كان فعل الصلاة حراماً، و الحرمة في العبادة توجب الفساد، و أمّا بناءً علي القول بوجوب المقدّمة الموصلة، فلا تفسد العبادة؛ لأنّ الواجب هو ترك الصلاة المترتّب 0.

ص: 131

عليه فعل الازالة، ومع ترك الازالة لا يكون ترك الصلاة واجبا؛ لأنه ليس موصلا إلي فعل الازالة، وقد ارتضاه في الكفاية وغيره في غيرها.

أقول: سيأتي في بحث أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أم لا، أنّه يرد علي دعوي مقدّمة ترك الصلاة للازالة، أولا: أنّ ترك الصلاة ليس مقدّمة للازالة. وثانيا: أنّ مقدّمة الواجب ليست واجبة. وثالثا: أنّ ترك الواجب ليس حراما، كما أنّ ترك الحرام ليس واجبا. ورابعا: أنّه لو سلّم الجميع فالوجوب إن كان غيريّا، فالنهي أيضا يكون غيريّا، وهو لا يوجب الفساد، فتأمل.

تذنيبان:

التذنيب الأول: قال في الكفاية: البحث عن ملازمة ايجاب شيء لا يوجب مقدّمته مسألة

اصوليّة

؛ لأنّ نتيجتها تقع في طريق الاستنباط، فإذا قلنا بالملازمة بمعنى أنّ العقل يدرك وجدانا أنّ ايجاب شيء وإن لم يكن مدلول دليل لفظي بل ثبت بإجماع يستلزم ايجاب مقدّمته، كما سيأتي في الاستدلال علي الوجوب، فتكون المسألة عقليّة اصوليّة، ونتيجتها وجوب المقدّمة شرعا، وهذه الملازمة غير اللابديّة العقليّة في مقام الامثال كما هو واضح (1).

قلت: سبق في أول البحث احتمال كون المسألة فقهية.

التذنيب الثاني: ذكروا ذمّرات للقول بوجوب المقدّمة شرعا:

احداها: في النذر، فإن نذر الاتيان بواجب، أي: بما صدق عليه الواجب، يبرّ نذره بالاتيان بالمقدّمة، كما يراه صاحب الكفاية.

ثانيها: حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات كثيرة؛ لصدق الاصرار علي الحرام بذلك.

ص: 132

و أورد عليه في الكفاية بأنه عند ترك احدي المقدمات يتحقق ترك ذي المقدّمة، ومعه لا يجب سائر المقدمات لعدم الحاجة إليها.

وفيه أنه بناء علي الملازمة، أي: ترشّح إرادة المقدمات من إرادة ذبيها، قد تحقّق وجوب المقدمات، ويكون ترك احداها تركا لجميعها.

و أورد عليه في المحاضرات (1) بعدم صدق الاصرار.

ثالثها: عدم جواز أخذ الاجرة عليها.

وفيه أنه لو كان لها نفع عائد إلي الغير، فليس وجوبها وجوبا مجّانيا، فيجوز أخذ الاجرة إن كان توصّليا، ويكون من الداعي للاتيان بالعمل قريبا إن كان تعبديا.

رابعتها: إن كان المقدّمة غير منحصرة في الحرام، كان الفرد المحرّم مجمعا للأمر والنهي.

نأسي الأصل في المسألة:

إذا شكّ في ترشّح الارادة من ذي المقدّمة إلي المقدّمة، فالأصل عدم وجود إرادة المقدّمة؛ لأنّ إرادة ذي المقدّمة حادثة مسبوقة بالعدم، كإرادة المقدّمة وقد علم حدوث إرادة ذي المقدّمة ويشكّ في حدوث إرادة المقدّمة، والأصل عدمه.

ويجوز إجراء الأصل في عدم وجود الملازمة؛ لأنّ وجود الملازمة موقوف علي تحقّق إرادة ذي المقدّمة، وقبلها لم تكن الملازمة موجودة خارجا، فإذا وجدت إرادة ذي المقدّمة يشكّ في وجود الملازمة، والأصل عدمها. وفي الكفاية (2) منع عن استصحاب عدم الملازمة، و أجري استصحاب عدم وجوب المقدّمة، أي: عدم إرادتها، لكن لا يبعد جريانها.

ص: 133

1- المحاضرات 2:429.

2- كفاية الاصول ص 156.

اشارة

إذا تمهدت الامور الأربعة و تبينت ثمرة المسألة، فقد استدلّ علي وجوب المقدمة بامور:

الأول: أنه لو لم تكن واجبة شرعا جاز تركها، وإذا تركها لم يتمكن من فعل الواجب، فلا عصيان في تركه؛ لأنّ تركه مستند إلي ترك المقدمة، و تركها مستند إلي تجويز الشارع.

و فيه أنّ جواز تركها شرعا لا يستلزم جواز تركها عقلا من حيث توقّف امتثال الواجب عليها.

الثاني: الوجدان، و حيث أنه أقوى شاهد علي أنّ الانسان إذا أراد شيئا له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله و يقول مولويًا: ادخل السوق و اشتر اللحم مثلا، إلي آخر ما أفاده في الكفاية (1).

و فيه أولا: أنه ليس كلّ إرادة حكما مولويًا، بل الحكم المولوي هو الالتزام المستبطن للعقاب علي تركه، و لا عقاب علي ترك المقدمة.

و ثانيا: أنّ العقل مستقلّ في الحكم بالاطاعة و الامتثال، و الا تيان بالمقدمة دخيل في الامتثال، و لا دخل للمولي فيه، فليس له أن يجعلها في قالب الطلب مولويا.

الثالث: وجود الأوامر الغيريّة في الشرعيّات و العرفيّات.

و فيه أنّ الأوامر الغيريّة في الشرعيّات مثل الطهارة و الستر و الاستقبال واجبات ضمنيّة كوجوب الأجزاء، و الأوامر الغيريّة في العرفيّات كلّها أوامر

ص: 134

ثم لا يخفي أنّ مقتضى هذه الأدلة هو ترشّح الارادة من ذي المقدّمة إلي المقدّمة التي يترتّب عليها ذوها، فلا بدّ من القول علي تقدير تسليم الملازمة بوجوب المقدّمة الموصلة، فإنّ من أراد شيئاً لا يريد ما لا يوصل إليه تبعاً لإرادة ذلك الشيء.

وأما التفصيل بين السبب وغيره، بوجوب المقدّمة السببية لعدم القدرة علي المسبّب، فالأمر به أمر بالسبب حقيقة، فلا وجه له، لأنّ القول بأنّ الأمر بالمسبّب أمر بالسبب حقيقة يرجع إلي انكار المقدمية، أي: كون وجوب السبب غيريّاً، بل يكون وجوبه نفسياً، وهو غير صحيح؛ لأنّ التكليف من الوجوب أو الحرمة تابع للمصلحة والمفسدة، وهما موجودان في المسبّب، وهو مقدور بالقدرة علي سببه، فالأمر المتعلّق بالمسبّب هو الأمر المولوي.

وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره بوجوب الشرط الشرعي وجوباً غيريّاً، وعدم وجوب غيره، فقد استدلّ عليه بأنّه لو لا وجوبه شرعاً لم يكن شرطاً.

و أجاب عنه في الكفاية أولاً: بأنّ الشرط الشرعي يرجع إلي العقلي؛ لأنّ الأمر به إرشاد إلي الشرطية، وتوقّف المشروط علي الشرط عقلي.

و ثانياً: أنّ الأمر الغيري يتعلّق بمقدّمة الواجب، فلو كان مقدّميته موقوفة علي تعلّق الأمر الغيري به لدار، فلا بدّ وأن يجعل الأمر به إرشاداً إلي شرطيته، ثم بعد ثبوت شرطيته يتعلّق الأمر الغيري به، كغيره من الشرائط العقلية (1).

أقول: الصحيح ما أجاب به إذا قلنا بأنّ الشرط الشرعي واجب غيري، لكن سبق أنّا نقول: إنّ الشرط الشرعي واجب ضمّني كالجزء، بلا فرق بينهما في تعلّق 9.

الأمر بهما، وعلي هذا فإن قلنا بوجود المقدّمة كان مختصّاً بغير الشرط الشرعي.

تَمَمّة:

قال في الكفاية: لا شبهة في أنّ مقدّمة المستحبّ كمقدّمة الواجب، فتكون مستحبةً لوقيل بالملازمة (1).

أقول: الاستحباب بمعنى ترتّب الثواب علي فعله موقوف علي الاتيان بها لله تعالى، وبدونه يكون مستحبّاً توصلياً.

وقال في الكفاية: إنّ مقدّمة الحرام علي قسمين:

الأول: ما يتمكّن معه من ترك الحرام اختياراً، فلا يترشّح من طلب تركه طلب تركها، فلو فرض أنّه لم يكن لحرام مقدّمة يزول معها اختيار ترك الحرام لم يكن مقدّمته حراماً، وحينئذ يمكن أن يكون فعل الحرام مستنداً إلي مقدّمة غير اختيارية، وهي لا تتّصف بالحرمة.

الثاني: أن لا يتمكّن معه من فعل الحرام اختياراً، و يترشّح من طلب ترك الحرام طلب تركها، فتكون هذه المقدّمة حراماً غيريّاً (2).

أقول: ما ذكره من الترشّح مبنيّ علي تسليم ذلك في مقدّمة الواجب، لكن سبق منعه.

فصل في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا؟ فيه أقوال، ثالثها: التفصيل بين الضدّ العامّ وهو ترك المأمور به، وال ضدّ الخاصّ وهو كلّ فعل وجودي مصادّ له، فيقتضي الأمر بالشيء النهي عن الضدّ العامّ دون الضدّ الخاصّ.

ص: 136

1- كفاية الاصول ص 159.

2- كفاية الاصول ص 159-160.

التحقيق أنه لا يقتضي النهي عن الضدّ مطلقاً، كما أنّ النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضدّه، وذلك لأنّ الايجاب تابع لوجود المصلحة في المتعلّق، والنهي تابع لوجود المفسدة في المتعلّق، ولا ينحلّ الحكم الواحد إلي حكمين، فالصلاة واجبة، وترك الصلاة ليس بحرام، والخمر حرام شربه، وليس ترك الشرب واجباً.

نعم ربّما يكون في الفعل مصلحة وفي الترك مفسدة، فلا بدّ من ايجاب الفعل و تحريم الترك استقلالاً، كصلة الوالدين فإنّ فعلها واجب و تركها عقوق حرام، وليس ذلك من اقتضاء الايجاب حرمة الترك، أو النهي وجوب الفعل.

ثمّ إنّّه يستدلّ لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ بوجوه، بعضها مختصّ بالضدّ الخاصّ، وبعضها بالضدّ العامّ، و ما يمكن أن يستدلّ به عليه وجوه:

الأوّل: أنّ الأمر بما يجب فعله فوراً يقتضي وجوب مقدّمته، وترك ضدّ الأمور به مقدّمة لفعله، بداهة توقّف إزالة النجاسة عن المسجد فوراً علي ترك الصلاة، فإذا وجب ترك الصلاة حرم فعلها؛ لأنّ ما يكون تركه مطلوباً يكون فعله مبعوضاً، و حرمة الصلاة توجب فسادها؛ لأنّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها.

وقد أفتي العلامة بالبطلان قال في القواعد: و يجب علي المديون السعي في قضاء الدين، إلي أن قال: ولا تصحّ صلاته في أوّل وقتها، ولا شيء من الواجبات المتأّتية في أوّل أوقاتها قبل القضاء مع المطالبة، وكذا غير الدين من الحقوق كالزكاة و الخمس. قال في مفتاح الكرامة بعد العبارة المذكورة: كما صرّح بذلك في السرائر و المختلف و التذكرة و مجمع الفائدة (1).

وفيه أوّلاً: أنّ ترك أحد الفعلين الضدّين ليس مقدّمة لفعل الآخر؛ لأنّ الفعل الاختياري هو الفعل المسبوق بالارادة، وإذا تحقّقت إرادة الازالة لم يوجد إرادة3.

ص: 137

الصلاة، من غير فرق بين كون الفعل الاختياري موجوداً أو لا، فإذا تحققت إرادة القيام مثلاً زالت إرادة الجلوس بقاء، فلا يتوقف فعل أحد الضدّين علي ترك الفعل الاختياري المضادّ له، سواء كان الفعل الاختياري موجوداً أو لم يكن موجوداً، فلا- موقع لتفصيل المحقّق الخوانساري بين الضدّ الموجود وغيره.

و ثانياً: أنّ مقدّمة الواجب ليست واجبة، كما تقدّم.

و ثالثاً: أنّ القائل بوجوب المقدّمة إنّما يقول به لاستلزام إرادة ذي المقدّمة إرادة مقدّمته، كما تقدّم، و واضح أنّ إرادة ذي المقدّمة إنّما تستلزم إرادة المقدّمة التي يترتّب عليها ذوها لا مطلق المقدّمة و إن لم يترتّب عليها، و فيما نحن فيه يكون المطلوب ترك الصلاة الذي معه إزالة النجاسة، فإذا لم يزل النجاسة عن المسجد، فليس ترك الصلاة حينئذ مطلوباً.

و رابعاً: أنّ وجوب ترك الصلاة وجوب غيري لا- لمصلحة فيه، و لا زمه أنّ النهي عن الصلاة نهى غيري لا- لمفسدة و مبغوضيّة في الصلاة، فالنهي و إن كان مولويّاً لكن النهي المولوي الغيري عن العبادة لم يثبت اقتضاؤه بطلانها، فتأمل.

الوجه الثاني: أنّ فعل الازالة ملازم لترك الصلاة، و المتلازمان متّحداً في الحكم، فإذا كانت الازالة واجبة، فيكون ترك الصلاة واجباً.

و فيه: أنّه لا- يمكن اختلاف حكم المتلازمين بأن يكون أحدهما واجباً و الآخر حراماً، و أمّا اتّحادهما في الحكم فلا وجه له، فإذا كان فعل الازالة واجباً لم يكن ترك الصلاة محكوماً بالحرمة، و أمّا أنّه محكوم بالوجوب فلا وجه له.

الوجه الثالث: أنّ الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع عن الترك، فكلّ إيجاب و إن كان لدليل لبّي من اجماع و نحوه عبارة عن طلب الفعل مع المنع عن تركه.

و أجب عنه في الكفاية بأنّه لا يكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً و مرتبة وحيدة

أكيدة من الطلب لا مركبا من طلبين (1) انتهى، وهو متين.

وأقول: بل لو كان الوجوب طلب الفعل مع المنع عن تركه، كان الترك حراما لا الضد الخاص أي الصلاة، فإنه ملازم للترك وليس عين الترك.

الرابع: أنه لا يجوز الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد فورا، أو بأداء الدين المطالب به مع الأمر بالصلاة في زمان واحد؛ لعدم قدرة المكلف علي فعلهما في زمان واحد، وكذلك كلما دار الأمر بين الأهم والمهم لم يجز الأمر بهما في زمان واحد لعدم القدرة عليهما، وحيث أن الأمر بالازالة فوري، وكذلك الأمر بالأهم متعين عند المزاممة مع المهم، فيتعين الأمر بالازالة والأمر بالأهم، فلا أمر بالصلاة ولا بالمهم، فتبطل العبادة لتوقفها علي الأمر بها، فإذا وجبت إزالة النجاسة عن المسجد لم تصح الصلاة إن ترك الازالة لعدم الأمر بالصلاة.

واجيب عنه بوجهين:

الوجه الأول: أن عدم الأمر بالمهم؛ إما لفقد جزء أو شرط أو وجود مانع، وإما لأن المكلف لا يقدر علي امتثال الأمر بالأهم والأمر بالمهم، فينتفي الأمر بالمهم ويبقى ملاكه، وحيث إن الصلاة واجدة لأجزائها وشرايطها وفاقدة لموانعها؛ لأنه ليس من شرايطها عدم اشتغال ذمة المكلف بواجب، كما يشترط في الصوم المندوب أن لا يكون علي المكلف صوم واجب، وإنما ارتفع مجرد الأمر بها، فيصح التقرب بمحبتها الذاتية لله تعالى.

الوجه الثاني: ثبوت الأمر بالمهم ويسمي بالترتب، ولهم في ذلك تقريرات ثلاثة:

الأول: أن عدم الأمر بالمهم إنما يكون لأجل عدم القدرة علي امتثاله وعلي 5.

ص: 139

1- كفاية الاصول ص 165.

امتثال الأهم، فإذا فرض وجود القدرة علي امتثال المهم، بقي الأمر به علي حاله، و المكلف لا يقدر علي فعل المهم و فعل الأهم لو كان وجوب المهم مطلقا غير مقيد بعصيان الأهم، و أمّا إذا عصي الأمر بالأهم، فيكون قادرا علي المهم، فيقيد الأمر بالمهم بعصيان الأمر بالأهم في ظرفه علي نحو الشرط المتأخر، أي: افعل المهم إن تحققت منك عصيان الأهم بعد ذلك، أو يقيد الأمر بالمهم بالعزم علي العصيان علي نحو الشرط المتقدم أو المقارن، أي: إن عزمت علي عصيان الأهم فافعل المهم.

الثاني: ما ذكر في التقرير الأول مع جعل الشرط نفس عصيان الأهم علي نحو الشرط المقارن، أي: افعل الأهم فإن عصيت فافعل المهم. و لا بدّ من أن يعلم أنّه يعصي الأهم و يكون عازما علي تركه، و الفرق بين التقريرين أنّ العزم يكون شرطا علي الأول، بخلافه علي هذا التقرير، فإنّ نفس العصيان يكون شرطا، و العزم طريق إلي العلم بتحقق عصيان الأهم.

و اورد علي هذين التقريرين بأنّ الأمر بالأهم يكون فعليًا في زمان الأمر بالمهم؛ لأنّ زمان الأمر بالأهم و الأمر بالمهم و عصيان الأهم واحد، فيلزم طلب الأهم و طلب فعل المهم في زمان واحد، فيكون المطلوب من المكلف الجمع بين فعل الأهم و فعل المهم، و هو غير قادر عليه.

و اجيب عن هذا اليراد بأنّ القبيح طلب الفعلين جمعا؛ لأنّه غير قادر عليه، ولكن مرجع الاشتراط المذكور إلي طلب الفعلين لا جمعا، و هو ليس بقبيح.

وقد مثل السيّد الاستاذ الشيرازي (1) قدّس الله روحه بهذا المثال، و هو أنّ الوالد إن أمر ابنه بالتزوّج بزينة مثلا تعيينا، و أمره بالتزوّج باختها تعيينا في زمان واحد، فقد أمر بالجمع بين الاختين، و لا يجوز إطاعته، فإنّه لا طاعة لمخلوق فيه.

ص: 140

1- هو العلامة الفقيه الورع السيّد عبد الهادي الشيرازي رحمه الله.

معصية الخالق. و أمّا لو أمره بالتزوّج بزینب تعیننا، فإن عصي و لم یمثل أمره و لم یتزوّج بها، فأمره بالتزوّج باختها في زمان واحد، كان أمرا بالتزوّج بالا-ختين في زمان واحد لا- جمعا، و هو جائز و يجب إطاعته؛ لأنّه ليس أمرا بالمعصية. و لهم تقریبات في بیان ذلك لعلّ مرجع الجميع إلي ما ذكرناه.

و قرّبه في نهاية الدراية بأنّ الأمر لمتعلّقه كالمقتضي لمقتضاه، و لا تنافي بين المقتضيات إلّا في التأثير، فإذا كان المقتضيات في عرض بأن كان الغرض منهما فعلية المقتضي عند انقياد المكلف حصل التنافي، و إذا كانا مترتبین، بأن كان أحدهما لا اقتضاء له إلّا مع عدم تأثير الآخر فلا مانع منه (1).

أقول: في جميع هذه الوجوه نظر؛ لأنّهم إن التزموا بتعدّد العقاب، فهو غير صحيح و ستعرض له.

الثالث: تصحيح الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ عرضا من دون ترتّب الأمر بالمهمّ علي عصيان الأهمّ بتمهيد مقدمات نذكر الثلاث منها الدخيلة في استنتاج ذلك، و هي:

المقدّمة الخامسة: كلّ حكم قانوني فهو خطاب واحد لا تكثّر في ناحية الخطاب، بل الكثرة في ناحية المتعلّق، و ما اشتهر من انحلال الخطاب الواحد إلي الخطابات حسب عدد المكلفين غير تامّ، كما أنّ الإخبار لا ينحلّ، فلو قال قائل:

النار باردة لم يكذب بعدد أفراد النار.

ثمّ إنّ الميزان في صحّة الخطاب الكلّي إمكان انبعاث عدّة من المخاطبين بهذا الخطاب لا- انبعاث كلّ واحد منهم، لبطلان القول بالانحلال، و بيتي علي الانحلال عدم منجزية العلم الاجمالي إذا كان بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء.

ص: 141

وأما علي ما ذكرنا فيصحّ الخطاب لعامة المكلفين لو وجد ملاك الخطاب، أعني: الابتلاء في عدّة منهم كما في المقام.

وأيضا يبتني علي الانحلال عدم صحّة خطاب العاجز والعاصي والكافر، وأما علي ما ذكرنا فيصحّ الخطاب الكلّي للناس إذا كان فيهم من ينبعث عنه.

أقول: قال الله تعالى: عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ (1) المستفاد منه ومن غيره أنّ كلّ إنسان ملزم بتكليفه، فكلّ واحد مكلف علي حدة سمي الخطاب منحلاً أو غير منحلّ، والأمر واضح. وأما قولنا النار باردة، فالحكم علي الجنس بخلاف ما لو قلنا كلّ نار باردة.

قال: المقدّمة السادسة: إنّ الأحكام الشرعيّة غير مقيّدة بالقدرة لا شرعا ولا عقلا، وإن كان حكم العقل بالاطاعة والعصيان في صورة القدرة، ولا يتصرّف العقل في إرادة المولي وجعله.

أقول: عدم صحّة تكليف العاجز من البديهيّات الأولى لا حاجة فيه إلي حكم العقل.

قال: المقدّمة السابعة: إنّ الأمر بكلّ من الضدّين أمر بالمقدور الممكن، والذي يكون غير مقدور هو جمع المكلف بين متعلّقيهما في الاتيان، وهو غير متعلّق للتكليف، ثمّ إنّ متعلّقي التكليفين إن كانا متساويين في الجهة والمصلحة، فالعقل يحكم بأنّه إن اشتغل بأحدهما فهو في مخالفة الآخر معذور، وأما إذا لم يصرف قدرته في شيء منهما، فقد ترك دعوة كلّ واحد بلا عذر، فيستحقّ عقابين. وإن كان أحدهما أهمّ وأتّي به، فهو معذور في ترك المهمّ، وإن اشتغل بالمهمّ فيثاب عليه ويعاقب علي ترك الأهمّ، ولو تركهما لاستحقّ عقوبتين، فلاحظ. 5.

ص: 142

أقول: كون إنسان مكلفًا بالزامين في زمان واحد بأيّ نحو كان إذا لم يتمكن من فعلهما قبيح بدهاءة، إذا كان كلّ إلزام مستبطنًا للعقاب علي مخالفته، ولا بدّ من علاج تعدّد العقاب، وكيف يصحّ عقابه علي ترك الأهمّ كما إذا كان وحده، وعقابه علي ترك المهمّ كما إذا كان وحده، وهل هو إلّا تكليف بما لا يطاق و ظلم العباد؟

و من الغريب التزام القائلين بوجود أمرين مترتبًا أو غير مترتب بعقابين، حتّى أنّه جاء في وقاية الأذهان بعد ما حكي عن كفاية الاصول أنّه قال: كان السيّد الاستاذ لا يلتزم بتعدّد العقاب علي ما هو ببالي. قال: إذا كان علي شكّ منه فنحن قاطعون ببراءة عالم مثله عن مثله، بل لا بدّ للقائل بالترتب من الالتزام بعقوبات متعدّدة إذا ترتّب أوامر كذلك إلي آخر كلامه (1).

و التحقيق أن يقال: إنّ الفعلين اللذين لا- يتمكن المكلف من الجمع بينهما، إمّا متساويان ملاكًا، أو أحدهما أهمّ من الآخر. أمّا في المتساويين ملاكًا فيحكم العقل بالتخيير الواقعي بينهما، وكلّ ما حكم به العقل في مرحلة جعل الحكم، بحيث أحرز الملاك وعدم المنع عن الحكم علي طبقه، حكم به الشرع، فإذا تركهما عوقب عقابًا واحدًا، وأمّا الأهمّ والمهمّ فبمقدار مساواة مصلحة المهمّ للأهمّ يتخيّر المكلف بين المهمّ والأهمّ، ولا وجه لتعيين المهمّ أو الأهمّ، وبمقدار الزائد علي مصلحة المهمّ يتعيّن الأهمّ، فإذا فعل المهمّ عوقب علي الزائد من الملاك المتروك من الأهمّ، وإذا تركهما عوقب بمقدار ترك الأهمّ فقط، وذكرنا تفصيل المسألة في رسالة مستقلّة مطبوعة.

و حاصله: أنّ المنكر للترتب كالمحقق الخراساني رحمه الله إن كان يقول بأنّ الأمر متعلّق بالأهمّ فقط ولا أمر بالمهمّ، فلا يجب علي المكلف إن ترك الأهمّ أن يأتي 4.

ص: 143

بالمهم، حيث قال: إنَّ ما يقع من الأمر بالمهم إرشاد إلي أنَّ الاتيان به يوجب استحقاقه المشوبة، فيذهب بها بعض ما استحقَّه من العقوبة علي مخالفة الأمر بالأهم، لا أنَّه أمر مولوي فعلي كالأمر به (1) إلي آخر كلامه. فلازمه جواز ترك المهم.

لكننا نقول: إنَّ الأمر المولوي متعلِّق بالمهم، والقائل بالترتب إن كان يقول بتعدّد العقاب فهو غير معقول، ونحن نقول بوحدة العقاب و تعلق الأمر المولوي بالمهم علي النحو الذي ذكرناه.

و ملخص ذلك: أنَّ كلَّ ما حكم به الشرع حكم به العقل؛ لأنَّ الشرع لا يحكم بشيء إلا لمصلحة ملزمة، وكلَّ ما علم الملاك الملزم و علم عدم المانع من الحكم علي طبقه، يحكم به العقل و يستكشف به حكم الشرع، نعم لو احرز الملاك و لم يعلم عدم المانع لكن علم عدم المانع شرعا، أزم العقل به و لا يستكشف به حكم الشرع.

و ينبغي بيان امور:

الأمر الأول: أنَّ اشتراط القدرة البدنية علي امتثال التكليف، و التمكّن من الوصول إلي التكليف بتعلّمه في تكاليف الموالي عبيدهم، من البديهيات يعرفه كلّ ملتفت، فلا تصحّ عقوبة غير القادر، و لا الجاهل غير المتمكّن من رفع جهله، و ليس من الأحكام العقلية النظرية، و لو قال المولي: إنّي لا أكلف العبد ما لا يقدر عليه، لعدّ من ذكر الواضحات التي لا فائدة فيها.

و أمّا قوله تعالي لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (2) فلعلّ المراد بالوسع هو التمكّن من الفعل في راحة بلا حرج، لا القدرة البدنية التي لا يمكن صدور الفعل 6.

ص: 144

1- كفاية الاصول ص 168.

2- سورة البقرة: 286.

بدونها.

فما في المحاضرات من أنه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور وغيره (1) الخ. لا يمكن المساعدة عليه.

و من ذلك يظهر أنه لا يصح التكليف بالأهمّ و المهمّ إذا كانا في وقت واحد، كما إذا غرق مؤمنان أحدهما أهمّ، فلا يصحّ أن يقول له: انقذ الأهمّ، وإن لم تصرف قدرتك إلي إنقاذه فانقذ المهمّ، فإنه يرجع إلي قول: اصرف قدرة واحدة في انقاذ الأهمّ و المهمّ و إلاّ عاقبتك عقوبتين. و محلّ الكلام في بحث الأمر بالضدّين هو توجّه إلزامين إلي مكلف عاجز عن فعلهما، له قدرة واحدة لا بدّ له من صرفها في امثال تكليفين في عرض واحد، و هل يمكن تصحيحه بوجه أم لا؟ و الأقوال فيه ثلاثة:

الأول: توجّههما إليه علي نحو الاشتراط من الجانبين إن كانا متساويين، كمؤمنين متساويين اشرفا علي الغرق، فيجب إنقاذ كلّ واحد إن ترك إنقاذ الآخر، فإذا ترك إنقاذهما حصل شرط كليهما فيعاقب عقابين، أو الاشتراط من جانب واحد إن كان أحدهما أهمّ، و اشتهر التعبير عنه بالترتّب.

الثاني: القول بعدم توجّه تكليفين إلي شخص واحد، بل يتعلّق التكليف بالكلّي.

الثالث: المختار و هو توجّه أمرين بالأهمّ و المهمّ تخييرا في المقدار من المصلحة الموجودة فيهما، و تعيّن الأمر بالأهمّ في المقدار الزائد الذي يختصّ به الأهمّ، و لازمه أن يكون العقاب عقابا واحدا إن تركهما، هذا كلّ في إلزامين لفعلين علي من ليس له إلاّ قدرة واحدة علي فعل أحدهما.

الأمر الثاني: إذا كان إلزامان لفعلين لم يستلزم إعمال قدرة واحدة فيهما، 7.

ص: 145

فليس بمستحيل و خارج عن الترتب.

فإذا كان إلزام واحد فقط و المكلف عصي بحيث سقط الأمر بعصيانه ثم أمره بفعل آخر، فلا بأس به، وإن كان بحيث لو امتثل الأمر الأول لم يبق له قدرة علي امتثال الأمر الثاني و لم يتوجه إليه، و ليس هذا من الترتب، مثلا من كان يقدر علي صوم خمسة عشر يوما فقط من شهر رمضان، يجب عليه أن يصوم اليوم الأول، فإن أفطر فقد أفطر متعمدا، و عليه القضاء و الكفارة، ثم يتوجه إليه الأمر بصوم اليوم الثاني، و هكذا إلي آخر الشهر، و ليس ذلك من الترتب، مع أنه يعاقب علي ترك صوم ثلاثين يوما (1)، و ذلك لأنه لم يستلزم استعمال قدرة واحدة في صومين في عرض واحد.

و قد ذكروا أمثلة عرفية و شرعية علي وقوع الترتب، و هذه الأمثلة ليست من الترتب، أو أنّ العرف يساعد علي قلة عقاب فاعل المهم، و نذكر بعضها:

منها: ما في المحاضرات، و هو ما (2) إذا وجبت الإقامة علي المسافر في بلد، فإذا قصد الإقامة عشرة أيام و جب عليه الصوم و الصلاة تماما، و إن عصي و لم يقصد الإقامة عشرا حرم عليه الصوم و وجب الصلاة قصرا، فيقال له: يجب عليك الإقامة و الصلاة تماما و الصوم، و إن عصيت حرم عليك الصوم (3).

أقول: يعني بذلك أنه يقال له: أقم و صم و أتم الصلاة، و إن عصيت يحرم عليك الصوم و يجب عليك الصلاة قصرا.

و فيه نظر؛ لأنّ حرمة الصوم و وجوب القصر موضوعهما المسافر، عصي في ترك قصد الإقامة عشرا أو لم يعص، فالمسافر يجب عليه الافطار، و المسافر 3.

ص: 146

1- سيأتي في بعض التنبيهات توضيح ذلك.

2- المثال المذكور جاء في فوائد الاصول 1:213 الطبعة الاولى.

3- المحاضرات 3:103.

المقيم يجب عليه الصوم وإتمام الصلاة، وهو مكلف بإيجاد موضوع المسافر المقيم، لكنّه يعصي ولا يحقّق موضوعه، وليس ذلك من توجّه تكليفين إليه في زمان واحد لا يقدر علي امتثالهما.

ومنها: ما إذا حرم عليه الإقامة في مكان مخصوص فأقام، فإنّه يقال له: لا تقم في هذا المكان و سافر وقصّر و أفطر، فإن أقمت فصلّاً تماماً و صم.

وفيه نظر؛ لأنّ موضوع التمام هو المقيم، سواء كان الإقامة واجبة أو حراماً أو جائزة، فإذا عصي وأقام صار موضوعاً للتكليف بالتمام.

ومنها: ما في وقاية الأذهان، قال: لو كان لرجل في فلاة من الماء ما يكفيه للوضوء، فعصي ولم يتوضّأ حتّى انقضى الوقت، ثمّ صادف مسلماً بلغ به العطش حدّ الهلاك، فهل في أهل الشرع من يتوقّف في وجوب حفظ نفسه، وفي صحّة الأمر به و جواز العقاب علي تركه الي آخر كلامه (1). وغيره من الأمثلة المذكورة فإنّها ليست من الترتّب.

الأمر الثالث: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ محلّ الكلام في ثبوت الأمر الترتّبي إنّما هو فيما إذا كان إلزامان بشيئين تامّين ملاكاً من جميع الجهات، إلّا أنّ المكلف لا يتمكّن من امتثالهما؛ لعدم القدرة علي فعلهما في زمان واحد، فإن كان أحدهما أهمّ، فالأمر به إمّا يقتضي النهي عن المهمّ، أو لا- يقتضي النهي عنه، بل يوجب رفع الأمر به، كما يقوله المنكر للترتّب، أو لا- يوجب رفع الأمر به، بل يبقى الأمر علي نحو الترتّب.

وعلي كلّ حال فالمهمّ تامّ الملاك و عدم الأمر به لا لبطلان العمل بل لوجود المانع، وهو الأمر بالأهمّ، فلو كان صحّة المهمّ مشروطة بعدم وجوب الأهمّ عليه، 5.

ص: 147

لم يكن مورد الترتب، وإلا فهو مورد للترتب، سواء كانت القدرة المعتبرة فيهما - أي: في الأهمّ والمهمّ- عقلية، أو شرعية أي قدرة خاصّة كالزاد والراحلة وتخلية السرب في وجوب الحجّ، أو مختلفة، مثلا القدرة المأخوذة في الحجّ هي الزاد والراحلة وتخلية السرب، فإذا زاحمه واجب آخر، كأن نذر قبل أن يستطيع أن يكون يوم عرفة في كربلاء، ثمّ تمكّن من الزاد والراحلة وتخلية السرب، فحينئذ يجب عليه الوفاء بالنذر، ويجب عليه الحجّ لتحقيق ملاكهما، فإن قلنا إنّ النذر أهمّ وجب فعله، فإن تركه وجب الحجّ، وإن قلنا بالعكس فبالعكس.

وأما لو كان وجوب المهمّ مشروطا بعدم وجوب الأهمّ عليه، بحيث لم يكن للمهمّ ملاك عند وجوب الأهمّ، فلا يكون محلّ الترتب.

ولتوضيحه نمثّل مثالا وهو أنّ الشرط في صحّة الصوم المندوب أن لا يكون عليه صوم القضاء، فلا يصحّ أن يقال له: لا تصم الصوم المندوب و عليك قضاء الصوم، فإن لم تقض وعصيت فصم ندبا، وذلك لأنّه لا يصحّ الصوم إن كان عليه قضاء الصوم.

وبما ذكرنا ظهر بعض المناقشات في بعض الكلمات:

منها: ما في المحاضرات وهو أنّ الأمر إذا سقط فلا طريق إلي إحراز الملاك؛ لاحتمال كونه لعدم المقتضي لا لوجود المانع (1).

أقول: هذا خلف؛ لأنّ المفروض أنّ المهمّ صحيح من جميع الجهات، وليس من شرائط صحّته عدم وجوب واجب آخر، فلا يكون سقوط الأمر حينئذ إلا للمانع وهو الأمر بالأهمّ، مع أنّه لو احتمل ذلك، أي: اشتراط المهمّ بعدم اشتغال ذمّة المكلف بواجب آخر، فلا يصحّ أن يقال: افعل الأهمّ وإن عصيت فافعل المهمّ؛ لأنّه 0.

ص: 148

إذا كان مشروطاً بعدم وجوب الأهم لم يصح مع وجوبه، فلا يتعلّق به الأمر لا مترتباً ولا غير مترتب.

وبعبارة أخرى: لو كان التقييد بعصيان الأهم المذكوراً في دليل المهم، صح ما ذكره من كشف الملاك، لكن هذا التقييد عقلي، وإلا فالدليل قوله «أزل النجاسة عن المسجد» وقوله «صل».

ومنها: ما فيها أيضاً من أنّ القول بجواز تعلّق الأمر بالضدّين علي نحو الترتّب لا يتوقّف علي إحراز الملاك في الواجب المهم، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عقلاً، أو مشروطاً بها شرعاً إلي آخر الكلام (1).

أقول: قد تقدّم أنّها تعتبر في القول بالترتب إحراز الملاك في الواجب المهم.

وأما ما ذكره من عدم الفرق بين كون الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عقلاً أو شرعاً، ففيه أنّ المراد بالقدرة الشرعيّة إن كان القدرة البدنيّة المأخوذة في الدليل، فهي ترجع إلي القدرة العقلية. وإن كان المراد القدرة الخاصّة، كالزاد والراحلة وتخلية السرب، أو عدم وجوب واجب آخر، فالأول يجري فيه الترتّب، والثاني لا يجري كما تقدّم.

الأمر الرابع: قال في وقاية الأذهان: قال في كشف الغطاء: وأيّ مانع يمنع المولي الحكيم أن يقول لعبده: لا تدخل الدار وإن دخلت فاقعد في الزاوية الفلانية (2).

أقول: إن قال المولي لا تكن في الدار، فإن عصيت فكن في الزاوية الفلانية، ولم يكن مراده أنّ حرمة الكون في غير الزاوية الفلانية أشدّ منها في الزاوية الفلانية، بل إن حرمة الكون في جميع مواضع الدار علي السواء، لكن يجب الكون 7.

ص: 149

1- المحاضرات 3:98.

2- وقاية الأذهان ص 317.

في الزاوية الفلانية، فهذا القول غير صحيح.

وإن قال: لا تدخل الدار، فإن عصيت ودخلت الدار وجب عليك القعود في الزاوية الفلانية، أو وجب عليك أن تقرأ القرآن، أو وجب عليك أن تأتي بالعقد الثمين الموجود في الدار، فلا مانع من ذلك؛ لأن دخول الدار موضوع لحكم آخر قد أوجده المكلف باختياره. وليس ذلك من الترتب، بل إن عصيان الأول يوجب وجود موضوع للحكم الثاني.

ومنه يظهر أن المنكر للترتب ليس منكراً لهذا، ومن هذا القبيل ما إذا انحصر الماء المباح في الظرف المغصوب، فإنه يجب علي المكلف التيمم؛ لحرمة التصرف في هذا الماء، ولو توضحاً فيه بالارتماس أو بالصب من الاناء علي مواضع الوضوء بطل علي إشكال في الأخير. وأما ان اغترف غرفة و توضحاً، ففي صحّة الوضوء قولان، الأول: البطلان اختاره في متن العروة. الثاني: الصحّة، قيل: للترتب، أي يقال له: لا تغصب فإن عصيت فتوضاً.

أقول: ليس ذلك من الترتب المصطلح، فإنه يحرم عليه الغصب ويجب عليه التيمم، لكن إذا كان بحيث يأخذ الماء من الاناء غرفة غرفة وإن لم يكن مأموراً بالأخذ، فهو متمكّن من استعمال الماء تدريجاً، نظير ما إذا جاء المطر ولم يكن له إناء يجمع الماء فيه، فإنه يجب عليه أن يأخذ من المطر بقدر غرفة ويغسل وجهه، ثم يأخذ ويغسل يده. ومن هذا القبيل استيجار الجنب الذي يكون في المسجد لكنسه.

كما لا ينبغي أن يعدّ من باب الترتب ما لو قال له: لا تأكل الرمان، فإن عصيت فلا تشرب الماء؛ لأنه يرجع إلي أنّ من أكل الرمان فلا يشرب الماء. وكذا ما لو قال: كل الرمان، فإن عصيت ولم تأكله فلا تأكل الحلوي مثلاً.

الأمر الخامس: تعرّض بعضهم هنا للفرق بين التعارض والتراحم.

أقول: الفرق بينهما أنّ الحكم الواقعي في مورد التعارض حكم واحد معيّن تعارض الأدلّة في إثباته؛ لأنّ العمل الذي دلّ أحد الخبرين علي وجوبه و الآخر علي عدم وجوبه مثلا: إمّا أن يكون مشتتلا علي المصلحة الملزمة واقعا فهو واجب، أو مفسدة ملزمة فهو حرام، أو علي كليهما مع غلبة احدهما فالحكم تابع للغالب منهما، أو مع تساويهما فالحكم الاباحة، و علي كلّ حال فهو حكم واحد تعارض في إثباته خبران.

و أمّا التزاحم، فهو حكم الشارع تخييرا فقط في المتساويين ملاكا، أو تخييرا و تعيينا في الأهمّ و المهمّ.

ثمّ إنّ مرجّحات التعارض موكولة إلي باب التعادل و التراجيح. و أمّا مرجّحات باب التزاحم، فالظاهر انحصارها في ترجيح الأهمّ علي المهمّ.

الأمر السادس: في مرجّحات باب التزاحم ذكروا امورا:

الأول: أن يكون أحدهما أهمّ، سواء كان سابقا علي المهمّ أو مقارنا أو متأخرا، كما إذا علم العبد أنّ أخ المولي يغرق و بعده يغرق ابنه، و هو لا- يقدر علي إنقاذهما، فإنّه يجب عليه أن يؤخّر الانقاذ، و هل يجري فيه الترتّب؟ قيل: لا لعدم الخطاب بالأهمّ، و الظاهر جريانه إن علم ذلك، فإنّ الشرط للأمر بالمهمّ إنّما هو القدرة عليه، سواء كانت حاصلة بالعصيان أو غيره، فإذا كان يعلم أنّه لا ينقذ ابن المولي عصيانا، فهو قادر علي إنقاذ أخ المولي، فهو مأمور بإنقاذه.

ثمّ إنّ الظاهر أنّه لا فرق بين الواجبات النفسيّة و الضمنيّة، فإذا دار الأمر بين أن يقرأ سورة في الركعة الاولي من الصلاة، أو يقرأ الفاتحة في الركعة الثانية مثلا- لم يقرأ السورة و قرأ الفاتحة لأنّها أهمّ، خلافا لما في المحاضرات، حيث قال: إنّ ذلك ليس من التزاحم بل من التعارض؛ لأنّ الأمر بالمركبّ التامّ قد سقط بتعدّد بعضه ثمّ ثبت أمر آخر: إمّا متعلّق بالفاقد للسورة، أو بالفاقد للفاتحة، فيتعارض ما دلّ

علي وجوب السورة مع ما دلّ علي وجوب الفاتحة إلي آخر كلامه (1).

أقول: لم يسقط الأمر بالمركب، بل الأمر بالصلاة متعلق بالصلاة بمراتبها، وكلّ جزء أو شرط من الأوّل دخيل في الصلاة علي ما هما- أي: الجزء والشرط-عليه من الأهميّة وغيرها.

الثاني: أن يكون لأحد الواجبين بدل ولم يكن للآخر، كما إذا تنجّس موضع من المسجد وكان عنده من الماء ما يكفي لغسل المسجد أو للوضوء، فإنّه يتقدّم غسل المسجد؛ لأنّ للوضوء بدلا وهو التيمّم (2).

أقول: إذا كان أحدهما أهمّ فإنّه يتقدّم، فلو علم أنّ الوضوء أهمّ من غسل المسجد تقدّم، وأمّا إن لم يعلم ذلك فإنّ وجوب ما ليس له البدل فعلي، ومع فعليته يزاحم وجوب الآخر، فإذا كان لوجوبه مزاحم انتقل إلي بدله وهو التيمّم، فتأمل فإنّه لا يخلو عن نظر.

وقيل: منه ما إذا كان ثوبه نجسا وكان عنده ماء يكفي للوضوء أو لغسل الثوب، فإنّ الوضوء له بدل، فيغسل ثوبه ويتيمّم، خلافا للمحاضرات (3).

الأمر السابع: إذا كان الفعلان طوليين زمانا وهو يقدر علي أحدهما، فإن كانت قدرته علي السابق توجب عدم الملاك للأحق، ووجب صرف قدرته في السابق، كما إذا كان عنده ماء يكفي للوضوء واحد وقد وجب عليه صلاة الظهرين، وكان يجب أن يتوضّأ لكلّ منهما، فإنّه يجب عليه أن يتوضّأ لصلاة الظهر ويتيمّم لصلاة العصر، وليس له أن يعكس.

وأمّا إذا كان الملاك لكليهما موجودا، مثل أن يغرق مؤمنان متساويان أو كان 8.

ص: 152

1- المحاضرات 3:230.

2- المحاضرات 3:234.

3- المحاضرات 3:238.

أحدهما أهم، لكن أحدهما متقدّم زمانا علي الآخر، بأن غرق أحدهما اليوم، و يعلم بأن الآخر يغرق عصر اليوم، و هو لا يقدر علي إنقاذهما، فإنّه لو كانا متساويين يتخيّر، و لو كان الثاني أهمّ و جب عليه إنقاذ الأهمّ و يجري فيه ما تقدّم؛ لأنّ الملاك موجود في كليهما، و إن لم يقدر المكلف علي استيفائهما.

إن قلت: إنّه لا تكليف له بالمتأخّر زمانا.

قلت: إن علم تحقّق الغرق بعد ذلك، فهو يعلم بتحقّق الوجوب، و لا بدّ له من حفظ قدرته، فمن علم أنّ مؤمنا يغرق بعد ساعة مثلا ليس له أن يتركه و يذهب إلي مكان آخر، و لا يعذر بعدم فعليّة التكليف.

و هذه النكته من الفرق لا بدّ أن تلاحظ في الأمثلة المذكورة لئلا يختلط مورد الترتّب مع غيره.

فصل في اشتراط القدرة في المأمور علي المأمور به

لا يجوز للأمر الأمر مع العلم بعدم قدرة المأمور علي الامتثال، فإنّ تكليف ما لا يطاق قبيح، كما لا يقع الأمر مع عدم تحقّق شرط الأمر للأمر. نعم يجوز انشاء الأمر مجازا لمصلحة فيه مع عدم إرادته فعليّة مع دلالة عليه بقريئة منفصلة.

و قال في الكفاية: يجوز إنشاء الأمر مع العلم بعدم صيرورته فعليّا، بأن يكون الداعي هو الامتحان لا التحريك جدّا، و يصحّ إطلاق الأمر عليه مجازا (1).

ثمّ إنّه قيل: إنّ الأمر الشخصي يمتنع توجّهه بعثا لغرض الانبعاث إلي من علم الأمر فقداه شرط التكليف، بل لا يمكن ذلك بالنسبة إلي من يعلم أنّه لا ينبعث و لو عصيانا، و أمّا الأوامر الكليّة القانونيّة فيمكن تعلّقها.

ص: 153

أقول: لا يقتضي صيغة «افعل» التحريك القولي الذي هو بمنزلة التحريك الخارجي باليد ونحوها، بل هو إنشاء كون المخاطب مع مادة ما امر به ولو بداعي إعلامه ما يوجب سعاده في الدارين، وإن علم أنه لا يمتثل.

فصل في أن الأوامر والنواهي هل تتعلق بالطبائع أو بالأفراد؟

لا يخفي أن مادة «افعل» التي تعلقت بها الهيئة لها وجودات متماثلة، ويسمى كل وجود منها من حيث أن له نظيرا يشترك معه في الجنس و الفصل وجود الطبيعي، ومن حيث نفسه بشرط لا عن ملاحظة نظيره وجود الفرد.

وأما التشخصات واللوازم التي لا ينفك وجود الفرد عنها، فهي ليست دخيلة في الفرد بما هو فرد للطبيعي، والمراد من تعلق الأمر بالطبيعة هو طلب ايجادها من دون نظر إلي خصوص وجود من هذه الوجودات، والمراد من تعلقه بالفرد هو لحاظ كل وجود من حيث هو.

ومن ثمرة الاحتمالين أنه بناء علي تعلق الأمر بالطبيعة، فليس للمكلف قصد امتثال الأمر بايجاد وجود منها من حيث كونه متعلق الأمر، لا من حيث اشتراكه مع وجود آخر مثله، بخلافه بناء علي تعلقه بالفرد.

وعلي كلا القولين فالتخيير بين الأفراد تخيير عقلي، بمعنى أن العقل يدرك عدم تفاوت هذه الوجودات المتماثلة في تعلق الأمر بها، بخلاف التخيير الشرعي، فإن الشارع يوجب امورا غير متماثلة علي نحو التخيير كخصال الكفارة.

ثم إن ما يترأى من عبارة الكفاية، من أن معني تعلق الأمر بالفرد هو كون الخصوصيات الملازمة له متعلقا للغرض، حيث قال في مقام الاستدلال علي تعلقه بالطبيعة، بأن من راجع وجدانه يري أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبائع، ولا نظر له إلا إليها من دون نظر إلي خصوصياتها الخارجية وعوارضها العينية إلي

آخر كلامه (1). غير مقبول.

وكذا ما في الاصول علي نهج الحديث، قال: إن تعلّق الأمر بوجود الطبيعي كان ايجاده بايجاد فرد من أفراد بنحو التخيير العقلي، وإن تعلّق الأمر بوجود الفرد لا خصوص فرد، كان لا محالة بنحو التخيير الشرعي (2) انتهى. غير واضح؛ لأنّه إن تعلّق بالفرد، فالمراد فرد ما، و التخيير بين الأفراد عقلي، فتأمل. وسيظهر في الواجب الموسّع ملاك كون التخيير عقليًا أو شرعيًا.

فصل إذا نسخ الوجوب، فلا دلالة علي بقاء أصل الجواز أو الرجحان

؛ لأنّ الوجوب ليس مركّبًا يرتفع بعضه و يبقى بعضه، بل هو طلب شديد يرتفع كلّ.

و دعوي أنّه مع الشكّ في زوال المرتبة الضعيفة من الطلب بعد العلم بارتفاع المرتبة الشديدة يستصحب أصل الطلب. غير مسموعة؛ لأنّهما عرفا موضوعان، فيكون من اسراء حكم موضوع إلي موضوع آخر، و أمّا علي المختار في الاستصحاب- كما يأتي في محله- فعدم الجريان واضح.

فصل في الواجب التخييري الشرعي

إشارة

لا يخفي أنّ الحكم الشرعي تابع للمصلحة في المتعلّق، فيمكن أن تكون المصلحة الملزمة التي لها دخل في الغرض حاصلة بفعل واحد من الفعلين، مع اشتغالها علي المصلحة، لكن يكفي الواحدة منهما لتحصيل الغرض، سواء اتّحد سنخ مصلحة الفعلين أو اختلف، بأن كان للصوم مصلحة ملزمة و للعتق مصلحة اخري ملزمة؛ لكن كان تحصيل مصلحة الأكثر من واحد فيه نوع عسر ينافي

ص: 155

1- كفاية الاصول ص 171.

2- الاصول علي نهج الحديث ص 73.

مصلحة التسهيل التي هي أهم في نظر الشارع، فمقتضى ذلك لزوم فعل أحدهما، وكل واحد سبق فلا لزوم للآخر مع بقاء محبوبيته، ولو فعلهما معا كان أحدهما محبوبا لزوما والآخر محبوبا غير لزومي، والحكم الشرعي تابع لكيفية المصلحة.

هذا كله في مقام الثبوت. وأما في مقام الإثبات، فيفيد ذلك كلمة «أو» فيقال:

صم أو أطمع المسكين، وهذا نحو وجوب مقتضاه العقاب علي واحد لو ترك الجميع، ووجوب واحد واستحباب الآخر إن أتى بهما دفعة أو تدريجا، وهذا النحو من الإيجاب أمر عرفي واقع في الخارج، وهو أدل دليل علي إمكانه.

بل يمكن أن يدعي أن الإرادة التكوينية تتعلق بنحو ذلك، فإذا كانت المصلحة في فعلين كذلك، كإطفاء حرارة البدن بالدخول في الماء البارد، أو الذهاب إلي مكان بارد، فربما يشترق الانسان إلي أحدهما ويختاره من دون ترجيح في خصوصية كل واحد منهما، والوجدان شاهد علي ذلك.

ثم إن صاحب الكفاية فصل بين أن يكون الأمر بأحد الشيئين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، فيكون الواجب هو الأمر الجامع بين الشيئين؛ لأن الغرض الواحد لا يصدر إلا من أمر واحد إلي آخر كلامه (1).

أقول: لعل مراده أن ما يتوَلَّد و يخرج من شيء لا بد من أن يكون من سنخه و إن كان واحدا بالنوع؛ لأن المعلول هو فعلية ما بالقوة في العلة من دون فرق بين الواحد الشخصي و الواحد النوعي.

وفيه أنه لو سلّم ذلك لم يتم في الأفعال، مثلا حرارة البدن تتحقّق من قربه إلي الحارّ، و من حركة الانسان سريعا، و لا جامع بينهما. 4.

ص: 156

وقال في الاصول علي النهج الحديث: ويمكن أن يقال: إن الايجاب التخييري ايجاب مشوب بجواز الترك إلي بدل، ومقتضاه جواز ترك كلّ منهما مقرونا بفعل الآخر، فمع الاتيان بهما يكون آتيا بواجبين يجوز ترك كلّ منهما إلي البدل، ومع تركهما يكون له عقاب واحد (1) انتهى ملخصا.

أقول: كونهما واجبين إذا أتى بهما دفعة خلاف ظاهر الدليل.

تتمّة:

هل يمكن الوجوب التخييري بين الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين، بأن يكون المصلّي مخيرا بين تسبيحة واحدة في الركعتين الأخيرتين وبين ثلاث تسبيحات؟

أقول: يمكن تصويره ثبوتا بأن كان الغرض مترتبا علي التسبيحة بشرط لا أو بشرط شيء.

فصل في الوجوب الكفائي

اشارة

وهو وجوب الفعل علي جماعة يتحقّق امتثاله بفعل واحد منهم يكون هو الممثل للتكليف و يسقط عن الباقيين، هذا فيما إذا لم يكن الفعل قابلا للتعدّد، وأما لو كان قابلا له كالصلاة علي الميت، فإن صلّي واحد سقط عن الباقيين، وأما إن صلّي جماعة في زمان واحد، فهل الواجب واحد منها غير معيّن، أو الجميع واجب كلّ منها مستقلا، أو المجموع واجب كلّ منها جزء الواجب؟ وجوه.

أحدها: أن يكون الواجب واحدا منها و ما عداه مندوب؛ لأنّ المصلحة الملزمة في واحد منها و ما عداه ليس فيه مصلحة ملزمة، ولا يضرّ عدم تعيينه.

ثانيها: أن يكون الجميع امتثالات للواجب، فيكون كلّ واحد قد امتثل الواجب

ص: 157

مستقلاً نظير امثاله الواجب العيني، فإن صليّ عدّة علي ميّت في زمان واحد بغير الائتمام بناء علي مشروعيّته كان الجميع واجبا. وفيه أنّ الواجب صلاة واحدة.

ثالثها: أن يكون الجميع امثالا من الجميع، كما هو قضية توارد العلل المتعدّدة علي معلول واحد، ويستند المعلول الواحد إلي مجموع العلل، بحيث يكون كلّ علة جزء المؤثر.

وفيه أنّ الصلاة علي الميّت ليست كذلك، إلاّ أن يقال بأنّ الجميع يؤثّر أثرا واحدا، لكنّه بعيد.

قد يقال: إنّ كلّ واحد من المكلفين قادر علي ايجاد الطبيعة، فلا محالة يتوجّه التكليف إلي كلّ واحد منهم، ففي مسألة تجهيز الميّت مثلا يكون كلّ واحد منهم مكلفا، لكن المكلف به في الجميع أمر وحداني، فزيد مكلف بايجاد الدفن من غير أن يكون الدفن مقيدا بصدوره عن نفسه إلي آخر كلامه (1).

أقول: إن أراد أنّه يجب علي كلّ واحد منهم مباشرة أو تسبيبا، ففيه أنّه لو فعله بعضهم سقط عن غيره وإن لم يتسبب.

وإن أراد أنّه يجب علي كلّ واحد لكن يسقط بفعل بعضهم، فيمكن المناقشة فيه بأنّه إن كانت المصلحة في تعدّد الفعل، فلا وجه لسقوطه بفعل بعضهم، وإن كانت المصلحة في الصلاة الواحدة، فلا وجه لوجوبه علي كلّ واحد منهم.

وقال في الاصول علي النهج الحديث: إنّ كلّ واحد من المكلفين يجب عليه الفعل مع جواز الترك عند فعل الآخر، ومقتضاه حصول الامثال من الجميع إذا أتوا به دفعة، واستحقاق العقاب إذا ترك الكلّ لوجوبه عليهم وعدم تحقّق الفعل من أحدهم، وهو موافق لمقام الثبوت. إلي آخر كلامه (2).2.

ص: 158

1- نهاية الاصول ص 211.

2- الاصول علي النهج الحديث ص 42.

أقول: إن ثبت مشروعية قصد الوجوب من كل واحد منهم إذا أتوا بالصلاة دفعة واحدة، فلهذه التصويرات مجال، لكنه يحتاج إلى المراجعة، و لم يثبت كون الجميع متصفا بالوجوب، فلاحظ.

تتميم:

قال في الكفاية: إذا شك في واجب أنه عيني أو كفائي، فمقتضي الإطلاق كونه عينيًا، كما إذا شك في أن تجهيز الميت واجب عيني علي الولي، أو واجب كفائي، فالخطاب متوجه إلى الولي، ومقتضي إطلاقه وجوب التجهيز عليه، فلا يجب علي غيره (1).

ولو لم يكن إطلاق يقتضي الوجوب العيني علي الولي، فيمكن أن يقال: إن تعينه علي الولي مشكوك يرفع بأصل البراءة، وأيضا لا يجب علي غيره لاحتمال كونه عينيًا علي الولي والأصل البراءة عنه، ولا يتعارض الأصلان، أي: الأصل الذي يجريه الولي والأصل الذي يجريه غيره؛ لأنهما كواجدي المنى يلحظ كل واحد تكليف نفسه، لكن إن لم يفعل غير الولي وجب علي الولي؛ لأنه إما واجب كفائي أو واجب عيني عليه.

فصل في الواجب الموسع و المضيق

و الأول ما كان الوقت المقدر له أزيد مما لا بد منه. و المضيق ما كان المقدر له مساويا لما يقتضيه الواجب كصوم يوم شهر رمضان. وقد يشكل في الموسع بأن أجزاء الوقت إن كانت قيودا للواجب، كان التخيير شرعيا، فهناك واجبات مضيقه علي نحو الواجب المخير شرعا.

ص: 159

أقول: تقدّم أنّ الطبيعة المحدودة بحدّ يكون التخيير بين أفراده تختياراً عقلياً، وعلي هذا فالصلاة التي لها وقت موسّع يكون التخيير بين ايقاعها في أجزاء الوقت تختياراً عقلياً؛ لأنّ الأفراد متماثلة.

فصل في الأمر بالأمر

قال في الكفاية: لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر بشيء علي كونه أمراً به، ولا بدّ في الدلالة عليه من قرينة (1).

أقول: ما ذكره متين، فإنّ ظاهر اللفظ كون المأمور به هو الأمر بالشيء، ففي مثل قولك مر ابنك يفعل كذا، اريد تأدّب الابن بواسطة وليّه أعني أباه، فيجب علي الآباء أمر الأبناء بالصلاة، وليس أمراً من الأمر الأوّل للمأمور الثاني، إلاّ إذا كان المأمور الأوّل واسطة في التبليغ، وهو يحتاج إلي دلالة.

و من ذلك يظهر المناقشة في دلالة أمر الأولياء بأن يأمرُوا صبيانهم بالعبادات علي تعلّق أمر الله تعالي بعباداتهم حتّي تكون شرعية.

فصل إن أمر بشيء ثمّ قبل امتثاله أمر به مرّة اخرى، فهل يكون تأكيداً أو تأسيساً؟

قال في الكفاية: يحمل الأمر الثاني علي التأكيد لاطلاق المادّة، وأمّا إطلاق الهيئة فهو وإن كان يقتضي التكرار لكنّه فيما لم يكن مسبوقاً بالأمر (2).

أقول: بل يمكن أن يقال: إنّ إطلاق الهيئة أيضاً يقتضي ذلك؛ لأنّه لم يقيده بمرّة اخرى، فمقتضاه التأكيد بأن يكون الوجوب مؤكّداً لا أن يكون تكراراً محضاً، فإنّه يحمل علي التكرار المحض إن ساعدة القرينة، فتأمل.

ص: 160

1- كفاية الاصول ص 178-179.

2- كفاية الاصول ص 179.

وفيه فصول:

فصل في مادّة النهي و صيغته

أمّا مادّة النهي، فالظاهر أنّها تدلّ علي المنع، فإذا استعملت في كلام الشارع دلّت علي الحرمة، ويشهد لذلك موارد الاستعمال في القرآن و الأخبار (1).

و أمّا صيغة «لا تفعل» ففي دلالتها علي حرمة الفعل، أو كراهته، أو الأعمّ منهما، أقوال و احتمالات، ينبغي أن تذكر في ضمن مباحث:

الأول: في مدلولها لغة، ولا يبعد أن تكون دالّة علي عدم تحقّق نسبة بين المخاطب و الفعل، كما أنّ صيغة «افعل» تدلّ علي ايقاع النسبة بين الفعل و المخاطب، و تختلف الدواعي من التحريم و الكراهة و الارشاد و السؤال و غيرها، سواء علم انبعاث المخاطب أو لا، بأن يكون الداعي إتمام الحجّة عليه، فهي بنفسها ليست موضوعة للتحريم و لا تدلّ عليه لانصراف و نحوه.

نعم لو صدر من المولي إلي العبد حمل علي التحريم؛ لأنّ المحاورّة الواقعة بين الموالي و العبيد تكون بهذه الصيغة علي حسب محاورات غيرهم، و لم يتّخذ الموالي طريقاً خاصاً لإفادّة مقصودهم، ولذا كان البناء من العقلاء علي عمل العبيد بما يقوله الموالي، إلاّ أن يقترن بها قرينة الكراهة أو الارشاد و نحوهما، و مرّ نظيره

ص: 161

1- لا يخفي أنّه يستفاد من بعض الأخبار أنّ النهي عن الشيء يغيّر تحريمه و هو خبر علي بن يقطين (جامع أحاديث الشيعة 24-159-13) قال: سأل المهدي أبا الحسن عن الخمر هل هي محرّمة في كتاب الله عزّ و جلّ، فإنّ الناس إنّما يعرفون النهي عنها و لا يعرفون التحريم لها، فقال له أبو الحسن: بل هي محرّمة في كتاب الله الخبر.

في دلالة صيغة الأمر علي الوجوب إن صدرت من الموالي إلي العبيد.

وقيل: إن حقيقة النهي عبارة عن الزجر و المنع عن المتعلق (1).

أقول: إن كلمة «لا» الناهية مثل كلمة «لا» النافية يرادفها بالفارسية «نه» و ليس معناها المنع و الزجر، بل الفصل بين مادة الفعل و بين الفاعل، نعم نتيجته المنع و الزجر.

الثاني: أن مدلولها إلزام بعدم إيقاع النسبة بين المخاطب و الفعل، و هو إنما يصح إذا كان الإيقاع ممكناً و مقدوراً للمخاطب، و إلا فيكون لغوا. نعم لا دلالة فيه علي الكف، أي: صرف الميل عنه، بل يكفي مجرد القدرة، فيصح تكليف من لا يرغب في شرب الخمر بترك شربه إن كان قادراً علي الشرب.

الثالث: لا دلالة لها علي الفور و التراخي، كما لا دلالة لصيغة الأمر عليهما، ولكن بمجرد صدورها من المولي و وصولها إلي العبد يجب عليه عقلاً امتثالها، بأن لا يقترن مع الفعل من أول أزمته الامكان.

الرابع: يتحقق وجود الطبيعة بوجود فرد منها، و أما نفيها فإتماً يتحقق بنفي جميع أفرادها، و هو واضح.

الخامس: هل يكفي تحقق نفي الطبيعة بجميع أفرادها في بعض الأزمنة، أو لا بد من تحقق نفيها في جميع الأزمنة؟

قلت: ظاهر النهي عدم النسبة بين المخاطب و المنهي عنه، و هو ظاهر في عدمها في جميع الأزمنة.

السادس: إن عصي النهي، فهل يسقط أو أن النهي عن شيء ينحل إلي نواهي، فيكون كل فرد من أفراد المنهي عنه له نهي علي حدة في كل زمان؟ قولان، الأول 3.

ص: 162

أنّه يقتضي التكرار لوجهين:

الأول: أنّ معني النهي هو الزجر و المنع، وإذا تعلّق الزجر بالطبيعة اقتضي المنع عن كلّ فرد منها.

أقول: إنّ المنع عن الطبيعة يكون منعا عن تحقّق أصل الطبيعة، وأمّا بعد العصيان و ايجاد الطبيعة في ضمن فرد، فالمنع عن سائر الأفراد يحتاج إلي دليل آخر.

الوجه الثاني: أنّه يدلّ عليه عقلا، قال في الكفاية: إنّ تعلّق الأمر بالطبيعة يقتضي الاتيان بها، و يكفي اتيان فرد واحد لتحققها في ضمنه، و كذا النهي عن الطبيعة يقتضي عدم تحقّق الطبيعة في جميع الأزمان (1).

و أورد عليه في نهاية الدراية أنّه قد يلاحظ الوجود إلي الطبيعة المهملة التي كان النظر مقصورا علي ذاتها و ذاتياتها، فيقابله إضافة العدم إلي مثلها، و نتيجة المهملة جزئية، فكما أنّ مثل هذه الطبيعة تتحقّق بوجود واحد كذلك عدم مثلها إلي آخر كلامه (2).

أقول: ما ذكره في الكفاية من خلوص صفحة الوجود عن وجود المنهي عنه مستندا إلي اقتضاء ترك الطبيعة عقلا- لو سلم، فلا- يقتضي الانحلال، بحيث لو عصي لزمه ترك الطبيعة بعد المعصية.

القول الثاني: أنّه لا يقتضي التكرار، ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة، قال:

فأمّا اقتضاءه التكرار أو الامتناع مرّة واحدة، فأكثر المتكلمين و الفقهاء ممّن قال إنّ الأمر يقتضي الفعل مرّة واحدة، و من قال إنّ يقتضي التكرار، قالوا في النهي إنّ يقتضي التكرار. و الذي يقوي في نفسي أنّ ظاهره يقتضي الامتناع مرّة واحدة، 1.

ص: 163

1- كفاية الاصول ص 182.

2- نهاية الدراية 1:261.

وما زاد علي ذلك يحتاج إلي دليل.إلي آخر كلامه (1).

أقول:لعلّ ظاهر النهي عن طبيعة اشتمالها علي سعتها علي المفسدة الموجبة لمبغوضيّة الطبيعة أينما وجدت،فيكون قرينة علي انحلال النهي إلي نواهي عن كلّ فرد في كلّ زمان إلاّ إذا اقترن به قرينة علي الخلاف.

و ممّا يؤيد دلالة النهي علي الانحلال في جميع الأزمنة أنّه لو كان المراد به ترك الطبيعة،فإنّه يتحقّق بعد وصول النهي إلي المكلف في الآن الأول،فيصير بلا فائدة؛ لأنّ ترك الطبيعة في الجملة حاصل من كلّ أحد،إلاّ أن يقال بأنّ النهي عن الطبيعة يقتضي استمرار الترك من أول الآت إلي آخرها،لكن إن عصي النهي فاقضاؤه النهي عن الأفراد الاخر يحتاج إلي دليل.

وقال في نهاية الاصول بالمنع عن انحلال التكليف التحريمي المتعلّق بشرب الخمر إلي أحكام كثيرة حسب كثرة الموضوع و هو الخمر،بل الحقّ كونه تكليفا واحدا له عصيانات متعدّدة (2).

أقول:لا- فرق بين أن يقال إنّ النهي عبارة عن المنع عن الفعل،أو عبارة عن طلب ترك الفعل في الانحلال و عدمه،و ذلك لأنّ النهي ليس زجرا خارجيّا،بل هو لفظ يريد به الناهي من المكلف أن لا يفعل،وكما أنّ الزجر عن طبيعة الفعل يتحقّق في الآن الأول و يحتاج ثبوته للآن الثاني إلي إثبات شمول إطلاق الزجر له،كذلك طلب ترك الطبيعة في الآن الأول يثبت للآن الثاني بالاطلاق.6.

ص: 164

1- عدّة الاصول 256:1.

2- نهاية الاصول 176:1.

لا يبعد جواز اجتماع الأمر و النهي، ولكن لا تصح العبادة في حال العلم و العمد و ما الحق به لعدم إمكان التقرب، و يقع الكلام في تحرير محلّ النزاع في مقامين:

المقام الأول: في مرحلة الثبوت، فنقول: إنّ الحكم الشرعي الالزامي تابع للملاك الموجود في المتعلّق من المصلحة و المفسدة الملزمتين، فإن كان فيه مصلحة ملزمة للفعل فقط كان واجبا، و إن كان فيه مفسدة ملزمة للترك فقط كان حراما.

و إن كانت المصلحة الملزمة في جميع أفراد الطبيعة إلّا في فرد منها، فكان فيه مفسدة ملزمة فقط، فلا بدّ من إيجاب الطبيعة إلّا هذا الفرد، فلا بدّ من تحريمه، كالنهي عن صوم العيدين، و عن صلاة الحائض.

و إن اجتمعت المصلحة و المفسدة في فعل، و كانت المصلحة منحصرة فيه و لم توجد في غيره، فإن كانت المصلحة غالبية علي المفسدة، فلا بدّ من إيجاب الفعل، و إن انعكس فلا بدّ من تحريمه، و إن تساويا فلا إيجاب و لا تحريم.

و إن اجتمعت المفسدة الملزمة و المصلحة الملزمة في فرد، و كانت المصلحة الملزمة غير منحصرة فيه، بل كانت المصلحة الموجودة فيه مساوية للمصلحة الموجودة في غيره من أفراد الطبيعة، فهذا هو محلّ النزاع.

و نمثّل لجميع ما ذكرنا مثلا عرفيا، و هو أنّ من احتاج إلي شرب الماء لحفظ نفسه عن الهلاك و لم يضرّه الماء، و جب عليه الشرب.

و من كان غير محتاج إلي شرب الماء، و كان الشرب مضرّا بحاله، حرم عليه الشرب. و من احتاج إلي شرب الماء كلّ يوم و لم يحتج إليه في يوم الجمعة مثلا و أضرّه الماء فيه، و جب عليه الشرب في جميع الأيام، و حرم عليه الشرب في يوم

و من احتاج إلي شربه لحفظ نفسه عن الهلاك عطشا، وكان شرب الماء البارد مضرًا بحاله، وانحصر الماء في البارد، ينبغي أن يلاحظ الأقوي مناطا، فإن لم يكن أحدهما أقوى تخير.

و من احتاج إلي شرب الماء لحفظ نفسه عن الهلاك من العطش، وكان الماء البارد مضرًا به مثلاً و لم يكن الماء منحصرًا في البارد، فشربه، فقد حفظ نفسه عن الهلاك؛ لزوال عطشه بشربه و أضرب بمعدته بالماء البارد، وهذا هو محلّ النزاع.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه مع انحصار المصلحة و المفسدة في فعل واحد لا يجتمع فيه الأمر و النهي؛ لأنّهما تابعان للملاك الموجود في الفعل، فإنّما يكون أحدهما غالباً فالفعل واجب أو حرام، أو يكونان متساويين فلا وجوب و لا حرمة.

و منه يظهر أنّه إن لم يكن مندوحة لم يجتمع الأمر و النهي؛ لعدم وجود ملاكهما، لا- لعدم قدرة المكلف علي الامتثال، و لا فرق بين الاتّحاد الموردي و بين اتّحاد متعلّق الأمر و النهي.

و من ذلك يظهر أيضاً أنّ ما ذكره في الكفاية (1) في التنبيه الثاني في ترجيح جانب النهي من جهة أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، و شهادة الاستقراء بتغليب جانب الحرام إنّما يتمّ في فعل لا مندوحة عنه، و هو خارج عن محلّ النزاع، و كذا ما ذكره في التنبيه الثالث، و سيأتي بيانه.

المقام الثاني: في مرحلة الاثبات، فنقول: إن كانت الدلالة علي وجوب الطبيعة و تحريم الفرد، مثل قولك اشرب الماء لحفظ نفسك عن أن تموت عطشا، و لا تشرب الماء البارد لأنّه يضرك لمن كان به مرض يضره الماء البارد، فهي من محلّ 1.

ومنه صلّ ولا تغضب، حيث كان مفهوم الصلاة معلوماً بأجزائه وشرائطه، ولم يكن من شرائطها عدم وقوعها في الغضب، كما يكون من شرائطها عدم لبس الرجال للذهب حالها. ومنه أكرم العلماء أو أكرم زيدا ولا تغضب فأكرم بالمغصوب، وقد يستظهر كونه من محلّ النزاع من كون متعلقي الأمر والنهي عنوانين اتّحداً وجوداً، مثل عنواني الأكرام والغضب.

أقول: ليس محلّ النزاع مختصاً بهما، بل المدار علي إحراز وجود الملا-كين في محلّ الاجتماع، مع وجود ملاك الوجوب في غير مورد الاجتماع، فإن احرز بإجماع ونحوه وإلا فلا بدّ من اتّباع ظاهر الدليل، وهذا الذي ذكرناه صحيح فيما إذا كان للمأمور مندوحة عن ترك الحرام.

وأما إذا لم يكن له مندوحة، فليس من محلّ النزاع، كما إذا قال: أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، فإنّ العالم الفاسق لا يمكن أن يجتمع فيه حكمان؛ لأنّ في إكرامه: إمّا مفسدة غالبية فحرام إكرامه، أو مصلحة غالبية فواجب إكرامه، أو متساويتان فلا-وجوب ولا-حرمة، فهما متعارضتان؛ لأنّ العالم الفاسق محكوم بحكم واحد. أو قال: الربا حرام والبيع حلال، فإنّهما يتساقطان في البيع الربوي، فيرجع إلي العامّ الفوقاني إن كان، وإلا فإلي الأصل العملي.

وقد يحتمل الكلام الوجهين، أي: يمكن أن يكون دلالة علي النحو الأوّل، فيكون من محلّ النزاع، أو يكون علي النحو الثاني، فلا يكون من محلّ النزاع، كما إذا قال: أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق، فإن كان في إكرام العالم الفاسق مصلحة ملزمة، كالمصلحة الملزمة الموجودة في العالم غير الفاسق بلا تفاوت أصلاً، وكان في إكرام العالم الفاسق مصلحة ملزمة، كان من محلّ النزاع. وإن لم يكن في إكرام العالم الفاسق مصلحة ملزمة، كالمصلحة الملزمة الموجودة في غير الفاسق، لم

يكن من محلّ النزاع.

و حيث لم يحرز ذلك فلا بدّ من ملاحظة نفس الدليلين، فإن قلنا بالجمع الدلالي من جهة أظهرية النهي من الأمر فيقدم النهي، وإن قلنا بأنّه ليس لهما جمع عرفي فهما متعارضان، وينبغي ملاحظة مرجحات باب التعارض، ولا فرق في ذلك بين القول بالجواز و القول بالامتناع.

وقد تلخّص من جميع ذلك أنّ مثل صلّ ولا تغصب من باب الاجتماع؛ لأنّ مفهوم الصلاة معلوم بأجزائها و شرائطها، وليس من شرائطها أن لا يكون في الغصب، كما أنّ من شرائطها أن لا يكون الرجل لابسا للذهب في حال الصلاة، مع أنّه حرام لبسه في غير الصلاة أيضا، و كما أنّ من شرائط صحّة الصوم المندوب عدم اشتغال الذمّة بالصوم.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ جواز الاجتماع في المورد الذي ذكرناه واضح، و اختاره الفضل بن شاذان علي ما حكاه عنه في الكافي (1) فيما إذا اعتدّت المرأة من الطلاق في غير بيت زوجها.

قال الفضل بن شاذان: و إنّما قياس الخروج و الاخراج كرجل دخل دار قوم بغير إذنه فصليّ فيها، فهو عاص في دخوله الدار و صلاته جائزة؛ لأنّ ذلك ليس من شرائط الصلاة؛ لأنّه منهي عن ذلك صليّ أو لم يصلّ.

إلي أن قال: لو أنّه لبس ثوبا غير طاهر أو لم يطهر نفسه، أو لم يتوجّه نحو القبلة، لكانت صلاته فاسدة غير جائزة؛ لأنّ ذلك من شرائط الصلاة إلي آخر كلامه.

أقول: ما ذكره متين جدّا، لكن سيأتي أنّ اشتراط القربة في الصلاة يقتضي بطلان الصلاة في المغصوب؛ لأنّه لا يتقرّب بالمبعد، فالصلاة تبطل إن كان عالما4.

ص: 168

1- فروع الكافي 6:94.

عامدا، أو ملحقا به كالمقصّر الملتفت بل غير الملتفت علي الأحوط، و أما الغافل و الناسي فصلاته صحيحة، لما ذكرنا من أنه ليس من شرائط الصلاة عدم ايقاعها في المغصوب، فالصلاة في المكان المغصوب تامة الأجزاء و الشرائط فهي صحيحة، نعم في حال العلم و العمد لا يتحقق أحد شرائط الصلاة، و هو شرط التقرب، فيبطل من ناحية فقد الشرط.

ثم إن من المانعين صاحب الكفاية، و نذكر ما أفاده، و قد مهّد امورا بعد أن عنون المسألة بجواز اجتماع الأمر و النهي في واحد و امتناعه، قال: الأول المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين، بأحدهما كان موردا للأمر، و بالآخر للنهي، و إن كان كلياً مقولاً علي كثيرين، كالصلاة في المغصوب (1).

أقول: ينبغي أن يكون عنوان المسألة هكذا: في جواز الأمر بالطبيعة و النهي عن بعض أفرادها لجهتين و عدمه، بلا فرق بين العنوانين و العنوان الواحد، كالمثال المتقدم، و هو اشرب الماء لئلاّ تموت عطشا، و لا تشرب الماء البارد لاضراره بك، فإن شرب الماء البارد من أفراد الواجب مع أنه حرام، فمناطق الجواز ليس تعدد المتعلق، بل يكفي وحدة المتعلق إن كان متعلق الأمر طبيعة و متعلق النهي فردا منها لجهتين.

فما في وقاية الأذهان (2) من أن الجهتين التعليليتين من قبيل تعدد العلة، و تعدد العلة لا يقضي بتعدد متعلق الأمر، ليس في محله.

قال: الثاني الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهي في العبادة، هو أن تعدد الوجه و العنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر و النهي بحيث يرتفع به غائلة 3.

ص: 169

1- كفاية الاصول ص 183.

2- وقاية الأذهان ص 333.

استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا يوجبه الي آخر كلامه (1).

أقول: بل الفرق بينهما أنّ مورد النهي في العبادة قد تعلّقت فيه الحرمة بالعبادة بما أنّها عبادة خاصّة، وهو أخصّ من عموم الحكم المتعلّق بتلك العبادة، كحرمة صوم العيدين و صلاة الحائض، و مورد هذه المسألة أن يكون الوجوب متعلّقاً بطبيعة، و لم يكن من شرائط صحّة تلك الطبيعة عدم تحقّقها في ضمن الفرد المحرّم و يكون النهي متعلّقاً بفرد منها.

قال: و أمّا ما أفاده في الفصول إلي آخر كلامه (2).

أقول: أمّا ما ذكره في الفصول من أنّه يمكن أن تكون النسبة بينهما في مورد الاجتماع العموم المطلق فهو صحيح، لكن لا يعتبر أن يكون متعلّقاً الأمر و النهي طبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة، كما يظهر من تمثيله بالأمر بالحركة و النهي عن التداني إلي موضع مخصوص فتحرّك إليه، فإنّ الحركة و التداني طبيعتان متخالفتان و قد أوجدهما في فرد واحد و الاولي أعمّ.

بل يصحّ إذا كان متعلّق الوجوب الطبيعة كشرب الماء، و متعلّق النهي بعض أفرادها كشرب الماء البارد، و الميزان في الصحّة أن لا يكون عدم التلبّس بالحرام من شرائط الصحّة.

قال: الثالث أنّه حيث كانت نتيجة هذه المسألة ممّا يقع في طريق الاستتباط كانت المسألة من المسائل الاصوليّة الي آخر كلامه (3).

أقول: بل ينبغي ذكر هذا البحث في بحث التزاحم، فيقول القائل بالجواز أنّه حرام و واجب، و يقول القائل بالامتناع بتعيّن كونه حراماً و عدم صحّة اتيان 5.

ص: 170

1- كفاية الاصول ص 184.

2- كفاية الاصول ص 184.

3- كفاية الاصول ص 185.

الواجب في ضمنه مع اعترافه بالتزامه.

قال:الخامس لا يخفي أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع بعمّ جميع أقسام الايجاب و التحريم الي آخر كلامه (1).

أقول: ما أفاده صحيح، و اجتماع الواجب التخيري و النهي التخيري ليس محالاً جعلاً، و لا يخفي أنّ عصيان النهي التخيري إنّما يتحقّق بفعلهما.

قال:السادس إلي أن قال:ولكن التحقيق عدم اعتبار المندوحة فيما هو المهمّ في محلّ النزاع من لزوم المحال الي آخر كلامه (2).

أقول:تقدّم أنّه إن لم يتمكّن المكلف من الصلاة أصلاً إلّا في المكان المغصوب، فلا بدّ للشارع من ملاحظة أقوى الملاكين، أي:ملاك الصلاة و ملاك الغصب، و مع التساوي فلا ايجاب و لا تحريم، و علي كلّ تقدير فلا يمكن جعل الحكمين، و ليس المحذور عدم قدرة المكلف علي الامتثال.

و ممّا ذكر يظهر ما في نهاية الدراية، حيث قال:إنّه يمكن أن يقال بعدم لزوم التقييد بعدم المندوحة من طريق آخر، و هو أنّه لو كان تعدّد الوجه مجدياً في تعدّد المعنون لكان مجدياً في التقربّ به من حيث رجحانه في نفسه الي آخر كلامه (3).

أقول:ليس اعتبار المندوحة من ناحية عدم التمكّن من الامتثال، كما تقدّم بيانه.

قال:السابع الي أن قال:إنّ تعدّد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود و الايجاد لكان يجدي و لو علي القول بالافراد الي آخر4.

ص: 171

1- كفاية الاصول ص 186.

2- كفاية الاصول ص 187.

3- نهاية الدراية 1:264.

أقول: قد تقدّم أنّ مناط الجواز هو اشتغال الفرد المحرّم علي عين المصلحة الموجودة في غيره من غير فرق بين القول بتعلّق الأمر بالطبيعة أو بالفرد.

قال: الثامن أنّ محلّ النزاع ما إذا كان مناط الحكمين موجودا في مورد التصادق كي يحكم علي الجواز بكونه محكوما بالحكمين، وعلي الامتناع بأقوي المناطين، أو بحكم آخر غيرهما لو لم يكن أحدهما أقوي. وأمّا إذا لم يكن لهما مناط كذلك، فيكون مورد الاجتماع محكوما بحكم واحد علي القولين، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الاثبات، فالروايتان متعارضتان إن احرز أنّ المناط من قبيل الثاني، وإلا فلا تعارض بينهما إن كانتا في مقام بيان الحكم الاقتضائي، بل هما متزاحمان، نعم إن كانتا في مقام بيان الحكم الفعلي كانتا متعارضتين (2).

أقول: يرد علي قوله «و علي الامتناع بأقوي المناطين» أنّه علي الامتناع لا بدّ من اختصاص الوجوب بماعدا الفرد المحرّم، وإن كان أضعف ملاكا من الواجب؛ لأنّه متمكّن من امثاله بغير المحرّم. وما ذكره يتمّ فيما إذا لم يكن مندوحة، وهو خارج عن محلّ البحث.

قوله «وإلا فلا تعارض» يعني إن لم يحرز وجود المناط في أحدهما فقط، بل احتمال وجود المناطين، أو علم وجود أحد المناطين، ويرد عليه أنّه إن لم يحرز وجود المناطين لم يحكم بالتزاحم، بل لا بدّ من ملاحظة ظاهر الروايتين، سواء كانتا في مقام الحكم الاقتضائي أو الفعلي. و إن احرز وجود المناطين، فلا تعارض علي تقديري كون الحكم اقتضائيا أو فعليا علي الجواز، بل يكون المورد محكوما 9.

ص: 172

1- كفاية الاصول ص 188.

2- كفاية الاصول ص 189.

بالحكّمين، وعلّي الامتناع يكون محكوما بالحرمة، ويختصّ الوجوب بماعدا الفرد المحرّم.

ثمّ إنّ قوله «نعم» يريد أنّهما متعارضان علّي الامتناع لتصريحه في الأمر التاسع به.

ثمّ لا يخفي أنّ الأمر الثامن كان في بيان ما يمكن أن يقع عليه ثبوتا واثباتا، و الأمر التاسع في بيان وقوع الدليلين.

قال: التاسع ما ملخصه: إن احرز وجود الملا-كين في مورد الاجتماع من إجماع أو غيره فلا إشكال، ولو لم يكن دليل إلا إطلاق دليلي الحكمين، فلو كان في بيان الحكم الاقتضائي، لكان دليلا علّي ثبوت المقتضي، والمناطق في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب. وإن كانا بصدد بيان الحكم الفعلي، فعلي الجواز يستكشف ثبوت المقتضي للحكّمين، وعلّي الامتناع فالإطلاقان متنافيان.

إلي أن قال: فتلخص أنّه كلّما كانت دلالة علّي ثبوت المقتضي في كالا- الحكمين، فهو محلّ النزاع علّي القولين، وكلّما لم تكن دلالة عليه، فإن كان دلالة علّي عدم وجود المقتضي في أحدهما، فهو من باب التعارض علّي القولين، وإن لم يكن دلالة علّي عدم وجود المقتضي في أحدهما، فهو من باب التعارض علّي الامتناع لا علي الجواز (1).

أقول: تقدّم أنّ محلّ النزاع هو تعلّق الأمر بالطبيعة، وتعلّق النهي بفرد من الطبيعة فيما لم يؤخذ من شرائط صحّة الطبيعة أن لا تكون في الفرد المشتمل علّي الحرام، فإن علم ذلك أي تعلّق الأمر بالطبيعة و النهي بفرد منها كذلك من إجماع أو غيره، فلا إشكال. 0.

ص: 173

وإن لم يكن إلاّ الدليلان، فإن كانا ظاهرين في ذلك، أي في تعلق الأمر بالطبيعة و النهي بفرد منها، فلا فرق بين الحكم الاقتضائي و الحكم الفعلي، و لا- بين القول بالجواز و القول بالامتناع، فعلي الجواز يكون مورد الاجتماع محكوما بالحكمين، و علي الامتناع يكون محكوما بالحرمة. و إن لم يكونا ظاهرين في ذلك، بل احتمال وجود الملاكين، و احتمال أيضا أن يكون النهي مخصّصا لإطلاق الأمر حتّي لا يكون للأمر ملاك.

و بعبارة اخري: إن شكّ في كون الدليلين يدلّان علي المتزاحمين، أو يكون دليل النهي مقدّما علي دليل الأمر و مخصّصا لإطلاقه، فيصيران مجملين و لا بدّ من الرجوع إلي الأصل العملي علي كلا القولين.

فما يقال من أنّه علي الامتناع يكون من المتعارضين، لا وجه له؛ لأنّ المفروض وجود المصلحة و المفسدة في الفرد المحرّم، و حيث أنّ المصلحة موجودة في غيره، فلا بدّ من تخصيص الوجوب بماعدا الفرد المحرّم.

و بذلك يظهر أنّ ما يقال من أنّه علي الامتناع يكون من باب النهي في العبادة هو الصحيح؛ لأنّ الفرد المحرّم يخرج عن دائرة متعلّق الأمر من أجل كونه حراما للوجه المذكورة لترجيح النهي من أولويّة دفع المفسدة من المصلحة و الاستقراء، و لأنّه متمكّن من امتثال الواجب بالاتبان بالفرد غير المحرّم، فلا يتعلّق الأمر بالفرد المحرّم.

قال: العاشر لا إشكال في حصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الأمر علي الجواز في العبادات و غيرها، و إن كان معصية للنهي أيضا (1).

أقول: علي الجواز يشكل في صورة العلم و العمد من ناحية قصد القرية المعتبرة 1.

ص: 174

في العبادة؛ لأنّ من شرائط الصلاة التقرّب بها، ولا يمكن التقرّب بالمبعد، ولعلّ المستفاد من الاهتمام بأمر الصلاة وكونها الناهية عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وغير ذلك أنّها توجب قرب المصلّي إلى الله تعالى، وبلوغه مرتبة من الروحانيّة والمعنويّة، فكيف يتقرّب بما هو مبعّد ومعصية، بل يحتمل عدم تحقّق قصد القرية في الاتّحاد الموردي أيضا إذا كان المبعد في جميع أحوال الصلاة بأن استمع إلي الغناء من أوّل الصلاة إلى آخرها ونحو ذلك.

وقد اعترف السيّد المرتضي رحمه الله في الذريعة بمنافاة الصلاة في المغصوب مع القرية (1).

وقال الشيخ رحمه الله في العدة: وأمّا الوضوء بالماء المغصوب فلا يصحّ؛ لأنّ الوضوء عندنا لا يصحّ إلاّ بنية القرية، وذلك يقتضي كون الفعل حسنا وزيادة، وذلك لا يمكن في المغصوب لأنّه قبيح، وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة لا تصحّ؛ لأنّ نية القرية بها لا تصحّ إلى آخر كلامه (2).

وخالف في نهاية الدراية، فقال بأنّه لا ينافي القرية، حيث قال: إن اريد ما هو نظير القرب والبعد المكانيين، ففيه أنّ لازمه بطلان العمل حتّي في الاجتماع الموردي. وإن اريد منه سقوط الأمر والنهي وترتب الغرض وعدمه، فلا منافاة بين أن يكون الواحد مسقطا للأمر حيث أنّه مطابق ما تعلّق به، ومسقطا للنهي بالعصيان إلى آخر كلامه (3).

أقول: ليس البطلان في الاجتماع الموردي ضروري البطلان، فيمكن القول بالبطلان فيه أيضا؛ لأنّه يعتبر في العبادة التقرّب، والفعل الذي يلازمه العصيان لا9.

ص: 175

1- الذريعة 1:191.

2- عدّة الاصول ص 100.

3- نهاية الدراية 1:279.

يتقرب به، فينافي التقرب بالمبعد حتى في الاجتماع الموردي.

قال في الكفاية في تنمة كلامه: وكذا الحال علي الامتناع مع ترجيح جانب الأمر (1).

أقول: لا وجه لترجيحه بعد وجود المندوحة، فيتقدم النهي وإن كان ملاكه أضعف، وبدون المندوحة فليس من محل النزاع.

قال: وأما عليه-أي علي الامتناع و ترجيح جانب النهي- فلا يسقط الأمر باتيان المجمع مع الالتفات إلي الحرمة أو بدونه تقصيرا إلي آخر كلامه (2).

أقول: تارة يعلم الحرمة ويعتقد أنها لا تنافي قصد القربة قصورا أو اجتهادا، أو تقليدا لمن يقول بأنه يصح قصد القربة، فلا يبعد الصحة لشمول قوله عليه السلام «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» له؛ لأن قصد القربة داخل في المستثني منه، بل يحتمل الصحة بدون شمولها؛ لوجود ملاك الواجب وحصول قصد القربة. نعم يشكل لو علم الحرمة وجهل تقصيرا منافاتها لقصد القربة، بناء علي أن المقصّر كالعامة.

و اخري لا يعلم الحرمة تقصيرا مع الالتفات إلي احتمال كون الغصب حراما، أو بدون الالتفات إليه، فإن قلنا إنه في حكم العامد من جميع الجهات فيشكل الصحة، وإلا فيحتمل الصحة لحصول قصد القربة منه.

و ثالثة لا يعلم الحرمة قصورا أو اجتهادا أو تقليدا أو نسيانا، أو معتقدا لعدم كونه حراما، فحيث إن الامتناع إنما يكون من جهة فعلية التكليف بالحرمة، وإذا لم يكن الفعل محرما لم يكن معاقبا عليه، وكان ملاك الواجب فيه موجودا وحصل منه قصد القربة، فلا مانع من صحته.

وبعبارة اخري: شمول إطلاق الأمر لهذا المورد بلا مانع؛ لأن المانع هو كونه 1.

ص: 176

1- كفاية الاصول ص 191.

2- كفاية الاصول ص 191.

معاقبا علي فعله و مبعدا عن المولي، و المفروض أنه ليس معاقبا علي الفعل.

قال في الكفاية بعد تمهيد الامور العشرة: الحق هو القول بالامتناع، و نمهد له مقدّمات: أحدها أنّ الأحكام الخمسة متضادّة في مقام فعليّتها الي آخر كلامه (1).

أقول: الذي يظهر من مطاوي كلماته أنّ مراده بالحكم الانشائي وجود ملاك الوجوب أو ملاك الحرمة، لكن لوجود مانع لم يبعث نحوه، و لذا لو كان الدليلان في مقام بيان وجود الملاكين، فلا تعارض و لا تزاحم بينهما؛ لعدم مطلوبيّة الفعل من المكلف لمانع أو غيره، فالتضادّ إنّما يكون إذا كانا بعثين فعليين، و لذا يقول بعدم مضاة الحكم الواقعي للحكم الظاهري؛ لأنّ الواقعي إنشائي.

ثمّ لعلّ مراده بتضادّ الأحكام هو تنافيهما عند العقلاء، لا التضادّ اصطلاحا، و هو عدم اجتماع الوجودين بأن يكون الشيء مرّا و حلوا، و الأحكام الشرعيّة لها وجود اعتباري، و الوجود الاعتباري منشأ للآثار عند العقلاء، كالرئاسة و الأمانة و الزوجيّة و الملكيّة، فاعتبار شخص رئيسا في زمان و اعتباره مرؤوسا في ذلك الزمان بعينه ليس أمرا عقلايّا.

و كذا ايجاب شيء علي عهدة العبد مع ايجاب عدمه في زمان واحد أمر غير عقلائي، و الوجه فيه أنّهما متنافيان حتّي عند الأشعري، و مع الغصّ عن عدم تمكّن المكلف من امتثالهما.

قلت في الجواب عن هذه المقدّمة: إنّ لا ننكر وجود التنافي بين الوجوب و الحرمة، بمعني عدم اجتماعهما من جهة واحدة و في محلّ واحد، ولكن نمنع التنافي بين حرمة الشيء من حيث كونه ذا مفسدة ملزمة، و بين كونه مصداقا للواجب من حيث اشتراكه مع غيره في وجود المصلحة الملزمة، فلا تنافي بين 3.

ص: 177

كون الصلاة في المغصوب حراما، وبين كونها من أفراد الطبيعة الواجبة من حيث المصلحة، ولا تنافي بينهما من حيث المبدأ ولا من حيث القدرة علي الامتثال؛ لأنّ له أن يمثل الواجب في ضمن الفرد المباح، وله أن يمثله بسوء اختياره في ضمن الفرد المحرّم.

قال: ثانيها أنّ إيجاد متعلّق الأمر وعدم إيجاد متعلّق النهي عبارتان عمّا يصدر من المكلف لا اسمه ولا العنوان الانتزاعي منه، فإنّ تعدّد الاسم وتعدّد انتزاع العناوين لا يوجبان تعدّده (1).

أقول: وحدة ما صدر من المكلف وجودا وإسما و وحدته انتزاعا لا توجب امتناع الاجتماع، لما تقدّم من أنّ الفعل بعنوان واحد يمكن أن يكون مورد الاجتماع إن كان واحدا للمصلحة والمفسدة و كان له مندوحة.

قال: ثالثها أنّ تعدّد الوجه لا يوجب تعدّد المعنوي الي آخر كلامه (2).

لعلّه يريد أنّ الجهات التعليلية لا توجب تعدّد الشيء الواحد، لكن قياسه بذات الواجب محلّ إشكال، فإنّ مثل العلم والحياة والقدرة موجودات متعدّدة في المخلوق، مع أنّها في الواجب عين ذاته المقدّسة جلّت عظمته.

أقول: قد عرفت أنّ تعدّد الجهة التعليلية وإن لم يوجب تعدّد الشيء، لكنّه يوجب جواز كونه مصداقا للواجب وفردا محرّما.

قال: رابعها أنّ الموجود الواحد له ماهية واحدة الي آخر ما أفاده (3).

قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ هذه المقدّمة لا توجب المنع عن جواز الاجتماع.

ثمّ قال: إذا تمهّد ما ذكر عرفت أنّ المجمع حيث كان واحدا وجودا وذاتا كان 4.

ص: 178

1- كفاية الاصول ص 193.

2- كفاية الاصول ص 193.

3- كفاية الاصول ص 194.

تعلّق الأمر و النهي به محالا و لو بعنوانين؛ لأنّهما يتعلّقان حقيقة بفعل المكلف لا بالأسامي و العناوين المنتزعة (1).

أقول: ما أفاده صحيح فيما لم يكن له مندوحة حتّى في الاجتماع الموردي و التركيب الانضمامي، و قد سبق أنّه خارج عن محلّ النزاع، و أمّا الذي يكون محلّ النزاع، فهو أن يكون المورد متعلّق النهي و مصداقا للطبيعة الواجبة بحيث لم يكن فرق بينه و بين سائر الأفراد، و لم يكن من شروط صحّة الطبيعة أن لا تكون في الحرام، فلا مانع من الاجتماع، و يكفي تعدّد الجهة التعليلية.

نعم اشتراط الصلاة بالتقرّب يقتضي عدم كونها مبعّدة، و الصلاة في المغصوب مبعّدة، فلا يتقرّب بها مع العلم بالغصب.

و أمّا في صورة الجهل و السهو و غيرهما ممّا هو معذور فيه فلا مانع من الصحّة، و ذلك لأنّ المفروض عدم اشتراط الصلاة بأن لا تقع في المغصوب، كاشتراطها بالطهارة، و اشتراطها بأن لا تقع في الذهب بالنسبة إلي الرجال، و العلم بالغصبيّة يوجب عدم تحقّق القرية المعتبرة فيها؛ لأنّه مع الالتفات إلي كون العمل حراما معاقبا عليه فلا يتمسّي من المصلّي التقرب، و أمّا إذا لم يكن الفعل حراما فعليا معاقبا عليه و المفروض أن إطلاق الأمر بالطبيعة شامل له و قصد القرية يتحقّق من المصلّي، فلا وجه للتوقّف في الصحّة.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ القول بالجواز لا يرتبط بتعلّق الأمر بالطبائع و لا بكون الفرد مقدّمة لوجود الطبيعة، بل أنّه يجوز تعلّق الأمر بالطبيعة و تعلّق النهي بفرد منه علي ما بيّناه.

قال في الكفاية: استدللّ علي الجواز بامور: منها العبادات المكروهة الي آخر5.

ص: 179

1- كفاية الاصول ص 195.

أقول: لا يبعد أن يقال إنَّ صوم يوم عاشورا لا يفترق عن غيره في مقدار مصلحة الصوم المندوب، ولكن ينطبق عليه عنوان التشبّه ببني أمية مثلا فيكون ثواب صومه كسائر الأيام، لكن مع عنوان مكروه منطبق عليه ربما يزيد منقصته علي ما يصل إلي المكلف من ثواب الصوم، و لذا قيل: إنَّ الأئمة عليهم السلام كانوا يتركون صومه، وكذلك الكلام في الصلاة في الحمام، و لا حاجة إلي تكلف و تأويل.

و لا- فرق في صحّة الصوم قضاء من شهر رمضان بين الصوم في يوم عاشوراء و بين غيره في أداء الواجب، و إن كان صومه في يوم عاشوراء مكروها.

قال في الكفاية: و منها أن أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم مطيعا و عاصيا الي آخر كلامه (2).

أقول: الأولي في المثال أن يقول: إذا أمر المولي عبده بانجاء ابنه من الهلاك فيما إذا غشي عليه من العطش مثلا، فأرواه بالماء المغصوب، فإنّه يعدّ مطيعا عاصيا.

ثمّ إنّه يمكن الاستدلال علي جواز الاجتماع بالخروج من الدار المغصوبة لمن توسّطها باختياره، فإنّه مأمور به للتخلّص عن الحرام، و منهي عنه لكونه غاصبا، فقد اجتمع الواجب و الحرام، فيدلّ ذلك علي جواز اجتماع الأمر و النهي، و جعله في الكفاية من التنبهات، و الأقوال فيه كثيرة، لكن لا يبعد أن يكون حراما فقط و يكون النهي متوجّها إليه إلي أن يخرج؛ لأنّ التصرّف في مال الغير بغير رضاه حرام، و هو في جميع هذا الوقت متصرّف في مال الغير بغير رضاه، و هو قادر علي الترك من أوّل الأمر، و ليس في الخروج مصلحة توجب وجوب الخروج شرعا،
2.

ص: 180

1- كفاية الاصول ص 196.

2- كفاية الاصول ص 202.

وإنّما يجب الخروج عقلا تقليلا للغضب.

نعم في بعض الموارد يمكن أن يكون مأمورا و منهيّا، كما إذا اضطرّ بسوء اختياره إلي أكل الميتة لحفظ نفسه عن الهلاك، فإنّه يجب عليه أكل الميتة لحفظ نفسه عن الموت، ومع ذلك يحرم عليه الأكل.

و لا بأس بذكر بعض الأقوال في مسألة الخروج من الدار المغصوبة:

أحدها: أنّه مأمور بالخروج من باب التخلّص، و منهي عنه من باب التصرّف في مال الغير، فهو معاقب علي الخروج لأنّه بسوء اختياره، و يجب عليه الخروج للتخلّص عن الغضب، و نظيره ما إذا ذهب بالميتة إلي موضع يتوقّف حفظ نفسه علي أكلها، فإنّه يجب عليه أكلها لحفظ نفسه بحيث لو لم يأكل فمات كان هو المعين علي نفسه، مع أنّه يحرم أكله لأنّه بسوء اختياره.

أقول: في مورد الغضب ليس مأمورا شرعا بالخروج تخلّصا بل منهي عنه، لكن يجب الخروج عقلا فرارا عن الغضب الزائد.

و ما في الوقاية (1) من أنّ المالك راض بالخروج فلا حرمة. ممنوع بل له أن يصرّح بأنّه لا يرضي بكونه في داره مطلقا، و إنّما يجب الخروج عقلا لكونه موجبا لقدّة الغضب. نعم في مسألة الميتة إن لم يأكلها لم يعاقب علي أكل الميتة و عوقب علي إهلاك نفسه، و إن أكلها عوقب علي أكل الميتة.

و حاصل المختار التفصيل بين الموارد، فقد يتمخّض في النهي، و قد يكون حراما و واجبا و لا محذور فيه، و المحذور المذكور في الكفاية (2) من أنّه طلب المحال حيث أنّه لا مندوحة، مدفوع بأنّ ما كان له الفرار منه فليس طلب المحال، و المكلف يتمكّن من عدم فعل ما ينجرّ إلي ذلك. 9.

ص: 181

1- وقاية الأذهان ص 352.

2- كفاية الاصول ص 209.

ثانيها: أن يكون مأمورا بالخروج وعاصيا بالنظر إلي النهي السابق، عزاه في الوقاية إلي صاحب الفصول، وأوضح مراده بأنه يقول إنه مأمور بالخروج والنهي ساقط لأنه لا يقدر علي امتثاله، لكن يجري عليه حكم المعصية، ثم إنه أيده و أوضحه فقال: لو نهيت عبدك عن السباحة مخافة الغرق عليه، فخالف و بعد عن سيف البحر حتّي وصل قبتّه، أترك لا تأمره بالخروج و تطلب منه الرجوع إلي آخر كلامه (1).

أقول: المولي ينهي عبده عن الغرق، فما لم يغرق ينهيه عنه بعبارة مختلفة من قوله لا تسبّح، وقوله إذا بعد عن الساحل اخرج، وغير ذلك. و كلّ ذلك تأكيد للنهي.

ثمّ إنه يرد علي هذا الوجه أنّه إن كان عاصيا، فلا وجه لسقوط النهي و إجراء حكم المعصية عليه.

و أورد عليه في الكفاية (2) بأنّ اختلاف زمان الأمر و زمان النهي مع وحدة المتعلّق لا يرفع غائلة اجتماع الوجوب و الحرمة.

و أورد عليه في الوقاية (3) بأنّه التزم بنظيره فيما بين عقد البيع الفضولي و الاجازة، فقال-أي صاحب الكفاية-في تعليقه المكاسب بأنّ المال ملك لمالكة قبل الاجازة، و بعدها يكون ملكا للمشتري من زمان العقد.

أقول: لعلّ نظره إلي أنّ البعث إلي الشيء و الزجر عنه لا يجتمعان؛ لأنّهما كالتحريك الخارجي و الزجر الخارجي.

ثمّ إنه لا- بأس بالالتزام بكونه واجبا و حراما فيما نحن فيه، كما ذكرنا في من اضطرّ إلي أكل الميتة بسوء اختياره. و أمّا اجتماع مالكين علي مملوك واحد مع 9.

ص: 182

1- وقاية الأذهان ص 357.

2- كفاية الاصول ص 208.

3- وقاية الأذهان ص 369.

تعدّد زمان اعتبار الملكيّة، فهو غير صحيح كما مرّ، وقد مرّ أنّه يمكن أن يقال بكون المبيع الفضولي ملكا للمشتري فقط من حين العقد إذا وقع الاجازة، فهو نظير سائر المركّبات كالأمر بالصلاة، فإنّه يتعلّق بالتكبير إلى السلام ويسقط الأمر بالتكبير، وهكذا سائر الأجزاء من حين وقوعها إن تحقّق التسليم واقعا.

و ما ذكرناه ظاهر قوله عليه السّلام «خذ ابنه حتّى ينفذ لك البيع» (1) وإلاّ فمقتضى القاعدة لو لا النصوص الخاصّة الواردة في العقد الفضولي هو النقل، وتقدّم بعض الكلام في الشرط المتأخّر، فلاحظ.

ثالثها: ما عن التقريرات من أنّه مأمور بالخروج فقط، وذكر وجهه و الايراد عليه في الكفاية (2) فلاحظ.

رابعها: ما اختاره في الكفاية من أنّه معاقب فقط بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطراب إليه، وعصيان له بسوء الاختيار الي آخر ما أفاده (3).

أقول: النهي ينحلّ بحسب الأزمان، فكلّ آن من الغضب له نهى علي حدة، ولا معني لسقوط الخطاب إلاّ عدم القدرة، ولا مانع من نهى من لا يقدر إن كان عدم قدرته بسوء اختياره.

تتمّة:

قال في الكفاية: لا إشكال في صحّة الصلاة علي القول بالامتناع مع الاضطراب إلي الغضب لا بسوء اختياره، أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج علي القول بكونه مأمورا به، بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الأمر علي النهي مع ضيق الوقت، أمّا مع السعة فالصحّة و عدمها مبنيان علي عدم اقتضاء

ص: 183

1- وسائل الشيعة 14:591 ح 1.

2- كفاية الاصول ص 206.

3- كفاية الاصول ص 203.

الأمر بالشيء للنهي عن الضدِّ واقتضائه، فإنَّ الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية علي ما فيها من المفسدة، إلاَّ أنَّه لا شبهة في أنَّ الصلاة في غيرها تضادُّها بناء علي أنَّه لا يبقى مجال مع إحداهما للاخري، مع كونها أهمَّ منها لخلوها عن المنقصة الناشئة من قبل اتِّحادها مع الغصب، لكنَّه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة في الغصب اختياراً في سعة الوقت صحيحة وإن لم تكن مأموراً بها (1).

أقول: يرد علي قوله «فإنَّ الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية علي ما فيها» أولاً ما تقدّم أنَّه علي الامتناع لا يصحَّ الفرد المنهي، وإن كان ملاكه أضعف من ملاك الواجب؛ لأنَّه يتمكّن من امتثال الواجب بغير الفرد المنهي.

و ثانياً: ليس هنا إلاَّ الأمر بالصلاة، فإن شمل الفرد المنهي فيشملة ويشمل غيره، وإن لم يشمله فلا وجه للصحة، وليس للفرد الغير المنهي أمر علي حدة أهمَّ من الأمر المتعلّق بالفرد المنهي.

ثمَّ إنَّه إذا دخل المكان المغصوب جهلاً بكونه مغصوباً، أو سهواً، أو بغير اختيار، فعلم في الأثناء جاز له الخروج فقط؛ لأنَّه مضطرٌّ إليه بغير سوء اختياره، ويحرم عليه المكث ولو بمقدار الخروج فضلاً عن الزائد عليه.

فما يقال من جواز أن يصلِّي مختاراً بأن يمكث بمقدار زمان الخروج، إن كان زمان الصلاة أقلَّ أو مساوياً لزمان الخروج (2). في غير محلّه، وهو واضح.

تنبيهات:

التنبيه الأول: المورد الذي يدعي القائل بجواز الاجتماع فيه، هو الذي يدعي

القائل بالامتناع امتناعه

، وهو ما يكون ملاك الوجوب و ملاك الحرمة موجودين

ص: 184

1- كفاية الاصول ص 210.

2- مستمسك العروة الوثقى 5:348.

فيه ولم يكن ملاك الوجوب منحصرًا به؛ لأنَّ المورد المنحصر لا يجتمع فيه الأمر والنهي؛ لأنَّ أحد الملاكين إن كان غالبًا، فالحكم علي وفقه من الحرمة أو الوجوب فلم يجتمعا، وإن كانا متساويين فلا وجوب ولا حرمة.

فمحلّ النزاع أن يكون المورد مصداقًا للطبيعة التي لها مصاديق آخر كلّها مساوية في ملاك الوجوب، ويكون فيه ملاك الحرمة، كالصلاة في المغصوب، فإنّ الصلاة لها مفهوم مبين شرعًا، وليس من شروطها أن لا تكون في المغصوب، كما أنّ من شروطها أن لا تكون في لباس الذهب بالنسبة إلي الرجال، فالفرد المتّحد مع الغصب فيه عين الملاك الموجود في غير المغصوب، وفيه ملاك الحرمة.

فالقائل بالجواز يدّعي جواز اجتماعهما، والقائل بالامتناع لا بدّ له أن يقول بأنّ الفرد الواحد لملاك الحرمة ليس مشمولًا للطبيعة الواجبة، بل الأمر متعلّق بالطبيعة المتحقّقة في ضمن الفرد المباح، وإن كان ملاك النهي أضعف من ملاك الوجوب.

و المراد بملاك الحرمة هو الملاك الموجب للمنع الفعلي المستتبع لاستحقاق عقاب مرتكبه، فالجاهل بالحكم قصورا و القاطع بالخلاف موضوعا و الناسي لا حرمة عليهم واقعا، فليس ملاك الحرمة الموجب للتحريم عليهم فعلا موجودا، و لذا لا بدّ للقائل بالامتناع من القول بصحّة الصلاة في هذه الحالات.

و دعوي أنّ تقييد الواجب بعدم وقوعه في الحرام واقعي لا فرق فيه بين الجاهل و العالم، ممنوعة بما مرّ من أنّ الاجتماع من باب التزاحم، و المتزاحمان لا مانع من فعلية أحدهما إلاّ فعلية الآخر، فإن لم يكن أحدهما فعليًا فلا مزاحم للآخر. هذا كلّه في مرحلة الثبوت.

و أمّا في مرحلة الاثبات، فإن فهم من دلالة الدليلين، أو من خارجهما وجود الملاكين، كما إذا قال: اشرب الماء لئلاّ تموت عطشا، و لا تشرب الماء البارد لأنّه يضرك كثيرا، فدلالة الدليلين مطابقة لمرحلة الثبوت، و يكونان من محلّ

النزاع. وكذا إن قال صلّ، وكان مفهوم الصلاة معلوماً وقال: لا تغضب، فإنّه من محلّ النزاع.

وأما إن قال أكرم عالماً ولا تكرم أيّ فاسق من أيّ قبيل كان، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّ الدليل الثاني من حيث دلالة الوضعيّة يكون قرينة علي المراد من الدليل الأوّل.

وإن قال أكرم عالماً ولا تكرم الفاسق، ولم يحرز من الخارج وجود الملاكين، فيحتمل أن يكونا من محلّ النزاع إن كان الملاكان موجودين، ويحتمل أن لا يكونا من محلّ النزاع إن لم يكونا موجودين.

وحينئذ إن قلنا بأنّ المطلق الشمولي يكون قرينة علي المطلق البدلي، لم يكونا من محلّ النزاع. وعلي كلّ حال لا فرق بين القول بالجواز والامتناع ثبوتاً وإثباتاً في أنّ محلّ النزاع يكون من باب التراجع لا التعارض.

ثمّ إنّّه قد ظهر ممّا ذكرنا المناقشة فيما ذكره في الكفاية في الأمر الثاني، قال:

علي الامتناع يقدم الأقوي ملاكاً، وإن كان دليله أضعف من دليل الآخر إن احرز الغالب، وكان الدليلان في مقام الحكم الفعلي. وإن احرز أنّ أحدهما غالب لكن لم يعلم بعينه، وكان الدليلان في مقام الحكم الفعلي، كانا متعارضين؛ لأنّ كلّ واحد منهما يخبر عن الغالب، فيتعارضان فيرجع إلي المرجّحات الدلاليّة إن كانت، وإلاّ فإلي المرجّحات السنديّة. وبطريق الإنّ يحرز به أنّ مدلوله أقوي مقتضياً، وإن كان أحد الدليلين متكفلاً للحكم الفعلي اخذ به، وإن كانا في مقام الحكم الاقتضائي، فلا بدّ من الرجوع إلي ما تقتضيه الاصول العمليّة (1).

أقول: لازم قوله «يقدم الأقوي ملاكاً» أنّه إن كان ملاك الأمر أقوي قدّم علي 1.

ص: 186

النهى. وفيه أنه إذا لم تكن الطبيعة منحصرة في الفرد المحرّم، فهو قادر على امتثالها بالفرد المباح.

ويرد على قوله «كانا متعارضين» أنه لو سلّم تقديم الغالب، فإذا لم يعلم أيهما الغالب تعييناً، فلا بدّ من الاحتياط إن أمكن وإلا تخيّر، ولا يكون من باب التعارض حتّى يرجع إلي الجمع الدلالي أو السندي، وكذا الكلام إن لم يحرز الغالب منهما.

ثمّ قال في الكفاية: إنّه إذا قدّم الغالب منهما ملاكاً، فهو في مورد يكون فعلياً، فلو منع عن فعليته مانع من اضطرار أو جهل أو نسيان، لم يكن مانع من تأثير مقتضى الملاك المغلوب، فهو نظير عدم التمكن من فعل الأهمّ، فإنّ الأمر بالمهمّ يصير فعلياً حينئذ لعدم وجود المانع وهو الأمر بالأهمّ (1).

أقول: الأولي أن يقال: إنّ إطلاق الطبيعة المأمور بها شامل للمورد الذي منع فيه عن فعلية النهي مانع، والمفروض أنّه لا تكليف بالحرام ولا عقاب عليه؛ لأنّ التكليف به موقوف على القدرة عليه ووصوله، ومع الاضطرار لا قدرة عليه، ومع الجهل والنسيان لم يصل التكليف.

التنبيه الثاني: ذكر في الكفاية لترجيح النهي وجوها:

منها: أنّ إطلاق النهي لجميع الأفراد شمولي وإطلاق الأمر بدلي، والإطلاق الشمولي يكون قرينة على التصرف في الإطلاق البدلي، ثمّ أجب عنه بالمنع عنه فراجع (2).

أقول: لا يمكن تصديق ذلك في مثل لا تكرم الفاسق مع أكرم عالماً؛ لأنّهما متنافيان عرفاً، إلّا أن يعلم من الخارج أنّ مصلحة الأمر موجودة حتّى في العالم

ص: 187

1- كفاية الاصول ص 211.

2- كفاية الاصول ص 212.

الفاسق. و أما إن لم يعلم وقدم الاطلاق الشمولي، فيكون خارجا عن محل النزاع.

و أما مثل صلّ ولا تغضب إن كان مفهوم الصلاة معلوما، فلا تنافي بينهما علي القول بالجواز، وعلي الامتناع لا بدّ من تقديم النهي علي ما يتّينا من تمكّنه من امتثال الواجب في ضمن الفرد المباح.

و منها: أنّ دفع المفسدة أولي من جلب المنفعة، وأجاب عنه في الكفاية فراجع (1).

أقول: الترجيح به يكون في صورة الانحصار التي ليست من محلّ النزاع.

و منها: الاستقراء، فإنّه يقتضي ترجيح جانب الحرمة علي الوجوب، كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، وعدم جواز الوضوء من المائين المشتبهين.

وفيه أولا: أنّه ليس الأمر كذلك. و ثانيا: أنّه لو سلّم تحقّقه فإنّه لا يفيد في غير الشرعيّات إلا الظنّ، وهو ليس بحجّة في الشرعيّات.

ثمّ إنّّه ليس من ترجيح الحرمة علي الوجوب ترك الوضوء من الانائين، فإنّ حرمة الوضوء من الماء النجس حرمة تشريعية، و لا تشريع فيما لو توضّأ منهما احتياطا.

ثمّ أنّه تعرّض في الكفاية لمسألة التوضّي من الانائين اللذين علم نجاسة أحدهما، قال ما حاصله: إن توضّأ بأحدهما، ثمّ غسل مواضع الوضوء بالآخر و توضّأ به، فإنّه يعلم بصيرورته متطهّرا من الحدث، فإن كان الماء الثاني قليلا، فعند ملاقاته للموضع يحصل العلم التفصيلي بنجاسة الموضع؛ إمّا من ملاقاته للماء الأوّل، أو من ملاقاته للثاني، فيشكّ بعد انفصال الغسالة في تطهّره؛ لاحتمال كون الماء الثاني طاهرا فيستصحب نجاسته. و إن كان الماء الثاني كرا، فلا يحصل العلم⁴.

ص: 188

قلت: أمّا ما ذكره فيما إذا كان الماء الثاني قليلا، فإنّه لا دليل عليّ أنّه لو صبّ الماء عليّ الموضع لتطهيره أنّ الموضع ينجس الماء، بل يحتمل أنّه يطهر والغسالة كأنّها أخذت النجاسة الموجودة في الموضع، ولم ينجس الماء بملاقاة النجاسة، فلا علم تفصيلي بنجاسة الموضع؛ لأنّه لو كان نجسا فقد طهر بملاقاة الماء قبل انفصال الغسالة إن تعقّبته الانفصال، فلا فرق بين القليل والكثير. نعم لا بدّ من تكرار الصلاة بالأتان بها مرّة بعد كلّ وضوء.

التنبيه الثالث: قال في الكفاية: يلحق بتعدّد العنوان تعدّد الانتساب، فانتساب الاكرام إليّ الفاسق مغاير لانتسابه إليّ العالم، كمغايرة عنواني الغضب و الصلاة، فمثل قولك أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق خارج عن باب التعارض و داخل في باب التزاحم، و ذكره في باب التعارض مبني عليّ القول بالامتناع (2).

أقول: فيه أوّلا- أنّه خارج عن محلّ النزاع؛ لأنّ متعلّقهما وجود واحد منحصر، فإنّ العالم الفاسق لا يمكن أن يكون محكوما بحكمين؛ لأنّ المصلحة إن كانت غالبية عليّ المفسدة و جب إكرامه، و إن انعكس حرم إكرامه، و إن تساوتا فلا وجوب و لا تحريم، و لذلك يكون من باب التعارض.

و ثانيا: أنّ ما ذكره من أنّ ذكره في باب التعارض مبني عليّ القول بالامتناع في غير محلّه، لما عرفت من عدم الفرق بين القولين.

ثمّ إنّ ذكره في نهاية الدراية: الصحيح مثل أكرم العالم بنحو العموم البدلي (3).

أقول: ظاهره أنّ الصحيح أكرم العالم و لا تكرم الفسّاق، و ليس كذلك؛ لأنّ لا 5.

1- كفاية الاصول ص 216.

2- كفاية الاصول ص 216.

3- نهاية الدراية 305: 1.

تكرم الفساق علي نحو العموم يكون قرينة علي إرادة غير الفاسق من أكرم العالم؛ لأنّ دلالة علي العموم بالوضع علي ما قيل، بل الصحيح أكرم عالما ولا تكرم الفاسق.

فصل في أنّ النهي عن العبادة أو المعاملة هل يقتضي فسادهما أم لا؟

إشارة

وينبغي أن يعلم أنّ المراد النهي التكليفي لا- النهي الوضعي الذي ادّعي أنّ ظاهر بيان المخترع لشيء مركّب أن يكون الأوامر والنواهي المتعلقة به إرشادا إلي الجزئية والشرطية والمانعية، فمثل لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه ليس نهيا تكليفيّا حتّي تكون الصلاة فيما لا يؤكل لحمه من المحرّمات التكليفية كسبب الخمر، بل هو إرشاد إلي مانعية لبس ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، فتكون باطلة معه.

أقول: إن كانت قرينة خاصّة أوجبت صرف الأمر والنهي عن ظاهرهما، وإلا فلا وجه لصرّفهما عنه، بل ينبغي إبقاؤهما علي ظاهرهما، وهو أنّ الصلاة الصحيحة من جميع الجهات حتّي مع قصد القرية يحرم إيقاعها فيما لا يؤكل لحمه حرمة تكليفية، وحرمة العبادة لا تجتمع مع الأمر بها. نعم مثل قوله «لا صلاة إلا بفاتحة» ظاهر في جزئية الفاتحة للصلاة، ومقتضاه أنّ الصلاة الصحيحة من جميع الجهات حتّي مع قصد القرية إن كانت بدون الفاتحة ليست محرّمة تكليفا، بل هي حرام تشريعا.

ثمّ إنّ ذكر في الكفاية (1) أمورا قبل الدخول في البحث:

الأول: الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع أنّه يبحث في هذه المسألة في دلالة النهي علي الفساد، وأمّا في مسألة الاجتماع فيبحث عن أنّ تعدّد العنوان هل

ص: 190

يوجب تعدّد متعلّق الأمر و النهي أم لا؟

أقول: الفرق بين المسألتين أنّ البحث في هذه المسألة في أنّ النهي عن العبادة بعنوان العبادة، كالنهي عن صلاة الحائض و النهي عن صوم العيدين، يوجب فسادها أم لا، وكذا النهي عن المعاملة. وأمّا في مسألة الاجتماع، فيبحث في أنّ الواحد وجوداً و ماهية هل يتعلّق به النهي و الأمر من جهتين تعليلتين أم لا؟ فالسجود في الصلاة في المكان المغصوب قد تعلّق به النهي من حيث كونه غضباً، و تعلّق به الأمر من حيث كونه جزءاً للصلاة، و لم يتعلّق النهي بالسجود بما هو عبادة.

قال في الكفاية: الثالث ظاهر النهي هو النهي التحريمي إلا أنّ ملاك البحث يعمّ التنزيهي في العبادات؛ لأنّ الملاك إن كان المضادة، فالأحكام الخمسة كلّها متضادة، فالنهي التنزيهي يضادّ الأمر الوجوبي و الندبي (1).

أقول: معني النهي التنزيهي أنّ متعلّقه جائز الوقوع، و جواز وقوع العبادة يتوقّف علي الأمر بها، فالنهي التنزيهي عن العبادة ملازم للأمر الاستحبابي أو الوجوبي بها، فلا مضادة بينهما، لأنّ النهي التنزيهي عن العبادة الواجبة ينشأ عن وجود مفسدة غير ملزمة في المتعلّق من دون تصرف في المصلحة الملزمة الموجودة في الفعل الواجب، كالصلاة في الحّمّام، فإنّ مصلحتها الملزمة متّحدة مع الصلاة في غير الحّمّام، إلا أنّها مشتملة علي مفسدة غير ملزمة، وكذا المصلحة الراجعة في المستحبّ.

قال في الكفاية: و يعمّ النهي الغيري (2).

أقول: أوّلاً قد أنكرنا وجود النهي الغيري المولوي؛ لأنّ أمر المولي و نهيه 8.

ص: 191

1- كفاية الاصول ص 218.

2- كفاية الاصول ص 218.

المولوي تابعان للمصلحة والمفسدة في المتعلق، والنهي الغيري إنّما يتعلّق بالمقدّمة ولا مصلحة ولا مفسدة فيها أصلاً، وإنّما هي دخيلة في الامتثال، وليس للمولوي شأن في مرحلة الامتثال إلاّ إرشاداً لا مولويّاً. نعم لو سلّم وجود النهي المولوي الغيري وتعلّق بالعبادة، لكان منافياً لقصد التقرب مع العلم والعمد.

و ثانياً: أنّ النهي الغيري لا يتعلّق بالعبادة بما هي عبادة، بل يتعلّق بالعمل بعنوان كونه مقدّمة للحرام من حيث كونه مقدّمة، فيكون من باب اجتماع الأمر والنهي.

قال في الكفاية: الرابع ما يتعلّق به النهي إمّا أن يكون عبادة أو غيرها، والمراد بالعبادة هنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة لله تعالى موجبا بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة، كالسجود والخضوع والخشوع لله وتسيحه وتقديسه، أو ما لو تعلّق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يسقط إلاّ إذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة (1).

أقول: تقدّم في بحث التعبدّي والتوصّي أنّ بعض الأفعال يمكن أن يصير عبادة بالنيّة، مع أنّه ليس عبادة في ذاته، كالنوم فإنّه مباح في نفسه، لكن من نام بنيّة أن يتقوّي بدنه ليقدر علي العبادة، كان مثاباً عليه، وكذا كلّ عمل قصد كونه لله إن كان قابلاً للانتساب إليه كان عبادة و مثاباً عليه، فإن فرض تعلّق النهي بالتعبّد بالنوم، فإن فعله لله تعالى فقد ارتكب محرّماً واحداً، وإن بني علي أنّه مأمور به وقصد الأمر به، فقد عصي حرمتين: الحرمة الذاتية، والحرمة التشريعية.

وأما ما ذكره من أنّ النهي عن صوم يوم العيد نهى عن العبادة؛ لأنّ الصوم إن تعلّق الأمر به كان عبادة. ففيه نظر؛ لأنّ الامسآك بدون نية القرية ليس صوماً ولا حراماً. ومن صام يوم العيد غير متقرب إلي الله لم يكن حراماً؛ لأنّ صوم يوم العيد9.

ص: 192

قال في الكفاية: الخامس أنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للتصاف بالصحة والفساد الي آخر كلامه (1).

أقول: الظاهر عدم الحاجة إلي هذا الأمر، والأولي أن يقال: إن تعلق النهي التحريمي بالعبادة وصارت محرمة بعنوان العبادة، فلا يعقل تعلق الأمر بها، وإن تعلق بأثر المعاملات اقتضى عدم امضاء الشارع لها، فلا تؤثر في الملكية، وأما الصحة والفساد فهما في مقام تطبيق ما أتى به علي المأمور به وعدمه، فلا ربط لهما بمقام الأمر والنهي، والصحة في العبادات والمعاملات أمر واحد، وهو انطباق المجعول الشرعي من العبادة كالصلاة، والمعاملة كالبيع المشروع مع المأتي به في الخارج، فهي أمر انتزاعي في كليهما.

قال: السابع لا أصل في المسألة يعول عليه لو شك الي آخره (2).

أقول: إن شك في أن حرمة العمل هل تنافي الأمر به أم لا و كان للأمر إطلاق، فمرجع الشك إلي الشك في التقييد، فيتمسك لصحة العمل بإطلاق الأمر، وإن لم يكن له إطلاق فمرجعه إلي الشك في أصل الأمر، فلا يجوز الاتيان به بقصد الأمر، هذا في العبادات، وأما المعاملات فإن كان لأدلتها إطلاق فيتمسك به لصحتها، وإلا فيرجع الشك إلي إمضاء الشارع للمعاملة، والأصل عدمه.

قال: الثامن أن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة كصوم يوم العيدين، أو جزءها كقراءة العزائم في الفريضة، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم كالجهر والاختفات للقراءة، أو الغير الملازم كالغصبية لأكون الصلاة المنفكة².

ص: 193

1- كفاية الاصول ص 219.

2- كفاية الاصول ص 222.

أقول: لا ريب في كون القسمين الأولين محلّ النزاع.

وأما الثالث، فإن أريد من الشرط الخارج ما كان متقدّماً أو متأخراً و كان عبادة، فلا ريب في دخوله في محلّ النزاع، كالوضوء للصلاة مثلا إن جعلناه شرطا لا الطهارة الحاصلة منها المقارنة للعمل، لكن لا يحضرني أن يكون متعلّق النهي الشرط الخارج بعنوان العبادة، أمّا الوضوء بالماء المغصوب، فهو من باب الاجتماع.

وأما الرابع، فيمكن فرضه فيما إذا أجهر بالقراءة رياء في الاجهار لا في أصل القراءة، بأن يكون الاجهار المتّحد مع القراءة متعلّق النهي لا بعنوان آخر حتّى يكون من باب الاجتماع.

وأما الخامس، فلا يحضرني له مثال يكون متعلّق النهي الوصف الغير الملازم من حيث كونه وصفا للعبادة، ولا يكون من باب الاجتماع.

وبعد تمهيد الامور المذكورة يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في النهي عن العبادات بما هي عبادات

اشارة

فنقول: إن تعلّق النهي بالعمل العبادي، كصوم العيدين، وهو الامساك عن المفطرات لله تعالى، وكصلاة الحائض، وهي الأفعال المخصوصة لله تعالى، كان العمل المأتي به لله حراما و مبيغوضا، فإن بني علي كونه مأمورا به وقصد تعلّق الأمر به مضافا إلي ذلك كان مشرعا أيضا، فالعمل المجعول لله تعالى حرام، وقصد كونه مأمورا به حرام آخر، ولا ضير في اجتماعهما، كشرب الخمر بقصد الأمر به.

ص: 194

وقد يقال: إنَّ العمل قد يكون عبادة إن تعلّق به الأمر، وقد يكون عبادة في ذاته كالسجود.

أقول: لا- فرق بين السجود وغيره في أنّ النهي إن تعلّق بأصل السجود إن لم يكن لله تعالى، فلم يتعلّق بالعبادة. وإن تعلّق بالسجود لله تعالى، فقد تعلّق بما هو عبادة، والفرق بين السجود لله تعالى وغيره من الأفعال القابلة لجعلها لله، أنّ السجود قابل في ذاته لجعله لله. فالمراد بالعبادية في ذاته ما علم كونه قابلاً للعبادة بدون الأمر به، هذا فيما كان عبادة مع قطع النظر عن الأمر به.

وأما ما كان عبادة لو امر به، كصوم يوم العيدين و صلاة الحائض ونحوهما، فالنهي المتعلّق بالصوم قد تعلّق بالامساك بقصد التقرب أي بأن يكون لله تعالى، فإنّه معني الصوم الذي تعلّق به النهي كصوم سائر الأيام، وهذا حرام.

وأما الامساك عن جميع المفطرات بدون قصد القرية فليس بحرام، ولذا ذكرنا أنّ من أراد الاحتياط في بعض الأسفار، كما إذا سافر بريداً و أقام ليلة ثمّ رجع بريداً أنّه يصوم و يقصد إن كان الصوم في هذا السفر مشروعاً فإمساكي لله، وإن لم يكن مشروعاً فإمساكي مجرد إمساك.

إشكال و دفع:

أمّا الأوّل، فهو أنّ النهي إن تعلّق بذات العمل، فهي ليست عبادة. وإن تعلّق بإتيانه بقصد الأمر مع أنّه لا أمر به، كان حراماً تشريعاً، و محلّ الكلام الحرمة التكليفية لا التشريعية.

و أمّا الثاني، فهو أنّ النهي إن تعلّق بإتيان العمل لله تعالى، كان حراماً تكليفاً، فإن قصد الأمر مع ذلك كان حراماً في نفسه و حراماً تشريعاً، كما إذا قصد الأمر بشرب الخمر.

و أجاب عن الاشكال في الكفاية، بأنّ معني حرمة صوم العيدين أنّه لو امر به

كان عبادة لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد القربة، كصوم سائر الأيام (1).

وقريب منه ما ذكر في فوائد الاصول (2) وغيره.

أقول: ظاهر كلامه أن قصد الصوم في العيدين حرام حتى مع عدم قصد القربة في حين أن الأمر ليس كذلك؛ لأن الحرام هو الصوم الصحيح، أي: الامسك بقصد القربة.

وأجاب بوجه آخر، فقال: مع أنه لو لم يكن النهي في العبادات دالاً على الحرمة لكان دالاً على الحرمة التشريعية، فيدلّ على أنها ليست بمأمور به (3).

أقول: حمل النهي على الحرمة التشريعية خلاف الظاهر.

تنبيهان:

التنبيه الأول:

تقدّم أن العبادة التي اجتمع فيها الأمر والنهي إن وقعت حال الجهل بالحرمة أو النسيان أو غيرهما من الأعذار، صحيحة حتى على الامتناع؛ لأن المانع هي فعلية النهي، ولا يتوهم أن ذلك يقتضي أن يكون النهي في العبادة أيضاً كذلك، وتكون العبادة المنهية صحيحة حال العذر لعدم فعلية النهي، وذلك للفرق بين اجتماع الأمر والنهي وبين النهي في العبادة، فإنه يوجب تخصيص الأمر بالعبادة بغير مورد النهي، فصلاة الحائض ليست مأموراً بها، هذا إن كان إطلاق النهي شاملاً لجميع الأحوال.

وأما إن لم يكن له إطلاق، فيمكن أن يقال بأن القدر المتيقن من النهي هو حال العلم والعمد لا حال العذر، فلا نهى حال العذر.

التنبيه الثاني:

قد تقدّم أن من نذر أن يصلي صلاة الفريضة الواجبة في الجماعة، إن

ص: 196

1- كفاية الاصول ص 225.

2- فوائد الاصول 1:286.

3- كفاية الاصول ص 225.

صَلِّي فرادي كانت صلواته حنثاً للندر، والحنث منهي عنه، فتكون الصلاة فرادي منهيّاً عنها، لكن هذا النهي عن العبادة لا- يوجب فساده؛ لأنها إن اقتضت الفساد انتفي الحنث، وإن انتفي الحنث انتفي الحرمة، فهذه الحرمة لا توجب الفساد لاستلزامه المحال، أي: يستلزم من وجوده عدمه، وسبق في مسألة الصحيح والأعم، فلاحظ.

المقام الثاني: في النهي في المعاملات

إشارة

و المراد به النهي التحريمي التكليفي لا النهي الارشادي إلي المانع الذي منه النهي عن شيء في المركبات المخترعة، فقد يقال بأن الظاهر من الأوامر والنواهي المتعلقة بالمركبات الارشاد إلي الجزئية والشرطية، من حيث ان بيان المركب علي عهدة مخترعه، وذلك قرينة علي صرف الأمر والنهي عن ظاهرهما في التكليفي إلي بيان ماهية المركبات المخترعة.

ثم إن النهي المتعلق بالمعاملات يتصور علي وجوه:

أحدها: النهي المتعلق بالعقد بما هو فعل مباشري للعاقد، لا بما هو تسبب إلي الملكية، كعقد المرأة البيع بصوتها الفاتن للأجنبي، و حرمة لا توجب عدم انعقاد البيع حتّي لا ينتقل المال، بل العقد صحيح وضعا و مشمول لأدلة نفوذ العقود، و كالبيع وقت النداء يوم الجمعة، و تسمي الحرمة المذكورة بحرمة السبب في الاصطلاح.

ثانيها: النهي المتعلق بمضمون المعاملة بما هو فعل توليدي للعاقد، أي: انتقال المبيع إلي المشتري و ملكيته له، و حرمة موقوفة علي تحقّق الملكية؛ لأنّ المفروض أنّ ملكية المشتري للعين حرام تكليفاً، وإن لم يتحقّق الملكية فلا يكون حراماً، و يسمي بحرمة التسبب؛ لأنّه فعل توليدي غير مباشري بل تسبيبي، كما

يسمى بالمسبب أيضا.

ويمكن أن يجعل ملكية الكافر للمسلم من هذا القبيل، بناء على أن إسلام عبده لا يوجب خروجه عن ملكه، بل يجب ابتاعه منه ويحرم ملكيته له.

ثالثها: النهي المتعلق بالنقل بالمعني المصدرى، أي النقل البيعى، وهو يكون على وجهين:

الأول أن يعلم كون البيع واجدا لجميع شرائط الصحة، ولازمه نفوذه، ويكون المحرم النقل البيعى، كنهى الوالد ابنه عن بيع داره إذا تأذى من بيعه، أي: نقل ماله بالبيع وإن لم يتأذى من نقله بهبة ونحوها.

وحرمة البيع المذكور لا تنافي صحته؛ لأن النسبة بين دليل إمضاء البيع وحرمة إيذاء الوالدين العموم من وجه، فدليل حرمة الإيذاء ليس أخص من عموم دليل إمضاء البيع، ولم يثبت اشتراط صحة البيع بعدم الإيذاء.

الثاني: أن يكون النهي متعلقا بالنقل بالمعني المصدرى، كالبيع الربوي مثلا، ولم يعلم كون صحته غير مشروطة بأن لا يكون ربويا، وحينئذ حيث أن النسبة بين دليل حرمة البيع الربوي و دليل إمضاء البيع و مطلق العقود العموم و الخصوص المطلق، فيكون دليل الحرمة مخصصا لدليل الامضاء، فلا يوجب البيع ملكيته للمشتري، ويعبر عنه بالتسبب بالمعاملة، وهو حرام وإن لم يكن السبب حراما و لم يكن المسبب- أعني: انتقال المال من البائع إلى المشتري- حراما بغير البيع، فإن انتقال الزيادة إلى المشتري بهبة ونحوها ليس بحرام.

وقال في الكفاية بعد نقل دلالة النهي على الصحة عن أبي حنيفة: والتحقيق أنه كذلك، أي يدل على الصحة إذا كان عن المسبب أو التسبب؛ لأنه إذا لم يؤثر العقد

في النقل، فأَيُّ شيء يكون متعلّق النهي؟ مع أنّه لا بدّ أن يكون متعلّقه مقدورا (1).

أقول: ما ذكره صحيح في النهي عن المسبّب، أي: النهي عن ملكيّة الكافر للمسلم مثلا.

وأما النهي عن التسبيب، فإن كان نهيا عن التسبيب الشرعي الذي أمضاه الشارع، فالنهي عنه يدلّ علي الصحّة. وأما إن كان النهي عن التسبيب نهيا عن قصد النقل العرفي، فالمحرّم هو قصد النقل بالعقد الذي يقصده عرف العقلاء عند بيعهم الخمر و الميتة و البيع الربوي، و هو حرام تكليفا، و لا تدلّ الحرمة التكليفية علي صحّة المعاملة؛ لأنّ متعلّق الحرمة التكليفية قصد النقل عند عرف الناس، و البايع يتمكّن من قصد المعاملة، كما يقصده عرف العقلاء. ثمّ إنّه إن دلّ دليل علي الحرمة الوضعية، كان البيع حراما وضعا و تكليفا، كبيع الميتة. و أمّا إن لم يدلّ دليل علي الحرمة وضعا، فهل الحرمة التكليفية توجب عدم إمضاء المعاملة أم لا؟ و جهان، لا يبعد أن يقال: إنّ بيع الميتة مثلا إنّما يصحّ شرعا بعد إمضاء الشارع له، و مع النهي التكليفي عن النقل، فحيث إنّ النهي عنه أخصّ من عموم إمضاء البيع، فيخصّصه بغير بيع الميتة.

رابعها: النهي المتعلّق بالتصرّف في الثمن أو المثل، مثل قوله «ثمن الميتة سحت» و «آكل الربا آكل النار» و نحوهما، فإن كان ظاهرا في أنّ حرمة التصرف ناشئة عن عدم تأثير البيع في انتقال الثمن أو المثل، و أنّهما باقيا علي ملك أربابهما، و يحرم التصرف في ملك الغير، فيدلّ علي بطلان المعاملة. و إن لم يكن ظاهرا في ذلك، فلا- ينافي نفوذ المعاملة، كما قيل في المال المأخوذ بحكم الجائر إن كان عين مال الآخذ، إنّ العين ملك للآخذ و يحرم التصرف فيه، لقوله في خبر 8.

ص: 199

عمر بن حنظلة«و ما يحكم له فإتما يأخذ سحتا، وإن كان حقه ثابتا» فإنه مع أنه ملكه يحرم له التصرف فيه، لكنّه بعيد.

و الأقرب دلالتة علي فساد المعاملة، و لعلّ المراد من حرمة التصرف في الثمن من أجل كونه مال الغير مبعوضيّة التصرف في مال الغير بهذا الطريق، و يكون مبعوضيته بالسرقه أقلّ منه.

تنبيهان:

التنبيه الأول: ذكر في فوائد الاصول (1) أنّ النهي في المعاملات يتعلّق بثلاثة أشياء:

أحدها: الانشاء، كالبيع وقت النداء، و إنشاء البيع أثناء الصلاة بناء علي حرمة إبطال الفريضة، و إنشاء المرأة البيع بصوتها الذي لا يجوز لها إسماعه الرجال، و حرمة لا تستلزم مبعوضيّة المنشأ، فلا يبطل البيع.

ثانيها: المنشأ، و هو النقل و الانتقال، و النهي عنه يقتضي الفساد؛ لأنّ المنشأ إذا كان حراما فهو ممنوع عنه شرعا، و المانع الشرعي كالمانع العقلي، و ذلك لأنّ الأمر و النهي الشرعيّين موجبان لخروج متعلّقهما عن سلطنة المكلف، و يكون في عالم التشريع مقهورا علي الفعل أو الترك، و من هنا كان أخذ الاجرة علي الواجبات حراما لخروج الفعل بالايجاب الشرعي عن تحت قدرته و سلطانه، و كذا النهي يكون مخصّصا لعموم «الناس مسلّطون علي أموالهم» و علي ذلك يبتني عدم جواز بيع مندور الصدقة.

ثالثها: آثار المنشأ، كقوله «ثمن العذرة سحت» و هو يكشف إنّ عن عدم تحقّق المنشأ، أي: النقل و الانتقال.

أقول: الأوامر و النواهي المتعلّقة بالمركّبات المخترعة الظاهرة في الارشاد إلي

كيفية المركب من الأجزاء والشرائط والموانع خارجة عن محلّ الكلام.

و محلّ النزاع ما إذا كان النهي نهياً تكليفيًا، والنهي التكليفي إن تعلّق بالمنشأ فلا يقتضي فساد؛ لأنّ مفهوم البيع معلوم من الأدلّة الشرعيّة، والمفروض أنّه لم يؤخذ في مفهومه عدم حرمة المنشأ، فإذا حرم المنشأ كان صحيحًا؛ لشمول دليل نفوذ البيع له، فإذا نهى الوالد ابنه عن بيع داره كان البيع صحيحًا لاشتماله علي جميع الشرائط ويكون النقل الحاصل به الانتقال محرّمًا.

وأما ما أفاده من كونه ممنوعًا شرعًا، فلا ريب فيه إلاّ أنّ كون الممنوع شرعًا كالممتنع عقلا ليس له دليل؛ لأنّه إذا صدق مفهوم البيع مع وجود سائر الشرائط المعتبرة فيه شرعًا، فالحرمة التكليفيّة لا توجب البطلان.

وأما عدم جواز أخذ الاجرة علي الواجبات، فهو مخصوص بما إذا علم أنّ الواجب ممّا يعتبر في صحّته كونه مجانيًا بلا عوض، وإلاّ فلا يمنع مجرد الوجوب عن أخذ الاجرة.

وأما بيع منذور التصدّق، فإنّه يشمل عموم أدلّة نفوذ البيع، فيكون بيعه صحيحًا نافذًا و حنثًا للنذر و تجب الكفّارة، بناء علي عدم اقتضاء وجوب التصدّق وجوب إبقاء العين، وإلاّ فيبطل البيع؛ لعدم القدرة علي التسليم شرعًا.

ومثله بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمرًا، فإنّه يمكن منع صحّة البيع؛ لأنّ تسليم العنب ممّن يعمله خمرًا إعانة علي الحرام، وهو محرّم و سابق علي وجوب الوفاء بالعقد، فلا- يتعلّق بالتسليم وجوب الوفاء؛ لكون وجوب الوفاء بالعقد أمرًا بالمعصية، ويمكن أن يجعل منذور التصدّق من هذا القبيل؛ لأنّه إذا وجب حفظه للتصدّق به، فالأمر بالوفاء بالعقد يكون أمرًا بإتلافه، فتأمّل.

التنبيه الثاني: في دلالة النهي علي الفساد

استدلّ لدلالة النهي علي الفساد بما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

سألته عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: ذلك إلي سيّده إن شاء أجازته، وإن

شاء فرّق بينهما، قلت: أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، ولا تحلّ إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السّلام: إنّّه لم يعص الله إنّما عصي سيّده، فإذا أجازّه فهو له جائز (1).

فإنّه يدلّ عليّ أنّه لو كان التزوّج حراماً و معصية لله فسد، ولا فرق بين عقد التزوّج و سائر العقود.

و أجاب عنه في الكفاية بأنّ المراد أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله كالعقد عليّ الاختين (2).

و اجيب بأنّ نكاح العبد ليس بما هو نكاح معصية لله، بل عنوان مخالفة مولاه حرام و معصية لله، ولا تسري حرمتها إليّ النكاح، نظير ما قلنا إنّ النافلة المنذورة لا تصير واجبة، بل يجب الوفاء بالندب و هو الاتيان بالنافلة بقصد كونها نافلة مندوبة.

أقول: ما ذكره خلاف عموم النفي في قوله «إنّه لم يعص الله» فإنّه يقتضي أنّ تزويجه بغير إذن سيّده لا- يكون معصية لله تعاليّ لا بعنوان مخالفة سيّده و لا بغيره، فما ذكره في الكفاية لعلّه الأظهر.

المقصد الثالث: في المفاهيم

إشارة

و فيه مقدمة و فصول، أمّا المقدّمة فيذكر فيها جهات:

الجهة الاولي: أنّ التعبير بالمنطوق و المفهوم إنّما هو اصطلاح المتأخّرين، و أمّا القدماء كالشيخ الطوسي رحمه الله، فإنّه عبّر عن المفهوم المخالف بدليل الخطاب، و عن

ص: 202

1- فروع الكافي 5:478 ح 3.

2- كفاية الاصول ص 227.

المفهوم الموافق بالفحوي (1).

وقال في تعداد القرائن المقترنة بالخبر التي توجب العلم بمضمون الخبر: ومنها أن يكون الخبر مطابقاً لنصّ الكتاب إمّا خصوصه أو عمومه أو دليله أو فحواه (2).

و هذا التعبير أولي، فإنّ الاصطلاح الحادث يوهّم أنّ القضية لا تدلّ عليه دلالة لفظيّة منطوقية.

الجهة الثانية: في أنّ مفهوم هل هو حكم غير مذكور بحيث يكون كقضية مقدّرة مثلاً، أو أنّه مدلول القضية المذكورة؟ اختار في الكفاية الأوّل، قال: فمفهوم إن جاءك زيد فأكرمه مثلاً لو قيل به قضية شرطية سالبة بشرطها و جزائها، أي: إن لم يجئك زيد فلا يجب إكرامه (3).

أقول: و الظاهر هو الثاني، كما لعلّه الظاهر من الشيخ الطوسي وغيره؛ لأنّ القول بالمفهوم موقوف علي دلالة القضية علي الحصر، بأن يكون مفاد قوله أكرم زيدا إن جاءك عبارة اخري عن قوله ينحصر و جوب إكرام زيد في مجيئه إليك، فلا تتحلّ القضية الشرطيّة إلي قضيتين موجبة مذكورة و قضيّة سالبة غير مذكورة.

الجهة الثالثة: في أنّ الدلالة علي المفهوم دلالة لفظيّة أو عقليّة، اختار ثانيهما في نهاية الاصول (4)، فإنّه فسّر المفهوم بأنّه دلالة علي معني لم ينطق به المتكلّم؛ لأنّه إذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه، فهم منه عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء، لكن لو قيل له أنت قلت هذا، أمكنه إنكار ذلك بأن يقول ما قلت.

ثمّ قال: بأنّ استفادة المعني من اللفظ يتوقّف علي أن لا يكون المتكلّم لاغياً3.

ص: 203

1- عدة الاصول 187:2 ط قديم.

2- العدة 1:59.

3- كفاية الاصول ص 230.

4- نهاية الاصول ص 263.

و كونه مريدا لإفادة ما هو ظاهر اللفظ، وعدم إجماله و حجّية الظهور.

و المتكفّل لإثبات الأمر الأوّل و الثاني ليس هو اللفظ، بل بناء العقلاء علي حمل فعل الغير علي الصحّة، و هذا البناء ثابت في أبعاض الكلام، فإذا قال المولي: إن جاءك زيد فأكرمه، حكم العقلاء بدخالة مجيء زيد في وجوب إكرامه، إلي آخر ما أفاده في المقام، فلاحظ جميعه.

أقول: أمّا ما ذكره من تفسير المفهوم، فمنقوض بمثل الكنايات، كقولك زيد كثير الرماد المقصود به الكناية عن كونه جوادا، مع أنّه ليس من المفهوم.

و أمّا كون المفهوم مستفادا من بناء العقلاء، ففيه أنّ كون المتكلم مريدا للمعني معتبر في كشف الكلام عن إرادة المتكلم، لكن هل وجوب الاكرام منحصر بمجيء زيد أو هو ساكت عنه، فهو لا يرتبط ببناء العقلاء، بل هو تابع لظهور القضية في ذلك.

الجهة الرابعة: في أنّ النزاع صغروي أو كبروي، قال في نهاية الاصول: إنّ كبروي، لأنّ بناء العقلاء علي حمل القيد علي دخله في المطلوب ثابت، و يقع النزاع في حجّيتها (1).

أقول: إنّ القيد دخيل في المطلوب، لكن النزاع واقع في كونه دخيلا بنحو الانحصار أو مجرد ثبوت الجزاء عند ثبوته: فإن دلت الجملة دلالة عرفية يعتمد عليها في المحاورات علي الحصر فالمفهوم موجود، و إلا فلا فالنزاع صغروي في أنّه هل تدلّ علي الحصر أم لا. 6.

ص: 204

1- نهاية الاصول ص 266.

في دلالة الجملة الشرطية علي المفهوم وضعا أو عرفا أو بقرينة عامة أو بمقدمات الحكمة وعدمها، احتمالات:

الأول عدم الدلالة، فإن مفادها تحقّق التالي علي تقدير وجود المقدم المسمّي بالشرط في جميع موارد استعمالها من دون عناية ولا تجريد، بلا فرق بين قولك إن رزقت ولدا فاختته، وقولك إن جاءك زيد فأكرمه، وقولك إن كان النهار موجودا فالشمس لم تغب وغيرها.

وذلك لأنّ معني «إن» هو الفرض و التقدير، ومعني «ف» الملازمة بين مدخولها ومدخول سابقه، والأمثلة المذكورة مشتركة في ذلك، بخلاف مثل قولك إن كان زيد جوادا فالحمار ناهق، فإنّه يعدّ من الأعلاط؛ لعدم الملازمة.

ثمّ إنّ لا دلالة لها علي حصر التالي في المقدم، نعم لا بدّ أن يكون للقيّد فائدة، كدخالته في الحكم، أو في تعليقه، أو تقريبه إلي الذهن، أو غير ذلك، فقولك «إن جاءك زيد فأكرمه» يقتضي دخالة الشرط في وجوب الاكرام، فلو كان إكرام زيد واجبا علي كلّ حال جاء زيد أو لم يجيء، لكان لغوا، بخلاف ما إذا كان له دخالة في وجوب الاكرام، ولكن لا ينافي أن يكون لإكرامه لك أيضا دخالة في وجوب إكرامه، فإن قال بعد ذلك إن أكرمك زيد فأكرمه، لم يكن منافيا لقوله إن جاءك فأكرمه.

الثاني: الدلالة، اختاره جماعة واستدلّ عليه بوجوه:

أحدها: ما في فوائد الاصول، وهو جريان مقدمات الحكمة في الجزاء؛ لأنّ معني التقييد هو إناطة الجزاء بالشرط، ومقتضي إناطته به بخصوصه هو دوران الجزاء مداره وجودا وعدمًا، سواء سبقه شيء آخر أو قارنه؛ لأنّ المتكلم قيّد

الجزء بذلك الشرط بخصوصه، ولم يقيد به بشيء آخر لا علي نحو الاشتراك، بأن جعل شيئاً آخر موجبا لذلك الشرط قيده للجزء، ولا علي نحو الاستقلال بأن جعل شيئاً آخر موجبا لترتب الجزء عليه عند انفراده. إلي آخر ما أفاده (1).

أقول: إن كان المتكلم في مقام بيان حصر الجزء في الشرط، فلا ريب في الدلالة علي المفهوم، وأما إذا كان في مقام بيان تعليق وجود الجزء علي وجود الشرط كما هو ظاهر القضية، فيكفي كون الشرط موجبا لتحقيق الجزء عنده، ويكون ساكتا عن عدم ثبوت الجزء عند شرط آخر هو شرط مستقل لتحقيق الجزء عنده.

ثانيها: ما ذكره في المحاضرات، قال: لا مفهوم لها علي نظر المشهور في معني الاخبار و الانشاء، ولها مفهوم علي نظرنا، قال في بيان ثبوت المفهوم علي مختاره: إن الجملة الشرطية الاخبارية تدل علي قصد المتكلم الحكاية و الاخبار عن ثبوت شيء في الواقع علي تقدير ثبوت شيء آخر فيه لا علي نحو الاطلاق، فهو أخبر عن الشيء علي تقدير خاص، و ينتفي إخباره بانتفاء هذا التقدير.

و أما الانشائية كقضية إن استطعت فحجّ مثلاً دلت علي أن اعتبار المولي مفاد الجزء علي ذمة المكلف، كالحجّ لا يكون علي نحو الاطلاق، بل هو علي تقدير تحقق الشرط كالأستطاعة، و لازم ذلك دلالتها علي عدم اعتباره علي تقدير عدم تحققه، إلي آخر ما أفيد في هذا المقام فلاحظ (2).

أقول: لا إشكال في انتفاء هذا الخبر عند انتفاء القيد؛ لأنه إخبار علي تقدير.

و أما الدلالة علي حصر الاخبار في ذلك بحيث ينافي الاخبار بعده بما ينافي الحصر، فهي ممنوعة، مثلاً لو قيل: إنما يأكل زيد التفاح إن كان مريضاً، أي: 9.

ص: 206

1- فوائد الاصول 1:300.

2- المحاضرات 4:79.

ينحصر أكله التفاح عند مرضه، فإنه ينافي قولك زيد يأكل التفاح إن سافر، بخلاف ما لوقيل زيد يأكل التفاح إن كان مريضاً، فإنه لا ينافي قولك ثانياً زيد يأكل التفاح إن سافر.

وأما الفرق بين نظر المشهور وبين هذه النظرية فلا أعرفه، هذا في الجملة الاخبارية.

وأما الانشائية، فلا ريب في دلالتها علي أنه اعتبر علي ذمة العبد وجوب الحجّ علي تقدير استطاعته. وأما دلالتها علي أنه لم يعتبر الحجّ علي ذمته علي تقدير آخر، فغير ثابت، بحيث لو ورد أن من كان بينه وبين مكة مسافة قليلة يجب عليه الحجّ، وإن لم يكن مستطيعاً لكان منافياً للمفهوم.

ثالثها: تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب علي العلة المنحصرة، واعتمد علي هذا الوجه الشيخ الأنصاري رحمه الله في تقريراته (1).

رابعها: انصراف العلاقة اللزومية إلي أكمل الأفراد، وهو اللزوم بنحو العلة المنحصرة.

خامسها: جريان مقدّمات الحكمة في اللزوم؛ لأنّ اللزوم بنحو العلة الغير المنحصرة له عدل، ومقتضي الاطلاق اللزوم في جميع الأحوال، وجد عدل آخر أو لم يوجد، وهو مساوق للزوم بنحو العلة المنحصرة.

و أجاب عنه في الكفاية (2) أولاً: بأنّ اللزوم مستفاد من أداة الشرط، والمعني الحرفي لا يجري فيه مقدّمات الحكمة. وثانياً: بأنّ اللزوم بنحو العلة المنحصرة لا يختلف عن اللزوم بغيرها.

سادسها: إجراء مقدّمات الحكمة في الشرط، فإنه لو لم يكن شرطاً علي 2.

ص: 207

1- تقريرات الشيخ ص 171.

2- كفاية الاصول ص 232.

الاطلاق أي: منحصرًا، لزم تقييده بأنه شرط إن قارنه شرط آخر أو إن لم يسبقه شرط آخر، و مقتضي الاطلاق أنه شرط وإن لم يقارنه شرط آخر أو سبقه شرط آخر.

و أجاب عنه في الكفاية بأنه لو كان له إطلاق كذلك لدلّ علي المفهوم لكنّه نادر لو لم نقل بعدم وجوده.

أقول: هو كما أفاده ليس له إطلاق كذلك، فإنّ مقتضي مقدّمات الحكمة أنّ وجوب الاكرام ثابت عند مجيء زيد في قول القائل «إن جاءك زيد فأكرمه» سواء جاء معه عمرو أم لا، و سواء أكرمه قبل مجيئه أم لا. و أمّا عدم وجوبه عند عدم مجيئه، فالقضيّة لا تدلّ عليه بحيث لو ورد دليل علي وجوب إكرامه عند صيرورته عالما مثلا يكون منافيا لهذا المفهوم.

سابعها: ما في الكفاية من إجراء مقدّمات الحكمة في الشرط أيضا بتقريب آخر، و هو أنّه لو كان الحكم المذكور في الجزاء ثابتا إن وجد شرط آخر أيضا لم يكن الشرط شرطا تعيينا، بل كان تخيرا بينه و بين الشرط الآخر و كان كلاهما شرطا مستقلا.

و أجاب عنه في الكفاية بأنه لا يختلف الشرطيّة إن كان شيء آخر شرطا أيضا، فالشرط المتعدّد لا يغيّر الشرط المتّحد (1)..

تتميم: استدلّ في الحدائق (2) بجملّة من النصوص علي حجّيّة مفهوم الشرط، و ذكرها في الاصول الأصليّة (3) فراجع، لكنّها لا تدلّ علي دلالة القضيّة الشرطيّة علي المفهوم. 8.

ص: 208

1- كفاية الاصول ص 233.

2- الحدائق الناضرة 1: 58.

3- الاصول الأصليّة ص 38.

منها: ما روي في قصة إبراهيم، رواه في معاني الأخبار بسنده عن صالح بن سعيد، عن رجل من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ في قصة إبراهيم عليه السلام قال بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ قال: ما فعله كبيرهم و ما كذب إبراهيم عليه السلام، فقلت: فكيف ذلك؟ قال:

إنّما قال إبراهيم عليه السلام: فأسألوهم إن كانوا ينطقون، إن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا، فما نطقوا و ما كذب إبراهيم عليه السلام (1).

و الرواية مرسلّة ليست بحجّة، مع أنّ صدق الشرطيّة تابع لصدق الملازمة، ولا يصدق الملازمة في قوله «بل فعله كبيرهم» إن كانوا ينطقون، و لعلّ معني الآية إخبار إبراهيم أنّ كبيرهم فعل احتجاجا عليهم كقوله «هذا ربّي» ثمّ قال: فاسألوهم فيجيبون إن كانوا ينطقون. و يمكن إرجاع ضمير الفاعل إلي إبراهيم في قوله بَلْ فَعَلَهُ علي وجه التورية.

تذنيب:

لا يخفي أنّ الفحوي و تسمّي بلحن الخطاب و مفهوم الموافقة عبارة عن ثبوت الحكم للفرد الأعلى المشارك في العلة للفرد الأدنى الثابت له الحكم بالدليل، مثلا إهانة الوالدين بالتأفیف أقلّ من إهانتهم بالضرب، فإذا حرم الأول حرم الثاني، و هذا ليس من القياس، فإنّ القياس حمل حكم شيء علي شيء آخر مماثل له من دون العلم بعلة حكم المقيس عليه، فلعلّ له علة لا توجد في المقيس.

تنبيهات:

التنبيه الأول: بناء علي ما ذكرنا من أنّ القول بالمفهوم مرجعه إلي القول بظهور القضية

في حصر الجزاء في الشرط

، فلا محلّ للبحث عن أنّ المنفي سنخ الحكم.

ص: 209

وأما علي القول الآخر، وهو أنّ المفهوم قضيةً أخرى خلاف المنطوق، فالمفهوم ليس هو نفي الحكم المذكور، فإنّ نفيه عن موضوعه عقلي، مثلاً قولك «أكرم زيدا» حكم خاصّ بزید، وهذا الحكم الخاصّ منفي عن غير زيد، وكذا قولك «أكرم زيدا إن جاءك» فإنّه حكم خاصّ بزید الجائي، وهو منفي عقلاً عن زيد في حين لم يجيء؛ لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، بل المفهوم هو نفي سنخ الحكم، مثلاً قولك «أكرم زيدا» مغاير لقولك «أكرم عمروا» لكنّهما من سنخ واحد وهو وجوب الاكرام، وهو المراد بسنخ الحكم المنفي في المفهوم، مثلاً في قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» انتفاء شخص الحكم المذكور عن زيد عند عدم مجيئه عقلي لا يحتاج إلى المفهوم؛ لأنّه منفي أيضاً فيما يتعلّق بالعين من غير شرط مثل أكرم زيدا، وأما مفهومه فهو قولك «إن لم يجتئك زيد فلا- يجب إكرامه» فالمنفي سنخ وجوب الاكرام المذكور في المنطوق.

وهنا إشكال: وهو أنّ الوجوب المستفاد من هيئة «أكرم» شخصي؛ لأنّ معني الهيئة معني حرفي، والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف خاصان، والانشاء الخاصّ ينتفي عن غير موضوعه عقلاً، فلا يكون مقيداً بالشرط، كما أنّ إنشاء أكرم زيدا غير إنشاء أكرم عمروا.

واجيب عن الاشكال بأنّ الانشاء وإن كان خاصاً، لكن المنشأ هو وجوب الاكرام الكلّي، فيمكن تقييده بالشرط.

وفي تقريرات الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد أن نقل الاشكال والجواب، أورد عليهما جميعاً. أما علي الاشكال، فبأنّ الكلام إن كان خيراً كقولك «يجب علي زيد كذا إن فعل كذا» فالوجوب المذكور في المنطوق كلّي، وإن كان إنشاءً فهو خاصّ والموضوع له خاصّ، لكن استفادة العموم يكون من الشرط الظاهر في كونه علّة منحصرة. وأورد علي الجواب بأنّ الموضوع له في الانشاء ليس عامّاً بل

الموضوع له خاص، نقلنا الكلام تقريبا (1).

وفي الكفاية أورد علي الشيخ بأن الهيئة وضعها عام و الموضوع له عام، فلا يتوجه إيراده علي الاشكال و الجواب (2).

أقول: تقدّم أنّ معني الهيئة معني الفعل و هو كَلِّي، و ليس معني الفعل معني حرفيا كما هو المشهور، فقولك «أكرم زيدا» يدلّ علي ايجاب إكرام زيد، و ايجاب إكرام زيد كَلِّي قابل للتقييد بمجيء زيد أو مجيء عمرو معه أو غيرهما، و القائل بالمفهوم -أي دلالة الجملة علي قضية سالبة- يدّعي بأنّ تقييد الايجاب بمجيء زيد يدلّ دلالة عرفية علي أنّه لا ايجاب عند عدم مجيئه.

التنبيه الثاني: إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء

و علم عدم إرادة التعدّد من الجزاء، مثل إذا خفي الأذان فقصر، و إذا خفيت الجدران فقصر، فإنّ المعلوم وجوب صلاة واحدة، فعلي المختار من عدم الدلالة علي المفهوم فلا تعارض بينهما؛ لأنّ كلّ شرط يقتضي ترتّب الجزاء عليه، و المفروض عدم تعدّد الجزاء، فإذا خفي الأذان قصر و إن لم تخف الجدران، و إذا خفيت الجدران قصر و إن لم يخف الأذان، و لا يخفي أنّ في خصوص المثالين كلاما محرّرا في الفقه.

و أمّا بناء علي دلالة القضية علي المفهوم، فعلي المختار من أنّ المفهوم عبارة عن دلالة القضية علي الحصر يقع التعارض بين الحصرين، و أمّا بناء علي أنّ المفهوم قضية غير مذكورة، فيقع التعارض بين مفهوم كلّ منهما مع منطوق الآخر، فيدور الأمر بين أمرين:

الأول: اعتبار أحد الأمرين. الثاني: اعتبار كليهما.

أمّا الأول، فيكون بأحد وجوه:

ص: 211

1- تقريرات الشيخ الأنصاري ص 173.

2- كفاية الاصول ص 238.

أولها: تقييد كل مفهوم بمنطوق الآخر، أي: إذا لم يخف الأذان فلا يقصر إلا إذا خفي الجدار، وهكذا مفهوم الآخر، فتكون النتيجة كفاية أحدهما، وعدم الاعتبار لغيرهما للمفهوم فيهما.

ثانيها: إلغاء المفهوم فيهما؛ لأن المفهوم مستفاد من الحصر، فيرفع اليد عن الحصر، ولا دلالة علي عدم اعتبار غيرهما.

ثالثها: جعل الجامع بين الأمرين شرطاً؛ لأن تأثير المتباينين في أمر واحد، وهو وجوب القصر يوجب صدور الواحد عن المتعدد.

وقال في الكفاية: لعلّ العرف يساعد علي إلغاء المفهوم وهو الوجه الثاني، والعقل يساعد علي جعل الجامع شرطاً وهو الوجه الثالث؛ لأنّ كل واحد لا يمكن أن يكون شرطاً لاستلزامه صدور معلول واحد عن علتين مستقلتين، فلا بدّ من إلغاء خصوصية كل واحد وإرجاعهما إلي الجامع بينهما يكون كل واحد مؤثراً بذلك الجامع الموجود في ضمنه (1).

قلت: لا يخفي أنّ الأحكام من الاعتباريات، مثلاً- لحفظ نظم البلاد يجعل لكل بلد قانون يكون مراعاته موجبا لحفظ النظم، وهو اعتبار محض تابع لاعتبار المعبر، ليس فيه علوية ولا معلولية حتى يجري فيه قاعدة عدم صدور الواحد من الكثير.

ثمّ لا يخفي أنّ هذا ليس وجهاً آخر، بل هو الوجه الأول أو الثاني، غايته أنّ الشرط تارة كل واحد بخصوصه، وأخري الشرط هو الجامع بينهما، فما في الكفاية من ذكر أربعة أوجه، ثمّ قال: ولعلّ العرف يساعد علي الوجه الثاني- أي عدم المفهوم فيهما- كما أنّ العقل ربّما يعين هذا الوجه أي الوجه الرابع في كلامه، 9.

ص: 212

و هو الوجه الثالث المذكور (1). غير واضح؛ لأنّ الوجه الرابع بيان للوجه الأول و الثاني، و أمّا الثاني فبتقييد كلّ منطوق بالآخر فيكون الشرط كليهما، و هذا هو الوجه الثالث في الكفاية.

التنبيه الثالث: إذا تعدّد الشرط و كان الجزاء قابلاً للتعدّد

، فهل يتعدّد الجزاء أم يكفي المرّة الواحدة؟ وجهان، هذا إن لم يعلم من الخارج تداخل الشرطين، مثل قوله «إذا بليت فتوضّأ» و قوله «إذا نمت فتوضّأ» فإنّه قد علم تداخل النوم و البول، و يسمّى بالتداخل في الأسباب.

قال في الكفاية: فإن قلنا إنّ تعدّد الشرط يقتضي تقييد كلّ منهما بالآخر، فلا اشكال (2). و هو الوجه الثالث في كلامه في الأمر الثاني، فحينئذ يتّحد الجزاء.

أقول: الظاهر عدم الارتباط بين المسألة المذكورة في التنبيه الثاني و المسألة المذكورة في هذا التنبيه، فإنّ مفروض المسألة في التنبيه الثاني العلم بوحدة الجزاء، كالقصر في المثال المتقدم.

و أمّا هذه المسألة، فالمفروض فيها عدم ارتباط بين الشرطين، بل كلّ شرط مستقلّ، و الجزاء يمكن تعدّده، نظير قوله «إذا استمعت إلي آية السجدة فاسجد» مع قوله «إذا قرأت آية السجدة فاسجد» فاستمع و قرأ مقارناً أو متعاقباً، فهل يجب أن يسجد مرّتين أو يكفي مرّة واحدة؟

و المسألة المذكورة في كتاب العروة الوثقى في أبواب السجود، في «فصل في سائر أقسام السجود» مسألة (8) قال: يتكرّر السجود مع تكرار القراءة أو السماع أو الاختلاف، بل و إن كان في زمان واحد، بأن قرأها جماعة، أو قرأها شخص حين قراءته علي الأحوط.

ص: 213

1- كفاية الاصول ص 239.

2- كفاية الاصول ص 239.

أقول: الظاهر كفاية السجدة الواحدة إن استمعها من جماعة في زمان واحد؛ لأنه استماع واحد، والأحوط في غيره التكرار. واختار في الكفاية عدم التداخل، وعمدة الوجه فيه أن الظاهر من القضية الشرطية حدوث الجزاء، مستندا إلى السبب بحيث يكون له حصول مستقل لكل سبب، فالاستماع يوجب سجدة مستقلة، كما توجب القراءة سجدة مستقلة، وهذا الظهور العرفي يقتضي عدم انعقاد الاطلاق في الجزاء لأنه بمقدمات الحكمة، والظهور المذكور قرينة علي عدم إرادة الاطلاق.

و استدلل القائل بالتداخل بأن السجدة تجب لقراءة السجدة و تجب لاستماعها، و يصدقان علي سجدة واحدة، كصدق العالم الهاشمي علي فرد يكون مصداقا لقوله «أكرم عالما و أضف هاشميا» فيكون الوجوب مؤكدا فيه، و لذا يتعين عليه إكراهه إن لم يوجد فرد غيره، و لو تركه يعاقب عقابين، و هذا معني التأكد.

و بعبارة اخري: مقتضي الشرطية حدوث وجوب الطبيعة المطلقة من غير تقييد بكونها غير الفرد الآخر، فيجب عند القراءة طبيعة السجدة، و يجب عند الاستماع طبيعة السجدة، فتكون طبيعة السجدة واجبة بوجوبين، إن ترك السجدة عوقب بعقابين؛ لأنهما وجوبان قد تأكدا في طبيعة واحدة، و لا ظهور للشرط في تحقق الجزاء لهذا الشرط مستقلا حتي يكون قرينة علي تقييد إطلاق الجزاء.

أقول: لازم ذلك أنه إن استمع ألف مرة و قرأ كذلك و أحر السجود و لو عصيانا، ثم سجد سجدة واحدة كفي عن الجميع، ولكن لا يبعد دعوي ظهور القضية في وجود طبيعة السجدة لكل سبب بحيث يستقل كل جزاء لسبب، مع أنه الأحوط.

و أما الاكتفاء بإكram العالم الهاشمي إن قال: أكرم عالما، و قال: أكرم هاشميا، فلا طلاق عالم و هاشمي، فإنهما يشملان العالم الهاشمي، فلذا يكتفي به في مقام الامتثال، و لا ظهور يقتضي تقييدهما، فتدبر.

ولكن الانصاف أنّ الاكتفاء بمورد واحد أي العالم الهاشمي لا يخلو عن إشكال؛ لأنه لو قال: اعط عالمًا ألفًا، وقال: اعط هاشميا ألفًا، فهل يمكن الاكتفاء بألف واحد للعالم الهاشمي، أو يجوز الامتثال فيه بأن يعطي العالم الهاشمي ألفين؟ الجزم به مشكل، فلا فرق بين ما إذا كانت النسبة من وجه أو غيره، فما لم يحرز التداخل وجب التكرار.

و أمّا الاتيان بنافلة الليل بعنوان صلاة جعفر فهو منصوب ظاهرًا، كما أنه نعلم بتحقق أداء الزكاة وصلة الرحم الواجبة إن أعطي الزكاة للرحم الفقير. و أمّا تداخل صلاة الغفيلة و نافلة المغرب، فليست مسلمة.

فصل في مفهوم الوصف

لا يخفي أنّ التقييد بوصف لا بدّ أن يكون له فائدة، ولكن مع فرض وجود فائدة فهل يدلّ التعليق علي وصف دلالة عرفية علي انتفاء الحكم المذكور عند انتفاء الوصف، بحيث لو دلّ دليل آخر علي ثبوت الحكم في غير مورد الوصف كان معارضا له، أم لا- يدلّ بل هو ساكت؟ الظاهر كونه ساكتا.

فإذا قيل يجب الحجّ علي المستطيع، فإنّما يثبت الوجوب علي تقدير خاصّ بعد ما لم يكن الحجّ واجبا في أول الاسلام، أو قبل بعثة النبي صلّي الله عليه و اله و لا يدلّ علي النفي عن غيره، فإذا ورد يجب الحجّ علي من كان بينه و بين مكّة كذا مقدارا من المسافة، فلا تنافي بينهما.

فصل فيما يدلّ علي الحصر

منه: أداة الاستثناء و هو «إلاّ» و ليس من المفهوم بل هو منطوق، و الدالّ علي الحصر كلمة «إلاّ» و هو: إمّا بمعني غير، أو بمعني لكن أي الاستدراك.

و هنا إشكال في إفادة كلمة «لا إله إلا الله» التوحيد، وهو أنّ الخبر في قوله «لا إله إلا الله» إن كان موجوداً، فلا تنفي إمكان غيره تعالى، وإن كان ممكناً فلا تثبت وجوده تعالى.

ولذا قيل: بأن «إلا» ليست استثناء، بل هي بمعنى الغير، أي: لا إله غير الله موجود، فتكون صفة، فيجوز تقدير الخبر الامكان، أي: لا إله غير الله الموجود ممكن. ويجوز تقدير الوجود، أي: لا إله غير الله الموجود موجود، ولا ينفي الامكان حينئذ إلا بالملازمة بين الوجود و الامكان، أي: إذا كان ممكناً فهو موجود، وإذا لم يكن موجوداً فليس بممكن.

و أجاب عنه في الكفاية بأن المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفي ثبوته و وجوده في الخارج و إثبات فرد منه فيه و هو الله، يدلّ بالملازمة البيّنة علي امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك و تعالى، ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد؛ لكونه من أفراد الواجب (1).

و توضيحه: أنّ الخبر موجود، و المراد من الإله الواجب الوجود لذاته، أي: لا واجب الوجود لذاته موجود إلا الله، و هذا مدلوله المطبقي، و يدلّ بالالتزام علي عدم إمكان غيره؛ لأنّ واجب الوجود لذاته لا يمكن أن لا يوجد؛ لأنّ عدم وجوده إن كان مستنداً إلي عدم علّته، فهو خلف كونه واجب الوجود لذاته، و كذا إن استند إلي امتناع وجوده لذاته فإنّه خلف أيضاً.

أقول: كون الإله بمعنى الواجب الوجود لذاته غير معلوم، مضافاً إلي أنّ واجب الوجود لذاته موجود قطعاً؛ لأنّ عدم وجوده: إمّا لا امتناع وجوده لذاته، أو لعدم وجود علّته، و كلاهما خلف، فلا يقال ليس واجب الوجود لذاته موجوداً؛ لأنّه لا 8.

ص: 216

يمكن نفي الوجود عن واجب الوجود لذاته، إلا أن يريد أن مفهوم واجب الوجود لذاته ليس موجودا إلا في واحد وهو الله.

واحتمل في فوائد الاصول أن لا يكون له خبر، أي: لا هويّة واجب الوجود إلا وجوده تعالى. ونفي واجب الوجود وإثبات فرد منه هو عين التوحيد. إلي آخر ما أفاده (1).

أقول: نفي الهوية لا بد أن يراد به نفي الامكان أو نفي الوجود.

وقال في نهاية الاصول: إنّ العرب في صدر الاسلام لم يكونوا مشركين في أصل واجب الوجود، بحيث يعتقدون وجود آلهة متعدّدة في عرض واحد، بل التوحيد في أصل اللوهيّة كان ثابتا عندهم، وكلمة الاخلاص للتوحيد في العبادة (2).

أقول: لا اختصاص لكلمة «لا إله إلا الله» بصدر الاسلام، فهي كلمة التوحيد تقبل من كلّ كافر أظهرها معتقدا مضمونها.

ولا يبعد أن يقال: إنّ معني الإله كان معلوما عند العرب؛ لأنّه استعمل في القرآن الكريم، والمراد به المستحقّ للعبودية و من هو فوق كلّ شيء، وخضع له كلّ شيء، كما يظهر ذلك من موارد استعماله، قال الله تعالى وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ (3) وقال تعالى أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ (4) وقال تعالى وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ (5) وقال تعالى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ (4).

ص: 217

1- فوائد الاصول 1:319.

2- نهاية الاصول ص 283.

3- سورة المؤمنون: 91.

4- سورة الجاثية: 23.

5- سورة الزخرف: 84.

إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (1).

وعلي هذا المعنى يكون مفاد كلمة التوحيد لا إله، أي: من هو فوق كل شيء وخالق كل شيء، الذي ينبغي أن يخضع له كل شيء موجود أزلا وأبدا، إلا الله.

ثم أنه قال في الكفاية: إن دلالة الاستثناء علي الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم، نعم لا يبعد كون الدلالة بنفس الاستثناء (2).

أقول: يبتني ذلك علي أن الاستثناء غاية للموضوع، كما في قوله تعالي لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (3) وقد يعبر عنه ب«الآ الصفتية» أي: غير الله، ولو كان استثناء كان المعنى لو كان آلهة باستثناء الله لفسدتا، وأما إذا كان آلهة مع الله فلا تفسدان، وهو غير مراد. أو أنه استثناء من الحكم الثابت علي المستثنى منه، بأن يكون نظير الغاية للحكم.

وعلي الأول فهو تحديد للموضوع ولا مفهوم له، وعلي الثاني يمكن دعوي أن تعليق الحكم إلي غاية يدل علي عدمه بعد الغاية، لكن الظاهر أن الاستثناء يفيد الحصر بالمنطوق، فلا ينبغي عدّه من المفهوم.

المقصد الرابع: في العامّ والخاصّ

إشارة

العامّ ما دلّ علي شمول مفهومه أو مفهوم متعلّقه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، مثل أكرم العلماء، فإنّ لفظة «العلماء» تشمل كلّ ما يحكي أن ينطبق عليه، و مثل أكرم كلّ عالم، فإنّ لفظ «كلّ» يدلّ علي شمول متعلّقه لكلّ ما يصلح أن ينطبق عليه، وسنبيّن الفرق بينه وبين المطلق في بحث المطلق والمقيّد.

ص: 218

1- سورة الأنبياء: 22.

2- كفاية الاصول ص 248.

3- سورة الأنبياء: 22.

ثم إنَّ شمول العامِّ قد يكون علي نحو الاستغراق الأفرادي، مثل أكرم كلِّ عالم، أو المجموعي مثل أكرم جميع العلماء من حيث المجموع، أو البدلي مثل أعط درهما أيّ فقير شئت.

و اللفظ الدالّ علي العموم ينقسم إلي الأقسام الثلاثة قبل تعلق الحكم به، فيلاحظ في نفسه عامّا استغراقياً أو مجموعياً أو بدلياً.

فما يظهر من الكفاية من أنّ تعلق الحكم يفيد الاستغراقي أو المجموعي أو البدلي، والكلمة مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها ليست كذلك (1). فهو غير سديد.

فصل في دلالة أَلْفَاظِ الْعُمُومِ عَلَي الْعُمُومِ:

ذكر للعموم أَلْفَاظٌ، منها: لفظ «كلّ» و«أيّ» ولا يبعد وضعهما للدلالة علي عموم المدخول من دون حاجة إلي إجراء مقدّمات الحكمة في مدخولهما. و أمّا عدم سقوط القرينة الدالّة علي التخصيص، وعدم نسيان المتكلم لذكرها، وعدم سبق لسانه، فهي اصول عقلانيّة لا ربط لها بمقدّمات الحكمة.

و منها: الجمع المحلّي باللام، ولكن لم يثبت وضعه للعموم، وقال في الكفاية:

دلّالته علي العموم وضعا محلّ منع (2).

لكن لا- يبعد وجود الفرق بينه وبين المفرد المحلّي باللام، فإنّ الجمع يدلّ علي الافراد ولذا صار جمعا، فدلالته علي العموم أظهر من المفرد.

و منها: النكرة في سياق النهي أو النفي، وهل دلالتها علي العموم وضعية أو عقلية؟ يظهر من الكفاية أنّها عقلية؛ لأنّ نفي الجنس يقتضي عقلا انتفاء كلّ فرد منه (3).

ص: 219

1- كفاية الاصول ص 253.

2- كفاية الاصول ص 255.

3- كفاية الاصول ص 254.

قلت: لا يبعد أن يكون ذلك منشأ لدلالته عرفا علي العموم، فتأمل.

فصل في العامّ المخصّص بالمتّصل والمنفصل

العامّ المخصّص بالمتّصل حجّة في الباقي؛ لأنّ الظهور المنعقد له هو الظهور في الباقي. وأمّا العامّ المخصّص بالمنفصل، فلا يبعد أن يكون بناء العقلاء علي الأخذ بالعموم إلاّ فيما ثبت التخصيص، وليس ذلك مبيّنا علي كون العامّ بعد التخصيص مجازا أو ليس بمجاز.

و لا يخفي أنّ العامّ إذا اريد به الخاصّ يقع علي وجهين:

الأول: أن يستعمل في واحد أو أكثر من أفراد العامّ، مثل أن يقال: زارني كلّ العلماء، إذا زاره أحد العلماء مثلا، وهذا مجاز، وليس ذلك من التخصيص؛ لأنّه عبارة عن إخراج بعض ما كان داخلا في العموم.

الثاني: أن يستعمل في العموم لضرب القاعدة و تسهيل تعداد الأفراد، فيقول:

أكرم العلماء يوم الجمعة، ثمّ يقول قبل مجيء يوم الجمعة: لا تكرم زيدا العالم أو لا تكرم النحويين مثلا، فلا إشكال في تخصيص العموم.

وفي كونه مجازا أو حقيقة وجهان، اختار أولهما الشيخ الطوسي في العدة، قال:

إنّ الحروف التي تدخل علي الجمل لا- تغير معانيها، وليس كذلك ألفاظ العموم؛ لأنّها بعد التخصيص لا تفيد ما كانت تفيد قبل التخصيص، فينبغي أن تكون مجازا، علي أنّ هذا يوجب أن لا يكون قول القائل رأيت سبعا، ثمّ قال عقيب ذلك: إني أردت رجلا شجاعا، أو قال: رأيت حمارا أو حائطا، ثمّ قال: أردت بليدا، مجازا؛ لأنّه قد وصل بالكلام لفظا دلّ به علي مراده. إلي آخر كلامه (1).

ص: 220

و اختار ثانيهما في الكفاية، قال: أمّا في المنفصل فلأنّ إرادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه و كون الخاصّ قرينة عليه، بل من الممكن قطعا استعماله معه في العموم قاعدة، و كون الخاصّ مانعا عن حجّية ظهوره تحكيما للنصّ أو الأظهر علي الظاهر لا مصادما لأصل ظهوره. إلي آخر كلامه (1).

أقول: لا- يبعد التفصيل بين التقييد المتّصل و التخصيص المستقل، وإن كان متّصلا بالكلام، فاذا قال: أكرم كلّ عالم عادل، لم يكن تخصيصا؛ لأنّ «كلّ» يدلّ علي عموم مدخوله. و إذا قال: أكرم كلّ عالم، و قال متّصلا به: أردت العالم العادل، كان خلاف ما فهم من اللفظ، و كذلك لو قاله منفصلا عن الكلام.

و لا ينبغي الريب في أنّ العرف لا يفرّقون بين الاتّصال و الانفصال المذكورين، و القول بأنّه مجاز أقرب، لكن حجّيته في الباقي لا تبتني علي ذلك، بل أبناء العرف إن اطلّعوا علي صدور الكلامين من المولي إلي العبد يجعلون القرينة المنفصلة متّصلة بكلامه، و لا يفرّقون بين أن تكون متّصلة أو منفصلة، و يجعلون الكلام مع القرينة كاشفا عن المراد الجدّي و حجّة علي العبد.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية ذكر أنّ المخصّص المتّصل لا يتصرّف في العامّ، بل يكون قيّدا لمدخوله.

قلت: قولك «أكرم كلّ عالم إلاّ الفسّاق» إن كان بمعني أكرم كلّ عالم غير فاسق، كان الاستثناء قيّدا لمدخول العموم. و أمّا الاستثناء عن الحكم، فيقتضي أن يكون العام مستعملا في العموم حتّي يخرج عن الحكم بالاستثناء، فلا يستعمل فيها العامّ في غير العموم. 6.

ص: 221

الخاصّ المجمل علي ضربين: الضرب الأول أن يكون الخاصّ لفظيًا، وهو علي قسمين:

القسم الأول: ما إذا كان الخاصّ دائرا بين المتباينين، وحينئذ يسري إجماله إلي العامّ، سواء كان متّصلا أو كان منفصلا، مثلا إن قال: أكرم كلّ عالم إلا زيدا، أو قال: أكرم كلّ عالم، ثمّ قال بعد يوم قبل مجيء وقت العمل: لا تكرم زيدا، وتردّد زيد بين أن يكون المراد به زيد بن عمرو و أن يكون زيد بن بكر، كان العامّ مجملا بالنسبة إليهما.

القسم الثاني: ما إذا كان مفهوم الخاصّ دائرا بين الأقلّ و الأكثر، كالفاسق المرّدّد بين كونه مطلق مرتكب المعصية، أو خصوص مرتكب الكبيرة، ففي سراية إجماله إلي العامّ تفصيل.

فإن كان متّصلا سري إجماله إلي العامّ؛ لأنّ العامّ يكون معنونا بعنوان عدم الخاصّ، فإذا قال: أكرم العلماء إلا الفسّاق منهم، كان مرجعه إلي وجوب إكرام العالم غير الفاسق.

و أمّا إن كان منفصلا، فلا يسري إجماله إليه، بل يرفع إجماله بظهور العامّ في العموم، ويحكم بوجوب إكرام مرتكب الصغيرة، وذلك لأنّ العامّ قد انعقد ظهوره في العموم، فهو حجّة في العموم، و الخاصّ دليل آخر معارض للعامّ، و هو في مقدار المتيقّن منه أظهر من ظهور العموم فيتقدّم عليه. و أمّا في المقدار الذي هو مجمل فالعامّ يتقدّم عليه و يرفع إجماله، اختار هذا المبني في الكفاية (1) وغيره

ص: 222

في غيرها.

أقول: الخاص المنفصل في حكم القرينة علي المراد بالعام، وإجماله يسري إلي العام، وذلك لأنّ ظهور العام في العموم غير مستقرّ، فلذا لا يكون حجة؛ لأنّ للمتكلّم أن يلحق بكلامه ما شاء من اللواحق قبل مجيء وقت العمل، وله بيان مراده من العموم بالخاصّ مادام لم يحضر وقت العمل.

ولمّا كان مفهوم الفاسق بماله من المفهوم مخصّصاً للعموم، فمن فهم منه الأعمّ من مرتكب الكبيرة و الصغيرة يخصّص العام بالأعمّ، ومن فهم منه خصوص مرتكب الكبيرة يخصّصه بالأخصّ، ومن تردّد في ذلك يكون عنده مجملاً، فهو بمفهومه يكون مخصّصاً للعام، وعلم المكلف وجهه لا دخل لهما في تطبيق المفاهيم علي مصاديقها.

و لتوضيحه نذكر مثالا، وهو أنّه إن قال المولي لأحد عبديه في يوم السبت:

أكرم العلماء إلاّ الفسّاق يوم الجمعة، وقال لعبده الآخر في يوم السبت: أكرم العلماء يوم الجمعة، ثمّ قال له في يوم الأحد: لا تكرم فسّاق العلماء يوم الجمعة.

فلازم القول بسراية إجمال المخصّص المتّصل إلي العام، وعدم سراية إجمال المخصّص المنفصل إليه، الفرق بين حكم العبدین، بعدم وجوب إكرام العالم المرتكب للصغيرة علي العبد الأوّل، لإجمال الدليل وقبح العقاب بلا بيان، و وجوب إكرامه علي العبد الآخر، لشمول عموم وجوب الإكرام له ورفع إجمال المخصّص بعموم العام. وهذا الفرق لا يخطر ببال أبناء المحاورّة الذين عليهم المدار في دلالة الألفاظ.

هذا كلّه إذا كان المفهوم مجملاً. وأمّا إذا كان مفهوم الخاصّ مبيّناً واشتبه مصداقه، مثل أن كان عموم أكرم العلماء مخصّصاً بمرتكب الكبيرة، وتردّد زيد العالم بين كونه مرتكباً للكبيرة وعدمه، فهل يتمسك بالعموم علي وجوب إكرام

ص: 223

زيد أم لا؟ وجهان.

يستدلّ للأوّل بأنه مصداق للعامّ قطعاً، ولم يعلم خروجه عنه بالخاصّ؛ لاحتمال عدم كونه مرتكب الكبيرة، ويشكّ في خروجه منه.

ويستدلّ للثاني بأنّ العامّ هو العالم غير مرتكب الكبيرة، والخاصّ هو العالم المرتكب للكبيرة، وهذا الفرد؛ إمّا داخل في العامّ واقعا، أو داخل في الخاصّ، ولا يلزم من خروجه لو كان داخلا- في الخاصّ تخصيص زائد لينفي بالأصل؛ لأنّ الألفاظ تنطبق علي مصاديقها الواقعية، ولا تناط بعلم المكلف وجهله، وهذا الوجه أظهر، فلا يصحّ التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية للمخصّص.

الضرب الثاني: ما إذا كان المخصّص غير لفظي ويسمّى بالمخصّص اللبّي، وهو علي قسمين:

القسم الأوّل: أن يتعارف عرفا إلقاء العموم إلي المخاطبين اتكالا علي المخصّص اللبّي، فهو كالمتمّصل اللفظي ينعقد معه ظهور للعامّ في الخصوص، وإجماله يسري إلي العموم، وهذا مختار صاحب الكفاية (1).

القسم الثاني: ما لم يكن كالقرينة المتّصلة، بل كان ممّا اقتضاه حكم العقل، وهو علي قسمين:

القسم الأوّل: أن يكون نظير الشبهة المفهومية، كما إذا قال المولي: أكرم كلّ عالم، وعلم من الخارج أنّه لا يريد إكرام عدوّه من العلماء، و تردّد المراد بالعدوّ بين الأقلّ والأكثر، فلا يبعد أن يكون حكمه حكم المخصّص اللفظي المنفصل، فتأمل. ولم يتعرّض في الكفاية لهذا القسم.

القسم الثاني: ما إذا كان المراد بالخاصّ معلوما، لكن تردّد فرد بين كونه 9.

ص: 224

1- كفاية الاصول ص 259.

مصداقاً للعامّ أو للمخصّص، ففي جواز التمسك بالعموم مطلقاً، كما اختاره في الكفاية و عدمه مطلقاً، و التفصيل بين القضية الخارجيّة و الحقيقيّة وجوه.

قال في الكفاية: و إن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العامّ في المصداق المشتبه علي حجّيته كظهوره فيه؛ لأنّ العموم حجّة إلا فيما قطع بخلافه، و أمّا مع الشكّ فيعمل بالعموم، و عليه بناء العقلاء و سيرتهم، بل يمكن أن يتمسك بالعموم ليتبين حال المشكوك، كما إذا شكّ في ايمان واحد من بني امية، فإنّه يتمسك بعموم لعن الله بني امية قاطبة علي عدم ايمانه. هذا ملخص كلامه (1).

أقول: إن كان ظاهر كلام المتكلم الاخبار عن اتّصاف أفراد العامّ بغير عنوان الخاصّ الخارج من العموم عقلاً فيؤخذ بالعموم، و إلا فهو مشكل، مثلاً إن قال: بع كلّ واحد من كتبي الموجودة في المكتبة، فإنّه مشتمل علي الاخبار عن مالكيته لكلّ كتاب تحت يده، فإذا اطلعنا علي واحد منها أنّه وقف أو ملك لغيره و قطع بذلك، فهو خارج عن العموم.

و أمّا إذا شكّ في كتاب منها أنّه ملكه أو لا، فمقتضي عموم كلامه أنّه ملكه، و لعلّ منه لعن بني امية الوارد في زيارة عاشوراء.

و أمّا إن كان تعيين الفرد علي عهدة المكلف، بأن قال أكرم كلّ عالم، و علمنا من الخارج أنّه يريد إكرام العالم الشيعي، فإن شككنا في عالم أنّه شيعي أو سني، فالتمسك بالعموم يكون من التمسك به في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، و هو مشكل.

إيقاظ:

تقدّم أنّه لا يجوز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة للمخصّص، فإن كان

ص: 225

المخصّص عنوانا وجوديًا، مثل قوله «أكرم كلّ عالم عادل» فلا يجوز التمسك به علي وجوب إكرام عالم شكّ في أنّه عادل أو ليس بعادل، وأمّا إن كان كالاستثناء من المتّصل، أو كان التخصيص بالمنفصل كالاستثناء، فقد يقال بأن الفرد المشتبه كونه داخلا في المستثني منه أو في المستثني يكون من أفراد العامّ لاحتراز عدم تعونه بعنوان الخاصّ باستصحاب عدم الأزلي.

و اختاره في الكفاية، قال ما حاصله: إنّ العامّ ليس معنونا بعنوان، بل يشمل كلّ ما صدق عليه إلا ما صدق عليه عنوان الخاصّ، والأصل ينفي عنوان الخاصّ وانتفاء عنوانه، كما يكون بالانتفاء بعد وجود الموضوع، كما إذا وجد زيد و بعد وجوده لم يكن قائما، كذلك يكون بالانتفاء قبل وجود الموضوع بانتفاء القيام المنسوب إلي زيد، فإذا وجد زيد صحّ أن يقال: إنّ زيدا موجود، و القيام المنسوب إليه قبل وجوده لم يكن و يشك في وجوده، و انتفاء القيام المنسوب إليه مستصحب، فلا يشمله عنوان الخاصّ، و هو يكفي في شمول العامّ له (1).

وقال بنظيره أيضا في تعليقه علي المكاسب في بحث الشروط، فيما إذا شكّ في أنّ المشروط مخالف للكتاب أو لا، وصرّح بأنّ المخالفة مسبوقه بالعدم المحمولي إلي آخر كلامه (2).

وقال في المحاضرات ما حاصله: إنّ ما أصرّ عليه المحقّق النائيني رحمه الله، و هو أنّ التخصيص بعنوان وجودي يقتضي أخذ عدمه النعتي في العامّ، و استصحاب عدم الأزلي لا يثبت ذلك غير صحيح، بل لا يقتضي إلا أخذ عدمه بمفاد ليس التامة في العامّ، نظرا إلي أنّ أخذ عدم عرض ما في موضوع الحكم بطبعه لا يقتضي إلا أخذه 9.

ص: 226

1- كفاية الاصول ص 261.

2- التعليقة علي المكاسب ص 129.

كذلك، فلاحظ كلامه (1).

وأفاد قدس سره في رسالته في اللباس المشكوك، قال: الخامسة قد عرفت أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فإذا اخذ في الموضوع المركّب منه و من معروضه، فلا بدّ وأن يكون ناعتيّاً، وأمّا عدم العرض فهو وإن كان بعدمه لموضوعه، بمعنى أنّ العرض إذا لم يتحقّق لا- يتحقّق النسبة الثبوتية و الناعية الايجابية قهراً، إلاّ- أنّه لا يلزم أن يكون نعتاً، بأن يلاحظ النسبة بينه وبين الذات كما في طرف الوجود، فعدم قيام زيد بعدم نسبته إلي زيد لا بانتساب عدم إليه، ضرورة أنّ ما يكون متقوماً بالمحلّ و محتاجاً إليه هو وجود العرض لا عدمه، فالربط مأخوذ في طرف الوجود لا عدم، فإنّ عدم يكون بعدم النسبة بل بعدم الموضوع أيضاً، الي آخر ما أفاده (2).

أقول: يرد علي هذا التقريب أولاً: في المثال المعروف، وهو ما إذا شكّ في هاشمية رجل أو امرأة، يقال: إنّ عدم هاشمية هذا الموجود الذي شكّ في هاشميته ليس له حاله سابقة، و عدم الذي كان سابقاً يمكن تحليله إلي عدمين: أحدهما عدم تحقّق وجود هاشمي فإنّه كان متيقناً، فإذا شكّ في وجوده استصحب عدمه.

ثانيهما: عدم الخاصّ أي: عدم هاشمية زيد مثلاً، فإنّه كان متيقناً، و بعد وجوده يشكّ في وجود هاشمية زيد، فإن كان له أثر فالأصل ينفيه.

مثال الأول: أن ينذر أن يتصدّق بدرهم إن زاد أفراد الهاشميين الذين كانوا مثلاً قبل ولادة زيد ألفاً، فإذا شكّ في أنّ زيدا هاشمي أو لا، لم يجب التصدّق بعد ولادته؛ لاستصحاب بقاء الألف بحاله و عدم زيادته.

مثال الثاني: أن ينذر أن يتصدّق إن وجدت هاشمية زيد بخصوصها، من دون 6.

ص: 227

1- المحاضرات 5:232.

2- اللباس المشكوك ص 56.

نظر إلي كون هذا الموجود خارجا هاشمياً، وهي مسبوقه بالعدم، فإن شك في الوجود، فالأصل بقاء العدم.

وأما انتساب العدم إلي الموجود الخارجي المسمي بزید، فليس له حالة سابقة.

وبتقريب آخر نقول: إن في حمل العرض علي موضوع خاص عند التحليل ثلاثة امور: الموضوع و هو زيد، و ذات المحمول أي كون شيء قائما، و الموضوع الخاص المتصف بالعرض، أي كون زيد قائما، و يتكفل الدلالة عليه المبتدئية و الخبرية، و في طرف العدم يكون السلب راجعا إلي عدم قيام العرض بالموضوع الخاص، أي: سلب العرض عن الموضوع، فإن كان الموضوع هو الموجود الخارجي مثل زيد ليس بقائم، رجع القضية إلي أن زيدا موجود و ليس بقائم، و إن كان الموضوع هو الموجود الذهني مثل زيد ليس بكلي، رجع القضية إلي القضية الذهنية، أي: المفهوم من زيد ليس بكلي.

و أمّا ما يقال من صحّة السالبة بانتفاء الموضوع، مثل زيد لا يتنفس، أو زيد ليس بإنسان سالبة بانتفاء الموضوع، فإنه يسأل قائله إن كان المراد الوجود الذهني من زيد ليس بقائم، فإنه ليس من السالبة بانتفاء الموضوع، بل الوجود الذهني موجود ليس بقائم.

و إن ارید ماهية زيد، فهو أيضا كذلك.

و إن ارید وجود زيد في الخارج، فهو خلاف الواقع؛ لأنه غير موجود، كما أن الموجبة المعدولة المحمول من فرضيات المنطقيين ليس لها حقيقة.

ثم المراد من العدم النعتي و مفاد ليس الناقصة هو نفي المحمول عن وجود الموضوع، و المراد من العدم المحمولي و مفاد ليس التامة هو عدم الصفة الخاصة، أي عدم وجود قيام زيد، و ليس المراد من العدم النعتي القضية المعدولة المحمول، أي: زيد لا قائم، فإنه مجرد فرض، بل المراد السالبة المحصلة، نعم يصح أن يقال:

وفي المثال المعروف لاستصحاب العدم الأزلي وهو «كلّ امرأة تحيض إلى خمسين سنة إلا أن تكون امرأة من قريش» نقول: إنّ عمدة الاشكال هي أنّ الانتساب بين المرأة الموجودة وقريش ليس له حالة سابقة لا وجوداً ولا عدماً، نعم وجود قرشيّة متحقّقة لهذه المرأة بنت زيد مثلاً لم يكن، فإنّه حين لم تتولّد بنت زيد كانت صفحة الوجود خالية حقيقة عن وجود ذات هذه المرأة وعن وجود قرشيّة المرأة، وعن وجود القرشيّة المتحقّقة في خصوص هذه المرأة، وبعد وجود المرأة نشكّ في بقاء عدم قرشيّة خاصّة في خصوص هذه المرأة ويستصحب بقاء العدم، لكن ذلك لا يرتبط بهذه المرأة الموجودة، فلا يمكن أن يقال: إنّ الانتساب بين هذه المرأة الموجودة وقريش لم يكن.

ويظهر من المحاضرات (1) أنّه يكتفي بعدم عدالة زيد الذي كان في الأزل فيما إذا كان الأثر مترتباً علي عدالة زيد، لكن الاشكال في أنّ هذا العدم لا نسبة له إلى هذا الموجود.

وبعبارة اخري: عدم القرشيّة المتحقّقة في بنت زيد لم يكن في موضوع، ومقتضي الاستصحاب بقاء ذلك العدم، أي: عدم القرشيّة في غير موضوع، ولا يلصق هذا الاستصحاب العدم بالمرأة الموجودة.

وبيان أوضح: إن كان الموضوع وجود المرأة وعدم القرشيّة الذي كان قبل الوجود، كان الموضوع مركّباً، نظير أن يكون الأثر مترتباً علي قيام زيد وعدم قيام عمرو، فإذا احرز قيام زيد بالوجدان واستصحب عدم قيام عمرو ترتّب الأثر، 9.

بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً علي قيام زيد في حال عدم قيام عمرو، فإنه لا يترتب الأثر باستصحاب عدم قيام عمرو، وفيما نحن فيه الأثر مترتب علي أن لا تكون المرأة الموجودة قرشيّة، وهذا العدم ليس له حالة سابقة، وإن كان عدم وجود الصفة له حالة سابقة.

وبما ذكرنا يندفع ما ذكره في المستمسك من أن العدم قبل وجود زيد متّحد مع العدم بعده، وإن اختلفا في أن العدم الأوّل عدم بعدم الموضوع، والثاني عدم لعدم المقتضي أو لوجود المانع، وذلك لا يوجب التعدّد عرفاً، كاستصحاب ترك أكل الصائم بعد الغروب، مع أن الأوّل بداعي الأمر والثاني بداعي آخر، إلي آخر ما أفاده (1). فإنّ العدم الأوّل لم يكن في موضوع، واستصحاب بقائه عبارة عن ابقائه لا في موضوع، فلا يرتبط بالموجود.

وأمّا ما ذكره في نهاية الدراية في جواب الاشكال عن لزوم انتساب عدم القرشيّة إلي المرأة، حيث قال: التقييد بمعني ارتباط العدم به غير لازم، وبمعني عدم الانتساب لها بنفسه متيقّن فيستصحب، وإضافة عدم الانتساب إلي المرأة الموجودة لازمة في ظرف ترتّب الحكم، وهو ظرف التعدّد الاستصحابي لا ظرف اليقين حتّي ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين (2) انتهى.

ففيه أن العدم لم يكن في موضوع خارجي، وبقاؤه هو بقاؤه لا في موضوع، و يترتب عليه الأثر المترتب علي العدم لا في موضوع، ولا يجري بالنسبة إلي الانتساب إلي الموجود؛ لأنّه يصير مثبتاً، فهذا نظير أن يحلف إن وجد في هذه الغرفة كرّ من الماء تصدّق بكذا، ثمّ اتى بماء ليس له حالة سابقة لا يعلم كونه كرّاً، 2.

ص: 230

1- المستمسك 1:136.

2- نهاية الدراية 1:342.

فإن استصحاب عدم وجود الكرّ في الغرفة يجري و يترتب عليه الأثر، ولا يحكم علي الماء الموجود أنّه ليس بكرّ، فلا يقال هذا ماء وليس في الغرفة ماء كرّ ليثبت عدم كرّيته. ولذا لا يقال إنّ الكرّية الموجودة في هذا الماء لم تكن متحقّقة في الغرفة و الأصل عدمها، ليثبت عدم كرّية هذا الماء الموجود.

نعم لو كان الأثر مترتبا علي وجود كرّية هذا الماء ينتفي الأثر بالاستصحاب، أي: استصحاب عدم وجود الكرّية في هذا الماء علي نحو العدم المحمولي، ولكن لا يثبت أنّ هذا الماء الموجود ليس كرّا.

هذا هو الايراد الأوّل علي التقريب المذكور لاستصحاب العدم الأزلي.

و ثانيا: أنّ مفاهيم الألفاظ تنطبق علي مصاديقها الواقعية، سواء علم بتحققها أو علم بعدمه أو شكّ فيه، فإذا شكّ في مايع أنّه ماء أو خمر، أو قطع أنّه خمر و هو ماء، أو قطع أنّه ماء و هو خمر، فالماء ينطبق علي الماء الواقعي لا علي ما قطع أنّه ماء و هو خمر واقعا، وينطبق علي ما قطع أنّه خمر إذا كان ماء واقعا.

ثمّ إنّ تخصيص العموم أيضا واقعي لا- دخل للعلم و الجهل به، فقوله «أكرم كلّ عالم إلاّ مرتكب الكبيرة» يصدق علي من هو عالم غير المرتكب للكبيرة واقعا، فإذا شكّ في عالم أنّه مرتكب للكبيرة أو لا- فإن لم يكن مرتكبا لها واقعا، فينطبق عليه العامّ قهرا. و إن كان مرتكبا لها، فينطبق عليه الخاصّ قهرا من دون أن يكون العامّ معنونا بعنوان، بل هو تابع لواقعه، فللمستثني منه أفراد واقعية، و للمستثني أفراد واقعية، و المشكوك فرد من أحدهما واقعا، و ليس فردا ثالثا من غيرهما.

إذا تحقّق ذلك فنقول: في قوله «كلّ امرأة تحيض إلي خمسين إلاّ امرأة من قريش» ينطبق المستثني منه قهرا علي المرأة التي نحن شككنا في نسبها إن كانت منتسبة إلي غير قريش، و ينطبق المستثني قهرا عليها إن كانت منتسبة إلي قريش، و هذه المرأة قبل وجودها لم تكن ممّن ينطبق عليها المستثني منه، و الأصل بقاؤها

علي العدم، فيعارض أصالة عدم انطباق المستثني عليها؛ لأنها قبل وجودها لم تكن ممن ينطبق عليها المستثني أيضا.

ولا- يخفي أنّ ما ذكرناه ليس مبيّنًا عليّ تعنون العامّ بعنوان ما عدا الخاصّ، فلا يرد عليه ما ذكره في نهاية الدراية، حيث قال بعد ردّ تعنون العامّ بالعنوان: ويشهد له مضافا إليّ البرهان أنّ المخصّص إذا كان مثل لا تكرم زيدا العالم لا يوجب إلّا قصر الحكم عليّ ما عداه، لا عليّ المعنون بعنوان ما عدا زيد أو شبهه (1) انتهى.

فإنّه إن تردّد واحد بين أن يكون زيدا أو غيره، فنقول: إنّ عموم أكرم العلماء بعد ضمّ لا تكرم زيدا العالم إليه له مصاديق خارجيّة ينطبق عليها من دون دخل في ذلك للعلم والجهل، ولا نقول إنّ العامّ تعنون بعنوان ما عدا زيد.

و ثالثا: ما قيل من أنّه لا يخطر للأذهان المتعارفة هذا الاستصحاب، فإنّ عموم «لا تنقض» وإن شمله بالدقّة العقلية، لكنّه منصرف عرفا إليّ غيره، ويؤيده أنّ الاستصحاب حاكم عليّ أصالة الحلّ ونحوها، فإن جري لم تجر، لأنّه في جميع موارد الشبهة الموضوعية التي هي محلّ جريان أصالة الحلّ يجري هذا الاستصحاب، فإذا تردّد المايح الموجود في الأناء بين كونه ماء أو خمرا، استصحب عدم كونه خمرا حين لم يكن أصلا، ولا حاجة إليّ إثبات كونه ماء؛ لأنّ كلّ شيء حلال إلّا المحرّمات، وكذلك فيما شكّ في طهارته ونجاسته ولم يكن له حالة سابقة، فإذا شكّ في أنّ الشعر الواقع عليّ ثوبه شعر كلب أو شعر هرة، يجري استصحاب عدم كونه شعر كلب، كما قالوا فيما إذا شكّ في أنّه شعر هرة أو شعر معز، إنّ هذا الشعر لم يكن شعر ما لا يؤكل لحمه والآن كما كان.

هذا كلّه عليّ مختار القوم في الاستصحاب. وأمّا عليّ المختار من اعتبار كون 1.

ص: 232

الشكّ ناقضا لليقين، بأن كان اليقين موجودا لولا عروض الشكّ، ولا يجري فيما إذا كان علي شكّ و يقين، كما إذا كان أمد اليقين من الأوّل معلوما ففي مثله لا يكون الشكّ ناقضا، و اليقين بعدم الانتساب بين قريش و هذه المرأة كان محدودا إلي زمان وجود هذه المرأة، و الشكّ في كونها قرشيّة كان موجودا من الأوّل و ليس عارضا، فلا يجري الاستصحاب؛ لأنّه يشكّ قبل انعقاد نطفتها أنّ هذه لو وجدت تكون قرشيّة أو لا، و لا يقين حتّي يكون الشكّ ناقضا له.

فلا يجري الاستصحاب بمفاد ليس التامة، و لا بمفاد ليس الناقصة؛ لأنّ الشكّ من الأوّل موجود و ليس طارئا و ناقضا لليقين.

فصل في نذر الوضوء بالماء المضاف:

إشارة

إن لم يثبت من الأدلّة الاجتهاديّة عدم صحّة الوضوء بالماء المضاف و شككنا في صحّته، فهل يمكن تصحيحه بالنذر بأن ينذر الوضوء بالماء المضاف و يتمسك بعموم و جوب الوفاء بالنذر، فإذا وجب الوفاء بالنذر كان العمل صحيحا أم لا؟ وجهان.

قال في الكفاية: و ربّما يؤيد الأوّل بما ورد من صحّة الاحرام و الصيام قبل الميقات و في السفر إذا تعلّق بهما النذر كذلك (1).

أقول: النذر و شبهه لا يكون مشرّعا يتصرّف فيما تعلّق به، و يجعله حلالا بعد أن كان حراما، أو مشرّعا بعد أن لم يكن مشرّعا، و لا بدّ في النذر من كون متعلّقه حال العمل به عبادة و راجحا، و الوضوء بالماء المضاف إن ثبت عدم صحّته، فلا ينعقد النذر به، و إن ثبت صحّته انعقد به النذر، و إن شكّ في ذلك و تعلّق به نذر، فهو تابع لواقعه إن كان الوضوء به صحيحا انعقد النذر و إلّا لم ينعقد، و التمسك بعموم

ص: 233

وجوب الوفاء بالنذر تمسك بالعموم في الشبهة المصداقية.

وأما نذر الاحرام قبل الميقات، ونذر الصوم في السفر، فللدليل خاص يدلّ علي أنّ تعلق النذر بهما يوجب رجحانهما حين العمل، ولم يرد دليل علي انعقاد نذر شرب الخمر مثلاً.

تتميم:

في دوران الأمر بين التخصّص والتخصيص

إذا كان فرد محكوماً بحكم علي خلاف العام، وشك في أنّ العام مخصّص أم لا، للشك في أنّه فرد للعام، كما إذا ورد أكرم العلماء، ثم ورد لا تكرم زيدا، وشك في أنّ زيدا عالم قد خصّص العام، أو أنّه جاهل وخارج عن العام تخصّصاً، فهل يجوز التمسك بأصالة الحقيقة أو أصالة العموم علي أنّ زيدا جاهل أم لا؟ وجهان.

أقول: لو كان لأصالة العموم أثر جرت وترتب عليها الأثر، ولكن لا تثبت عدم فردية زيد للعموم؛ لأنّه لا يتكفل إلاّ بيان الحكم دون التطبيق علي مصاديقه.

وقال في الكفاية: إنّ دليل حجّية العموم السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقراره علي إثبات خروج الفرد تخصّصاً. إلي آخر كلامه (1).

لكن يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله جواز التمسك بالعموم لإثبات خروج زيد عن العام تخصّصاً، قال بعد التنبيهات التي ذكرها في حجّية الكتاب في الفرائد:

ولذا لو قال المولي أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولي إنّه لا تكرم زيدا، واشترك زيد بين عالم وجاهل، فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي (2) انتهى. ولا يخفي أنّ ما ذكره غير ما نحن فيه.

ص: 234

1- كفاية الاصول ص 264.

2- فرائد الاصول ص 73 ط قم.

فصل في وجوب الفحص عن المخصّص

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص أم لا؟

أقول: ينبغي أن يقال: هل يجوز التمسك بما يبدو من ظواهر الكتاب والسنة قبل الفحص عن القرائن الحالية والمقالية والأخبار المعارضة أم لا؟

وذلك لأنّ عدّة لزوم الفحص مشتركة بين جميع الموارد، وهي أنّ بيان آيات القرآن موكول إلي النبي صلّي الله عليه واله وأهل بيته عليهم السّلام والأخبار قد صدرت متدرّجة وخفي بعضها وخفيت قرائن الحال والمقال، وربما كانت القرينة موجودة ولم ينقلها الراوي اعتماداً علي وضوحها وعدم احتمالها خفائها، وما ذكرناه واضح لمن تتبّع الأخبار، فلذا يجب الفحص عن قرائن الحال والمقال والأخبار، فربّ عامّ كان مقروناً بقرينة لم ينقل لنا قرينته، ولمعرفة ظروف صدور الأخبار وفتاوي العامة المعاصرين للأئمة عليهم السّلام دخل في معرفة ذلك.

ومّا ذكرنا ظهر أنّ ما ذكره في الكفاية من أنّ الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتّفتت كلمتهم علي عدم الاعتناء به مطلقاً ولوقبل الفحص عنها كما لا يخفي الي آخر كلامه (1). غير واضح، بل لا- بدّ من الفحص عن قرينة الخلاف فيه أيضاً، فهذا البحث لا يختصّ بالعموم، بل كلّ ظاهر من ظواهر الآيات والأخبار لا يتمسك به إلاّ بعد الفحص عن قرينة الخلاف.

بقي الكلام في مقدار الفحص، والظاهر أنّه يختلف بحسب أبواب الفقه، ففي مثل كتاب الطهارة والصلاة ربّما يكفي مراجعة الكتب الاستدلالية المطوّلة مع

ص: 235

1- كفاية الاصول ص 265.

فحص إجمالي لأبوابه، وملاحظة الروايات غير المقطّعة، فإنّ في ملاحظة مجموعها العثور علي معني الحديث و علي قرائن خفيّة. وأمّا سائر الكتب و الأبواب، فينبغي الفحص و مراجعة نظائر الأبواب، بل المرور علي جميع كتب المعاملات و ملاحظة الأخبار إلي أن يحصل اليأس بعد الفحص التامّ.

فصل في الخطابات الشفاهيّة

هل الخطابات الشفاهيّة تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ غيره؟

أقول: ينبغي تعميم الخطابات إلي ألفاظ العموم وغيرها، مثل قاتلوا و جاهدوا، و إلي ما وقع منها في القرآن الكريم، و ما وقع في الأخبار، و لا يخفي أنّ جعل التكليف علي نحو القضية الحقيقيّة معقول و لا ريب فيه، بأن يقال: من كان موجودا و من يوجد إن استطاعوا فعليهم الحجّ.

بل يمكن جعل شيء لمن يوجد بعد زمان طويل أو علي عهدته، بأن يقال:

يجب علي من يوجد بعد مائة سنة أن يفعل كذا أو له كذا، و لا يجوز بعث المعدوم حال الخطاب الذي يوجد بعد ذلك إلي عمل بعثا حقيقيّا، أو مخاطبته مخاطبة حقيقيّة، و كذا الغائب عن مجلس المخاطبة، و لعلّ هذا مراد صاحب الكفاية (1) من أنّه لا يصحّ التكليف الفعلي للمعدوم، أي: تحريكه إلي الفعل. نعم الظاهر صحّة فرضه موجودا و مخاطبته إنشاء.

و أمّا الخطابات الشفاهيّة، مثل «يا أيّها الناس» فهل تعمّ الغائبين عن محلّ الخطاب أم لا؟ و هل تعمّ الموجودين بعد ذلك المعدومين حال الخطاب أم لا؟ فيه خلاف، و الاحتمالات فيها ثلاثة:

ص: 236

الأول: أن تكون إنشاء يستفيد منه الحاضر و الغائب، نظير ما يذكرونه في أول الكتب المؤلفة من قولهم «اعلم» و من هذا القبيل ضبط الصوت المعمول في هذا العصر.

الثاني: أن تكون خطابا حقيقياً إلي المشافهين بما هم مشافهون بخصوصهم.

الثالث: أن تكون خطابا حقيقياً إلي المشافهين لا بما هم مشافهون، بل من حيث أنهم جماعة من الناس أو المؤمنين.

و ينبغي أن يكون النزاع في شمول الخطاب للغائبين و المعدومين و عدمه مبنياً علي الاحتمال الأول و الثالث، فالقائل بشمولها لغير المشافهين يقول: إن الخطابات من قبيل ضبط الصوت، و من قبيل الخطابات المذكورة في الكتب المؤلفة، و القائل بعدمه يقول: إنها خطابات إلي خصوص المشافهين، لكن لا لخصوصيتهم بل لأنهم بعض المؤمنين الذين خوطبوا، و مضمون الخطاب يشمل غيرهم أيضاً، و هذا متعارف أن ينسب إلي شخص واحد ما صدر له و لمن يجمعه في الوصف جميعاً.

و أما الاحتمال الثاني، و هو اختصاص المشافهين بالحكم بحيث لا يكون الحكم المذكور لهم حكماً لغيرهم، و يكون اشتراك غيرهم معهم ثابتاً بدليل آخر من إجماع و نحوه، فبعيد جداً؛ لأن أفراد المؤمنين بالنسبة إلي الأحكام متساوية غالباً، و إن كان يحتمل ظاهر كلام بعضهم أن النزاع في ذلك، و علي كل حال فلا يبعد أن تكون الخطابات القرآنية متوجهة إلي الناس أو المؤمنين علي النحو الثالث، إلا إذا كانت قرينة تقتضي أن تكون من النحو الثاني.

ثم أتت ذكر للقولين ثمرتان:

الاولي: حجية الخطاب للغائبين و المعدومين بناء علي شمول الخطاب لهم، و عدم حجية الخطاب لهم بناء علي عدم الشمول؛ لأن الخطاب حجة لمن قصد

واجيب بأنه قد ثبت في محلّه عدم اختصاص الخطاب بمن قصد إفهامه.

قلت: لا يختص حجّية الخطاب بمن قصد إفهامه إن كان ظهور اللفظ و القرائن الحالّيّة و المقالّيّة متّحدة مع غير من قصد إفهامه. و أمّا مع الاختلاف و لو احتمالا، فلا دليل علي حجّية الخطاب لغير من قصد إفهامه؛ لأنّ المتكلّم بالخطاب إنّما تكلم مع المشافهين، و له أن يتكل علي القرائن الحالّيّة و المقالّيّة التي لا حاجة لحكايتها لغير من يتكلّم معه.

الثانية: فيما لو اختلف المعدومون مع المخاطبين في الصنف، كما في قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَيَّ ذِكْرًا لِلَّهِ فَإِنَّ الْمَخَاطِبِينَ كَانَ فِيهِمْ الْمَعْصُومُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإن كان الخطاب شاملا للمعدومين، فلا يضرّ اختلافهم مع المخاطبين في الصنف، و إن لم يكن شاملا لهم فلا بدّ لإثبات شمول الحكم لهم من اثبات عدم دخالة الاختلاف في الصنف في الحكم، و هو وجود المعصوم عليه السّلام بينهم.

ثمّ إنّه قال في الكفاية: ان بعث الغائب و مخاطبته حقيقة غير معقولين، فلا-بدّ أن يكون النزاع في المعني اللغوي، و هو أنّ الموضوع له للخطابات هل هو الخطاب حقيقة أو هو إنشاء الخطاب؟ و اختار كونها موضوعة لإنشاء الخطاب بأحد الدواعي، و إن كان مع عدم القرينة تنصرف إلي الخطاب الحقيقي، لكن قرينة عدم اختصاص الحكم بالمشافهين تقتضي أن تكون لمجرّد إنشاء الخطاب.

ثمّ ذكر أنّ الثمرة تظهر في صحّة التمسك بالاطلاق إن كانت خطابات إنشائيّة، و إن لم يكن الغائبون متّحدين في الصنف مع المشافهين، و عدم صحّته إن كانت خطابات حقيقية إلي المشافهين، و يثبت حكمهم في حقّ الغائبين إن كانوا متّحدين معهم في الصنف بالاجماع.

ثم إنّه منع عن وجود هذه الثمرة بأنّه يمكن نفي اعتبار خصوصيّة المشافهين بإطلاق الخطاب إليهم إن كان الوصف مفارقا كالعلم ونحوه، لا ما إذا كان ملازما كحضورهم في زمان الرسول صلّي الله عليه و اله. الي آخر ما أفاده (1).

قلت: التمسك بالاطلاق محلّ إشكال قوي فيما إذا اختلف الصنف و احتمل خصوصية صنف المشافهين.

فإن سلّمنا أنّ الخطاب علي النحو الثالث و يشمل الغائبين و المعدومين كما لا يبعد، ففي قوله تعالي في سورة الجمعة يحتمل الاختصاص بالحاضرين؛ لاحتمال أن يكون المعني يا أيها المؤمنون الحاضرون في زمان النبي صلّي الله عليه و اله، مثل آية النجوي، و إنّما لم يذكر التقييد بالحاضرين لكونه مفروضا.

و ما ذكره في الكفاية من أنّها حقيقة في إنشاء الخطاب غير معلوم، فلعلّها حقيقة في الخطاب حقيقة، بأن يكون المخاطب خصوص المشافهين لا بما هم مشافهون، بل بما هم طائفة من المؤمنين.

فصل في تعقب العام بضمير يرجع إلي بعض أفراده

اختلف الأعلام في أنّه إن تعقب العام ضمير يرجع إلي بعضه، فهل يوجب ذلك تخصيصه أم لا؟ الظاهر هو التخصيص إن كان العام و الضمير في جملة واحدة، و لو سلّم عدم ظهوره في التخصيص، فلا أقلّ من عدم انعقاد ظهور العام في العموم، مثل و المطلقات أزواجهنّ أحقّ بردهنّ، فإنّ المراد من ضمير أزواجهنّ المطلقات الرجعيّات. و أمّا إذا كانا في جملتين، مثل قوله تعالي و المطلقات (2) إلي قوله أحقّ بردهنّ الآية، ففي تخصيص العموم لأنّ ظاهر الضمير كون مرجعه متّحدا

ص: 239

1- كفاية الاصول ص 269-270.

2- سورة البقرة: 228.

معه، أو إبقاء العموم بحاله وإرجاع الضمير إلي بعضه، احتمالا ن.

فصل في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف

اتفقوا في جواز تخصيص العموم بمفهوم الموافقة؛ لأنه في الدلالة أبلغ من دلالة المنطوق. وأما المفهوم المخالف بناء علي أن يكون للجملة الشرطيّة مفهوم، فالظاهر أنه يخصّص العموم علي المختار من أنه من دلالة المنطوق علي الحصر، إلا أن يكون دلالة العموم أظهر من دلالته بحيث يكون موجبا للتصرّف فيه.

وقال في الكفاية: إنّ الدلالة علي العموم و الدلالة علي المفهوم إن كانتا بمقدّمات الحكمة، أو كانتا بالوضع، فلا عموم ولا مفهوم؛ لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة في واحد منهما لأجل المزاحمة، كما في مزاحمة أحدهما وضعا لظهور الآخر كذلك، فلا بدّ من العمل بالاصول العمليّة فيما دار بين العموم والمفهوم إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر (1).

أقول: محلّ الكلام معارضة ما دلّ علي العموم بالوضع مع المفهوم الأخصّ منه، فإذا كانت الدلالة علي المفهوم دلالة معتبرة عرفا و كان أخصّ من العام، و كان كلاهما بالوضع أو بالدلالة العرفيّة، فلا يبعد أن يكون الجمع العرفي يقتضي التخصيص، إلا إذا كان العام أقوى دلالة و أظهر من الخاصّ، بحيث لا يكون رفع اليد عنه بالخاصّ من الجمع العرفي.

و لا يخفي أنه علي المختار من إنكار دلالة القضيّة علي الحصر، و أنه لا بدّ أن يكون للقيد المذكور في الكلام فائدة، فينبغي إكمال الأمر إلي نظر الفقيه في كلّ مورد بخصوصه ليري الدلالة العرفيّة، مثلا رجحان النوافل اليوميّة لو ثبت بعموم

ص: 240

كان قوله «يسقط النوافل في السفر نهاراً» دالاً على حصر السقوط في السفر بالنوافل النهارية فيخصّصه بالنهار؛ لأنّ قوله «نهاراً» يدلّ على خصوصية النهار، حيث إنّ المتفاهم عرفاً من القيد ذلك، فالميزان صحّة الجمع بالتخصيص عرفاً.

فصل في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

اختلفوا فيه علي قولين، الأوّل: جواز التخصيص، واستدلّ له في المعالم (1) بأنّ الخبر حجّة سنداً ودلالة، والكتاب قطعي سنداً وحجّة دلالة، ولا تعارض بين حجّة سند الخبر والكتاب، إنّما المعارضة بين دلالة الكتاب ودلالة الخبر، ومقتضي حجّيتهما كون دلالة الخبر قرينة علي تخصيص العموم.

الثاني: عدم الجواز، اختاره الشيخ الطوسي رحمه الله في عدّة الاصول (2) في هذا البحث، وفي بحث حجّة الأخبار قال: «إلا أن يدلّ دليل يوجب العلم يقترن بذلك الخبر يدلّ علي جواز تخصيص العموم به، أو ترك دليل الخطاب، فيجب حينئذ المصير إليه، وإتّما قلنا ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم بأخبار الآحاد إن شاء الله تعالى (3).

وفي كنز الفوائد، عن الشيخ المفيد، قال: «ولا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد، لأنّه لا يوجب علماً ولا عملاً، وإتّما يخصّصه من الأخبار ما قطع العذر لصحّته عن النبي صلّي الله عليه و اله أو عن أحد الأئمّة عليهم السّلام (4).

والأدلة التي اقيمت علي عدم الجواز وجوه:

ص: 241

1- معالم الاصول ص 140.

2- عدّة الاصول 1:344.

3- عدّة الاصول 1:370.

4- كنز الفوائد 2:23.

أحدها: أن الكتاب قطعي و الخبر ظني، ولا يرفع اليد عن القطعي بالظني.

واجيب بأن الخبر الواحد قطعي الحجية، و الكتاب ظني الدلالة، فيرفع اليد عنه بدلالة الخبر التي أظهر من دلالته.

أقول: هذا الجواب يتم بالنسبة إلي بعض الأخبار لا جميعها، و يأتي تفصيل ذلك.

ثانيها: أنه لو جاز التخصيص لجاز النسخ، و الثاني باطل فكذا الأول. بيان الملازمة: أن جواز التخصيص فرع قطعية حجية الخبر، و معها لا فرق بين التخصيص و النسخ.

واجيب بأنه لا مانع من النسخ، و لو سلم فالفارق بين الأمرين الإجماع علي عدم جواز النسخ.

ثالثها: أن الدليل علي حجية الخبر إجماع الطائفة، و هو غير ثابت في مورد معارضة الخبر للكتاب.

واجيب بأن الدليل ليس منحصرًا به، بل هو السيرة العقلانية بل سيرة المتشعبة المتصلة إلي زمان المعصومين عليهم السلام.

أقول: ذكرنا في محلّه أن المتيقن من السيرة هو الاعتماد علي خبر من يعلم وثاقته بالمعاشرة و نحوها، أو من أخبر ثقة واقعي بوثقته واقعا، و الأخبار الموجودة بأيدينا ليست كلّها كذلك، و تفصيله في محلّه و هو البحث عن حجية خبر الواحد.

رابعها: ما ذكره الشيخ في العدة من أن عمل الطائفة المحققة بهذه الأخبار لم يدلّ علي العمل بما يخصّ القرآن، بل قد ورد عنهم عليهم السلام ما لا خلاف فيه من قولهم «إذا جاءكم منّا حديث فاعرضوه علي كتاب الله، فإن وافق كتاب الله فخذوه، و إن خالفه فردّوه أو فاضربوا به عرض الحائط» علي حسب اختلاف الألفاظ فيه،

وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القرآن. إلى آخر كلامه (1).

واجيب عنه وعن أمثاله بأنّ المراد من المخالفة تباين مضمون الخبر مع الكتاب، وذلك للعلم بصدور المخصّصات لعمومات الكتاب من النبي صلّي الله عليه و اله و الأئمّة المعصومين عليهم السّلام، ولأنّ الخاصّ لا يكون مخالفا للعامّ عرفاً، بل هو قرينة علي أنّ المراد بالعموم ما عدا الخاصّ.

أقول: الظاهر صدق المخالف علي الخاصّ، إذ لو سلّم عدم صدق المخالفة بين العامّ و الخاصّ إن وقع في كلام متكلم واحد، أو متكلمين كانا بحكم متكلم واحد، فالظاهر صدقها إن لوحظ الخاصّ بالنسبة إلي كلام متكلم آخر.

فلو قال المولي لعبيده: اعملوا بما يأمركم ابني إلا إذا خالف كلامه كلامي، و فرضنا أنّ المولي قال لعبيده: لا تكموا الفسّاق، و قال ابنه: أكرموا فسّاق العلماء، لقال العبيد له: إنّ هذا الكلام مخالف لكلام المولي.

و الخبر إن لوحظ بالاضافة إلي عموم الكتاب يصدق عليه أنّه مخالف له، و قد ورد في الخبر أنّه إن تعارض الخبران يؤخذ بما وافق الكتاب و يترك ما خالف الكتاب، و المراد به المخالفة بنحو العموم و الخصوص.

و أمّا الخبر المبين للكتاب، فإنّه ساقط من رأسه.

و دعوي أنّ العلم بصدور المخصّصات من النبي صلّي الله عليه و اله و الأئمّة المعصومين عليهم السّلام قرينة علي أنّ المراد من المخالف للكتاب المخالفة بالتباين، ممنوعة، بل يصدق المخالفة بدواً، لكن حيث أنّهم عليهم السّلام العارفون بالكتاب، العالمون بالمراد من العمومات، المبيّنون لها، فما سمعناه منهم أو علمنا بصدوره عنهم، أو علمنا بأنّهم جعلوه حجّة كخبر الثقة الأمين كزرارة و أضرابه، نعلم بأنّه بيان للكتاب و مخصّص 5.

ص: 243

للعوم إن كان خاصاً، وليس ذلك محلّ النزاع، بل محلّ النزاع مجيء خبر لا يعلم ولا يطمأنّ بصدوره عنهم، ومقتضى هذه الأخبار التي وردت عنهم علي طرح ما خالف الكتاب هو طرح المخالف للكتاب فيما لم يعلم صدوره عنهم، وهي شاملة للخبر الواحد الخاصّ.

وبذلك نجيب عن سيرة المتشرّعة في زمان المعصومين، فلعلّهم كانوا يعملون بخبر حصل لهم العلم بصدوره عنهم لقلّة الواسطة و جلاله الراوي، كأخبار زرارة وأمّاله، وإن كان مخصّصاً للعامّ.

ثمّ الأخبار المذكورة الدالّة علي طرح ما خالف الكتاب: إمّا محمولة علي صورة عدم العلم بصدور الخبر المخالف إن كان ضعيفاً بالاصطلاحين، أي:

اصطلاح القدماء والمتأخّرين، أو محمولة علي مورد خاصّ، مثلاً يحمل خبر هشام بن الحكم وغيره في قول النبي صلّي الله عليه و اله «ما جاءكم عنّي يخالف كتاب الله فلم أقله» (1) علي خصوص خبر جاء عنه صلّي الله عليه و اله ولم يعلم صدوره عنه، لا ما سمع منه أو علم بصدوره عنه، فما رواه أبو بكر عنه صلّي الله عليه و اله من أنّ ما تركه الأنبياء صدقة، مطروح لأنّه مخالف للكتاب.

ويحمل ما ورد علي أنّه إن وجد للحديث شاهد، علي الشاهد علي صدقه، فقد ورد في القرآن مدح المؤمنين، وأنّهم يتواصون بالحقّ، فما لم يعلم صدوره عن المعصومين ولم يكن صادراً عن عادل ثقة فهو مردود، وقد فصلنا البحث عن حجّية الأخبار في محلّه، فلاحظ.

فصل الخاصّ المقارن للعامّ يخصّص العموم بلا ريب

إشارة

الخاصّ المقارن للعامّ يخصّص العموم بلا ريب، وأمّا غير المقارن فله صور:

ص: 244

1- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 15.

الصورة الاولى: أن يكون الخاص صادرا متأخرا عن العام و قبل حضور وقت

العمل بالعام

، قال في الكفاية: فلا محيص عن كون الخاص مخصّصا و بيانا للعام (1).

أقول: الخاص المتأخر عن العام الوارد قبل وقت العمل بالعام يجب العمل به، سواء كان ناسخا أو مخصّصا، فلا ثمره في إثبات كونه مخصّصا أو ناسخا.

الصورة الثانية: أن يكون الخاص متقدما زمانا علي العام و جاء العام قبل وقت

العمل بالخاص

، فهل الخاص مخصّص للعام، أو أنّ العام ناسخ له؟ قولان:

الأول: أنّ الخاص مخصّص له؛ لأنّ التخصيص أكثر من النسخ، حتّي قيل: ما من عام إلاّ و قد خصّ.

الثاني: أنّه ناسخ، قال الشيخ الطوسي عليه السلام: إنّ المتأخر ناسخ؛ لأنّ تأخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب، و كذلك لو كان المتقدم خاصا و المتأخر عاما، فإنّه يكون ناسخا، إلاّ أن يدلّ دليل علي أنّه اريد به ما عدا ما تقدّمه، وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم (2).

أقول: لعلّ العرف يتوقّف في مثل ذلك إن صدر عن المولي العرفي، لاحتمال حصول البداء له، فإذا قال المولي العرفي يوم السبت: لا تكرم فساق العلماء يوم الجمعة، و قال يوم الأربعاء: أكرم كلّ عالم يوم الجمعة، لم يثبت أنّهم يخصّصون العموم، بل ربّما يأخذون بالعموم، لقوّة احتمال البداء في حقّ المتكلّم.

و إن صدر من الشارع المقدّس، فيشكل إحراز كون العام مخصّصا بالخاصّ المتقدّم؛ لأنّه لا مانع من النسخ قبل وقت العمل بالحكم؛ لأنّ المصلحة ربّما اقتضت ذكر حكم خاصّ ثمّ نسخه قبل العمل به، فإذا لم يكن مانع من ذلك، فمقتضي

ص: 245

1- كفاية الاصول ص 276.

2- عدّة الاصول 2:448.

إطلاق الأخبار الدالة علي الأخذ بالخبر الأحدث العمل بالخبر المتأخر، فتأمل.

الصورة الثالثة: أن يكون الخاص صادرا بعد حضور وقت العمل بالعام

، و الظاهر تعين العمل بالخاص و كونه ناسخا كما في الكفاية (1)، و ما قيل من أن العام قد يكون في الشرعيات لبيان ضرب القاعدة، لا محصل له بل الأحكام كانت تدريجية.

الصورة الرابعة: أن يكون العام صادرا بعد حضور وقت العمل بالخاص

، وفيه أقوال:

الأول: أن العام ناسخ، و هو الذي يظهر من العبارة التي نقلناها عن عدّة الاصول.

الثاني: أن الخاص يخصّص العموم، قال في الكفاية: أنه أظهر لكثرة التخصيص و ندرة النسخ، فيصير ذلك سببا لأظهرية الخاص في الدوام، و إن كان دلالة علي الدوام بالاطلاق و دلالة العموم بالوضع (2).

أقول: يريد أن دلالة العموم علي شموله للخاص بالوضع، و هو مقدّم علي استمرار حكم الخاص إلي ما بعد مجيء العموم لأنه بالاطلاق، إلا أن كثرة التخصيص أوجبت أقوائية ظهور الخاص في الدوام من ظهور العام.

و في المحاضرات بعد الاعتراض علي الكلام المتقدم و الاعتراف بأن مقتضى القاعدة في مثل ذلك تقديم العام، قال: إلا إن ذلك في غير الأحكام الشرعية، و أما فيها فيخصّص العام؛ لأن الأحكام الشرعية ثابتة لا تقدّم و لا تأخر بينها، و إنما التأخر و التقدم في مرحلة البيان، فقد يكون الخاص متأخرا في مقام البيان و قد

ص: 246

1- كفاية الاصول ص 277.

2- كفاية الاصول ص 277.

يكون بالعكس، مع أنه لا تقدّم ولا تأخّر في نفس الأحكام. الي آخر كلامه (1).

أقول: إنّ الأئمة المعصومين عليهم السّلام وإن كانوا مبيّنين للأحكام، لكنّ يحتمل أن يكون فعليّة الأحكام تختلف بحسب الأزمنة، فكان بعض الأحكام في أوّل الشريعة غير فعلي ثم صار فعلياً، وكان بعضها حكماً مؤقتاً بزمان خاصّ، وكلّها نازلة علي النبي صلّي الله عليه و اله وقد بيّنها الأئمة عليهم السّلام، ويؤيد ذلك أخبار الأخذ بالأحدث.

الثالث: التفصيل بين الموارد، فقد يكون العامّ ناسخاً إذا كان صادراً لبيان الحكم الواقعي، وقد يكون محمولاً علي التقيّة إن لم يكن صادراً لبيان الحكم الواقعي، وذلك لأنّه ورد في جملة من الأخبار، كخبر الحسين بن المختار، وخبر محمد بن مسلم، ومنصور بن حازم (2) وغيرها، العمل بالأحدث وهو الخبر الأخير، فإن استظهر كون الأخير للتقيّة تعيّن العمل بالأوّل، وإلّا يجب العمل بالأخير.

بل قيل ذلك في الآية المتأخّرة أنّها تكون ناسخة للأولي، ففي آية حرمة الدم المسفوح في سورة الأنعام التي يقال إنّها مكّيّة، وفي آية اخري نزلت بعدها علي ما قيل حرمة الدم مطلقاً، وهو في سورة البقرة التي يقال: إنّها مدنيّة، فيؤخذ بالأخير، وكذلك أحاديث النبي صلّي الله عليه واله، وفي بعض الأخبار إشارة إلي ذلك. ولا يترك مراعاة الاحتياط في ذلك.

الصورة الخامسة: أن يعلم أنّ الخاصّ ورد بعد العامّ

، وتردّد بين أن يكون الخاصّ صادراً بعد حضور وقت العمل بالعامّ حتّي يكون ناسخاً، وبين أن يكون قبله حتّي يكون مخصّصاً، قال في الكفاية: يرجع إلي الاصول العمليّة لعدم ترجيح

ص: 247

1- المحاضرات 5:326.

2- جامع أحاديث الشيعة 1: ب 6 ح 37 و 38 و 39.

بين الاحتمالين الي آخر ما أفاده (1).

أقول: لا أثر للتردد المذكور بالنسبة إلينا؛ لأنه يجب علينا العمل بالخاصّ، سواء كان ناسخاً أو مخصّصاً، نعم المدرك لزمان صدور الخبرين له بالنسبة إليه أثر عملي.

الصورة السادسة: أن يعلم صدور العام بعد الخاصّ

إشارة

، وتردد بين أن يكون بعد حضور وقت العمل بالخاصّ ليكون العام ناسخاً، وبين أن يكون قبله ليكون الخاصّ مخصّصاً للعام، مقتضي ما ذكره في الكفاية فيما لو علم ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ من تخصيص العموم لكثيره حتّي قيل: ما من عام إلا وقد خصّ، الحمل علي التخصيص في صورة الجهل أيضاً، ولكن مقتضي ما ذكرناه من احتمال لزوم الأخذ بالأخير هو الرجوع إلي الاصول العمليّة.

ثمّ إنّه يظهر من الشيخ الطوسي في عدّة الاصول لزوم التخصيص في الصورتين الرابعة و الخامسة، قال في الاستدلال عليه: إنّ من حقّ من ثبتت حكمته أن لا يلغي كلامه إذا أمكن حمله علي وجه يفيد، وإذا صحّ ذلك فمتي أوجبنا استعمال العامّ لأذي إلي إلغاء الخاصّ، ومتي استعملنا الخاصّ لم يوجب إطراح العامّ، بل يوجب حمله علي ما يصحّ أن يريده الحكيم، فوجب بهذه الجملة بناء العامّ علي الخاصّ. الي آخر كلامه (2).

أقول: إن كان الخاصّ حكماً إلزامياً و العامّ حكماً ترخيصياً، فالأحوط العمل بالخاصّ، وإن انعكس فالأحوط العمل بالعامّ. وإن كان الخاصّ حكماً إلزامياً من وجوب أو حرمة و العامّ أيضاً حكماً إلزامياً ضدّ الخاصّ، فهو من باب الدوران بين المحذورين، فإنّه إذا كان العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ وجب العمل بالعامّ

ص: 248

1- كفاية الاصول ص 277.

2- عدّة الاصول 1:150.

لكونه الأخير، وإن كان قبله فيحتمل الأخذ بالعامّ لأنّه متأخّر، فيشمّله ما دلّ علي الأخذ بالأخير، وإن كان لا يبعد دعوي عدم شمول ما دلّ علي الأخذ بالأخير للعامّ المتأخّر عن الخاصّ الوارد قبل العمل بالخاصّ، وعليه فيحتمل التخصيص، فيدور الأمر بين كون العامّ ناسخاً أو مخصّصاً، فتبقي المسألة في قالب الاشكال.

تتميم

في النسخ و البداء

النسخ لغة كما في عدّة الاصول: الازالة كما يقال: نسخت الشمس الظلّ و نسخت الريح آثارهم، وبمعني النقل كما يقال: نسخت الكتاب (1).

و بالمعني الأوّل استعمل في نسخ الحكم، فسُمّي بيان أمد الحكم الذي كان ظاهراً في الدوام نسخاً؛ لأنّه أزال دوام ما ظاهره الدوام، فهو في الحقيقة ليس رفعا للحكم ولا دفعاً له، بل بيان أمد الحكم. فما في الكفاية من أنّه دفع ثبوتاً (2) لا يخلو عن مسامحة.

و البداء لغة: الظهور، يقال: بدا لنا سور البلد.

قيل: ويستعمل في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلًا.

أقول: هو أيضا ظهور المعلوم.

و يمكن إطلاقه علي نسخ الحكم، فيقال: بدا الحكم أي: ظهر الحكم علي واقعه بعد ما كان بعض أحواله مخفياً، فإنّ الحكم كان ظاهراً في الدوام فظهر أمده و أنّه لا - دوام له، أو ظهر للمكلّفين أمد الحكم الذي لم يكن ظاهراً لهم، و يطلق في الامور التكوينية، فيقال: بدا لله تعالى، أي: كان المقتضي للشيء موجوداً ظاهراً، و المانع مفقوداً ظاهراً، و وجود المقتضي و فقد المانع مستندان إليه تعالى، فإذا تحقّق

ص: 249

1- عدّة الاصول 485:2.

2- كفاية الاصول ص 278.

المقتضي بالفتح، فقد أوجده الله تعالى، لكن لما كان الواقع علي خلافه، فإذا وجد خلاف ما يقتضيه الظاهر وهو أيضا مستند إلي الله تعالى، صحّ أن يقال مجازا: بدا لله، لكن حقيقته أنه أبدي أي: أظهر خلاف ما هو ظاهر عند الناس، مع أنه كان من الأوّل كذلك، أي: أنّ المصلحة كانت موقّنة.

وفي عدّة الاصول حكى عن السيّد الأجلّ المرتضى وجها آخر، وهو أن قال:

يمكن حمل ذلك علي حقيقته، بأن يقال: بدا له تعالى، بمعنى أنه ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهرا له، وبدا له من النهي ما لم يكن ظاهرا له؛ لأنّ قبل وجود الأمر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين، وإنّما يعلم أنه يأمر أو ينهي في المستقبل، فأما كونه أمرا أو ناهيا، فلا يصحّ أن يعلمه إلاّ إذا وجد الأمر والنهي، وجري ذلك مجري أحد الوجهين المذكورين في قوله تعالى وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ (1) بأن نحمله علي أنّ المراد حتّي نعلم جهادكم موجودا، لأنّ قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجودا، وإنّما يعلم كذلك بعد حصوله، فكذا القول في البداء، وهذا وجه حسن جدّا (2) انتهى.

وفائدة الاعتقاد بالبداء هو الاعتقاد بالتوحيد و قدرة الله سبحانه، و التضرّع و التوكّل و الالتجاء إليه، و عدم الاعتقاد بما هو الظاهر، فلا يئس من رحمة الله تعالى، و التضرّع إلي الله تعالى مطلوب بنفسه.

وقد وردت روايات في مدح البداء، أي: الاعتقاد به. ففي خبر زرارة عن أحدهما قال: ما عبد الله بشيء مثل البداء (3).

وفي بعضها فسّر المراد به، ففي صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام 1.

ص: 250

1- سورة محمّد صلّي الله عليه و اله: 31.

2- عدّة الاصول 2:496.

3- أصول الكافي 1:146 ح 1.

قال: ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له (1).

وفي خبر عمرو بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن الله لم يبد له من جهل (2).

وفي الأخبار: أن عبد المطلب أول من قال بالبداء (3).

وبعبارة أخرى: أن الأمور التي تقع بعضها حتمي لا يتغير، كالقيامة والجنة والنار، وهي ثابتة في كتاب.

وبعضها غير حتمي قد ثبت في كتاب ويمكن تغييرها، كما يمكن إثباتها والله تبارك وتعالى قادر على المحو والاثبات، فإن علم العبد بأن أمراً من الأمور حتمي، فليس له إلا التسليم لوقوعه. وإن علم أنه ليس بحتمي، فله السعي بالدعاء ونحوه علي وقوعه أو عدم وقوعه، وإن لم يعلم فله السعي لاحتمال كونه غير حتمي.

ثم إن العبد حيث لا سبيل له إلي أن يعلم كون أمر من الأمور حتمياً، فحينئذ لا بد له من الرجاء والخوف والسعي بأنواع القربات، وعدم الاغترار بما هو واجد له وعدم اليأس مما هو فاقده، فإنه ربما يكون الشيء بحسب ما هو الظاهر عنده مما يقع لتحقيق المقتضي وفقد المانع لكن ينعكس الأمر، ولم يوجد في الشرع اسم لهذا المعنى وللاعتقاد به إلا لفظ البداء، فتدبر.

والمراد به ما ذكرناه، وهذه اللفظة وردت في أخبار أهل البيت عليهم السلام وفسروه بأنه لم يبد لله من جهل.

وقالوا: إن المراد من قوله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ (4) هو ذلك، وإن 9.

ص: 251

1- اصول الكافي 1:148 ح 9.

2- اصول الكافي 1:148 ح 10.

3- اصول الكافي 1:447 ح 23.

4- سورة الرعد: 39.

أُيِّت عن التسمية فلا مشاحة في الاصطلاح، فإن شئت فسمه بقدره الله علي المحو و الاثبات، كما في الآية الشريفة.

المقصد الخامس: في المطلق و المقيد و المجمل و المبين

اشارة

و فيه فصول:

فصل: ي تعريف المطلق

المطلق مأخوذ من الاطلاق لغة بمعني المرسل، و اصطلاحا إسم لإرسال خاصّ، و هو ما دلّ علي معني يصلح للشيوخ، و له أقسام من الاطلاق الشمولي و البدلي، و الاطلاق الذاتي و اللحاظي، و الاطلاق الأحوالي، و الاطلاق اللفظي، و الاطلاق المقامي.

و الفرق بين العامّ و المطلق من جهات:

منها: أنّ العامّ يدلّ علي الشمول بالوضع، و المطلق يدلّ بالوضع علي الطبيعة المهملة، و إنّما يدلّ علي الشمول بمقدمات الحكمة، و لذا لو تعارض المطلق مع العامّ، قدّم العامّ علي المطلق؛ لأنّه يصير قرينة علي المراد من المطلق، فلا يتمّ مع وجود العامّ مقدمات الحكمة.

و منها: أنّ العامّ إن استعمل في بعض أفراده كان مجازا؛ لأنّه استعمل في غير ما وضع له، بخلاف المطلق فإنّه لو استعمل في الفرد من باب أنّه أحد مصاديق الطبيعة لم يكن مجازا. نعم لو استعمل في الفرد بعنوان أنّه تمام معني الطبيعة كان مجازا.

و منها: أنّ العامّ لا يكون إلّا من الأسماء، فلا يوجد فعل أو حرف عامّ، بخلاف المطلق فإنّ الفعل يكون مطلقا، كما مرّ أنّ ضرب زيد مطلق من حيث الزمان و المكان و آلة الضرب.

و منها: أنّ عموم العامّ يكون لحاظيا؛ لأنّ لحاظ المعني يقتضي ذلك بخلاف

ص: 252

المطلق، فقد يكون اطلاقه ذاتياً وقد يكون لحاظياً.

ومنها: أن الاطلاق يكون إضافياً، فزيد في قولك «جاء زيد» يدلّ علي معناه و لا إطلاق له، لكنّه بالاضافة إلي أحواله يكون مطلقاً قابلاً للتقييد، كقولك «جاء زيد راكباً» و أمّا العامّ فليس عمومه إضافياً.

وقد ظهر ممّا ذكرنا الحاجة إلي تعريف المطلق و العامّ حتّي يميّزا، وليقدّم العامّ علي المطلق عند التعارض. فما ذكره في الكفاية من أنّه لا وجه للايراد علي تعريف المطلق، بأنّه غير جامع و لا مانع؛ لأنّ هذه التعريفات ليست بياناً لماهيّة الشيء بل هي شرح الاسم، فلذا لا حاجة إلي تعريف المطلق لوضوح معناه (1). غير واضح.

ثمّ إنّ علي ما ذكرناه لا حصر لألفاظ المطلق، لكنّه ذكر في الكفاية أسماء قيل:

إنّها مطلقات، منها أسماء الأجناس، قال: إنّها موضوعة لمعانيها بلا- لحاظ أيّ شيء معها، لصدقها علي أفرادها بغير تجريد المعني، فيقال: جاءني إنسان و يريد به أحد مصاديقه. و لو كان ملحوظاً معه شيء من إرسال، أو عموم بدلي، أو لحاظ كونه مهملاً غير مقيد بشيء، لزم تجريده في صدقه علي مصاديقه الي آخر كلامه (2).

أقول: ما ذكره متين، و ذلك أنّ الطبيب إن قال للمريض: لا بدّ لك من أن تشرب الدواء، لم يستعمل كلمة الدواء فيما يشمل كلّ دواء، بل أنّه في مقام بيان احتياجه إلي أصل الدواء، و الاستعمال المذكور ليس بعناية و لا تجريد، و هذا يكشف عن أنّ اللفظ موضوع لذات المعني، فلم يؤخذ في الموضوع له الشمول لكلّ ما صدق عليه المفهوم من اللفظ.

و من ذلك يظهر أنّ التقييد بالمتّصل لا يوجب استعمال اللفظ في غير معناه في 3.

ص: 253

1- كفاية الاصول ص 282.

2- كفاية الاصول ص 282-283.

قولنا «أعتق رقبة مؤمنة» فإن المراد الاستعمالي بالرقبة أصل الرقبة لا كل رقبة حتّي يكون التقييد بالمؤمنة موجبا للمجازيّة، والمراد الواقعي صنف خاص من الرقبة وهو المؤمنة قد افيد بتعدّد الدالّ والمدلول. والتقييد راجع إلي مفهوم اللفظ؛ لأنّه يصلح في نفسه للشمول لكلّ ما صدق عليه الرقبة.

وبذلك يصحّ أن يقال: إنّ المطلق الذاتي مقيد بكونه مؤمنة، ولكن في الواقع لا إطلاق للرقبة؛ لأنّ المراد بها أصل الرقبة، فيصحّ أن يقال: إنّها ليست مطلقة لحاظا.

و أمّا التقييد بالمنفصل فيما إذا كان المطلق في مقام البيان، بأن كان ظاهرا في الاطلاق، كما لو قال: أعتق رقبة، ثم قال بعد ذلك: لا تعتق رقبة كافرة، فهل يوجب ذلك أن يكون الاستعمال مجازا، أو أنّه يكشف عن كون المراد بالرقبة بعضها لا كلّ ما صدق عليه الرقبة من دون أن يكون الاستعمال مجازا؟ الظاهر أنّه لا. يوجب كونه مجازا؛ لأنّ الحكم بأنّ المتكلّم أراد الاطلاق حيث لم ينصب قرينة كان معلقا علي عدم الاتيان بالقرينة قبل وقت العمل، والمفروض أنّ المتكلّم أتى بالقرينة قبل وقت العمل، وسيأتي توضيحه.

ثمّ إنّ المعني إن لوحظ تحقّقه ووجوده، كان موطنه الخارج. وإن لوحظ من حيث كونه قابلا للصدق علي الكثيرين وعدمه، لم يكن النظر إلي وجوده الخارجي و كان موطنه الذهن، وكلّية المعني في الانسان و جزئيته في زيد من أوصاف المعني غير الملحوظ معه الوجود الخارجي.

و منها: علم الجنس كاسامة، قال في الكفاية: التحقيق أنّه كاسم الجنس، و التعريف فيه لفظي كالتأنيث اللفظي (1).

أقول: إن كان علما للجنس، فيجري عليه أحكام العلم، فإن قال المولي: جنني 3.

ص: 254

باسامة، فليس لنا أن نقول: لعلّه ليس في مقام البيان، كما إذا قال الطيب للمريض:

اشرب الدواء ولم يكن في مقام البيان، وذلك لأن اسامة علم كزيد، فكما أنه إذا قال: جنني يزيد، لا يمكن أن لا يكون في مقام البيان كذلك في اسامة.

ومنها: المفرد المعرّف باللام. قال في الكفاية: الظاهر أنّ اللام مطلقاً للتزيين، كما في الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن (1).

أقول: اللام في الأعلام للتزيين، وأمّا في أسماء الأجناس، فإنّها تعيّن مدخولها للجنس، فقولك «أكرم عالماً» يحتمل الوحدة، أي: عالماً واحداً، و يحتمل أن يكون تنوين التمكن ويكون المراد به الجنس، وأمّا إذا قلت أكرم العالم، فهو يتعيّن في الجنس.

ثم إن اللام قد تكون للعهد الذكري أو الذهني، كما تكون للجنس وللأستغراق، ويفهم ذلك من القرينة، فهي تعيّن كون اللام للجنس، لا أنّ مدخولها للجنس كما في الكفاية، حيث قال: واستفادة الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيّنها علي كلّ حال إلي آخر كلامه (2).

ومنها: النكرة في الاخبار، كقولك «جاءني رجل» وفي الانشاء كقولك «جنني برجل».

قال في الكفاية: المراد من الأوّل فرد معيّن في الواقع غير معيّن عند المخاطب، والمراد بالثاني طبيعة الرجل المقيّد بقيد الوحدة، وليس المراد بالنكرة الفرد المرّدّد (3).

أقول: لا فرق بين النكرة المستعملة في الاخبار والمستعملة في الانشاء، فإنّها 5.

ص: 255

1- كفاية الاصول ص 284.

2- كفاية الاصول ص 285.

3- كفاية الاصول ص 285.

في كلا- الموردین مستعملة في الطبيعة المقيدة بالوحدة، لكن في الاخبار يستفاد التعین عند التكلّم من إخباره، فإنّه ظاهر في أنّه يعرف شخصه.

فصل في مقدّمات الحكمة

إشارة

يتوقّف الدلالة علي الاطلاق علي مقدّمات الحكمة لو لم تكن قرينة حاليّة أو مقاليّة تدلّ عليه.

ولا- يخفي أنّ هذه المقدّمات ممّا يحتاج إليها في إثبات ظهور الألفاظ الواقعة في الكلام في مقدار ظهورها، لا في مقدار نصوصيتها و صراحتها، وسمّيت مقدّمات الحكمة لأنّ ظاهر كلام الحكيم حجة بعد هذه المقدّمات، وهي ثلاث:

أولها: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، فلو لم يكن في مقام بيانه، لم يصحّ التمسك بالاطلاق، كالمريض الذي يرجع إلي الطبيب، فيقول له الطبيب:

تحتاج إلي الدواء لشفاء مرضك.

ثانيها: أن لا تكون قرينة توجب تعيين المراد من القرائن الحالية أو المقالية.

ثالثها: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب.

أقول: إن كان القدر المتيقّن في مقام التخاطب موجبا للانصراف بمراتبه التي يأتي الكلام عليها في كلام صاحب الكفاية، فهو داخل في المقدّمة الثانية كما يشير إليه، فينبغي أن يكون المراد به ما لا يوجب الانصراف، بل عدم الظهور في الاطلاق، كما إذا كان ماء بلد مضرًا، فقال المولي: إن دخلت ذلك البلد فلا- تشرب الماء، ولم ينصرف إلي ماء ذلك البلد، لكن المتيقّن منه ماء البلد، فلو أتى بماء مثلا من خارج البلد، فشمول الاطلاق له غير معلوم؛ لأنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب هو شرب ماء البلد.

ونظيره ما لو ذكر ابن سينا في كتابه معجونا مركّبا من مقدار من الدهن و اللوز،

فإنَّ القدر المتيقن مّا كان يفهم ويقع مورد المحاوره هو الدهن الحيواني، وأمّا الدهن النباتي الموجود في عصرنا، فإنّه لم يكن يخطر بالبال، فلو شككنا في اعتبار خصوصيّة الدهن الحيواني لم يجز التمسك بالاطلاق.

و أورد علي هذه المقدّمة في المحاضرات بأنّه ليس القدر المتيقن و هو حمل إطلاق الجواب علي خصوص مورد السؤال مانعا عن التمسك بإطلاق الجواب (1). فراجع كلامه.

قلت: بما ذكرنا عرفت أنّه يوجب الاجمال في شمول الاطلاق بالبيان المتقدّم.

تنبيهات:

التنبيه الأول: قيل بإضافة مقدّمة اخري إلي مقدّمات الحكمة

، وهي كون المعني قابلا للتقييد و إلاّ فلا إطلاق، و لعلّ عدم ذكرها لا ليكال إلي وضوحها، أو لدخولها في المقدّمة الاولي؛ لأنّ المراد من كونه في مقام البيان أن يكون في مقام بيان ظاهر كلامه، و هو ظهوره في الاطلاق، فإذا لم يمكن الاطلاق، فلا يمكن أن يكون في مقام بيان الاطلاق.

و منع عن اعتباره في المحاضرات، قال ما حاصله: إنّ شيخنا الاستاذ قال: إنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة، ففي مورد يمكن التقييد يمكن الاطلاق، فإذا استحال التقييد استحال الاطلاق، ثمّ أجاب عنه بأنّ التقابل بينهما من تقابل التضادّ، فلاحظ (2).

أقول: قد تقدّم أنّ الاطلاق ذاتي و لحاظي، و التقابل بين الاطلاق الذاتي و التقييد من تقابل التضادّ، لكن الاطلاق الذاتي لا يكون حجّة، فإنّ مورد ما كان في مقام بيان أصل المعني المراد، و إنّ إطلاق الكلام فيه ليس حجّة.

ص: 257

1- المحاضرات 5:371.

2- المحاضرات 5:364.

والتقابل بين الاطلاق اللحاضي و التقييد يكون من تقابل العدم و الملكة ثبوتا و إثباتا.

أمّا ثبوتا، فلأنّه لا بدّ من لحاظ القيود ورفضها. وعبارة اخرى: لا بدّ من لحاظ عدم دخل القيد، وحينئذ إن امتنع التقييد لم يمكن رفض القيد، مثلا- تقييد الصلاة بقصد الأمر الفعلي قبل تعلق الأمر به غير معقول؛ لأنّ الموضوع سابق علي الحكم، إلاّ علي ما قيل بنتيجة التقييد، فلاحظ.

و أمّا إثباتا أي: كشف تعلق الارادة الجدّية من المتكلم بالمطلق من إطلاق لفظه، فهو تابع لإمكانه ثبوتا.

التبيه الثاني: قال في الكفاية ما حاصله:

إنّ مرادنا ممّا ذكرناه في المقدّمة الاولي، و هو أن يكون في مقام بيان تمام مراده، هو كونه في مقامه في مرحلة الاستعمال لضرب القانون لا الارادة الجدّية، فلا يضرب بالاطلاق صدور التقييد المنفصل؛ لأنّه كاشف عن المراد الجدّي (1).

أقول: فيه نظر؛ لأنّ الظهور الذي يعتمد عليه العقلاء هو الظهور المستقرّ، و ظهور الكلام ما لم يأت وقت العمل لا يكون مستقرّا و يكون مراعي؛ لأنّ للمتكلّم أن يبيّن مراده قبل وقت العمل، فإذا قال لعبده يوم السبت: أكرم العلماء يوم الجمعة، لم يكن ظهور كلامه في العموم مستقرّا، فله أن يقيد بكونهم عدولا إلي يوم الخميس. فعلي هذا لا فرق بين التقييد المتّصل و التقييد المنفصل، فإن شكّ في تقييده بشيء لم يجز التمسك بإطلاقه ما لم يأت وقت العمل.

ثمّ إنّ حكم التقييد إن كان بعد المطلق قبل وقت العمل أو بعده، و حكمه إن كان قبل المطلق قبل حضور العمل به أو بعده حكم الخاصّ و العامّ الذي تقدّم البحث

ص: 258

عنه علي إشكال في بعض صوره.

التبيه الثالث: قال في الكفاية ما حاصله: إن ما ذكرناه في المقدمة الاولى

، وهو أن يكون في مقام البيان إن احرز فلا إشكال، وإن شكَّ أنه في مقام بيان تمام مراده، فالسيرة العقلائية الممضاة شرعا تقتضي الحمل علي كونه في مقام بيان تمام مراده (1).

أقول: إن كان احتمال عدم كونه في مقام بيان تمام مراده احتمالا ضعيفا لا يعتني به عند العقلاء فلا إشكال. وأما إن كان احتمالا قويا كما لو كان مساويا للاحتمال الآخر أو أقوى، فلم تثبت السيرة المشار إليها، نعم لعلّه في مورد أكثر الأخبار يكون الاحتمال مرجوحا.

وفي المحاضرات فصل بين ما إذا شكَّ في أنه في مقام البيان، فقال بأنه بيني علي أنه في مقام البيان للسيرة، وبين ما إذا علم كونه في مقام البيان من جهة و شكَّ في كونه في مقام البيان من جهة اخرى فلا بيني عليه، مثل قوله تعالى فكلوا مما أمسك عليكم (2) فإنه في مقام البيان من جهة موضع أخذ الكلب، فلو شكَّ في اعتبار امساكه من الحلقوم في تذكيره جاز التمسك بالاطلاق من هذه الجهة. ولو شكَّ في كونه في مقام البيان من جهة طهارة محل إمساك الكلب لم يتمسك بإطلاقه (3).

قلت: إن شكَّ في كونه في مقام البيان من جهة طهارة محل إمساك الكلب، فلا يبعد التمسك بالاطلاق، لكننا نقول: إنه ليس في مقام البيان من هذه الجهة.

وقال في نهاية الاصول: إن إحراز كون المولي بصدد البيان هل يتوقف علي

ص: 259

1- كفاية الاصول ص 288.

2- سورة المائدة: 4.

3- المحاضرات 366: 5.

العلم به، أو أنه يوجد هناك اشارة عقلائية يحرز بها ذلك؟ الظاهر هو الثاني، فإن الظاهر من كلام المتكلم العاقل بما أنه تكلم وفعل اختياري له هو أنه صدر عنه ذلك بداعي الافهام والبيان لا الاهمال والاجمال.إلى آخر ما أفاده (1).

أقول: إن الغرض قد يتعلّق ببيان أصل الوجوب، فيكون في مقام الاجمال، و ايكال تبينه إلى زمان متأخر، ويحتمل أن يكون الواجبات المذكورة في القرآن في مقام بيان أصل وجوبها، و ايكال بيان كيفيتها إلى النبي صلي الله عليه و اله و أهل بيته عليهم السلام.

التنبيه الرابع: قال في الكفاية فيما يرجع إلى المقدّمة الثانية و الثالثة:

إنّه لا- إطلاق فيما كان للمطلق انصراف إلى خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فيه، أو كونه متيقّنا منه و لو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف (2).

و حاصل كلامه أنّ الانصراف يكون قرينة علي صرف الاطلاق عن إطلاقه، كقوله «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» فإنّه يشمل بإطلاقه الانسان لكنّه منصرف عنه، و قد لا يوجب الانصراف و يوجب عدم انعقاد الاطلاق، فيصير مجملا كالمجاز المشهور الذي يوجب الاجمال، و ذلك لأنّ الظروف التي وقع فيها الاستعمال يوجب كون بعض الأفراد قدرا متيقّنا حال الخطاب، و أمّا الانصراف البدوي فإنّه لا يوجب شيئا، و من هذا البيان يظهر المراد من المقدّمة الثالثة، فإنّ قوله «ثمّ إنّه قد انقدح» بيان للمقدّمة الثانية و المقدّمة الثالثة.

و ما ذكرناه في تفسير المقدّمة الثالثة هو الصحيح؛ لأنّ اللفظ و إن كان له ظهور في معناه لكن بملاحظة ظروف صدوره و حال المتكلم و السامع ربما تكون هذه الجهات موجبة لأن لا يكون الاطلاق ملحوظا، و إن لم توجب انصرافه إلى بعض الأفراد، نظير صيغة الأمر علي ما ذكره صاحب المعالم من أنّها صارت مجازا

ص: 260

1- نهاية الاصول ص 344.

2- كفاية الاصول ص 289.

فصل فيما اذا ورد مطلق و مقيد

إذا ورد مطلق و مقيد فهما علي أقسام:

القسم الأول: أن يكون المقيد إرشادا إلي الشرطية، أو الجزئية، أو المانعية، ولا ريب في حمل المطلق علي المقيد، كقوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فلو ورد صلّ في مقام البيان، بحيث تمت فيه مقدمات الحكمة، كان المقيد في قوة التصريح بأنه المراد من المطلق، ولا فرق بين العبادات و المعاملات، ولا بين الواجبات و المستحبات، كما إذا ورد أن النافلة لا تتحقق في وقت الفريضة، بأن يكون شرط صحتها عدم وقوعها في وقت الفريضة.

القسم الثاني: أن يكونا مسببين من سبب واحد مذكور، مثل قوله «إن ظهرت فاعتق رقبة» و «إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة أو لا تعتق رقبة كافرة» قال في الكفاية: لا ريب في حمل المطلق علي المقيد في الثاني، أي في المنفي (1).

و أورد عليه في المحاضرات بأنه لا فرق بين المقيد المثبت و المقيد المنفي.

قلت: الفرق بينهما ظاهر عند العرف، فإنّ المقيد المنفي بالقياس إلي المطلق المثبت أظهر من المقيد المثبت بالقياس إليه، و الظاهر أن وجه الأطهريّة هو من جهة خصوصية النفي في الأول الموجبة لكون المقيد مع المطلق من قبيل الاستثناء. و أمّا المثبت فغاياته اثبات الخصوصية في مورده، و هي أعمّ من أن توجب حمل المطلق عليه و من الأخذ بظاهرهما مع اثبات الميزة للمقيد، نظير التخصيص بعد التعميم المفيد لمزيد الاهتمام، فليتدبر.

ص: 261

القسم الثالث: أن يكونا مسببين لسببين مذكورين، بأن قال: إن ظهرت فاعتق رقبة، وإن أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، وهذا يدخل في مسألة ما إذا اتحد الجزاء و تعدد الشرط، فهل يتداخل المسبب، أو أن كل سبب يقتضي غير ما يقتضيه الآخر؟ وعلي ما تقدم من عدم التداخل فلا مجال لحمل المطلق علي المقيّد.

ثم إنّه لا فرق ظاهرا بين ذكر السبب وعدم ذكره إذا علم من الخارج وحدة السبب أو علم تعدّده.

القسم الرابع: أن لا يعلم وحدة السبب و تعدّده لاجمال السبب المذكور فصار موجبا للشكّ، فإن كان السبب المذكور سببا واحدا واقعا، حمل المطلق علي المقيّد. وإن كان السبب المذكور متعدّدا لم يحمل، فحيث لا سبيل إلي إحراز أنّه واحد أو متعدّد، فلا بدّ من الرجوع إلي الأصل العملي.

القسم الخامس: أن لا يكون سبب مذكور، بل مجرد أن قال: أعتق رقبة، وقال:

أعتق رقبة مؤمنة، ولم يعلم تعدّد السبب وعدمه، فهل هما تكليفان، وإن تحقّق امتثالهما بعق رقبة مؤمنة، بخلاف ما لو أعتق الكافرة، فإنّه امثل الأمر الأوّل، وبقي عليه امتثال الثاني، أو أنّهما تكليف واحد ويحمل المطلق علي المقيّد؟ الظاهر أنّه لا وجه للحمل.

وذكر في المحاضرات فيه أربعة احتمالات، واختار منها الحمل علي المقيّد (1).

وقال في فوائد الاصول بتعيّن حمل المطلق علي المقيّد.

قلت: مقتضي وجوب عتق مطلق الرقبة، ومقتضي وجوب عتق رقبة مؤمنة، وإن كان كفاية عتق المؤمنة لكونه ممّا يتحقّق به مصداقهما، ولكن لا منافاة بينهما حتّي يحملا علي التقييد، فالمطلق باق علي حاله و المقيّد علي حاله، والثمرة فيما 7.

ص: 262

لو اعتق غير المؤمنة أو لا كما أشرنا إليه.

القسم السادس: أن يذكر السبب في أحدهما دون الآخر، كما لو قال: أعتق رقبة، وقال أيضا: إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة. وقد أشكل في فوائد الاصول في حمل المطلق علي المقيد (1).

قلت: الظاهر أنّ حكمه حكم القسم الخامس.

القسم السابع: أن يكونا مستحيين، ولم يكن لسان المقيد لسان الارشاد إلي الجزئية و الشرطية و المانعية، سواء علم وحدة السبب أو علم تعدده، ذكر السبب أو لم يذكره، و الظاهر عدم حمل المطلق علي المقيد في جميع الصور لعدم التنافي بينهما.

فصل في المجمل و المبيّن

المبيّن ما له ظاهر عند العرف، و المجمل ما ليس له ظاهر كذلك، فإذا كان أحد الدليلين مجملا لم يكن حجة و يتعيّن العمل بالمبيّن؛ لأنّه لا يزاحمه المجمل، و لا وجه لحمل المجمل علي المبيّن، بل ينبغي السكوت عنه.

ثمّ إنّ ذكر في الكفاية أنّ لهما أفرادا مشتبهة وقعت محلّ البحث و الكلام للأعلام في أنّها من أفراد أيّهما الي آخره (2).

أقول: لا- بدّ من التثبت و الفحص عن المعني، فإن تحقّق أنّه مجمل أو مبيّن، فحكمه ما ذكرنا، و إن لم يثبت ذلك ينبغي العمل بالمبيّن و يحتاط في المجمل.

ص: 263

1- فوائد الاصول 1:368.

2- كفاية الاصول ص 293.

المقصد السادس: في الحجج المعتمدة شرعا أو عقلا

إشارة

لا يخفي أنّ المسلم إن التفت إلي الأحكام الشرعية، فله ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يحصل له العلم بها، ولا ريب في وجوب العمل بها.

الحالة الثانية: أن يحصل له الحجّة علي ثبوتها أو نفيها، من قطع أو أمارة معتبرة، فإن كان متعلّقا معيّنا وجب العمل به، وإن كان مردّدا وجب الاحتياط إن أمكن، وإلاّ تخيّر.

الحالة الثالثة: أن لا يكون له حجّة عليها، فيرجع إلي البراءة أو الاحتياط علي الخلاف. فيقع الكلام في مباحث:

المبحث الأول: في العلم و القطع و الاطمئنان

إشارة

وإنّما ذكرنا هذا البحث في الاصول؛ لأنّها كما تقدّم هي الحجج في الفقه، وقد وقع الخلاف في حجّية بعض أقسام القطع، فلذا كان المناسب البحث عنه في الاصول.

ثمّ إنّ من التفت إلي شيء: فقد يحصل له العلم به، أو القطع، أو الاطمئنان.

والعلم هو إدراك الشيء علي ما هو عليه، فالعلم بالشيء تابع لوجود الشيء إذا تعلّق به لا يتخلّف عنه. ولا يخفي أنّه لا دليل علي لزوم أن يكون للمعلوم وجودان:

وجود بالذات في افق النفس، ووجود في الخارج يكون معلوما بالعرض، وذلك لأنّنا نعلم وجود واجب الوجود لذاته، مع أنّه ليس له وجود ذهني.

والقطع هو الاعتقاد بوجود الشيء، سواء كان مطابقا للواقع، فيكون علما أيضا، أو كان مخالفا له، فيكون جهلا مركّبا.

وسمّي قطعا لقطعه تردّد النفس، والفرق بينه وبين العلم أنّه لا يعتبر مطابقتة

لواقع بخلاف العلم. و الاطمئنان هو الاعتقاد بوجود الشيء، مع احتمال عدم وجوده احتمالا ضعيفا كواحد في مائة مثلا.

ثم إن هذه الثلاثة قد تزول بتشكيك المشكك وقد لا تزول، وأيضا قد تحصل من الأسباب المتعارفة العقلانية، وقد تحصل من الأسباب غير العقلانية، فيقع الكلام في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: في العلم

قال في فروق اللغة في الفرق بين العلم واليقين: العلم هو اعتقاد الشيء علي ما هو به علي سبيل الثقة، واليقين هو سكون النفس وثلج الصدر بما علم انتهى (1).

وقال الخليل في العين: العلم نقيض الجهل. وقال: الجهل نقيض العلم (2). ومثله قال الأزهري في تهذيب اللغة.

أقول: القطع بالشيء المخالف للواقع جهل مركب وليس علما؛ لأن العلم هو الاعتقاد بالشيء علي ما هو به، والظاهر صدق العلم لغة و عرفا علي حضور المعلوم عند العالم من أي سبب حصل، وسواء زال بالتروّي والتشكيك أو لم يزل، خلافا لسيد المفاتيح (3) فيما إذا كان يزول بالتروّي، فمنع صدق العلم عليه، مع أنه اعتقاد مطابق للواقع.

نعم العلم المعتبر في اصول الدين هو الذي لا يزول وإن حصل بالتقليد، ولعل من اعتبر أن يكون الاعتقاد باصول الدين حاصلًا من الدليل إنما اعتبره لئلا يزول بتشكيك المشكك، وإلا فلا دليل علي حصول العلم من الدليل، بل يعتبر كونه

ص: 265

1- فروق اللغة ص 63.

2- العين 152:2.

3- مفاتيح الاصول ص 335.

مستقرًا لا يزول بتشكيك المشكك، فيكفي الاعتقاد الذي لا يزول وإن كان عن تقليد.

واختار الشيخ الأنصاري رحمه الله كفاية الجزم، وإن كان حاصلًا من التقليد، حيث قال: وأما الجازم فلا يجب عليه النظر والاستدلال، وإن علم من عمومات الآيات والأخبار وجوب النظر والاستدلال؛ لأنَّ وجوب ذلك توصدَّ لمي لأجل حصول المعرفة، فإذا حصلت سقط وجوب تحصيلها (1).

ثمَّ المعتقد بشيء إن كان اعتقاده مطابقًا للواقع فهو عالم، وإن لم يكن مطابقًا له فهو قاطع، ولكن غالبًا لا يعلم أنَّه عالم أو قاطع، فيجب عليه التشكيك في قطعه والرجوع إلى أهل الأطلاع ومتعارف الناس، وحينئذ إذا كان يزول بالتروِّي، أو كان حاصلًا من أسباب غير عقلانية، فلا يستقلَّ العقل بترتيب الأثر عليه.

ثمَّ إنَّ ترتيب الأثر علي العلم قد يكون طبيعيًا، وقد يكون عقليًا، فالإنسان الجائع إن حضر الخبز عنده وعلم به يأكل منه طبعًا كسائر الحيوانات والمجانين لو كانوا جائعين أو عطاشي وحضر عندهم الطعام أو الشراب فإتَّهم يتناولونهما، فليس العمل بالعلم في هذه الموارد عقليًا.

وقد يكون ترتيب الأثر علي العلم بحكم العقل، مثلًا لو علم المكلف حرمة شرب الخمر وحضر عنده الخمر فهو يعلم به، ويعلم أنَّ شربه يستحقُّ العقاب في الآخرة، فالنفس تميل إلي شربه، والعقل يمنع عنه؛ لأنَّه يرى أنَّ الالتذاذ الدنيوي اليسير في حدِّ ذاته لا يجوز لأجله الوقوع في العقاب الاخروي علي شدَّته.

ثمَّ إنَّ الإنسان: إمَّا يرجِّح حكم العقل، أو يرجِّح هوي النفس. وفي مثله يحكم العقل بترك الشرب. م.

ص: 266

1- فرائد الاصول ص 289 طبع قم.

ثم إنَّ المعلوم قد يكون محسوساً، وقد يكون غير محسوس، كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم.

وقد ظهر ممَّا ذكرنا من أنَّ العلم بالشيء هو الاعتقاد المطابق للواقع أي حضوره، أنَّه لا معني لحجّية العلم أو عدمها، بل هو أمر تكويني، فلا مجال للبحث عن إمكان جعلها أو عدم إمكانه، مثلاً يجب الوضوء بالماء بنصّ الكتاب، فإذا علم أنَّ مائعا ماء و توضّأ به، فلا يسأل لماذا توضّأت بالماء ليحتجّ، بخلاف ما لو قطع أنَّ مائعا ماء و كان خمرا، فإنّه لو شرب يسأل لماذا شربت الخمر، فيحتجّ بأنّه قطع بأنّه ماء.

الموضع الثاني: في القطع

الاعتقاد المطابق للواقع يسمّى قطعاً و علماً، و أمّا المخالف فيسمّى قطعاً و هو جهل مركّب يكون العامل به معذوراً، و هل هو عذر مطلقاً أو فيما إذا لم يكن القاطع مقصّراً في حصول القطع له.

و بعبارة اخرى: هل القطع المخالف للواقع حجّة مطلقاً، أو في خصوص ما إذا حصل من غير تقصير و من أسباب عقلانيّة؟

و المراد بالحجّية التنجيز و التعذير، و لا تنجيز له لمخالفته للواقع، فيتعيّن كونه معذّراً. و الظاهر أنَّ العقل الذي أرجع الله تعالى إليه يستقلّ باختصاص المعذّرية بغير المقصّر؛ لأنّ المطلوب هو الواقع، و لا يعذر في تركه إذا كان الترك مستنداً إلي سوء اختياره، و المقصّر التارك للواقع يكون الترك مستنداً إلي اختياره.

إن قلت: إنَّ المقصّر القاطع يري الواقع في اعتقاده، فإذا قيل له لا ترتّب أثر الواقع كان ذلك من التناقض في اعتقاده، و لا يمكن له الانبعاث و الامتثال.

قلت: إنَّ القطع الحاصل من الأسباب العقلانيّة، و منها خبر الثقة الضابط إذا

حصل القطع من قوله، أو القطع الحاصل للمطلع علي أوضاع الزمان، حجة و القاطع معذور.

ولكن الذي يحصل له القطع من الأسباب الغير المتعارفة كالحلم مثلا، أو من يكون غير مطلع علي الامور و حصل له القطع من شايعة، أو خبر غير موثق، أو حصل له اضطراب و حالة تخرج عن المتعارف، كالوسواسي و القَطَاع، فإنهم يمنعون عن العمل بقطعهم، لكن بغير عنوان يوجب التناقض، بأن يقال لكل واحد منهم إنه يجب عليه أن يتروى و يشكك نفسه بعض التشكيك، و يشاور العقلاء، و يزيد في الفحص و أمثال ذلك، و يرجع في اموره إلي متعارف الناس، بحيث ينتهي إلي أن يكون معذورا، فمن قطع بشيء لا يسرع في العمل به إلا بعد التروى و التدبر، فيكون بعد ذلك معذورا في العمل بقطعه المخالف للواقع.

ولذا قيل: إن الوسواسي يرجع إلي متعارف الناس، فيخالف القطع الحاصل له بنجاسة شيء إن لم يكن حاصلًا لمتعارف الناس.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الذي ينبغي أن يجعل محلّ الكلام هو القطع المخالف للواقع، أي: الجهل المركّب من القاصر. وصرّح في الكفاية بأنّه عذر إن خالف الواقع لو كان عن قصور (1).

و ممّا ذكرنا ظهر النظر في سائر كلامه، من وجوب العمل علي وفق القطع عقلا، فإنّه قد يكون طبعاً، و من أنّه لا جعل تأليفي بين الشيء و لوازمه، فإن أراد أنّ لازم الجهل المركّب من القاصر عدم صحّة عقوبته، فليس هناك لازم و ملزوم، بل عقابه نظير ضرب غير المستحقّ فإنّه قبيح.

و لعلّ مراده كما هو صريح غيره أنّ الكشف و اراءة الواقع من لوازم وجوده.

ص: 268

القطع، ولازم الوجود يتحقق مع الوجود، كالحرارة التي توجد بوجود النار مثلا، و لا جعل تأليفي بين النار و الحرارة.

وفيه نظر؛ لأنّ الجهل المركّب ليس كاشفا عن شيء، بل إنّ المتّصف به يتخيّل أنّه يري الشيء، وإلاّ فلا اراءة للجهل، وإتّما هذه أحكام العلم قد اختلطت بأحكام القطع.

ثمّ إنّ القاطع بإباحة الحرام الواقعي إذا لم يكن مقصّـرا في قطعه لا يكون مكلفا بالواقع؛ لأنّه لم يصل إليه و لم يؤته، و لا يكلف الله نفسا إلاّ ما آتاها، لا أنّه مكلف به و معذور، هذا في الحكم الكلّي. و أمّا في الموضوعات، كما إذا قطع بأنّ مايعا ماء و هو خمر واقعا، فإنّ حرمة الخمر واصله إليه، لكنّه معذور في ترك امثاله.

الموضع الثالث: في الاطمئنان

إشارة

لا- يخفي أنّ من اعتقد بشيء مع احتمال خلافه، فإن كان احتمال الخلاف و هميّا بحيث لا يعتني به، فهو في حكم العلم لو لم يكن علما، كما ذكره في الجواهر، قال: نعم لو كان ظلّما تسكن النفس و تطمئنّ علي وجه يكون الاحتمال و هميّا، يقوي لحوقه بالعلم في الحكم، كما حرّراه في محلّه (1) انتهى.

و قال أيضا: خصوصا مع فرض كون المراد من العلم الذي عليه المدار الطمأنينة (2) انتهى.

و أمّا إن لم يكن وهميّا، بل كان احتمالا كواحد في المائة مثلا، ففي كونه علما موضوعا أو حكما، أو أنّه ليس بعلم موضوعا و لا حكما، بل هو ظلّ قوي، و في أنّه حجّة أم ليس بحجّة؟ وجوه و احتمالات:

ص: 269

1- جواهر الكلام 154:22.

2- جواهر الكلام 231:36.

الأول: أنه يكون علما موضوعا؛ لصحة إطلاق العلم عليه عرفا.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: أو بالرجوع إلي الظنّ الاطمئنانى الذي يسكن إليه النفس، و يطلق عليه العلم عرفا و لو تسامحا في إلغاء احتمال الخلاف، و هو الذي حمل عليه كلام السيّد حيث ادّعى انفتاح باب العلم (1) انتهى.

لكن قال في موضع آخر: الظنّ الاطمئنانى الملحق بالعلم حكما بل موضوعا (2) انتهى.

أقول: أمّا ما ذكره من صدق العلم عليه عرفا، فيمكن المناقشة فيه، بأنّ العرف متّبع في تعيين مفاهيم الألفاظ، و لا اعتبار بمسامحاتهم، مثلا لو اعترف العرف بأنّ «كيلو» اسم لألف غرام، ثمّ كان وزن شيء يتسامح فيه كالفواكه ألف غرام إلّا مثقالا مثلا، فالعرف يعبّرون عنه أنّ مقداره كيلو و يتسامحون فيه، مع اعترافهم أنّه ليس كذلك.

ولذا لو سئل العرف عن الاطمئنان هل هو علم حقيقة أو لا؟ ربّما يتوقّفون في كونه علما.

و أمّا الاستشهاد بكلام السيّد، فهو في غير محلّه، فإنّه ذكر في موارد من الذريعة أنّ العلم هو سكون النفس الذي لا يكشف عن خلاف و لا يحتمل فيه الخلاف.

قال: العلم ما اقتضى سكون النفس (3).

وقال: لا- بدّ من كونه اعتقادا يتعلّق بالشيء علي ما هو به. وقال: و أمّا الظنّ فهو ما يقوي كون ما ظنّه علي ما يتناوله الظنّ و إن جوّز خلافه (4) انتهى. 3.

ص: 270

1- فرائد الاصول ص 129 ط رحمت الله.

2- فرائد الاصول ص 142.

3- الذريعة 20:1.

4- الذريعة 23:1.

فكّل ما جوّز خلافه فهو ظنّ. ثمّ إنّ من حمل كلام السيّد عليّ ما ذكره لعلّه صاحب هداية الأبرار (1)، فإنّه ذكر أنّ لفظ العلم يطلق في اللغة عليّ الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع، وهذا يسمّي اليقين، وعلوم الأنبياء والأئمّة من هذا القبيل، ويطلق أيضا عليّ ما تسكن إليه النفس و تقضي العادة بصدقه، وهذا يسمّي العلم العادي، ويحصل بخبر الثقة.

إلي أن قال: ولو اعتبرنا في العلم عدم تجويز النقيض عقلا لم يتحقق لنا علم قطّ بوجود شيء و لا عدمه ممّا غاب عنّا أو حضر عندنا.

إلي أن قال: وهذا هو الذي عناه القدماء بقولهم لا يجوز العمل في الشريعة إلاّ بما يوجب العلم، يدلك عليّ ذلك تعريف السيّد المرتضي في الذريعة العلم بأنّه ما اقتضي سكون النفس، وهذا التعريف يشمل نوعي العلم، أعني: اليقين و العادي، وهذا هو العلم الشرعي، فإن شئت سمّه علما، وإن شئت سمّه ظنّا، فلا مشاحة في الاصطلاح.

إلي أن قال: وكيف كان فالنزاع في هذه المسألة لفظي. وسبقه غيره فقال ما حاصله: إنّ اليقين يشمل اليقين العادي، و باب اليقين العادي واسع.

و تنظر في كلامه في تنقيح المقال (2)، بأنّ العلم عقلي و عادي و عرفي. و العلم العادي ما لا يحتمل النقيض أصلا ما دام الشخص عالما بواسطتها، ككون الجبل حجرا.

و لا ينافي إمكان تبدّل الحجر ذهابا بالذات من حيث عموم قدرة الله. و أمّا مجرد الاطمئنان و عدم الدغدغة الحاصل للشخص من جهة عدم الالتفات إليّ ما يوجب زوال العلم، فليس بعلم حقيقة في نفس الأمر، بل هو جزم حصل للشخص 9.

ص: 271

1- هداية الأبرار ص 13-15.

2- تنقيح المقال 1:179.

و يتفاوت بتفاوت الأشخاص من حيث التنبّه للاحتتمالات و عدمه، فالأولي أن يسمّي ما يدّعيه من الجزم أو الاطمئنان بالعلم العرفي لا العلم العادي الذي هو مثل العلم العقلي في عدم احتمال النقيض مادام العلم و العادة.

أقول: صدق العلم عرفا علي ما ذكر إن كان تسامحا فليس بحجّة، وإن كان تبادرا من حاقّ اللفظ، فإثبات كونه كذلك في عصر نزول القرآن و الأخبار مشكل جدّا.

القول الثاني: أنّه ليس علما ولكنّه ملحق به حكما، فإنّه حجّة عند المتشرّعة و العقلاء، و لم يردع عنها الشارع، فهو علم حكما.

قال في تنقيح العروة ما حاصله: إنّ الاطمئنان علم عادي عقلائي، و هو ما يكون احتمال خلافه موهوما غايته و لا يعتني به العقلاء، فهو حجّة عقلائيّة يعتمد عليه العقلاء في جميع امورهم، و لم يردع عن عملهم في الشريعة المقدّسة (1).

أقول: يمكن المناقشة أوّلا بالمنع من سيرة العقلاء، فإنّ المتيقّن منها عملهم علي سكون النفس الحاصل من الأسباب المتعارفة الذي لا يكون معه احتمال الخلاف.

و أمّا مع احتمال الخلاف احتمالا - غير موهوم، فيتوقّفون إلّا إذا كان العمل ممّا يتسامح فيه فيتسامحون، فلا يرتّبون آثار الموت علي الظنّ الاطمئناني. فإن اريد من العلم العادي ما كان احتمال خلافه موهوما لا يلتفت إليه و لم يحصل مقتضي الشكّ حتّي احتمال الخلاف واحدا في مائة، فلا بأس به، لكن إن اريد مع حصول مقتضي الشكّ و احتمال واحد في المائة، فسيرة العقلاء علي ترتيب آثار العلم عليه في الامور المهمّة كموت و نحوه غير ثابتة. 0.

ص: 272

و ثانيا: أنه يشمل الأدلة المانعة عن العمل بالظن، فإنه إذا لم يصدق عليه العلم دخل في قوله «من أفتي الناس بغير علم فليتبوء مقعده من النار».

بل منع عن حجّيته في المفاتيح وإن صدق عليه العلم، قال: سلّمنا أنّ لفظ العلم موضوع لمعني يشمل مطلق ما يطمئنّ النفس إليه، ولكن نمنع من حجّية ذلك علي الإطلاق، ونطالب من يدّعي حجّيته بالدليل، وإنّما نسلم حجّية الفرد الذي فيه الجزم، وهو الذي فسّر به العلم في كلام الاصوليين والمتكلمين، وذلك لأنّ البديهة تشهد بحجّيته (1) انتهى.

القول الثالث: أنه ليس علما موضوعا لعدم سكون النفس، و لا- حكما، بل هو ظنّ يجري عليه أحكام العلم بالنسبة إلى إثبات التكليف و إسقاطه، لبناء العقلاء و السيرة الممضاة شرعا. وقد ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله إثبات التكليف بالاطمئنان في كلامه الآتي.

القول الرابع: أنه ظنّ يجري عليه أحكام الظنّ، وهو الذي يظهر من السيّد في الذريعة، قال: و أمّا الظنّ فهو ما يقوي كون ما ظنّه علي ما يتناوله الظنّ، وإن جوّز خلافه، فالذي يبين به الظنّ التقوية و الترجيح (2).

و قال أيضا: إنّ خبر الواحد لا يوجب علما، و إنّما يقتضي غلبة الظنّ بصدقه إذا كان عدلا، إلي أن قال: و قال بعضهم: إنّ خبر الواحد يوجب العلم الظاهر، و يقسم العلم إلي قسمين. إلي أن قال في جوابه: فأما من يقول إنّّه يقتضي العلم الظاهر، فخلافه في عبارة؛ لأنّه سمّي غالب الظنّ علما (3) انتهى.

و قال أيضا: و قد علمنا أنّ الخبر عن موت إنسان بعينه مع حصول الأسباب التي 7.

ص: 273

1- مفاتيح الاصول ص 335.

2- الذريعة 1:23.

3- الذريعة 2:517.

يراعياها من البكاء عليه و الصراخ و إحضار الجنازة و الأكفان قد ينكشف عن باطل، فيقال: إنّه اغمي عليه أو لحقه السكّة أو ما أشبه ذلك، و العلم لا يجوز انكشافه عن باطل (1).

و يظهر هذا القول من الشيخ في العدة، قال في حدّ الظنّ: ما قوي عند الظانّ كون المظنون علي ما ظنّه، و يجوز مع ذلك كونه علي خلافه (2) انتهى.

و هو الذي قوّاه في المفاتيح، قال: نمنع إطلاق لفظ العلم علي مطلق ما يطمئنّ النفس إليه، أو الاعتقاد الراجح الشامل للظنّ حقيقة، بل هو حقيقة في الاعتقاد الجازم الذي لا يشوبه شكّ، و لا يعتريه ريب مطلقا و لو بحسب العادة، و ذلك لتبادره عند الاطلاق، و صحّة سلب لفظ العلم عن الظنّ، و جعله مقابلا للعلم في العرف و العادة، و عدم صحّة امتثال الأمر المعلق علي العلم بتحصيل الظنّ، و لغير ذلك. و بالجملة لا- شبهة في أنّ لفظ العلم موضوع لمعني غير ما وضع له لفظ الظنّ، و ذلك هو المعني الذي ذكره الاصوليون و المتكلّمون، و احتمال أنّ ذلك من مصطلحاتهم ممّا يقطع بفساده.

نعم قد شاع إطلاق لفظ العلم علي الظنّ، خصوصا إذا كان غالبا و كان ممّا علم حجّيته، كالظنون التي جرت العادة باعتبارها، و لذا قد يتوهم أنّ الأسباب المفيدة لتلك الظنون مفيدة للعلم، لكن مجرد شيوخ الاطلاق غير كاف في حمل اللفظ عليه كما لا يخفي إلي آخر كلامه (3).

و لعلّ الظاهر من موارد الاستعمال فيما جعلت المقابلة بين العلم و الظنّ كونه داخلا في الظنّ. 5.

ص: 274

1- الذريعة 1:517.

2- العدة ص 77.

3- مفاتيح الاصول ص 335.

قال في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى: وَ مَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا أَي:

ليس يتبع أكثر هؤلاء الكفار إلا ظنًا، الظنّ الذي لا يجدي شيئاً من تقليد آبائهم ورؤسائهم إنَّ الظنَّ لا يُغني من الحقِّ شيئاً لأنَّ الحقَّ إنّما ينتفع به من علمه حقّاً وعرفه معرفة صحيحة، والظنّ يكون فيه تجويز أن يكون المظنون عليّ خلاف ما ظنّ، فلا يكون مثل العلم (1) انتهى.

القول الخامس: التوقّف، قاله المحقّق الاصفهاني في كتاب الاجتهاد والتقليد، قال: ومنها الوثوق بالعدالة ويمكن الاستدلال له عموماً بأنّ الوثوق والاطمئنان علم عادي في نظر العرف والعقلاء، وهو بمجرد غير مجد، إذا الحكم إن كان مرتباً علي الموضوع المعلوم صحّ أن يدعي أنّ المراد من العلم والمعرفة عرفاً ما يعمّ الوثوق والاطمئنان، وأمّا إذا كان الحكم مرتباً علي الواقع، فالتوسعة في مفهوم العلم غير مجدية في إحراز موضوع الحكم حقيقة، بل لا بدّ من دليل عليّ تنزيل ما يوثق به منزلة الواقع، ولا دليل عليه إلا ما يدعي من السيرة المستمرة علي ترتيب آثار الواقع علي ما يوثق به، وبناء العقلاء علي المعاملة مع الوثوق والاطمئنان معاملة العلم الحقيقي.

والأول راجع في الحقيقة إلي الثاني، حيث لم تعلم سيرة من المتشرعة إلا بما هم عقلاء، والالتزام بالثاني لا يخلو من تأمل، وإلا لزم به في جميع الموارد، فيكتفي به في تنجز كلّ حكم لم تقم عليه حجة شرعية أو عقلية، بل كان ممّا يوثق به ويكتفي به في الخروج عن عهدة ما تنجز ولو مع التمكن من العلم الحقيقي في كلا المقامين (2) انتهى.

ولعلّه يظهر أيضاً من كلام صاحب الجواهر في الشياخ الموجب للاطمئنان، 4.

ص: 275

1- مجمع البيان 3:109.

2- كتاب الاجتهاد والتقليد ص 104.

قال: الاستفاضة التي تسمي بالشياع الذي يحصل غالبا منه سكون النفس و اطمئنانها بمضمونه، خصوصا قبل حصول مقتضي الشك، بل لعل ذلك هو المراد بالعلم في الشرع موضوعا أو حكما، و حينئذ فلا ريب في الاكتفاء به قبل حصول مقتضي الشك، أمّا معه فقد يشك فيه (1) انتهى.

قلت: لا ينبغي الريب في عدم كفايته في الاعتقاديّات من العلم بالمبدأ و المعاد و النبوة و الامامة و صفاته سبحانه و تعالي و غيرها، و أمّا في غير ذلك، فان اخذ في الدليل العلم الحاصل من الحسّ مثل الشهادة، كما ورد فيها «أنّه يشهد كما يري كفه» فكذلك لا يكون معتبرا، و يقع الاشكال فيما إذا اخذ العلم في الدليل مثل قوله «كلّ شيء لك حلال حتّي تعلم أنّه حرام» و قوله «بل انقضه بيقين مثله» فهل يصدق العلم عليه عرفا و إن لم يصدق لغة؟ محلّ إشكال؛ لأنّه لا يكفي الصدق عرفا إلاّ إذا احرز أنّه ليس إطلاقهم العلم عليه تسامحا منهم؛ لأنّ تسامحات العرف غير متّبعة، و المتّبع هو إطلاقهم حقيقة و بلا تسامح.

و كذا يقع الاشكال فيما لم يؤخذ العلم فيه، في أنّ الاطمئنان هل هو حجة لا لكونه علما، بل لبناء العقلاء عليه مع عدم ردع الشارع عنه، فيجوز التصرّف في مال كان لزيد قطعا إذا اطمأنّ أنّه انتقل إليه، و إن كان احتمال عدم الانتقال احتمالا ضعيفا موجودا، و كذا قتل من يطمئنّ أنّه كافر حربي أو قاتل أبيه عمدا، و كذا في الفروج و غيرها، الانصاف أنّه مشكل.

و الحاصل أنّ هنا أقساما ثلاثة:

الأول: العلم اليقيني الذي لا يزول.

الثاني: القطع العادي، و هو سكون النفس إلي وجود الشيء أو عدمه، بحيث لا 5.

ص: 276

1- جواهر الكلام 40:55.

يكون في النفس احتمال الخلاف قبل تشكيل المشكك، وهو الذي عليه سيرة العقلاء، فنراهم في جميع أعمالهم الراجعة إلي إدارة معاشهم و حوائجهم يعلمون عليه، فتسكن نفس من حصل له إلي ما يقوله صديقه و زوجته و ولده و خادمه، ولذا لورأي من واحد منهم الخلاف مرّات بل و لو مرّتين مثلا يتوقّف عند إخباره مع التفاته إلي أنّه قد تخلف.

و لا يبعد أن يكون المتيقّن من سيرة العقلاء اعتبار أن يكون القاطع مّطلعا علي الجهات التي لا ينبغي أن يقطع معها، و أمّا قطع من لا خبرة له بالامور فيشكل حجّيته.

الثالث: الظنّ المتأخّم للعلم، وهو أن يظنّ بوجود شيء و يكون احتمال عدمه واحدا بالمائة مثلا، قيل: إنّه حجّة لسيرة العقلاء علي العمل به. و فيه منع قيام السيرة علي اتّباعه.

و ما يدّعي من أنّ سيرة العقلاء علي العمل بالاطمئنان، فهو القسم الثاني الذي لا يكون احتمال الخلاف موجودا، و أمّا هذا القسم فإمّا يتسامحون أو يتوقّفون و يحتاطون، و لا بدّ من الاحتياط في بعض الموارد.

نعم يحتمل أن يكون بناء العقلاء في الامور المستقبلية، كبقاء الحياة و المال و السلامة و نحوها علي الاكتفاء بالظنّ، لكنّه يحتاج إلي إثبات الامضاء شرعا في جميعها، بل يحتمل أن يكون لهم بناء تعبدي علي البقاء حتّي مع الشكّ إن لم يكن أمارّة علي عدمه، كما ذكرناه في بحث الاستصحاب.

و كذا يحتمل أن يكون بناءهم علي حجّية الظنّ الاطمئنان في مقام وصول أحكام الموالى إلي العبيد، كما ذكره الشيخ الانصاري رحمه الله، قال: و بالجملة فمن المحتمل قريبا إحالة الشارع للعباد في طريق امتثال الأحكام إلي ما هو المتعارف

بينهم في امثال أحكامهم العرفية من الرجوع إلي العلم أو الظن الاطمئنانى (1) انتهى.

و ذكر النزاقى رحمه الله في العوائد عائدة(44): إن العلم العادى هو الذى لا- يلتفت أهل العرف و معظم الناس إلي احتمال خلافه، و لا يعتبرونه فى مطالبهم و لا يعتنون به فى مقاصدهم، ثم ذكر أنه حجة، فراجع.

وقد تلخص من جميع ما ذكر عدم صحة إطلاق الحجة علي العلم و صحة إطلاقها علي القطع و الاطمئنان.

تنبيه:

الأحكام التى أنشأها الشارع المقدس لكن لم يوصلها إلي الناس لمانع فىهم أو فى غيرهم، تكون أحكاما إنشائية محضنة، و منها الأحكام الموجودة فى كتاب علي عليه السلام التى لم يظهرها للناس، و أمّا إذا أنشأها الشارع المقدس و جعلها فى معرض الوصول إليهم بحيث لو تفحص المكلف عن الحكم الذى أنشأه وصل إليه، فهو الحكم الفعلى يعاقب علي ترك امثاله، سواء علم به أو جهل به تقصيرا.

و أمّا الجاهل به قصورا، فالحكم التكلفى يكون بالنسبة إليه إنشائيا فقط، و ليس فعليا، فإن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا ما آتاها، فلا يكون مكلفا به، و لا يتوجه إليه تكليف، نعم الحكم الوضعى ثابت بالنسبة إليه، فلو أكل الميتة تنجس فمه بالمباشرة لها كما ينجس الجدار، و لا يحرم عليه أكلها.

ثم لا- يخفى أن الحكم الشرعى له مرتبة واحدة، و هو إنشاؤه و جعله فى معرض الوصول إلي المكلف، بحيث لو فحص وصل إليه، و أمّا انطباقه علي موضوعه فهو أمر تكوينى لا يرتبط بالشارع، فهو يوجب الحجج علي المستطيع، و إذا تحققت استطاعة البالغ العاقل فقهرها ينطبق الحكم عليه.

ص: 278

ثم إن علم المكلف سعة مجعول الشارع أو ضيقه فهو، وإن شك في سعته وضيقه، كما إذا شك في سعة الحكم بنجاسة الماء المتغير لما بعد زوال التغير بنفسه، فيبني علي بقائه إن صح جريان الاستصحاب، وإلا فيجري أصل آخر.

وهذا كله في مقام الجعل، فإن وجد موضوع الحكم الواقعي انطبق عليه الحكم الواقعي قهرا. ثم إن وجد بعده الشك خارجا، انطبق الحكم الانشائي المجعول للشك في الحكم الواقعي علي المشكوك قهرا و تكويننا.

مثلا الشارع حكم بنجاسة الماء المتغير بالنجاسة، فإن علم أنه أنشأ نجاسته أبدا و إن زال تغيره بنفسه، أو علم أنه أنشأ نجاسته إلي زوال تغيره بنفسه، فلا إشكال.

و إن شك أنه أنشأ النجاسة علي نحو الدوام، أو أنه أنشأها مقيّدة ببقاء التغير، شمله قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشك» فيقال: هذا الحكم الانشائي بنجاسة الماء المتغير باق إلي ما بعد التغير لوحدته الموضوع، بناء علي جريان الاستصحاب من غير جهة تعارض استصحابي المجعول و عدم الجعل، ثم إذا وجد في الخارج ماء متغير بالنجاسة انطبق عليه الحكم الانشائي بنجاسة الماء المتغير، أي الحكم الواقعي قهرا، فإذا بقي و زال تغيره بنفسه انطبق عليه الحكم الانشائي الذي أنشأه الشارع علي المشكوك انطباقا قهريا.

و ليس للحكم مرتبتان خلافا لما في مصباح الاصول (1) حيث جعل استصحاب النجاسة معارضا لاستصحاب عدم الجعل، بتقريب أنّ الحكم له مرحلتان: مرحلة الجعل، وهو إنشاء حكم النجاسة للماء المتغير بنحو القضية الحقيقية. و مرحلة المجعول، وهي مرحلة فعلية الحكم خارجا بوجود الماء المتغير، و حينئذ إن زال التغير بنفسه يتعارض استصحاب النجاسة الفعلية مع عدمه.9

ص: 279

جعل النجاسة للماء بعد زوال تغيّره.

أقول: ليس للحكم مرحلتان، بل الحكم هو إنشاء النجاسة للماء المتغيّر بقوله «الماء المتغيّر نجس» وإذا وجد الماء المتغيّر فالانطباق عليه قهري ليس بيد المولي.

ثمّ إنّ ذكر في الكفاية (1) أنّ الحكم له مرتبة الانشاء، وهي المرتبة التي لا يريد الشارع فيها امتثاله لمانع في الناس أو في غيرهم و كان ممّا سكت الله عنه.

وقال في بحث المطلق و المشروط: فإنّ المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز، كما في موارد الاصول و الأمارات علي خلافها، وفي بعض الأحكام في أوّل البعثة، بل إلي قيام القائم عجل الله فرجه. إلي آخر كلامه (2).

وله مرتبة الفعلية، وهي التي يريد الشارع فيها من المكلف، فإن كان جاهلاً قاصراً لم يتنجّز، وإنما يتنجّز بالعلم به، ويلحق به الجاهل المقصّر، هذا ما يستفاد من مجموع كلماته.

لكن فسّر في مباني الاستنباط مرتبة الانشاء بالحكم المجعول علي نحو القضية الحقيقية إلي آخر كلامه (3). و الظاهر أنّه ليس مراده.

وقد يقال: إنّ الحكم له مرتبتان: مرتبة الانشاء بمعنى جعل الحكم القانوني بلا ملاحظة تخصيصاته و موانع إجرائه، و مرتبة الفعلية و هو جعله مع ملاحظة تخصيصاته.

أقول: إنّ الشارع العالم بجميع الخصوصيات ينشئ الحكم من الأوّل مطلقاً أو مقيداً، و تأخير بيان القيد ليس مرتبة اخري للحكم، هذا كلّه في الحكم الكلّي. 7.

ص: 280

1- كفاية الاصول ص 297.

2- كفاية الاصول ص 124.

3- مباني الاستنباط ص 37.

وَأما مرحلة التطبيق، بأن قطع قصورا أنّ الخمر ماء فشربه، فهو معذور في تطبيقه، لأنّ حرمة الخمر واصله إليه، فهو مكلف معذور في ترك امتثالها.

وَأما البيّنة أو أصالة الحلّ، فسيأتي الكلام فيهما في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

المبحث الثاني: في التجري

لا إشكال في حرمة مخالفة الحجّة المصيبة للواقع. وأما حرمة مخالفة الحجّة المخالفة للواقع من قطع مخالف للواقع أو أمانة أو أصل مخالفين له، عقلا و شرعا، أو عدمها عقلا و شرعا، أو حرمتها عقلا و عدمها شرعا، أو حرمتها شرعا لكنّها معفو عنها، ففيها أقوال و احتمالات.

ثمّ إنّ متعلّق الحرمة علي القول بها هل هو الفعل أو العزم عليه؟ قولان، وهذا هو بحث التجري، وهو أقسام يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قتلها:

أحدها: مجرد القصد إلي المعصية.

الثاني: القصد مع الاشتغال بمقدّمة الحرام.

الثالث: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية للحكم الواقعي، أو للحكم الظاهري الثابت بأمانة أو أصل، كارتكاب أحد أطراف الشبهة المحصورة، وفي الأخير تارة يرتكبه رجاء تحقّق المعصية الواقعيّة به، وثانية يرتكبه لعدم المبالاة بالحرام، وثالثة يرتكبه رجاء أن لا يصادف الحرام. ولنذكر صور المسألة:

الصورة الاولى: القصد إلي المعصية مع التلبس بما يعتقد كونه معصية واقعا أو ظاهرا، وفيه أقوال:

الأول: حرمة الفعل عقلا و شرعا. أما الحرمة العقليّة، فلحكم العقل بأنّ إظهار المخالفة للمولي بالفعل الذي قطع بحرمة خلاف احترام المولي، و هتك لحرمة،

و العبد الهاتك لحرمة المولي مستحق للعقاب عقلا من حيث انه بارز المولي بالمخالفة، نعم يختلف مراتب التجري كالمعصية الواقعية، فإن بعض الذنوب أكبر من بعض، و يختلف العصاة، فرب شخص لا يرتكب القتل مثلا و يرتكب الكذب أو الغيبة، و هذا الاختلاف موجود في التجري أيضا، و إبراز المخالفة جهة مشتركة بين التجري و المعصية الواقعية فيستحق عليه العقاب، و يختص المعصية الواقعية بكون الفعل أيضا حراما، و لعلّ المستدلّ ببناء العقلاء و حكم العقل بقبح التجري أراد ذلك.

ولكن الشيخ الأنصاري رحمه الله قال: إنّ بناء العقلاء لو سلم فإثما هو علي مذمة الشخص علي وجود صفة الشقاوة في نفسه المنكشفة بهذا الفعل لا علي نفس الفعل، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر علي قتل سيده لقتله، فإنّ المذمة علي المنكشف لا الكاشف، و كذا الكلام في حكم العقل بقبح التجري انتهى ملخصا (1).

و فيه نظر؛ لأنّ استحقاق الذمّ علي سوء سريره، بحيث لو قدر علي قتل سيده لقتله غير هتكه حرمة سيده بالمبارزة له بإظهار العداوة.

و أمّا حرمة الفعل شرعا، فلوجوه:

الأول: الاجماع علي أنّ ظانّ ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصي و إن انكشف بقاء الوقت و صلّي، و لا خلاف ظاهرا في أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر أو مقطوعه معصية و إن لم يتضرّر.

و أجاب عنه الشيخ الأنصاري رحمه الله بأنّ الاجماع المحصّل غير حاصل، و المسألة عقلية لا تثبت بالتعبّد (2). 9.

ص: 282

1- فرائد الاصول ص 9.

2- فرائد الاصول ص 9.

أقول: ويمكن أن يقال باستفادة حرمة مخالفة الظنّ في الموردین المذكورین من إجماع أو غيره، ولا يتعدّي إلي غيرهما.

الثاني: دعوي أنّ المراد من تحريم الخمر مثلاً تحريم الخمر الواقعي و الاعتقادي بترتيب مقدّمات ممنوعة لا تنتج ذلك، راجع فوائد الاصول (1).

الثالث: استكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي من باب قاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل و ما حكم به الشرع، و العقل يحكم ببيع الفعل المتجرّي به؛ لأنّه هتك لحرمة المولي فيحرم شرعاً.

و اجيب عنه بأنّ الحكم العقلي إن كان منشأه درك العقل المصلحة الملزمة في الفعل أو المفسدة كذلك، استكشف منه الحكم الشرعي. و أمّا حكمه في مرحلة العصيان باستحقاق العبد العقاب علي المخالفة، فلا يكون في مورده حكم مولوي؛ لأنّه ينقل الكلام إلي عصيانه و هكذا، فيتسلسل.

وفيه نظر؛ لأنّ حكم العقل باستحقاق العقاب علي الفعل المتجرّي به من أجل انطباق عنوان هتك المولي، ناش عن درك العقل المفسدة في الفعل بعنوان الهتك، كدركه حسن الفعل أو قبحه، و هذا الحكم العقلي ملازم للحكم الشرعي؛ لأنّ الشارع أعقل العقلاء فيحكم بذلك، و هو غير حكمه باستحقاق العقاب علي معصيته هذا الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي.

و بعبارة اخري: إنّما يحكم العقل باستحقاق العقاب علي الفعل المتجرّي به؛ لأنّه ينطبق عليه عنوان هتك المولي، فهو من باب أنّه قبيح يستحقّ عليه العقاب، و كلّ قبيح محرّم عقلاً فكذلك شرعاً، و لا ينقض ذلك بحكم العقل باستحقاق العقاب علي فعل الحرام الواقعي، لأنّه يحكم باستحقاق العقاب علي الفعل 5.

ص: 283

المتجرّي به أيضا، وهذا الحكم غير حكمه بقبح الفعل المتجرّي به؛ لانطباق عنوان الهتك عليه.

و لو تنزّلنا عن ذلك، فنقول: المعصية الواقعيّة هتك للمولي و ارتكاب للحرام، و الفعل المتجرّي به هتك للمولي فقط، و لا بأس باجتماع الجهات، ففي نهج البلاغة «و علي الداخل إثمان: إثم الرضا، و إثم الدخول» (1) و اجتماع العناوين علي الفعل الواحد غير بعيد، فشرب الخمر من الجاهل بالحرمة المقصّر أهون من شربه من العالم، و هو أهون من شربه من المستحلّ، و هو أهون من شربه ممّن يشّرع و يشربه لوجوبه.

الرابع: الآيات، منها: قوله تعالى لله ما في السماوات و ما في الأرض و إنّ تبدّوا ما في أنفسكم أو تحفّوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء و يُعذّب من يشاء (2) دلّت الآية علي أنّ ما في النفس من العزم يحاسب عليه، و ليس العزم علي المعصية حسنا بلا إشكال.

و منها: قوله تعالى لا يؤخّر ذنّبكم الله باللغو في أيمانكم و لكن يؤخّر ذنّبكم بما كسبت قلوبكم (3) فإنّ العزم علي المعصية من أفعال القلب و ليس حسنا بلا ريب.

و منها: قوله تعالى و لا تقف ما ليس لك به علم إنّ السّمع و البصر و الفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً (4) و الفؤاد هو القلب فهو مسؤول عن أفعاله.

و يمكن المناقشة في دلالة الآيات بأننا نعلم أنّ العزم علي المعصية ليس حسنا، 6.

ص: 284

1- نهج البلاغة ص 499 ح 154.

2- سورة البقرة: 284.

3- سورة البقرة: 245.

4- سورة الاسراء: 36.

وَأَمَّا أَنَّهُ مَعْصِيَةٌ يَعْقَبُ عَلَيْهِ فَلَا يَتَكَفَّلُ الْآيَاتُ لِإِثْبَاتِهِ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ رُوِيَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى رَفَعَ الْحُكْمَ فِي الْآيَةِ الْأُولَى مِنْهُ عَلِيٌّ هَذِهِ الْأُمَّةَ.

وَيَحْتَمِلُ فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ عَدَمَ الْمُؤَاخَذَةِ عَلِيٍّ الْإِيمَانَ الَّتِي اعْتَادَهَا اللِّسَانُ، وَأَنَّ الْمُؤَاخَذَةَ عَلِيٍّ الْإِيمَانَ الَّتِي يَعْزَمُ عَلَيْهَا الْقُلُوبُ، لَا أَقَلَّ مِنَ الشَّكِّ فِي الْعَمُومِ.

الخامس: الأخبار، ويمكن الاستدلال بطائفتين منها:

الأولي: ما دلَّ عليَّ أَنَّ الْعَمَلَ تَابِعٌ لِلنِّيَّةِ، فَإِنْ كَانَتْ نِيَّتُهُ بِعَمَلِهِ مُخَالَفَةً لِلَّهِ كَانَ عَمَلُهُ مُخَالَفًا لَهُ وَيَكُونُ مَعْصِيَةً.

منها: خبر أبي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السَّلام، قال: لا عمل إلاَّ بنِّيَّة (1).

والمُرَادُ بِأَبِي حَمْزَةَ هُوَ الثَّمَالِيُّ؛ لِأَنَّهُ رُوِيَ هَذِهِ الرَّوَايَةُ مَعَ الزِّيَادَةِ فِي الْخِصَالِ وَصَرَّحَ بِذَلِكَ (2).

وَمِنْهَا: خَبَرُ أَبِي عَثْمَانَ الْعَبْدِيِّ (3)، وَهُوَ مُتَّحِدٌ مَعَ الْحَدِيثِ الرَّابِعِ مَعَ زِيَادَةٍ.

وَمِنْهَا: الْمُرْسَلُ (4).

وَمِنْهَا: خَبَرُ عَلِيِّ بْنِ حَمْزَةَ الْعَلَوِيِّ (5).

وَمِنْهَا: خَبَرُ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ وَأَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى عَلَيْهِمَا السَّلام، عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلام، عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلام عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَلكلِّ امرئٍ ما نوي، فَمَنْ غَزِيَ ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ اللَّهِ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، 9.

ص: 285

1- وسائل الشيعة 1:33 ب 5 ح 1.

2- وسائل الشيعة 1:33 ب 5 ح 3.

3- وسائل الشيعة 1:33 ب 5 ح 2.

4- وسائل الشيعة 1:34 ب 5 ح 7.

5- وسائل الشيعة 1:34 ب 5 ح 9.

و من غزي يريد عرض الدنيا أو نوي عقلا لم يكن له إلا ما نوي (1).

يمكن أن يقال: إن ظواهر هذه الأخبار تدلّ علي أنّ العمل يقع علي ما نواه، فمن قطع أنّ مايعا ماء و شرهه بداعي القرية، يثاب علي عمله و إن كان خمرا واقعا، و كذلك العكس بالعكس.

و يؤيده ما روي عن أبي ذرّ عن رسول الله صلّي الله عليه و اله في وصيّة له، قال: يا أبا ذرّ ليكن لك في كلّ شيء نيّة حتّي في النوم و الأكل (2). دلّ علي أنّ الأكل يصير مستحبّا بالنيّة علي أن يكون للتقوي علي طاعة الله تعالي.

و أمّا الأخبار التي تدلّ علي حرمة نيّة المعصية، فلا تدلّ علي كون الفعل المتجرّي به معصية؛ لأنّ المراد بها لعلّ المعصية الواقعيّة، فهي لا تدلّ علي مفروض المسألة، أعني: التلبس بالعمل بزعم المعصية.

و الحاصل أنّه يمكن أن يقال بدلالة هذه الأخبار علي أنّ الفعل يتغيّر عنوانه الذاتي بالنيّة، فإن نوي به الأمر الراجح يصير الفعل مستحبّا، و إن نوي به عنوان المعصية يصير حراما، فالعمل يحسب علي حسب ما نوي.

ثمّ إن لم يتمّ دلالتها علي حرمة الفعل أو رجحانه بالنية يمكن أن يستفاد منها ثبوت العقاب و الثواب علي النيّة المتعقّبة بما يزعم كونه معصية أو طاعة، بأن يثاب الانسان علي النيّات و يعاقب عليها، لا أنّ الفعل يصير راجحا أو حراما.

الطائفة الثانية: ما دلّ علي أنّه يجب الخوف من الله، و يحرم انتهاك حرمة و يجب الاستحياء منه، و الفعل المتجرّي به ترك للخوف و ترك الاستحياء. و يستفاد ذلك من أخبار:

منها: ما دلّ علي ذكر الله علي كلّ حال، و أنّه ليس الذكر المتعارف مثل سبحان 8.

ص: 286

1- وسائل الشيعة 1:34-35 ب 5 ح 10.

2- وسائل الشيعة 1:34 ب 5 ح 8.

اللّٰه والحمد لله ولا إله إلاّ الله والله أكبر فقط، بل إذا ورد عليك شيء أمر الله به أخذت به، وإذا ورد عليك شيء نهى عنه تركته (1). وغيره من روايات الباب، فإنّها تدلّ علي أنّ المراد من الذكر احترام توجّه الله إلي العبد، والقاطع بالحرمة عند ارتكاب المحرّم لم يحترم توجّه الله إليه.

و منها: ما ورد في مدح من لم يقدّم رجلا ولم يؤخّر رجلا حتّى يعلم أنّ ذلك لله رضا (2).

و منها: خبر إسحاق بن عمّار، قال أبو عبد الله عليه السّلام: يا إسحاق خف الله كأنك تراه، وإن كنت لا تراه فإنّه يراك، وإن كنت تراه فإِنَّه يراك لا يراك فقد كفرت، وإن كنت تعلم أنّه يراك ثمّ برزت له بالمعصية فقد جعلته أهون الناظرين عليك (3). وغيره من روايات الباب.

و منها: ما رواه في تفسير علي بن إبراهيم، حكى عنه السيّد ابن طاووس في كتاب سعد السعود، قال في جملة منه: يا حفص إنّ الله يغفر للجاهل سبعين ذنبا قبل أن يغفر للعالم ذنبا واحدا الحديث (4).

القول الثاني: عدم حرمة الفعل شرعا وعقلا. قال المحقّق الخراساني في الكفاية وفي تعليقه علي الفرائد: إنّهُ ليس بحرام شرعا لوجه نذكر حاصلها بتوضيح:

الأول: أنّه إذا قيل يحرم الفعل الذي قد قطع المكلف بحرمة لزم اجتماع المثليين لدي القاطع.

وفيه أنّه يكون تأكيدا للحرمة، كما ورد أنّه يؤاخذ العالم بما لا يؤاخذ الجاهل، 1.

ص: 287

1- وسائل الشيعة 11:200 ب 23 ح 11.

2- وسائل الشيعة 11:228 ب 36 ح 1.

3- وسائل الشيعة 11:171 ب 14 ح 6.

4- سعد السعود ص 87 عنه، ورواه في الكافي 1:47 باب لزوم الحجّة ح 1.

بناء علي إرادة الجاهل المقصّر الذي هو أيضا مكلف، أي: من علم حرمة الخمر، فليعلم أنّه يعاقب علي شربه أكثر ما يعاقب الجاهل علي شربه.

الثاني: أنّ الفعل المتجرّي به بما هو مقطوع الحرمة لا يصدر من المكلف بالقصد إلي كونه مقطوع الحرمة، و الفعل غير المقصود ليس فعلا اختياريًا، فلو قطع بحرمة التّن و لم يكن حراما واقعا فشربه، فإنّه متعمّد إلي شرب التّن، و هو فعل اختياري له، لكن لا يقصد شربه بعنوان مقطوع الحرمة، و ما لم يقصد هذا العنوان لم يكن مريدا له، فلا يكون الفعل بهذا العنوان اختياريًا، و إن كان اختياريًا في أصل شرب التّن، و العنوان غير الاختياري لا يوجب القبح.

أقول: هذا علي مبناه من أنّ الفعل الاختياري أو العنوان الاختياري لا بدّ أن يكون مسبوقا بالقصد. و أمّا علي ما ذكرناه من أنّ الفعل الاختياري في مقابل الفعل الاضطراري كحركة المرتعش، فالفعل صادر باختياره يصحّ عقابه عليه.

الثالث: عدم صدور فعل اختياري منه أصلا إن كان تجرّيه في مصداق الحرام، كما إذا قطع أنّ مايعا خمر، مع أنّه ماء، فإنّ حرمة الخمر معلومة له، ولكن حيث قطع بأنّ هذا المايح خمر فشربه علي أنّه خمر، فالمقصود شرب الخمر لا شرب المايح أو الماء. و ما قصده لم يقع فليس بمراد فليس اختياريًا.

أقول: هذا أيضا علي مبناه، و علي ما ذكرناه فهو مختار في شرب هذا المايح.

الرابع: أنّه لا وجه لتحريم مقطوع الحرمة؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة تتبع الملاكات، و الوجدان السليم يشهد بأنّ القطع بالحرمة لا يوجب ملاكا في الفعل حتّي يوجب الحرمة الشرعيّة.

أقول: انطباق إظهار المخالفة عليه ممّا يوجب قبحه، كما إذا كان الهواء حارًا و العبد لإظهار الاستخفاف بالمولي و هتك حرمة ألقى عليه الماء مثلا، فإنّ استبراده بالماء مطلوب له، لكن عمل العبد بالقاء الماء عليه يكون مثل أن يلقي

عليه التراب في توهينه به، وهذا العنوان يوجب تعنونا للفعل. نعم القطع بحرمة شرب المايح المقطوع كونه خمرا لا يوجب وجود ملاك
حرمة الخمر في الفعل.

الخامس: لو سلم أنه يوجب ملاكا بأن يغيره عما هو عليه، لكن لا يصح النهي المولوي عنه؛ لأن الغرض من النهي المولوي حصول الخوف
للعبد من العقوبة حتى يترك المنهي عنه، وهو حاصل هنا قبل هذا النهي، لأنه بقطعه أنه منهي يحصل له الخوف (1).

أقول: يمكن أن لا ينتهي المكلف بالنهي الأول، ولكن إذا علم أنه منهي بنهي آخر صار ذلك موجبا لخوفه، كما إذا التفت بأن مسؤولية العالم
أشد من الجاهل، وبالجملة لا مانع من أن يكون الشيء محرما بعناوين، كقتل ذي الرحم، فإنه قتل وقطع رحم وقساوة وغيرها، فلا مانع من
أن يكون مقطوع الحرمة حراما بهذا العنوان.

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمه الله (2) بعد رد الأدلة التي اقيمت علي الحرمة الشرعية اعترف باستحقاق المذمة علي ما كشف عنه الفعل من
سوء السريرة، يعني القبح الفاعلي، ومن المعلوم أن الحكم العقلي باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعا إذا تعلق بالفعل لا
بالفاعل، ويظهر من بعض كلماته الاستشكال في استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى به.

القول الثالث: التفصيل المحكي عن صاحب الفصول رحمه الله بين ما لوزاحم التجري جهة رجحان الفعل في ذاته، فلا يبعد عدم
العقاب، وإلا فيستحق العقاب، فإذا قطع بحرمة شيء غير محرّم واقعا، فالأرجح استحقاق العقاب، وإذا اعتقد تحريم شيء واجب غير
مشروط بقصد القرية، فلا يبعد عدم العقاب. 9.

ص: 289

1- كفاية الاصول ص 299، والتعليقة علي الفرائد ص 37.

2- فرائد الاصول ص 9.

و أورد عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) بأن قبح التجري ذاتي لا عرضي حتى يختلف باختلاف العوارض.

القول الرابع: استحقاق العقاب علي العزم علي فعل مقطوع الحرمة، قال في الكفاية: قلت العقاب إنما يكون علي قصد العصيان و العزم علي الطغيان، لا- علي الفعل الصادر بهذا العنوان، و كأنه استدلّ عليه بحكم الوجدان الحاكم علي الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة و المثوبة، لاحظ كلامه (2).

أقول: استحقاق العقاب عقلا علي مجرد العزم و إن لم يصدر منه فعل أصلا غير واضح، و لا إشكال في استحقاقه الذم.

ثم لو سلم استحقاق العقوبة علي العزم، لكن ربّما يستفاد من الأخبار أنه معفو عنه ما لم يتلبس بفعل، و سيأتي توضيحه.

الصورة الثانية: أن يقصد المعصية الواقعية، كسرب الخمر مثلا، فإن ارتدع اختيارا و لم يفعل فلا عقاب عليه، و إن لم يرتدع بل نواه فلم يوفق حتى مات مثلا، فالأخبار فيه علي طوائف:

الطائفة الاولى: ما دلّ علي أن تية المعصية الواقعية لا تكتب إن لم يتعقبها المعصية الواقعية و إن لم يتب عنها، و هي عدة أخبار:

منها: خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام، قال: إن الله تبارك و تعالي جعل لأدم في ذريته أن من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، و من همّ بحسنة و عملها كتبت له عشرة، و من همّ بسيئة لم تكتب عليه، و من همّ بها و عملها كتبت عليه سيئة (3).6.

ص: 290

1- فرائد الاصول ص 11.

2- كفاية الاصول ص 300.

3- وسائل الشيعة 1:36 أبواب مقدمات العبادات ب 6 ح 6.

و مثله خبر أبي بصير (1). و خبر بكير (2). و خبر جميل (3). و خبر حمزة بن حمران (4).

و خبر مسعدة بن صدقة (5). و خبر عبد الله بن موسى بن جعفر (6).

الطائفة الثانية: ما دلّ علي أنّ نية المعصية معصية، وهي عدّة أخبار:

منها: خبر أبي عروة السلمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ الله يحشر الناس علي تياتهم يوم القيامة (7).

و منها: خبر أبي هاشم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّما خلد أهل النار في النار لأنّ تياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبداً، و إنّما خلد أهل الجنة في الجنة لأنّ تياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبداً، فبالنّيّات خلد هؤلاء و هؤلاء، ثمّ تلا قوله تعالي قل كلّ يعملّ علي شاكلته قال:

علي نيّته (8).

و خبر السكوني (9)، و مرسل الأنصاري (10)، و خبر فضيل بن يسار (11)، 2.

ص: 291

- 1- وسائل الشيعة 1:36 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 7.
- 2- وسائل الشيعة 1:37 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 8.
- 3- وسائل الشيعة 1:37 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 10.
- 4- وسائل الشيعة 1:39 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 20.
- 5- وسائل الشيعة 1:40 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 21.
- 6- وسائل الشيعة 1:41 أبواب مقدّمات العبادات ب 7 ح 3.
- 7- وسائل الشيعة 1:34 أبواب مقدّمات العبادات ب 5 ح 5.
- 8- وسائل الشيعة 1:36 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 4.
- 9- وسائل الشيعة 1:35 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 3.
- 10- وسائل الشيعة 1:39 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 17.
- 11- وسائل الشيعة 1:40 أبواب مقدّمات العبادات ب 6 ح 22.

و مضمونها أنّ نية الكافر شرّ من عمله.

الطائفة الثالثة: ما دلّ علي كتابة نية الكافر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

قال لي: يا جابر يكتب للمؤمن في سقمه من العمل الصالح ما كان يكتب في صحته، ويكتب للكافر في سقمه من العمل السيء ما كان يكتب في صحته الحديث (1).

ويمكن الجمع بين هذه الأخبار بأن نية المعصية بمجردّها لا تكتب ويعفي عنها، وعليه يحمل الطائفة الاولى، وأمّا إن كان الانسان بلغ من المعصية حدّا لا خير فيه، بأن كان نيته أن يعصي أبد الأبدين، فهو يدخل في النار التي أعدت للكافرين، وعليه يحمل الطائفة الثانية.

ويحمل خير السكوني ونحوه علي أنّ نية الكافر لفعل الشرّ أكثر ممّا يعمله خارجا، كما أنّ المؤمن ينوي من الخير ما هو أكثر ممّا يفعله. ويحمل الطائفة الثالثة علي الكافر المستحق للعقاب لا القاصر، فتتحد مع الطائفة الثانية، فتأمل.

الصورة الثالثة: أن يقصد المعصية الواقعية ويتلبس ببعض مقدماتها، ولا يبعد استحقاقه العقاب؛ لأنّه قد بارز بالمخالفة، لكن مقتضي الأخبار الدالة علي أنّه ما لم يرتكب الحرام لا تكتب عليه أنّه يعفي عنه ولا يعاقب.

وقد تحصل من جميع ما ذكر أنّه يمكن القول بحرمة الفعل الذي ارتكبه بعنوان كونه معصية، ولا دليل علي العفو عنه؛ لأنّ مورد الأخبار النافية للعقاب عمّن همّ بالمعصية ولم يفعلها هو همّ بالمعصية الواقعية ولم يفعلها، وأمّا من همّ بما يعتقد معصية وارتكبه فشمولها له غير معلوم.

وأما سائر الصور، كمن قصد ارتكاب ما يعتقد حراما ولم يكن حراما واقعا.

ص: 292

و ارتدع اختيارا، أو لم يرتدع حتّى مات، فالظاهر العفو عنه، و من تلبس بمقدمات ما يعتقده حراما و لم يكن حراما واقعا، ففيه تأمّل لا مكان صدق الهتك، و ظهر أحكام بقيّة الصور.

ثمّ إنّ يمكن أن يقال بحرمة امور بعناوينها، قيل: إنّها تدلّ علي حرمة التجريّ شرعا، لكن الظاهر عدم دلالتها، وهي:

الأول: الرضا بالمعصية حرام، يدلّ عليه خبر طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: العامل بالظلم و المعين له و الراضي به شركاء ثلاثة (1). و هذا لا يشمل المتجرّي؛ لأنّه إذا قتل من يعتقده مؤمنا و كان كافرا مهدورا فقد رضي بهذا القتل و هو ليس بظلم. نعم لو رضي بقتل مؤمن آخر فله حكمه، لكن رضاه متعلّق بقتل هذا الشخص، و هذا ليس بمؤمن، فتأمّل.

الثاني: من شهر سيفه قاصدا به القتل، فإنّه إمّا من مصاديق المحارب، أو ملحق به حكما.

الثالث: الأشخاص الذين شاركوا في ايجاد الخمر بايجاد مقدماته.

الرابع: من قال كلمة صارت سببا لقتل مؤمن.

هذا ما تيسّر لي من الفحص و البحث في هذه المسألة، و لا ينبغي الاقتصار عليه في مقام الفتوي.

المبحث الثالث: في العلم و القطع المأخوذ في الموضوع

إشارة

و يقع الكلام في مواضع:

ص: 293

الموضع الأول: في العلم المأخوذ في الموضوع

قد يؤخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر، كما إذا قيل: إذا علمت وجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا. وقد يؤخذ العلم بموضوع في ترتب حكمه عليه، كما إذا قيل: إذا علمت مايعا خمرا حرم عليك شربه.

وفي كلا الموردین تارة يؤخذ علي نحو الصفیة، و اخی علي نحو الطریقة.

و المراد بأخذه في الموضوع علي نحو الصفیة أحد نحوین: الأول: أن يؤخذ في الموضوع العلم الحاصل من سبب خاص، كالحاصل من الكتاب و السنّة، لا الحاصل من الجفر و الرمل مثلا، أو العلم الحاصل لشخص خاص، كالحاصل للمجتهد، فيكون قد أخذ في الموضوع علي نحو الصفیة. أو يؤخذ في الموضوع من حيث كونه حضور المعلوم، بلا فرق فيه في حصوله بین الأسباب أو الأشخاص، فيكون أخذه فيه علي نحو الطریقة، و علي كلا اللحاظین لا يقوم مقامه الأمانة؛ لأنّها لیست علما.

و بعبارة اخی: قد اخذ العلم بما هو علم في الموضوع تارة بعض أفراده، كالعلم الحاصل من الكتاب و السنّة، و الحاصل للمجتهد مثلا، و اخی كلّ ما صدق علیه العلم.

الثانی: أن يؤخذ في الموضوع من حيث هو علم من أيّ سبب و لأيّ شخص حصل، فيكون أخذه علي نحو الصفیة، و لا- يقوم مقامه الأمارات و الاصول؛ لأنّها لیست علما، و المراد بأخذه في الموضوع علي نحو الطریقة حیث أن يؤخذ فيه من حيث أنّه أحد الطرق إلی ثبوت الشيء، أو من حيث أنّه حجّة علي الشيء، فیصحّ التعدّي عنه إلی سائر الطرق المطابقة للواقع، أو الاصول التي اتّفتت فیها المطابقة للواقع، و يكون ذكر العلم في الدلیل المأخوذ فيه كقوله «كلّ شيء طاهر

حتّى تعلم» كناية عن إرادة الطريق المعبر، وإنّما خصّ بالذكر لأنّه أكمل الطرق المعتبرة، فيقوم مقامه الأمانة و الاصول المصيبة للواقع.

ثمّ إنّ العلم المأخوذ في الموضوع لا ينقسم إلى قسمين، وهو أخذ تارة جزء الموضوع و جزؤه الآخر الواقع، و اخرى تمام الموضوع، سواء طابق الواقع أو لم يطابق؛ لأنّ العلم هو الاعتقاد بالشيء علي ما هو به، فيكون مطابقا للواقع دائما، وإلا كان جهلا مركبا.

و من أمثله قوله «رجل قضى بالحقّ و هو يعلم» (1) فإنّه اعتبر الحقّ مع العلم به، فلا يكفي أن يقضي إن كان مطابقا للواقع و لا يعلم به، و لا أن يقضي إن قطع بالواقع و كان مخالفا له.

الموضع الثاني: في القطع المأخوذ في الموضوع

قد يؤخذ القطع في الموضوع علي وجه الصفتيّة تمام الموضوع أو جزئه، وقد يؤخذ في الموضوع علي وجه الطريقيّة تمام الموضوع أو جزئه، بالتفسيرين اللذين ذكرناهما للعلم الصفتي و العلم الطريقي.

و توضيحه: أنّ القطع بالشيء طريق إلى الشيء، و انكشاف له في نظر القاطع، فإذا اخذ في الموضوع بما هو كاشف عن متعلّقه عند القاطع، فتارة يؤخذ بما هو كاشف كشافا جزئيا تمام الموضوع، أي: سواء طابق الواقع أم لم يطابق الواقع، أو يؤخذ جزؤه و جزئه الآخر الواقع، و علي التقديرين فلا يقوم مقامه الأمانة، و اخرى يؤخذ بما هو أحد الطرق إلى ثبوت الشيء، كما إذا قال: إن قطعت أنّ شيئا ملك لزيد فاشتر منه من باب أنّه أحد الطرق، و الطرق الاخر قول ذي اليد و البيّنة

ص: 295

و استصحاب الملكية، إمّا تمام الموضوع أو جزؤه، و علي التقديرين يقوم مقامه سائر الطرق، و هذا التعبير مسامحة، بل أنّ نفس أخذ القطع من باب أنّه أحد الطرق معناه الاكتفاء بسائر الطرق.

فينبغي في كلّ مورد أخذ اليقين و القطع في الموضوع تشخيص ذلك، مثلا صحيح زرارة: إذا دخلت أرضا فأيقنت أنّ لك بها مقام عشرة أيام (1) الحديث.

يدلّ علي أنّ وجوب إتمام الصلاة علي المسافر متوقّف علي أنّ يتيقّن بمقامه في محلّ واحد عشرة أيام، و ساكت عن أنّ اليقين أي القطع بمقامه عشرة أيام هل هو طريق إلي مقامه واقعا، أو أنّه تمام الموضوع و إن لم يتم واقعا.

لكن بضميمة الخبر الآخر: أنّ من صلّي بتمام ثم عدل يتمّ مادام لم يسافر، يستفاد اعتبار اليقين تمام الموضوع و إن لم يطابق الواقع. و ظاهره اعتبار اليقين بما هو يقين، فلا يقوم مقامه البيّنة، لكن لو استفدنا أنّ المراد من اليقين المأخوذ فيه هو الطريق المعتبر إلي الشيء قامت الأمانة مقامه، فحينئذ يكتفي بما إذا أخبرت البيّنة مثلا بمقامه عشرة أيام.

و الحاصل أنّه إن أخذ القطع في الموضوع بما هو كاشف خاصّ لم يتم مقامه شيء، و هو المراد بكونه مأخوذا علي نحو الصفّيّة. و إن أخذ في الموضوع بما هو أحد الكواشف لا لخصوصيّة فيه قام مقامه الأمانة المصيبة للواقع إن أخذ جزء الموضوع، و قام مقامه الأمانة مطلقا مصيبة أو غيرها إن أخذ تمام الموضوع.

و ينبغي ذكر امور لتوضيح المذكورات:

الأول: قال في الكفاية: إنّ القطع المأخوذ في الموضوع ينقسم إلي أربعة أقسام:

و ذلك لأنّ القطع لمّا كان من الصفات الحقيقيّة ذات الاضافة، و لذا كان العلم نورا 6.

ص: 296

لنفسه و نورا لغيره، صحّ أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصّة و حالة مخصوصة بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصيّة اخري فيه معها، كما صحّ أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلّقه و حاك عنه، فيكون أقسامه أربعة (1).

أقول: فيه نظر، أمّا أولاً: فلما تقدّم من الفرق بين القطع و العلم، فإنّ العلم نور دائماً، و أمّا القطع فقد يكون جهلاً مركّباً.

و ثانياً: أنّ القطع علي كلّ حال له جهة كشف و لو زعما عند القاطع، فلا معني لإلغاء جهة كشفه، إلاّ أن يؤخذ في الموضوع بما هو صفة نفسانيّة، كالحسد و سائر الصفات النفسيّة، و هذا فرض لا يقع، فتفسيره القطع الصفّي و الطريقي بذلك علي خلاف التفسيرين اللذين ذكرناهما ليس بسديد.

الثاني: قال في الكفاية: لا ريب في عدم قيام الطرق و الأمارات المعتبرة بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع علي نحو الصفّيّة، إلي أن قال: و منه انقذ عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع علي نحو الكشف، فإنّ القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا كسائر مالها دخل في الموضوعات أيضاً، فلا- يقوم مقامه شيء بمجرد حجّيته، و قيام دليل علي اعتباره ما لم يتم علي تنزيله و دخله في الموضوع كدخله (2).

قلت: أخذ القطع بما هو صفة كالحسد مثلاً في الموضوع ليس له وجود في الأدلّة التي عثرنا عليها، و ما ذكره من عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع علي نحو الكشف إن أراد الكشف الخاصّ، فهو الذي ذكرنا أنّه المأخوذ في الموضوع علي نحو الصفّيّة، و التحقيق ما تقدّم بيانه.

الثالث: قيل: إنّ الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي الذي اخذ جزء الموضوع؛ 4.

ص: 297

1- كفاية الاصول ص 303.

2- كفاية الاصول ص 304.

لأنّ دليلها جعلها علما تعبّدا، ولازمه تنزيل متعلّقها منزلة الواقع تعبّدا، فيتحقّق تنزيلان: تنزيل الأمانة منزلة القطع، و تنزيل متعلّقها منزلة الواقع.

وفيه نظر أمّا أولا: فلأنّ دليل الأمانة يقتضي حجّيتها لا تنزيلها منزلة العلم، كما سيأتي بيانه. و ثانيا: أنّ القطع الذي اخذ جزء الموضوع يكون جزؤه الآخر الوجود الواقعي المقيّد بكونه واقعيًا، فهو في قوّة التصريح بأنّه لا يكفي التنزيل.

الرابع: قد اشكل عليّ تقسيم القطع المأخوذ في الموضوع أربعة أقسام، بأنّه لا يمكن أخذ القطع في الموضوع عليّ نحو الطريقيّة تمام الموضوع؛ لأنّ معني كونه طريقا كون النظر إليّ الواقع، و معني أخذه تمام الموضوع عدم النظر إليّ الواقع.

قال في مصباح الاصول: أخذ القطع في الموضوع عليّ نحو الطريقيّة تمام الموضوع يكون من قبيل الجمع بين المتناقضين، فالصحيح تثليث الأقسام (1).

وفيه أنّ التقسيم لا يصحّ في العلم؛ لأنّه حضور المعلوم، ولكن القطع ليس كالعلم، فإنّه قد يكون مخالفا للواقع إذا كان جهلا مركّبا، و حينئذ إن اخذ في الموضوع عليّ أنّه إن حصل من سبب خاصّ، أو لشخص خاصّ تمام الموضوع، أي: سواء طابق الواقع أم لم يطابق الواقع أو جزءه، أي: إن طابق الواقع كان مأخوذا عليّ نحو الصفّيّة، و إن اخذ في الموضوع عليّ أنّه إن حصل من أيّ سبب أو لأيّ شخص تمام الموضوع أو جزءه، كان مأخوذا عليّ نحو الطريقيّة. هذا عليّ التفسير الأوّل الذي ذكرناه للعلم الصفّي و الطريقي. و كذا يصحّ التقسيم عليّ التفسير الآخر للعلم الصفّي و الطريقي. فلاحظ.

و المراد بأخذ القطع في الموضوع تمام الموضوع عليّ نحو الطريقيّة، أخذه في الموضوع من باب أنّه أحد الطرق في اعتقاد القاطع بلا خصوصيّة له، سواء وافق 4.

ص: 298

اعتقاده للواقع أم لم يوافق.

مثلا- إن قيل: إن قطعت بطهارة الثوب فصلّ فيه، لا لخصوصيّة في القطع، بل من باب أنّ القطع أحد الطرق المعتمدة، والبيّنة وقول ذي اليد أيضا من الطرق المعتمدة، فإن قامت البيّنة علي طهارة الثوب جاز الصلاة فيه، وإن تبين بعد الصلاة مخالفة قطعك أو البيّنة للواقع.

الخامس: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه يصحّ أخذ القطع في الموضوع بما هو حجّة، فيقوم مقامه الاصول العمليّة لأنّها حجّة، فإن قال: يحرم ما قطع أنّه خمر، أي: ما له دليل معتبر عليه، قام استصحاب الخمرية للمايع المشكوك زوال خمرية مقامه، وهكذا.

المبحث الرابع: في جواز أخذ العلم بالحكم في موضوعه

قيل: لا يمكن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، بأن يختصّ الحكم بالعالم به للزوم الدور؛ لأنّ الحكم يتوقّف علي موضوعه، فالموضوع يكون قبل الحكم، فلو اخذ العلم بالحكم في موضوعه لزم تقدّم الحكم علي الموضوع؛ لأنّ العلم بالحكم متوقّف علي وجود الحكم، وقد يقال: إنّه يستلزم الخلف.

أقول: لا- استحالة في ذلك، فإنّ الدور دور معي. بيان ذلك: أنّ النبي صلّي الله عليه و اله أو الامام المعصوم عليه السّلام إذا بيّن الحكم للحاضرين في مجلسه المشافهين له، فقال مثلا: يجب عليكم أن تقصروا من الصلاة إن سافرتم بريدين، ثبت لهم الحكم و حصل لهم العلم به في آن واحد، ثم يقول: إنّ من بلغه صدفة أنّي أمرتكم بالتقصير في السفر من دون فحص عن هذا الحكم و إن كان قادرا عليه، يجب عليه التقصير و إلا فلا يجب، كان وجوب التقصير في السفر مختصّا بالعالم بالحكم، و الأحكام تابعة للمصالح و المفسد، و مصلحة هذا الحكم مختصّه بصورة العلم به صدفة.

و هذا الذي ذكرناه معني صحيح زرارة و محمد بن مسلم، قالوا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلّي في السفر أربعاً أيعيد 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 (1).

و ينبغي ذكر امور:

أحدها: أنه يمكن أخذ القطع بالحكم موضوعاً لحكم مماثل للمقطوع، مثل أن يقول: من قطع بحرمة شرب التتن حرم عليه الشرب، أو من اعتقد وجوب شيء و جب عليه و لا محذور فيه؛ لأنّ القطع بالوجوب يعني الاعتقاد به يمكن تحقّقه مع عدم وجود الحكم إذا كان قطعه جهلاً مركّباً، بخلاف العلم لأنّ الاعتقاد بالشيء علي ما هو به، فإنّه لا يمكن تخلفه عن الحكم، فلا بدّ من تأخّره عنه أو مقارنته له علي الكيفية التي ذكرناها.

ثمّ إنّ يمكن حمل ما ورد علي أنّ عقاب العالم أكثر من الجاهل علي ذلك، كما تقدّم في بحث التجري احتمال حرمة ما يعتقده حراماً، و وجوب ما يعتقده واجباً.

ثانيها: أنه يمكن أخذ العلم التفصيلي بالموضوع في موضوع الحكم، كما إذا حرم شرب الخمر علي من علم تفصيلاً أنّ مايعا خمر، و يمكن أخذ العلم التفصيلي و الاجمالي في موضوعه، كما إذا حرم شرب الخمر علي من علم تفصيلاً أو إجمالاً أنّ مايعا خمر، و سيأتي التعرّض لذلك.

ثالثها: التحقيق اختصاص الأحكام بالمتمكّن من الوصول إليها؛ لأنّ الحكم الذي يترتب العقاب علي ترك امتثاله هو ما أنشأه المولي و جعله في معرض الوصول إلي المكلفين، بحيث لو فحصوا عنه وصلوا إليه. و أمّا الانشاء الذي لا 4.

ص: 300

يصل إلي المكلف أصلا حتّى لو بلغ من الفحص غايته، فلا يجب عليه امتثاله عقلا، فهو نظير أن ينشيء المولي عند نفسه.

ومن ذلك يظهر أنّ الجاهل القاصر، وهو الذي لا يخطر بباله وجود تكليف ليس مكلفا لا عقلا لقبح مؤاخذته، ولا شرعا كتابا و سنة لعدم إمكان وصوله إلي الحكم، كما حقّقناه في محلّه.

رابعها: قد يقال بأنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة، لأنّ الاطلاق رفض القيود في مورد إمكان التقييد، كالعمي فإنّه عدم البصر ممّن له البصر، فلا يقال للجدار أعمي.

وعلي هذا فإذا استحال التقييد استحال الاطلاق، و حيث إنّ العلم و الجهل من الانقسامات اللاحقة، لأنّهما بعد وجود الحكم، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به أو بالجهل به، فإذا استحال التقييد، يستحيل إطلاق الحكم لصورة العلم به و الجهل به.

واجيب عنه بأنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، لكن استحالة التقييد توجب ضروريّة الاطلاق؛ لأنّ استحالة اتّصاف الشيء بملكة ربّما يستلزم وجوب اتّصافه بعدمها، فإنّ علم الانسان بكنه ذات الباري عزّ اسمه غير ممكن؛ لاستحالة إحاطة الممكن بكنه الواجب، مع أنّ جهله به ضروري.

أقول: المراد من تقابل العدم و الملكة أنّ العدم عدم خاصّ، وهو عدم ما له الوجود، فالعمي هو عدم الرؤية ممّن له عين لا عدم الرؤية مطلقا، و أمّا قابليّة الاتّصاف فليست موجبة لكون التقابل من العدم و الملكة، فإنّ الاتّصاف بالقيام إنّما يكون في محلّ قابل، فلا يقال للأرض: إنّها قاعدة أو قائمة، مع أنّ التقابل بين القيام و القعود من التضادّ، و كذا العلم و الجهل ضدّان ليس التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة. و الجواب الصحيح أنّ التقييد بالعلم ممكن علي ما بيّناه، فمع عدم الدلالة عليه و لو منفصلا يكون الاطلاق محكّما.

خامسها: إن منعنا إمكان تخصيص الحكم بالعالمين، أو بالعلم الحاصل من سبب خاصّ علي النحو الذي تصوّرناه، فيمكن تخصيص الحكم بالعالمين علي نحو نتيجة التقييد، بإنشاء الحكم مهملاً ثمّ تميم بيانه، بأن يقول: الحكم المذكور خاصّ بالعالمين.

وقد سبق في بحث إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر نظيره عن الشيخ الأنصاري رحمه الله، والفرق بين هذا الوجه و ما ذكرناه أنّ هذا الوجه يكون تقييد الحكم بالعالم بنتيجة التقييد، بخلاف الوجه الذي ذكرناه، فإنّ الحكم متعلّق بالعالم ثبوتاً من أوّل الأمر.

سادسها: قال في الكفاية: يصحّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخري منه أو مثله أو ضده (1).

و اورد عليه (2) بأنّ الحكم له مرتبتان: مرتبة الجعل و هو الحكم علي نحو القضية الحقيقية، كوجوب الحجّ علي المستطيع. و مرحلة الفعلية و هو تحقّق الاستطاعة للمكلف، و حينئذ إن كان مستطيعاً، ثمّ علم بوجوب الحجّ علي المستطيع، فمتعلّق العلم حينئذ بنفسه يكون فعلياً، لا أنّه بتعلّقه يصير فعلياً و إن لم يكن مستطيعاً، ثمّ علم بوجوب الحجّ علي المستطيع لم يصر الحكم فعلياً لعدم تحقّق موضوعه.

أقول: مراد صاحب الكفاية من مرتبة الانشاء هي المرتبة التي لا تصير فعلية، و هي الأحكام المودعة عند وليّ العصر عجل الله تعالي فرجه التي ليست تكاليف فعلية في زمان غيبته، فيمكن أن يؤخذ العلم بها في الفعلية، فيقال: من علم الحكم الفلاني يجب عليه، و مراده من مرتبة الفعلية هو إنشاء الحكم بحيث لو علم به 8.

ص: 302

1- كفاية الاصول ص 307.

2- مباني الاستنباط ص 98.

المكلف تنجز، وتقدم بيان مراده من مرتبة الانشاء. وتقدم أنه ليس للحكم إلا مرتبة واحدة وهو إنشاء الحكم علي من علم به أو جهل به مقصراً، وأما القاصر فليس مكلفاً به، وأما انطباق الحكم بعد تحقق موضوعه في الخارج فليس مرتبة للحكم، بل هو أمر فقهي تكويني.

سابعها: قال في الكفاية: لا يكاد يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع مثله للزوم اجتماع المثليين، ولا ضده للزوم اجتماع الضدين (1) انتهى.

أقول: لعله ليس المراد من اجتماع المثليين والضدين معناه الاصطلاحي؛ لأن الأحكام الشرعية اعتبارات إنشائية لا وجودات حقيقية. نعم لا يجتمع المثلان ولا الضدان في الاعتباريات عقلاً، بأن يجب الشيء ثم يجب ثانياً مولوياً من غير تأكيد للأول ولا تغيير جهة، فإنه ليس عقلاً، فلا يتحقق خارجاً وكذا لا يجتمع الحرمة والوجوب.

لكن لقائل أن يمنع لزوم اجتماع المثليين، كما تقدم أنه يمكن أخذ العلم بالحكم في موضوع مثله، ومثلاً له بالصلاة تماماً في السفر، وكذا يجوز أخذ القطع بالحكم، سواء كان مطابقاً للواقع أم كان مخالفاً لموضوعاً لحكم مثله، فمن علم حرمة شرب الخمر وشرب الخمر عالماً بحرمة كان عقابه علي فعله أشد، فيحرم علي العالم حرمة زائدة علي الجاهل المقصّر. وفي خبر حفص «إن الله يغفر للجاهل سبعين ذنباً قبل أن يغفر للعالم ذنباً واحداً» أورده ابن طاووس في سعد السعود (2) وأوضحه، فراجع. ولعل المراد الجاهل المقصّر؛ لأن القاصر لا عقاب عليه، فلا يرتكب حراماً حتى يغفر له.

فموضوع الحرمة الاولي ذات الشيء، وموضوع الحرمة الثانية المقطوع 7.

ص: 303

1- كفاية الاصول ص 307.

2- سعد السعود ص 87.

الحرمة، فعلي هذا يصح أن يقول المولي: إن قطعت بحرمة شيء يحرم عليك، فإن أصاب كان عقابه أشد، وإن أخطأ كان معاقبا علي مخالفة قطعه ولم يجتمع المثالان.

وأمّا في صورة أخذه في موضوع ضده، بأن يقول: إن قطعت بوجوب شيء حرم عليك فعله، فهو أيضا ممكن بتخصيص الحكم الواقعي بإخراج شخص خاص، مثلا من كان وسواسيًا أو متوهّمًا كثير الوهم، فحيث إنّ المصلحة تقتضي إزالة هذه الحالة عنه، وهي أهمّ من مصلحة الواقع، فيقول له المولي: إن قطعت بحرمة شيء فافعله، أي: لا اريد منك الواقع الذي اريده من غيرك، وذلك لأنّ المولي يعلم أنّ أكثر قطوعه خلاف الواقع، ففي صورة كون قطعه خلاف الواقع لم يجتمع الضدّان.

وأمّا في صورة كون قطعه مطابقا للواقع، فالمولي يرفع اليد عن الواقع لمصلحة أهمّ، وبذلك يظهر معني ما ذكره في العروة الوثقى، حيث قال: لا اعتبار بعلم الوسواسي في الطهارة و النجاسة (1).

المبحث الخامس: في وجوب الموافقه الالتزامية

إشارة

قال في الكفاية: الحقّ عدم وجوب الموافقه الالتزامية؛ لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة و العصيان بذلك، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيّده إلاّ المثوبة دون العقوبة، و لو لم يكن مسلّمًا و ملتزمًا به و معتقدا و منقادا له الي آخر كلامه (2).

أقول: إن كان مراده أنّ الكراهة القلبية و الاعتراض القلبي علي المولي بأنّه لماذا أمره بكذا، أو انتظار أن يموت المولي حتّي يستريح منه و أمثال ذلك، لا

ص: 304

1- العروة الوثقى ص 74 مسألة 1.

2- كفاية الاصول ص 308.

يوجب استحقاق العقاب إن كان ممثلاً عملاً بما يأمره المولي أو ينهاه، فهو صحيح في الموالي العرفية.

لكن لقائل أن يقول: إنَّ الأدلّة الشرعيّة تدلّ علي اعتبار الرضا بأوامر الله و التسليم و الانقياد لها، كقوله تعالى فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً (1) فإنه عام لكل ما يحكم به النبي صلّي الله عليه و اله و يجب التسليم له، وقوله تعالى وَلَا يَنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ (2) فذمهم علي كراهتهم، فمن أعطي زكاة ماله كارها يكون مشمولاً له.

وفي الحديث: بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك (3).

وفي الكافي في صحيح الكاهلي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لو أنّ قوما عبدوا الله وحده لا شريك له، وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، و حجّوا البيت، و صاموا شهر رمضان، ثم قالوا لشيء صنعه الله أو صنعه رسول الله صلّي الله عليه و اله: ألا صنع خلاف الذي صنع، أو وجدوا ذلك في قلوبهم، لكانوا بذلك مشركين (4).

و يؤيده ما دلّ علي إنكار المنكر بقلبه، و ما دلّ علي أنّ من دان بأنّ الحصاة نواة فهو شرك. و سيأتي التعرّض له في أول البحث عن الأمارات. و إن كان المراد من الالتزام ما كان مقدّمة للعمل؛ لأنّ الانسان لا يفعل واجبا إلاّ معتقدا أنّه واجب قد نزل من الله علي رسوله، و لذا لو قطع بعدم وجوب فعل واجب واقعا، لا يلتزم بأنّه نزل علي رسول الله صلّي الله عليه و اله؛ لأنّه لا يريد امتثاله. 1.

ص: 305

1- سورة النساء: 65.

2- سورة التوبة: 54.

3- جامع أحاديث الشيعة ج 1 ب 6 ح 7 و ح 22.

4- اصول الكافي 2: 291 باب الشرك ح 6 و ح 1.

كما يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله هذا المعنى، حيث قال: ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت؛ لأنّ الالتزام بالأحكام الفرعية إنّما يجب مقدّمة للعمل، وليست كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات، ولو فرض ثبوت الدليل عقلا أو نقلا علي وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع الي آخر كلامه (1).

فيمكن أن يقال: بأنّه لا بدّ من الاعتقاد بأنّ ما نزل علي النبي صلّي الله عليه و اله حقّ و إن لم يعلمه تفصيلا، فلو لم يعتقد الانسان بحكم نزل علي النبي لا إجمالا ولا تفصيلا، بل اعتقد عدمه مع الالتفات فهو مشكل، مثلا إذا كان شيئا نجسين، ثمّ علم بطهارة أحدهما، وقلنا بجريان الاستصحاب فيهما، فصورة المسألة في الرسالة العملية أنّهما نجسان، و المقلّد يعتقد نجاستهما، كما كان يعتقد نجاستهما قبل علمه بطهارة أحدهما، فهو لا يعتقد بطهارة أحدهما واقعا، فهل يضرّ ذلك و يجب إعلامه بذلك بأن يلتزم بالحكم الواقعي أيضا، أو لا يجب لأنّ عليه أن يقصد نجاستهما كما قصده المجتهد الذي يقلّده إلا إذا وقع في خلاف؟ وجهان.

تتميم:

ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الطهارة (2) أنّه لا شكّ في أنّ الاسلام عرفا و شرعا عبارة عن التدين بهذا الدين الخاصّ الذي يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة علي العباد، كما قال الله تعالى: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (3)** فمن خرج عن ذلك و لم يتدين به كان كافرا غير مسلم.

وقال في بيان شمول إطلاق النصوص و الفتاوي في كفر المنكر، قال: ويؤيدها

ص: 306

1- فرائد الاصول ص 31.

2- كتاب الطهارة ص 310 السطر 24 الطبع الحجري.

3- سورة آل عمران: 19.

ما ذكرنا من أنّ التارك للتدين ببعض الدين خارج عن الدين (1).

وقال في بيان الناصب و أنّه المبغض لأهل البيت مطلقاً، قال: وتوهم تقييد الناصب بمن تدين ببغضهم دون من يبغضهم مطلقاً، خلاف ما يظهر من الأخبار الكثيرة، وإن توهمه ظاهر تفسيري المعتمر والمنتهي والمحكي عن القاموس (2).

أقول: الظاهر أنّ التدين هو الالتزام.

المبحث السادس: في إمكان المنع عن القطع غير المأخوذ في الحكم و لا في موضوعه

إشارة

تقدّم إمكان تقييد القطع المأخوذ في الموضوع بحصوله من سبب خاصّ، أو شخص خاصّ. وكذا القطع المأخوذ في الحكم.

وأمّا فيما لم يؤخذ في الموضوع، و لا في الحكم، فهل يمكن المنع عن بعض أقسام القطع بالحكم أو الموضوع مع عدم تقييد الحكم بالقطع به، كقطع القطع والوسواسي، و القطع الحاصل من غير الأخبار، والحاصل من مخالطة أهل الباطل، والحاصل من السبق بالشبهات أم لا؟

قال في كشف الغطاء: وكثير الشكّ عرفاً ويعرف بعرض الحال علي عادة الناس، لا اعتبار بشكّه، وكذا من خرج عن العادة في قطعه و ظنّه، فإنّه يلغو اعتبارهما في حقّه (3).

وفي الجواهر بعد أن ذكر عدم الاعتبار بكثرة الشكّ، قال: ثمّ الظاهر أنّ كثير الظنّ ككثير الشكّ في المقام لما عرفت سابقاً. و أمّا القطع، فإن كان في جانب العدم، فلا يلتفت أيضاً، إلا إذا علم سبب القطع، وكان ممّا يفيد صحيح المزاج قطعاً.

ص: 307

1- كتاب الطهارة ص 311 قبل السطر الآخر.

2- كتاب الطهارة ص 313.

3- كشف الغطاء ص 64.

وإن كان في الوجود، فالظاهر اعتبار قطعه، إلا إذا حفظ سبب القطع و كان ممّا لا يفيد صحيح المزاج قطعاً، فتأمل جيّداً (1).

وأورد الشيخ الأنصاري رحمه الله علي كاشف الغطاء بقوله: فإن اريد بذلك أنّه حين قطعه كالشاكّ، فلا شكّ في أنّ أحكام الشاكّ وغير العالم لا تجري في حقّه، وكيف يحكم علي القاطع بالتكليف بالرجوع إلي ما دلّ علي عدم الوجوب عند عدم العلم و القاطع بأنّه صلّي ثلاثا بالبناء علي أنّه صلّي أربعاً و نحو ذلك (2).

و وافقه في الكفاية، فقال: لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما رتب علي القطع من الآثار عقلاً بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف، و من سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القَطَاع.

إلي أن قال: القطع فيما كان موضوعاً عقلاً- لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع و لا من حيث المورد، و لا من حيث السبب، لا عقلاً و هو واضح، و لا شرعاً لما عرفت من أنّه لا تناله يد الجعل نفيًا و لا إثباتاً (3) انتهى.

أقول: يقع الكلام في امور:

الأمر الأوّل: الجهل المركّب يعني القطع المخالف للواقع لا يكون عذراً إذا كان حاصلًا من تقصير أو من الأسباب الغير العقلانيّة، بل الظاهر أنّه عذر عند العقلاء إذا كان عن قصور أو عن أسباب عقلائيّة. و أمّا إذا كان حاصلًا عن تقصير لمعاشرة المخالفين و فاسدي العقيدة فتأثّر منهم، أو مساورة الطريقة غير الصحيحة في الوصول إلي الأحكام الشرعيّة أو غيرها، فلا يكون عذراً.

و ذكره في المفاتيح، قال: إنّ اطمئنان النفس الحاصل لمن لا يكون من أهل 1.

ص: 308

1- جواهر الكلام 2:359.

2- فرائد الاصول ص 22.

3- كفاية الاصول ص 310-311.

الحرفة التي يدّعيها، كالجزم الحاصل لأهل التقليد بصحّة فتوي المفتي جزما يزيد علي جزم المفتي لو كان له جزم لا يعدّ علما ولا معتبرا عند العقلاء؛ لأنّ العلم هو الذي لا يزول بأدني التفات و احتمال، فمجرد الاطمئنان و سكون النفس ليس علما؛ لأنّه قد يحصل من المسامحة و عدم التدبّر و الالتفات (1) انتهى.

و الاستشهاد بكلامه لنفي اعتبار كلّ جزم حصل للناس.

الأمر الثاني: الحاكم بعدم حجّية بعض أقسام القطع و حجّية بعضه الآخر هو العقل، و يمكن أن يقال في كيفية منع القاطع عن حجّية قطعه: بأنّه يجب عليه مقايسة نفسه مع العرف العام أو العرف الخاصّ، فإذا كان من أهل الاستنباط، فليراع الطريقة الواصلة من أكابر العلماء، و يمارس الأخبار، و يخلي ذهنه عمّا ألفه، و عن الخوض في بعض المباحث التي توجب الاعوجاج و غير ذلك.

و إذا كان من أهل الوسواس، فيرجع إلي متعارف الناس، و لعلّ ذلك مراد السيّد رحمه الله في العروة الوثقى في فصل طريق ثبوت النجاسة، حيث قال: مسألة لا اعتبار بعلم الوسواسي في الطهارة و النجاسة (2) انتهى.

و بعبارة اخري يمكن أن يقال في حقّه: إنّه لا يجب عليك الواقع، كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في بحث الانسداد: ألا تري أنّه يصحّ أن يقول الشارع للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه: ما اريد منك الصلاة بطهارة الثوب، و إن كان ثوبه في الواقع نجسا، حسما لمادّة وسواسه (3).

و الحاصل أنّه ينبغي أن يكون قطعه حاصلا من الأسباب الصحيحة الخاصة بموضوع خاصّ بالتروّي و التأمل و تشكيك نفسه، و الرجوع إلي متعارف الناس، 2.

ص: 309

1- مفاتيح الاصول ص 330.

2- العروة الوثقى ص 74 مسألة 1.

3- فرائد الاصول ص 252.

فإن لم يزل قطعه كان معذورا علي تقدير المخالفة.

الأمر الثالث:نسب إلي بعض إنكار حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

فإن أراد إنكار إدراك العقل المصلحة الملزمة في الأشياء، أو المفسدة الملزمة، فهو غير صحيح، فإنّ العقل يستقلّ -كما في فوائد الاصول- بقبح الكذب الضارّ الموجب لهلاك النبي، مع عدم رجوع نفع إلي الكاذب (1). و مع استقلال العقل بذلك يحكم حكما قطعيا بحرمة شرعا.

وإن اريد أنّ التورّط في تليق المطالب العقلية، و الابتعاد عن المتفاهم العرفي لأصحاب الأئمة و سائر الفقهاء العظام، و التثقف بالاعتماد علي الاستحسانات العقلية، و نحو ذلك ممّا يكون القطع الحاصل منها ناشئا عن التقصير في السلوك الصحيح إلي استنباط الحكم الشرعي، فإنكار حجّيته غير بعيد؛ لأنّ العقل لا يري القطع المخالف للواقع حجّة، إلاّ إذا كان القطع حاصلًا من الأسباب المتعارفة، فلو قطع بحكم من الرمل و الجفر لا بدّ له من الاحتياط؛ لأنّه لا يدري أنّ قطعه حجّة أو لا.

و أمّا الوسواسي، فإنّه يمكن دعوي أنّ الشارع يريد زواله عن المبتلي به، و لا -طريق له إلا- عدم اعتناؤه بقطوعه، و إن كان بعضها مطابقا للواقع، فإنّ زواله عنه أهمّ. و لو صحّ ما ذكر كان الحكم الواقعي مقيدا بوصوله بالطريق المتعارف و لا بأس به.

ثمّ إنّه ذكر هنا في فوائد الاصول أنّ المصلحة تكون في المتعلّق، و أنّ المصلحة في الأمر ممّا لا معني له (2).

و اورد عليه بتحقيقها في نفس الأمر، قال: مثلا لو مرّ المولي علي عدّة غلمان له، 2.

ص: 310

1- فوائد الاصول 3:23.

2- فوائد الاصول 3:22.

فتعلّق غرضه بمجرد الآمرية و الناهوية، فإنّهما بنفسهما لذيذان، فأمرهم و نهاهم بلا انتظار عمل منهم، فلا إشكال في كون المصلحة في نفس الأمر.

أقول أولاً: هذا غير متصوّر في الشرعيّات.

و ثانياً: إن علم غلمانه أنّه مجرد أمر لا إطاعة له استهزؤوا به، و إن لم يعلموا و أعلمهم بقصده بعد ذلك قبل العمل استهزؤوا به أيضاً، إلا أن يعلمهم أنّه لا يريد بأن نسخ قبل العمل و تبدّل رأيه.

تَمَمّة:

حيث إنّ مقتضى المنع عن حجّية القطع الحاصل من المقدمات العقلية منع الملازمة بين ما حكم به العقل و ما حكم به الشرع، كما اختاره بعضهم، فلا بأس بالتعرّض لإثبات الملازمة، فنقول: يقع الكلام في جهات:

الجهة الاولى: أنّ محلّ النزاع هو درك العقل حسن الفعل للمصلحة الملزمة الموجودة فيه، أو قبح الفعل للمفسدة الموجودة فيه، فإذا حكم العقل بلزوم الفعل، فهل يستكشف من حكم العقل حكم الشرع بلزومه أم لا؟ وهذا غير بناء العقلاء علي شيء، كبنائهم علي حجّية الظواهر، فإنّ ذلك يحتاج إلي الامضاء شرعاً، ولو بأن يكون بمراي من الشارع و لم يردع عنه.

و أيضاً غير إلزام العقل بالفرار عن الضرر المتوجّه إليه، فإنّه ممّا جعله الله تعالي في طبيعة الحيوان، فإنّ كلّ حيوان يفرّ عمّا يضربه. نعم يختلف قوّة الادراك و ضعفه.

و من هذا الباب إلزام العقل بامثال التكليف فرارا عن العقاب الاخروي، سواء كان التكليف ثابتاً عنده بالسمع، أو ثابتاً بالعقل المستكشف منه حكم الشرع، و كذا كيفية الامثال، فإنّها راجعة إلي حكم العقل بالفرار عن العقاب، و من جملة كيفيات الامثال الاكتفاء بالظنّ في مقام الامثال بعد تامة مقدّمات الانسداد.

كما في الكفاية، حيث قال: و لا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم

العقل لقاعدة الملازمة، ضرورة أنّها إنّما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، و المورد هاهنا غير قابل له، فإنّ الاطاعة الظنيّة التي يستقلّ العقل بكفايتها في حال الانسداد إنّما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها، وعدم جواز اقتصار المكلف بدونها، و مؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه، و هو واضح إلي آخر كلامه (1).

الجهة الثانية: المراد بالعقل الحاكم بشيء العقل غير المشوب بالجهالات و الأهواء و العادات و الشهوات المانعة عن درك حقيقة الأشياء.

و بعبارة اخرى: عقل يرتضيه جميع العقلاء لا عقل شخص واحد، فإنّه لا طريق إلي إحراز صحّته، كما قال:

كدعواك كلّ يدعي صحّة العقل و من ذا الذي يدري بما فيه من جهل

وقد عبّر الشيخ الطوسي رحمه الله عن حكم العقل الذي هو حجّة بالعقل الضروري، قال: فالعقليات كلّ ما لا يعلم منها ضرورة أو ما يجري مجرى الضرورة، فلا بدّ من بيان كما لا بدّ من دلالة (2) انتهى.

وحدّده في كشف القناع، فقال: الأخبار المتواترة ناطقة صريحا بانحصار المدرك بعد دليل العقل القاطع الذي لا يختلف باختلاف الأزمنة في الكتاب إلي آخر كلامه (3).

الجهة الثالثة: الالتزام بشيء شرعا تابع للمصلحة الملزمة في المتعلّق، كما أنّ المصلحة الملزمة في الفعل تستتبع الالتزام به شرعا، فهما متلازمان؛ لأنّ الالتزام بدون أيّ مصلحة يكون لغوا لا يصدر من الحكيم، و عدم الالتزام بفعل فيه مصلحة 1.

ص: 312

1- كفاية الاصول ص 368.

2- عدّة الاصول 2:418.

3- كشف القناع ص 461.

ملزمة تقويت للمصلحة الملزمة، وهو خلاف مصلحة العبد، والمولي الكريم لا يفوتها علي عبده المسكين، وكذلك حكم العقل، فإنه إنَّما يلزم بشيء فيه مصلحة ملزمة، وإلا فيكون لغوا، والعقل لا يفعل ذلك، ولا يري تقويت المصلحة الملزمة، وإلا لم يكن عقلا، وبهذا البيان يظهر أن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل؛ لأنَّ الشرع يحكم بالالزام إذا كان في الفعل مصلحة ملزمة، وكلما حكم به العقل حكم به الشرع؛ لأنَّ العقل لا يلزم بشيء إلا إذا كان فيه مصلحة ملزمة، والشرع يلزم بما فيه مصلحة ملزمة.

الجهة الرابعة: قد يقال بأنَّ العقل لا إحاطة له بالمصالح والمفاسد، ولعلَّ المصلحة الموجودة في الفعل مقرونة بمانع لا يحيط العقل به.

قلت: قد مدح الله تعالى في كتابه الكريم العقل في آيات، وقال: **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ (1)** والعقل الضروري مستقل ببعض الأشياء، كالكذب الموجب لقتل النبي مثلا مع عدم رجوع نفع إلي الكاذب ولا إلي غيره، فلا ريب في كونه قبيحا.

نعم يحكي عن صاحب الفصول أنه قال: إنَّ العقل وإن كان مدركا للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة، إلا أنه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في نظر الشارع لم يصل إليها العقل، فلذا يحكم ظاهرا بما يدركه، فالملازمة متحققة بين حكم العقل ظاهرا وحكم الشرع.

وفيه أنه ليس كذلك دائما، نعم يحتمل ذلك في بعض الموارد، وحيث إنَّ الله تعالى أمر باتِّباع العقل فينبغي متابعتة، وحينئذ لا بأس بدعوي الملازمة ظاهرا.

الجهة الخامسة: نسب إلي بعضهم أنَّ القاعدة وإن كانت تقتضي الملازمة بين 2.

ص: 313

1- سورة الحشر: 2.

حكم العقل و الشرع، إلا أنه قامت الأدلة السمعية علي منع هذه الملازمة، بل لا بدّ من توسيط تبليغ الحجّة، و من الأدلة قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً (1) فإنه يدلّ علي أنّ الله تعالى لا يعذب علي عمل عمله المكلف إن لم يكن حراما من ناحية الشرع و إن كان حراما عقلا، و سيأتي الجواب عنه في بحث البراءة.

و أمّا الأخبار المانعة عن العمل بالقياس، و أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، فهي لا تنافي ما حكم به العقل الضروري من عدم جواز اجتماع الضدين و التقيضين و ارتفاعهما، و إن شئت الاحاطة بهذه الجهات، فراجع تقارير الشيخ الأنصاري رحمه الله، كما في فوائد الاصول (2).

المبحث السابع: في العلم الاجمالي

يقع الكلام في ماهيته، و في إثبات التكليف به.

أمّا ماهيته، فلا إشكال في أنّ القطع المخالف للواقع، أي: الجهل المركّب لا يتعلّق بالخارج، و متعلّقه في افق النفس: فقد يكون قطعاً تفصيلاً بالشيء، و قد يكون قطعاً مجملاً، فالاختلاف في القطعية نظير ما سنذكره في العلم.

و أمّا العلم، فهل يتعلّق بالخارج أو يتعلّق بالمعلوم ذهنياً و الخارج معلوم بالعرض؟ احتمالان، قد تقدّم قوّة الاحتمال الأول، ثمّ إنّ التفصيل و الاجمال يكونان في نفس العلم، فهما يختلفان في العلميّة.

لكن قال في نهاية الدراية: إنّ العلم الاجمالي المصطلح عليه في هذا الفنّ لا يفارق العلم التفصيلي في حدّ العلميّة.

ص: 314

1- سورة الاسراء: 15.

2- فوائد الاصول 3: 22.

إلي أن قال: بدها أن العلم المطلق لا يوجد، كما أن وجوده في أفق النفس و تعلقه بالخارج عن أفق النفس غير معقول، بل المقوم لهذه الصفة الجزئية لا بد من أن يكون في أفقها، فهو المعلوم بالذات و ما في الخارج معلوم بالعرض، و عليه فمتعلق العلم حاضر بنفس هذا الحضور في النفس، غاية الأمر أن طرف متعلقه مجهول أي غير معلوم بخصوصه (1) انتهى.

قلت: فيه نظر؛ لأن المعلومات التفصيلية في مورد العلم الاجمالي ليست من العلم، بل متعلقه الخصوصية التي لا جامع لها، مثلا إذا علم وجود زيد أو شاة في الدار، فوجود الحيوان في الدار معلوم تفصيلي، و كذا وجود الجسم، و كذا وجود النامي، و الذي يكون متعلق العلم الاجمالي هو كونه زيدا أو شاة، و لا جامع بين الخصوصيتين معلوما بالتفصيل، فالحق أن العلم الاجمالي يغير بنفسه العلم التفصيلي في العلمية، فهو نوع علم فيه إجمال.

ثم إن العلم يتعلق بالخارج، لا أنه يتعلق بالمعلوم بالذات كما تقدم، و لبيان كيفية ربط العلم بالخارج محل آخر، و يتفرع علي ما ذكر ثمرات:

منها: أنه لو علم أنه مديون لزيد بعشرة دنانير، أو مديون لعمرو بخمسة دنانير، فعلي القول بتعلق العلم بالجامع ينحل العلم الاجمالي إلي العلم التفصيلي بكونه مديونا بخمسة دنانير إما لزيد أو لعمرو، فيعطي كل واحد خمسة دنانير، و إلي الشك البدوي في الخمسة الزائدة، فتجري أصالة البراءة، و أمّا علي المختار فيكون من المتباينين؛ لأن متعلق العلم عشرة لزيد أو خمسة لعمرو.

و منها: ما لو صلّي صلاتين في ثوبين يعلم إجمالا بنجاسة أحدهما، ثم تبين نجاستهما، فقد يقال ببطلان الصلاة الاولي، لانطباق الجامع المعلوم نجاسته عليي.

ص: 315

الاولي. وأما علي المختار فيكون إحداهما غير المعيّنة باطلة.

إذا تبين ماهية العلم الاجمالي، فنقول: إن العلم الاجمالي قد يتعلّق بالحكم، وقد يتعلّق بمتعلّق الحكم، وقد يتعلّق بهما، وقد يكون العلم الاجمالي في مكلف واحد، وقد يكون في أكثر من واحد، فهنا مسائل:

المسألة الاولى: إذا كان العلم الاجمالي متعلّقاً بالحكم، كما إذا علم إجمالاً وجوب صلاة الجمعة أو الظهر، أو كان العلم الاجمالي متعلّقاً بمتعلّق الحكم، كما إذا علم أن أحد المايعين خمر، فإن كانت المصلحة أو المفسدة في الفعل في جميع حالات المكلف من العلم بالحكم وبالموضوع والجهل بهما، فالحكم المجعول ثابت في جميع الأحوال، فإن علم به إجمالاً كان العلم عدّة تامّة للتجنّز، وتجب الموافقة القطعية، وتحرم المخالفة القطعية.

وإن كانت المصلحة أو المفسدة في الفعل في بعض حالات المكلف، وهو أن يكون عالماً به تفصيلاً حين الارتكاب، فالحكم المجعول ثابت في حال العلم التفصيلي بالحكم أو بالموضوع، ويجوز ارتكاب الأطراف في العلم الاجمالي تدريجاً، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد المايعين جاز ارتكابهما تدريجاً، إن كانت مفسدة النجاسة مختصة بصورة العلم التفصيلي.

وإن كانت المصلحة أو المفسدة في الفعل فيما إذا لم يحصل له العلم بالمخالفة لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وإن حصلت المخالفة واقعا واحتملها المكلف، جاز ارتكاب أحد الطرفين.

هذا كلّ في مقام الثبوت، ولا بدّ من كشف أحد هذه الوجوه من الأدلّة.

ويمكن أن يقال: إن حرمة دم المؤمن حكم واقعي لا يختص إحراز موضوعه بكيفية خاصة، فلورأي شبحين علم أن أحدهما مؤمن والآخر حيوان غير محترم، فلا يجوز قتلها ولا قتل أحدهما؛ لأنّه علم من الشرع الاهتمام في حفظ نفس

المؤمن، فلا يشملها أدلة الاصول العمليّة.

و أمّا لو تردّد ماء متنجّس بين مائتين، فمقتضي إطلاق حرمة شرب المتنجّس وجوب التحرّز عنه، فيجب التحرّز عن كليهما مقدّمة للفراغ اليقيني، لكن لا مانع من الترخيص في ارتكابهما شرعاً؛ لأنّ الحرمة فيه ليست كحرمة دم المؤمن.

و ذكر في الكفاية أنّ العلم الاجمالي مقتض للتجنّز لو لم يمنع عنه مانع عقلا، كما إذا كان الأطراف غير محصورة، أو شرعاً كما هو ظاهر كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه (1).

أقول: أمّا ما ذكره من أنّ العلم الاجمالي مقتض للتجنّز و يفترق عن العلم التفصيلي، ففيه أنّه يمكن أن يقال بعدم الفرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي في كونهما عدّة لوجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية إن كانت مصلحة الحكم الواقعي أهمّ، و لا فرق بينهما إن كانت مصلحة اخري أهمّ من الواقع، مثلاً إن توقّف زوال الوسواس علي عدم اعتناء الوسواسي بعلمه و كان زواله أهمّ، جاز أن يقال: لا يعتني بعلمه التفصيلي بالنجاسة و إن طابق الواقع.

و سنتعرّض إن شاء الله في بحث الاشتغال للأخبار الدالّة علي الترخيص في أطراف العلم الاجمالي.

المسألة الثانية: إذا تردّد التكليف بين شخصين، كالجنابة المردّدة بينهما، فمقتضي الأصل في كلّ منهما بقاء طهارته، و لا يعارض بالأصل في الطرف الآخر لعدم ارتباط أحدهما بالآخر، و لكلّ منهما تكليف علي حدة، نعم لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجّه التكليف إليه و جب العمل به، و ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله (2) لذلك أمثلة، فراجع. 5.

ص: 317

1- كفاية الاصول ص 314.

2- فرائد الاصول ص 35.

المسألة الثالثة: في تردّد التكليف في شخص واحد، وهو الخنثي المشكل، ويقع الكلام فيه في مقامات ثلاثة:

الأول: في معاملته في نفسه، فالظاهر أنّه يحتاط في العمل بالتكاليف الخاصّة بالرجال و النساء؛ لأنّه يعلم إجمالاً بكونه مكلفاً بأحدهما.

الثاني: في معاملته مع معلوم الرجولية و الانوثة أو مجهولهما، و الظاهر أنّ هذا أيضاً من فروع الأول، فيحتاط في النظر إليهما، للعلم بحرمة النظر إليّ إحدي الطائفتين، و كذا لا- ينظر إليّ خنثي آخر؛ لكونه إمّا رجلاً أو امرأة، فيكون من أطراف العلم الاجمالي. و للشيخ الأنصاري كلام في كتاب النكاح، فراجع.

الثالث: في معاملة الغير معه، و فيه احتمالان:

الأول: جواز نظر الرجال إليّ، للشكّ في كونه امرأة، فيكون من الشبهة الموضوعيّة. و كذا يجوز للنساء النظر إليّ، نعم في عورته ينحلّ العلم الاجمالي في الرجال بحرمة النظر تفصيلاً إليّ ما يماثل عورتهم؛ لأنّه إمّا عورة رجل أو جسد امرأة أجنبيّة، فيكون ما لا يماثل عورتهم شبهة بدويّة، لاحتمال كونه ثقبه في بدن رجل، و المرأة بالعكس.

الثاني: عدم الجواز، لما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله في حاشية الفرائد، حيث قال: و يمكن أن يقال: إنّ ما نحن فيه من قبيل ما تعلق غرض الشارع بعدم وقوع الفعل في الخارج و لو بين شخصين، فترخص كلّ منهما للمخالطة مع الخنثي مخالف لغرضه المقصود من عدم مخالطة الأجنبي مع الأجنبيّة، و لا يرد النقص بترخيص الشارع ذلك في الشبهة الابتدائيّة إليّ آخر كلامه (1). و لعلّه الأظهر الأحوط.

هذا كلّ في إثبات التكليف بالعلم الاجمالي، و أمّا إسقاط التكليف به، ه.

ص: 318

1- فرائد الاصول ص 24 طبع رحمت الله.

المبحث الثامن: في عدم مانع عن التعبد بالامارات و الاصول الشرعية

اشارة

في الحكم الكلّي و الجزئي، فيقع الكلام في موضعين:

الموضع الأول: في جواز التعبد بالأمارة و الأصل في الحكم الكلّي

فنقول: الحكم الذي بينه النبي صلّي الله عليه و اله، أو الأئمة المعصومون عليهم السّلام من غير تقيّة علي تفصيل في محلّه، هو الذي يكون وظيفة لعامة المكلفين، و لا بدّ أن يجعلوه في معرض الوصول إليهم، بحيث لو فحص المكلف وصل إليه.

فالأحكام الموجودة في كتاب علي عليه السّلام التي لم يبيّنوها للناس لا يجب عليهم امتثالها، و كذا الأحكام الصادرة عنهم عليهم السّلام تقيّة في بيان الحكم لا يجب العمل بها إن علم كونها صادرة تقيّة، و كذا الأحكام التي بيّنوها و لم تصل إلينا، و إنّما يجب العمل بالأحكام التي جعلها الأئمة عليهم السّلام في معرض الوصول بحيث إن فحص المكلفون وصلوا إليها، فإن أوصلوها بواسطة أخبار الآحاد، فإن وصل جميعه علي وجه تكون جميع هذه الأخبار مطابقة لما بيّنوه فلا إشكال، و إن لم يصل بعضها، بأن كان الخبر علي خلاف الواقع، أي: خلاف ما بيّنوه للرواة لا شتباه الرواة أو لجهات اخر، لزم من تعبد الشارع به اجتماع الضدّين و الالتقاء في المفسدة، إن كان الخبر دالاً علي الوجوب، و كان حراماً واقعا.

و إن كان الخبر دالاً علي الحرمة و كان ما بيّنوه واجبا واقعا، لزم من التعبد به اجتماع الضدّين و فوت مصلحة الواجب. و إن كان الخبر دالاً علي إباحة ما كان واجبا أو حراماً، لزم اجتماع الضدّين و تقويت مصلحة الواقع، أو الالتقاء في المفسدة، و هناك إشكالات اخر أيضا علي إمكان التعبد بالأمارات أهمّها ما ذكر.

و الجواب: أنه يمكن أن تكون المصلحة أو المفسدة التي في متعلقات الأحكام التي يبينوها و لم تصل بهذه الأخبار بسبب مخالفتها لها مختصة بمن علمها، فلا يلزم ايصالها إلي المكلفين، أو يكون ايصالها بغير الخبر الواحد موجبا للعسر و الحرج، أو يكون مبتلي بالمانع، أو تتدارك مصلحة الواقع بالعمل بالخبر، أو تضمحل مفسدة الواقع بالعمل بالخبر.

و علي جميع التقادير لا حكم واقعي فعلي، بل هو حكم مشروط بالوصول، سواء قلنا إنَّ الخبر الواحد طريق عقلائي أمضاه الشرع، أو جعله علما تعبدًا، أو كان مؤداه حكما ظاهريًا طريقيًا، أو حكما ظاهريًا نفسيًا، و لا فرق مع وجود المصلحة أو المانع المذكورين بين انفتاح باب العلم و انسداده. و كذا الكلام في الاصول الشرعية بل العقلية بعد توجه الشارع إلي أن المكلف يجري الأصل العقلي لو شك في التكليف. فقد ظهر بما ذكر جواز التعبد بالأمرة و الأصل، فلا بد من ملاحظة دليل اعتبارهما.

و قد ظهر بما ذكرنا الجواب عن أن النبي صَلَّى الله عليه و اله و الامام المعصوم عليه السلام كيف قنعا بايصال الحكم بواسطة الخبر، مع أنه قد يخالف الحكم الذي يبيناه.

و حاصل الجواب: أنه كان مانع من ايصاله علما حتّي بالأمر بالاحتياط غير العسر الموصل للواقع أقوى من مراعاة مصلحة الواقع، و علي ذلك لا فرق بين صورة انفتاح باب العلم يعني قدرة المكلف علي الوصول إليهما و التعلّم منهما و نحوه، و بين صورة الانسداد.

لكن الشيخ الأنصاري رحمه الله لم يرض ذلك في صورة الانفتاح، و قال: فالأولي

الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع (1).

وفيه أنه ليس علي إطلاقه، فإنه مع فرض التمكن منه يمكن فرض أن لا- يكون مصلحة الحكم بمقدار يلزم ايصالها إلي المكلف بغير الخبر، فلو فرض أن الأمارات في نظر الشارع غالبية المطابقة للواقع، جاز التعبد بها إن كانت مصلحة الواقع ليست بمقدار من الأهمية يوجب أن يوصلها الشارع بغيرها، أو كان مانع عن ايصالها بغيرها.

ثم إن اختصاص الحكم الواقعي بالعالم به تارة يكون لاختصاص المصلحة بالعالم به، و اخري يكون للمزاحمة، بأن تكون المصلحة موجودة مع عدم العلم لكنّها مزاحمة بمصلحة أقوى أو مفسدة أقوى، فيختص الحكم بالغالب منهما.

ثم إن الشيخ الأنصاري رحمه الله قال في هذا المقام ما حاصله: إن التعبد بالأمانة يتصور علي وجهين:

الوجه الأول: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع، وهو لا يخلو عن وجوه ثلاثة، أحدها: كون الشارع عالماً بدوام موافقة هذه الأمارات. ثانيها:

كونها أغلب مطابقة للواقع من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع. وهذا الوجهان يوجبان الأمر بسلوك الأمانة حتّي مع انفتاح باب العلم. ثالثها: كونها في نظر الشارع غالبية المطابقة. وهذا الوجه لا يصحّ عليه التعبد بالأمانة إلاّ مع تعدّد العلم (2).

قلت: يرد علي قوله في الوجه الثالث «لا- يصحّ التعبد بالأمانة» ما ذكرنا من جواز التعبد بالأمانة مع انفتاح باب العلم إن كانت مصلحة الحكم مختصة بمن اتفق له العلم بالحكم، أو كانت مزاحمة بمصلحة أقوى أو مانع أقوى، أو لا يتمكّن 3.

ص: 321

1- فرائد الاصول ص 42.

2- فرائد الاصول ص 43.

من إيصاله إلي المكلف عادة بغير الخبر.

وأمّا إذا كان متمكّنا من إيصاله إلي المكلف بلا- مانع، وجب إيصاله إليه، وإن كانت الأمانة أغلب مطابقة للواقع من العلوم الحاصلة للمكلف، فلا يصحّ التعبد علي الوجه الثاني الذي ذكر أنّه يصحّ عليه في هذا الفرض.

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله: الوجه الثاني: أن يكون المصلحة في سلوك الأمانة، وهو علي ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يكون الحكم تابعا لتلك الأمانة بحيث لا يكون حكم في حقّ الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمانة، فيكون الأحكام الواقعيّة مختصّة في الواقع بالعالمين بها، وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئة، وقد تواتر الأخبار والآثار بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الأمانة، بمعنى أنّ لله حكما يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمانة علي خلافه، فالحكم الواقعي فعلي في حقّ غير من قامت عنده الأمانة علي خلافه، وشأنه في حقّه، وهذا أيضا كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي.

ثالثها: أن يكون سلوك الأمانة ذا مصلحة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، ولا مانع علي هذا الوجه من التعبد بالأمانة (1).

قلت: يجوز التعبد بالأمانة علي الوجهين الأولين أيضا.

و دعوي استلزام ذلك التصويب وهو إمّا محال أو مجمع علي بطلانه، ممنوعة؛ لعدم استلزامه التصويب المحال، ولا المجمع علي بطلانه.

و لتوضيحه ينبغي أن نشير إلي مسألة التخطئة والتصويب، حتّي يظهر أنّه لا4.

ص: 322

استحالة و لا إجماع، فنقول: موضوع التصويب الاجتهاد المستند إلي القياس و الأخبار التي يعتمدها العامة التي ليست حجة عند الفرقة المحقة.

ذكر الشيخ الطوسي في كتاب العدة (1) أقوال العامة في ذلك، ثم قال: و الذي أذهب إليه و هو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين و المتأخرين، و هو الذي اختاره سيّدنا المرتضى قدس الله روحه، و إليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أن الحق واحد، و انّ عليه دليلاً من خالفه كان مخطئاً فاسقاً (2) انتهى.

و مراده أن لكلّ شيء حكماً، و الدليل عليه ما تواتر عن صاحب الشرع و ظواهر القرآن، و قد تواتر عنه حجّة الأخبار المرويّة من طرق الشيعة، و بطلان العمل بالقياس و خبر الواحد الذي يختصّ المخالفون بروايته، فالحق في حكم كلّ مسألة في الفرقة المحقة أي الشيعة و في أدلّتهم، و من تعدّي تلك الأدلّة و استدللّ غيرها من القياس و الاستحسان و خبر الواحد المروي عن طرق المخالفين فهو مخطيء فاسق، هذا خلاصة مراده.

و قال أيضاً حكاية عن العامة: إنّ الصحابة اختلفوا في مسائل لو كانت خطأ لكانت كبيرة، نحو اختلافهم في الفروج و الدماء و الأموال، و قضى بعضهم بإراقة الدم و إباحة المال و الفروج، فلو كان منهم من أخطأ لم يجز أن يكون خطأ كبيراً، و يكون سبيله سبيل من ابتداء إراقة دم محرّم بغير حقّ و أخذ مالا عظيماً بغير حقّ و أعطاه من لا يستحقّه، و في ذلك تفسيقه و وجوب البراءة منه، و في علمنا بفقد كلّ ذلك دليل علي أنّهم قالوا بالاجتهاد و أنّ الجماعة مصيبة.

ثمّ قال: و هذه الطريقة هي عمدتهم في أنّ كلّ مجتهد مصيب في أحكام 5.

ص: 323

1- عدّة الاصول 2:724.

2- عدّة الاصول 2:725.

وقال أيضا ما ينبغي أن يلحظ في موضع آخر (2).

أقول: ظهر أن موضوع البحث عن التخطئة والتصويب إنما هو فتاوي العامة.

وأما الذي ذكرناه، فلا موضوع للتصويب فيه، وذلك لأنه كما ذكرنا لا تكليف بما لم يظهره الأئمة عليهم السلام من كتاب علي عليه السلام والأحكام المودعة فيه عند ولي العصر عجل الله فرجه، وهو عليه السلام يبيّن للناس. وفي كفاية الاصول سمي هذه الأحكام أحكاما إنشائية (3). وعدم التكليف بها: إنما لكون مصلحتها لا تقتضي العمل بها في حال عدم بسط يد المعصوم، أو لابتلائها بالمانع، كذلك الأحكام التي بيّنها ولم تصل إلي المكلفين، فإنها ليست تكاليف فعلية للناس.

وعلي ما ذكرناه فلا حكم واقعي علي المكلف يخالف الخبر؛ لأن ما بيّنه إن لم يوافق الخبر لا يكون حكما يترتب علي تركه العقاب؛ لأنه لم يصل إلي المكلفين، فانحصر التكليف بما بيّنه الذي يكون موجودا في ضمن هذه الأخبار التي بأيدينا.

فإن قلت: لو أخبر زرارة مثلا بجواز شيء اشتباها، ولم يعمل المكلف به، بل عمل علي ضده وحصل منه قصد القربة، ثم تبين له بعد أن زرارة مثلا اشتبهه، فلا ينبغي الاشكال في الاجزاء، وهذا يدل علي أن الحكم فعلي غير منجز.

قلت: انكشاف خلافه يكون وصولا للحكم الواقعي، والحكم الواصل يجب متابعته، وحاصل الكلام أن التصويب بمعنى أن المكلفين ليس عليهم واقع خارج عن هذه الأخبار لم يقدّم دليل علي امتناعه.

وأما ما ادّعي من تواتر الأخبار والآثار علي وجود حكم مشترك بين العالم 1.

ص: 324

1- عدّة الاصول 2:703.

2- عدّة الاصول 2:699.

3- كفاية الاصول ص 321.

و الجاهل، فالمراد به الحكم الذي إن فحص الجاهل وصل إليه، وإنما لم يصل إليه لتقصيره. و أمّا الجاهل القاصر، فلا حكم عليه حتّى يشترك مع العالم؛ لأنّ الله تعالى قال في كتابه المجيد، لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا وفي الخبر يقال للجاهل:

هلاّ عملت، فإن قال: لم أعلم، يقال له: هلاّ تعلّمت. و هذا مختصّ بمن يتمكّن من التعلّم، و هو الجاهل المقصّر.

وذلك البحث أنّ الوجوب الشرعي تابع للمصلحة الملزمة غير المزاحمة بالمانع، فهما متلازمان فلا وجوب بدونها، وإلاّ كان جزافاً قبيحاً، و لا بدّ من الايجاب مع وجودها، وإلاّ كان تقويتاً للمصلحة الملزمة، و هو قبيح، فمع وجود المصلحة كذلك لا بدّ أن يكون المكلف فاعلاً، و مع وجود المفسدة الملزمة للترك لا بدّ أن يكون تاركاً، و مع اجتماعهما و غلبة إحدهما الاخرى لا بدّ أن يكون علي حسب الغالبة منهما فعلاً أو تركاً، و مع تساويهما فهو مخيّر.

هذا بحسب مقام الثبوت. و أمّا بحسب مقام الاثبات، فلا- تكليف بما بيّنه المعصومون عليهم السّلام و لم يكن موجوداً فيما بأيدينا من الأخبار، سواء لم يصل أو وصل خلافه لاشتباه الراوي، لعدم وصوله إلينا، و ليس من تحليل الحرام أو عكسه؛ لأنّ في ايصال الحكم الواقعي إلينا مانع أهمّ منه، فلا مجال لأنّ يقال بأنّ التعبد بالخبر يوجب تحليل الحرام و الجمع بين الضدّين.

نعم يقع الكلام في اختلاف الاستنباطات من هذه الأخبار، و نحن منخطئة نعتقد خطأ بعضهم، و أنّ الحكم المستفاد من الأخبار التي بأيدينا واحد، ولكن العامّة قائلون بتصويب المجتهدين المختلفين، فإذا خالف الاستنباط الذي ثبت حجّيته علي ما بيّناه في محلّه مع الحكم الواقعي المستفاد من هذه الأخبار، فلا بدّ من الجمع بينه و بين ما أدّى إليه الاستنباط المذكور.

و نحن نقول في مقام الجمع بين الحكم الواقعي الذي يدلّ عليه هذه الأخبار مع

ما استنبطه المجتهد بالشرائط المقررة، أنّ الحكم المشتتمل عليه الأخبار لذات الشيء و ما استنبطه المجتهد حكمه بالعنوان الثاني، أي: بعنوان الجهل بالواقع.

فإذا كان الشيء واجبا واقعا، أي: في مفاد الأخبار التي بأيدينا، فما يستلزم جوازه سواء كان حكما أو امضاء لبناء العقلاء أو غيرهما من الترخيص الظاهري، يوجب تفويت المصلحة، إلا أن تكون المصلحة الواقعية: إما غير ملزمة حال عدم الوصول، أو مبتلاة بالمانع، وهذا المورد من اختلاف الحكم الواقعي الكلي مع الظاهري متّحد مع الحكم الواقعي في الموضوعات و الحكم الظاهري فيها، و وجه الجمع بينهما واحد، و إذا انكشف الخلاف فالمصلحة تكون متداركة بمقدار ما يفوت منها علي المكلف، و يعبر عنه بالمصلحة السلوكية، و الالتجاء إليها للفرار عن إشكالين:

أحدهما: فيما إذا لم ينكشف الحكم الواقعي الذي هو مخالف للاستنباط المذكور، ففات مصلحة علي المكلف. فنقول: حينئذ أنّها متداركة بالعمل بما أدي إليه الاستنباط.

ثانيهما: فيما إذا انكشف الحكم الواقعي في الوقت، فإنّ إجراء العمل بالأمانة عنه موجب لتفويت مصلحة الواقع إن لم يتدارك بالعمل به جميع مصلحته، إلا أن يقال بوجوب امتثال الحكم الواقعي، و يتدارك مقدار ما فات من المصلحة الموجودة أول الوقت بالعمل به، و بما ذكر يندفع بعض المناقشات.

الموضع الثاني: في الأمانة القائمة علي الموضوع و الأصل الجاري فيه

إن قامت أمانة كالبيّنة بناء علي كونها أمانة، أو أصل علي خلاف الحكم الواقعي الواصل، مثلا قامت بيّنة علي مايع أنّه ليس بخمر و كان خمرا واقعا، و المكلف قادر علي تركه و علي تحصيل اليقين بعدم شرب الخمر، و كذا إذا شكّ في

مايع أنه خمر و كان خمرا واقعا، فإنه محكوم بأصالة الاباحة.

فهل في جعل الأمانة المخالفة للواقع أو الأصل كذلك مانع أم لا؟ الظاهر إمكان الجعل بالتفصيل المتقدم، وهو أن الحكم الواقعي إن كان له أهمية حتى في حال الجهل بمصاديق متعلقه لم يكن مجال للأمانة أو الأصل علي خلافه، كقتل المؤمن مثلا.

فإذا شك في شبح أنه مؤمن أو حيوان غير محترم، لم تجر أصالة البراءة عن حرمة القتل، وإن لم يكن له أهمية بهذا المقدار، أو كان في استيفائها نوع مشقة ينافي سهولة الدين و نحو ذلك، جاز الترخيص في خلافه علي الوجوه المتقدمة.

و يتعين الفرار من الاشكال بالا-لتزام بالوجه الثالث من القسم الثاني، يعني المصلحة السلوكية، كما التزم به الشيخ الأنصاري رحمه الله، حيث قال: وبالجملة فحال الأمر بالعمل بالأمانة علي حكم شرعي حال الأمر بالعمل بالأمانة القائمة علي الموضوع الخارجي، كحياة زيد و موت عمرو، فكما أن الأمر بالعمل في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع، وإنما يوجب جعل أحكامه الي آخر كلامه (1). و صرح بذلك في موضع آخر، وقال: و مما ذكرنا يظهر حال الأمانة علي الموضوعات الخارجية، فإنها من القسم الثالث (2) انتهى.

ثم إنه ينبغي أن يذكر عمدة الوجوه لرفع التنافي بين الحكم الواقعي و الظاهري فيما إذا كان الحكم الظاهري ترخيصا في خلاف الحكم الواقعي، وهي:

الأول: تعدد الموضوع، فالحكم الواقعي علي ذات الموضوع، و الحكم الظاهري علي الموضوع بوصف كونه مشكوكا، كالغنم المغصوب إذا ذبح، فإنه حلال في ذاته و حرام بعنوان الغصب، و كلا الحكمين موجودان، فشرب التن 7.

ص: 327

1- فرائد الاصول ص 46.

2- فرائد الاصول ص 47.

حرام بذاته، ولكن حلال بعنوان كونه مجهول الحرمة، والخمر في ذاته حرام، وبعنوان كونه مشكوك الخمرية حلال فيما يجري فيه أصالة الحل، وإلا فلا بد من الاحتياط كما قيل في الدماء.

مثل أن يشك في أن الشبح المتحرك مؤمن أو كافر مهدور الدم، فإن أصالة البراءة عن حرمة إراقه دمه لا تجري؛ لأن مراعاة الواقع أهم.

الثاني: عدم اجتماعهما، ضرورة أنه مع وصول الحكم الواقعي إلي المكلف لا يتحقق الحكم الظاهري، ومع عدم وصوله إليه لا ينتج الحكم الواقعي (1).

وفيه أنه مع عدم وصول الحكم الواقعي إن كان المولي يريد العمل به، فكيف رخص في خلافه ظاهراً. وإن كان لا يريد العمل به، فمرجهه إلي أنه لا حكم واقعا.

ودعوي أنه موجود لكن لم ينتج. ممنوعة؛ لأن المولي هو الذي رخص في خلافه، فإن لم يقل بالتفصيل بين مثل الدماء والفروج وغيرهما، فلا معني لوجوده إلا الوجود الانشائي.

الثالث: ما ذكره في الكفاية في مخالفة الأمانة للواقع، بأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجته، والحجة المجعولة غير مستتعبة لإنشاء أحكام تكليفية الي آخر كلامه (2).

وفيه أن الحكم الواقعي إن كان له أهمية لا بد من مراعاته حتى مع الشك، فلا مجال لجعل حجة قد تخالف الواقع. وإن لم يكن ذا أهمية في حال الشك، فمرجع جعل الحجة التي ربما تخالف الواقع إلي كون الحكم الواقعي مشروطاً بالعلم به.

الرابع: ما ذكره أيضا من أن مؤدي الأمانة حكم طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه. وذكر هذا الوجه في تعليقه علي الفرائد، فقال: إن مؤديات 9.

ص: 328

1- مباني الاستنباط ص 200.

2- كفاية الاصول ص 319.

الأمارات في صورة الخطأ أحكام صوريّة، والمقصود الأصلي هو التوصل بها إلى الأحكام الواقعية في صورة الاصابة. وأمّا الحكم الواقعي، فهو متعلّق بالشيء بعنوانه (1).

أقول: إن كان المولي يريد الحكم الواقعي بحيث يعاقب علي تركه حتّي في صورة خطأ الأمانة، لزم من جعل الأمانة الترخيص في تركه، فاجتمع المتنافيان، وإلّا كان الحكم الواقعي مشروطاً بالوصول علماً أو بدليل معتبر.

الخامس: ما ذكره في الاصول العملية، كأصالة الاباحة في المشكوك الذي يكون حراماً واقعاً، كشرب التتن المشكوك حرمة إن فرض كونه حراماً واقعاً، فإنّه بعد أن سلّم أنّ المصلحة في الترخيص اعترف بأنّه ينافي كراهة الفعل، فالترزم بأنّ الحكم الواقعي موجود، ولكنّه بحيث لو علم به ينتج.

أقول: إن رجع كلامه إلي ما ذكرناه، وإلّا فمحلّ منع.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه أنّ الحكم الفعلي الكلّي هو الواصل، أو ما تقتضيه الأمانة أو الأصل، والحكم الواقعي في موارد الشبهة الحكميّة إنشائي محض إذا لم يصل إلي المكلف، وفي موارد الشبهة الموضوعيّة كالمشكوك خمريّة مثلاً يكون الحكم الواقعي التكليفي مشروطاً بالعلم به، أو قيام حجّة عليه من بيّنة أو يد بناء علي أمارتيهما، فتدبر جيّداً.

وأمّا الحكم الوضعي كالنجاسة والملكية ونحوهما، فهو تابع للواقع علي تفصيل في محلّه، فلو شكّ في امرأة أنّها اخته من الرضاة جاز التزوّج بها، فإن كانت اخته واقعا كان الجواز تكليفياً محضاً، وأمّا الزوجيّة فلا تتحقّق بينهما.

وقد تبين أنّه لا فرق بين صورتني انفتاح باب العلم و انسداده، و دعوي أنّ4.

ص: 329

الأمانة المخالفة للواقع، وكذا الأصل المخالف له في الموضوعات، أعذار هي غير مسموعة للفرق بينهما وبين القطع بالخلاف من غير تقصير، فإنه عذر عقلا بخلافهما، حيث إنَّ الشارع المقدّس قد أذن في مخالفة الواقع.

المبحث التاسع: في عدم حجّية ما لم يقدّم دليل عليّ حجّيته

إشارة

لا- يخفي أنّ البالغ العاقل إن لم يعلم حكم عمل، فحيث أنّه يعلم إجمالاً بأحكام تكليفيّة ووضعيّة يجب عليه الاحتياط في الخروج عن عهدها، فإذا اشترى شيئاً بالعقد الفارسي مثلاً، فيجب عليه أن لا يتصرّف في المثل؛ لاحتمال صحّة البيع شرعاً، ولا الثمن لاحتمال فساد البيع، فلا بدّ له في كلّ حركة وسكون من الاحتياط والاعتماد عليّ ما جعله الشارع حجّة، وما لم يثبت حجّيته عقلاً أو شرعاً، لا يصحّ الاعتماد عليه في مرحلتي سقوط التكليف عن المكلف وإثباته، ولا- يجوز الاعتماد عليّ غير العلم إلاّ عليّ ما قام الدليل العلمي عليّ حجّيته. ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في أنّ سقوط التكليف الثابت عليّ ذمّة المكلف مترتب عليّ امتثاله، أو عليّ ما يكتفي الشارع به في مقام الامتثال، والعقل الحاكم في مرحلة الامتثال لا يحكم بالخروج عن عهدة التكليف إلاّ في صورة العلم بالامتثال، أو العلم بإتيان ما اكتفي الشارع به في مقام الامتثال، ولا يحكم بكفاية الظنّ بالامتثال ونحوه، وهو واضح.

المقام الثاني: في أنّ عدم إثبات التكليف ولا تعيينه بغير العلم إلاّ ما قام الدليل العلمي عليّ حجّيته واعتباره أمر واضح، فإن عمل بما لا يعلم حجّيته وكان عمله موافقاً للواقع، فإن لم يقصد التعمّد والتدبّر به، كان جائزاً ومجزياً إن كان توصّلياً، وكذا إن كان تعبدياً وحصل منه قصد التقرب. وإن قصد التدبّر به كان تشرعياً، فإن

كان توصلياً أجزأ، وإن كان تعبدياً، ففي الأجزاء إشكال إن حصل قصد التقرب.

وإن عمل بما لا يعلم حجتيه و كان عمله مخالفاً للواقع، فإن لم يقصد التعبد به، كان جائزاً غير مجزئ. وإن قصد التعبد به، كان تشريعاً حراماً و غير مجزئ، فإن لم يتبين موافقة عمله للواقع لم يجز الاكتفاء بما عمله.

فالكلام يقع في موضعين: الأول: في العمل بما لا يعلم حجتيه من غير تشريع.

الثاني: في العمل به تشريعاً.

الموضع الأول: في عدم حجية ما لم يعلم حجتيه و عدم أجزاء العمل به إن لم يقصد التشريع

و يدل عليه الأدلة الأربعة:

الأول: الكتاب، و نذكر بعض الآيات، منها: قوله تعالى هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن (1).

و منها: قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلاً (2).

و منها: قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدي إلي الحق قل الله يهدي للحق أفمن يهدي إلي الحق أحق أن يتبع أم لا يهدي إلا أن يهدي فما لكم كيف تحكمون. و ما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً (3).

و منها: قوله تعالى و ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن و إن الظن لا يغني من الحق شيئاً (4) وغيرها.

ص: 331

1- سورة الأنعام: 148.

2- الاسراء: 36.

3- سورة يونس: 35-36.

4- سورة النجم: 28.

و هذه الآيات تدلّ علي المنع عن تعيين الأحكام بغير العلم، وعن العمل بغير العلم، حتّي فيما كانت سيرة العقلاء علي العمل به ما لم يثبت امضاؤها بخصوصها.

ودعوي دلالة هذه الآيات علي المنع عن اتّباع غير العلم بالعموم أو الاطلاق، و هما ظاهران في مدلوليهما، ودلالتهما ليست علميّة، فيستلزم من منعها عن اتّباع غير العلم المنع عن العمل بعمومها أو اطلاقها، فيلزم من وجود المنع عدمه ممنوعة.

أمّا أولاً: فلأنّ دلالتها صارت علمية لتعدّدها و تقوّي مضمون بعضها ببعض.

و ثانياً: أنّنا نعلم أنّ ظواهر الكلام حجّة؛ لأنّ المحاورات الواقعة بين النبي صلّي الله عليه و اله و بين الناس، و كذا المحاورات الواقعة بين الأئمّة عليهم السّلام و بين الناس كانت بالظواهر، فالعمل بظواهر الألفاظ ممضي شرعاً قطعاً، و من الظواهر الممضاة العمومات و الاطلاقات، و هذه تمنع عن اتّباع غير العلم، و رادعة عن السير المدّعاة في غير مورد ممّا لم يثبت امضاؤها.

و بعض هذه الآيات في غير اصول الدين.

فما ذكره في الكفاية في بحث حجّية خبر الواحد، من أنّ هذه الآيات كلّها وردت إرشاداً إلي عدم كفاية الظنّ في اصول الدين في غير محلّه، كما أنّ ما ذكره من أنّه لا يمكن الردع بها لاستلزامه الدور؛ لأنّ الردع بها يتوقّف علي عدم تخصيص عمومها و عدم تقييد إطلاقها بالسيرة القائمة علي اعتبار خبر الثقة، و عدم تخصيص عمومها موقوف علي الردع بها. إلي آخر كلامه (1).

غير صحيح في محلّ كلامنا؛ لأنّ السيرة القائمة علي العمل بالظواهر و منها العمومات و المطلقات ممضاة شرعاً، فهي حجّة مخصّصة لعمومات المنع عن العمل بغير العلم، لأنّها معلومة الحجّية. 8.

ص: 332

1- كفاية الاصول ص 348.

و بعبارة اخري:لنا سيرتان قد علم إمضاء إحداهما، ويشكّ في إمضاء الاخرى،فالسيرة علي العمل بعموم ما دلّ علي الردع ممضاة قطعا، و سائر السير هي ممّا شكّ في اعتبارها،فهي مردوعة بهذه العمومات.

ثمّ إنّه قيل: إنّ ما جري عليه العقلاء لا يكفي في ردعهم العمومات، بل لا بدّ من الردع الخاصّ، كما ورد في القياس.

و هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ المقصود إن كان أنّ العقلاء لا يكتفون بهذه الآيات و الأخبار الرادعة عن اتّباع غير العلم، المذكورة في مقدّمة جامع أحاديث الشيعة و غيرها بعد المراجعة إليها، فلا يظنّ بهم ذلك، و إن كان أنّهم يبقون علي سيرتهم من دون المراجعة إليها، فهذا ممّا لا ينتظر منهم بعد معرفتهم أنّ شارع الاسلام له أحكام خاصّة، فلا بدّ لهم من الرجوع إلي الكتاب و الأخبار.

و أمّا القياس، فإنّه كان قد شاع في عصر المعصومين عليهم السّلام و كان يدّعي دلالة بعض الآيات عليه، فلذلك ردعوا عنه ردعا خاصّا.

الثاني: الأخبار، منها: خبر عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السّلام: إِيّاك و خصلتين ففيهما هلك من هلك، إِيّاك أن تفتي الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم (1).

الثالث: العقل، فإنّه لا ريب في تقبيح العقلاء من يتكلّف من قبل مولاه بما لا يعلم وروده عنه و لو كان عن جهل مع تقصير.

الرابع: الاجماع و هو معلوم.

فقد تبين من جميع ما ذكر أنّ العلم الاجمالي بالتكاليف لا ينحلّ إلاّ بما علم اعتباره شرعا، و هذا هو الأصل الذي يرجع إليه.0.

ص: 333

إشارة

و البحث عنه يقع في جهات:

الجهة الاولى: في ماهية التشريع

و هل أنّها و البدعة بمعنى واحد أو أنّهما مختلفتان؟

فنبول: التشريع لغة: هو تعيين كيفية مسير الانسان في أعماله الفردية و الاجتماعية الاعتقادية و العملية، كما قال الله تبارك و تعالى: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ (1). و اصطلاحاً عبارة عن البناء عملاً علي فعل بما أنّه دين مسنداً إلي الشارع المقدّس.

و البدعة لغة: هي الاختراع، كما قال الله تبارك و تعالى وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ (2) و اصطلاحاً عبارة عن ايجاب عمل أو تحريمه لم يسبقه إذن من الشارع المقدّس، و إن لم يسندّه إلي الشارع، بل لمجرّد جعله ديناً يتديّن به، مثلاً من صلّي النافلة جماعة، كصلاة التراويح بعنوان أنّه دين و مشروع لا بالبناء علي أنّ الشارع أمر به كان ما فعله بدعة، فإن قصد أنّ الشارع أمر بها كما أمر بسائر المندوبات كان ما فعله تشريعاً.

و يحتمل أن يكون التشريع و البدعة مصداقين لمعني واحد، و هو التديّن بما لم يأمر الله به، كما قال الله تعالى: أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ (3) و إطلاقه شامل للتشريع و البدعة بالمعني المذكور.

ص: 334

1- سورة الشوري: 13.

2- سورة الحديد: 27.

3- سورة الشوري: 21.

ثم إنه أنكر النراقي رحمه الله في العوائد أن يكون التشريع الاسناد قلبا ما ليس من الدين إلي الشارع؛ لأنّ القصد ليس أمرا اختياريًا، بل هو متفرّع علي الاعتقاد، فإن حصل الاعتقاد من دليل فهو معذور، ولا يحصل الاعتقاد من غير دليل، و مجرد تصوّر كون فعل مأمورا به ليس تشريعا.

إلي أن قال: والتحقيق أنّ كلّ فعل لم يثبت من الشرع، لا يمكن الاتيان به باعتقاد أنّه من الشرع، لكن يمكن فعله بإراءة أنّه من الشرع، أو جعله شرعا للغير، و هو تشريع وإدخال في الدين وإن لم يعتقد المشرع-بالكسر- وهذه هي البدعة (1).

أقول: الاعتقاد ليس أمرا اختياريًا، وإن كان بعض مقدّماته ربما يكون اختياريًا، لكن البناء القلبي لعله اختياري، فينبني علي مشروعية التكتّف في الصلاة مثلا.

و عن بعضهم أنّ التشريع هو العمل لا الاعتقاد و البناء قلبا، فمن عمل شيئا بقصد أن يكون له أتباع، أو للحكم بقاء مسندا له إلي الشرع، فهو مبدع. و من عمل شيئا من ذلك مدخلا له في الشريعة من غير قصد السراية إلي غيره، كان مشرعا في الدين، سواء كان عن علم بالمخالفة، أو جهل بسيط، أو مرّكب لا يعذر فيه، و يجري حكم مؤاخذه التشريع عليه، وافق الواقع أو خالفه، وإن كان في الثاني أظهر، فمن أخذ الأحكام من الأدلّة مع عدم أهليّته، فلا يشكّ في فسقه و معصيته، و لا فرق بين ما اخذ من كتب أهل الحقّ، أو كتب أهل الباطل، و كذا المقلّد لغير القابل و الآخذ بقول الأموات من غير عذر.

فصلاة الضحى و التراويح و نحوهما من البدعة، و بيع الحصاة و الملامسة 5.

ص: 335

1- عوائد الأيّام للنراقي ص 325.

و المنابذة، إن جعل عبارة عن الفعل، أو عن القول بشرط الفعل، وكذا المغارسة و جميع العقود من التشريع، و من هذا القبيل طلاق الكنايات و الثلاث دفعة أو من غير رجعة، و العول و التعصيب و نحوهما (1) انتهى.

قلت: تصوّر كون العمل مشروعاً أو ديناً وإخطاره بالبال ليس محرّماً، لكن البناء علي أنه دين و التديّن به، سواء أسنده إلي الشارع أو لم يسنده يكون مصداقاً لقوله تعالى فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلَالاً (2) هذا إن تجرّد عن الفعل، كتديّن العامة بعدم و جوب طواف النساء و إن لم يصدر من المتديّن به الحجّ، و لو فعل مع ذلك كان الفعل تشريعاً و بدعة، هذا ما يتحصّل لي بدوا من أدلّة التشريع.

فالمحرّم شرعاً أمران: الأوّل التديّن بما ليس من الدين، الثاني العمل المقصود به كونه من الدين.

الجهة الثانية: في أدلّة حرمة التشريع

و هي آيات تدلّ علي حرمة التشريع، أي: البناء علي كون حكم شرعياً، سواء أسنده إلي الشارع أو لم يسنده، فيكون بدعة و تشريعاً أيضاً، و التشريع مأخوذ من هذه الآيات:

قوله تعالى أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ (3) و قوله تعالى وَ لَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتِكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِيَتَّقُوا عَلَي اللَّهِ الْكُذِبَ (4) و قوله تعالى فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلَالاً قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى

ص: 336

1- كشف الغطاء 1:53.

2- سورة يونس: 59.

3- سورة الشوري: 21.

4- سورة النحل: 116.

اللَّهِ تَقْتَرُونَ (1) وقوله تعالى وَ حَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَيَّ اللَّهُ (2).

وَأَمَّا الْأَخْبَارُ الدَّالَّةُ عَلَيَّ حُرْمَةِ الْبَدْعَةِ وَ التَّشْرِيعِ، فَهِيَ عِدَّةُ أَخْبَارٍ:

منها: ما رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يزيد العجلي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن أدني ما يكون العبد به مشركاً؟ فقال: من قال للنواة إنها حصاة وللحصاة إنها نواة ثم دان به (3).

و منها: ما رواه أيضاً عن علي، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الله بن يحيى الكاهلي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لو أن قوما عبدوا الله وحده لا شريك له، وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وحجوا البيت، وصاموا شهر رمضان، ثم قالوا لشيء صنعه الله أو صنعه النبي صلى الله عليه واله: ألا صنع خلاف الذي صنع، أو وجدوا ذلك في قلوبهم لكانوا بذلك مشركين، ثم تلا هذه الآية فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيماً (4) ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: فعليكم بالتسليم (5).

و منها: ما رواه أيضاً عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن يحيى، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلَّ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ (6) فقال: أمّا والله ما دعوهم إلي عبادة أنفسهم، ولو دعوهم إلي عبادة أنفسهم 2.

ص: 337

1- سورة يونس: 59.

2- سورة الأنعام: 140.

3- اصول الكافي 2: 397 ح 1.

4- سورة النساء: 64.

5- اصول الكافي 2: 398 ح 6.

6- سورة التوبة: 32.

لما أجابوهم، ولكن أحلّوا لهم حراما، وحرّموا عليهم حلالا، فعبدوهم من حيث لا يشعرون (1).

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام، قال:

خطب أمير المؤمنين عليه السّلام الناس، فقال: أيّها الناس إنّما بدء وقوع الفتن أهواء تتّبع، و أحكام تبتدع، يخالف فيها كتاب الله يتولّي فيها رجال رجالا (2).

و عقد في الجزء الثاني من البحار بايين لذلك فلاحظ، و لاحظ الباب الرابع من الجزء الثامن عشر من الوسائل في صفات القاضي، و الباب العاشر منه، إلي غير ذلك.

الجهة الثالثة: ذكر المحقّق الخراساني رحمه الله في تعليقه الفرائد

، أنّ التشريع موجب لاستحقاق العقاب عقلا، قال: إنّ العمل بسبب ذلك لا يتغيّر عمّا هو عليه واقعا، و لا يوجب ذلك فيه مبعوضيّة و لا حرمة مولويّة شرعيّة.

إلي أن قال: نعم يوجب إثما قلبيا حيث إنّ بهذا البناء و الالتزام تصرف فيما هو سلطان المولي من تشريع الأحكام، فيستحقّ بذلك ذمّا و عقابا، حيث أنّه بنفسه هتك لحرمة المولي.

إلي أن قال: فالحرمة التشريعية عقلية صرفة لا شرعية كحرمة قصد المعصية؛ لما عرفت في ذلك الباب أنّ كلّ ما يوجب العقاب و الثواب بلا خطاب معه لا يكون قابلا للأمر أو النهي الشرعي، فلو ورد في الشرع فهو من باب الارشاد، و إطباق العقلاء علي ذمّ المشرع إنّما هو علي نفس البناء و الالتزام الذي هو من

ص: 338

1- اصول الكافي 2:398 ح 7.

2- اصول الكافي 1:54 ح 1.

أفعال القلب أتي بالعمل الذي هو بني علي أنه واجب أو حرام أم لا انتهى (1).

قلت: مجرد البناء بدون مبرز له لا- مانع من كونه حراما شرعا، فإن أفعال النفس كالتعبد المذكور ونحوه يمكن اتصافها بالوجوب أو الحرمة، كصفات النفس من الحسد و الحقد و الكبر، و ظاهر الأخبار حرمة التعبد بغير العلم متدينا به وإن لم يعمل.

الجهة الرابعة: ينبغي أن يعلم أن هناك أمورا محرمة بعناوينها

وإن كانت تشريعا أيضا.

الأول: الاخبار عن الله ورسوله صلى الله عليه و اله و الأئمة عليهم السلام مع العلم بعدم صدور المخبر به عنهم، أو مع الجهل به، فإنه حرام، لقوله تعالى أ تَقُولُونَ عَلَي اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (2) وقوله تعالى آ لَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَي اللَّهِ تَقْتَرُونَ (3).

الثاني: الافتاء بأن يبين وظيفة الناس شرعا، فإنه حرام مع العلم بعدم كونها وظيفة أو الجهل بها، وإنما يجوز الافتاء مع العلم بصحة المضمون، أو قيام العلمي علي صحته.

يدل عليه أخبار، كصحيح أبي عبيدة الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتي الناس بغير علم و لا هدي من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه (4).

و خبر عبيدة السلماني (5).

ص: 339

1- التعليقة علي الفرائد ص 78.

2- سورة يونس: 68.

3- سورة يونس: 59.

4- جامع أحاديث الشيعة 1: 145-146 ب 1 ح 40 الطبعة الأخيرة.

5- جامع أحاديث الشيعة 1: 146 ب 1 ح 41 الطبعة الأخيرة.

و خبر مفضّل بن يزيد (1)، و حسن عبد الرحمن بن الحجّاج (2)، و خبره الآخر (3)، إلي غير ذلك من الأخبار.

الثالث: استحلال ما حرّمه الله، أو إباحة ما أوجبه الله، فإنّه يوجب الارتداد و الكفر، و في كتاب الصوم في رواية: إن أفطر يقال له: هل في إفطارك إثم، فإن قال: لا، قتل (4).

و في حسن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرج به ذلك من الاسلام؟ و إن عذب كان عذابه كعذاب المشركين، أم له مدّة و انقطاع؟ فقال: من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنّها حلال أخرجه ذلك من الاسلام و عذب أشدّ العذاب (5). و خبر مسعدة (6).

الرابع: عدم التسليم قلباً لأحكام الله، يدلّ عليه حسن الكاهلي المتقدّم (7).

الجهة الخامسة: في ما لا دليل علي حرّمته

فهو أن يعمل بما يظنّ به من الوجوب أو الحرمة بما هو مظنون من دون البناء علي وجوبه أو حرّمته.

و بعبارة اخري: مجرّد العمل بالظنّ بدون التشريع و الابتداء، و كذا فعل ما

ص: 340

1- جامع أحاديث الشيعة 1:146 ب 1 ح 43 الطبعة الأخيرة.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:147 ب 1 ح 46 الطبعة الأخيرة.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:148 ب 1 ح 49 و 50 الطبعة الأخيرة.

4- جامع أحاديث الشيعة 9:116 ب 2 ح 20.

5- اصول الكافي 2:285 ح 23.

6- اصول الكافي 2:280 ح 10.

7- اصول الكافي 2:398 ح 6.

يحتمل وجوبه، فإن كان بقصد الاحتياط فلا ريب في رجحانه، وإن لم يكن بقصد الاحتياط، فلا دليل علي حرمة، فإن طابق الواقع و كان الفعل توصلًا صحّ، وإن طابقه و تحقّق منه قصد القرية في العبادات صحّ كذلك.

الجهة السادسة: في ما يتوهم أنّه من التشريع ممّا لا يمكن أن يقع

و هو أن يعمل عملاً يعلم أنّه حرام أو مباح بقصد أمر الشارع به، أي: بداعي أمره، وكذا إن جهل ذلك، فإنّه لا يمكن تحقّقه مع الالتفات إلي جهله، فهو نظير أن يقصد بشرب الماء أكل الخبز.

نعم إن كان عالماً بإباحة شيء، لكن كان معتقداً بجواز الاتيان به بقصد الوجوب لاعتقاده بجوازه، و كان هذا الاعتقاد حاصلًا له عن جهل قصورا أو تقصيرا، أمكن صدور الفعل منه بقصد الأمر به.

المبحث العاشر: في حجّية ظواهر الكتاب و السنّة

إشارة

لا يخفي أنّ نصوص الكتاب و السنّة الثابتة عن المعصومين عليهم السّلام حجّة و لا ريب فيها. و أمّا ظواهرهما مع احراز الظهور، سواء كان اللفظ مستعملاً في المعني الحقيقي أو في غيره، ففي حجّيتها خلاف، وكذا إذا كان المعني الحقيقي و المجازي معلومين و شكّ في ظهور اللفظ، ففي الاعتماد علي أصالة الحقيقة خلاف، فيقع الكلام في مواضع:

الموضع الأوّل: في حجّية ظواهر السنّة مع احراز الظهور

إشارة

و لا ريب في كون الظاهر مع إحرازه حجّة عند جميع الناس في جميع الأماكن و الأعصار، و من المعلوم بديهية أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده

للمخاطبين لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم، هذا في الأحكام الشرعية، ولكن الاشكال في ظواهر الأخبار من وجهين:

الوجه الأوّل: كيف يمكن الوصول إلي إحراز ظواهرها مع التشابه و الغموض و الاختلاف فيها، كما يستفاد ممّا روي عن الامام الرضا عليه السّلام، قال: من ردّ متشابه القرآن إلي محكمه، فقد هدي إلي صراط مستقيم، ثمّ قال عليه السّلام: إنّ في أخبارنا محكما كمحكم القرآن، و متشابها كمتشابه القرآن، فردّوا متشابها إلي محكمها الحديث (1).

و في خبر إبراهيم الكرخي: و لا يكون الرجل منكم فقيها حتّي يعرف معاريض كلامنا الحديث (2). و معاريض الكلام رموزه و إشارات.

و في خبر الأحول المروي في بصائر الدرجات عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا، إنّ كلامنا لينصرف إلي سبعين وجها (3).

و مثله خبر داود بن فرقد، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتصرف علي وجوه، فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب (4).

و خبر زيد الزّراد، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: يا بني اعرف منازل الشيعة علي قدر روايتهم و معرفتهم، فإنّ المعرفة هي الدراية للرواية، و بالدرايات يعلو المؤمن إلي أقصي درجات الايمان، إني نظرت في كتاب 7.

ص: 342

1- وسائل الشيعة 115:27 ح 22 الطبعة الأخيرة.

2- بحار الأنوار 184:2 ح 5.

3- بحار الأنوار 199:2 ح 57 عن بصائر الدرجات.

4- وسائل الشيعة 117:27 ح 27.

لعلي عليه السلام فوجدت في الكتاب: إن قيمة كل امرئ وقدره معرفته، إن الله يحاسب الناس علي قدر ما أتاهم من العقول في دار الدنيا (1).

و خبر عبد الأعللي، قال: دخلت أنا و علي بن حنظلة علي أبي عبد الله عليه السلام، فسأله علي بن حنظلة عن مسألة فأجاب فيها، فقال علي: فإن كان كذا و كذا، فأجابه فيها بوجه آخر، قال: فإن كان كذا و كذا، فأجابه بوجه آخر حتى أجابه فيها بأربعة وجوه، فالتفت علي بن حنظلة، و قال: يا أبا محمّد قد أحكمتاه، فسمعه أبو عبد الله عليه السلام، فقال: لا تقل هكذا يا أبا الحسن فإنك رجل ورع، إن من الأشياء أشياء ضيقة، و ليس تجري إلاّ علي وجه واحد، منها وقت الجمعة ليس إلاّ واحد حين تزول الشمس، و من الأشياء أشياء موسّعة تجري علي وجوه كثيرة و هذا منها، إن له عندي سبعين وجها (2). و غير ذلك من الأخبار.

و ذكر ذلك الشيخ الأنصاري رحمه الله، قال: إن الانصاف يقتضي الظنّ بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا إلاّ قليلا في غاية القلّة، لمن اطّلع علي كيفية تنقيح الأخبار و ضبطها.

ثمّ قال: الذي يقتضيه النظر هو أن يقال: إن عمدة الاختلاف إنّما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار: إمّا بقرائن متّصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار، أو نقلها بالمعني، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت بالانطماس. و إمّا بغير القرينة لمصلحة يراها الامام عليه السلام من تقيّة علي ما اخترناه علي وجه التورية، أو غير التقيّة من المصالح الاخر.

و إلي ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ قدّس سرّه في الاستبصار من إظهار إمكان الجمع 0.

ص: 343

1- بحار الأنوار 2:184 ح 4.

2- بحار الأنوار 2:197 ح 50.

بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلي معني بعيد.

وربما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب مما ذكره الشيخ رحمه الله تشهد بأن ما ذكره الشيخ رحمه الله من المحامل غير بعيد عن مراد الامام عليه السلام وإن بعدت عن ظاهر الكلام، إلا أن يظهر فيه قرينة عليها إلي آخر كلامه (1).

وقال في كشف القناع: إن كلام الصادقين عليهما السلام وكلام سائر الأئمة عليهم السلام كان ككلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه واله فيه عام وخاص، وظاهر ومؤول ومطلق ومقيّد ومحكم ومتشابه ومبين ومفصل، لا يصل إلي حقيقة معناه إلا أوحدي من الناس، فكان كما قال الصدوق: إن لكلامهم وجوها ومعاني لا يعقلها إلا العالمون، ومن ثم قال الصادق عليه السلام لأصحابه: حديث تدريه خير من ألف ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيها حتّي يعرف معاريض كلامنا، فإن الكلمة من كلامنا لتصرف علي سبعين وجها لنا من جميعها المخرج.

ويقرب منه أخبار اخر تنبيء عن غموض كلامهم وصعوبته علي معظم أصحابهم أو جميعهم، واحتياجهم إلي التأديب حتّي يتفقهوا في دينهم.

فربّ واحد منهم يسمع بعض كلماتهم دون بعض، ولا يستقصي جميع ما روي عنهم فيما تعلق به الغرض: إمّا لعدم تمكّنه من ذلك، أو عدم تفطنه، أو لتسامحه وقلة اعتناؤه به، فيشتبه عليه الأمر، وربّ آخر كانت فطنته قاصرة عن فهم دقائق مطالبهم وحقائق مقاصدهم.

وإنّما ألقوا إليه بعض أحاديثهم من باب ربّ حامل فقه ليس بفقيه، وربّ حامل فقه إلي من هو أفقه منه، وربما ينقل ما سمعه أو بلغه لغيره بالمعني بحسب فهمه، م.

ص: 344

فيوقع غيره في الغلط و الاشتباه أيضا.

وربّ آخر كما قال الباقر عليه السلام: إنّ لنا أوعية نملؤها علما و حكما و ليست لها بأهل، فما نملؤها إلاّ لتتنقل إلي شيعتنا، انظروا إلي ما في الأوعية فخذوها، ثمّ صفوها من الكدورة تأخذوا منها بيضاء نقيّة صافية، و اياكم و الأوعية فإنّها وعاء سوء فتتكبوها.

وقال الصادق عليه السلام: ذهب العلم و بقي غبرات العلم في أوعية سوء فاحذروا باطنها، فإنّ في باطنها الهلاك، و عليكم بظاهرها فإنّ في ظاهرها النجاة.

و لا ريب في صعوبة تمييز أوعية السوء من المحمودة و الصافية من الكدورة، و الظواهر المطلوبة المنتخبة من البواطن المهلكة، فيؤدّي ذلك كثيرا إلي اشتباه الأمر علي اولي العلم و الفضل فضلا عن غيرهم (1) انتهى.

وقال في موضع آخر: و في خبر أبي بصير عنه عليه السلام، قال: رحم الله عبدا أحببنا إلي الناس و لم يبغضنا إليهم، أما و الله لو يروون محاسن كلامنا لكانوا أعزّ، و ما استطاع أحد أن يتعلّق عليهم بشيء، لكن أحدهم يسمع الكلمة فيحطّ إليها عشرا.

إلي غير ذلك من الأخبار التي ذكرت في محالّها، و لو لا- الضرورة التي أدّت إلي ايراد جملة منها هنا لما ذكرناها، و لرأينا الاعراض و الاغماض عنها أولي و أحري، كما لا يخفي، و هذا تكشّف عمّا ذكرنا من وجوه شتّى، و قد عاضد كلامنا أخبار اخر في معناه، و لذا عرضنا عن التعرّض لأحوال أسانيدها، و إن كان كثير منها صحيحا أو قويّا.

ثمّ تسافل الأمر بعد الصادق عليه السلام إلي زمان الغيبة ثمّ إلي زماننا، فكان كما قال الباقر عليه السلام: كآني بدينكم هذا لا يزال موليا يفحص بدمه، ثمّ لا يردّ عليكم إلاّ رجل 1.

ص: 345

منّا أهل البيت، وذلك لاشتداد التقيّة في أزمنة سائر الأئمّة وحبس الخلفاء بعضهم مدّة طويلة و بعد العهد عمّن كان قبلهم، وكذلك عنهم بالنسبة إلي من بعدهم، فكان عمل الشيعة غالباً بما بلغهم من الأخبار عن الصادقين عليهما السّلام أو غيرهما من الأئمّة عليهم السّلام علي ما فيها من الوضع والخطأ والتحريف والتصحيف والتقطيع والغموض والتأويل والتعارض والاخلال بقرائن الحال والمقال كما هو المعلوم، و خلط كثير من الرواة من أصحابنا بين أخبار العامّة وأخبار الخاصّة وروايتهم أحاديث كلّ من الفريقين عن الآخر (1) انتهى.

أقول: ينبغي الثبّت و مراعاة القرائن، ولعلّ منها مراعاة زمان صدور الأخبار، و ملاحظة المسائل المشابهة للمسألة المطروحة عند العامّة.

الوجه الثاني لعدم حجّيّة ظواهر الأخبار: أنّه يستظهر بعض الفقهاء منها خلاف ما يستظهره الآخر، ولذا يختلفون في الفتوي، فيكشف عن أنّه ليس بظاهر.

و الجواب: أنّه يعتبر- مضافاً إلي مراعاة ما ذكر في الوجه الأوّل- أن يكون حسن الطريقة و السليقة، متتبّعاً لموارد الاستعمالات، فما يبدو من ظواهر الأخبار ليس بحجّة إلّا- بعد الاطّلاع الكامل علي معاني الألفاظ و معاني هيئاتها و تمييز الظاهر من غيره، و الممارسة للأخبار، و التتبّع التام لمواردها، و إخلاء الذهن عن ملابساتها، فمثلاً يستظهر فقيه من غسل الثوب اعتبار العصر في تحقّق مفهومه، و يستظهر فقيه آخر عدم اعتباره.

فهذه الاستظهارات لا- بدّ من أن تكون حاصله له بعد التتبّع في اللغة و المحاورات العربية، و الاطّلاع علي الأخبار و معانيها و زمان صدورها و محلّه، و الاطّلاع علي القرائن الحالية و المقالية و الأشباه و النظائر و جمع الأخبار، و مثلاً 9.

ص: 346

آخر: يستظهر من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «لا ضرر و لا ضرار» كَلَّ واحد من الفقهاء معني غير ما يستظهره الآخر، فأَيُّ دليل علي حجّية هذه الاستظهارات، ففي أمثال ذلك لا بدّ من الأخذ بالقدر الظاهر من الدليل و ترك تلك التكلّفات.

وقال في وقاية الأذهان: وهنا أمر مهمّ لا بدّ من التنبّه له، وهو أنّ الظهور الذي عرفت حجّيته هو الذي يفهمه أهل تلك اللغة من اللفظ، أو من زاولها وقتلها خبراً، حتّي عاد كأحدهم، بل كاد أن يعدّ منهم، فلا بدّ لمن يروم استنباط الأحكام من الكتاب و السنّة من ممارسة هذه اللغة الشريفة، و معرفة عوائد أهلها و درس أخلاقها و طبائعها، و الاطلاع علي أيّامها و مذاهبها في جاهليّتها و إسلامها إلي آخر ما أفاده (1).

و الغرض أنّه لا بدّ من التنبّه و تتبّع الموارد حتّي يعرف لحن خطابات الشارع.

ثمّ أنّه قد ظهر ممّا ذكر أنّ منشأ اختلاف فتاوي أصحاب الأئمّة عليهم السّلام ليس منحصرًا في أخذ بعضهم بالخبر الصادر لبيان الحكم الواقعي، و أخذ الآخر بالخبر الصادر تقيّة، بل ربّما كان منشأ اختلافهم في فهم الأخبار و كميّة الجمع بينها، فإذا كان هذا حال أصحاب الأئمّة عليهم السّلام، فالعلماء الذين لم يدركوا الأئمّة عليهم السّلام و خفي عليهم قرائن الحال يختلفون عادة في الاستظهار من الأخبار.

تتميم:

هل العبرة بظواهر الكلام في زمان صدور الأخبار، أي: ما يكون اللفظ ظاهرًا فيه في زمان صدورهما، أو العبرة بظهور الكلام علي حسب ما يفهم منه في كلّ عصر؟ الظاهر أنّ المناط هو الظهور في عصر الصدور؛ لأنّ الشارع لم يبدع طريقًا غير ما هو المتعارف عند أهل العرف، و هو التكلّم بالظواهر عند المخاطبين

ص: 347

الحاصلة من المعني اللغوي والعرفي والقرائن الحالية و المقالية في حال التخاطب.

مثلا- ما دلّ علي جواز السجود علي القرطاس، منزّل علي القرطاس المتداول حال صدور الأخبار، فإذا كان القرطاس المتداول في زمان صدور الأخبار متّخذا ممّا يصحّ السجود عليه، فلا يصحّ التمسك بإطلاق ما صدق عليه القرطاس في عصرنا؛ لأنّ المخاطبين لم يفهموا من اللفظ غير ذلك، ولم يكن ظاهرا إلاّ فيه، و حيث لم يوجد في زمانه إلاّ القرطاس المتّخذ ممّا يصحّ السجود عليه، فلا يحتاج التقييد إلي ذكر القيد.

و تقدّم في بحث العامّ والخاصّ أنّه لو وجد عقد في زماننا لم يكن موجودا في زمان صدور العموم، وشكّ في صحّته وفساده، لا يجوز التمسك بعموم أو فوّا بالعقود لأنّه لو فرض أنّ هذا العقد لم يكن مرادا من العموم لما احتاج إلي التخصيص؛ لعدم وجوده في ذلك الزمان.

ولكن يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله في ردّ صاحب القوانين أنّ المناط فهم أهل كلّ عصر؛ لأنّ احتمال خلاف ما يكون ظاهرا عندهم ناش عن احتمال وجود قرينة حالية قد خفيت، وهو مدفوع بأصالة عدم القرينة.

و حاصل ما أفاده أنّ إجماع العلماء و أهل اللسان علي حجّية الظاهر، فإنّ أهل اللسان إذا نظروا إلي كلام صادر من متكلّم إلي مخاطب يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظانّ وجودها. الي آخر ما أفاده (1).

أقول: سيأتي إن شاء الله في مبحث التعادل و التراجيح أنّ من جملة علل اختلاف الأخبار خفاء القرائن الحالية و المقالية، فينبغي مراعاته. ن.

ص: 348

1- لاحظ فرائد الاصول للشيخ الأنصاري رحمه الله ص 810 طبع جامعة المدرّسين.

ثمّ لو سلّم أنّ أهل اللسان و العلماء يفعلون ذلك، فإنّ كانت سيرة ممضاة شرعا و إلاّ فلا يجوز الاعتماد علي ما لا يوجب العلم، و إثبات السيرة الممضاة مع اختلاف الأخبار و خفاء القرائن الحالية و المقالية مشكل جدّا.

ثمّ الظاهر أنّ مراد الشيخ رحمه الله فهم كلّ عصر إن لم يعلم مخالفته لفهم المخاطبين.

الموضع الثاني: في حجّية ظواهر الكتاب العزيز

لا يخفي أنّ آيات الكتاب علي أنواع:

النوع الأوّل: ما يكون نصّا في معناه، كآيات الواردة في التوحيد و صفات الله تعالي، و رسالة الأنبياء و الجنّة و النار و نحوها، و لا شكّ في صحّة الاستدلال بها علي متضمّنها، و هذه الآيات من المحكمات.

النوع الثاني: ما يكون ظاهرا في معناه، يعرفه كلّ من عرف اللغة التي خوطب بها، أو كان ظهوره حاصلًا من تأيّد بعض الآيات ببعض بحيث صار ظهوره كالنصّ، و لم يحتمل غير المعني الذي هو ظاهر فيه، و لا ينبغي الريب في حجّيته، لكن يشترط في حجّية الظاهر عدم وجود حجّة علي خلافه من ناحية المعصومين عليهم السّلام، و هذا النوع أيضا من المحكم.

النوع الثالث: ما هو متشابه لبعض الآيات الظاهرة في الجبر و نحوه، أو مجمل مثل ما دلّ علي وجوب الصلاة، فإنّ مفهوم الصلاة مجمل يبيّن كيفيّته المعصوم عليه السّلام.

النوع الرابع: ما كان اللفظ محتملا للمعنيين أو أكثر، و تترجّح بعض هذه المعاني عند الناظر إليه بحسب ذوقه أو فهمه المعني اللغوي أو العرفي، فهل استظهاره معني من هذه المعاني من الآية من دون تأيّد بالآيات الاخر و لا بتفسير المعصومين عليهم السّلام و لا العلم بأنّ المتفاهم عند الجميع و المتبادر عندهم هذا المعني

حجّة أم لا؟ وينبغي أن يكون محلّ النزاع حجّية مثل هذا الظهور، فللنّافين امور:

أحدها: أنّه حيث لم يعلم ظهور اللفظ، وكان ظهوره مظنونا كان الاعتماد عليه متابعة لغير العلم، وهو ممنوع بالآيات والأخبار.

ثانيها: الأخبار الدالّة علي أنّ ما لم يكن من المحكمات ممّا يتطرّق فيه الاحتمال ينحصر علمه بعلماء آل محمّد صلّي الله عليه و اله، يعني الأئمّة المعصومين عليهم السّلام، وهو خير عبيدة السلماني، قال: سمعت عليّا عليه السّلام يقول: يا أيّها الناس اتّقوا الله و لا تقتوا الناس بما لا تعلمون، فإنّ رسول الله صلّي الله عليه و اله قد قال قولاً آله منه إلي غيره، وقد قال قولاً من وضعه غير موضعه كذب عليه، فقام عبيدة و علقمة و الأسود و اناس منهم فقالوا: يا أمير المؤمنين فما نضع بما قد خبرنا به في المصحف، قال: يسأل عن ذلك علماء آل محمّد (1). و لاحظ خبر زياد بن أبي رجاء (2).

ثالثها: ما دلّ علي أنّ في القرآن ناسخاً و منسوخاً و عامّاً و خاصّاً و محكماً و متشابهاً، في حديث طويل رواه في الكافي، عن سليم بن قيس (3).

و ما ورد في حديث منصور بن حازم، من أنّ عليّاً عليه السّلام قيّم القرآن و يعرف كلّه، و لا يعرف كلّه غيره (4).

و في حديث يونس أنّ عند الأئمّة علم ما اختلفت الامّة من كتاب الله (5).

و غيرها من الأخبار الدالّة علي اختصاص علم ذلك كلّه بالمعصومين عليهم السّلام، و لا يجوز لغيرهم التفسير بالرأي. 4.

ص: 350

1- جامع أحاديث الشيعة 1:146 ب 1 ح 41.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:149 ح 55.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:196 ب 4 ح 62.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:200 ب 4 ح 63.

5- جامع أحاديث الشيعة 1:206 ب 4 ح 74.

والمستفاد من جميع ذلك أنّ الكتاب المجيد مشتمل علي جميع الأحكام الشرعيّة، وأنّه يحتاج إلي بيان المعصوم، فما كان منه واضحاً دلالة نصّاً في مدلوله، أو ظاهراً لا يحتمل الخلاف وإن كان بواسطة تأيّد بعض الظواهر ببعض، فهو من المحكم، وما عداه فلا يجوز ترجيح أحد الاحتمالات بالاستظهارات والظنون خصوصاً ما يعمل منها لأجل تحديد المعاني اللغوية ونحوها.

هذا مضافاً إلي أنّ القرائن الحاليّة الموجودة في زمان نزول الآيات و مكانه قد خفيت علينا؛ لأنّه لم يصل إلينا شأن نزول الآيات بطرق صحيحة.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر أخبار المنع عن تفسير القرآن بالرأي:

والجواب أنّها لا تدلّ علي المنع من العمل بالظواهر الواضحة المعني بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار.

إلي أن قال: فالمراد بالتفسير بالرأي إمّا حمل اللفظ علي خلاف ظاهره، أو أحد احتماليه، لرجحان في نظره القاصر وعقله الفاتر، ثمّ استشهد له بحديث وقال: وإمّا الحمل علي ما يظهر له في بادئ الرأي من المعاني العرفيّة واللغويّة من دون تأمّل في الأدلّة العقليّة، ومن دون تتبع في القرائن النقلية، مثل الآيات الاخر الدالّة علي خلاف هذا المعني، والأخبار الواردة في بيان المراد منها، وتعيين ناسخها من منسوخها. انتهى موضع الحاجة (1).

ويمكن الاستدلال للقول بالحجّة بأخبار:

منها: خبر الثقلين. وفيه أنّه يدلّ علي أنّهما لا يفترقان، وأنّه لا بدّ من التمسك بهما، ففي نصوص القرآن و ظاهره الذي لا يحتمل الخلاف يؤخذ به، وفي ظواهره المحتملة للخلاف يرجع إلي العترة، وبالجملة لو لم يدلّ علي العدم فلا يدلّ علي 7.

ص: 351

ومنها: ما دلّ علي أنّ ما خالف الكتاب فهو مردود، فإنّه يدلّ علي حجّية ظاهر الكتاب؛ لأنّه يصدق علي الخبر المخالف لظاهر القرآن أنّه مخالف له. وفيه أنّه ليس في مقام بيان أنّ كلّ ما يستظهره كلّ شخص فهو حجّة.

ومنها: ما دلّ علي ترجيح الخبر الموافق للكتاب علي مخالفه. وفيه ما تقدّم.

ومنها: ما في خبر زرارة من سؤاله الامام عليه السّلام عن أنّه من أين عرف أنّ المسح ببعض الرأس؟ فقال: لمكان الباء.

وفيه أنّه لو كان ذلك أمراً مسلماً عرفياً لم يكن لسؤاله وجه، فنفس السؤال يدلّ علي اختصاص فهم الكتاب بالمعصوم عليه السّلام.

ومنها: ما ورد من أنّ الشرط المخالف للكتاب لا يكون نافذاً.

وفيه أنّ المتيقّن منه هو الشرط المخالف لدلالة الكتاب قطعاً، لا ما يحتمل فيه وجوه، فتأمل.

ومنها: ما ورد من الاستشهاد بالآيات في الروايات.

وفيه أنّ دلالتها واضحة، فهي من المحكمات، ومن جملة الروايات ما ذكره في مقدّمات جامع أحاديث الشيعة، فراجع (1).

نذكر رواية واحدة، وهو ما رواه ابن محبوب، عن محمّد بن الحسين، عن ذبيان، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل قال لآخر: اخطب لي فلانة، فما فعلت من شيء ممّا قاوت من صداق، أو ضمنت من شيء أو شرطت، فذلك رضا لي وهو لازم لي، ولم يشهد علي ذلك، فذهب فخطب له و بذل عنه الصداق وغير ذلك ممّا طالبوه وسألوه، فلمّا رجع إليه أنكره. 2.

ص: 352

ذلك كله، قال: يغرم لها نصف الصداق عنه، وذلك أنه هو الذي ضيَّع حقَّها، فلَمَّا أن لم يشهد لها عليه بذلك الذي قال له حلَّ لها أن تتزوَّج و لا يحلَّ للأول فيما بينه وبين الله إلا أن يطلقها؛ لأنَّ الله تعالى يقول: فَأَمَّا سَكِّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسَّرِيحٍ بِإِحْسَانٍ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَإِنَّهُ مَأْثُومٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ، وَكَانَ الْحُكْمُ الظَّاهِرُ حُكْمَ الْإِسْلَامِ قَدْ أَبَاحَ اللَّهُ لَهَا أَنْ تَتَزَوَّجَ (1).

و لا يخفي أن الآية ظاهرة في معناها بحيث لا يحتمل الخلاف.

والانصاف عدم الدليل علي حجّية استظهار كلِّ مستظهر، بل لا بدّ من التثبت و التتبع، بل لا يكتفي بقطعه بظهور اللفظ في معناه إن لم يحصل من ممارسة ما هو دخيل في فهم الظهور.

الموضع الثالث: إذا علم ظهور اللفظ عند المخاطبين

، فلا فرق في حجّيته بين من قصد إفهامه، و بين من لم يقصد إفهامه، للسيرة القطعية الممضاة شرعا، و لعلّ من فصل بينهما أراد أنه ربّما يكون قرينة حالية يعرفها من قصد إفهامه، خفيت علي من لم يقصد إفهامه. و أمّا مع إحراز عدم القرينة الصارفة لظاهر اللفظ، فهو حجّة علي من لم يقصد إفهامه أيضا.

و الحاصل أنّ من لم يقصد إفهامه إن كان من جميع الجهات كمن قصد إفهامه فالظاهر حجّة عليه. و أمّا إن احتمل خصوصية في من قصد إفهامه، أو قرينة حالية بينهما، فلا وجه لحجّيته علي غير من قصد إفهامه و لا أقلّ من الشكّ فيها، و سيأتي في بيان علل اختلاف الأخبار ماله نفع.

ص: 353

الموضع الرابع: إذا أحرز ظهور اللفظ فهل يعتبر الظن بالمراد أو لا يعتبر؟

الظاهر عدم الاعتبار.

و هل يضر الظن بأنه غير مراد أو لا؟ وجوه:

الأول: التفصيل بين ما كان بين الموالي و العبيد فلا يضرّ الظنّ بأنه غير مراد؛ لأنّه في مقام الاحتجاج يحتجّ العبد علي المولي بظاهر لفظه، و كذا المولي علي العبد، و بين ما كان المقصود من الأخذ بالظاهر إدراك الواقع.

فلو أنّ الطبيب وصف دواء للمريض، و ظنّ أنّه لا يريد الاطلاق، بل يريد كون الدواء في وقت خاصّ أو علي صفة خاصّة مثلاً، ففي مثل ذلك يضرّ الظنّ بالعدم، فإنّه لا بناء من العقلاء علي الأخذ به، لا أقلّ من الشكّ في بناءهم.

الثاني: التفصيل بين الأمور التي يمكن الاحتياط فيها، و بين غيرها ممّا لا يمكن الاحتياط فيها، فيضرّ الظنّ بالعدم في الأوّل.

الثالث: التفصيل بين الظنّ بالعدم الحاصل من تعارض الأدلّة و غيره، بناء علي التعدي من المرجّحات المنصوصة إلي كلّ ما يوجب القرب إلي الواقع، و منه الظنّ بأقربيه أحدهما.

كالجمع بين الخبرين المتعارضين بحمل أحدهما علي الاستحباب، فإنّه في حدّ ذاته أقرب من الحمل علي التقيّة الذي هو في الحقيقة بحكم الطرح، ولكنّه في غير ما يكون احتمال التقيّة فيه أقوى، فإنّ الحمل علي التقيّة حينئذ أقرب إلي الواقع من الحمل علي الاستحباب.

أقول: سيأتي الكلام في تعارض الخبرين، و لا يبعد التفصيل الأوّل.

الموضع الخامس: في منشأ الشكّ في إرادة ظهور اللفظ في المعني

إذا كان اللفظ ظاهراً في معني في نفسه و شكّ في إرادة ظهوره، فمنشأ الشكّ امور:

أحدها: احتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة، أو غفلة السامع عن سماع القرينة، أو غفلة الواسطة في نقلها، وفي جميع ذلك بناء العقلاء الممضى شرعا علي عدم الاعتناء باحتمال الغفلة، بل البناء علي ما هو الظاهر، إلا إذا كان احتمال الغفلة قويا، فلم يثبت بناؤهم، بل المتيقن منه كون احتمال الغفلة احتمالا- غير معني به، وهذا كله مع إحراز كون المتكلم والوسائط ضابطين، ومع عدمه فلا بناء، ومع الشك يشك.

ثانيها: احتمال قرينية الموجود، كالاستثناء المتعقب للجمل المتعددة، أو اقتران حالة مخصوصة احتمال دخلها في المطلوب، كحضور المعصوم عليه السلام في وجوب صلاة الجمعة، فلا بناء من العقلاء علي عدم قرينية الموجود، لا أقل من الشك في بنائهم. ولا دليل علي حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد.

ثالثها: احتمال وجود قرينة حالية مثلا اعتمد عليها المتكلم، أو لفظية لم تصل إلينا.

قال في الكفاية: لا خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يبني علي المعني الذي لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء، لا أنه يبني عليه بعد البناء علي عدمها كما لا يخفي، فافهم (1).

قلت: يظهر منهم أنه يبني علي أصالة عدم القرينة، وأنها من الاصول العقلانية، ولكن للمناقشة في ذلك مجال، فإنه لم يثبت ذلك إلا إذا كان الاحتمال ضعيفا لا يعتني به.

أما إذا كان احتمال اعتماد المتكلم علي قرينة حالية قويا، فلم يثبت حجية ظهور الكلام، وكذلك إن كان احتمال عدم وصول القرينة قويا، و لذا يشكل الأمر 9.

ص: 355

في حجّية ظواهر بعض الأخبار؛ لأنّ أصالة عدم غفلة الراوي لا تجري فيما لم يحرز كونه ضابطاً، وكذا أصالة عدم السقوط ونحوها من الاصول العدميّة لا تجري في الأخبار الواصلة إلينا لتطاول الأزمنة واختلاف نسخ الأخبار ونحوها، بل لا بدّ من الاحتياط.

مثلاً- لو كان عامّ في خبر، وكان خبر آخر مخصّصاً له علي نسخة، ولم يكن مخصّصاً له علي نسخة اخري، لم يجر في أمثال ذلك أصالة العموم، أي: أصالة عدم القرينة. والحاصل أنّه لا بدّ من ملاحظة الموارد في أخبارنا لابتلائها بامور خرجت عن تحت هذا البناء، لكن إذا كان عامّ أو غيره، ولم نجد قرينة علي الخلاف بعد الفحص والتتبّع، واحتمل سقوطها وكونها في الكتب التي فقدت من الرواة أو احقرت، كان اللازم الأخذ بالعامّ؛ لأنّه لا تكليف بما لم يصل، فتأمّل فإنّ مراعاة الاحتياط سبيل النجاة.

الموضع السادس: في حجّية ظهور اللفظ في معناه

إشارة

إذا علم أو اطمئنّ بظهور اللفظ في معناه فهو حجّة، وإذا ظنّ ظهور اللفظ، فلا دليل علي حجّيته، وفي حجّية قول اللغوي وعدمها، والتفصيل وجوه واحتمالات:

أحدها: أنّه حجّة مطلقاً، وإن كان قول واحد فاسق.

ثانيها: عدمها مطلقاً.

ثالثها: التفصيل بين تحقّق شرائط الشهادة من العدد والعدالة وبين عدمه.

رابعها: التفصيل بين كونه ثقة أخير عن حسّ أو قريب منه وبين غيره.

خامسها: التفصيل بين دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها وبين غيرهما.

والظاهر عدم الحجّية مطلقاً ما لم يحصل العلم-أي: سكون النفس-من قولهم، إلاّ إذا كانا عدلين أخيراً عن حسّ أو قريب منه، بناء علي عموم حجّية البيّنة، وهو محلّ إشكال.

ص: 356

استدلّ للأول أي لحجّة قولهم بوجهين:

الأول: سيرة العقلاء علي الرجوع إلي أهل الخبرة، قال الشيخ في الفرائد: قال الفاضل السيزواري فيما حكى عنه في هذا المقام ما هذا لفظه: صحّة المراجعة إلي أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم فيما اختصّ بصناعتهم ممّا اتّفق عليه العقلاء في كلّ عصر وزمان إلي آخر ما ذكره (1).

وقد يؤيّد ذلك بأنّه ثبت شرعا إمضاء هذا البناء العقلائي في خصوص الرجوع إلي أهل اللغة، فإنّ الخليل قد ألّف كتاب العين في اللغة و كان في عصر الأئمّة عليهم السّلام، وهكذا كان سيبويه و الكسائي و أضرابهم من علماء أهل اللغة في عصر الأئمّة عليهم السّلام و يراجع إليهم. و الشيخ الطوسي حكى عن ابن دريد عن أبي عبيدة معني الكعب، ثمّ قال: و قوله حجّة في اللغة (2).

و فيه أولا: أنّهم ليسوا أهل الخبرة في تمييز سعة المفاهيم و ضيقها، أو تمييز المعني الحقيقي عن المعني المجازي فيما إذا تعدّد المعني المستعمل فيه، و ذلك لأنّهم و إن كانوا ربّما يستندون إلي سماع المعني من الأعرابي في البادية، لكن ليس ذلك ديّنهم غالبا، فراجع تهذيب اللغة و غيره تجد صدق ذلك.

نعم في بيان أصل المعني في الجملة و معاني اللغات الواضحة لا إشكال في صحّة المراجعة إليهم، مثل معني الماء و الخبز و الذهب و المجيء، و لذا ترى أنّ من أراد تعلّم اللغة العربية أو غيرها يرجع إلي كتب تلك اللغة و يحصل له العلم من ذلك، و هذه الموارد خارجة عن محلّ النزاع، و محلّ النزاع هو تشخيص سعة مفهوم الصعيد مثلا و الغنيمة و أمثال ذلك. و أمّا أصل المعني في الجملة، فهو ممّا لا إشكال في ثبوته بكلامهم، و كذا في مثل بيان معاني مفردات الأحاديث الأخلاقية (6).

ص: 357

1- فرائد الاصول 75 طبع قم.

2- تهذيب الأحكام 1:186.

أو التاريخ ونحوهما ممّا لا يترتّب عليه آثار شرعية.

وأجاب عن هذا الاشكال في وقاية الاصول، قال: وأطرف من هذا الباب منع كون أهل اللغة أهل الخبرة بها، ويقال لهذا المانع هل هذه الصنعة ابتليت من بين سائر الصنائع بفقد أهل الخبرة بها، أو أنّ أهلها غير أهلها إلي آخر ما ذكره فراجع (1).

قلت: لا ننكر كونهم أهل الخبرة في الجملة، ولكن أطلعهم علي سعة المفاهيم وضيقتها أو كون المعاني المتعدّدة التي لبعض الألفاظ هي موارد الاستعمال من غير نظر إلي كونها أو بعضها حقيقة، أو أنّ اللفظ مشترك لفظي بينها غير معلوم، ويظهر ذلك ممّا يأتي نقله بعد ذلك من كشف القناع.

و ثانيا: أنّ الآيات و الروايات واضحة الدلالة علي المنع عن اتّباع غير العلم، و لم يثبت جواز الرجوع إلي آحاد اللغويين في زمان المعصومين لتشخيص سعة المفهوم وضيقة، حتّي يقال: إنهم قد أمضوا ذلك.

وبعبارة اخري: لا شكّ في حجّية ظهور الألفاظ، و كان ديدن النبي صلّي الله عليه و اله و أصحابه علي العمل به، كما هو سيرة أبناء أهل المحاورة، فهذه السيرة ممضاة قطعا، و عليه فمن الظواهر الممضاة شرعا قطعا ظواهر العمومات من الآيات و الروايات، و هي رادعة عن هذه السيرة التي ادّعت في الرجوع إلي أهل اللغة.

ثمّ إنّه قد يمنع كون اللغوي من أهل الخبرة؛ إذ يعتبر في أهل اللغة كون خبره مبني علي إعمال نظر و رأي.

وفيه عدم اعتبار ذلك في أهل الخبرة، بل المراد بهم من كان مّطلعا علي ذلك الفنّ و لو حسّا، مضافا إلي أنّ أهل اللغة يجتهدون في اللغة و يستشهدون بالأشعار 0.

ص: 358

ونحوها.

الثاني: انسداد باب العلم باللغة، فيرجع إلي الظنّ الحاصل من قول اللغوي فإنه أقرب.

وفيه أنّ المناط هو انسداد باب العلم بالأحكام، ومن مقدماته بطلان الاحتياط؛ لاستلزامه العسر والجرح، ولكن الاحتياط في مثل مفهوم الصعيد والغناء والغيبة وأمثالها لا يستلزم العسر والجرح.

ثمّ إنّ صاحب كشف القناع قال بحجّية قولهم من باب الظنّ، فإنه قال بعد عبارته التي نقلها عن قريب: وقد تبين بما ذكرناه أنّ الاعتماد علي آحاد علماء الرجال واللغة والعربيّة ليس لقطعهم، بل لحصول الظنّ من كلام حدّاقهم ومهرتهم وثقاتهم والثوق بهم فيما يتعلّق بفنونهم التي صرفوا عليها كثيرا من أعمارهم وأوقاتهم، مع جودة أفهامهم وحدّة أذهانهم، وبذل المجهود علي حسب ما أمكنهم وسعهم في أزمانهم، فهو نظير الاعتماد علي قول أهل الخبرة السوقيّة والأطباء (1). انتهى كلامه.

ويستدلّ للثاني وهو عدم الحجّية مطلقا إن لم يحصل العلم من قولهم، بعدم جواز الاعتماد علي غير العلم.

ويستدلّ للثالث بما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد نقل كلام الفاضل السبزواري المتقدّم، حيث قال: وفيه أنّ المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقا، ألا تري أنّ أكثر علمائنا علي اعتبار العدالة في من يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم علي اعتبار التعدّد، والظاهر اتّفاقهم علي اشتراط التعدّد والعدالة في أهل الخبرة في 8.

ص: 359

1- كشف القناع ص 418.

قلت: يمكن أن يقال: إن من جملة شرائط الشهادة أن يخبر الشاهد عن حسّ، أو عمّا يكون آثاره محسوسة، وهذا الشرط مفقود في اللغوي، وذلك لاستنادهم إلي آرائهم واجتهاداتهم واستنباطاتهم الظنية، ولأجل الشرط المذكور لا تثبت النجاسة بفتوي مجتهدين عادلين، وأمّا قبول قول المقوم فلائنه يخبر عن أمر محسوس وهو القيمة السوقية، فلو أخبر عن قيمة الشيء ظنًا وتخمينًا كأن يخبر عن قيمته في الأزمان المتقدمة باعتقاد بقائها، فلا يكون إخباره حجة.

ويستدلّ للرابح بأنّ خبر الثقة إذا كان عن حسّ أو أمر محسوس بآثاره حجة في الأحكام والموضوعات، لسيرة العقلاء الممضاة شرعا.

وفيه أنّه لا- دليل علي حجّية خبر الثقة في الموضوعات إن لم يحصل منه الوثوق، والأخبار الدالّة علي حجّيته فيها مخصوصة بمواضع خاصّة، ولو سلّم فإنّما يكون حجة إذا كان عن حسّ أو قريب منه، بحيث كان احتمال كونه عن حدس احتمالاً غير معتدّ به، وإخبار اللغوي عن سعة بعض المفاهيم ليس كذلك.

ويستدلّ للخامس بما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله في هامش الفرائد بعد ذكر دليل الانسداد في اللغة والمناقشة فيه، قال: والانصاف أنّ مورد الحاجة إلي قول اللغويين أكثر من أن يحصي في تفاصيل المعاني، بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها، وإن كان المعني في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ الوطن والمفازة والتمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص، وغير ذلك من متعلّقات الأحكام ممّا لا يحصي، وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقّف فيها محذورا، ولعلّ هذا المقدار مع الاتّفاقات المستفيضة م.

كاف في المطلب، فتأمل (1) انتهى.

وقال في الذريعة: فلا- خلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع إلى أخبار الآحاد في الاسم العام، فما الذي يمنع من الرجوع إليها في الحكم المعلق بالاسم، ألا ترى أننا عند الاختلاف نثبت الأسماء بالرجوع إلى أهل اللغة (2) انتهى.

قلت: الاتفاقات المذكورة ليست إجماعات تعبدية، ولم يثبت سيرة ممضاة، فلا بدّ من الاحتياط ما لم يستلزم العسر والحرَج.

فتلخص أنه لا دليل على حجّية قول اللغوي في بيان سعة المفاهيم وضيقتها، ولا في كون المعنى حقيقياً أو مجازياً، ما لم يستند إلى السماع من أعراب البادية مثلاً، وأوجب قوله أو قولهم العلم، أو اجتمع شرائط البيّنة إن قلنا بحجّيتها مطلقاً، ومن ذلك يظهر عدم حجّية قول المتأخرين منهم، مثل قول صاحب مجمع البحرين والمنجد وأضرابهما، فإنهم يلاحظون كتب القدماء وينقلون منها، فيكون راجعاً إليهم، أو يجتهدون آراءهم، كما ذكرنا نظيره في محله بالنسبة إلى متأخري الرجالين، فلا دليل على حجّية أقوالهم.

وذكر ذلك في كشف القناع، حيث قال: فإنك إذا لاحظت ما عدا المشاهير من الألفاظ والمعاني، وجدت كلامهم فيه مبنياً على استقراء المحاورات وتبّع الأمارات، وكثيراً ما يعتبرون الاستعمال الواقع لبعض العرب في بعض المقامات والأخبار النبويّة العاميّة التي لا نعتدّ بها أصلاً في الأحكام الشرعيّة، وإنّما نعتدّ بها في اللغة لظنّ أنّها إن لم تصدر من النبي صلّي الله عليه واله فقد وضعها بعض أهل اللسان من العرب.

وقد كثر الاختلاف بينهم، والطعن عليهم وعليهم أنمتهم ورؤسائهم بما هو مذكور 3.

ص: 361

1- الفرائد ص 47.

2- الذريعة 1:283.

مفصّلاً في محلّه، و من المعلوم فسق كثير منهم، و فساد مذهبهم، و تقرّد كلّ منهم بما لم يذكره غيره، و قد جرت طريقة متأخريهم علي النظر إلي كلمات متقدّميههم و كتبهم و البناء علي ما يترجّح في أنظارهم، و ليس لهم غالباً سبيل إلي تحصيل العلم و اليقين، و لا طرق متّصلة إلي واضع اللغة، و إن قلنا إنّ الوضع بالاصطلاح لا التوقيف.

و قد حكى ابن الأثير أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام قال للنبي صلّي الله عليه و اله و قد سمعه و هو يخاطب وفد بني فهد: يا رسول الله نحن بنو أب واحد، و نراك تكلم وفد العرب بما لا نفهم أكثره، فقال: أدبني ربّي فأحسن تأديبي، و ربّيت في بني سعد.

قال ابن الأثير: فكان صلّي الله عليه و اله يخاطب العرب علي اختلاف شعوبهم و قبائلهم و تباين بطونهم و أفخاذهم و فصائلهم كلاً منهم بما يفهمون، و يحادثهم بما يعلمون، و لهذا قال صدّق الله قوله: امرت أن اخاطب الناس علي قدر عقولهم، فكان الله عزّ و جلّ قد أعلمه ما لم يكن يعلمه غيره من بني أبيه، و جمع فيه المعارف ما تفرّق، و لم يوجد في قاصي العرب و دانيه، و كان أصحابه و من يفد عليه من العرب يعرفون أكثر ما يقوله، و ما جهلوه سألوه عنه فيوضحه لهم (1) انتهى.

فإذا كان هذا حال اللغات في ذلك الزمان، فكيف حالها بعد ذلك (2). انتهى.

و لاحظ تتمّة كلام صاحب كشف القناع، ثمّ إنّه ذكر ابن الأثير في تتمّة كلامه من جمع اللغة، فلاحظ.

و الانصاف أنّ من لاحظ كتب اللغة يري اجتهاد أربابها في غير اصول معاني الألفاظ، قال في تهذيب اللغة: و الصحيح في تفسير الحلّة ما قال أبو عبيد؛ لأنّ 7.

ص: 362

1- النهاية لابن الأثير 4:1.

2- كشف القناع ص 417.

أحاديث السلف تدلّ علي ما قال (1) انتهى. فاستشهد لصحّة التفسير المذكور بأحاديث السلف.

وقال الثعالبي في فقه اللغة في معني كَرَّ: إنّه الماء الذي إذا اخذ من أحد أطرافه لم يتحرّك الطرف الآخر (2) انتهى.

وهذا موافق لفتوي بعض فقهاء العامّة.

وقال في تهذيب اللغة في معني آل: حكى عن الشافعي معناه بلحاظ ما ورد أنّ الصدقة محرّمة علي محمّد وآله صلّي الله عليهم. إلي غير ذلك.

وقال في مادّة وصي: إنّه بمعني الوصل، وسمّي علي عليه السّلام وصيّاً لاتّصال نسبه و حسبه برسول الله صلّي الله عليه وآله.

فنيه:

بناء علي ما بيّنا من أنّ اللغويين يجتهدون في بيان معاني الألفاظ، فلا يجوز للمجتهد تقليدهم، كما لا يجوز له تقليد الاصوليين في آرائهم، وإنّما يتحقّق الاجتهاد في المسألة الفقهية إذا كان جميع مقدّماته اجتهادية، وإلّا فالنتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، فلا بدّ للمجتهد أن يتتبع كتب اللغة جميعها أو أكثرها بمقدار يحصل له الوثوق بمعني اللفظ، بحيث لا يحتمل العثور علي معارض له، وإلّا فيحْتَاط.

قال في كشف القناع: إنّ حصول العلم يتفق كثيرا في إجماع سائر أرباب الفنون، كأهل اللغة وغيرهم ممّا يتعلّق بفنونهم، فإنّ كثيرا ما يحصل من إجماع المتشاركين منهم في فنّ، وإن لم يكونوا عدولا ولا - مسلمين بإصابتهم لما يعتبر في فنّهم، بحيث لو وقفنا عليه لحكمنا بما حكموا به، ولا سيّما مع عدم الوقوف بعد

ص: 363

1- تهذيب اللغة 2:442.

2- فقه اللغة للثعالبي ص 279.

البحث الحادي عشر: في حجة الشهرة علي الحكم

مما قيل بحججته بالخصوص الشهرة الفتوائية، ولا بأس بذكر أقسام الشهرة.

فنقول: الشهرة: إما أن تكون من رواية الأخبار، وهم أصحاب الأئمة عليهم السلام، أو تكون من القدماء، وهم الشيخ المفيد و الصدوقان و السيد المرتضي و الشيخ الطوسي و نظرائهم، أو تكون من المتأخرين.

وعلي التقادير: إما أن تكون الشهرة في الفتوي فقط بأن لا يكون خبر علي مضمونها، وإما أن تكون الشهرة في نقل الخبر عن المعصوم فقط بدون عملهم به، بأن ينقل كل واحد عن المعصوم، أو ينقل واحد عن المعصوم و ينقل عنه الرواة الثقات المشاهير، وإما أن تكون في العمل بالخبر، و يلحق به نقلهم الخبر مع عدم إحراز عدم عملهم به، فإنه في قوة عملهم به إذا تناقلوه في كتبهم؛ لأن الظاهر أنهم يعملون بالأخبار التي يودعونها في كتبهم.

وعلي تقدير كون الشهرة في العمل بالخبر: إما أن تكون في فهم معناه من ظاهره، أو من قرينة خفيت علينا فتكون جابرة للدلالة، وإما أن تكون في صدور الخبر فتكون جابرة للسند، و تفصيل الأقسام:

القسم الأول: الشهرة في الفتوي من دون أن يكون خبر علي مضمونها، وهي أنواع:

النوع الأول: الشهرة في الفتوي من رواية الحديث و أصحاب الأئمة، و الظاهر أنها تكشف عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره؛ لاستبعاد خطأ جميعهم، أو اختفاء

ص: 364

وجه الحكم عليهم من تقيّة أو غيرها. وقال الشيخ المفيد في الرسالة العددية: إنّ ما صدر منهم عليهم السّلام تقيّة لا يشتهر كشهرة غيره.

النوع الثاني: شهرة الفتوي من القدماء، فإن كشفت عن شهرة فتوي أصحاب الأئمة، فحكمها حكم شهرتهم، وإلا فلا دليل علي حجّيتها مطلقاً، وسنتعرّض لما استدلّ به علي حجّية مطلق الشهرة.

النوع الثالث: شهرة فتوي المتأخّرين، ولا دليل علي حجّيتها.

وقد يستدلّ لحجّية الشهرة في الفتوي بأمور:

أحدها: أنّها تفيد الظنّ، فيشمله أدلّة حجّية الخبر الواحد؛ لأنّه حجّة من باب إفادته الظنّ.

وفيه أنّ المناط في حجّية الخبر ليس إفادة الظنّ.

ثانيها: التعليل في قوله تعالى أنّ نُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (1) بناء علي أنّ الاقدام علي العمل بالظنّ ليس سفاهة.

وفيه أنّه لو سلّم أنّ الممنوع ما كان العمل به سفاهة، لكن لا دلالة له علي وجوب العمل بما لا يكون فيه سفاهة.

ثالثها: المرفوعة و المقبولة؛ لأنّ المراد بقوله فيهما «خذ بما اشتهر بين أصحابك» إنّ الشهرة في الرواية و الفتوي معاً، أو خصوص الرواية، و يثبت حجّية الشهرة في غير الرواية بتنقيح المناط، لأنّ حجّية الرواية المشهورة إنّما هي من أجل الشهرة، و هي موجودة في شهرة الفتوي، فتكون حجّة أيضاً.

وفيه أنّهما تدلّان علي الأخذ بالمشهور في الرواية. و لو سلّم دلالتهما علي الشهرة الفتوائية، فهي خاصّة بشهرة فتوي أصحاب الأئمة عليهم السّلام، لأنّ الخطاب 6.

ص: 365

1- سورة الحجرات: 6.

متوجه إلى عمر بن حنظلة و زرارة بقوله «أصحابك» و شهرة الفتوي عند رواة الحديث تكشف عن الدليل المعتبر، و لا تدلّ علي حجّية شهرة فتوي العلماء المتقدمين فضلا عن المتأخرين، و احتمال الخصوصية فيهم يمنع عن التمسك بالاطلاق، مع أنّ قوله في ذيل الخبر «فأرجه حتّي تلقي إمامك» يقتضي الاختصاص بزمان حضور الامام، إلاّ فيما لا يعلم اختصاصه بزمان الحضور.

و قد اجيب عنهما أوّلا: بضعف سند الاولي للارتفاع و غيره، و ضعف الثانية بعمر بن حنظلة، فإنّه لم يثبت وثاقته، و في سند الخبر الوارد في مدحه ضعف.

و ثانيا: أنّ المراد بالشهرة فيهما خصوص الشهرة في الرواية، لا الأعمّ منها و من الفتوي؛ لأنّ مورد هما الشهرة في الرواية، و لا يصحّ التعدي منها إلى الشهرة في الفتوي، ألا ترى أنّك لو سئلت عن أنّ أيّ المسجدين أحبّ إليك؟ قلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبة كلّ مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، و يدلّ عليه قوله «إنّهما معا مشهوران» فإنّه لا يتحقّق شهرة الفتوي فيهما. نعم يحصل في الرواية، فيمكن أن يكون كلاهما مشهورين.

و ما قيل من إمكان فتوي كثير من الأصحاب بطرف و فتوي كثير منهم بطرف آخر، مدفوع بأنّ قوله «قد رواهما الثقات» يدلّ علي أنّ المراد الشهرة في الرواية.

و ثالثا: أنّ المراد بالمشهور فيهما هو المعني اللغوي، أي: الظاهر الواضح، فيكون متّحدا مع المجمع عليه، و يكون المراد المتّفق عليه، و هو الاجماع الاصطلاحي لا المشهور الاصطلاحي.

و قد ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ المراد بالشهرة فيهما الاجماع، فقال عند كلامه حول المقبولة: المشهور هو الواضح المعروف، و منه شهر فلان سيفه و سيف شاهر، فالمراد أنّه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك و لا ينكرها أحد منهم، و يترك ما لا يعرفه إلاّ الشاذّ، و لا يعرفها الباقي، فالشاذّ مشارك للمشهور في

معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشارك الشاذّ في معرفة الرواية الشاذّة، وبهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد، والشاذّ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلي أهله، وإلا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث (1) انتهى.

أقول: يرد علي ما ذكره الشيخ رحمه الله أولاً: بأنّه لا يبعد صدق المشهور علي ما رواه الكثير، وصدق الشاذّ علي الرواية المخالفة له، وإن كان الراوي مختصاً بروايته ولم يرو ما رواه غيره، بل يصدق الشاذّ علي ما يرويهِ راويان أو ثلاثة إذا روي الكثير خلافه.

و ثانياً: أنّ الراوي قال هما مشهوران قد رواهما الثقات، فقد فهم أنّ المشهور هو ما يرويهِ الثقات، وليس مراده كلّ الثقات، بل وإن كانوا ثلاثة أو أكثر.

و ممّا يؤيّد أن يكون المراد الشهرة الاصطلاحية لا- الاجماع، إضافتها إلي أصحاب عمر بن حنظلة، حيث قال: المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمتنا و يترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك الحديث. فإنّه يدلّ علي كفاية أن تكون الرواية مشهورة في الكوفة- بلد الراوي- مثلاً، وليس عليه تتبّع الرواية في سائر البلدان التي يعيش فيها الرواة.

ثمّ إنّهُ أورد علي الاستدلال بخبر عمر بن حنظلة في فوائد الاصول، بأنّ المراد من المجمع عليه إن كان الاجماع الاصطلاحى، فلا يشمل الشهرة. وإن كان المراد منه- أي: من قوله «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»- المشهور، فلا يصحّ حمل قوله «لا ريب فيه» عليه بقول مطلق، بل لا بدّ من أن يكون المراد منه عدم الريب بالاضافة إلي ما يقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلبية؛ لأنّه يعتبر في الكبرى الكلبية صحّة التكليف بها ابتداء بلا ضمّ المورد إليها، كما في قولهم.

ص: 367

«الخمير حرام لأنه مسكر» فإنه يصحّ أن يقال: لا تشرب المسكر بلا ضمّ الخمر إليه.

والتعليل الوارد في المقبولة لا- ينطبق علي ذلك؛ لأنه لا يصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ ما لا ريب فيه بالاضافة إلي ما يقابله، وإلاّ لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلي غيره، وبأقوي الشهرتين، وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنبي عن أن يكون من الكبرى الكلية التي لا يصحّ التعدي عن موردها (1) انتهى.

أقول: يرد عليه أولاً: أنّ التعليل يكون، تعدياً حينئذ، وهو خلاف الظاهر.

وثنانياً: أنّ مورد المقبولة هو الاضطرار إلي العمل بأحد الطرفين، وفي مثله أي متي دار الأمر بين ما لا ريب فيه بالاضافة إلي ما يقابله لزم الأخذ به عقلاً حتّي ابتداء، ولذا يؤخذ بالظنّ في مقابل المشكوك و هكذا.

وقد تلخص ممّا ذكرنا أنّ شهرة الفتوي من أصحاب الأئمة عليهم السلام حجة، ولا دليل علي حجية شهرة فتوي القدماء إن لم تكشف عن شهرة فتوي أصحاب الأئمة عليهم السلام.

لكن قد يقال: إنّ الشهرة الفتوائية- من القدماء في كتبهم المعدّة لذكر الاصول المتلقاة من المعصومين، وهي المقنعة والفقية والهداية و الانتصار والناصريات و النهاية و المراسم و الغنية و أمثالها، إذا لم تكن مستندة إلي وجه ظاهر- تكشف عن وصول نصّ معتبر إليهم قد خفي علينا، وذلك لأنّ دأب القدماء كان علي تقسيم المسائل إلي الأصلية و الفرعية.

و المراد بالاولي هي اصول المسائل المتلقاة من المعصومين، كنجاسة الماء4.

ص: 368

1- فوائد الاصول 3:54.

بالتغيّر. والمراد بالثانية التفريعات علي المسائل الأصلية، كنجاسة الماء إذا تغيّر أحد أوصافه بمجموع الداخل والخارج من الميتة.

وقد كان بعض كتب القدماء يقتصر علي ذكر المسائل الأصلية، كنهاية الشيخ والفقير والمقنع والهداية، وبعضها علي المسائل الأصلية أولاً، ثم يذكر التفريعات بعنوان اللواحق أو المسائل، وكانت هذه الكيفية في تدوين الفقه متداولة إلي زمان المحقق، وألف الشرائع علي هذا المنوال، ثم وقع الخلط بين المسائل الأصلية والفرعية في كتب الشهيد رحمه الله ومن بعده.

فالشهرة القدمائية في المسائل الأصلية حجة، وإن لم تبلغ حدّ الاجماع، لكشفها عن نصّ، أو كون الحكم واصلاً إليهم يدا بيد إلي زمان المعصومين، وإجماعهم في المسائل الفرعية ليست بحجة فضلاً عن شهرتهم. وأمّا إجماع المتأخرين، فليس حجة فضلاً عن شهرتهم؛ لعدم كشفه عن نصّ وصل إليهم لم يذكروه لنا، فإنّه لو كان نصّ وصل إليهم لذكروه.

والحاصل أنّ هنا دعاوي:

إحداها: أنّ بعض كتب القدماء مقصور علي المسائل الأصلية.

ثانيها: أنّ المسائل الأصلية متّخذة من النصوص.

ثالثها: أنّ النصوص غير منحصرة فيما أودعوه في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المشهورة، بل كانت نصوص لم تصل إلينا.

يدلّ علي الاولين ما في مقدّمة المبسوط، حيث قال: وكنت علي قديم الوقت و حديثه متشوّق النفس إلي عمل كتاب يشتمل علي ذلك تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع وشغلني الشواغل، وتضعف تبتي أيضا فيه قلّة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به؛ لأنّهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتّي ان مسألة لو غيّر لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها

وقصّر فهمهم عنها.

و كنت عملت علي قديم الوقت كتاب النهاية، و ذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم و أصلوها من المسائل، و فرقوه في كتبهم، و رتبته ترتيب الفقه، و جمعت من النظائر، و رتبته في الكتب علي ما رتبته للعلامة التي بينتها هناك، و لم أتعرض للتفريع علي المسائل، و لا لتعقيد الأبواب و ترتيب المسائل و تعليقاتها و الجمع بين نظائرها، بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتّي لا يستوحشوا من ذلك، و عملت بآخره مختصر جمل العقود في العبادات، سلكت فيه طريق الايجاز و الاختصار، و عقود الأبواب فيما يتعلّق بالعبادات، و وعدت فيه أن أعمل كتابا في الفروع خاصّة يضاف إلي كتاب النهاية، و يجتمع معه يكون كاملا كافيا في جميع ما يحتاج إليه (1).

فقد صرّح بأنّ كتاب النهاية مشتمل علي المسائل الأصليّة المتّخذة من النصوص المذكورة بعين عبارات النصوص، و لم يذكر فيه المسائل التفريعيّة.

و يدلّ علي الأخيرة، و هي أنّ الكتب الموجودة ليست حاصرة لجميع الأخبار، أنّه كانت جوامع قد اختار منها كلّ من المحمّد بن الثلاثة رضوان الله عليهم أخبارا أو دعوها في الكتب الأربعة، و لذا اشتمل بعضها علي ما لم يشتمل عليه الآخر.

قال الشيخ في أول التهذيب: لأتّي إن شاء الله تعالي إذا وفقّ الله الفراغ من هذا الكتاب أبتديء بشرح كتاب يجتمع علي جميع أحاديث أصحابنا، أو أكثرها ممّا يبلغ إليه جهدي، و أستوفي ما يتعلّق بها إن شاء الله (2) انتهى.

و هذا الكلام يدلّ علي وجود روايات غير ما ذكره في التهذيبين، و استطرف ابن ادريس في آخر السرائر من تلك الكتب أحاديث ليست موجودة في الكتب 4.

ص: 370

1- المبسوط 2: 1-3.

2- تهذيب الأحكام 4: 1.

وأسند السيّد المرتضى و الشيخ الطوسي بعض فتاويهم إلي الأخبار، وهي غير موجودة في الكتب التي بأيدينا.

منها: ما ذكره السيّد المرتضى رحمه الله في مسألة من زنا بذات بعلى تحرم عليه أبدا، قال في الانتصار بعد الاستدلال علي الحرمة بالاجماع: وقد ورد من طرق الشيعة في حظر ما ذكرناه أخبار معروفة (1) الي آخر كلامه. مع أنّه لا يوجد فيما لدينا خبر يدلّ علي التحريم.

و منها: ما ذكره الشيخ في النهاية في مسألة ميراث المجوس، قال: وبه تشهد الروايات، وطعن عليه ابن ادريس بأنّه ليس في المسألة إلا رواية واحدة (2).

أقول: ذكر في كشف القناع في الوجه السابع من وجوه الاجماع الذي اعتمد عليه بعض ما ذكرناه أو كلّه فراجع، وما ذكرناه منقول عن بعض الأعاظم رحمه الله.

والانصاف أنّه لو وجد شهرة بين القدماء غير مسندة إلي وجه، كظاهر الكتاب، أو ظاهر خبر من الأخبار الموجودة، أو وجه عقلي، فاحتمال وجود نصّ معتبر وصل إليهم، أو وصول الحكم يدا بيد إليهم قريب جدّا، فلا بدّ من الاحتياط في مثل ذلك.

و أمّا الفتوي فأمر مشكل، فإنّه لا يخفي أنّ نهاية الشيخ ليس جميع ما فيها متون الأخبار، فقد عثر علي بعض مواضع تشهد بذلك:

منها: قوله في كتاب الوصيّة: وإذا أوصي بثلاث ماله لقربته ولم يسمّ أحدا، كان ذلك في جميع ذوي نسبه الراجعين إلي آخر أب و أمّ له في الاسلام، ويكون ذلك 8.

ص: 371

1- الانتصار ص 106.

2- السرائر 3:288.

وقال في المبسوط: وفي أصحابنا من قال: إنّه يصرف ذلك إلي آخر أب وأم له في الاسلام، ولم أجد به نصّاً، ولا عليه دليلاً مستخرجاً ولا به شاهداً (2) انتهى.

فإنّه نفى ما ذكره في النهاية أن يكون مأخوذاً من الخبر، ولعلّ المتتبع يجد غير ذلك.

ثم إن الشهرة الفتوائية القداميّة ربّما تكون مؤيّدّة للخبر، وقد تكون موهنة له، مثلاً ظاهر الأخبار وجوب الاقامة للصلوات اليوميّة ولا معارض لها، ولكن يضعّف دلالتها علي الوجوب أنّ المسألة محلّ ابتلاء المسلمين في كل يوم خمس مرّات، وفي مثلها ينبغي وضوح حكمها بين المسلمين، ولو خفي علي عامّة الشيعة لم تكن تخفي علي رؤساء الدين و علماء الشيعة، فكيف صار عدم الوجوب مشهوراً بين القداماء أساطين الفقه؟ مع أنّ هذه الأخبار الظاهرة في الوجوب بمرأي منهم.

أقول: لا بأس بهذا الكلام في الجملة، ولا كلام لنا في مسألة الاقامة فعلاً.

القسم الثاني: الشهرة في الرواية، وهي تحصل بنقل جماعة مضمون خبر عن أحد المعصومين عليهم السّلام، أو نقل واحد عن المعصومين عليهم السّلام ونقل جماعة عنه، أو تکرّر ذكرها في الكتب وهي أنواع:

النوع الأوّل: الشهرة بين أصحاب الأئمّة عليهم السّلام، و الرواية المشهورة بين أصحاب الأئمّة عليهم السّلام حجّة؛ لأنّ اشتهاها بينهم يكشف عن عملهم بها، لكن إن علم عدم عملهم بها بأن كانت الشهرة في مجرد الرواية ولم يعملوا بها وأعرضوا عنها، فهذا يوجب سقوط الخبر عن الحجّية؛ لأنّهم مع تمكّنهم من الوصول إلي 0.

ص: 372

1- النهاية ص 614.

2- المبسوط 4:40.

حضور الامام المعصوم عليه السّلام وكون الخبر بمرأى منهم، ومع ذلك قد أعرضوا عنه، فلذلك يكشف عن أنّهم عثروا علي خلل فيه دلالة أو سندا.

وهذه الشهرة هي التي جعلت مرجحة لأحد الخبرين علي الآخر في مقبولة عمر بن حنظلة، وهي شهرة الرواية التي عملوا بها، أو الأعمّ منها و ممّا لم يعلم أنّهم عملوا بها لا التي أعرضوا عنها، بل صدر المقبولة يدلّ علي الأخذ بقول الأئمة وإن كان مخالفا للخبر المشهور، وذلك لأنّه ربّما أحرز علي صدور الخبر عن المعصوم تقيّة.

وفي كشف القناع منع حصول العلم بقول المعصوم أو فعله أو تقريره من فتوي أصحاب الأئمة عليهم السّلام، لاحظ الأمر الثالث (1). ولكن يستفاد من كلامه في الوجه السابع من وجوه تقرير الاجماع أنّه يعتقد كشفها عن دليل معتبر، وإن لم تكشف علما عن الحكم الواقعي.

النوع الثاني: شهرة الرواية عند القدماء، فإن كشفت عن الشهرة بين الرواة فهي توجب حجّية الرواية؛ لأنّ الحجّة من الأخبار هو ظاهر خبر الثقة الذي فهمه المخبر أو المخاطبون بالخبر، سواء كان مطابقا للواقع أو مخالفا له، لسهو الراوي أو خطأه، سواء كان كلام المعصوم عليه السّلام صادرا لبيان الحكم الواقعي، أو كان صادرا تقيّة و خفي علي الراوي وغيره. فإن كشفت الشهرة عن ذلك، أي: عن ظاهر خبر صادر من المعصومين عليهم السّلام كشفا علميّا فهو، وإلا فالكشف الظني لا دليل علي حجّيته.

وليست الشهرة بنفسها حجّة، كما أنّ الاعراض عن الخبر لا يكون مسقطا لحجّيته، إلا إذا كشف عن وجود قرينة حالّة أو مقالّة لم تصل إلينا توجب وهن 0.

ص: 373

1- كشف القناع ص 60.

دلالة الخبر، أو كشف عن خلل في صدور الخبر: إما لضعف راويه، أو صدوره تقيّة، ولكن يظهر من الشيخ الطوسي أنّ الاجماع علي النقل إن لم يعلم الفتوي علي وفاقه و خلافه يقتضي حجّية الخبر.

النوع الثالث: شهرة الخبر بين المتأخرين، والظاهر أنّه لا تثبت صحّة صدوره بمجرد اشتهاه ذكره في كتبهم.

القسم الثالث: الشهرة في العمل بالخبر، بأن استدلّوا علي مطلوبهم بالخبر و استندوا إليه، وهي أنواع:

النوع الأوّل: الشهرة بين أصحاب الأئمّة عليهم السّلام، وهي توجب جبر السند، وهي المرجّح في باب تعارض الخبرين، كما يدلّ عليه المقبولة، حيث إنّ الخطاب بالأخذ بالمجمع عليه بين «أصحابك» متوجّه إلي عمر بن حنظلة.

النوع الثاني: شهرة العمل بالخبر بين القدماء، ولا يخفي أنّ عملهم بالخبر لا يوجب وثاقة رواته، ولا يوجب الوثوق بصدور الخبر عن المعصومين؛ لأنّ كفيّة عملهم بالأخبار غير معلومة، فإن كشفت عن الشهرة بين الرواة فهو، وإلا فيشكل الاكتفاء بعملهم، وسيأتي في بحث الأخبار بيان ذلك.

النوع الثالث: شهرة العمل بالخبر بين المتأخرين، فإن كشفت عن شهرة العمل بين الرواة، وإلا فلا دليل علي حجّيتها ولا علي جبرها سند الخبر، وسيأتي البحث عن كون الشهرة جابرة والاعراض موهنا في بحث الخبر الواحد.

المبحث الثاني عشر: في الاجماع

لا يخفي أنّ الاجماع عند الامامية ليس حجّة من حيث أنّه إجماع، بل هو كاشف عن الحجّة وهي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، أو خبر واجد لشرائط الحجّية، فإن كشف اتّفاق جماعة علما و لو عرفيا عن ذلك فهو، وإلا فليس بحجّة،

و لا يعتبر اتفاق الجميع.

هذا حال الاجماع المحصّل، وأما منقوله فهو تابع له، فيمكن أن يكون الاجماع يراد به اتفاق جماعة يكشف قولهم عن ذلك فيكون حجّة و إلا فلا.

و ذكر في كشف القناع اثني عشر وجها، وناقش في جميعها إلا الوجه السابع، و حاصله يرجع إلي كشف حجّة معتبرة، فلاحظ.

و أقول: إن كشف إجماعهم أو شهرتهم عن حجّة معتبرة فهو، و إلا فلا يعتمد عليه، و ينبغي الاحتياط بعدم مخالفته في بعض الموارد.

المبحث الثالث عشر: في حجّة خبر الواحد

إشارة

وفيه مطالب:

المطلب الأوّل: في وجوب العمل بالأخبار المنقولة عن المعصومين عليهم السلام

لا يخفي أنّه يجب العمل بالأخبار المنقولة عن المعصومين عليهم السلام في صورتين:

الصورة الاولى: إذا كانت ظاهرة في معناها و علم صحّة مضمونها، أو علم صدورها عن المعصومين بشرط أن لا يعلم أنّها صدرت تقيّة.

الصورة الثانية: إذا كانت ظاهرة في معناها و علم تعبد الشارع بالعمل بها، و لا يجب العمل بما عداها، بل لا يجوز إسناده إلي الشارع. فإن علم المجتهد تفصيلا الصورتين عمل بهما و لم يجب العمل بغيرهما، و لو علم إجمالا باشتمال الأخبار علي الصورتين المذكورتين وجب العمل بالجميع حتّي يكون عاملا بهما، و المذهب المنصور المختار هو العمل بجميع الأخبار؛ للعلم الاجمالي الذي لا ينحلّ بالعمل ببعضها، و سيأتي كيفيّة العمل بجميعها.

هذا و قد اختلف الأصحاب في حجّة الأخبار المدوّنة في الكتب التي بأيدينا علي قولين: الأوّل: أنّ مناط العمل هو العلم بصحّة مضمون الخبر من أيّ طريق

ص: 375

حصل العلم، سواء حصل من القرائن، أو حصل من وثيقة الرواة. الثاني: العلم بالتعبّد بالخبر بملاحظة حال روايتها؛ لانسداد باب العلم بصحة المضمون.

وأشار إليّ الطريقين في أول كتاب منتقي الجمان، قال: ولقد كانت حاله-أي:

الخبر- مع السلف الأولين عليّ طرف النقيض ممّا هو فيه مع الخلف الآخرين، فأكثرنا لذلك فيه المصنّفات، وتوسّعوا في طرق الروايات، وأوردوا في كتبهم ما اقتضى رأيهم إيراد من غير التفات إليّ التفرقة بين صحيح الطريق وضعيفه، ولا تعرّض للتمييز بين سليم الاسناد وسقيم، اعتماداً منهم في الغالب عليّ القرائن المقتضية لقبول ما دخل الضعف طريقه، وتعويلاً عليّ الأمارات الملحقة لمنحطّ الرتبة بما فوقه.

كما أشار إليه الشيخ رحمه الله في فهرسته، حيث قال: إنّ كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الاصول يتحلون المذاهب الفاسدة وكتبهم معتمدة.

قال المرتضي رضي الله عنه في جواب المسائل التبتّيات المتعلقة بأخبار الآحاد: إنّ أكثر أخبارنا المرويّة في كتبنا معلومة مقطوع عليّ صحتها: إمّا بالتواتر من طريق الاشاعة والاذاعة، أو بأمانة وعلامة دلّت عليّ صحتها وصدق روايتها، فهي موجبة للعلم، مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص معيّن من طريق الآحاد.

وغير خاف أنّه لم يبق لنا سبيل إليّ الاطلاع عليّ الجهات التي عرفوا منها ما ذكروا حيث حظّوا بالعين وأصبح حظنا الأثر، وفازوا بالعيان، وعوّضنا عنه بالخبر، فلا جرم انسداد باب الاعتماد عليّ ما كانت لهم أبوابه مشرعة، وضائق علينا مذاهب كانت المسالك لهم فيها متّسعة، ولو لم يكن إلّا انقطاع طريق الرواية عنّا من غير جهة الاجازة التي هي أدني مراتبها لكفي به سبباً لإبء الدراية عليّ

طالبها (1) انتهى.

ويتشعب من هذين المذهبين مذاهب:

أحدها: دعوي قطعية صدور الأخبار الموجودة في الكتب المتداولة، أو قطعية حجيتها، أو دعوي الاطمئنان بصدورها أو حجيتها، أو دعوي ذلك في خصوص الكتب الأربعة، وادّعي صاحب الوسائل (2) حجية الأخبار التي أودعها في الوسائل للقرائن الموجبة للوثوق والعلم العادي بصدورها، و ذكر القرائن في الفوائد المذكورة في خاتمة الوسائل.

وقال النراقي في المناهج: الثاني وجودها في أحد الأصول المعتبرة عندنا معاشر الامامية، والمراد بالأصل المعتبر ما كان جامعاً لوصفين: أحدهما كون صاحب الأصل ثقة ضابطاً متديناً بدينه، عالماً بوجوه صحة الخبر وسقمه، متمكناً من تمييز صحة الخبر عن غيره في الجملة، أي: قريب العهد بأمانة المعصومين عليهم السلام. ثانيهما: أن يكون الأصل ثابتاً من هذا الشخص بأخبار متواترة أو محفوظة بالقرائن (3) انتهى.

وقال في موضع آخر في ذكر بعض شرائط اخر لا- دليل عليها: ومنها التحرز عن الكذب والوثاقة، وقد يستدل علي اشتراطه باتفاق الأصحاب، فإنّما نراهم يردون روايات كثيرة بجهالة راويها أو إرسالها، وأمثال ذلك. وفيه أنّ المسلم إلي أن قال: وأمّا فيما كان مذكوراً في كتاب معروف أو أصل مشهور، وكان صاحبه ثقة مّمن يعرف وجوه صحة الحديث وفساده، سيّما إذا شهد بصحة ما جمعه، فلاط.

ص: 377

1- منتقي الجمان 2:1.

2- وسائل الشيعة 20:96.

3- المناهج، منهاج: للعمل بالأحاديث شرائط.

نسلم البحث عن راويه (1).

ثانيها: ما اختاره في المعبر، قال: فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن علي صحّته عمل به، و ما أعرض الأصحاب عنه أو شدّ يجب طرحه (2). وله كلام في المعارج ربما ينافي ذلك.

ثالثها: خبر العدل المعدّل رواة سلسلة سنده بعدلين، اختاره صاحب المعالم.

رابعها: خبر العدل المزكّي ولو بعدل واحد.

خامسها: خبر العدل و الموثّق و الحسن.

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمه الله اختار حجّية الخبر الموجب للاطمئنان، و نسبه إلي الشيخ الطوسي، و احتمل موافقة القدماء له، فلا فرق بين مذهبه و مذهب القدماء علي رأيه، قال: و الانصاف أنّ الدالّ منها-أي: من أدلّة حجّية الخبر الواحد-لم يدلّ إلاّ علي وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤداه، و هو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء، و المعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتني به العقلاء، و لا يكون عندهم موجبا للتحيّر و التردّد الذي لا ينافي مسمّي الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروّي في شكوك الصلاة، فافهم (3) انتهى.

و بعضهم نسب إلي القدماء أنّ الصحيح عندهم ما وثقوا بكونه من المعصوم، أعمّ من أن يكون منشأه و ثوقهم بكون الراوي من الثقات أو أمارات اخر.

ثم إنَّ الأخبار علي أنواع:ة.

ص: 378

1- نفس المصدر.

2- المعبر 1:29.

3- فرائد الاصول ص 106 الطبع الحجري و ص 174 الطبعة المحقّقة.

الأول: ما علم صدوره بتواتر ونحوه، ممّا ذكره الشيخ الطوسي في العدة (1).

الثاني: ما اقترن بقرائن تدلّ علي صدوره.

الثالث: ما لم يعلم صدوره و لا اقترن بما يوجب العلم بصدوره.

أمّا الأول، فهو خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ العلم هو حضور المعلوم، فإنّ معناه اللغوي هو سكون النفس بالشيء علي ما هو به، فلا بدّ أن يكون مطابقا للواقع وإلاّ كان جهلا.

قال في العدة: حدّ العلم ما اقتضي سكون النفس (2). و مراده سكون النفس للشيء علي ما هو به لتصريحه به بعد ذلك، قال: و ليس من حيث أنّ ما اقتضي سكون النفس لا يكون اعتقادا للشيء علي ما هو به ينبغي أن يذكر في الحدّ (3)، فراجع.

أقول: و هذا أيضا مراد السيّد في الذريعة، و إن قال: العلم ما اقتضي سكون النفس (4).

و لا يخفي أنّ تواتر الخبر سبب عقلائي لحصول العلم الشخصي، فقد يحصل العلم عند إخبار جماعة دفعة، و قد يحصل تدريجا بتقوي الظنّ حتّى يصل إلي مرتبة العلم، أو بتقوي الاحتمال حتّى يحصل العلم، و لم يقع عنوان التواتر في دليل لبحث عن مفهومه، فيختلف موارد حصول العلم من التواتر.

و أمّا الثاني و هو ما اقترن بالقرينة الموجبة للعلم، فليس القرائن القطعيّة إلاّ الضروريات التي لا حاجة فيها إلي الأخبار و إلاّ نصّ الكتاب. 0.

ص: 379

1- عده الاصول 235:1.

2- عده الاصول 12:1.

3- عده الاصول 12:1.

4- الذريعة 20:1.

وأما القرائن التي ذكرها الشيخ الطوسي رحمه الله لإفادة العلم بمقتضى الخبر، فهي لا تقيّد العلم بمضمون الخبر، نعم توجب العلم بحجّة مضمون الخبر كما قيل.

قال في أول الاستبصار: واعلم أنّ الأخبار عليّ ضربين: متواتر، وغير متواتر.

فالمتواتر ما أوجب العلم.

إلي أن قال: وما ليس بمتواتر عليّ ضربين: فضرب منه يوجب العلم أيضا، وهو كلّ خبر يقترن إليه قرينة توجب العلم، وما يجري هذا المجري يجب أيضا العمل به، وهو لاحق بالقسم الأوّل.

والقرائن منها: أن تكون مطابقة لأدلة العقل و مقتضاه.

ومنها: أن تكون مطابقة لظاهر القرآن إمّا لظاهره أو عمومه، أو دليل خطابه أو فحواه، فكّل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر عن حيّز الآحاد و تدخله في باب المعلوم.

ومنها: أن تكون مطابقة للسنة المقطوع بها إمّا صريحا أو دليلا أو فحوي أو عموما.

ومنها: أن تكون مطابقة لما أجمع المسلمون عليه.

ومنها: أن تكون مطابقة لما أجمعت عليه الفرقة المحقّقة، فإنّ جميع هذه القرائن تخرج الخبر من حيّز الآحاد و تدخله في باب المعلوم و توجب العمل به (1) انتهى.

و لا يخفي أنّه لا يبعد أن يكون مراده العلم بالحجّة لموافقة الخبر للحجّة، و لا ينافي ذلك أن يكون الخبر الواحد العدل بشرائطه حجّة عنده أيضا؛ لأنّ ذلك من أجل الدليل عليّ حجّة الخبر.

وقال العلامة المجلسي قدس سرّه: مراده الظنّ القوي (2).2.

ص: 380

1- الاستبصار 3: 1-4.

2- ملاذ الأخبار 22: 1.

وأما الثالث، وهو ما لا يقتصر بما يوجب العلم، فهو أصناف:

الأول: الخبر الذي حصل سكون النفس منه لا لسبب يقتضيه بل لمجرد الخبر، كما يحصل لبسطاء الناس العلم بالمخبر به إذا أخبر به مخبر واحد، فالعلم المذكور لا اعتبار به؛ لأنه يزول بالتروّي والاطّلاع علي كثرة الأخبار الكاذبة.

الثاني: الخبر الذي يحصل العلم من أجل كون المخبر ثقة واقعا، أو عدلا كذلك، فالظاهر أنه حجة؛ لأنه قد حصل من سبب عقلائي، وقد وقع الكلام في حصول العلم من خبر العادل وعدمه. ولعلّ ظاهر كلام السيّد المرتضى رحمه الله أنه لو حصل العلم من خبر الواحد لم يكن الخبر حجة؛ لأنّ العلم الحاصل منه ليس علما.

قال السيّد في الذريعة: اعلم أنّ الصحيح أنّ خبر الواحد لا يوجب علما، وإنّما يقتضي غلبة الظنّ بصدقه إذا كان عدلا، وكان النظام يذهب إلي أنّ العلم يجوز أن يحصل عنده وإن لم يجب؛ لأنه يتبع قرائن وأسبابا، ويجعل العمل تابعا للعلم، فمهما لم يحصل علم فلا عمل.

وقال بعضهم: إنّ خبر الواحد يوجب العلم الظاهر، ويقسم العلم إلي قسمين.

وفي الناس من يقول: إنّ كلّ خبر وجب العمل به فلا بدّ من إيجابه العلم، ويجعل العلم تابعا للعمل.

وأقوي ما أبطل قول النظام أنّ الخبر مع الأسباب التي يذكرها لو حصل عندها العلم كما ادّعي، لما جاز انكشافه عن الباطل، وقد علمنا أنّ الخبر عن موت انسان بعينه مع حصول الأسباب التي يراعيها من البكاء عليه والصراخ واحضار الجنازة والأكفان قد ينكشف عن باطل، فيقال: إنّه اغمي عليه، أو لحقه السكّة، أو ما أشبه ذلك، والعلم لا يجوز انكشافه عن باطل (1).7.

ص: 381

قلت: لعلّ مراتب وثاقة الراوي تختلف، وكذا مراتب إحساس المخبر بالمخبر عنه ونحوه، فيمكن حصول العلم في بعض الموارد.

الثالث: الخبر الذي يحصل الظنّ الاطمئنانى بصدوره أو بصحّة مضمونه، وقد مرّ الكلام في حجّية الاطمئنان في مباحث القطع، فإن قلنا بحجّيته فهو، وإلا فقد يقال بحجّيته في خصوص الأخبار، وإن كان حاصلًا من قول الفاسق. وهو مختار الشيخ الأنصاري رحمه الله، وذكر ذلك بعد كلّ واحد من أدلّة حجّية الخبر الواحد.

قال رحمه الله: فمادّة التبيّن ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلّها آية عن إرادة مجرد الظنّ. نعم يمكن دعوي صدقه علي الاطمئنان الخارج عن التحيّر و التزلزل، بحيث لا يعدّ في العرف العمل به تعريضا للوقوع في الندم، فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به، لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالّا علي حجّية الظنّ الاطمئنانى المذكور، وإن لم يكن معه خبر فاسق الي آخر كلامه (1).

قلت: التبيّن هو الظهور والكشف الواقعي، ولا- يصدق علي الظنّ الاطمئنانى، بل يمكن أن يقال: إنّ وجوب التبيّن يقتضي عدم كفاية الاطمئنان، كما هو الظاهر في مورد نزول الآية الشريفة؛ لأنّه لا يجوز قتل من يطمئنّ بكونه مهذور الدم، وسيأتي الكلام إن شاء الله تعالى في أدلّة حجّية الخبر.

الرابع: أن يحصل الاطمئنان بصدور الخبر من الامور الخارجة عن الخبر، و حجّيته مبنية علي حجّية الاطمئنان.

الخامس: خبر الثقة الواقعي الذي أحرز وثاقته أهل الفطنة والاطّلاع علي أحوال الناس، إن لم يحصل الوثوق من خبره.

السادس: خبر الثقة الظاهري، والمراد به من ثبت وثاقته بالاستصحاب أو6.

ص: 382

بالبيّنة و أمثال ذلك.

و هناك أقسام اخر، و جميعها محلّ النزاع، و العمدة منها صنفان:

الأول: الخبر الذي يطمأنّ بصحّته، و هو الذي اختار الشيخ الأنصاري رحمه الله حجّيته، و أقام الأدلّة عليه، ولكنّه لا يمكن تطبيقه علي الأخبار التي يتمسك بها في الفقه إلاّ القليل. لأنّ أكثر الأخبار لا يحصل الاطمئنان بصدورها.

الثاني: الخبر الذي لا يطمئنّ بصحّته، و هو أقسام: الصحيح، و الحسن، و الضعيف، و غيرها. و هذه الأقسام أعمّ ممّا حصل الاطمئنان بمضمونه أو لم يحصل. إذا عرفت محلّ النزاع، و هو الخبر الذي لا يحصل عنده العلم القطعي، و إن حصل الاطمئنان بمضمونه، فيقع الكلام في الدليل علي حجّيته و عدمه.

المطلب الثاني: في أدلّة النافين لحجّية خبر الواحد و المشتين

إشارة

استدلّ النافون بوجوه:

الدليل الأول: الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، و الدائمة لاتّباع الظنّ.

و الجواب عنها من وجوه:

الأول: ما ذكره الشيخ رحمه الله في العدة، قال: فأما قوله تعالي وَ لَا تَتَّبِعْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (1) فلا يدلّ علي ذلك أيضا؛ لأنّ من عمل بخبر الواحد، فإنّما يعمل به إذا دلّه الدليل علي وجوب العمل به: إمّا من الكتاب، أو السنّة، أو الاجماع، فلا يكون قد عمل بغير علم، و إنّما الآية مانعة من العمل بغير علم أصلا الي آخر كلامه (2).

الثاني: أنّ المراد بالعلم الحجّة، أي: لا تتّبع غير الحجّة، اختاره في نهاية الاصول، قال: المراد بالعلم الحجّة العقلانيّة التي يعتمد عليها عند العقلاء، و الشاهد

ص: 383

1- سورة الاسراء: 36.

2- عدّة الاصول 303: 1.

علي ذلك قوله تعالى مخاطبا للكفار إنثوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين (1) وقوله تعالى قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن (2) فإن المراد بالعلم مدارك مأثورة واصله إليهم من الأسلاف، فالمراد بالعلم هو الحجّة العقلانية (3).

الثالث: ما ذكره في كفاية الاصول، قال: إن الظاهر من الآيات الناهية عن متابعة غير العلم، أو المتيقن من إطلاقها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية (4).

وفيه أن بعض الآيات أعم، وبعضها ذكر فيه الفروع، مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر (5) الآية فإن السمع مسؤول عما يسمع، وقوله تعالى قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم أم علي الله تفترون (6) ولعل المراد أن ما يفعلون مردد بين المأذون والمفتري، فاتباع ما لم يعلم كونه مأذونا يكون مفتري.

الرابع: ما ذكره في مصباح الاصول، قال: إن خبر الواحد علم تعبدا؛ لأن أدلة حجية الخبر تدل علي أن الشارع المقدس جعل خبر الثقة طريقا إلي الواقع بتتميم الكشف، فهو علم بالتعبد الشرعي (7). 2.

ص: 384

1- سورة الأحقاف: 4.

2- سورة الأنعام: 148.

3- نهاية الاصول ص 489.

4- كفاية الاصول ص 339.

5- سورة الاسراء: 36.

6- سورة يونس: 59.

7- مصباح الاصول 2: 152.

أقول: جميع ما يمكن أن يستدلّ به علي أنّه علم تعبداً هو ما أفاده في نهاية الدراية وغيرها، وهي أمور:

الأول: قوله عليه السلام «لا عذر لأحد من مواليّنا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقّاتنا» (1) دلّ علي إلغاء الشكّ عند رواية الثقة، و مرجعه إلي أنّه لا شكّ عند روايته، و هو معني كونه موجبا للعلم تعبداً.

و اجيب عنه بأنّ المراد من التشكيك ليس التشكيك لساناً، بأن يقولوا نحن شاؤون، و لا التشكيك جناناً، بل المراد التشكيك العملي الذي يحصل بترك ما روي الثقة أنّه واجب، أو بفعل ما روي أنّه حرام (2).

وفيه أنّ التشكيك كان باللسان المتعقّب لترك روايته، ففي صدر الخبر أنّه ورد نسخة ما كان خرج من لعن ابن هلال. إلي أن قال: وقد كان رواة أصحابنا بالعراق لقوه و كتبوا منه، فأذكروا ما ورد في مذمّته.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ في سنده أحمد بن إبراهيم المراغي.

و ثانياً: أنّه يدلّ علي عدم جواز التشكيك في رواية من وثّقه الامام المعصوم، و لا- يدلّ علي عدم جواز التشكيك فيما يروي غيره من الثقات، فغاية ما يدلّ عليه أنّ ما رواه من وثّقه الامام يفيد العلم و هو كذلك.

الثاني: قوله عليه السلام: نعم، بعد سؤاله أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ دلّ علي أنّ معالم الدين يثبت بخبره ثبوتاً تعبدياً، و هو في معني أنّ قوله بمنزلة المعلوم تعبداً، و العالم بقوله عالم تعبداً.

و اجيب عنه بأنّه يدلّ علي أخذ المعالم منه، و لازمه العمل حيث لا عمل بلا5.

ص: 385

1- رجال الكشي ص 449 طبع النجف الأشرف.

2- نهاية الدراية 145: 3.

أخذ، فالأمر بالأخذ كناية عن الأمر بالعمل (1).

وفيه أنه يحتمل أن يكون المراد معالم الدين الواقعية التي عند المعصومين، فيكون الأخذ كناية عن طريقيّة قوله، وغاية ما يدلّ عليه أنّ الذي وثّقه المعصوم يفيد قوله العلم.

الثالث: قوله تعالى فَسَّأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (2) فإنه إن كان من أدلّة حجّية الخبر أمكن استفادة تنزيل الخبر منزلة العلم؛ إذ الظاهر منه الأمر بالسؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمر زائد علي الجواب.

وفيه ما ذكرناه في محلّه من أنّ الذكر عبارة عن الذكر الواقعي الذي لا خطأ فيه، وهو مخصوص بالمعصوم، ومن كان يعلم الشيء بحيث يحصل من قوله العلم الوجداني. وأمّا السؤال من غير المعصوم، فلا- يوجب جوابه العلم؛ لأنّ العلم هو الاعتقاد بالشيء علي ما هو به، والسؤال من المعصوم يفيد. وأمّا غيره فلا، بل لو حصل القطع من قوله لم يحرز كونه علما؛ لاحتمال كونه جهلا مرّكباً.

الرابع: قوله عليه السّلام في المقبولة (و عرف أحكامنا) مع أنّ أدلّتها ظنيّة سنداً و دلالة.

وفيه أنّ المقبولة واردة في أصحاب الأئمة عليهم السّلام، و المتيقّن من غيرها أيضا أصحاب الأئمة عليهم السّلام و من ماثلهم، وهم لقرب العهد كانوا يعلمون بصدور بعض الأخبار، أو كانوا يعلمون أنّ الحجّية هي لقسم خاصّ من الأخبار بحيث كانوا يعتمدون علي العلم بالصدور أو العلم بالحجّية.

الخامس: السيرة العقلانية، فإنّهم يرون العامل بخبر الثقة عالما.

وفيه أنّ سيرتهم علي اتّباع العلم الحاصل من الخبر لا العمل بالخبر تعبّدا و جعله بمنزلة العلم.7.

ص: 386

1- نهاية الدراية 145:3.

2- سورة الأنبياء:7.

فالانصاف أنّه لا دليل علي تنزيل قول الثقة منزلة العلم تعبتا إن لم يحصل منه العلم الوجداني، أو الاطمئنان بناء علي كونه علما عرفيا.

الدليل الثاني: الأخبار، كخبر داود بن سليمان، عن الرضا، عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صَلَّى الله عليه و اله، قال: من أفتي الناس بغير علم لعنته ملائكة السماوات و الأرض (1).

و صحيح أبي عبيدة (2)، و سائر الأخبار المذكورة في الباب الأوّل من مقدّمات جامع الأحاديث. و هذه الأخبار تدلّ علي لزوم الثبّت في مقامي الافتاء و العمل، فينبغي مراعاة الاحتياط في المقامين، إلا في المقدار الذي قام الدليل العلمي علي حجّيته، فلا يكون افتاء بغير علم. الدليل الثالث: الاجماع الذي ذكره السيّد المرتضي رحمه الله في مواضع من كلامه.

و أجاب عنه الشيخ الأنصاري رحمه الله بأنّه لم يتحقّق لنا هذا الاجماع، و الاعتماد علي نقله تعويل علي خبر الواحد، مع معارضته بما سيحيء من دعوي الشيخ الاجماع المعتضدة بدعوي جماعة اخري الاجماع علي حجّية خبر الواحد في الجملة، و تحقّق الشهرة علي خلافها بين القدماء و المتأخّرين (3).

أقول: دعوي السيّد المرتضي الاجماع علي عدم حجّية خبر الواحد مؤيّدة بكلام العلماء القدماء، و أنّ المشهور بين القدماء المنع عن العمل بخبر الواحد.

و سيأتي الكلام عليه.

و استدللّ المثبتون بوجه:

الدليل الأوّل: الاجماع، ادّعاه الشيخ الطوسي رحمه الله في العدة (4)، و جعله الدليل 7.

ص: 387

1- جامع أحاديث الشيعة 1:148 ب 1 ح 38 الطبعة الجديدة.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:148 ب 1 ح 40.

3- فرائد الاصول ص 115.

4- عدّة الاصول ص 337.

الوحيد علي حجّية خبر الواحد، وهو عمل الطائفة المحقّقة بالأخبار، ففي زمان حضور المعصومين يكون إجماعهم حجّة من باب قاعدة اللطف، وفي زمان غيبتهم من باب اللطف و دخول المعصوم، ثمّ استدلّ علي تحقّق إجماعهم بثلاثة أمور: إحالتهم إلي الكتب المصنّفة في الأخبار، وعدم قطع أحد منهم موالاة مخالفه و لا تضليله و تفسيقه و البراءة منه، و تمييزهم بين ثقات الرواة و ضعافهم ليعمل بما رواه الثقات.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله قرّر الاجماع بوجوه ستّة ينبغي التعرّض لثلاثة منها:

الوجه الأوّل: الاجماع القولي علي حجّية خبر الواحد، و طريق تحصيله أحد وجهين، أوّلهما: تتبّع أقوال العلماء من زماننا إلي زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتّفاق الكاشف عن رضا الامام عليه السّلام.

أقول: ستعرف كلمات العلماء و أنّها تدلّ علي المنع عن حجّية خبر الواحد.

ثانيهما: تتبّع الاجماع المنقولة، فمنها: ما ذكره الشيخ في العدة من الاجماع علي العمل بخبر الواحد من عهد النبي صلّي الله عليه و اله إلي زمانه، و تمييز الطائفة رواة الأخبار ثقاتهم و ضعافهم، فلو لم يكن خبر الواحد حجّة لم يكن وجه للتمييز، و أيضا أنّه لو كان العمل به فسقا كالعمل بالقياس كان ينبغي أن تنقطع الموالاة بينهم؛ لأنّهم عملوا بأخبار الآحاد، و لذلك اختلفوا فيما بينهم لاختلاف الأخبار.

أقول: أمّا الاجماع علي العمل بخبر الواحد، فنحن نطالب الشيخ بدعوي الاجماع علي كونهم يعملون بخبر الثقة تعبّدا، فلعلّهم عملوا بما عملوا من الأخبار لوجودها في الكتب المعروضة علي الأئمة عليهم السّلام، أو لكونها متكرّرة يطمأنّ بعدم اتّفاقهم علي الكذب فيها، أو لأنّهم يعلمون صدق روايتها، فحصل لهم العلم من أخبارهم، و المطلوب في باب حجّية الخبر الواحد حجّية خبر الواحد العدل علي

الظاهر الذي لا يعلم صدقه، أو الأعمّ منه و من العدل الواقعي فيما لم يحصل العلم.

وقد ذكر السيّد المرتضي في الرسائل المنسوبة إليه: إنّنا نعلم علما ضروريًا لا يدخل في مثله ريب ولا شك أنّ علماء الشيعة الامامية يذهبون إلي أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة، ولا التعويل عليها، وإنّها ليست بحجّة ولا دلالة، وقد ملؤوا الطوامير و سطروا الأساطير في الاحتجاج علي ذلك، والنقض علي مخالفيهم، إلي آخر كلامه، فلاحظ (1).

لكن قد يقال علي السيّد المرتضي رحمه الله أنّه لو لم ينكر عملهم بما أودعوه وأنكر كونه آحادا كان أحسن.

وأمّا ما ذكره من أنّهم لم يقاطع بعضهم بعضا، ففيه ما ذكره السيّد المرتضي وحاصله: أنّا نكفر في مخالفة الاصول لا في مخالفة الفروع (2).

وأمّا تصنيف الكتب في أحوال الرجال، فهو لتكثير قرائن الصحّة والضعف.

ونقل ابن ادريس في السرائر (3) في مسألة سهم الامام روايتين في أنّه يصرف إلي الذرية، وأجاب عنهما بضعف الخبر بالارسال وكفر الراوي لأنّه من الفطحيّة، ومخالفة الخبر للقرآن انتهى. فردّ الخبر بوجه منها كون روايتها فطحيّة.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري (4) استشهد لدعوي الاجماع بكلام السيّد رضي الدين ابن طاووس رحمه الله، وكلام العلامة الحلّي رحمه الله، وكلام المجلسي رحمه الله، وباعتراف السيّد المرتضي رحمه الله بذلك. لكن السيّد في بعض رسائله منع من ذلك، وقال الشيخ (6).

ص: 389

1- راجع رسائل الشريف المرتضي 1:24.

2- راجع رسائل الشريف المرتضي 3:270.

3- السرائر 1:495.

4- فرائد الاصول ص 156.

الأنصاري رحمه الله (1): إن هذا الاجماع المنقول مؤيد بقرائن:

منها: دعوي الكشي الاجماع علي تصحيح ما يصح عن جماعة، فإنه يدل علي عملهم بخبر الواحد.

وفيه أنه يحتمل أن يكون هؤلاء منصوفا عليهم من قبل الأئمة عليهم السلام بالأخبار الواردة في مدحهم و التي عثرنا علي بعضها، أو علم جلالتهم بحيث حصل العلم من قولهم لا من باب الخبر الواحد.

وناقش في حجية الاجماع المذكور في كشف القناع، حيث قال: يظهر من جملة كلماته-أي: الشيخ الطوسي-عدم الاعتماد علي ما حكاه الكشي من الاجماع في شأن جملة من رواة أصحاب الأئمة عليهم السلام، مع أنه هو الذي رتب كتاب الكشي، و ألف كتاب اختيار رجاله، فيكون معتمدا عليه، و واقفا علي كلامه، و مع ذلك يصح أن يعول علي ما حكاه من الاجماع، وإن لم يعول علي الاجماع المنقول في الأحكام، فالأمر فيه أهون بلا ارتياب، و لا سيما مع وجود موافق واحد للكشي بل أكثر علي ما ادّعا، كما يظهر من كلامه فيما حكاه من الاختلاف في تعيين أولئك الرواة، إلي آخر ما أفاده (2).

و منها: دعوي النجاشي أن أصحابنا يسكنون إلي مراسيل ابن أبي عمير.

وفيه ما سيأتي أن كتب أمثال ابن أبي عمير كانت معتمدة، و لما كانت كتب ابن أبي عمير قد تلفت أيام استتاره، فكان يحدث بما كان في كتبه من حفظه، فلهذا- أي: لأجل كون مراسلاته هي مسنداته- يسكنون إلي مراسلاته، و ليس ذلك من باب خبر الواحد، و لعلّه للاعتماد علي الكتب.

و منها: ما ذكره ابن إدريس في مقام دعوي الاجماع علي المضايقة، أن ابني 2.

ص: 390

1- فرائد الاصول ص 158-159.

2- كشف القناع ص 242.

بابويه و الأشعريين، كسعد بن عبد الله، وسعيد بن سعد، ومحمد بن علي بن محبوب و القميين أجمع، كعلي بن إبراهيم، ومحمد بن الحسن بن الوليد، عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايق؛ لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته إلي آخر كلامه.

أقول: إن ابن ادريس أراد إثبات دعوي الاجماع، بأن الاصوليين و الأخباريين يفتون بالمضايق، ثم ذكر رحمه الله أن أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين هم الرواة يعملون بالأخبار، ولكنه مع ذلك لا يقول بحجية خبر الواحد.

و منها: ما ذكره المحقق إلي آخر كلامه (1).

أقول: إن ما ذكره المحقق أولي بأن يدل علي عدم ثبوت الاجماع علي العمل بخبر الواحد؛ حكي الشيخ الأنصاري رحمه الله كلامه في الفرائد، و من جملة كلامه:

وأفرط آخرون في طريق رد الخبر حتى أحالوا استعماله عقلا، واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا، لكن الشرع لم يأذن في العمل به.

ثم قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: و الانصاف أنه لم يحصل في مسألة يدعي فيها الاجماع من الاجماع المنقولة و الشهرة القطعية و الأمارات الكثيرة الدالة علي العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الاجماع في مسألة من المسائل الفقهية، اللهم إلا في ضروريات المذهب، لكن الانصاف أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن، ولعله مراد السيد من العلم، كما أشرنا إليه آنفا (2) انتهى.

و فيه مواقع للتأمل، منها: أن الاجماع المحصل في عصر واحد فضلا عن تمام الأعصار لم يتحقق مع مخالفة من عرفت. 1.

ص: 391

1- فرائد الاصول ص 160.

2- فرائد الاصول ص 161.

و منها: أنه لو سلّم ثبوته، فيحتمل استنادهم إلي بناء العقلاء، أو الآيات و الأخبار.

و منها: أنه لو سلّم ثبوته، فليس مقيداً بحصول الاطمئنان في كلام واحد من المدّعين للاجماع، إلا أن يكون مراده أنه مع ضمّ الشهرة و العمل الخارجي إليه يكون القدر المتيقّن صورة حصول الاطمئنان.

و منها: ما عرفت من أن مراد السيّد من العلم الاعتقاد المطابق للواقع.

و منها: أنه لو سلّم جميع ذلك، فكيف يحصل الاطمئنان بصدور هذه الأخبار التي بأيدينا من كون روايتها ثقات، مع اشتراك بعض الأسماء و التمييز بالظنون، و كذا إثبات الوثاقة بالظنون و نحوها.

لكن الانصاف أن ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله من العلم برضاء المعصوم بالاعتماد علي خبر الثقة المفيد للاطمئنان قريب جداً، و إن دعوي عدم حجّية خبر الثقة الواقعي الذي أحرز وثاقته أهل الاطلاع و أهل الخبرة مع حصول الاطمئنان بمضمون الخبر بعيدة جداً.

الوجه الثاني: الاجماع العملي من العلماء و المتشرّعة علي العمل بخبر الواحد، و هو المسمّي بالسيرة.

و فيه أنه إن اريد سيرة المتشرّعة المتّصلة بزمان المعصومين عليهم السّلام التي علم امضاؤهم لها، فهي مسلّمة لا يمكن الخدشة فيها، لكن القدر المتيقّن منها هو خبر العدل الواقعي، أو الثقة في النقل الذي علم تحرّزه عن الكذب، و يحصل العلم من قولهما، إن كان إحراز عدالته أو وثاقته حاصلًا من أسباب صحيحة عقلانية.

و لا- يضرّ إن لم يحصل العلم من قولهما، لاحتمالات غير معتني بها عند العقلاء، كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر سيرة المسلمين، قال: و دعوي حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف، نعم المتيقّن من ذلك حصول الاطمئنان

بحيث لا يعتني باحتمال الخلاف (1).

أقول: الاشكال في حصول الاطمئنان، بحيث لا يلتفت إلى احتمال الخلاف لكونه احتمالاً ضعيفاً وأنه كيف يحصل لنا ذلك من هذه الأخبار.

الوجه الثالث: السيرة العقلانية. قيل في توضيحها: إن من المعلوم أن حجّة الخبر ليست من تأسيسات الشارع قطعاً، بل العمل بالخبر ممّا استقرت عليه سيرة العقلاء، ولم يكن عمل الصحابة به ولا العلماء أيضاً من جهة تلقّيهم ذلك من الامام عليه السلام، بل عملوا به بما هم عقلاء، بل استقرّ بناء العقلاء طراً من المسلمين وغيرهم من سائر الفرق حتّى الملاحدة والدهريّة علي ترتيب الأثر علي خبر الثقة و الاعتماد عليه، وهكذا كان بناء الصحابة، ولكن لا من جهة تلقّيهم في ذلك شيئاً من الأئمة عليهم السلام بل بما هم عقلاء، ولم يردع عن هذه الطريقة العقلانية الأئمة عليهم السلام مع كونهم بمراهم و مسمعهم، فيكشف بذلك رضاهم بما عليه بناء العقلاء، ولا تكفي الآيات الناهية عن العمل بالظنّ للردع عنها لرسوخ العمل بها في أذهانهم بحدّ يحتاج الردع عنه إلى تنبيهات صريحة بتأكيدات شديدة (2) انتهى.

ثمّ إنّه جعل جميع ما استدللّ به علي حجّة الخبر من الآيات و الأخبار إمضاء لهذه السيرة، و لذا أورد علي الشيخ الطوسي رحمه الله حيث قال في العدة: و أمّا ما اخترته من المذهب، فهو أنّ خبر الواحد إذا ورد من طريق أصحابنا الامامية الخ.

بأنّ ظاهر كلامه في العدة بملاحظة القيود التي اعتبرها في موضوع الحجّة كون حجّيته بتأسيس من الشارع و تعبد منه، و كون بناء الأصحاب علي العمل بها كاشفاً عن ورود التعبد بها من قبله، و هذا ينافي ما مرّ منّا من رجوع جميع أدلّة حجّة الخبر حتّى بناء الأصحاب علي العمل بها إلي جريان سيرة العقلاء بما هم عقلاء 9.

ص: 393

1- فرائد الاصول ص 99.

2- نهاية الاصول ص 519.

علي العمل بخبر الثقة و أنّها الدليل العمدة في هذا الباب، و الأدلة النقلية أيضا وردت إمضاء لها و ليست بصدد التأسيس أصلا إلي آخر ما أفاده (1).

و ذكر في مورد آخر أنّ تقييد الشيخ بكون الخبر واردا من طريق أصحابنا ينافي سيرة العقلاء في العمل بخبر الواحد إن كان ثقة، ثمّ وجّهه.

وفيه أولا: أنّ سيرة العقلاء في الأمور المهمة علي ترتيب الأثر علي ما يسكن إليه نفوسهم، و هو المسمّي بالعلم العادي بحيث لا يحتملون الخلاف احتمالا- يعتني به، و نمنع تحقّق سيرتهم علي العمل بدون حصول سكون النفس و اعتقاد تحقّق المخبر به، كما في الاخبار عن موت زوج بحيث تعتدّ المرأة بمجرد خبر الثقة، و إن لم تسكن نفسها إلي خبره، و هكذا غيره من الامور المهمة.

و ثانيا: أنّه لو سلّمنا أنّهم يعتمدون علي الخبر و إن لم يحصل لهم العلم، لكن لو التفتوا إلي ما ورد عن الشرع من الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم، و كذا الأخبار الناهية كذلك لرأوا رادعة عن سيرتهم، و حينئذ لا يعتمدون في الشرعيّات علي الخبر الواحد، بل إنّ آية النبأ ربّما تدلّ علي لزوم التثبت و التأمل فيما حصل العلم به بدوا لعموم الناس، فإنّهم لبساطتهم يثقون بالأخبار.

و ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله (2) من بنائهم علي العمل بالخبر الموجب للاطمئنان. إن أراد مع وجود احتمال الخلاف احتمالا عقلائيّا، و التفاتهم إلي مفاد الآيات و الأخبار، فهو ممنوع.

و اجيب عن ردع السيرة بالآيات و الأخبار الناهية عن اتّباع غير العلم بوجه:

أحدها: أنّها لا تكون رادعة عن سيرة العقلاء؛ لاستلزامه الدور، و ذلك لأنّها تدلّ علي النهي بالعموم أو الاطلاق الظاهرين في أفرادهما، و حجّية الظهور من 4.

ص: 394

1- نهاية الاصول ص 524.

2- فرائد الاصول ص 164.

باب سيرة العقلاء، فيتوقف منعها عن السيرة علي حجّية السيرة، ويتوقف حجّية السيرة علي عدم نهيها عنها، فلا بدّ من فرض حجّية سيرة العقلاء مطلقاً، لتكون سيرتهم مخصّصة للعمومات، وإلا فيلزم من وجودها عدمها، فإنّ سيرة العقلاء إن كانت حجّة، فهي تدلّ علي حجّية العامّ والمطلق في أفرادهما.

وإن كان العامّ والمطلق حجّتين في مدلولهما، لزم من ردعهما عن سيرة العقلاء عدم حجّية العمومات والمطلقات، فلا بدّ من الالتزام بأنّ العمومات الناهية عن اتّباع غير العلم لا تمنع عن سيرة العقلاء.

وفيه أنّ سيرتهم علي العمل بالظهور قد أمضاها الشارع قطعاً؛ للعلم بأنّه كان بناء محاورته علي إلقاء مقاصده بالظواهر، بخلاف سيرتهم علي العمل بخبر الثقة، فإنّه لا يعلم إمضاؤها، فتكون العمومات رادعة عنها، فهما سيرتان: سيرة علي حجّية الظهور وهذه ممضاة شرعاً قطعاً، و سيرة علي حجّية خبر الواحد ولم يثبت إمضاء الشرع لها، فيردعها ظهور العمومات، مضافاً إلي أنّ ما دلّ علي المنع عن اتّباع غير العلم من الآيات والأخبار كالنصّ في الدلالة عليه.

ثانيها: ما ذكره في الكفاية، قال: لا يكاد يكون الردع بها إلاّ علي وجه دائر، وذلك لأنّ الردع بها يتوقف علي عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة علي اعتبار خبر الثقة، وهو -أي: عدم التخصيص- يتوقف علي الردع عنها بها -أي: ردع العموم عن السيرة- وإلاّ لكانت مخصّصة أو مقيدة لها (1).

وفيه نظر واضح؛ لأنّ العقلاء لا يمكنهم تخصيص حكم الشارع، نعم يتوقف ردع العمومات علي عدم تخصيص الشارع لها.

ثالثها: ما ذكره في مباني الاستنباط أولاً من أنّ النهي في الآيات الناهية ليس 8.

ص: 395

مولويًا، بل هي إرشاد إلي ما يحكم به العقل من عدم اغناء الظنّ، فلا تكون رادعة عن سيرة العقلاء. وثانياً بأنّه لو سلّم كونها مولويّة و رادعة لكن عدم ارتداع المسلمين بعد نزول الآيات واستمرار عملهم علي العمل بخبر الثقة يدلّ علي عدم ردعها (1).

قلت: ظاهر النهي كونه مولويًا، ولا وجه لصرفه عن ظاهره بدون قيام قرينة عليه، ولو سلّم عدم كون الآيات الناهية مولويّة، فظاهر الأخبار الناهية كونها مولويّة، ولا وجه لصرفها عن ظاهرها. وأمّا عمل أصحاب الأئمة عليهم السّلام بالأخبار، فلعلّه لوثوقهم و حصول العلم لهم.

وأمّا عمل المسلمين بخبر الثقة تعبّداً و عدم ارتداعهم عن العمل به، بعد التفاتهم إلي عمومات النهي عن اتّباع غير العلم في الكتاب و السنّة، فهو أول الكلام لو لم يكن ممنوعاً. نعم يعملون بخبر الثقة إن كان معه سكون النفس إلي مضمونه، فيكون متابعة للعلم.

ولو سلّم عمل المسلمين بخبر الثقة مطلقاً و إن لم يفد العلم، فالقدر المتيقّن منه خبر الثقة الذي يضعف معه احتمال عدم صدور مضمونه، لا- مثل أخبارنا المبتلاة بدسّ الأخبار فيها علي ما قيل، و كون بعض رواياتها فطحيّة و واقفيّة ممّن يصعب تحصيل العلم بوثاقته، خصوصاً مع بعد العهد و خفاء القرائن، و كون تمييز المشتركات بالامور الظنيّة.

و لو سلّم عملهم بخبر الثقة مطلقاً، و إن لم يضعف معه احتمال عدم صدوره، فالقدر المتيقّن خبر من احرز وثاقته وجدانا، أو أخبر ثقة واقعي عن حسّ أو قريب منه بحيث لا يكون إخباره مستندا إلي رأيه و نظره. 2.

ص: 396

ثم إنه كيف يمكن القول باتّصال سيرة المتشرّعة إلى زمان المعصومين عليهم السّلام؟ مع أنّ القدماء منعوا عن العمل بخبر الواحد، و دليلهم عدم جواز الاعتماد علي غير العلم.

تتميم:

يمكن أن يقال بأنّ العقلاء ليس لهم بناء تعبّدي في العمل بخبر الثقة فيما يرجع إليهم، بل إنّما يعملون به إذا حصل لهم سكون النفس، بحيث يكون احتمال الخلاف غير معتني به عندهم. وأمّا في مقام احتجاج المولي علي العبد، فلهم بناء تعبّدي علي حجّية خبر الثقة الضابط المتشبّت، وإن لم يحصل الوثوق و سكون النفس من إخباره، لكن لا بدّ من إثبات إمضاء الشارع لسيرتهم، أو عدم ثبوت ردعه عنها.

و لا يبعد أن يكون المستفاد من مجموع ما استدلّ به علي حجّية الخبر الواحد، حجّية خبر من أحرز وثاقته أهل الاطلاع بالمعاشرة، أو أخبر ثقة واقعي بوثاقته واقعا، و في هذين الموردين يحصل لعامة الناس السكون إلي مضمون الخبر، و لعلّه يدلّ عليه قولهم عليهم السّلام «فلان ثقني» بالاضافة إلي ياء المتكلّم، أو فلان ثقة مأمون، و أمثال هذه التعبيرات، لكن الاشكال في تعيين الثقات، و لا يمكن تعيينهم بمراجعة كتب الرجال، فلذا نقول بوجوب العمل بجميع الأخبار إلّا القليل منها بالكيفيّة التي يأتي بيانها.

تنبيهات:

التنبيه الأول: المشهور بين القدماء المنع عن العمل بخبر الواحد

، فنذكر بعض كلماتهم:

قال في السرائر: قال المرتضي قدّس الله روحه: و إنّما أردنا بهذه الاشارة أنّ أصحابنا كلّهم سلفهم و خلفهم، متقدّمهم و متأخّرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد، و من العمل بالقياس في الشريعة، و يعيرون أشدّ عيب علي الذاهب إليهما

ص: 397

والمتملّق في الشريعة بهما، حتّى صار هذا المذهب لظهوره وانتشاره معلوما ضرورة منهم، وغير مشكوك فيه من أقوالهم (1) انتهى.

ويؤيد ما ادّعه من معلومية عدم عملهم بخبر الواحد تتبّع كلام جماعة من القدماء:

منهم: الشيخ المفيد، حكى كلامه الكراجكي في كنز الفوائد عن رسالة له في اصول الفقه، قال: ثالثها الأخبار وهي السبيل إلى إثبات أعيان الاصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة عليهم السلام، والأخبار الموصلة إلى العلم بما ذكرناه ثلاثة أخبار: خبر متواتر، وخبر واحد معه قرينة تشهد بصدقه، ومرسل في الاسناد يعمل به أهل الحقّ علي الاتّفاق (2).

وقال أيضا: والحجّة في الأخبار ما أوجب العلم من جهة النظر فيها بصحّة مخبرها ونفي الشكّ فيه والارتياح، وكلّ خبر لا يوصل بالاعتبار إلى صحّة مخبره، فليس بحجّة في الدين، ولا يلزم به عمل علي حال.

والأخبار التي توجب العلم بالنظر فيها علي ضربين:

أحدهما: التواتر المستحيل وروده بالكذب من غير تواطؤ علي ذلك، أو ما يقوم مقامه في الاتّفاق.

والثاني: خبر واحد يقترن إليه ما يقوم مقام المتواتر في البرهان علي صحّة مخبره وارتفاع الباطل منه والفساد.

والتواتر الذي وصفناه هو ما جاءت به الجماعات البالغة في الكثرة والانتشار إلى حدّ قد منعت العادة من اجتماعهم علي الكذب بالاتّفاق، كما يتفق الاثنان أن يتواردا بالارجاف، وهذا حدّ يعرفه كلّ من عرف العادات.5.

ص: 398

1- السرائر 48:1.

2- كنز الفوائد 15:2.

وقد يجوز أن ترد جماعة دون من ذكرناه في العدد بخبر يعرف من شاهدتهم بروايتهم و مخارج كلامهم، وما يبدو في ظاهر وجوههم، و يبين من قصورهم أنهم لم يتواطؤوا لتعدّر التعارف بينهم و المشاور، فيكون العلم بما ذكرناه من حالهم دليلاً علي صدقهم و رافعا للاشكال في خبرهم، و إن لم يكونوا في الكثرة علي ما قدمناه.

فأمّا خبر الواحد القاطع للعدر، فهو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالناظر فيه إلي العلم بصحّة مخبره، و ربّما كان الدليل حجّة من عقل، و ربّما كان شاهداً من عرف، و ربّما كان إجماعاً بغير خلف، فمتي خلا خبر واحد من دلالة يقطع بها علي صحّة مخبره، فإنّه كما قدّمناه ليس بحجّة، و لا موجب علماً و لا عملاً علي كلّ وجه (1) انتهى.

و محلّ الاستشهاد ما ذكره أخيراً بقوله «فمتي خلا خبر واحد من دلالة يقطع بها علي صحّة مخبره، فإنّه كما قدّمناه ليس بحجّة» و خبر العدل أو الثقة خارج عن الأقسام الثلاثة التي ذكرها، و هي الحجّة من عقل أو شاهد من عرف أو إجماع.

و قال في أوائل المقالات: لا يجب العلم و لا العمل بشيء من أخبار الآحاد، و لا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين، إلا أن يقترن به ما يدلّ علي صدق راويه علي البيان، و هذا مذهب جمهور الشيعة و كثير من المعتزلة و المحكمة و طائفة من المرجئة، و هو خلاف لما عليه متفّهة العامة و أصحاب الرأي (2) انتهى.

قوله «ما يدلّ علي صدق راويه» لا يشمل خبر العدل أو الثقة.

قوله «خلاف لما عليه متفّهة العامة» لعلّه يريد أنهم يعملون بخبر الواحد الذي لا يقترن به ما يدلّ علي صدق راويه. 9.

ص: 399

1- كنز الفوائد 2:28.

2- أوائل المقالات ص 139.

و حكي عن المفيد و المرتضي في السرائر المنع عن العمل بخبر الواحد، حيث قال: فإن كان شيخنا أبو جعفر عاملا بأخبار الآحاد، فلا يجوز له أن يعمل بهذه الرواية إذا سلّمنا له العمل بأخبار الآحاد تسليم جدل علي ما يقترحه و ذكره في عدّته، وإن كان مخالفا لإجماع أصحابنا سلفهم و خلفهم، حتّى إنّ المخالفين من أصحاب المقالات يذكرون في كتبهم و مقالات أهل الآراء و المذاهب أنّ الشيعة الامامية لا تري العمل في الشرعيّات بأخبار الآحاد، و شيخنا المفيد ذكر ذلك أيضا في كتاب المقالات الذي صنّفه. و مذهب السيّد المرتضي و مقالته في ذلك فأشهر من أن يذكر.

و ما أظنّ خفي علي هذين السيّدين الأوحدين العالمين مقالة أهل مذهبهما، بل ربّما لم يكن لأصحابنا في المتقدّمين و المتأخّرين أقوم منهما بمعرفة المقالات و تحقيق اصول المذهب و معرفة الرجال، و خصوصا شيخنا المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان، فإنّه خرّيت هذه الصناعة (1) انتهى.

لكن ربما يظهر من بعض كلماته مراعاة السند في الحكم بصحّة الخبر، كما قال الشيخ المفيد في شرح اعتقادات الصدوق: و الذي ذكره أبو جعفر قد جاء به حديث غير معولّ به و لا مرضي الاسناد، و الأخبار الصحيحة بخلافه (2).

لكن كلماته الاخر أصرح في عدم الاعتماد علي الخبر الواحد، كما قال أيضا:

و كتاب الله تعالى مقدّم علي الأحاديث و الروايات، و إليه يتقاضي في صحيح الأخبار و سقيمها، فما قضى به فهو الحقّ دون ما سواه (3).

و قال ابن البرّاج في المهذب: و أمّا السنّة فيحتاج أن يعرف منها شيئا المتواتر 0.

ص: 400

1- السرائر 289:3.

2- شرح الاعتقادات ص 189.

3- شرح الاعتقادات ص 200.

و الآحاد ليعمل بالمتواتر دون الآحاد (1) انتهى. فحصر الأخبار بين المتواتر وغيره.

أقول: و من لاحظ المهذب عرف أنه يعمل بالأخبار المودعة في الكتب الأربعة، فلعله يعتقد تواتر ما عمل به.

وقال الشيخ علاء الدين في إشارة السبق: و السنة و حكمها في عدم الاحاطة بجميع الأحكام حكم الكتاب، و متواترها قليل بالنسبة إلي الآحاد الذي هو كثير، و اتصالة به جائز إما بإعراض الناقلين عنه، أو باختلافهم فيه، أو بغيرهما من الأسباب، و ليس الآحاد مثمرا علما و لا موجبا عملا، و لا طريقا إلي العلم بشيء من الأحكام الشرعية (2) انتهى.

وقال أبو الصلاح الحلبي في الكافي: و طريق العلم بفتياهم عليهم السلام سماعه شفاها عنهم، أو بالتواتر عنهم، أو قول من نصوا علي صدقه لكون كل واحد من هذه طريقا للعلم علي ما سلف لنا في أول الكتاب إلي آخر كلامه (3).

فخبر الواحد لا يدخل في السماع عنهم عليهم السلام و لا التواتر و لا في نصهم علي صدقه.

وقال ابن زهرة في الغنية: فإن قيل: إذا كنتم لا تعملون بأخبار الآحاد، فما الفائدة فيما يرويه آحادكم و يفتي به علماءكم؟ و هل هذا إلا مناقضة؟ قيل: الفائدة في رواية كل واحد من محدثي الشيعة ما سمعه من شيوخه الناقلين عن الأئمة أن يؤدي الأمانة في تبليغ ما سمعه ليحصل بروايته و رواية غيره للمكلف طريق إلي العلم بالتواتر، و كذلك الفائدة في فتياكل واحد من علمائنا تأدية الأمانة بإذاعة ما6.

ص: 401

1- المهذب 2:598.

2- إشارة السبق ص 113.

3- الكافي ص 506.

علمه ليصير بفتياه وفتيا أمثاله من العلماء لكلّ مكلف سبيل من العلم بما أجمعوا عليه؛ إذ لو لم يرو المحدث ما سمعه و لا يفتي العالم بما علمه لانسدّ طريق العلم بالشرعيّات، وليس في ذلك خلاف في اصولنا انتهى.

وقال ابن ادريس في السرائر: فإنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب الله سبحانه، أو سنّة رسوله صلّي الله عليه و اله المتواترة المتفق عليها أو الاجماع، أو دليل العقل (1).

وقال أيضا: و لا أعرج إلي أخبار الآحاد، فهل هدم الاسلام إلاّ هي (2).

و يظهر عدم الاعتماد علي خبر الواحد من الشيخ محمود الحمصّي، حكي كلامه في السرائر، و حكي عنه اعتراضه علي الشيخ الطوسي رحمه الله بالزامه بأن يقول بحجّية خبر الثقة، و عليه فيصير إلي مذهب المخالفين في أخبار الآحاد (3).

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا من كلمات القدماء أنّ دعوي السيّد الاجماع علي عدم العمل بخبر الواحد غير بعيدة؛ لأنّها مقرونة بقرائن الصدق.

وبذلك يندفع ما قيل من أنّ دعوي السيّد المرتضي الاجماع علي عدم حجّية خبر الواحد إنّما تكون حجّة من أجل أنّ الاجماع المنقول يرجع إلي نقل الحكم عن المعصوم، فهو خبر واحد، و لا يجوز ردّ حجّية خبر الواحد بخبر الواحد.

قال في كشف القناع: إلاّ- أنّهم- أي: الامامية- مع ذلك علي أصناف، فمنهم من أحال التعمّد بخبر الواحد في أحكام الشريعة من طريق العقل، و منع من وقوعه في الشرع، كالشيخ أبي جعفر بن قبة و أتباعه، و حكي المرتضي رحمه الله في التباينات أنّ كثيرا من أصحابنا علي ذلك. و منهم من منع من وقوعه في الشرع خاصّة، كالسيّد المرتضي رحمه الله و ابني زهرة و ادريس و غيرهم، و هؤلاء كثير من قدماء الأصحاب أو 1.

ص: 402

1- السرائر 1:46.

2- السرائر 1:51.

3- السرائر 3:291.

أكثرهم علي ما بين في محلّه.

و ادّعي السيّد وغيره أنّه مجمع عليه بين الامامية، بل من ضروريّات مذهبهم، و حكي ابن ادريس في آخر ميراث السرائر عن المفيد في كتاب المقالات أنّه عزى إلي الشيعة الامامية أنّها لا تري العمل بأخبار الآحاد في الشرعيات.

إلي أن قال: فكيف يقول بحجّيته-أي: حجّية الاجماع المنقول بخبر الواحد- من أشرنا إليهم من الأصحاب، مع استنادهم في حجّية الاجماع إلي العقل، و كثرة مداركهم العلميّة عندهم، و لا سيّما في تلك الأعصار الماضية، كما تنادي به كتبهم و يشهد به كلامهم في إنكار أخبار الآحاد و حججهم و من لم يصدق مثل زرارة فيما يتفرّد بنقله عن الصادق عليه السّلام بطريق السماع و المشاهدة بلا شائبة ريبة، و لا يقول بحجّيته و لا يعمل به، و لو ادّعي سماعه و مشاهدته و أخذه مرارا كثيرة عنه أو عن الباقر عليه السّلام أيضا، و كذا لو كان معه من لا يكمل عدد التواتر و لم توجد قرائن اخر موجبة للقطع بصدقه انتهى (1).

التنبيه الثاني: في كفيّة عمل أصحاب الأئمة و قدماء الأصحاب بالأخبار

؛ لأنّ معرفتها دخيلة في اثبات الاجماع علي العمل بخبر الواحد، و الاجماع علي عدمه، و ذكروا في كفيّة عمل القدماء و جوها:

أحدها: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله و هو أنّهم يعملون بالخبر الذي يثقون و يطمئنّون بمؤداه، تقدّم نقل كلامه في المذاهب في العمل بخبر الواحد (2).

و كذلك نسب إليهم في هداية الأبرار (3).

و قال في الوسائل: الصحيح باصطلاح القدماء بمعني الثابت عن المعصوم

ص: 403

1- كشف القناع ص 240.

2- راجع الرسائل ص 176 ط المحقّقة و ص 106 ط الحجري.

3- هداية الأبرار ص 7-8.

ثانيها: ما ذكره في مواضع من معجم الرجال، منها: ما في الجزء الأول في الرد علي دعوي أنّ منشأ عمل الطائفة بمرسل ابن أبي عمير و أضرابه كونهم لا يرسلون إلا عن ثقة، قال: بل من المظنون قويا أنّ منشأ ذلك هو بناء العامل علي حجّية خبر كلّ إمامي لم يظهر منه فسق، و عدم اعتبار الوثاقة فيه، كما نسب هذا إلي القدماء، و اختاره جمع من المتأخرين، منهم العلامة كما في ترجمة أحمد بن إسماعيل (2).

قلت: سيّضح أنّ النسبة المذكورة في غير محلّها.

و أمّا العلامة رحمه الله فقد حكى عنه الشهيد الثاني رحمه الله في الدراية اشتراط العدالة في قبول الخبر.

و ما ذكره في ترجمة أحمد بن إسماعيل بن عبيد الله، حيث قال: و لم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل و لم يرد فيه جرح، فالأقوي قبول روايته مع سلامتها من المعارض (3). فهو مناف لما ذكره في إسماعيل بن عمّار، قال: أخو إسحاق روي الكشي حديثا في طريقه ضعف أنّ الصادق عليه السلام كان إذا رآهما قال: و قد يجمعهما لأقوام يعني الدنيا و الآخرة، و قد ذكرنا سند الحديث في الكتاب الكبير، و الأقوي عندي التوقّف في روايته حتّي تثبت عدالته (4).

ثالثها: العمل بخبر رواته مهملون، قال في قاموس الرجال: و هو الحقّ الحقيق بالاتباع و عليه عمل الاجماع، فنري القدماء كما يعملون بالخبر الذي رواته ممدوحون يعملون بالخبر الذي رواته غير مجروحين، و إنّما يردون المطعونين، 0.

1- وسائل الشيعة 20:64.

2- معجم رجال الحديث 1:77.

3- رجال العلامة الحلّي ص 17.

4- رجال العلامة الحلّي ص 200.

فاستثنى ابن الوليد و ابن بابويه من كتاب نواذر الحكمة-إلي أن قال:- واستثنى المفيد من شرائع علي بن إبراهيم حديثا واحدا في تحريم لحم البعير-إلي أن قال:-قال الشيخ في العدة: وكذلك القول فيما يرويه المتهمون و المضعفون إن كان هناك ما يعضد روايتهم و يدلّ علي صحتها و جب العمل به، و إن لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة و جب التوقف في أخبارهم، فلأجل ذلك توقف المشايخ عن أخبار كثيرة هذه صورتها و لم يروها و استثنوها في فهارسهم من جملة ما يروونه من المصنفات انتهى كلام الشيخ.

بل المفهوم منه أنه كما يكون الاجماع علي العمل بالمهمل يكون الاجماع علي العمل بخبر الفاسق إذا كان ثقة في مجرد الحديث-إلي أن قال:- طريقة القدماء أولا الترجيح بالقرينة من دليل العقل أو النقل من الكتاب و السنة و الاجماع الشامل للشهرة المحققة، و فيما ليس عليه قرينة العمل بالصحيح و الحسن و المهمل، و أمّا الموثق فلا يعملون به إلا إذا لم يعارضه خبر إمامي و لو من المهمل و لم يكن فتواهم بخلافه، و الضعيف لا يعملون به أصلا انتهى كلام قاموس الرجال (1).

قلت: أمّا استثناء ابن الوليد الجماعة، فليس لكونهم مطعونين، بل لكون روايتهم في الغلو و التخليط كما سيأتي.

و أمّا استثناء المفيد الخبر المذكور، فلأنّ مضمونه خلاف الواقع، و إن كان رواته ثقة، فلعله من الروايات المدسوسة، أو كونه صادرا علي خلاف الواقع لعله.

و أمّا ما استشهد به من كلام الشيخ في العدة، فينبغي بيان مختاره حتّي يظهر أنّه ليس قائلا بحجّية خبر المهمل، قال: و أمّا ما اخترته من المذهب، فهو أنّ خبر الواحد إذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالامامة، و كان ذلك مرويا عن 7.

ص: 405

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أَوْ عَنْ وَاحِدٍ مِنَ الْأَثَمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَكَانَ مَمَّنَّ لَا يَطْعَنُ فِي رِوَايَتِهِ، وَيَكُونُ سَدِيدًا فِي نَقْلِهِ... جَازَ الْعَمَلُ بِهَا (1).

أقول: اشترط في جواز العمل بالخبر الواحد ثلاثة أمور:

الأول: كون الخبر من طريق أصحابنا. فأما أخبار العامة وإن كان الراوي مَمَّنَّ لَا يَطْعَنُ فِي رِوَايَتِهِ وَكَانَ سَدِيدًا فِي رِوَايَتِهِ، فسيأتي الكلام عليه.

الثاني: أن لا يكون مَمَّنَّ يَطْعَنُ فِي رِوَايَتِهِ، فَلَا يَقْبَلُ خَبْرَ مَنْ طَعَنَ عَلَيْهِ بِالْغُلُوبِ، فَلَوْ كَانَ الرَّوِيُّ مِنْ أَصْحَابِنَا وَكَانَ سَدِيدًا فِي نَقْلِهِ، لَكُنَّه يَرُوي أخبار الجبر والتشبيه اعتقاداً بل للأعم منه كأن لا يشدّ عنه خبر، كما يأتي التصريح به، لا يكون خبره حجّة.

الثالث: أن يكون سديداً في نقله، بأن يكون مَمَّنَّ يَتَحَرَّى الصِّدْقَ وَيَكُونُ ضَابِطًا، فَهُوَ مَسَاوٍ لِلتَّعْبِيرِ بِكَوْنِهِ ثِقَّةً، الْمَفْسَّرُ بِكَوْنِهِ ثِقَّةً فِي مَذْهَبِهِ، وَثِقَّةً فِي نَقْلِهِ، وَثِقَّةً فِي ضَبْطِهِ، وَبَدَلٌ عَلَيَّ أَنَّ الْمُرَادَ كَوْنَهُ ثِقَّةً عِبَارَاتِهِ الْآتِيَةَ.

منها: قوله في جواب من اعترض بأنّ هؤلاء رَوَوْا أخبار الجبر والتشبيه قيل لهم: ليس كلّ الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه الخ (2). فلو كان يكتفي بأن لا يكون مطعوناً لقال: ليس كلّ من لم يطعن عليه نقل حديث الجبر والتشبيه.

و منها: قوله في اشتراط العمل بأخبار الفطحيّة: إذا كانوا ثقة في النقل (3).

و منها: ما ذكره في اشتراط العمل بأخبار الغلاة، قال: فلا يجوز العمل بروايته إذا انفرد، فإذا انضاف إلي رويته رواية بعض الثقات جاز ذلك، و يكون ذلك لأجل 4.

ص: 406

1- عدّة الاصول 1:126.

2- عدّة الاصول 1:131.

3- عدّة الاصول 1:134.

رواية الثقة دون روايته (1).إلى غير ذلك.

ولو كان ما ذكره صحيحا من أنهم يعملون بخبر راويه مهمل، لجاز العمل بالمرسل إذا علم أنّ مرسله لا يرسل عن ضعيف، مع أنّ الشيخ قال: إنّما يعمل بمرسلات ابن أبي عمير لأنّه لا يرسل إلاّ عن ثقة، ولم يقل يعملون به لأنّه لا يرسل إلاّ عن غير المطعون، وقد ردّ خبر عمران الزعفراني لأنّه مجهول (2).

بل المستفاد من كلام الشيخ في العدة اعتبار الوثاقة في الراوي عند الجميع، ولو كانوا يكتفون بكونه مهملًا لم يكن وجه لذلك.

حيث قال: و الذي يدلّ علي ذلك إجماع الفرقة المحقّقة علي العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونها في اصولهم لا يتناكرون ذلك، ولا يتدافعونه حتّي أنّ واحدا منهم إذا أفتي بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم إلي كتاب معروف أو أصل مشهور، و كان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا، و سلّموا الأمر في ذلك و قبلوا قوله، هذه عادتهم و سجيّتهم من عهد النبي صلّي الله عليه و اله و من بعده من الأئمة و من زمان الصادق عليه السّلام الذي انتشر العلم عنه و كثرت الرواية من جهته (3) انتهى.

و كذا يستفاد ذلك ممّا ذكره في أوائل كتبهم من أنّ رواياتها عن الثقات، كما في المقنع و كامل الزيارة و تفسير علي بن إبراهيم و كمال الدين و تحف العقول و الاحتجاج و غيرها. فالظاهر أنّه ينبغي القطع بأنّ القدماء لا يعملون بخبر يكون جميع روايته إماميين مجهولي الحال فضلا عن مطلق مجهول الحال.7.

ص: 407

1- عده الاصول 1:135.

2- الاستبصار 2:76 باب ذكر جمل من الاخبار يتعلّق بها أصحاب العدد ح 230-231.

3- عده الاصول 1:126-127.

وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ مِنْ أَنَّهُمْ يَرُدُّونَ خَيْرَ الْمُطْعُونِينَ، فَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُمْ يَعْمَلُونَ بِالْكَتَبِ الْمَعْتَمَدَةِ، كَكِتَابِ حُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَعَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ وَأَضْرَابِهِمَا، مَعَ اسْتِمَالِهَا عَلِيَّ الرَّوَايَةِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ وَغَيْرِهِ مِمَّنْ طَعَنَ عَلَيْهِ.

ثُمَّ لَا- يَخْفَى أَنَّ كَلَامَ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ فِي مَسْأَلَةِ حُجِّيَّةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ لَا يَخْلُو عَنْ إِجْمَالٍ، وَلِذَا قَالَ فِي كَشْفِ الْقِنَاعِ، بَعْدَ نَقْلِ عِبَارَةٍ مِنَ الْعِدَّةِ، قَالَ: وَقَدْ اضْطَرَبَتْ عِبَارَاتُهُ فِي أَنَّ مَا ذَكَرَهُ يَخْتَصُّ بِمَا إِذَا كَانَ الرَّوَايَةُ عَدْلًا إِمَامِيًّا، أَوْ ثِقَةً بِالْمَعْنِيِّ الْخَاصِّ أَوِ الْعَامِّ، أَوْ لَا يَخْتَصُّ بِهِ بَلْ يَجْرِي فِي كُلِّ مَا وَجَدَ مَرْوِيًّا فِي أَصُولِ أَصْحَابِنَا الْخ (1).

أَقُولُ: ظَاهِرُ كَلَامِهِ فِي أَوَّلِ التَّهْذِيبِ، حَيْثُ قَالَ: ثُمَّ أَذْكَرُ بَعْدَ ذَلِكَ مَا وَرَدَ مِنْ أَحَادِيثِ أَصْحَابِنَا الْمَشْهُورَةِ فِي ذَلِكَ، إِلَيَّ قَوْلُهُ: وَأَجْتَهِدُ أَنْ أُرْوِيَ الْخ. إِنَّ مَحَلَّ كَلَامِهِ الْأَخْبَارَ الْمَوْجُودَةَ فِي كِتَابِ الْأَصْحَابِ، وَأَنَّهُ فِي مَقَامِ التَّعَارُضِ رَبَّمَا طَعَنَ فِي الْأَسْنَادِ إِنْ لَمْ يُمْكِنِ التَّأْوِيلُ، وَمَهْمَا أَمْكِنَهُ يُؤَوَّلُ حَتَّى لَا- يَطْعَنَ فِي السَّنَدِ، وَإِنْ لَمْ يُمْكِنِ التَّرْجِيحُ فَيُتَخَيَّرُ، وَلِعَلَّ الْوَجْهَ فِي حُجِّيَّةِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ عِنْدَهُ كَوْنُهَا مَحَلَّ عَمَلِ الطَّائِفَةِ، أَوْ إِجْمَاعِهِمْ عَلَيَّ نَقْلُهَا، وَهَذَا يُوجِبُ اعْتِبَارَ الْخَبَرِ.

وَالَّذِي يَظْهَرُ مِنْهُ هُوَ الْعَمَلُ بِالْأَخْبَارِ الَّتِي أَوْدَعَهَا فِي التَّهْذِيبِ وَالِاسْتِبْصَارِ مَعَ مِرَاعَاةِ فِتَاوَى الْعُلَمَاءِ الْمُتَّفِقَةِ عَلَيَّ الْمَسْأَلَةَ، فَرَبَّمَا طَرَحَ الْخَبَرَ لِكُونِهِ شَاذًا مُخَالَفًا لِمَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْإِمَامِيَّةُ، وَفِي مَقَامِ تَعَارُضِ الْأَخْبَارِ رَجَّحَ بَعْضُهَا عَلَيَّ بَعْضًا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ تَرْجِيحُ قَالَ بِالتَّخْيِيرِ، وَإِذَا كَانَ خَبَرٌ لَمْ يَعارضه خَبَرٌ آخَرَ وَلَا يَعْرِفُ فَتَوَيَّ الطَّائِفَةُ بِخِلَافِهِ عَمَلٌ بِهِ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ إِجْمَاعٌ مِنْهُمْ عَلَيَّ نَقْلُهُ، فَيَظْهَرُ مِنْهُ أَنَّهُ لَا يَرِيدُ طَرْحَ الْأَخْبَارِ، بَلْ يَرِيدُ الْعَمَلَ بِهَا مَهْمَا أَمْكِنَ، وَهُوَ طَرِيقُ احْتِيَاظٍ، فَقَدْ رَأَى أَنَّ 7.

ص: 408

1- كَشْفِ الْقِنَاعِ ص 217.

الأصحاب يعملون بهذه الأخبار، ورأي أن بعضها متعارض، ورأي أن الأصحاب صنفوا كتباً في الرجال، ووثقوا بعض الرواة وضعفوا بعضهم، ورأي أن بعض الأخبار مخالف لعمل الأصحاب، فأراد الجمع بين جميع ذلك.

فهو يعمل بخبر الثقة الواقعي الذي احرز عدم تعمده الكذب، إلا إذا كان الخبر مخالفاً لعمل الطائفة ويسميه شاذاً، ويعمل أيضاً بخبر موافق لعمل الطائفة أو لنقلهم له من دون عمل، ويرى أن عمل الطائفة مفيد للعلم، ونقلهم له بدون عمل علي خلافه من القرائن المفيدة لاعتبار الخبر، فلذا لا يلاحظ السند، هذا إذا لم تتعارض الأخبار، وإلا رجح بعضها علي بعض بالسند وغيره.

ولعله بذلك يندفع ما أورده الشهيد الثاني رحمه الله في كتاب الدراية، قال: والعجب أن الشيخ رحمه الله اشترط الايمان والعدالة في كتب الاصول، ووقع له في الحديث وكتب الفروع الغرائب، فتارة يعمل بالخبر الضعيف مطلقاً، حتى أنه يخصه به أخباراً كثيرة صحيحة حيث تعارضه باطلاقها، وتارة يرد الحديث الضعيف لضعفه، واطرفي يرد الصحيح معللاً بأنه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً كما هي عبارة المرتضى (1) انتهى.

ولكن قال في قبول الخبر الضعيف المعتمد بالشهرة رواية: وبهذا اعتذر للشيخ في عمله بالخبر الضعيف (2).

أقول: والذي استقرّ بالبال القاصر بعد التتبع في الجملة في كيفية عمل القدماء أنه يظهر من بعضهم أنهم كانوا يعملون بالكتب المعتمدة عندهم، ولعل ذلك كان إجماعاً منهم علي العمل، فتكون أخبار تلك الكتب بهذا الاجماع، مما هي مقترنة بما يوجب العلم، ولعله مراد الصدوق في أول الفقيه من عد بعض الكتب أنها 7.

ص: 409

1- الدراية ص 26.

2- الدراية ص 27.

المرجع وعليها المعول، وسيأتي في محلّه نقل أقوالهم. ويظهر من بعض آخر العمل بما كان سنده معتبرا ولم يكن مخالفا للعقل و الكتاب، ومن ثالث العمل بما اقترن بالقرينة.

التنبية الثالث: أن ما ذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله حجّيته من خبر الثقة المتحرّز من

الكذب

الذي يحصل الاطمئنان من خبره، بحيث كان الاعتناء باحتمال الخلاف قبيحا هو قليل في الأخبار، وإن قيّدناه مضافا إلي ذلك بما ذكرناه من أن يكون تشخيص وثاقته من طريق عقلائي و معاشرة أهل الفطنة و الاطلاع يصير أقل، وهو القدر المتيقّن من سيرة العقلاء و سائر الأدلّة، و هذا المقدار لا يفي بمعظم الفقه، و الاقتصار عليه يوجب طرح أخبار كثيرة، فلذا نقول بلزوم العمل بجميع الأخبار بالكيفية التي بيّناها، و سيأتي مزيد توضيح لهذا.

التنبية الرابع: في في التدافع الواقع حجّية الخبر الواحد

في التدافع الواقع بين ما عزا السيّد إلي الأصحاب من عدم حجّية الخبر الواحد و بين ما عزا الشيخ إليهم من خلافه، و لهم وجوه لرفع التنافي:

أحدها: أن يكون مراد السيّد من منع العمل بخبر الواحد هو الخبر الذي يرويه المخالفون، كما أشار إليه الشيخ في العدة، قال: الذين أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنّما كلّموا من خالفهم في الاعتقاد، و دفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الأخبار الخ (1).

وفيه أنّ السيّد ذكر في الذريعة (2) أنّه إذا لم يكن خبر الواحد حجّة سقط البحث عن المراسيل و تعارض الأخبار و نحو ذلك ممّا يتفرّع علي ثبوت الحجّية، و مراده مراسيل الشيعة و أخبارهم المتعارضة، و صرّح في مواضع من رسائله بأنّه لا يعمل بهذه الأخبار.

ص: 410

1- عدّة الاصول 1:128.

2- الذريعة ص 504.

ثانيها: أن يكون مراد الشيخ من حجّية خبر الواحد هو الخبر الموجود في مصنّفات أصحابنا، ويكون مراد السيّد من عدم حجّية خبر الواحد هو الخبر الواحد الذي ليس في مصنّفات أصحابنا، وإن كان راويه عدلاً إمامياً، وهما متفقان علي العمل بأخبار الآحاد الموجودة في مصنّفات أصحابنا، لكن الشيخ يدّعي أنّها آحاد و السيّد يدّعي أنّها مقرونة بقرائن تقيد العلم بمضمونها وصحّتها، وهذا الوجه يظهر من المحقّق، وارتضاه في المعالم (1)، واختاره بعض السابقين، وفي هداية الأبرار (2).

وفيه أنّ السيّد صرّح في رسائله بعدم حجّية هذه الأخبار الموجودة في مصنّفاتنا، والشيخ ادّعى الاجماع علي العمل بخبر الواحد من زمان النبي صلّي الله عليه واله، ولم يكن مصنّف متّاف في زمانه. فالشيخ يعتقد حجّية خبر الواحد وإن لم يكن في مصنّفاتنا، و السيّد يدّعي عدم حجّية الأخبار المدوّنة في مصنّفاتنا وغير المدوّنة.

وأيضاً قال الشيخ: إنّ الخبر إذا اقترن باحدي القرائن الأربع، فهو معلوم الصّحة، والأصحاب قد عملوا بغير المقرون بالقرينة، سواء كان في المصنّفات أو لم يكن، لاحظ منع السيّد عن العمل بها في رسائله (3).

ولم يرض الشيخ الأنصاري رحمه الله (4) بهذا الجمع، وانتصر للعلامة وقال: أنّه فهم مراد الشيخ، لا كما فهمه المحقّق، قال: والانصاف أنّ ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجّية خبر العدل الامامي أظهر ممّا فهمه المحقّق من التقييد؛ لأنّ الظاهر أنّ الشيخ إنّما يتمسّك بالاجماع علي العمل بالروايات المدوّنة في كتب 2.

ص: 411

1- المعالم ص 198.

2- هداية الأبرار ص 68 و 96.

3- راجع رسائل الشريف المرتضي 1:210 و 1:410 و 2:331 و 3:309 وغيرها.

4- فرائد الاصول ص 152.

الأصحاب علي حجّية مطلق خبر العدل الامامي، بناء منه علي أنّ الوجه في عملهم بها كونها أخبار عدول إلي آخر ما أفاده (1).

قلت: لا يبعد أن يكون مراد الشيخ كلا الأمرين، فهو يقول بحجّية خبر العدل أيضا- وإن لم يكن في المصنّفات- وهو الامامي المتحرّز عن الكذب، أي: العادل في الرواية؛ لأنّه لم يكن لأصحابنا مصنّفات قبل زمان الباقر عليه السّلام، مع أنّ الشيخ استدلّ علي حجّية الخبر بالعمل من زمان النبي صلّي الله عليه و اله.

ثالثها: أن يكون مراد السيّد من اعتبار العلم هو الوثوق و الاطمئنان، و من منعه عن العمل بخبر الواحد الخبر الذي لا يفيد الوثوق، و مراد الشيخ من العمل بالخبر الواحد هو الخبر المفيد للوثوق و الاطمئنان. استحسنة الشيخ الأنصاري رحمه الله.

حيث قال: و يمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، و هو أنّ مراد السيّد قدّس سرّه من العلم الذي ادّعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإنّ المحكي عنه في تعريف العلم ما اقتضي سكون النفس، و هو الذي ادّعي بعض الأخباريين أنّ مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعني لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأسا.

الي أن قال: فيحمل انكار الامامية للعمل بخبر الواحد علي إنكارهم للعمل به تعبّدا، أو لمجرد حصول رجحان بصدقه علي ما يقوله المخالفون.

و الانصاف أنّه لم يتّضح من كلام الشيخ دعوي الاجماع علي أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس، و لو بمجرد وثاقة الراوي، و كونه سديدا في نقله لم يطعن في روايته (2) انتهى.

و مراده من بعض الأخباريين هو صاحب هداية الأبرار (3)، فإنّه قال: فيكفي 5.

ص: 412

1- فرائد الاصول ص 154.

2- فرائد الاصول ص 156.

3- هداية الأبرار ص 14-15.

أقول: هذا الوجه خلاف ظاهرهما، فقد عرفت أنّ مراد السيّد من العلم هو العلم الذي لا يحتمل معه الخلاف (1)، فإنّه قال في الذريعة: إنّ خبر الواحد لا يفيد العلم، بل يفيد غالب الظنّ و لا يكون حجة (2). ولعلّه لا يساعده كلام الشيخ، فإنّه قال في العدة: وإتّما قلنا ذلك لأنّ هذه الأدلّة توجب العلم، والخبر الواحد لا يوجب العلم، وإتّما يقتضي غالب الظنّ، والظنّ لا يقابل العلم (3) انتهى.

رابعها: ما حكاها في كشف القناع عن الاستاذ، والظاهر أنّ مراده به الوحيد البهبهاني رحمه الله، من أنّ الاجماع المتناقضة المنقولة في حجّية خبر الواحد و عدمها مبنية علي أنّ الأئمّة عليهم السّلام منعوا أوّلا من العمل به، واشتهر ذلك بين الشيعة و لا سيّما متكلميهم. و ادّعي المرتضي الاجماع عليه نظرا إلي مزيد انسه بكلامهم و كونه منهم، و جوّزوه ثانيا لما رأوا من اضطرار الشيعة إلي العمل به، ثمّ اشتهر ذلك بينهم و لا سيّما محدّثيهم، و ادّعي الشيخ الاجماع عليه لمزيد انسه بكلامهم و كونه منهم، قال في كشف القناع بعد حكايته: و لا يخفي ما فيه من الفساد من وجوه شتّى (4).

أقول: لو سلّم ما ذكر ففيه أنّ السيّد لم يدرك الزمان الأوّل، بل كان بعد الزمانين، فينبغي أن يعتقد جواز العمل به، مع أنّه خلاف ما في الذريعة، قال: و ذهب الفقهاء و أكثر المتكلمين إلي أنّ العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة (5). 9.

1- راجع رسائل الشريف المرتضي 1:15 و 1:204.

2- الذريعة 2:517.

3- عدّة الاصول 1:100.

4- كشف القناع ص 453.

5- الذريعة 2:529.

أقول: وفي نسخة: وذهب أكثر الفقهاء و المتكلمين.

فإذا لم تصحّ وجوه الجمع المذكورة، فإمّا أن يكون السيّد مخطئاً في دعواه الاجماع، أو يسند الخطأ إلي الشيخ، لكن اسناده إلي السيّد بعيد؛ لتأيّد دعواه بحكاية المنع عن غيره من القدماء.

فالجمع بين ادّعائهما الاجماع يارجاع أحدهما إلي الآخر غير وجيه.

قال في كشف القناع: وأمّا ما سبق إلي بعض (1) الأفهام من تأويل كلام المنكرين لأخبار الآحاد بحيث يوافق كلام المثبتين، فوهم ظاهر كما بيّن في محلّه، وناهيك في ذلك ترك المرتضي في الذريعة البحث عن المراسيل و التراجيح و نحوها؛ لذهابه إلي عدم حجّية أخبار الآحاد مطلقاً. نعم لو قيل أنّه اشتبه عليهم كثير من أخبار الآحاد فعملوا بها لذلك كان ممكناً (2) انتهى.

أقول: و يحتمل أن يكون ما تسالمت عليه الطائفة المحقّقة هو عدم حجّية خبر الواحد بنحو القضية المهملة، بحيث يشمل ما كان مرسلًا أو مسندًا بواسطة رواية ضعاف، و اشتبه ذلك علي السيّد فظنّ أنّه ليس بحجّة مطلقاً، وإن كان الراوي عدلاً ثقة، وإن لم يشتهه في أصل نسبة عدم حجّية الخبر الواحد إلي الطائفة.

لكن الذي يظهر من رسائله و غيرها أنّه يعتقد أنّ الطائفة لا تعمل بالأخبار مطلقاً، لا بهذه الأخبار المودعة في الكتب، ولا بخبر العدل الواحد الامامي أيضاً (3).

التنبيه الخامس: في بيان ما يمكن أن يستند إليه السيّد المرتضي رحمه الله في

ص: 414

1- اشارة الي ما في الفوائد المديّة، وهداية الأبرار.

2- كشف القناع ص 241.

3- لاحظ الانتصار مسألة حرمة المزنيّ بها اذا كانت ذات بعل علي الزاني، و رسائله 1: 212، 205، 202، و 408 و 2: 321 الي آخر المسألة الخامسة و 3: 309.

مواضع بعد عدم اعتماده علي أخبار الآحاد:

الأول: في ما اعتمد عليه السيّد في المسائل الفقهيّة.

الثاني في ما يمكن أن يكون جوابا لما يرد علي السيّد، من أنّه ماذا كان يعتمد في شؤونه، والحاجة ملحة إلي الأخذ بخبر الواحد.

الثالث: في موضع النزاع في خبر الواحد.

أمّا الأول، فالذي يمكن أن يقال: أنّه يظهر من الانتصار و الناصريات أنّ المسائل الشرعيّة كانت معنونة عند القدماء، وقد كتب فيها كتب، كمقنعة الشيخ المفيد، و كتاب ابن الجنيد، و ابن أبي عقيل و غيرهم، فكان بعض المسائل مفتي به، و السيّد كان يعتقد صحّته، فاحتاج إلي دليل يستدلّ به لهذه المسائل، و الدليل لا بدّ أن يكون علما أو علميا، و خير الواحد لا يفيد العلم، و لا يعتقد حجّيته، فذكر من الآيات ما يستدلّ به (1)، و إن كان عندنا لا يدلّ. و من الأخبار ما اعتقد كونه متواترا، و ربما استدلّ بالاجماع أو الاحتياط أو دليل العقل، لكنّه لم يستدلّ بما هو خبر واحد في نظره.

و أمّا الثاني، فالسؤال أنّه ماذا كان يعتمد في اموره؟ أكان يعتمد علي الظنون أم كان يحتاط فيها، بعد فرض ذهابه إلي عدم حجّية خبر الواحد؟

و يمكن أن يقال: إنّّه كان في ذلك كسائر الناس يعتمد ما قامت عليه سيرتهم من العمل بالإخبارات المفيدة للعلم، و لو العادي منه.

و أمّا الثالث، فالذي استفاده في كشف القناع من كلامهم، هو النزاع في حجّية الخبر الذي لم يبلغ حدّ التواتر، فلذا قال في ردّ القول بحجّية الاجماع المنقول: إنّنا.

ص: 415

1- راجع الانتصار ص 165 و 166 تمسك بقوله تعالى وَ أَفْعَلُوا الْخَيْرَ وَ تَمَسَّكَ لِعَدَمِ اعْتِقَادِ وَلَدِ الزَّانَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ لَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَاتِ وَ فِي ص 191 تَمَسَّكَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَ أَفْعَلُوا الْخَيْرَ وَ ص 218 وَ غَيْرَهَا.

المانعين عن حجّية الخبر الواحد لا- يقولون بحجّية الاجماع المنقول، قال: و من لم يصدّق مثل زرارة فيما يتفرّد بنقله من الصادق عليه السلام بطريق السماع والمشاهدة بلا شائبة ريبة ولا يقول بحجّية ولا يعمل به ولو ادّعي سماعه ومشاهدته وأخذه مرارا كثيرة عنه، أو عن الباقر عليه السلام أيضا، وكذا لو كان معه من لا يكمل به عدد التواتر ولم يوجد قرائن اخر موجبة للقطع بصدقه، فكيف يصدّق من كان جالسا في بيته لم ير إمام العصر ولم يسمع منه ولا ممّن سمع منه، إلي آخر كلامه فلاحظ (1).

ولذا أصرّ الشيخ الطوسي علي اثبات حجّية خبر العدل والثقة. وأصرّ الشيخ الأنصاري علي اثبات حجّية خبر الثقة الموثوق بصدوره عن المعصوم بحيث كان احتمال الخلاف لا يعتني به.

ولكن الشيخ الطوسي جعل موضع النزاع خبر العدل علي الظاهر، ذكر ذلك في التبيان (2)، وسيأتي نقله، وفي كلام المفيد رحمه الله عبارات يمكن أن يستفاد منها أنّ الخبر الصحيح حجّة.

منها: ما ذكره في المسائل السروية، قال: والصحيح في حديث الأشباح الرواية التي جاءت من الثقات بأنّ آدم عليه السلام الحديث، قال بعد ذكر الرواية: وهذا غير منكر في العقول، ولا- مضادّ للشرع المنقول، ولو رواه الثقات المأمونون وسلمّ لروايته طائفة الحقّ، فلا طريق إلي إنكاره (3) انتهى. فتأمّل، فإنّه لا يبعد أن يكون مراده رواية عدّة من الثقات له، مع تسلم الطائفة وقبولها أيّاه.

وتقدّم في عبارته المنقولة في كنز الكراحي، قال: وربما كان شاهدا من عرف، فإنّ وثاقة الراوي المحرزة بالوجدان من الشواهد العرفية علي الصدق. وتقدّم 1.

ص: 416

1- كشف القناع ص 241.

2- التبيان 9:44.

3- المسائل السروية ص 210-211.

أيضاً ما ذكره في أوائل المقالات من استثناء ما يقترن به ما يدلّ علي صدق راويه علي البيان.

و ما ذكره في شرح اعتقادات الصدوق، قال: هذا إن سلّمنا الأخبار التي رواها أبو جعفر رحمه الله، فأما إن بطلت أو اختلّ سندها، فقد سقط عنّا عهدة الكلام فيها، و الحديث الذي رواه عن زرارة حديث صحيح من بين ما روي إلي آخر كلامه (1).

لكن قال السيّد في الذريعة: اعلم أنّ من يذهب إلي وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة يكثر كلامه في هذا الباب و يتفرّع؛ لأنّه يراعي في العمل بالخبر صفة المخبر في عدالته و أمانته، فأما من لا يذهب إلي ذلك و يقول: إنّ العمل في مخبر الأخبار تابع للعلم بصدق الراوي، فلا فرق عنده بين أن يكون الراوي مؤمناً أو كافراً أو فاسقاً الي آخر كلامه (2).

الآيات الدالّة علي حجّية خبر الواحد

الدليل الثاني لحجّية خبر الواحد: الآيات، منها: قوله سبحانه إنّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبينوا أنّ تُصيّبوا قوماً بجهالةٍ فتُصيّبوا علي ما فعلتُم نادمين (3) و في قراءة فتثبتوا. قال الطبري: و الصواب من القول أنّهما قراءتان معروفتان متقاربتا المعني (4) انتهى.

بيان الفسق كما في المقاييس: هو الخروج عن الطاعة، تقول العرب: فسقت الرطبة عن قشرها إذا خرجت، حكاه الفراء (5).

ص: 417

1- شرح اعتقادات الصدوق ص 196.

2- الذريعة 2:555.

3- الحجرات: 6.

4- تفسير الطبري 26:78.

5- مقاييس اللغة 4:502.

أقول: والشايح إطلاقه في الكتاب في مقابل الايمان، وهو الكافر والخارج عن المذهب، كالواقفي و الفطحي.

و النبا كما في المقاييس: الاتيان من مكان إلي مكان، يقال للذي ينبا من أرض إلي أرض نابي، وسيل نابي أتي من بلد إلي بلد، ورجل نابي مثله، و من هذا القياس النبا الخبر لأنه يأتي من مكان إلي مكان، والمنبيء المخبر (1).

وفي تبيان الشيخ الطوسي: بنبا أي: بخبر عظيم الشأن (2).

و التبين قريب من التثبت، قال الأزهري: و يقال تبينت الأمر أي تأملتة و توسّمتة، و قال: قال النبي صلّي الله عليه و اله: ألا انّ التبين من الله و العجلة من الشيطان فتبينوا.

قال أبو عبيدة: قال الكسائي و غيره: التبين التثبت في الأمر و التأني، و قرأ قول الله في سبيل الله فتبينوا (3) و قرىء فتبتوا، و المعنيان متقاربان، و كذلك قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا (4).

و قال ابن فارس: بين أصل واحد، و هو بعد الشيء و انكشافه، فالبين الفراق، و بان الشيء و أبان إذا اتضح و انكشف (5).

و في المستدرك عن القطب الراوندي في لبّ اللباب، عن الصادق عليه السلام: من له أدب فعليه أن يتثبت فيما يعلم، و من الورع أن لا يقول ما لا يعلم (6).

و في فروق اللغة: الفرق بين العلم و التبين أنّ العلم هو اعتقاد الشيء علي ما هو3.

ص: 418

1- مقاييس اللغة 5:385.

2- التبيان 9:341.

3- النساء: 94.

4- تهذيب اللغة 15:496 و 499.

5- مقاييس اللغة 1:327.

6- جامع أحاديث الشيعة 1:151 ب 1 فرض طلب العلم ح 63.

به علي سبيل الثقة، كان ذلك بعد لبس أو لا، و التبيّن علم يقع بالشيء بعد لبس فقط، و لهذا لا يقال: تبيّن أن السماء فوقي كما تقول علمتها فوقي، و لا يقال لله «متبيّن» لذلك (1).

و في الصحاح: و استبان الشيء و ضح، و استبينته أنا عرفته، و تبيّن الشيء و ضح و ظهر (2).

و في أساس البلاغة: و تبيّن في أمرك تثبت و تأنّ (3).

قلت: المستفاد من كلام اللغويين و موارد استعمال الكلمة أنّ التبيّن هو العلم بينونة شيء عن شيء، فهو لا يكشف عن خلاف، و النبا الذي جاء به الوليد في ابهام، و لا بدّ من بينونة خبره عن الابهام علي نحو محسوس، و ذلك لا يمكن إلاّ بالفحص حتّي يحصل العلم، و هو الذي لا ينكشف عن خلاف.

و الجهل: خلوّ النفس عن العلم، و يطلق علي فعل الشيء بخلاف ما هو عليه، و لعلّ منه قوله تعالي قالوا أ تَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (4) فجعل الهزاء جهلا.

قال في المقاييس: جهل أصلان أحدهما خلاف العلم، و الآخر الخفّة و خلاف الطمأنينة (5).

قال الطبري في شأن نزول الآية: إنّه انزلت في الوليد بن عقبة بن أبي معيط لما بعثه رسول الله صلّي الله عليه و اله إلي بني المصطلق ليأخذ منهم صدقاتهم، و أنّه رجع إلي 9.

ص: 419

1- فروق اللغة ص 76.

2- صحاح اللغة 2083:5.

3- أساس البلاغة ص 58.

4- سورة البقرة: 67.

5- مقاييس اللغة 1:489.

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَكَذَبَ عَلِيٌّ بَنِي الْمَصْطَلِقِ أَنَّهُمْ لَا يُؤَدُّونَ الصَّدَقَاتِ (1) انتهى.

أقول: في معني الآية احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون فاسق نكرة اريد به الفرد المعين، وهو الوليد بن عقبة، نظير قوله تعالى وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ المراد به الفرد المعين، أي: إن جاءكم فاسق الذي هو الوليد نبأ يجب تبين الحال عن نبأه، بحيث يصير المنبأ به محسوسا لا ينكشف عن خلاف، فإنه لو لم يتبين الحال كذلك فربما قتلتهم قوما أبرياء فتندمون علي ذلك، فلا دلالة للآية علي حكم نبأ سائر الفساق، لكن يفهم عرفا حكم ما هو نظير موردها، فلو جاء فاسق غير الوليد نبأ كذلك وجب التبين أيضا.

ويمكن أن يستفاد ذلك من التعليل؛ لأنّ العلة المذكورة في بيان الحكم تعمّم وتخصّص، وعلّة وجوب التبين للنبأ المذكور هو الندم علي كشف خلاف ما ينبغي ترتبه علي النبأ، نظير قوله «لا تأكل الرمان فإنه حامض» فإنّ التعليل يفيد عدم حرمة أكل الرمان الحلو، وحرمة أكل حامض غير الرمان، بل يمكن التعميم لكلّ نبأ الفاسق؛ لأنّ العلة هي الندم وهو موجود في جميع أخباره.

الاحتمال الثاني: أن يكون حكما كلياً لكلّ فاسق ولكلّ نبأ، أي: كلّما جاءكم فاسق نبأ يجب التبين عنه، ومفهومه لو كان له مفهوم أنّه لو كان المنبئ غير فاسق لم تكن هذه الكليّة ثابتة، نظير قوله «إذا بلغ الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» فإنه يدلّ علي أنّ كلّ ماء بلغ هذا الحدّ لم ينجسه شيء، وليس كذلك كلّ ماء لم يبلغ الكرّ فإنه ينجسه شيء ولو في الجملة.

وقد استدللّ بها علي حجّية خبر الواحد بوجهين: 8.

ص: 420

الأول: مفهوم الشرط؛ لأنّ حاصل معني الآية أنّ النبأ الذي جيء به إن كان الجائي به فاسقاً فتبيّنوا، ومفهومه أنّ النبأ الذي جيء به إن لم يكن الجائي به فاسقاً فلا تبيّنوا.

وفيه أنّ ظاهر القضية الشرطية أنّها سيقّت لبيان تحقّق الموضوع، وهو نظير إن رزقت ولداً فاختته وليس له مفهوم؛ لأنّ مفهومه أنّه إن لم يجيء فاسقاً بنبأ فلا موضوع للتبيّن.

الثاني: مفهوم الوصف، فإنّ التبيّن لو كان واجباً مطلقاً في خبر الفاسق والعادل لم يكن وجهاً للتقييد بكون الجائي به فاسقاً، بل يقول: إن جاءكم نبأ فتبيّنوا.

وفيه أنّه يحتمل أن يكون الآية لا يقاظ المؤمنين وإرشادهم إلي ما يحكم به العقل والفتوة، فلا يبعد أن يكون المراد بالآية الاخبار بفسق الوليد، والتنبية علي أنّ من لا يبالي بالكذب وسائر المعاصي لا يعتمد علي خبره أصلاً، حتّي لو حصل من خبره علم عادي، بل لا بدّ من التثبت واستكشاف الأمر من غير ناحية خبره.

فإنّ الآيات القرآنية في غاية البلاغة، وهي تلقي المطالب مستدلّة بحيث تقبلها العقول السليمة، مثل قوله سبحانه أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ (1) فكأنّه استدللّ علي علمه تعالي بأنّ الخالق للشيء يكون عالماً به، وقوله سبحانه أَلَمْ يَكُنْ اللَّهُ شَكُّ فَاظِرِ السَّمَاوَاتِ (2) ففي هذه الآية أوجب التثبت عند الاخبار، معللاً بأنّ الفاسق وهو الذي لا يبالي لا ينبغي العمل بإخباره ما لم يتثبت، فربّما يصاب قوم بجهالة، وهذا المقدار يكفي أن يكون فائدة للقضية الشرطية وللوصف المذكور.

والحاصل أنّ الآية في مقام الردع عن الاعتماد علي الأسباب غير الصحيحة كخبر الفاسق، فإنّه ربما يحصل سكون النفس من خبره لكثير من البسطاء. ولما 0.

ص: 421

1- سورة الملك: 14.

2- سورة إبراهيم: 10.

كان الوليد مبعوث النبي صَلَّى اللهُ عليه و اله، فالعادة قاضية باعتماد المسلمين علي خبره، فبيّنت الآية الكريمة أنّه فاسق، و لا ينبغي الاعتماد علي خبر من لا يبالي بالكذب.

و يشعر بما يقتضيه الفطرة السليمة أنّه بخلاف العادل المتحرّز من الكذب، فلا بأس بالاعتماد علي سكون النفس الحاصل من خبره، فلا يدلّ علي حجّية خبر العادل تعبداً إن كان عدلا علي الظاهر الذي لا يحصل العلم من خبره.

و لو سلّم دلّته علي حجّية خبر العادل، فأوّلًا: أنّ المنطوق يدلّ علي عدم حجّية خبر الفاسق واحداً كان أو أكثر، و مفهومه حجّية خبر العادل في الجملة و لو فيما إذا كان أكثر من واحد.

و ثانياً: أنّه يدلّ علي حجّية خبر العادل الواقعي؛ لأنّ المراد بالفاسق ما ينطبق عليه مفهومه، و هو الفاسق الواقعي، لكون الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الواقعية من دون مدخلة للعلم به و عدمه، فيقابلة العادل الواقعي و يحصل من خبره سكون النفس.

و أمّا ما ذكره الشهيد الثاني في الدراية من أنّ مقتضي الآية كون الفسق مانعا من قبول الرواية، فإذا جهل حال الراوي لا يصلح الحكم عليه بالفسق، فلا يجب التثبت عند خبره بمقتضي مفهوم الشرط، و لا نسلم أنّ الشرط عدم الفسق، بل المانع ظهوره، فلا يجب العلم بانتفائه حيث يجهل، و الأصل عدم الفسق في المسلم و صحّة قوله، و هذه بعض آراء شيخنا أبي جعفر طوسي رحمه الله، فإنّه كثيرا ما يقبل خبر غير العدل و لا يبيّن سبب ذلك (1) انتهى.

ففيه أوّلًا: أنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية، و المخبر إمّا فاسق أو ليس بفاسق، و لا يخلو من أحدهما من دون دخل للعلم و الجهل في انطباق مفهومه 5.

ص: 422

1- الدراية ص 65.

الفاسق علي مصداقه، فكما أنه إن قطع إنسان بأن مايعا ماء في حين أنه خمر لم يكن مصداقا للماء، كذلك إن جهل حاله.

و ثانيا: أن مذهب الشيخ هو اعتبار الوثاقة في الراوي، نعم اكتفي بالاسلام وعدم ظهور الفسق في باب الشهادة عند القاضي لا في باب حجية الخبر.

و ينبغي التنبيه علي امور:

التنبيه الأول: أنه ربّما يتمسك بالآية الشريفة علي عدم حجّية خبر الواحد، كما يأتي عن الشيخ في التبيان، و حاصله: أنّ التعليل يعمّم و يخصّص، و مقتضي التعليل أنّ علّة التبيّن هو عدم الوقوع جهلا فيما يندم منه، و هذه العلّة موجودة في خبر العدل علي الظاهر. و أمّا العدل الواقعي أي الصادق قطعاً، فيحصل العلم من خبره.

و الجواب من وجوه:

أحدها: أنه ليس علّة، بل هو من فوائد تبيّن خبر الفاسق.

وفيه أنّ الظاهر كونه تعليلا.

ثانيها: أنّ الجهالة بمعني فعل ما لا ينبغي فعله، و بعبارة اخري: الجهالة العمليّة، كقوله تعالي **يَعْمَلُونَ سُوءًا بِجَهَالَةٍ** (1) و المعني أنّ العمل بخبر الفاسق من زيّ أرباب الجهالة لا من زيّ أرباب البصيرة، و خبر العادل و إن لم يفد العلم لاحتمال اشتباه و نحوه، لكن ليس العمل به من فعل ما لا- ينبغي فعله، بل يمكن أن يقال بناء علي هذا المعني أنّ التبيّن الاطمئنائي يكفي؛ لأنّ الفعل معه لا يكون جهالة، فالتبيّن لو سلّم أنّ معناه التبيّن العلمي لكن بقرينة التعليل يحمل علي التبيّن الاطمئنائي (2).

وفيه نظر، أوّلا: أنا لا نسلّم أنّ الاقدام علي قتل القوم باطمئنان استحقاقهم ليس 5.

ص: 423

1- سورة النساء: 17.

2- لاحظ فرائد الاصول ص 125.

و ثانياً: أنّ إصابة القوم بالقتل إن كانوا مرتدّين واقعا و أرادوا قتل مبعوث النبي صلّي الله عليه و اله أمر حسن، و إن لم يكونوا كذلك فهو ظلم و قبيح، و المسلمون لا- يدرون أنّ القوم علي أيّ الحالين، و حينئذ إن أصابوهم مع عدم العلم بحالهم ندموا إن تبين أنّهم لا يستحقّون القتل، فالغاية من التبيّن أن لا يندموا علي قتل القوم، و عدم الندم بعد قتلهم لا يكون إلاّ إذا صار الشيء بالتبيّن محسوسا لم يكن فيه احتمال الخلاف، فيكون قرينة علي أنّ المراد من الجهالة هو عدم العلم.

ثالثها: أنّ التعليل خاصّ بإصابة القوم و هو قتلهم، و لا يشمل سائر الموارد التي ليس فيها قتل النفس المحترمة، فيقتضي اختصاص التبيّن في خبر الفاسق في خصوص القتل، و لا يدلّ علي وجوب التبيّن في سائر أخبار الفاسق فضلا عن خبر العادل.

و فيه أنّ مقتضي إطلاق الصدر العموم، و كذا الغرض من التعليل عدم تحقّق الندامة، فالانصاف أنّ الآية في الدلالة علي المنع عن اتّباع غير العلم بل غير ما يتبيّن أظهر.

التنبية الثاني: قيل: إنّ الفاسق مختصّ بالخارج عن الدين، و لا يشمل الامامي الفاسق؛ لشيوع إطلاق الفاسق في الكتاب العزيز في مقابل المؤمن.

و الجواب: أنّ الروايات التي تمسك فيها بالآية الشريفة علي أنّ من مصاديقه الكاذب تقتضي التعميم للكاذب (1).

التنبية الثالث: أنّه يمكن أن يقال: إنّ ما دلّ علي ترتيب الأثر علي موضوع العدل علي الظاهر و هو المحرزة عدالته بالأمارات، كحسن الظاهر و الحكم علي 2.

شخص بالعدالة بالاستصحاب، والبيّنة، يكون حاكما علي منطوق الآية، فيخرج العدل علي الظاهر من منطوقه، فلا تكون الآية مانعة عن قبول خبره.

قلت أولا: ان الآية تدلّ علي أنّ جواز العمل بالخبر مشروط بأن لا يترتب عليه الندم، أي: كان بحيث لم يحتمل فيه خلاف الواقع، واستصحاب عدم الفسق لا يثبت ذلك، وكذلك الأمارات الدالة عليه.

و ثانيا: لا إطلاق فيما يدلّ علي ترتيب أثر العدالة علي موضوع العدل علي الظاهر بحيث يشمل ترتيب الأثر عليه مطلقا، بل هو مخصوص بباب الشهادة و باب الجماعة.

قال بعض الأخباريين: الحقّ أنّ العدالة في الشاهد و إمام الجماعة مبنية علي الظاهر، وهي كونه مستور الحال إذا سئل عنه خلطاؤه و جيرانه قالوا: لا نعلم منه إلاّ خيرا، وفي الراوي كونه متحرّجا عن الكذب ضابطا لما ينقله (1).

وسياتي أنّه يعتبر كون المخبر أمينا ثقة.

التنبية الرابع: ظاهر الأمر وجوب التبيّن عن خبر الفاسق، سواء اريد العمل بخبره أم لم يرد العمل به، فإذا أخبر الفاسق فليس لهم غمض العين عن خبره إن كان ممّا يتصل بهم، بل يجب التبيّن عنه لئلا يقع الخلاف، ويمكن الاقتصار علي مورده، فإنّ النبأ علي ما ذكره الشيخ الطوسي هو الخبر العظيم الشأن، فإذا أخبر الفاسق بخبر عظيم الشأن وجب التبيّن عنه، ولو صحّ شأن نزول الآية كان موضوعه خبرا عظيما.

التنبية الخامس: أنّه ربّما اشكل في شمول أدلّة حجّية الخبر الواحد للإخبار مع الوسطة.3.

ص: 425

و الجواب: أن الحكم ثبت علي طبيعة الخبر، فيشمل الخبر المتولد من الخبر المحكوم بصدقه، مع أن الأخبار الدالة علي حجية الخبر تشمل الإخبار مع الوساطة، كما يأتي إن شاء الله.

ومنها: قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (1).

وجه الاستدلال: أن قوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا معناه أمر و هو ظاهر في الوجوب، أو خبر و غاية للنفر. وقوله تعالى وَ لِيُنذِرُوا غاية مترتبة علي التفقه، أو واجب في نفسه يتوقف علي التفقه. وقوله تعالى لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ غاية للانذار الواجب، فيكون الحذر بقبول قولهم تعبداً واجباً؛ لأن غاية الواجب واجب.

و يمكن المناقشة في الاستدلال المذكور بأن الفقيه، بل كل عالم كالطبيب و المهندس و غيرهما، في خبره عمّا يعلمه من الفقه و غيره، جهتان:

الاولي كونه أهل الخبرة و المعرفة بما يخبر به.

الثانية: أنه صادق في إخباره، أو غير صادق، فالفقيه المخبر عن حكم الميته من جهة لا- بد أن يكون عارفاً بما يخبر به من نجاستها أو طهارتها، و من جهة اخري لا بد أن ينظر في صدق اخباره و عدمه، و الآية الشريفة في مقام البيان من الجهة الاولي، و هي أن تكون طائفة من أهل المعرفة و الخبرة في الفقه لينتفع غيرهم بفقههم، و أمّا اعتبار كونهم صادقين في الاخبار عن فقههم، فهو مفروغ عنه و موكول إلي ما بني عليه العقلاء في قبول أخبار المخبرين، بعد إمضاء الشرع له، أو ما اعتبره الشارع حجة.

و نظيره أن يقال لجماعة ليس لهم طبيب: لو لا أنفذتم من يتعلم الطب لتنتفعوا2.

ص: 426

بطبّه، فإنّ الغرض منه لزوم الانتفاع بطبابة الطبيب، و أمّا اعتبار صدقه فهو مفروغ عنه، فلا يمكن التمسك بإطلاقه علي قبول قول الطبيب و إن لم يعلم كونه صادقاً.

ولعلّه لذا أطلق في الآية و لم يقيده بكونهم عدولا أو ثقات.

و ما ورد في تفسيرها في العلل حيث قال: «و ما فيه-أي: في الحجّ- من التفقّه و نقل أخبار الأئمة عليهم السّلام إلي كلّ صقع و ناحية كما قال الله الآية» (1) ليس في مقام بيان حجّية الخبر. و كذا خبر عبد المؤمن الأنصاري (2) وغيره.

ثمّ إنّّه ربما يقال بأنّ صدر الآية في النفر إلي الجهاد، و هو قوله تعالى وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فلا يناسب النفر إلي محضر الرسول و تعلّم الفقه منه.

قلت: يحتمل أن يكون المراد من صدره النفر إلي تعلّم الفقه، أي: لا يقع خارجاً نفر جميع المؤمنين؛ لأنّ بعضهم لا يقدر جسماً أو مالا، فهذا إخبار عن واقع خارجي توطئة لقوله فَلَوْ لا نَفَرَ و لا يخفي أنّ معني «العلّ» هو الاحتمال الذي يبرز بصورة أنّه ينبغي وقوع متلوه، فليس مرادفاً مع «شاید» و لا «امید» في الفارسية، بل احتمال الوقوع الذي ينبغي أن يقع، و ليس إخباراً عن رجاء وقوع مدخوله.

و منها: قوله سبحانه وَ ما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَتَلُوا أَهْلَ الدُّرِّ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ (3) و الكلام فيه كالكلام في الآية المتقدّمة، فإنّه في مقام بيان تحصيل العلم من أهله، و أمّا اعتبار كون أهل العلم الذين يرجع إليهم صادقين في قولهم، فهو مفروغ عنه و موكول إلي طريقة العقلاء.

مع أنّه يدلّ علي لزوم تحصيل العلم، و هو الاعتقاد بالشيء علي ما هو به، و لا 7.

ص: 427

1- جامع أحاديث الشيعة 10:226.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:92 ح 11.

3- سورة النحل: 43، و الأنبياء: 7.

يُحصل إلاّ بالسؤال من المعصوم من الخطأ أو الحاصل علمه من تواتر ونحوه، وخبير العدل علي الظاهر أو الثقة لا يفيد العلم، وكذا فتوي المجتهد، فلذا لا تكون الآية دليلاً علي حجّة أيّ منهما.

مع أنّ الذكر هو الكتاب، أو العلم الذي لا يتخلّف عن الواقع، كالعلم النازل من السماء، قال هود لقومه: أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ (1) فأهل الذكر من كان عنده التوراة الصحيحة غير المحرّفة، أو الانجيل، أو يعرف القرآن حقّ معرفته، وقد كان حين نزول الآيات علماء من اليهود عندهم التوراة الصحيحة، فهو عنوان كلّ ما ينطبق حين نزول الآية علي علماء أهل الكتاب الذين عندهم التوراة و الانجيل الصحيحتان غير المحرّفتين، ولو فيما يتعلّق بصفات الأنبياء كما هو مورد الآية، و ينطبق علي المعصومين عليهم السّلام أيضاً.

ولو لم يعلم المراد بأهل الذكر لعدم معلوميّة المراد من الذكر، كفي ظهور قوله تعالى إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ فِي أَنَّ السَّوْأَلَ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ مَمَّنْ يُحْصَلُ الْعِلْمُ مِنْ جَوَابِهِمْ بَعْدَ السَّوْأَلَ، بحيث يكون حصول العلم مستنداً إلي جوابهم، في إفادة الاختصاص بمن يفيد قوله العلم، ليبطل الاستدلال بالآية علي حجّة خبر الواحد، أو حجّة فتوي المجتهد للمقلّد.

ومنها: قوله سبحانه إِنْ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (2) قيل: إنّ الآية تدلّ علي قبول أخبارهم، وإلّا كان وجوب الاظهار لغوا.

وفيه أنّ الآية تدلّ علي حرمة الكتمان ووجوب الاظهار لما يترتّب عليه من الفوائد، ولا دلالة فيها علي وجوب قبول الخبر تعبداً، وإن لم يحصل العلم من 9.

ص: 428

1- سورة الأعراف: 63 و 69.

2- سورة البقرة: 159.

خبره؛ لأنّ الفاسق أيضا يحرم عليه كتمان الحقّ مع أنّه لا يقبل قوله تعبداً.

ومنها: قوله تعالى وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (1) قوله تعالى أُذُنٌ إسم للجارحة المخصوصة، واطلق علي النبي صلّي الله عليه و اله مبالغة في أنّه يقبل كلّ ما سمع، قوله يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ أي:

يصدقهم، كما في قوله سبحانه وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَ لَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (2).

وجه الاستدلال: أنّه سبحانه و تعالى مدح النبي صلّي الله عليه و اله بأنّه يصدّق المؤمنين، فيكون تصديق المؤمنين حسناً، و مقتضى حسنه ترتّب الأثر عليه.

و في حسن حريز التمسك بالآية لإثبات تصديق المؤمنين، قال فيه: فقال إسماعيل: يا أبه أنّي لم أره يشرب الخمر، إنّما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إنّ الله عزّ و جلّ يقول في كتابه يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ يقول: يصدّق الله و يصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم (3).

و في خبر حمّاد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السّلام إلي أن قال: و قال أبو عبد الله عليه السّلام، إنّني أردت أن أستبضع فلانا بضاعة إلي اليمن، فأتيت أبا جعفر عليه السّلام فقلت: إنّني أريد أن أستبضع فلانا، فقال لي: أما علمت أنّه يشرب الخمر؟ فقلت: قد بلغني من المؤمنين أنّهم يقولون ذلك، فقال لي: صدّقهم، فإنّ الله عزّ و جلّ يقول يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ الحديث (4).

أقول: في معني الآية الشريفة احتمالات: 3.

ص: 429

1- سورة التوبة: 61.

2- سورة يوسف: 17.

3- وسائل الشيعة 13:230 ح 1 و جامع أحاديث الشيعة 18:521 ح 5.

4- جامع أحاديث الشيعة 20:87 ح 3.

الأول: أنه أذن خير لكم يصغي إلي ما تقولون، ولا- يريد لكم ما هو شرّ لكم، ولا يرتب الأثر علي ما تقولون، فإنه يصدق الله و يصدق للمؤمنين ما تبديه ألسنتهم دون ما تخفيه قلوبهم، أي: يظهر القبول عنهم و لا يكذبهم مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلي المخبر به، فتصديقه لله تصديق حقيقة و تصديقه للمؤمنين تصديق صورة.

و يشهد لاختلاف تصديق الله و تصديقه للمؤمنين، تكرار جملة «يؤمن» و تعدية الأول بالباء، و تعدية الثاني باللام، و يؤيده ما في تفسير علي بن إبراهيم من أن المراد بالمؤمنين المقرّون بالايمان من غير اعتقاد (1). و علي هذا المعني من التصديق يحمل ما في خبر إسماعيل «إذا شهد عندك المسلمون فصدقهم» فيكون قوله «يصدق للمؤمنين» بيانا لقوله «اذن خير لكم».

قلت: هذا الاحتمال بعيد عن مساق الآية؛ لأن صدر الآية في المنافقين الذين يؤذون النبي صلّي الله عليه و اله، و في ذيله انّ الذين يؤذون النبي لهم عذاب أليم، فيبعد إرادتهم من المؤمنين، بل ينبغي أن يكون المراد من المؤمنين الذين جعلوا في قبال الذين يؤذون رسول الله صلّي الله عليه و اله المؤمنين الخالص.

قوله وَرَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ لعلّ المراد به ورحمة لمن آمن مخلصا و حقيقة منكم، أي: من جميع الناس المؤمنين منهم و المنافقين الذين يتوبون عن نفاقهم و يؤمنون حقيقة، و أمّا ما ذكره علي بن إبراهيم فلم يسنده إلي الرواية.

الاحتمال الثاني: أن يكون المعني أنه اذن خير لكم أيها الناس الذين حولهم، ثمّ بين المراد من كونه اذن خير، و هو أنه يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين الخالص، و كلمة اللام لعلّها علي تضمين معني التسليم لهم بقبول قولهم، فيصدقهم و يرتب الأثر 0.

ص: 430

علي إخبارهم، ورحمة للذين آمنوا بألسنتهم، فيجاملهم ولا يعاقبهم بما يسمع فيهم، ثم قال تعالى: لا يغر هؤلاء أنه اذن خير لهم، وأنه رحمة لهم أن يؤذوه، وهم يزعمون أن لا شيء عليهم بل لهم عذاب أليم، وهذا المعنى أقرب من الأوّل.

وذكره في الكشاف (1).

الاحتمال الثالث: أن يكون المعنى اذن خير لكم لا يضرّكم بما سمع ويستر عليكم، ثم استأنف وقال: يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين الخلّص ورحمة لهم.

وأما خبر حرّيز، فالمحتمل فيه امور:

الأوّل: أن يكون المراد به تصديق جماعة من المؤمنين، وهم الذين حكم عليهم بالايان الواقعي وإن لم يكونوا عدولا، أو لم يثبت عدالتهم؛ لأنه لو اريد تصديق كلّ واحد لقال: إن شهد عندك مؤمن، ولعله لا يقال بالجمع المحلّي إلا إذا كان هناك جماعة، كما أنّ الأمر كذلك في مثل أكرم العلماء، أي: أكرم كلّ عالم، فإنّه يقال ذلك إذا كان هناك علماء، فيدلّ علي حجّية الشيع، كما حمله عليه في الجواهر.

حيث قال: إذ هو كما تري كالصريح في اعتبار الشيع الذي هو أعلي أفراده قول الناس و شهادة المؤمنين و نحوهما ممّا هو مذكور فيه، و به أدرجه فيما دلّ علي النهي عن اتّمان شارب الخمر، و منه يعلم أنّه لا مدخليّة لمفاده الذي يكون تارة علما، و اخري متاخما له، و ثالثة ظنّا غالبا في حجّيته، و إنّما المدار علي تحقّقه (2).

وفيه أنّ تصديق النبي صلّي الله عليه و اله للمؤمنين كان لآحادهم، و الاستشهاد بالآية يدلّ علي إرادة الآحاد. 7.

ص: 431

1- الكشاف 2:284.

2- جواهر الكلام 40:57.

الثاني: أن يكون المراد بالمؤمنين كل من أظهر الايمان، سواء كان مؤمنا واقعا أم كان منافقا واقعا، وحينئذ لا بد من التصرف إما بتقييد المؤمن بالعدل أو الثقة، أو إرادة التصديق الصوري من قوله فصّدّقهم.

الثالث: أن يكون المراد تصديق المؤمن الواقعي الذي لا يتعمّد الكذب ولا يعصي الله، ويحصل من قوله الوثوق.

الرابع: ما علّقه صاحب الوسائل علي هذا الخبر، فقال: فيه حجّية التواتر والأخبار المحفوظة بالقرائن انتهى. وفيه أن العموم في المؤمنين للاستغراق الأفرادي.

وأجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن الاستدلال بالآية أولا: بأن المراد بالاذن السريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد.

وفيه نظر؛ لأنه نقص، والنبي صلّي الله عليه و اله منزّه عن ذلك، مع أنه لا وجه للتقييد بكونه اذن خير، فإن من يعتقد ما يسمع لا فرق فيه بين الخير والشرّ.

وأجاب ثانيا: بأن ليس المراد بالتصديق ترتيب آثار الواقع، وإلا لم يكن اذن خير لجميع الناس، إذ لو أخبره أحد بزنا مثلا فجلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه، بل المراد إظهار القبول عنه وعدم تكذيبه و طرح قوله رأسا، مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلي المخبر عنه الي آخر كلامه فراجع (1).

وأيده بما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من أنه يصدّق المؤمنين؛ لأنه كان رؤوفا رحيفا بالمؤمنين (2). فإنّ تعليل التصديق بالرأفة والرحمة علي كافّة3.

ص: 432

1- فرائد الاصول ص 134.

2- تفسير العياشي 2:95 ح 83.

المؤمنين ينافي إرادة قبول قول أحدهم علي الآ-خر، بحيث يترتب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه وقوعه؛ إذ مع الانكار لا بدّ من تكذيب أحدهما، وهو مناف لكونه اذن خير ورؤوفا رحيمًا لجميع المؤمنين، فتعيّن إرادة التصديق بالمعني الذي ذكرنا (1).

وأيّده أيضا بما في تفسير علي بن إبراهيم من أنّ سبب النزول أنّ عبد الله بن نفيل كان منافقا، وكان يقعد لرسول الله صلّي الله عليه و اله فيسمع كلامه و ينقله إلي المنافقين و ينمّ عليه، فنزل عليه جبرئيل و قال: إنّ رجلا من المنافقين ينمّ عليك، فدعاه رسول الله صلّي الله عليه و اله فأخبره، فحلف أنّه لم يفعل، فقال رسول الله صلّي الله عليه و اله: قد قبلت منك فلا تعد. إلي آخره (2). فإنّ تصديقه للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه.

ثمّ وجه خبر حريز بأنّ المراد من تصديق المؤمنين حمل إخبار المؤمن من حيث أنّه فعل من أفعال المكلفين علي أحسنه و صحيحه، و هو حملة علي أنّه صادق و ليس بكاذب، لا حمل أخباره علي كونه مطابقا للواقع بترتيب آثار الواقع عليه، و هو ظاهر الأخبار الواردة في أنّ حقّ المؤمن علي المؤمن أن يصدّقه و لا يتّهمه، خصوصا مثل قوله عليه السّلام: يا أبا محمّد كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال قولا، و قال: لم أقله، فصدّقه و كذبهم (3). فإنّك إذا تأملت هذه الرواية و لاحظتها مع الرواية المتقدمة-أي: خبر حريز- لم يكن لك بدّ من حمل التصديق علي ما ذكر انتهى ملخصا (4). و ذكر نحوه في كتاب 5.

ص: 433

1- فرائد الاصول ص 135.

2- تفسير القمّي 2:300.

3- بحار الأنوار 75:255.

4- فرائد الاصول ص 134-135.

أقول: ما ذكره من التأييد لا دلالة فيه، فإنه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين الخالص لا المنافقين، نعم يجاملهم و يداريهم، فإنه علي خلق عظيم، و ليس فيما نقله القمّي أنّ ذلك تفسير لقوله «يؤمن» بل ظاهره أنّه تفسير لقوله «أذن خير لكم».

مع أنّ ظاهر هذا الخبر غير صحيح و مطروح؛ لأنّ قبول كلام المنافق يستلزم تكذيب الله سبحانه، فهذا الخبر مطروح لمخالفته المذهب، إلاّ أن يحمل قوله صلّي الله عليه و اله «قد قبلت منك» علي أنّه أعذره، و لعلّه الظاهر من قوله صلّي الله عليه و اله «فلا تعد» بعد قوله: قد قبلت منك.

و أمّا استشهاده بخبر محمّد بن الفضيل علي حمل التصديق علي التصديق الصوري، ففيه أنّه خلاف الظاهر، و المراد بالتصديق فيه التصديق الواقعي، لكن يتعارض تصديق القسامة مع تصديق الذي نفي ما ذكرته القسامة في إثبات الواقع، و لذا يحتاط في ترتيب الآثار؛ لأنّه يحتمل صدق القسامة، و المراد بتكذيبهم اسناد الخطأ إليهم كتكذيب البصر، كما يحتمل صدق من أنكر ما شهدت به القسامة.

و لا يبعد قوّة الاحتمال الثالث، و هو أن يكون قوله «يؤمن» جملة مستأنفة.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرنا عدم دلالة الآيات علي حجّية خبر العادل تعبّداً، بل لو سلّمنا دلالتها فإنّما تدلّ علي حجّية خبر العادل الواقعي.

ولذا قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر الآيات: ثمّ إنّ هذه الآيات علي تقدير تسليم دلالة كلّ واحدة منها علي حجّية الخبر، إنّما تدلّ بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل و غيره بمنطوق آية النّبأ علي حجّية خبر العادل الواقعي، أو من أخبر عدل واقعي بعدالته، بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة و شهادة 7.

التعليل بمخافة الوقوع في الندم إلي صورة إفادة خبر العادل الظنّ الاطمئنان بالصدق، كما هو الغالب مع القطع بالعدالة (1).

أقول: ينبغي أن يقول أو من أخبر عدل واقعي بعدالته واقعا، ولعلّه المراد.

ثمّ إنّه قد عرفت أنّ التبيين فوق العلم البدوي الحاصل من الخبر، وأنّ الاطمئنان بوجود شيء ليس تبيّنا له.

الأخبار الدالة علي حجّية خبر الواحد

الدليل الثالث: الأخبار التي تدلّ علي حجّية خبر الواحد.

ينبغي قبل ذكر الأخبار تقديم مقدّمة، وهي أنّ بعض الاصوليين من المتأخّرين قالوا: إنّ الأخبار الدالة علي حجّية خبر الواحد لا تدلّ علي جعل الحجّية للخبر، وإنّما تدلّ علي إمضاء ما هو المسلّم عند العقلاء، وهو الاعتماد علي خبر الثقة، فإنّ عليه بناء العقلاء في جميع امورهم. وفي بعض الأخبار تعيين أنّ فلانا ثقة، وهو يدلّ علي أنّ كبري حجّية قول الثقة أمر مفروغ عنه.

وقال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ايراده خبر عبد العزيز بن المهتدي: وظاهر هذه الرواية أنّ قبول قول الثقة كان أمرا مفروغا عنه عند الراوي، فسأل عن وثاقة يونس ليرتبّ عليه أخذ المعالم منه (2).

قلت: نمنع بناء العقلاء علي العمل بخبر الثقة تعبّدا في جميع امورهم حتّي في غير مقام الاحتجاج، بل بناؤهم علي العمل بما يوجب سكون النفس، فإذا أخبرهم من يعلمون صدقه حصل لهم العلم، وهو سكون النفس إلي قوله، ومضمون خبره.

وإن شئت استيضاح ذلك فارجع إليهم، تراهم أنّهم يثقون في امورهم بما يخبر به أهلهم و جيرانهم و أصدقاؤهم. نعم ربّما يتساهلون في بعض الامور الجزئية،

ص: 435

1- فرائد الاصول ص 136.

2- فرائد الاصول ص 139.

فيعملون بكلّ خبر، وأمّا ترتيب الأثر علي المخبر به المهمّ من موت قريب أو تجارة أو بيع دار أو غير ذلك، فلا يكون إلاّ مع حصول سكون النفس، والناس مختلفون في حصول سكون النفس، فيثق بالأخبار أكثر البسطاء، بينما أهل الأطلاق علي أحوال الناس لا يثقون إلاّ ببعض الأخبار.

و علي كلّ حال فليس بناء عملهم علي خبر الثقة مطلقاً، حتّي مع عدم حصول سكون النفس، ولذا تراهم لو أخطأ الثقة مرّة واحدة في إخباره بأن أخبر بموت قريب قد ربّوا آثار الموت علي إخباره، من النوح عليه و اعتداد امرأته، ثمّ تبيّن عدم موته، لم يقبلوا خبره بموت قريب آخر، أو ما هو بمنزلته في الأهمية، بل يتوقّفون عند خبره.

وبالجملة إنّ عمل العقلاء في امورهم التي لا يتساهلون فيها، ويريدون الوصول إلي الواقع، علي العلم الذي يحصل لهم من الأسباب العادية، وإن لم يكن حاصلًا من الأسباب البرهانيّة، ويحصل العلم لهم من خبر الثقة، بل ربّما يحصل من خبر غيره ممّا لا يكون من الأسباب العقلائيّة، وقد ذكرنا في بحث دلالة الآيات أنّه يحتمل أن تكون آية النبأ رادعة عن القطع الحاصل لهم من خبر الفاسق، فلاحظ.

نعم يمكن أن يقال: إنّ العقلاء في مقام الاحتجاج يتعبّدون بخبر الثقة الواقعي، أو من أخبر ثقة واقعي بوثاقته، فإذا أخبر عن المولي ثقة ثابت الوثاقة عندهم بالمعاشرة أنّه أمر بكذا، أخذوا بقوله وإن لم يحصل العلم من قوله.

و أمّا الاكتفاء بخبر غير من ذكرناه ممّن وثّقه الثقة لا- عن حسّ، بل عن امور اجتهاديّة، فلم يثبت بناؤهم عليه حتّي في مقام الاحتجاج، و سيأتي ما يوضح ذلك.

إذا تمهدت هذه المقدّمة، نقول: إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد أن نقل الأخبار الدالّة علي حجّية خبر الواحد، قال: وقد ادّعي في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل

ولكن قال في نهاية الاصول: إن الأخبار التي ذكرها الشيخ قدس سره لا تبلغ حد التواتر الاجمالي، إلي أن قال: بأن الأخبار لا تنحصر فيما ذكر، بل هي كثيرة جدًا.

إلي أن قال: وبالجملة فكثرة الأخبار بحد يحصل القطع منها بكون حجية الخبر أمرًا مفروغا عنه بين العامة والخاصة في عصر النبي صلي الله عليه واله والأئمة عليهم السلام، ثم ذكر أخبارا لا بد من المراجعة إليها (2)، فراجع.

ثم إنني أذكر الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام لبيان حال الأخبار المروية عنهم عليهم السلام من حيث الحجية وعدمها، وهي علي طوائف:

الطائفة الاولى: ما دلّ علي حجية خبر من وثقه المعصوم، وغير خاف أن من وثقه المعصوم يحصل العلم من خبره، فهو ثقة واقعي؛ لأن المعصوم لا يخطيء في كونه ثقة، وهي أخبار:

أحدها: ما رواه في الكافي عن محمد بن عبد الله و محمد بن يحيى جميعا، عن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو ورحمه الله عند أحمد بن إسحاق، فغمزني أحمد بن إسحاق أن أسأله عن الخلف، إلي أن قال: وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألته وقلت: من اعامل أو عمّن آخذ و قول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقني، فما أدّي إليك عنّي فعني يؤدّي، و ما قال لك عنّي فعني يقول، فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون. و أخبرني أبو علي أنه سأل أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال له: العمري و ابنه ثقتان، فما أدّي إليك عنّي فعني يؤدّيان، و ما قال لك فعني يقولان، فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان 9.

ص: 437

1- فرائد الاصول ص 144.

2- نهاية الاصول ص 519.

أما السند، فقال النجاشي: محمد بن يحيى أبو جعفر العطار القمي شيخ أصحابنا في زمانه، ثقة عين كثير الحديث (2).

وقال الشيخ الطوسي رحمه الله في رجاله في باب من لم يرو عنهم: محمد بن يحيى العطار، روي عنه الكليني، قمي كثير الرواية (3). ولم يذكره غيرهما، فهو غير معدّل بعدلين.

ولعلّ المراد بمحمد بن عبد الله هو ابن جعفر الحميري، قال فيه النجاشي: كان ثقة وجهاً. وفي كامل الزيارات روي عنه جعفر بن محمد بن قولويه (4).

وقال النجاشي: عبد الله بن جعفر بن الحسن بن مالك بن الجامع الحميري أبو العباس القمي شيخ القميين ووجههم (5).

وقال الشيخ في الفهرست: يكتني أبا العباس ثقة (6). فهو أيضاً غير مصرّح فيه بالوثاقة بعدلين، وإن كانت عبارة النجاشي يفيد الاعتماد عليه.

وأما دلالاته، فهو يدلّ علي حجّية خبر من وثّقه المعصوم، فلا يتعدّي إلي غيره، أو خبر كلّ من كان ثقة واقعا، وكان الطريق إلي ثبوت وثاقته كلام مثل المعصوم.

ولا يخفي أنّ كبري حجّية قول الثقة الواقعي الموجب لسكون النفس إليه عادة مسلّمة، والسؤال عن وثاقة الأشخاص قد يكون لتطبيق الكبري علي الصغري، 2.

ص: 438

1- جامع أحاديث الشيعة 1:269 ب 5 ح 1 عن اصول الكافي 1:329.

2- رجال النجاشي ص 353.

3- رجال الشيخ الطوسي ص 439.

4- معجم الرجال 16:259.

5- رجال النجاشي ص 219.

6- فهرست الشيخ الطوسي ص 102.

وقد يكون علي ما قيل لرفع بعض الاحتمالات الخاصة بالأخبار المأثورة عن المعصومين من أجل ابتلاء أخبار أهل البيت عليهم السلام ببليّة هي إدخال بعض الأخبار المجعولة والمكذوبة والمحرّفة فيها، وانتحال بعض الرواة المذاهب الفاسدة من الواقفيّة والفتحيّة وغيرهما، وبعد اطلاع الشيعة علي ذلك سألوا الأئمّة عليهم السلام عن وثاقة بعض الأشخاص حتّي يرتفع عنهم احتمال الجعل والكذب، والسؤال عن الوثاقة وقع بعد زمان الصادقين عليهما السلام.

و علي كلّ حال فالمراد بقوله «فإنّه الثقة المأمون» الثقة الواقعي المأمون عن الخطأ، وكلّ من كان كذلك فقولهُ حجّة، فقول أبي الحسن عليه السلام «ما أدّي إليك عتّي فعنّي يؤدّي» إخبار منه عليه السلام علي أنّ ما يؤدّي مطابق للواقع.

كما قال السيّد في الذريعة: لو قال النبي صلّي الله عليه واله: إذا أخبركم عتّي أبوذّر بشيء فهو حقّ، لكانت الثقة حاصلة عند خبره. ولو قال صلّي الله عليه واله: اعملوا بما يخبركم به فلان فهو صلاح لكم، وجب العمل به وإن لم يحصل الثقة، ويجري مجري تعبد الحاكم بأن يعمل بعلمه، فتحصل له الثقة وتعبده بأن يعمل بالاقرار فلا تحصل الثقة إلي آخر كلامه (1).

و الثقة المأمون في قوله عليه السلام: «فاسمع له واطع فإنّه الثقة المأمون» هو الثقة المأمون واقعا الذي ثبت عند أبي الحسن عليه السلام و عند أبي محمّد عليه السلام، والثقة المأمون عن الكذب والخطأ يحصل من قوله سكون النفس، ولا يبعد أن يكون هذا الارجاع للأعم من إخباره عن المعصومين و من افتائه بحرمة شيء أو حليّته.

وإنّما قلنا إنّ المراد كونه ثقة مأمونا عند أبي الحسن عليه السلام، لأنّ الثقة في اللغة هو أمن الخاطر وعدم التزلزل.5.

ص: 439

قال في الصحاح: وثقت بفلان أثق بالكسر فيهما ثقة إذا ائتمنته، والوثيق الشيء المحكم، والجمع الوثاق، ويقال: أخذ بالوثيقة في أمره أي بالثقة (1) انتهى.

وإطلاقها علي الشخص: إمّا مبالغة إن كان مصدراً، أو هو وصف نظير عدل، يقال: رجل عدل، ورجلان عدلان، ورجال عدول. فالثقة هو الشخص الذي ياتمنه الانسان، وهذا يختلف باختلاف الأشخاص، فإذا كان الانسان من البسطاء، فربّما يثق بمن لا يثق به أهل الفطنة والذكاء، فالثقة صفة قائمة بالشخص باعتبار وثوق الآخر به، ولذا يكون ثقة عند شخص ولا يكون ثقة عند الآخر.

و من أخبر المعصوم بوثاقته يكون معناه أنّ المعصوم يثق به، وهذا لا يحتمل في خبره الكذب، بل لو قلنا إنّ الثقة أمر خارجي، وهو كون الشخص ضابطاً صادقاً متحرّزاً عن الكذب، والطريق إليه هو علم المخبر، فإذا كان المخبر معصوماً وأخبر بوثاقته، فهو ثقة واقعي بخلاف غيره، فلا يمكن إثبات حجّية خبر الثقة عند غير المعصوم من هذا الخبر؛ لأنّه يدلّ علي حجّية خبر الثقة عند المعصوم عليه السّلام.

إن قلت: إنّ الثقة الواقعي ربّما يخطيء؛ لأنّ الانسان في معرض السهو والنسيان.

قلت: إنّ قوله «فما قال لك فعنّي يقولان» ظاهر في الاخبار عن عدم سهوهما علي الأقلّ فيما يخبران عنه عليه السّلام.

ثمّ لا يخفي أنّه يمكن أن يقال: إنّ الكبرى الكليّة المرتكزة حجّية خبر كلّ من كان ثقة عند المعصوم، والامام علّل قبول قوله بأنّه الثقة المأمون أي: عندي، فإذا كان عنده ثقة فلا بدّ أن يكون ثقة عند غيره أيضاً، وأمّا إذا كان ثقة عند غيره فربّما لا يكون ثقة عند الامام. 3.

ص: 440

ثانيها: ما رواه الشيخ في كتاب الغيبة، عن جماعة، عن جعفر بن محمد بن قولويه، وأبي غالب الزراري وغيرهما، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه أن يوصل، إلي أن قال في الجواب: وأما محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه وعن أبيه من قبل، فإنه ثقني وكتابه كتابي (1). والكلام فيه ما تقدم.

ثالثها: خبر أحمد بن إبراهيم المراغي، قال عليه السلام: فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما روي عننا ثقافتنا (2). وهو تويخ في التشكيك فيما يرويه من هو ثقة عند المعصوم عليه السلام، ومثله لا ينبغي التشكيك في خبره، فإنهم راجعوا القاسم بن علاء فيما ورد في أحمد بن هلال وشككوا فيه، راجع القصة في الكشي (3). فليس الخبر في مقام جعل الحجة لخبر الثقة مطلقا عند المعصوم وغيره.

رابعها: ما في الكشي: محمد بن مسعود، قال: حدثني محمد بن نصير، قال:

حدثنا محمد بن عيسى، قال: حدثني عبد العزيز بن المهتدي القمي، قال محمد بن نصير: وحدث الحسن بن علي بن يقطين بذلك أيضا، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك أتبي لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم (4).

أقول: الظاهر أن محمد بن نصير روي عن محمد بن عيسى عن عبد العزيز، وروي أيضا عن الحسن بن علي بن يقطين عن عبد العزيز، و
ظاهرة أن لفظ «ثقة» (4).

ص: 441

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:270-271 ب 5 ح 2.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:271 ب 5 ح 3.
- 3- رجال الكشي ص 449.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:276 ب 5 ح 24 عن الكشي ص 414.

موجود في رواية محمد بن عيسى عن عبد العزيز، و موجود أيضا في رواية حسن بن علي عن عبد العزيز.

وقال النجاشي: قال أبو عمرو الكشي: فيما أخبرني به غير واحد من أصحابنا، عن جعفر بن محمد عنه، حدّثني علي بن محمد بن قتيبة، قال: حدّثني الفضل بن شاذان، قال: حدّثني عبد العزيز بن المهدي، وكان خير قمي رأيت، وكان وكيل الرضا عليه السلام و خاصة، فقال: إني سألته فقلت: إني لا أقدر علي لقائك في كل وقت، فعمّن أخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن. وهذه منزلة عظيمة.

و مثله رواه الكشي عن الحسن بن علي بن يقطين سواء (1).

وروي الكشي، قال: حدّثني علي بن محمد القتيبي، قال: حدّثني الفضل بن شاذان، قال: حدّثني عبد العزيز بن المهدي، وكان خير قمي رأيت، وكان وكيل الرضا عليه السلام و خاصة، قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن (2).

استدلّ بالخبر الأول علي أنّ كبري حجّية قول الثقة كانت مسلمة عند الراوي و سأل عن صغرها و تطبيقها علي يونس بن عبد الرحمن.

وفيه نظر أمّا أولا: فلاحتمال أن يكون الكبري المركوزة عنده حجّية من وثقه المعصوم في خصوص الأخبار الواردة من المعصومين عليهم السلام؛ لأنّهم كانوا يعيّنون أشخاصا للأخذ منهم، وكان في الرواة من يكذب و من ينتحل المذاهب الفاسدة.

و ثانيا: لو سلّم دلالة علي حجّية خبر كل ثقة، فإنّما يدلّ علي حجّية خبر الثقة الواقعي الذي يكون طريق إحرازه قول المعصوم و نحوه ممّا لا يحتمل فيه الخلاف.

و ثالثا: أنّه لا يبعد أن يكون هذه الأخبار الثلاثة متّحدة، فلا يثبت الخبر 9.

ص: 442

1- رجال النجاشي ص 447.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:276 ب 5 ح 23 عن الكشي ص 409.

المشتمل علي تطبيق عنوان الثقة علي يونس بن عبد الرحمن، فلعلّه اختصّ به نسخة الكشي التي قال النجاشي: فيها أغلاط كثيرة.

ورابعا: أنّ الكشي روي عن عبد العزيز روايتين: أحدهما مشتملة علي كلمة ثقة، وقال: إنّ حسن بن علي بن يقطين رواه أيضا، فتكون في روايته أيضا كلمة ثقة، لكن النجاشي روي عن الكشي الرواية التي ليس فيها كلمة ثقة، ثمّ قال: ومثله روي حسن بن علي بن يقطين. وظاهره أنّ رواية حسن بن علي بن يقطين خالية عن كلمة ثقة، فيظهر خلوّ نسخة الكشي التي عند النجاشي عن تلك الكلمة.

خامسها: مرسل الصدوق، قال الصادق عليه السّلام لأبان بن عثمان: إنّ أبان بن تغلب قد روي عنّي رواية كثيرة، فما رواه لك فاروه عنّي (1).

سادسها: خبر مسلم بن أبي حيّة، إلي أن قال: انت أبان بن تغلب، فإنّه سمع منّي حديثا كثيرا، فما روي لك عنّي فاروه عنّي (2).

سابعها: خبر أبان، إلي أن قال: صدق سليم (3).

ولعلّه يوجد أخبار اخر بهذا المضمون، فهذه الطائفة من الأخبار لا إطلاق لها يشمل من ثبت وثاقته من غير ناحية المعصوم، ولو سلّم شمولها لمن كان ثقة واقعا، فالقدر المتيقن من ثبت وثاقته بمعاشرة أهل الاطلاع علي سرائر الأشخاص لا كلّ من اعتقد في حقّه أنّه ثقة.

الطائفة الثانية: ما دلّ علي حجّية خبر الصادق، وهو خبر جابر عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سارعوا في طلب العلم، فوالذي نفسي بيده لحديث واحد في 2.

ص: 443

1- جامع أحاديث الشيعة 1:273 ب 5 ح 13.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:273-274 ب 5 ح 14.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:278 ب 5 ح 32.

حلال و حرام تأخذه عن صادق خير من الدنيا الحديث (1). و يحتمل إرادة الصادق الذي لا يخطيء و هو المعصوم.

و مثله خبره الآخر (2). و خبر عبد السلام (3). و خبر ميسر (4). و مرسل البلاذري (5).

و هذه الأخبار تدلّ علي حجّية خبر الصادق، و هو من كان خبره مطابقا للواقع قطعاً، و هو منحصر في المعصوم و شبهه، أو من أحرز العقلاء صدقه، و التعديّ منها إلي من لم يحرز صدقه لا وجه له.

الطائفة الثالثة: ما دلّ علي إرجاعهم عليهم السّلام إلي أشخاص معيّنين تحفظاً للوصول إلي الأخبار الصحيحة الصادرة عنهم، أو أمرهم شخصاً معيّناً أن يروي عنهم، أو تصحيحهم كتاباً من كتب الرواة، و غير خفي أنّ التعديّ من هؤلاء إلي غيرهم لا يجوز إلاّ إذا كان مثلهم، لكن معرفة المماثلة مشكلة لنا، و هذه الأخبار هي:

خبر أبي حمّاد الرازي (6)، أرجعه علي بن محمّد عليهما السّلام إلي عبد العظيم، لكن سند الخبر غير واضح. و خبر أبان بن تغلب (7)، قد أمر فيه أبان بن تغلب أن يروي حديثاً معيّناً، و في سنده أبو الحسن السّوّاق. و خبر جميل (8)، أمره أبو عبد الله عليه السّلام (6).

ص: 444

1- جامع أحاديث الشيعة 1:272 ب 5 ح 7.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:272 ب 5 ح 8.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:272-273 ب 5 ح 9.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:273 ب 5 ح 10.

5- جامع أحاديث الشيعة 1:274 ب 5 ح 18.

6- جامع أحاديث الشيعة 1:273 ب 5 ح 12.

7- جامع أحاديث الشيعة 1:274 ب 5 ح 15.

8- جامع أحاديث الشيعة 1:274 ب 5 ح 16.

أن يروي حديثاً. و خبر أبي العباس البقباق (1)، أمره أبو عبد الله عليه السلام أن يروي حديثاً.

وصحيح ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام إلي أن قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه قد سمع من أبي، وكان عنده مرضياً وجيهاً (2). دلّ بعموم التعليل علي حجّية رواية من كان مرضياً وجيهاً عند المعصوم.

و خبر مفضل بن عمر، إلي أن قال: إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس، وأوماً إلي رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين (3). ويستفاد من صدر الخبر أن الامام عليه السلام لا يرضي عن كلّ راو؛ لأنّ بعضهم يتأول الحديث علي غير تأويله، وعين زرارة بن أعين لأنّه يعرف الحديث وينقل صحيحاً.

و خبر يونس بن يعقوب (4). و خبر علي بن المسيّب (5). و خبر داود بن القاسم (6). و خبر أحمد بن أبي خلف (7). و خبر داود بن القاسم الجعفري (8). و خبر السمرقندي (9). و خبر فوراً (10). 0.

ص: 445

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:274 ب 5 ح 17.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:274-275 ب 5 ح 19.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:275 ب 5 ح 20.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:275 ب 5 ح 21.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1:275-276 ب 5 ح 22.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1:276 ب 5 ح 26.
- 7- جامع أحاديث الشيعة 1:277 ب 5 ح 27.
- 8- جامع أحاديث الشيعة 1:277 ب 5 ح 28.
- 9- جامع أحاديث الشيعة 1:277 ب 5 ح 29.
- 10- جامع أحاديث الشيعة 1:278 ب 5 ح 30.

و مرسل الكشي (1). و مرسل النجاشي (2). و خبر سعد بن عبد الله (3).

و خبر محمّد بن الحسن بن شنبولة (4). و خبر عبد الله الكوفي (5). و خبر مفضّل بن عمر (6). و خبر داود بن سرحان (7). و مرسل جعفر (8). و سائر الأخبار الواردة في الباب (9). راجع هذه الأخبار في مظانّها و انظر ما تستفيد منها.

الطائفة الرابعة: ما دلّ علي أنّ أصحاب الأئمة عليهم السّلام كانوا يعملون بروايات الرواة، و هي حكاية فعلهم هذا، و القدر المتيقّن منه اعتمادهم علي رواية من يعلمون صدقه أو وثاقته، و هي أخبار كثيرة واردة في الباب الخامس من مقدّمة جامع أحاديث الشيعة (10). و خبر سماعة (11). و خبر محمّد بن حكيم (12).

الطائفة الخامسة: ما دلّ علي الترغيب في الرواية و تعليم الناس و حفظ رواياتهم بلا زيادة و لا نقصان و جواز نقل المعني. ا.

ص: 446

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:278 ب 5 ح 32.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:278 ب 5 ح 33.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:278-279 ب 5 ح 33.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:279 ب 5 ح 36.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1:279 ب 5 ح 37.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1:286 ب 5 ح 50.
- 7- جامع أحاديث الشيعة 1:289 ب 5 ح 61.
- 8- جامع أحاديث الشيعة 1:297 ب 5 ح 84.
- 9- جامع أحاديث الشيعة 1:298 ب 5 ح 88.
- 10- جامع أحاديث الشيعة 1:301-305 ب 5 ح 100-ح 113.
- 11- جامع أحاديث الشيعة 1:329 ب 7 ح 15 و 17 و 18 و 19، و 20 و يحتمل اتّحاد الجميع.
- 12- جامع أحاديث الشيعة 1:321 ب 7 ح 20 و 21 و يحتمل اتّحادهما.

و الظاهر أنّها ساكتة عن كون الخبر حجّة، لأنّها في مقام بيان رجحان نشر الحديث و حفظه، وهي:

خبر ابن أبي يعفور (1). و مرسل حكم بن المسكين (2). و خبر معاوية (3).

و مرسل محمّد بن أحمد (4). و مرسل محمّد بن عيسى (5).

و أخبار آخر واردة في الباب، فإنّها واردة في كنيّة التحدّث و فضله، و لا دلالة لها علي حجّية خبر الواحد، فلعلّه لو تكرّر الحديث صار مستفيضا، و مثل هذه الأخبار في أنّها ليست في مقام حجّية الخبر الأخبار الواردة في علاج المتعارضين.

الطائفة السادسة: ما دلّ علي حجّية خبر الثقة، و هو خبر عمر بن حنظلة، قال:

ينظران إلي من كان منكم ممّن قد روي حديثنا الحديث (6). فإنّ إطلاقه يشمل كلّ من روي ممّن يكون عادلا فقيها صادقا، بقرينة قوله بعد ذلك «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث» فإنّه قد فرض كون الراوي صادقا، و لذا يترجّح قول الأصدق عند التعارض.

و يمكن الاستدلال بقوله «قد رواهما الثقات عنكم» علي أنّ حجّية خبر الثقات كانت مفروغا عنها، و لكن المتيقّن منه من احرز وثاقته. و ناقش في نهاية الاصول في دلالة هذا الخبر، فراجع. 0.

ص: 447

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:279 ب 5 ح 38.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:280 ب 5 ح 39.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:286 ب 5 ح 51.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:286 ب 5 ح 52.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1:287 ب 5 ح 53.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1:380 ب 7 ح 130.

و مثله مرفوعة زرارة (1). و خبر داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا علي عدلين الحديث (2). فإنه يشمل العدل علي الظاهر، لكن قوله بعد ذلك «أورعهما» لعله يوجب إرادة العدل الواقعي.

و خبر الحسن بن الجهم (3)، لكن لا سند له، مع أنه لا دلالة له علي حجّية خبر الثقة إلا ما هو المرتكز في ذهن السائل. و خبر الحارث بن المغيرة (4)، و لا سند له.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد إيراد بعض هذه الأخبار: الظاهر أنّ دلالتها علي اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة، إلا أنه لا إطلاق لها؛ لأنّ السؤال عن الخبرين اللذين فرض السائل كلاً منهما حجّة و يتعيّن العمل بهما لولا المعارض (5).

الطائفة السابعة: ما يمكن أن يستدلّ بها علي حجّية خبر العدل علي الظاهر و الممدوح مدحا لا يبلغ العدالة و لا الوثاقة، وهي خبر محمّد بن عبيد الهمداني، قال: قال الرضا عليه السلام: ما يقول أصحابك في الرضاع؟ قال: قلت: كانوا يقولون:

اللبن للفحل حتّي جاءتهم الرواية عنك أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، فرجعوا إلي قولك الحديث (6). و في دلالتها نظر؛ لأنّها ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

و خبر موسي بن أكيل النميري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون 1.

ص: 448

1- جامع أحاديث الشيعة 1:309 ب 6 ح 2.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:311 ب 6 ح 5.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:315 ب 6 ح 20.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:315 ب 6 ح 21.

5- فرائد الاصول ص 138.

6- جامع أحاديث الشيعة 1:306 ب 5 ح 121.

بينه وبين أخ له منازعة في حقّ، فيتفقان علي رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قلت: حكم كلّ واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال عليه السّلام: ينظر إليّ أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه (1).

و الحكم يتحقّق بإخباره عن المعصوم، ومقتضي مراعاة الأعدليّة كفاية الأعدليّة ظاهرا. أو يقال: إنّه تعتبر العدالة الواقعيّة لكن حسن الظاهر امارة عليها.

و خبر سماعة في رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويّه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتّى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتّى يلقاه (2).

وفيه أولا: أنّه يحتمل صيرورة المورد من موارد الشبهة التي يكون الوقوف عندها خيرا من الاقتحام في الهلكة، فأجاب الامام عليه السّلام بأنّه موسّع.

و ثانيا: أنّه ليس في مقام بيان حجّية خبرهما.

و خبر محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السّلام، قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلّي الله عليه و اله لا يتّهمون بالكذب، فيجزيء منكم خلافة، قال:

إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن (3).

وفيه أولا: أنّ السؤال عن وجه الخلاف لا عن حجّية خبر غير المتّهم.

و ثانيا: أنّ معني عدم الاتّهام أنّه لا مجال لاحتمال الكذب فيهم، فتأمّل.

و خبر محمّد بن حكيم، قال: قلت لأبي الحسن عليه السّلام: جعلت فداك فقّهنا في الدين و أغنانا الله بكم عن الناس، حتّى إنّ الجماعة ممّا لتكون في المجلس ما 8.

ص: 449

1- جامع أحاديث الشيعة 1:311 ب 6 ح 6.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:311 ب 6 ح 7.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:323 ب 6 ح 38.

يسأل رجل صاحبه إلاّ و تحضره المسألة (1).

و خبر علي بن سويد: لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا (2).

و خبر أحمد بن الفضل: إنهم أقعدوا رجلا له حظّ من عقل يرد الخبر إليهم، قال:

لا بأس (3).

و خبر أبي خديجة: انظروا إلي رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا. وفي خبره الآخر: اجعلوا بينكم رجلا ممّن قد عرف حلالنا و حرامنا (4).

و الانصاف أنّ هذه الأخبار ليست في مقام جعل حجّية خبر الواحد، بل هي في مقام بيان الانتفاع بعلم هؤلاء، وأمّا اعتبار كونهم صادقين في إخبارهم فهو أمر مفروغ عنه، لا أقلّ من الشكّ في كونها في مقام البيان من جعل الحجّية للخبر.

و خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: أيّما رجل كان بينه و بين أخ له ممارسة، فدعاه إلي رجل من إخوانه ليحكم بينه الحديث (5). و هذا الخبر كسوابقه ليس في مقام جعل حجّية خبر الواحد.

و خبره الآخر: يا أبا محمّد إنّ لو كان لك علي رجل حقّ، فدعوته إلي حكّام أهل العدل الحديث (6). و لا بأس بدلالته علي حجّية خبر العدل علي الظاهر، بناء علي ثبوت عدالة الحاكم بالبيّنة و نحوها، و يكون قوله حجّة حتّي فيما يكون حكمه حكما كليّا مستندا إلي الاخبار عن المعصوم. 7.

ص: 450

1- جامع أحاديث الشيعة 1:331 ب 7 ح 21.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:373 ب 7 ح 117.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:373-374 ب 7 ح 118.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:378 ب 7 ح 126 و 127.

5- جامع أحاديث الشيعة 1:381 ب 7 ح 132.

6- جامع أحاديث الشيعة 1:382 ب 7 ح 127.

وصحيح الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربّما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء، فيتراضيا برجل منّا الحديث (1). وفي دلالة علي حجّية الخبر نظر.

فالانصاف أنّ التمسك بهذه الأخبار لإثبات حجّية خبر العدل علي الظاهر مشكل، ويظهر من الشيخ الطوسي في التبيان وعدة الاصول أنّه لا يري حجّيته، وصرّح بعدم دلالة الأخبار الشيخ الأنصاري، وسيأتي نقل عبارته.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله قال بعد ايراد الأخبار: إلي غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأنمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يفسد القطع، وقد ادّعي في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أنّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب علي وجه لا يعتني به العقلاء، ويقبحون التوقّف فيه لأجل ذلك، كما دلّ عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة، وهي أيضا منصرف إطلاق غيرها. إلي آخر ما أفاده (2).

ثمّ لا يخفي أنّ المتيقن من الأخبار السابقة هو الرجوع إلي من علم كونه ثقة، أي: غير متعمّد للكذب معتقدا بدينه ضابطا، وإن لم يحصل من خبره الوثوق بالصدور عن المعصوم؛ لأنّه ادّعي أنّ بناء العقلاء في مقام امثال أوامر الموالي التي تصل بواسطة إلي العبيد علي كون الوسطة ثقة، وإن لم يكن بناؤهم علي العمل به في غير مقام الاحتجاج ما لم يحصل لهم العلم العرفي. هذا بناء علي أنّ حجّية خبر الثقة من باب إمضاء بناء العقلاء، وهو لا يخلو من إشكال؛ لاحتمال التعمّد بحجّية خبر الثقة الواقعي. 4.

ص: 451

1- جامع أحاديث الشيعة 1:382 ب 7 ح 134.

2- فرائد الاصول ص 144.

ثم إنه في الكفاية في مقام الجواب عن الاستدلال علي حجّية خبر الواحد بخبر الواحد، قال: إن الأخبار التي تدلّ علي الحجّية متواترة إجمالاً، ضرورة أنّه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السّلام، وقضيّته وإن كان حجّية خبر دّل علي حجّية أخصّها مضموناً، إلا أنّه يتعدّي عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، وقد دّل علي حجّية ما كان أعمّ، فافهم (1).

وقال الشيخ الأنصاري: عليك بمراجعة ما قدّمنا من الأمارات علي حجّية الأخبار عسك تظفر فيها بأمارات توجب الاطمئنان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفاً إذا أفاد الظنّ وإن لم يفد الاطمئنان، بل لعلّك تظفر فيها بخبر مصحّح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمئنان، يدلّ علي حجّية المصحّح بواحد عدل، نظراً إلي حجّية قول الثقة العدل في تعديله إلي آخر كلامه (2).

قلت: لا نجد خبراً كذلك، فإن كان هو خبر عبد الله بن جعفر الحميري (3) المتقدّم، المشتغل علي التعليل في قوله «فاسمع له فإنّه الثقة المأمون».

ففيه أولاً: أنّ رواته ليسوا كلّهم معدّلين بعدلين، فتأمل.

و ثانياً: لعلّ المرتكز في ذهن السائل حجّية كبري قول من كان ثقة عند المعصوم، فطبّقه المعصوم علي المورد الخاصّ.

و ثالثاً: لو سلّم فإنّما يدلّ علي حجّية خبر الثقة المأمون واقعا، ولا طريق إليه إلاّ العلم الحاصل من الأسباب الصحيحة، واعتبار هكذا ثقة في أسناد الأخبار يوجب عدم وفائها بالأحكام الفقهيّة.

الطائفة الثامنة: ما دّل علي عدم حجّية الخبر المعارض للكتاب وإن لم يكن له 1.

ص: 452

1- كفاية الاصول ص 346.

2- فرائد الاصول ص 251.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:269 ب 5 ح 1.

معارض، أو الخبر الذي لا يوافق كتاب الله، وهو خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و اله: إن علي كلَّ حقِّ حقيقة، و علي كلَّ صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه (1).

لهذا الخبر سندان: في سند أحدهما السكوني، و سنده الآخر صحيح مروي في رسالة الراوندي الموجودة و لم يثبت كونها رسالته، و أن يكون طريق صاحب الوسائل إليها طريقا إليها بمناولته، بل لعله تيقن من القرائن أن الرسالة للراوندي، ثم ذكر الطريق إلي الرسالة الواقعية. و إطلاق المخالف شامل للمخالفة بالعموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد.

و خبر محمد بن مسلم (2)، و الطريق إليه مرسل. و إطلاق المخالفة شامل للمخالفة بالعموم و الخصوص، و البر المذكور فيه شامل للعدل و غيره.

و المرسل الآخر (3).

و خبر هشام بن الحكم و غيره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: خطب النبي صَلَّى الله عليه و اله بمنى، فقال: أيها الناس ما جاءكم عنِّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله (4). و لا بأس بسنده خصوصا علي رواية المحاسن، و هو خاص بما يجيء عن النبي صَلَّى الله عليه و اله فيمكن الاختصاص به.

و خبر الحسن بن الجهم (5). و لعله متّحد مع حديثه الآخر (6)، و لا سند لكليهما، 0.

ص: 453

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:311 ب 6 ح 8.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:313 ب 6 ح 12.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:313 ب 6 ح 13.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:313-314 ب 6 ح 15.
- 5- جامع أحاديث الشيعة 1:314 ب 6 ح 18.
- 6- جامع أحاديث الشيعة 1:315 ب 6 ح 20.

و موردھما الحدیثان المختلفان.

و منها: ما دلّ علی طرح ما لا یوافق الكتاب، و هو خبر أيوب بن الحرّ، قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ حديث مردود إلي الكتاب و السنّة، و كلّ شيء لا یوافق كتاب الله فهو زخرف (1). في السند أيوب بن الحرّ، و هو الجعفي الثقة، فلا بأس بالسند.

و يمكن حملة علی أنّ كلّ شيء أصله في الكتاب و السنّة، و كلّ شيء في القرآن فما لا یوافقه فهو زخرف، و جميع ما صدر عن المعصومين من الأحكام فهو موجود في الكتاب ولكن لا تبلغه عقول الناس، بخلاف ما صدر عن أبي حنيفة و أضرابه.

و خبر أيوب بن راشد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ما لم یوافق من الحديث القرآن فهو زخرف (2). في السند علي بن عقبة و هو ثقة، و أيوب بن راشد عدّه الشيخ في أصحاب الصادق عليه السلام، و ليس له توثيق و لا مدح في الرجال. و یحتمل أن يكون المراد عدم الموافقة واقعا، كما تقدّم في خبر أيوب بن الحرّ.

و خبر كليب الأسدي (3) أرسله العیاشي عنه.

و مرسل ابن بكير، عن أبي جعفر عليه السلام إلي أن قال: و إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم علیه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به و إلا ففقوا عنده، ثم ردّوه إلینا حتّي یستبين لكم (4). و لعلّه خاصّ بجماعة، أو وارد في زمان خاصّ و هو زمان حضور المعصوم علیه السلام، لأنّه قال: ثم ردّوه إلینا حتّي یستبين لكم. 4.

ص: 454

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:312 ب 6 ح 9.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:313 ب 6 ح 10.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:313 ب 6 ح 11.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:313 ب 6 ح 14.

و خبر عبد الله بن 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 شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صَلَّى الله عليه و اله، و إلا فالذي جاءكم به أولي به (1).

و لا بأس بسنده، بل هو موثَّق علي رواية المحاسن، و الجواب حكم كَلِّي لا يختصَّ بصورة الاختلاف، بل تشمل صورة كون الخبر واحدا و راويه ثقة، و يمكن حمله علي زمان خاص.

أجاب الشيخ الأنصاري رحمه الله عن الأخبار الدالة علي طرح المخالف أولا: بأن المراد بالمخالفة هي المخالفة بالتباين لا الخصوص و العموم؛ لأننا نعلم صدور مخصّصات و مقيدّات لعموم الكتاب و إطلاقه عنهم عليهم السلام. و قد صرح بعض الأخبار بأنّه يوجد أحكام لا تفهم من القرآن، و منه يظهر أنّه ليست المخالفة للعمومات التي من قبيل قوله تعالي خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مخالفة، و إلا لم يكن حكم إلا و هو داخل في احدي هذه العمومات.

و ثانيا: أنّا نفرض الكلام في الأحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن و السنّة.

و ثالثا: أنّ تخصيص العموم لو سلّم عدّه مخالفة، فتقييد الاطلاق أو بيان المجمل لا يكون مخالفة، فلا بدّ من حمل هذه الأخبار علي أحد امور ثلاثة:

أحدها: حملها علي الأخبار الواردة في اصول الدين من مسائل الغلوّ و الجبر و التفويض.

ثانيها: حملها علي صورة تعارض الخبرين، كما يشهد به مورد بعضها.

ثالثها: حملها علي خبر غير الثقة.

و أجب عن الطائفة الدالة علي عدم الأخذ بما لا يوافق الكتاب بعد العلم.6.

ص: 455

بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب عنهم عليهم السّلام بحملها علي محامل:

أحدها:الحمل علي ما ورد في اصول الدين من مسائل الغلوّ ونحوه.

ثانيها:الحمل علي أنّ ما لا يوافق القرآن عند أهله العالم به المعصوم عليه السّلام لم يصدر منهم وإن كُنّا لا نفهمه من القرآن.

ثالثها:الحمل علي غير خبر الثقة بتخصيص ما دلّ علي اعتباره لهذه الأخبار.

رابعها:الحمل علي صورة التعارض، كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجيّة.

ثمّ قال:لو سلّم دلالة الطائفتين علي حصر الحجّية بالخبر الموافق،فينبغي طرحهما؛ لأنّهما لا تقاومان الأدلّة الدالّة الموجبة للقطع علي حجّية خبر الثقة انتهى مع توضيح (1).

وفيه أوّلا:أنّ هذه الأخبار ظاهرة في أنّ الأخبار التي لا يعلم صدورها عن المعصومين تقاس بالكتاب،ولا تشمل ما سمع الانسان من المعصوم عليه السّلام،أو علم صدره عنه عليه السّلام،أو سمع ممّن أرجع المعصوم عليه السّلام إليه،فلا تشمل المخصّصات المعلومة للعمومات،ولا المقيّدات المعلومة للمطلقات،والعلم بصدورها لا يوجب حمل المخالفة في هذه الأخبار التي وردت في الأخبار التي لا يعلم صدورها عنهم علي المخالفة بالمباينة،فإنّ ما صدر عنهم يقينا من غير تقيّة بيان للكتاب،فإنّهم العالمون به المعصومون عن الخطأ.فالانصاف أنّ ما خالف الكتاب يشمل المخالفة لعموم الكتاب.

و ثانيا:أنّ الكلام المشتمل علي العموم والخصوص إذا كان لمتكلم واحد يكون 5.

ص: 456

الخاصّ قرينة عليّ العامّ، وأمّا إذا كان الخاصّ في مقابل العامّ الصادر عن متكلم آخر فإنه يصدق المخالفة، مثلاً جواز أكل المارّة مخالف لقوله تعالي لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ (1) وكذا جواز الربا بين الوالد و الولد بالنسبة إلي آية تحريم الربا من دون فرق بين العامّ و المطلق الذي في مقام البيان.

فالأولي في الجواب بعد ما عرفت من المناقشة في سندها و دلالتها أن يقال: إن بعضها خاصّ بمورد خاصّ لا يتعدّي إلي غيره و هو خبر هشام بن الحكم (2) وغيره. و بعضها محمول علي أنّ كلّ ما يقوله المعصوم فهو مأخوذ من الكتاب و إن لم يبلغه عقول الرجال، كما ورد في خبر حماد (3)، و خبر سماعة (4)، و خبر سعيد الأعرج (5)، و خبر مرازم (6)، إن كلّ ما يقولون فهو موجود في الكتاب، فيحمل خبر أيوب بن الحرّ (7)، و خبر أيوب بن راشد (8) علي ذلك.

و بعضها محمول علي طرح الخبر المخالف للعموم أو الاطلاق الذي في مقام البيان إذا لم يعلم صدوره عن المعصومين عليهم السّلام.

و بعضها و إن كان عامّاً لجميع الأخبار، لكن يخصّص بما دلّ علي الارجاع إلي خبر الثقة المأمون المستفاد من جميع هذه الأخبار اعتباره.0.

ص: 457

1- سورة النساء:29.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:313-1:314 ب 6 ح 15.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:165 ب 2 ح 19.

4- جامع أحاديث الشيعة 1:165 ب 2 ح 20.

5- جامع أحاديث الشيعة 1:165 ب 2 ح 21.

6- جامع أحاديث الشيعة 1:165 ب 2 ح 22.

7- جامع أحاديث الشيعة 1:312 ب 6 ح 9.

8- جامع أحاديث الشيعة 1:313 ب 6 ح 10.

ويحتمل قويًا أن يكون قد شاع اختلاف الروايات المكذوبة والمؤولة والمدسوسة في زمان خاص، فأراد المعصوم دفعها بهذه الأخبار، نظير تحليل الخمس المخصوص بزمان خاص، لاحظ الأخبار الدالة علي كثرة الأخبار المكذوبة، وأنه لا بد من تمييز السقيم عن الصحيح، وهي خبر مفضل بن عمر (1).

و خبر داود بن سرحان (2). و خبر أبي بصير (3). و خبر يونس بن عبد الرحمن (4).

وقد تحصل من جميع هذه الطوائف أمران ايجابي و سلبي:

الأول: حجية خبر الثقة المأمون الثابت وثاقته وأمانته بالوجدان، ومثله يفيد العلم، كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر الأخبار، قال: وقد ادعي في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب علي وجه لا- يعتني به العقلاء، ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه أفاظ الثقة والمأمون والصادق، وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة، وهي أيضا منصرف إطلاق غيرها (5).

الثاني: نفي حجية خبر غير الثقة، فهذه الأخبار لها عقد ايجابي وعقد سلبي، وتردع بعقدها السلبي السيرة العقلانية إن كانت علي الأعم، فإنّ التعليل بأنّ الثقة المأمون، أو المأمون علي الدين والدنيا، أو أمناء الله علي حلاله وحرامه، ونحوها يمنع عن خبر غير الثقة، فلو سلّم وجود السيرة علي الأعم فقد ردعت بهذه الأخبار. 4.

ص: 458

- 1- جامع أحاديث الشيعة 1:275 ب 5 ح 20.
- 2- جامع أحاديث الشيعة 1:289 ب 5 ح 61.
- 3- جامع أحاديث الشيعة 1:289 ب 5 ح 62.
- 4- جامع أحاديث الشيعة 1:317 ب 6 ح 23.
- 5- فرائد الاصول ص 144.

ثم لا بأس بذكر مواضع من كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله:

منها قوله بعد ذكر أدلة حجّية الخبر: هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها علي حجّية الخبر، وقد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الآخر.

والانصاف أنّ الدالّ منها لم يدلّ إلاّ علي وجوب العمل بما يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤدّاه، وهو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء، و المعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتني به العقلاء، و لا يكون عندهم موجبا للتحيّر و التردّد الذي لا ينافي حصول مسمي الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروّي في شكوك الصلاة، فافهم (1).

أقول: هذا الذي اختاره إن كان مراده الاطمئنان الشخصي، فحصوله لنا مع خفاء القرائن التي اعتمد عليها القدماء قليل في الأخبار الموجودة. و منها: ما ذكره في إفادة مقدّمات الانسداد نصب الطريق، قال: و ثانيا: سلّمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم.

بيان ذلك: أنّ ما حكم بطريقته لعلّه قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلاّ قليل كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان السابق لكثرة القرائن، و لا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان، أو خبر العادل، أو الثقة الثابتة عدالته أو وثاقته بالقطع، أو البيّنة الشرعيّة أو الشيع، مع إفادته الظنّ الفعلي بالحكم.

و يمكن دعوي ندرة هذا القسم في هذا الزمان؛ إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي و النجاشي و غيرهما، و من المعلوم أنّ مثل هذا لا يعدّ بيّنة شرعية، و لذا لا يقبل مثله في 4.

ص: 459

الحقوق. ودعوي حجّية مثل ذلك بالاجماع ممنوعة، بل المسلم أنّ الخبر المعدّل بمثل هذا حجّة بالاتّفاق، لكن قد عرفت سابقا عند تقرير الاجماع علي حجّية خبر الواحد أنّ مثل هذا الاتّفاق العملي لا- يجدي في الكشف عن قول الحجّة، مع أنّ مثل هذا الخبر في غاية القلّة، خصوصا إذا انضمّ إليه إفادة الظنّ الفعلي (1).

و منها: ما ذكره في بيان قلّة القدر المتيقّن، بأن يكون معلوم الحجّية وغيره مشكوك الحجّية حتّى يبقي تحت أصالة عدم الحجّية، قال: لأنّ القدر المتيقّن من هذه الأمارات هو الخبر الذي زكّي بعدلين، ولم يعمل في تصحيح رجاله و لا في تمييز مشتركاته بظنّ أضعف نوعا من سائر الأمارات الاخر، ولم يوهن لمعارضة شيء منها، و كان معمولاً به عند الأصحاب كلاً أو جلاً، و مفيداً للظنّ الاطمئنان بالصدور؛ إذ لا ريب أنّه كلّما انتفي أحد هذه الامور الخمسة في خبر احتمال كون غيره حجّة دونه، فلا يكون متيقّن الحجّية علي كلّ تقدير، و أمّا عدم كفاية هذا الخبر لندرته فهو واضح (2) انتهى.

أقول: ينبغي أن يضيق الدائرة أضيق ممّا ذكره بإضافة أن تكون تركية العدلين مستندة إلي المعاشرة مع الراوي أو إلي شهرته، و لا يكون أحد المعدّلين آخذاً من غيره، فلا ينفع تركية العلامة و النجاشي؛ لأنّ العلامة يستند إلي النجاشي، مع أنّه لا تكون تركيته مستندة إلي الحسن.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله مع توضيقاته فيما دلّ عليه أدلّة حجّية الخبر الواحد وسّع من ناحية اخري، فقال: إنّ حصول الظنّ الاطمئنان في الأخبار و غيرها غير عزيز. أمّا في غير الأخبار، فلاّنه كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة و الاجماع المنقول و الاستقراء و الأولوية. و أمّا الأخبار، فإنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا.

ص: 460

1- فرائد الاصول ص 215.

2- فرائد الاصول ص 231.

المقام هو الظنّ بصدور المتن، وهو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وإن لم يكن إمامياً، أو ثقة علي الاطلاق، إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها. وأما احتمال الارسال، فمخالف لظاهر كلام الراوي، وهو داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظنّ فضلاً عن الاطمئنان منه، فلو فرض عدم حصول الظنّ بالصدور لأجل عدم الظنّ بالاسناد، لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر؛ لأنّ الجهة التي يعتبر فيها إفادة الظنّ الاطمئنان هي جهة صدق الراوي في إخباره عمّن يروي عنه، وأما أنّ إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي فلا بأس بعدم إفادته الظنّ، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمتين.

إلي أن قال: وكيف كان فلا أرى الظنّ الاطمئنان الحاصل من الأخبار وغيرها من الأمارات أقلّ عدداً من الأخبار المصححة بعدلين، بل لعلّ هذا أكثر (1) انتهى.

أقول: ما ذكره قدس سرّه إن بلغ إلي حدّ ينحلّ به العلم الاجمالي بحجّية طائفة من الأخبار الموجودة بأيدينا فهو، وإلا فينبغي العمل بالجميع، مراعاة للعمل بالأخبار التي أمضى المعصومون عليهم السّلام حجّيتها.

ثمّ إنّ بعضهم ذكر أنّ من شرط حجّية خبر الثقة موافقته لروح القرآن، قال: إنّ الاعتبار السندي علي المختار لا يكفي في حجّية الخبر، بل لا بدّ في تحقيق مضمون الخبر من مقايسته بشواهد الكتاب والسنة ونقده نقداً داخلياً.

إلي أن قال: ومبني اعتماد هذا المعني في قبول الخبر دخالته في الوثوق به عقلاً، بناء علي ما هو الصحيح من حجّية الخبر الموثوق به دون خبر الثقة، علي ما أوضحناه في بحث حجّية خبر الواحد. 7.

ص: 461

إلي أن قال: وقد تبّه علي اعتبار هذا الشرط في حجّية الخبر جملة من الروايات، حيث اعتبرت في قبوله موافقة الكتاب و السنّة، وأمرت بطرح ما خالفهما، فإنّ المقصود بذلك علي التفسير المختار لها التوافق و التخالف الروحي بينه وبينهما علي ما تشهد به قرائن داخلية و خارجية.

ثمّ استشهد بخبر هشام المتقدّم (1)، و خبر السكوني المتقدّم (2)، وقال: الحقيقة هي الراهية، والمعني أنّ علي كلّ حقّ راهية و علي كلّ صواب وضوح، و راهية الحقّ هي الموافقة مع القرآن الكريم.

ثمّ ذكر خبر أيّوب بن الحرّ المتقدّم (3)، ثمّ قال: ولو اريد بالتوافق في هذه الأخبار التوافق في المؤدّي علي أن يكون مضمون الحديث مفادا بإطلاق أو عموم كتابي، لزم من ذلك عدم جواز الأخذ بالمخصّصات، فهذا قرينة واضحة علي أنّ المعني بها التوافق الروحي.

أقول: أمّا خبر هشام، فإنّه مخصوص بما جاء عن النبي صلّي الله عليه و اله ممّا لم يعلم صدوره عنه، فلا يشمل ما صدر عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام، و لا ما حكاه المعصومون عن النبي، بل جميع أخبارهم كما في بعض الأخبار ينتهي إلي النبي صلّي الله عليه و اله؛ و يحتمل أن يكون المراد من الموافقة الموافقة للكتاب في متابعة اولي الأمر؛ لأنّ الكتاب قد أمر باتّباع اولي الأمر، و قد تواتر الأخبار عنهم علي حجّية خبر الثقة، فيكون خبر الثقة موافقا للقرآن، فتأمل.

و أمّا خبر السكوني، فمضافا إلي ما ذكرناه في خبر هشام، لا يشمل الخبر الذي ليس بمخالف و لا موافق.9.

ص: 462

1- جامع أحاديث الشيعة 1:313-314 ب 6 ح 15.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:311 ب 6 ح 8.

3- جامع أحاديث الشيعة 1:312 ب 6 ح 9.

و يرد علي ما ذكره من معني الموافقة لروح القرآن، أنّ القرآن إنّما يعرفه من خوطب به، فكيف بمعرفة روح القرآن، وكلّ يدّعي أنّ روح القرآن يقتضي شيئاً!!!.

وفي خبر منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام-إلي أن قال: وقلت للناس: تعلمون أنّ رسول الله صلّي الله عليه و اله كان هو الحجّة من الله علي خلقه؟ قالوا: بلي، قلت: فحين مضي رسول الله صلّي الله عليه و اله من كان الحجّة علي خلقه؟ فقالوا: القرآن، فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجيء و القدري و الزنديق الذي لا يؤمن به حتّي يغلب الرجال بخصومته، فعرفت أنّ القرآن لا يكون حجّة إلاّ بقيّم الحديث (1).

الطائفة التاسعة: ما دلّ علي عدم جواز ردّ ما روي عن المعصومين عليهم السلام.

منها: ما روي عن علي بن سويد، قال: كتبت إلي أبي الحسن موسى عليه السلام و هو في الحبس كتابا أسأله عن حاله و عن مسائل كثيرة، فاحتبس الجواب عليّ أشهراً، ثمّ أجاب بجواب هذه نسخته، إلي قوله: و لا تقل لما بلغك عتاً و نسب إلينا هذا باطل، و إن كنت تعرف منّا خلافة، فإنّك لا تدري لما قلناه و علي أيّ وجه وصفناه الحديث (2).

و منها: ما في الكشي، عن أحمد بن محمّد بن عيسى: كتبت إليه في قوم يتكلّمون و يقرأون أحاديث ينسبونها إليك و إلي آبائك فيها ما تشمئزّ منها القلوب، و لا يجوز لنا ردّها إذ كانوا يروون عن آبائك عليهم السلام و لا قبولها لما فيها الحديث (3).

ففي هذا الخبر أنّ أحمد بن محمّد بن عيسى رويت له أحاديث أنكر ما فيها فكتب فيها فاتاه الجواب أنّه ليس هذا ديننا، و مع ذلك تراه قال: ليس لنا ردّه إذ5.

ص: 463

1- اصول الكافي 1:168 باب الاضطرار إلي الحجّة ح 2.

2- روضة الكافي 8:125 ح 95.

3- رجال الكشي ص 435.

نسب إلي آبائك.

وفي صحيح أبي عبيدة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: والله إن أحب أصحابي إليّ أروعهم وأفقههم وأكتمهم لحديثنا، وإن أسوأهم عندي حالا وأمقتهم للذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروي عنّا فلم يقبله اشمأز منه وجمده، وكفر من دان به، وهو لا يدري لعلّ الحديث من عندنا خرج وإلينا اسند، فيكون بذلك خارجا عن ولايتنا (1).

وفي خبر المسمعي، عن الرضا عليه السلام، إلي أن قال في آخره: وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولي بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم (2).

أقول: فينبغي الاحتياط في مقام العمل، وعدم طرح الأحاديث مهما أمكن، كما حكينا عن الشيخ الطوسي، وما لا يعمل به لا ينسب إلي الكذب، بل يقال فيه: يردّ علمه إلي أهله، إلا إذا علم بطلانه.

الدليل العقلي علي حجّية خبر الواحد

إشارة

الدليل الرابع: العقل، وذكر الشيخ الأنصاري رحمه الله وجوها بعضها تثبت حجّية خبر الواحد، وبعضها تثبت حجّية مطلق الظنّ، فيدخل فيه الخبر الواحد.

أمّا الأوّل وهو ما يثبت حجّية خبر الواحد، فققرّه بثلاثة أوجه، فلاحظ.

ثمّ قال: هذا تمام الكلام في الأدلّة التي أقاموها علي حجّية الخبر، وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض الآخر. والانصاف أنّ الدالّ منها لم يدلّ إلاّ علي وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤدّاه، وهو الذي فسّر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا، بحيث لا

ص: 464

1- جامع أحاديث الشيعة 1:271 ب 5 ح 5.

2- جامع أحاديث الشيعة 1:315 ب 6 ح 22. ولاحظ البحار 2:186.

يعتني به العقلاء، ولا يكون عندهم موجبا للتخيّر والتردد الذي لا ينافي حصول مسمّي الرجحان، كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروي في شكوك الصلاة، فافهم وليكن علي ذكر منك لينفعك فيما بعد (1) انتهى.

ثم قال: أمّا الثاني أي ما يثبت به حجّية مطلق الظنّ، فذكر له وجوها.

إلي أن قال: الرابع: دليل الانسداد، وهو مركّب من مقدّمات:

الاولي: انسداد باب العلم و الظنّ الخاصّ في معظم المسائل الفقهيّة.

الثانية: عدم جواز إهمال الأحكام المشتبهة، والاقتصار علي التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا، والمظنونة بالظنّ الخاصّ القائم مقام العلم بنصّ الشارع.

الثالثة: ليس امثالها بالاحتياط، أو بالأخذ في كلّ مسألة بالأصل المتّبع شرعا في تلك المسألة، أو بالأخذ بفتوي العالم بتلك المسألة.

الرابعة: أنّه لا يجوز بحكم العقل الرجوع إلي الموافقة الوهميّة و لا الموافقة الشكّية، فلا بدّ من الامتثال بالموافقة الظنيّة.

أقول: الظاهر تمامية المقدّمات إن تمّت المقدّمة الاولى، ولذا نتعرّض لها علي وجه الخصوص.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: وأمّا المقدّمة الاولى، فهي بالنسبة إلي انسداد باب العلم واضحة، وأمّا انسداد باب الظنّ الخاصّ، فهي مبنيّة علي أن لا يثبت من الأدلّة المتقدّمة لحجّية خبر الواحد حجّية مقدار منه يفي بضميمة الأدلّة العلميّة، و باقي الظنون الحاصلة بإثبات معظم الأحكام الشرعيّة، بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر و أخواته من الظنون الخاصّة إلي ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير، وقال: 4.

ص: 465

ثم إنه ذكر سابقاً أنّ أدلة حجّية الخبر الواحد تدلّ علي حجّية خبر يطمأنّ بصدوره، وهذا قليل ولازمه أنّه لا يفني بمعظم الفقه.

لكن ذكر في ردّ الثاني من طرق تعميم نتيجة دليل الانسداد، أنّه مبنيّ علي زعم كون مظنون الاعتبار منحصرًا في الخبر الصحيح بتزكية العدلين، وليس كذلك، بل الأمارات الظنيّة من الشهرة وما دلّ علي اعتبار قول الثقة، مضافاً إلي ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال الرواة، توجب الظنّ القوي بحجّية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد، والخبر الموثّق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية، ومن المعلوم كفاية ذلك، وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلي الاصول (2) انتهى.

و حاصل كلامه: أنّه يري حجّية الأخبار المذكورة، والرجوع إلي البراءة في غيرها، أو الاستصحاب أو التخيير أو الاحتياط بحسب مجاريها.

وقال في الردّ علي الثالث من طرق التعميم: إنّ العمل بالظنّ الاطمئنانّي لا يوجب العسر والحرج في الاحتياط في الظنّ غير الاطمئنانّي، وليس غرضه وجوب الاحتياط، بل غرضه الردّ علي دعوي التعميم، ولكن يظهر منه أنّه يري أنّ الظنّ الاطمئنانّي كثير، فإذا انضمّ إلي ما سبق من كلامه، فيكون مراده أنّ الظنّ الاطمئنانّي الذي يفني بمعظم الفقه موجود، فيرجع في غيره إلي ما يقتضيه الأصل.

و لفظه هكذا: الظنّ الاطمئنانّي في الأخبار وغيرها ليس بعزيز، أمّا في غيرها فلاّ أنّه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء.2.

ص: 466

1- فرائد الاصول ص 183-184.

2- فرائد الاصول ص 242.

و الأولوية. وأما الأخبار فإنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام هو الظنّ بصدور المتن، وهو يحصل غالباً من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية.

إلي أن قال: وبالجملة فدعوي كثرة الظنون الاطمئنائية في الأخبار وغيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلي ما دونها، ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلي الاحتياط محذور، وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان قريبة جداً، إلاّ أنّه يحتاج إلي مزيد تتبّع في الروايات و أحوال الرواة و فتاوي العلماء (1).

أقول: لعلّه يظهر منه أنّه يري حجّية الظنّ الاطمئنائي، وهو موجود بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لا- مانع من الرجوع إلي الاصول فيما عداه.

لكن قد يقال بأنّه لا يظهر منه ذلك؛ لأنّه يقول بأنّ نتيجة دليل الانسداد حكومة العقل، وهو يحكم بالعمل بما يطمأنّ به و الاحتياط فيما عداه.

أقول: إنّ الخبر الذي يكون رواته ثقة واقعا، أو ثقهم الثقة الواقعي عن حسّ أو قريب منه قليل، و حيث لا علم بالتكليف إلاّ فيما دلّ عليه الكتاب، أو قام عليه الاجماع أو الشهرة الكاشفان عن فتوي المعصوم، أو دلّ العقل الضروري عليه، أو كان في ضمن الأخبار الموجودة بأيدينا، و لا- يخرج من عهدة التكليف بالعمل بما دلّت الأدلّة علي حجّيته من الأخبار لكونه قليلا، فلا بدّ من الاحتياط بالعمل بجميع الأخبار بالكيفية التي يأتي بيانها.

وقال في الكفاية: الرابع دليل الانسداد، وهو مرّكب من مقدّمات:

الاولي: العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية.

الثانية: انسداد باب العلم و العلمي إليها.

الثالثة: عدم جواز ترك امتثالها. 8.

ص: 467

الرابعة: عدم وجوب الاحتياط.

الخامسة: قبح ترجيح المرجوح علي الراجح، وهو ترجيح المشكوك كونه تكليفا علي المظنون كونه كذلك.

ونتيجة هذه المقدمات تعين العمل بالأخبار لأنها مظنونة الصدور.

وأجاب في الكفاية عن المقدمة الاولى بانحلال العلم الاجمالي بالتكاليف إلي العلم الاجمالي بما في أيدينا من الأخبار، والاحتياط فيها ليس بعسير، فيعمل بجميع الأخبار (1).

أقول: إن شرط صحّة التكليف أن يجعله المكلف-بالكسر-في معرض يمكن للمكلف-بالفتح-أن يصل إليه بعد الفحص، فإنه يقبح عقلا عقاب من لا يتمكّن من الوصول إلي التكليف علي مخالفته، بل مقتضي قوله تعالي لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (2) إن فسرت بما أوصله إليها، وقوله تعالي فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (3) المفسّر بأنّه يقال له: هلاّ عملت؟ فيقول: لم أعلم، فيقال له: هلاّ تعلمت؟ عدم التكليف إن لم يمكن الوصول إليه، فالتكاليف التي يجب امتثالها هي الموجودة في ضمن الأخبار التي بأيدينا، وفي ضمن الاجماع، والشهات الكاشفة عن النصّ المعبر، ولا تكليف بما عداها.

هذا علي المختار من عدم التكليف بواجب أو حرام بيّنه النبي صلّي الله عليه و اله أو الامام عليه السّلام و لم يصل إلي المكلفين بعد الفحص لإخفاء الظالمين، وأما إن قلنا بمعذوريّة المكلفين في مثل ذلك، فيكون التكليف ممّا لا يعلمون و هو مرفوع؛ لأنّ العلم الاجمالي بوجود التكليف في ضمن الأخبار و الاجماع و الشهات 9.

ص: 468

1- كفاية الاصول ص 356.

2- سورة الطلاق: 7.

3- سورة الأنعام: 149.

و من هذا البيان يظهر أنّ نتيجة دليل الانسداد هي العمل بالتكليف الموجود في ضمن الأخبار التي بأيدينا و الشهرة الكاشفة عن النصّ المعترض، لا مطلق الظنّ بالحكم الواقعي. و سيأتي بيانه.

و أجاب في الكفاية عن المقدّمة الثانية بانفتاح باب العلمي لنهوض الأدلّة علي حجّية خبر يوثق بصدقه.

و الشيخ الأنصاري رحمه الله الذي جعل الحاصل من أدلّة حجّية الخبر الواحد، هو الخبر الذي يفيد الوثوق و الاطمئنان بمؤدّاه، قال بأنّ الخبر الموثوق به ليس بعزيز، لاحظ كلامه (1). و سيأتي نقل عبارته.

و بعض المتأخّرين من الذين جعلوا الاعتبار في حجّية الخبر الواحد بوثاقه رواه كثر الثقات، فقال: إنّ كلّ من كان من أصحاب الصادق عليه السلام ثقة، و كلّ من روي عنه ابن أبي عمير أو صفوان أو البنزطي ثقة.

أقول: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ العلم الاجمالي بوجود الأحكام الشرعيّة في ضمن الأخبار التي بأيدينا لا ينحلّ بالأخذ بطائفة من الأخبار؛ لأنّه لم يثبت حجّية خبر الثقة ما لم يحصل معه سكون النفس إلي مضمونه فيما إذا اريد درك الواقع، إلّا أن يقال بأنّه يكفي في مقام الاحتجاج حجّية خبر الثقة مطلقا و إن لم يفد العلم، كما قيل: إنّ طريقة السلف من زمن النبي صلّي الله عليه و اله و الأئمّة عليهم السلام اعتمادهم عليه؛ إذ لم يوجب النبي صلّي الله عليه و اله علي جميع من في بلده من الرجال و النسوان السماع منه في تبليغ الأحكام، أو حصول التواتر لآحادهم، أو قيام القرينة القاطعة علي عدم تعمد الكذب، أو الغلط في الفهم، أو سماع اللفظ بالنسبة إلي الجميع، بل لو سمعوه من 7.

لكن لا- طريق إلي إثبات الوثاقة، كما يأتي بيانه في المطلب الرابع، كما ظهر أنه لا دليل علي حجّية الوثوق إذا كان المراد به الظنّ المتأخّم للعلم، ولو سلّم كفايته فلا طريق إلي الوثوق بالصدور، ولا يجوز الاقتصار علي خبر علم وثاقة رواته وعدم اشتراكهم، بحيث لم يكن فيه إعمال للظنون؛ للزوم طرح كثير من الأخبار يعلم بصدور بعضها، كما لا طريق إلي سائر القرائن التي يدّعي أنها كانت موجودة عند القدماء.

و ليس لنا أن نقول: لعلّ تلك القرائن لو وصلت إلينا لم تكن تامّة عندنا، وذلك للعلم العادي بأنّ لو كنّا في زمان القدماء لكنّا نعتمد علي تلك القرائن، فإنّ قدماء أصحابنا كالمفيد و الشيخ الطوسي و الصدوقين و أضرابهم، عارفون بالأحاديث و رجالها، مع قرب عهدهم بعصر الغيبة الصغري، وقد تقدّم نقل كلام ابن البرّاج من أنّه لا بدّ من العمل بالخبر المتواتر.

و من تأمل جيّدًا يحصل له الاطمئنان بل العلم بأنّ القدماء لم يكن عملهم بالأخبار مقتصرًا علي مراعاة آحاد رجال السنن، فكانوا يعملون بالكتب المعتمدة و بالأخبار المدوّنة، و كانت عندهم قرائن علي حجّيتها، و هم أهل الاطّلاع علي أحوال الرجال، و سائر القرائن التي توجب الاعتماد علي الأخبار، و نحن نعلم إجمالًا- بوجود أخبار في ضمن جميع الأخبار التي بأيدينا هي حجّة شرعا، إمّا للاقتران بالقرائن المعتمدة، و إمّا لوثاقة رواتها وثاقة واقعيّة، و لا يمكننا تمييز ذلك، فلا بدّ من العمل بجميع الأخبار بالكيفيّة التي يأتي بيانها.

و أمّا المقدّمة الثالثة، فهي زائدة؛ لأنّ المقدّمة الاولي تكفي عنها؛ لأنّ معني العلم بثبوت تكاليف فعليّة هو العلم بوجود امثالها، و إلا لم تكن تكاليف فعليّة بل انشائيّة أو غيرها.

وَأَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الرَّابِعَةُ، فَنَعْلَمُ بِعَدَمِ وَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ التَّامِّ لِتَعَدُّرِهِ أَوْ تَعَسُّرِهِ، لَكِنِ الْإِحْتِيَاظُ فِي الْعَمَلِ بِالْأَخْبَارِ الْمَوْجُودَةِ لَيْسَ عَسْرًا.

فَإِذَا لَمْ يَنْحَلِّ الْعِلْمُ الْإِجْمَالِي بِالْعِلْمِ وَالْعِلْمِي، فَلَا بَدَّ مِنَ الْإِحْتِيَاظِ بِالْعَمَلِ بِالْأَخْبَارِ وَالْإِجْمَاعَاتِ الْكَاشِفَةِ عَنِ النَّصِّ، وَكَذَا الشُّهُرَاتِ الْكَاشِفَةِ عَنْهُ.

وَالَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ هُوَ أَنَّا نَعْلَمُ بِتَكَالِيفِ يَلْزِمُ عَلَيْنَا عَقْلًا امْتِثَالَهَا، وَهِيَ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الْعَقْلُ الْفِطْرِيُّ الَّذِي يَتَّفِقُ عَلَيْهِ الْعُقَلَاءُ، وَمَا دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ الَّذِي هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى، وَالسَّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ وَالْإِمَامِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْقَوْلُ الْمَسْمُوعُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ خَلْفَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَفَعْلُهُمْ وَتَقْرِيرُهُمْ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ، الْمَوْجُودَةُ فِي ضَمَنِ الْأَخْبَارِ الْمَوْدَعَةِ فِي كُتُبِ الْأَخْبَارِ، كَالْوَسَائِلِ وَغَيْرِهَا، أَوْ الثَّابِتَةُ بِسِيرَةِ الْمُسْلِمِينَ الْمُتَّصِلَةُ إِلَيْهِ زَمَانُهُمُ الَّتِي ثَبَتَ امْضَاؤُهُمْ لَهَا، أَوْ بِشَهْرَةِ كَاشِفَةِ عَنِ السَّنَّةِ.

وَأَمَّا وَجُودُ حُكْمٍ وَاقْعِي فِي غَيْرِهَا، فَلَا عِلْمَ لَنَا بِهِ، بَلْ لَوْ فَضِرْ وَوَجُودُهُ وَاقْعًا وَ لَمْ يَكُنْ فِي ضَمَنِ الْمَذْكُورَاتِ فَلَا تَكْلِيفَ بِهِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ لَا يَكْلِفُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا، وَنَعْلَمُ قِطْعًا بِالْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ النَّاطِقَةِ صَرِيحًا بِعَدَمِ الْإِعْتِبَارِ بِالْقِيَاسِ وَالِاسْتِحْسَانِ وَالْأَرْءِ، وَنَعْلَمُ أَنَّهُ لَيْسَ طَرِيقَ إِثْبَاتِ الْحُكْمِ عِنْدَ الشَّارِعِ بِالْقِرْعَةِ وَالِاسْتِخَارَةِ وَالرُّؤْيَا فِي الْمَنَامِ وَنَحْوِهَا.

ثُمَّ إِنَّ هَذِهِ التَّكَالِيفُ مِنْ حَيْثُ الْمَدْرِكُ عَلِيٌّ أَقْسَامٌ:

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: مَا هُوَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، كَوَجُوبِ صَلَاةِ الظُّهْرِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، وَهَكَذَا سَائِرُ الصَّلَوَاتِ الْيَوْمِيَّةِ، وَوَجُوبِ الصُّومِ وَالْحَجِّ وَنَحْوِهَا.

الْقِسْمُ الثَّانِي: مَا هُوَ مَعْلُومٌ السَّنَدُ ظَاهِرُ الدَّلَالَةِ، كَعَمُومِ الْكِتَابِ وَ مَطْلُوقِهِ الْوَارِدِ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ، وَعَمُومِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ أَوْ إِطْلَاقِهِ كَذَلِكَ.

الْقِسْمُ الثَّلَاثُ: مَا عَدَاهُمَا مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ الْأَخْبَارُ، أَوْ الشُّهُرَةُ الْكَاشِفَةُ عَنْهَا، وَهِيَ عَلِيٌّ ثَلَاثَةٌ أَصْنَافٌ:

الصف الأول: ما ليس له معارض أصلاً، مثلاً إذا دلّ خبر علي أنّ من لا يحسن التلبية يستتيب، ففي مثله يعمل بالخبر فيستتيب ويأتي بما قدر من ملحون التلبية، فيحصل العلم ببراءة الذمة.

الصف الثاني: ما له معارض من الأخبار، وفي مثله لو كان في أحدهما مرجح علي الآخر لصدوره يؤخذ به وإلا فيتخير.

الصف الثالث: ما يكون له معارض من عموم الكتاب أو اطلاقه أو عموم الخبر المتواتر أو اطلاقه، وفي مثله إن كان الخبر محقق الحجية يخصص أو يقيد، مثل ما ورد من أنّ الزوجة لا تترث من العقار، فإنه مخالف للكتاب، لكن يخصص الكتاب لتعدد الخبر وفيه صحيح وموثق وغيرهما، وإن لم يكن معلوم الحجية ودالاً علي حكم إلزامي، فيحتاط في العمل به إن كان العام رخصة، وإن كان العام حكماً إلزامياً والخبر رخصة يعمل بالعام. مثلاً قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلي الصلاة (1) الآية أوجب علي المحدث بالأصغر الوضوء وعلي الجنب الغسل، وتخصيصه بكفاية غسل الجمعة مثلاً للمحدث بالأصغر في جواز الدخول في الصلاة يحتاج إلي مخصّص قويّ سندا ودلالة، ولا دليل كذلك، فلا يكتفي به عن الوضوء، وتفصيله في محله.

وحاصل الكلام في كيفية الاحتياط: إنّ الخبر الموجود بأيدينا إذا كان ضعيفاً لإرسال مع ضعف رواته وعدم فتوي به من أحد من الأصحاب، خصوصاً إذا كانت المسألة محلّ الابتلاء، وبالجملة كان ضعيفاً باصطلاح القدماء والمتأخرين، ولم يكن مضمونه مفتي به، فيطرح أي لا يعمل به، ويرد علمه إلي أهله.

وأما إذا لم يكن كذلك وإن كان في سنده من طعن عليه، سواء كان موجوداً في 6.

ص: 472

1- سورة المائدة: 6.

الكتب الأربعة أو لم يكن، فإن لم يكن مخالفا لعموم إلزامي في الكتاب، ولا لرواية معتبرة مشتملة علي الحكم الالزامي، ولم يكن مخالفا للقاعدة المصطادة من الكتاب و الروايات، ولا مخالفا للاحتياط، ولا لما يعلم من الشرع الاهتمام به، فإنه يعمل به.

وإن كان مخالفا لعموم الكتاب، أو رواية متواترة أو رواية معتبرة بالاصطلاحين، أو لقاعدة مسلّمة مصطادة من الكتاب و الستة، أو لما علم الاهتمام به شرعا، ففي مثله لا بدّ من التحقيق حول صدور الخبر عن المعصومين عليهم السّلام.

فإن كان صحيحا بالاصطلاحين و لم يكن القدماء أعرضوا عن الفتوي به، فيخصّص العموم، أو يقيّد الاطلاق الوارد في مقام البيان علي إشكال، و إلاّ بأن كان صحيحا باصطلاح المتأخرين و كانت رواته من المشاهير الذين ثبتت وثاقتهم، و لم يكن الخبر معرضا عنه، فيخصّص به علي إشكال.

و إذا كان صحيحا باصطلاح القدماء أو باصطلاح المتأخرين، مع كون إثبات وثاقة الرواة مستندا إلي غير الحسّ، فإنه لا بدّ من الاحتياط.

و الحاصل أنّه لا بدّ من عدم طرح الأخبار الموجودة بأيدينا مهما أمكن، مع مراعاة أن تكون الأخبار المنخصّصة للعمومات، أو المقيّدة للمطلقات المعتبرة مثلها في الاعتبار، و لا يبعد عدم استلزام هذا الاحتياط العسر و الحرج، كما اعترف به صاحب الكفاية.

و لو فرض أنّه استلزم العسر و الحرج، فيرتفعان بالعمل بالخبر المقرون بما يوجب قوّة الصدور: إمّا لوجوده في الكتب التي شهد أرباب الرجال بأنّها معمولية، مثل كتب الحسين بن سعيد، أو لتعدّد الخبر بطرق مختلفة، و كون رواته ممّن وثّقهم أو مدحهم علماء الرجال فيما يحتمل فيه كون توثيقهم و مدحهم عن اجتهادهم، و أمثال ذلك من القرائن، و يحتاط فيما عداه، و كذا لا بدّ من الاحتياط بالعمل

و الأحوط ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله بناء علي تقرير دليل الانسداد علي الحكومة، كما هو مختاره.

قال: و حاصل الأمر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما أمكن إلاّ مع الاطمئنان بخلافه (1) انتهى.

هذا إن لم تتعارض الأخبار. و أمّا مع تعارضها، فإن أمكن الاحتياط بأن دلّ أحدهما علي الوجوب و الآخر علي الاباحة، احتاط بالعمل به؛ لأنّ ما مورون بالعمل بهذه الأخبار و لا نعلم صدورهما، بل نحتمله، فيكون ما دلّ علي الوجوب من أطراف العلم الاجمالي و إن لم يمكن الاحتياط يعمل بما فيه مرجّح، فإن لم يكن لأحدهما ترجيح فيتخيّر لا محالة.

و هذه الطريقة أي العمل بالأخبار المودعة في كتب الأخبار بالنحو المذكور هي طريقة الشيخ تقريبا، قال في أوّل التهذيب: و مهما تمكّنت من تأويل بعض الأحاديث من غير طعن في اسنادها فإنّي لا أتعدّاه. و لعلّه يظهر ذلك ممّا ذكره في العدة من أنّ الأصحاب إذا رجعوا إلي أصل أو كتاب و كان راويه-أي: راوي الكتاب أو الأصل- ثقة سلّموا الأمر (2). بارجاع الضمير إلي الكتاب و إن روي عن ضعيف.

و يظهر من النجاشي فيما ذكره في ترجمة ابن أبي عمير من أنّ الأصحاب يعملون بمراسيله لكونها مسانيد، فلو لا أنّهم يعملون بجميع مسانيد كتبه لم يكن وجه لما ذكره من أنّ مراسيله مسانيد.

و كذا يظهر ممّا ذكره الصدوق في أوّل الفقيه. و كذا ممّا ذكره الكليني في أوّل 3.

ص: 474

1- فرائد الاصول ص 251.

2- و يقرب ممّا ذكرناه ما اختاره في كتاب هداية الأبرار ص 195-203.

الكافي. وكذا ما يحكي عن ابن الوليد في مواضع، منها: ما عنه في محمد بن عيسى بن عبيد، قال في الفهرست: وقال أبو جعفر بن بابويه، سمعت ابن الوليد رحمه الله يقول: كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات صحيحة يعتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس ولم يروه غيره، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتي به (1) انتهى. وسيأتي عند ذكر القرائن الكلام في ذلك.

تنبيهات:

التنبيه الأول: قال الشيخ الأنصاري رحمه الله:

إن قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني للأحكام المجهولة، بلا فرق بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي، كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي، وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري، كأن يحصل من أمانة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن، كالقرعة مثلا، فإذا ظن حجية القرعة حصل الامتثال الظني في مورد القرعة، وإن لم يحصل ظن بالحكم الواقعي (2) انتهى. فعلي هذا يكون نتيجة مقدمات الانسداد حكومة العقل، وهو يحكم بكفاية الامتثال الظني.

وذهب إليها في الكفاية، حيث قال: لا يخفي أن قضية ذلك هو التنزل إلي الظن بكل من الواقع والطريق الخ (3).

أقول: إننا نعلم بأن الشارع المقدس ليس له طريق إلي ثبوت أحكامه عند غير المشافهين من الغائبين والمعدومين حال الخطاب إلا الطرق المتعارفة، وهي الاستحسان والقياس والأخبار والشهرة بين العلماء وسيرة المسلمين، وأما القرعة

ص: 475

1- الفهرست ص 212.

2- فرائد الاصول ص 212.

3- كفاية الاصول ص 362.

والاستخارة والرؤية في النوم ونحوها فليست طرقا إلي ثبوت الحكم، والشارع منع عن اثبات الحكم بالاستحسان والقياس بأخبار متواترة، فيتعيّن اثباتها بالأخبار والشهرة الكاشفة عن فتوي المعصومين عليهم السلام، والسيرة المتّصلة إلي زمان المعصومين عليهم السلام، فدائرة العلم الاجمالي بالأحكام الشرعيّة محصورة من الأوّل في هذه الطرق، فإن حصل ظنّ بالواقع من غير هذه الطرق، فهو ممنوع شرعا؛ لعموم النهي عن اتّباع الظنّ، فيكون كالقياس.

و علي ما ذكرنا فإن حصل الظنّ بالحكم الشرعي من غير ما ذكرنا لم يكن حجّة، بل لا بدّ من أخذ الأحكام من الطرق التي ذكرناها.

التنبيه الثاني: في كون نتيجة المقدمات حكم العقل بالاكْتفاء بالامْتثال الظنّي،

أو حكم العقل بأنّ الظنّ طريق أو حجّة، وما حكم به العقل حكم به الشرع، أو الكشف عن جعل الشارع الظنّ حجّة أو التفصيل، وجوه و احتمالات:

الأوّل: حكومة العقل بكفاية الامْتثال الظنّي، اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) وكذلك صاحب الكفاية (2)، وهو الأظهر، فإنّ الأحكام الشرعيّة الموجودة في ضمن هذه الطرق أي الأخبار و الاجماع و الشهرة لا سبيل إلي تعيينها؛ لانسداد باب العلم و العلمي إليها، ولذا لا يمكن امتثالها تعيينا، و امتثالها بالاحتياط أمّا متعذّر أو لا يجب، فالعقل يحكم بأنّ كفيّة امتثالها هي اتيان المظنون منها.

الثاني: حكم العقل بأنّه إذا انسدّ باب العلم و العلمي حتّي بالاحتياط، و الحكم الواقعي لم يرتفع و كان باقيا، فلا بدّ أن يكون الظنّ طريقا إليه و حجّة، و ما حكم به العقل حكم به الشرع.

وفيه أنّه لا يحكم العقل بكون الظنّ حجّة: بل أنّه يري العمل به كافيافي

ص: 476

1- فرائد الاصول ص 212.

2- كفاية الاصول ص 368.

الثالث: جعل الشارع الظنَّ حجة؛ لأنَّ الحكم الذي يجب علي العبد امتثاله هو الحكم الذي بيّنه المولي وجعل له طريقا يوصله إلي العبد، فإنّه لا يكلف الله نفسا إلاّ ما آتاها، وبعد تعدُّر العلم والعلمي وعدم وجوب الاحتياط التام، فقد جعل الشارع الظنَّ طريقا موصلا إلي الواقع.

قلت: هذا مسلّم، لكن لو كان له طريق واشتبه-كما فيما نحن فيه-فليس علي المولي وضع طريق آخر، وحينئذ لا بدّ من امتثال التكليف المعلومة اجمالا، وكيفية امتثالها تكون بالعمل بالظنّ.

الرابع: ما قيل من أنّ الاحتياط إن كان لا يجب شرعا، ومع ذلك يجب تعيين الأمور به وتمييزه، فيكشف ذلك عن جعل الظنّ حجة؛ لأنّه بعد انسداد باب العلم والعلمي، وقيام الاجماع علي إتيان الأمور به علي وجهه مميّزا له عن غيره، وبقاء التكليف لا يمكن الامتثال إلاّ بجعل الشارع الظنّ طريقا وحجة، وإن كان عدم وجوب الاحتياط من أجل اختلال النظام، فنتيجة المقدمات الحكومة.

وفيه نظر؛ لأنّ مدّعي الاجماع يدّعي عدم وجوب الاحتياط التام لا ايجاب الاتيان بالعمل بالتعيين حتّي يقال: إنّه لا بدّ من جعل طريق إلي تعيينه.

التنبيه الثالث: في نتيجة دليل الانسداد

في أنّ نتيجة دليل الانسداد هل هي تعميم العمل بالظنّ في جميع المسائل الفقهيّة ومن أيّ سبب حصل وفي أيّ مرتبة كان من القوّة والضعف أم لا؟ لا يبعد أن يقال: إنّ ما علم اهتمام الشارع به يحتاط فيه، وأما الظنّ الحاصل من الأخبار، فلا يبعد تقدّمه علي الحاصل من الشهرة. وأما الظنّ القوي البالغ حدّ الاطمئنان فهو مقدّم علي غيره، ووجهه ظاهر بناء علي حجّية الاطمئنان.

التنبيه الرابع: في أنّ الظنّ هل يكون جابرا أو موهنا أو مرجّحا؟

أما الظنّ الذي نهى عن العمل به بخصوصه كالقياس، فلا يترتب عليه أثر؛ لأنّ

ترتيب الأثر عليه من العمل به و هو منهي عنه. و أما غيره فليس حجة في نفسه، فإن كان شهرة العمل من أصحاب الأئمة عليهم السلام و بطانتهم، سواء استندوا إلي الخبر أم لم يستندوا، فهو يوجب انجبار السند، كما أنه إن استندوا إلي الخبر و أفتوا بفتوي واضحة و كان في الخبر إجمال، كان استنادهم موجبا لانجبار الدلالة، حيث أنهم أقرب إلي زمان المعصومين عليهم السلام، و لا يخفي أنه لا كلفة لهذه الامور.

و إن كانت الشهرة عند القدماء، فإن كانت المسألة من المسائل الأصلية التي ينحصر دليلها في الخبر المأثور عن المعصومين عليهم السلام، فيمكن دعوي أن اتفاقهم علي الفتوي مع اختلاف مذاهبهم في الجملة يكشف عن وجود نص معتبر وصل إليهم، سواء استندوا إلي الخبر الضعيف الواصل إلينا، أو لم يستندوا، كما أن ما فهموه من الخبر هو الذي ينبغي أن يكون معني الخبر؛ لأنهم أقرب عهدا بزمان المعصومين عليهم السلام، و هم مع ذلك أهل اللسان و أهل اللغة العربية. و أما الشهرة من المتأخرين، فلا يترتب عليها أثر أصلا.

هذا كله إن لم توجب شهرة العمل من العلماء الاطمئنان بصدور الخبر، أو الاطمئنان بمضمونه. و أما إن أوجب الاطمئنان، فإن كان بحيث يضعف احتمال الخلاف و كان ممّا لا يعتني به، فاحتمال حجّيته بنفسه قوي، لكن يظهر من الشيخ الأنصاري رحمه الله أن الخبر يصير حجة حتّي لو لم يكن الاطمئنان بنفسه حجة؛ لأنّه يدخل في منطوق آية النبأ؛ لشمول التبيّن للاطمئنان بصدور الخبر. و فيه ما تقدّم من منع ذلك.

التنبيه الخامس: في حكم الظنّ في غير الأحكام الفرعية.

نتعرّض له تبعا لهم.

أما الظنّ المطلق، فلا دليل علي حجّيته فيه. و أما الظنّ الخاصّ الذي هو حجة في الفروع، كظواهر الكتاب، و ظواهر الخبر المتواتر أو ما يلحق به و نصوص و ظواهر الخبر الواحد الذي يكون حجة في الفروع، فهو إمّا أن يكون في الامور

التكوينية أو التاريخية، كما إذا دلّ خبر صحيح علي أنّ السماء الرابعة كذا، أو دلّ خبر علي أنّ فرعون ولد في سنة كذا مثلا، وإما أن يكون في الامور الاعتقادية.

أما في الامور التكوينية أو التاريخية، كما إذا دلّ خبر صحيح مثلا عليهما، فلا يجوز تكذيبه لما ورد عنهم عليهم السلام من أنه لا يجوز تكذيب ما روي عنهم، ولا يجب الاعتقاد بمضمونه، ويجوز الاخبار بإسناده إلي الخبر، بأن يقول: إنّ السماء الرابعة كذا كما في الخبر، وهل يجوز الاخبار جزما عنه أم لا؟ فيه قولان:

الأول: جواز الاخبار بتأ، اختاره في مصباح الاصول، قال: لأنّ جواز الاخبار عن الشيء منوط بالعلم به، وقد علمنا به بالتعبّد الشرعي؛ لأنّ الأمانة علم تعبّد، نعم علي مسلك من يقول بأنّ المجمعول فيها المنجزية و المعذرية، كما اختاره صاحب الكفاية، فلا يجوز الاخبار، كما لا يجوز الاخبار علي مسلكه بالثواب المترتب علي بعض الأعمال، فإذا دلّ خبر صحيح علي وجوب شيء و أنّ ثوابه كذا ثبت به الحكم الفرعي، لكن لا يجوز الاخبار عن الثواب المترتب عليه (1).

وفيه أولا: أنه ليس المجمعول في الأمانة العلم تعبّد، كما تقدّم.

و ثانيا: لو سلّم أنّ المجمعول فيها أنّها علم تعبّد، لكن القدر المتيقّن أنّه علم بالنسبة إلي الأحكام الفرعية لا بالنسبة إلي الاخبار عن مضمون لا يرتبط بها.

و ثالثا: أنّ الخبر الواحد الذي ثبت من الأدلّة حجّيته إن دلّ علي وجوب شيء مثلا مع ذكر ثوابه، فمعني حجّيته جواز الاخبار بمضمونه، لا إثبات الحكم الشرعي فقط و عدم الاخبار بثوابه، و لا يتبادر إلي الذهن التفكيك بين أبعاض الخبر، و هو جواز الاخبار عن مضمونه في الحكم الشرعي، و عدم جوازه في الثواب الذي ذكر فيه، فينبغي في مثل ذلك جواز الاخبار عن الثواب حتّي علي 9.

ص: 479

القول الثاني: عدم جواز الاخبار بتّما من غير نسبة إلى الخبر إن لم يحصل العلم ولا الاطمئنان الملحق بالعلم، والمراد ما يضعف فيه احتمال الخلاف بحيث يقبح عند العقلاء الاعتناء به، والدليل علي عدم الجواز ما دلّ علي عدم اتّباع غير العلم من الآيات و الاخبار، فتأمل.

وأما الامور الاعتقادية، فهل يجب الاعتقاد بمضامين تلك الاخبار أم لا؟ بعد عدم جواز ردّ الخبر إلا إذا كان معلوم الكذب، فإن كان الأمر الاعتقادي ممّا يعتبر فيه العلم حتّي يتّصف العالم به بكونه مسلما و مؤمنا، فلا يثبت بالخبر الواحد.

ودعوي أنّ الشارع جعله علما تعبّدا ممنوعة، أمّا أولا فلما مرّ من أنّه لم يجعل علما. وثانيا أنّ المطلوب في الامور الاعتقادية التي يعتبر فيها العلم هو العلم الوجداني، وإن كان الأمر الاعتقادي لم يعتبر فيه العلم، كتفاصيل كيفية الجنة أو النار، فينبغي الاعتقاد بالواقع إجمالا، ويجوز الاخبار إسنادا إلى الخبر.

المطلب الثالث: في أقسام الخبر

إشارة

يعتبر في حجّية جميع أقسام الخبر أن يكون المخبر ضابطا، قد أخبر عن شيء محسوس بنفسه أو بآثاره كالشجاعة التي تعرف بآثارها، وأن لا يكون مضمون الخبر شادّا، وينقسم باعتبار حالات المخبر و مضمون الخبر إلى أقسام:

القسم الأول: الصحيح، وهو ما كان مخبره بالغا عاقلا مسلما مؤمنا عادلا، و العدالة هي الاستقامة، و المتّصف بها علي ثلاثة أقسام:

أحدها: العدل الواقعي، وهو المستقيم في جميع أفعاله و أقواله غير المتعمّد للكذب، وكثيرا ممّا يحصل من خبره سكون النفس، وهو الذي جعله الشيخ الأنصاري رحمه الله المتيقّن حجّيته من أدلّة حجّية خبر الواحد، لكن إن حصل منه العلم

خرج عن الخبر الواحد، هذا إذا لم يحتمل تعمّد كذبه في هذا الخبر، وأما لو احتتمل تعمّد كذبه في هذا الخبر، فحينئذ يكون خبرا واحدا، و هل يشمله الأدلة الدالة علي حجّية خبر العدل، أو لا لانصرافها إلي من لا يحتمل في خبره تعمّد الكذب؟ وجهان.

إختار الشيخ الأنصاري رحمه الله الأول؛ لشمول مفهوم آية النبأ له، قال: وأما احتمال فسقه بهذا الخبر للكذب به فهو غير قادح؛ لأنّ ظاهر قوله تعالي إنّ جاءكم فاسقٌ بنبأٍ تحقّق الفسق قبل النبأ لا به، فالمفهوم يدلّ علي قبول خبر من ليس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبأ و احتمال فسقه به (1) انتهى.

لكن تقدّم المناقشة في دلالة آية النبأ علي حجّية خبر الواحد، و لو سلّم دلالتها عليها فإنّها تدلّ علي حجّية خبر العادل الواقعي حتّي في هذا الخبر.

ثانيها: العدل علي الظاهر، و المراد به من كان محكوما بالعدالة للمعاشرة معه بحيث لم يظهر منه الفسق، في مقابل من كان عادلا واقعا، أو كانت فيه إحدي أمارات العدالة من حسن الظاهر ونحوه، و لعلّ منه من كان مستصحب العدالة، أو قامت البيّنة العادلة واقعا علي عدالته ظاهرا، أو قامت البيّنة العادلة ظاهرا علي عدالته واقعا أو ظاهرا، فإنّه لا يحصل العلم في جميع ذلك، و هو محلّ الكلام في حجّية خبر الواحد علي ما يظهر من كلام الشيخ الطوسي.

حيث قال في ذيل آية النبأ: وفي الآية دلالة علي أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم و لا العمل؛ لأنّ المعني إن جاءكم فاسق بالخبر الذي لا تأمنون أن يكون كذبا فتوقّفوا فيه، و هذا التعليل موجود في خبر العدل؛ لأنّ العدل علي الظاهر يجوز أن يكون كاذبا في خبره، فالأمان غير حاصل في العمل بخبره، و في الناس من 7.

ص: 481

استدلّ به علي وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان راويه عدلا، من حيث أنّه أوجب تعالي التوقّف في خبر الفاسق، فدلّ علي أنّ خبر العدل لا يجب التوقّف فيه، وهذا الذي ذكره غير صحيح؛ لأنّه استدلال بدليل الخطاب، و دليل الخطاب ليس بدليل عند جمهور العلماء، ولو كان صحيحا فليست الآية بأن يستدلّ بدليلها علي وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان عدلا بأولي من أن يستدلّ بتعليلها في دفع الأمان من أن يصاب بجهالة إذا عمل بها علي أنّ خبر العدل مثله (1) انتهى.

و المستفاد من كلامه أنّ محلّ البحث في حجّية خبر الواحد هو العدل علي الظاهر، و أنّه منكر لحجّيته، و إنّما يقول بحجّية خبر الثقة الواقعي الذي يكون الأمان موجودا عند خبره.

و قال في عدّة الاصول في بيان استدلال القوم بأية النبأ: إنّّه أوجب علينا التوقّف عند خبر الفاسق، فينبغي أن يكون خبر العدل بخلافه.

و أجاب عنه بأنّه استدلال بدليل الخطاب، و بعض الأصحاب لا يقول به، و أمّا من قال به فلا يصحّ الاستدلال أيضا. أولا: أنّ مورد الآية الاخبار برّد القوم، و لا خلاف أنّه لا يقبل فيه أيضا خبر العدل. و ثانيا: أنّ التعليل بإصابة القوم بجهالة قائم في خبر العدل؛ لأنّ خبره إذا كان لا يوجب العلم، فالتجويز في خبره حاصل مثل التجويز في خبر الفاسق (2) انتهى.

و لعلّ المستفاد من قوله «إذا كان لا يوجب العلم» حجّيته إن أوجب العلم، و سيأتي نقل كلامه من عدّة علي حجّية خبر الثقة.

ثمّ إنّّه قد ظهر من الأدلّة المتقدّمة أنّه يعتبر في حجّية الخبر كون راويه ثقة واقعا. و أمّا الثقة علي الظاهر أي من لم يعلم وثاقته لكن احترزت وثاقته بظاهره 4.

ص: 482

1- التبيان 9:343.

2- عدّة الاصول ص 314.

حاله و سلوكه للمعاشرين له، أو ثبتت وثاقته بحجّة، فليس خبره حجّة، ولكن يمكن أن يستدلّ لحجّة خبر العدل علي الظاهر أو الثقة علي الظاهر بامور:

الأول: الآية الشريفة المتقدّمة التي سبق الجواب عنها.

الثاني: سيرة المتشرّعة. وفيه نظر؛ لأنّه لم يثبت سيرتهم علي ذلك، ولا سيّما بملاحظة مخالفة كثير من القدماء في حجّة خبر الواحد.

الثالث: الأخبار المتقدّمة في الطائفة السابعة. وقد عرفت المناقشة في دلالتها بأنّها في مقام بيان من يؤخذ عنه العلم، وأمّا اعتبار كونه صادقاً في إخباره عن علمه، فهو موكول إلي طريقة العقلاء في اعتبارهم ذلك، فهي تدلّ علي أنّه يؤخذ من علماء الشيعة العارفين بالأحكام، ولو سلّم كون بعضها مطلقاً، فهو مقيد بما دلّ علي اعتبار كونه ثقة مأموناً، كما قال الشيخ الأنصاري في عبارته المتقدّمة (1).

والحقّ أنّه لا دليل علي حجّة خبر العدل علي الظاهر، قال بعضهم: بل الحقّ أنّ العدالة في الشاهد وإمام الجماعة مبنية علي الظاهر، وهي كونه مستور الحال، إذا سئل عنه خلطاؤه و جيرانه قالوا: لا نعلم منه إلاّ خيراً، وفي الراوي كونه متحرّجاً عن الكذب ضابطاً لما ينقله، وأمّا الايمان فهو مع ذلك شرط لقبول خبر الواحد المجرد عمّا يوجب العلم (2) انتهى.

ثمّ إنّ لو سلّم حجّة خبر العدل علي الظاهر، فينبغي الاقتصار علي من قطع علي عدالته ظاهراً لا مظنون العدالة ظاهراً، بل لا يكفي مظنون العدالة واقعا، لكن نسب بعض إلي العلامة أنّه اكتفي بمظنون العدالة.

ثالثها وهو الذي ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله: العدل في الاخبار، أي: الاستقامة في خصوص الاخبار، بأن يكون إمامياً متحرّزاً عن الكذب، وذكر الشيخ 3.

ص: 483

1- فرائد الاصول ص 144.

2- هداية الأبرار ص 123.

الطوسي رحمه الله أنه المراد بالعدالة في الراوي، فإنه قال: وقد ورد جواز العمل به-أي الخبر الواحد-في الشرع، إلا أن ذلك موقوف علي طريق مخصوص، وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة، ويختص بروايته، ويكون علي صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها (1).

قوله «ويختص بروايته» لعله يريد أن لا يكون معه قرينة توجب العلم.

وقال أيضا: علي أن من شرط العمل بخبر الواحد أن يكون راويه عدلا بلا خلاف (2).

وقال أيضا: فأما من كان مخطئا في بعض الأفعال أو فاسقا بأفعال الجوارح، وكان ثقة في روايته متحرزا فيها، فإن ذلك لا يوجب ردّ خبره و يجوز العمل به؛ لأن العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه، وإنما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته، وليس بمانع من قبول خبره، ولأجل ذلك عملت الطائفة بأخبار جماعة هذه صفتهم (3) انتهى.

وقال في المعارج بعد حكاية ذلك عن الشيخ: ونحن نمنع هذه الدعوي ونطالب بدليلها، ولو سلّمنا لاقتصرنا علي المواضع التي عملت فيها بأخبار خاصّة، ولم يجز التعدي في العمل إلي غيرها، ودعوي التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعدة؛ إذ الذي يظهر فسوقه لا يوثق بما يظهر من تحرّجه عن الكذب (4) انتهى.

فقد منع عمل الطائفة بأخبار الفساق، ولو سلّم عملهم فيقتصر علي مورد عملهم، ومنع أخيرا عن حصول العلم بتحرز الفاسق عن الكذب. 9.

ص: 484

1- عدّة الاصول ص 290.

2- عدّة الاصول ص 341.

3- عدّة الاصول ص 381.

4- معارج الاصول ص 149.

قلت: لو سلّم عمل الطائفة فلعلّه للقرينة، أو لكون الراوي له حالة استقامة حملت رواياته عليها، نعم لو ثبت تحرّزه عن الكذب و علم أو اطمئنّ بذلك منه، فيحصل من خبره سكون النفس، ويكون خبره حجّة، وهو ثقة واقعي، ولا يبعد أن يكون أدلّة حجّية الخبر شاملة له؛ لأنّ من احرز أنّه صادق في قوله لا يحتمل فيه الخلاف، وحينئذ لا يشترط كونه إماميًا كما اشترطه الشيخ؛ لأنّ من كان كذلك يحصل من خبره سكون النفس. و أمّا لو احتمل كذبه في هذا الخبر، فلا دليل علي حجّية خبره من بناء العقلاء الممضي شرعا، ولا يشمل سائر أدلّة حجّية الخبر.

ثمّ إنّ النسبة بين العدل الواقعي و الثقة في الحديث العموم و الخصوص المطلق، و النسبة بين المحكوم بالعدالة ظاهرا و الثقة العموم من وجه؛ لأنّ من علم أو حكم بعدالته ظاهرا ربّما لا يعلم ولا يحكم بوثاقته في الحديث.

قيل: إنّ النسبة بين الثقة في الاخبار و بين ظنّ العدالة الذي اعتبره العلامة رحمه الله و من وافقه من أصحابنا علي وفق العامة عموم من وجه، صرّح بذلك الشهيد الثاني في بعض تصانيفه في جواز الاعتماد علي خبر البايع الثقة في استبراء الجارية.

وقال في وسائل الشيعة: و معلوم أنّ النسبة بين الثقة و العدل العموم و الخصوص من وجه، كما ذكره الشهيد الثاني في بعض مؤلّفاته في بحث استبراء الجارية (1).

ثمّ إنّ ذكر في مقباس الهداية أنّ الصحيح ينقسم إلي أعلي و أوسط و أدني، فلاحظ.

القسم الثاني: الحسن (2)، وهو خبر الامامي الممدوح في إخباره مدحا لا يبلغه.

ص: 485

1- وسائل الشيعة 20:93.

2- عرفه في المعالم بأنّه متّصل السند إلي المعصوم الامامي الممدوح من غير معارضة ذمّ مقبول ولا ثبوت عدالة. وقال والد الشيخ البهائي في وصول الأختيار ص 95: هو ما رواه الممدوح من غير نصّ علي عدالته. وقال أيضا في ص 97: أكثر علمائنا لم يعملوا به. بناء علي قاعدتهم من اشتراط علم العدالة.

حدّ الوثاقة، واستدلّ علي حجّيته بوجوه:

الوجه الأوّل: كون الممدوح لأجل كونه ممدوحا محكوما بكونه عادلا.

قال الشهيد في الدراية: و اختلفوا في العمل بالحسن، فمنهم من عمل به مطلقا كالصحيح، وهو الشيخ رحمه الله علي ما يظهر من عمله، و كلّ من اكتفي في العدالة بظاهر الاسلام و لم يشترط ظهورها، و منهم من ردّه مطلقا و هم الأكثرون، حيث اشترطوا في قبول الرواية الايمان و العدالة، كما قطع به العلامة في كتبه الاصوليّة و غيره.

إلي أن قال: و فصلّ آخرون في الحسن، كالمحقّق في المعتبر و الشهيد في الذكرى، فقبلوا الحسن بل الموثق، و ربّما ترقّوا إلي الضعيف أيضا إذا كان العمل بمضمونه مشتهرا بين الأصحاب، حتّى قدّموه حينئذ علي الخبر الصحيح حيث لا يكون العمل بمضمونه مشتهرا (1) انتهى.

قوله «و هو الشيخ رحمه الله» قلت: قد صرّح في العدة بخلافه كما مرّ.

وقال السيّد بحر العلوم: التحقيق أنّ الحسن يشارك الصحيح في أصل العدالة، و إنّما يخالفه في الكاشف عنها، فإنّه في الصحيح هو التوثيق أو ما يستلزمه، بخلاف الحسن فإنّ الكاشف فيه هو حسن الظاهر المكتفي به في ثبوت العدالة علي أصحّ الأقوال، و بهذا يزول الاشكال في القول بحجّية الحسن مع القول باشتراط عدالة الراوي، كما هو المعروف بين الأصحاب (2).

قلت: ما ذكره السيّد راجع إلي العدل علي الظاهر الذي مرّ الكلام فيه، و أمّا الحسن بالتحسين الذي ذكرناه فهو مغاير للعدل علي الظاهر، و علي كلّ لا يشمل دليل حجّية خبر العادل كما مرّ.

ص: 486

1- الدراية ص 26.

2- رجال السيّد بحر العلوم 1:460.

الوجه الثاني: ما ذكره الشهيد الثاني في الدراية قائلًا: إنه دليل لحجية الخبر الصحيح والحسن والموثوق، وهو أن المانع من قبول خبر الفاسق هو فسقه لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فمتمي لم يعلم الفسق لا يجب التثبت عند خبر المخبر مع جهل حاله، فكيف مع توثيقه و مدحه وإن لم يبلغ حدّ التعديل، وبهذا احتجّ من قبل المراسيل.

وقد أجابوا عنه بأنّ الفسق لمّا كان علّة التثبت وجب العلم بنفيه حتّي يعلم انتفاء التثبت، فيجب التفحص عن الفسق ليعلم هو أو عدمه حتّي يعلم التثبت أو عدمه. وفيه نظر؛ لأنّ الأصل عدم وجود المانع في المسلم، ولأنّ مجهول الحال لا يمكن الحكم عليه بالفسق، والمراد في الآية المحكوم عليه بالفسق (1) انتهى.

وفيه نظر أولاً: أنّه في مورد الآية وهو الارتداد لا يقبل خبر الموثوق والممدوح فضلاً عن المجهول.

و ثانياً: ما تقدّم من منع دلالة الآية علي حجية خبر العادل فضلاً عن غيره.

و ثالثاً: أنّ الآية دلّت علي أنّ الفاسق واقعا لا بدّ من التثبت عند خبره؛ لأنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية، ولا دخل للعلم والجهل في مفاهيم الألفاظ.

وما ذكره من أنّ الأصل عدم المانع لو سلّم، فهو فيما إذا كان المقتضي للشيء معلوماً وشكّ في وجود المانع، ولما منع أن يمنع وجود المقتضي في قبول خبر المسلم، ولعلّ المقتضي هو عدالة المخبر، وما ذكره من أنّ المراد في الآية المحكوم عليه بالفسق، إن أراد أنّ المراد به من يصحّ خطابه بأيّها الفاسق، ففيه أنّه ليس في الآية كون المانع صحّة خطابه بأيّها الفاسق، بل الحكم مترتب علي عنوان الفاسق، كسائر الموضوعات وهو من صدق عليه الفاسق، مثل قوله «يتوضأ بالماء» فإنّ 6.

ص: 487

المراد به ما صدق عليه الماء واقعا لا ما اعتقده المكلف ماء.

الوجه الثالث: إطلاق الأخبار المتقدمة في الطائفة السابعة، لكن تقدّم النظر في دلالتها.

الوجه الرابع: سيرة العقلاء، قال في مباني الاستنباط: الخبر الحسن و هو الذي يكون جميع سلسلة رواته إماميين ممدوحين بالخير و التحرز عن الكذب من دون تصريح بعدالتهم كلاً أو بعضاً، وهذا القسم أيضا داخل في السيرة، فإن سيرة العقلاء مستقرة علي العمل بخبر من يتحرز عن الكذب و إن لم يكن عادلا (1).

وفيه أنه لا- بناء للعقلاء علي ذلك فيما لا- يتساهلون فيه، فلو أخبر رجل ممدوح بموت رجل لا يكتفون بمجرد خبره مع التمكن من الاستعلام، فلا يرتّبون آثار موته إذا لم يحصل لهم العلم بموته، ولا يقيمون عليه النوائح، ولا تتزوج زوجته إلي غير ذلك، ولو سلّم سيرتهم علي قبول الخبر الحسن فهي مردوعة بالآيات و الروايات الناهية عن اتباع غير العلم.

ثم إن ما ذكر في تعريف الحسن من التحرز عن الكذب يرادف الوثاقة.

الوجه الخامس: ما قيل من دعوي الشيخ في العدة الاجماع علي قبول حجّيته، حيث قال: و مدحوا الممدوح و ذموا المذموم (2).

قلت: هذا لا يدلّ علي أنّ الشيخ يري جواز العمل بخبر الممدوح، و لا علي ادّعائه الاجماع علي العمل به، كما هو واضح للمراجع، فإنّه قال بعد ذلك: فلو لا أنّ العمل بمن يسلم من الطعن و يرويه من هو موثوق به جائز لما كان بينه و بين غيره فرق (3). 7.

ص: 488

1- مباني الاستنباط ص 354.

2- عدة الاصول ص 366.

3- عدة الاصول ص 367.

ثم إنه ينبغي أن يقسم الحسن إلي الواقعي، وهو من احرز حسنه بالمعاشرة، وإلي الحسن علي الظاهر، وهو من ثبت حسنه بالاستصحاب و نحوه، ولقائل أن يقول: إن سلم حجّية الحسن الواقعي، فلا يسلم حجّية الحسن علي الظاهر.

القسم الثالث: الموثق، وعرفه في المعالم بأنه ما دخل في طريقه من ليس بإمامي، ولكنه منصوص علي توثيقه بين الأصحاب، ولم يشتمل باقي الطريق علي ضعف من جهة اخري (1) انتهى.

أقول: من غير فرق بين المخالف و سائر فرق الشيعة، كالفطحيّة و الواقفيّة وغيرهما. ثم إنه إن كان متعبدا بدينه، يكون عادلا في مذهبه.

واستدلّ علي حجّيته بما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ذكر الأخبار علي حجّية خبر الواحد من أنّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب علي وجه لا يعتني به العقلاء، ويقبحون التوقّف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دلّ عليه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة، وهي أيضا منصرف إطلاق غيرها، وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدّمة خالية عنها، بل في كثير منها التصريح بخلافه، مثل رواية العدة الآمرة بالأخذ بما رووه عن علي عليه السلام، و الواردة في كتب بني فضال، و مرفوعة الكناني و تاليها.

نعم في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة، لكنّه محمول علي غير الثقة، أو علي أخذ الفتوي جمعا بينها و بين ما هو أكثر منها، و في رواية بني فضال شهادة علي هذا الجمع، مع أنّ التعليل للنهي في ذيل الرواية بأنهم ممّن خانوا الله و رسوله يدلّ علي انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فإنّ غير الامامي الثقة مثل ابن فضال و ابن بكير ليسوا خائنين في كلّ نقل 6.

ص: 489

ولا- يبعد أن يقال: إنه لا- فرق في الاعتماد علي خبر الثقة، وهو المتحرّز عن الكذب المعلوم من حاله أنّه صادق بين الامامي وغيره، فإنّه يحصل سكون النفس من إخباره. نعم يحتمل الفرق في من يحتمل كذبه في هذا الخبر بين العادل و الفاسق بأفعال الجوارح، بأنّ العادل يقبل قوله حملا علي الصحّة، لكن لا يبعد أن يكون المدار علي قوّة احتمال الكذب و ضعفه، فإذا كان عادلا كان احتمال كذبه ضعيفا جدّا. و أمّا لو كان الاحتمال ممّا يعتني به، فالآيات و الأخبار الناهية عن اتّباع غير العلم تدلّ علي عدم الحجّية.

وقد يفصل- كما تقدّم- بين ما إذا كان الغرض ترتيب آثار الواقع، فهي لا تترتب علي خبر الثقة المذكور ما لم يحصل سكون النفس، و بين ما إذا كان الغرض احتجاج العبد علي المولي أو العكس، فيكون قول الثقة حجّة و إن لم يحصل سكون النفس.

و يمكن تقسيمه إلي الموثّق واقعا، و الموثّق ظاهرا، و هو من احرز وثاقته بالمعاشرة الظاهرية معه.

القسم الرابع: الضعيف، و هو المشتمل علي المجروح، أو المطعون، أو المجهول، أو الارسال، أو الوقف و نحوها، و له أصناف:

الصنف الأوّل: المضمّر، و هو ما اضمّر فيه المسؤول أو المخبر عنه، بأن قال:

سألته، أو نحو ذلك. و هذا ليس بحجّة إلاّ إذا احرز أنّ المراد به هو المعصوم عليه السّلام، كما قيل في مضمّرات زرارة: إنه أجلّ من أن يروي عن غير المعصوم عليه السّلام.

وقد تكون الرواية مضمّرة، لكن بعد التأمل يظهر أنّها ليست كذلك؛ لأنّ الراوي 4.

ص: 490

ذكر المعصوم الذي روي عنه في أول كتابه، ثم قال: وسألته، ويرجع الضمير إلي المذكور أولاً، ثم لما رتبت الأخبار ووزعت علي الأبواب و حصل التقطيع، فظنَّ أنَّ الخبر مضمَّر، مع أنَّه ليس كذلك.

وقد أشار إلي ذلك في الفائدة الحادية عشرة في خاتمة الوسائل (1) بعد حكايته عن الشيخ حسن رحمه الله في المنتقى (2) في الفائدة الثامنة مضمون ما ذكرناه.

وقد يقال بأنَّ مضمَّرات سماعه من هذا القبيل، لكن ينافيه أنَّ الشيخ الطوسي رحمه الله الذي هو أقرب منَّا إلي زمان تدوين كتب الأخبار ناقش في مضمَّرات سماعه، قال في التهذيب بعد ذكر خبر عنه: فأول ما فيه أنَّ سماعه قال: سألته، ولم يذكر المسؤول بعينه، ويحتمل أن قد يكون قد سأل غير الامام فأجابه بذلك، وإذا احتمل ما قلناه لم يكن فيه حجة علينا (3) انتهى.

قلت: ما ذكر من أنَّ الاضمار حصل من تقطيع الأخبار يحتاج إلي دليل لإثباته، مع أنَّ مقتضى الأمانة في التقطيع ذكر المسؤول عنه، مثلاً إنَّ سماعه يروي عن أبي عبد الله عليه السلام، ويروي عن أبي الحسن عليه السلام، فإذا كان ذكر أول كتابه أنَّه سأل أبا عبد الله عليه السلام، فينبغي عند التقطيع أن يذكر ذلك.

ولكن يمكن أن يستفاد من بعض الأخبار أنَّ سماعه وآخرين لا يضمرون إلا عن المعصوم عليه السلام، وهو خبر سماعه عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت: أصلحك الله أنا نجتمع فتتذاكر ما عندنا، فلا يرد علينا شيء إلاَّ وعندنا فيه شيء مسطر، وذلك ممَّا أنعم الله به علينا، ثمَّ يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء، فينظر بعضنا إلي بعض، وعندنا ما يشبهه فنقيس علي أحسنه، فقال: وما لكم و للقياس، إنَّما هلك 6.

ص: 491

1- وسائل الشيعة 20:112.

2- منتقى الجمان 1:35.

3- تهذيب الأحكام 1:16.

من هلك من قبلكم بالقياس.

ثم قال: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإن جاءكم مالا تعلمون فها- وأهوي بيده إلي فيه- ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال علي و قلت أنا، وقالت الصحابة و قلت، ثم قال: أكنت تجلس إليه؟ فقلت: لا ولكن هذا كلامه، فقلت:

أصلحك الله أتى رسول الله صَلَّى الله عليه و اله الناس بما يكتفون به في عهده؟ قال: نعم و ما يحتاجون إليه إلي يوم القيامة، فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: لا هو عند أهله (1).

وقريب منه خبر محمد بن حكيم (2).

بناء علي إرادته أن عندنا فيه شيء مسطر منكم كما لعل الظاهر، لكن قوله «فنفيس عليه» يقتضي أنهم ربّما يقولون بالقياس فمنعهم.

الصنف الثاني: المرسل، وهو ما لم يذكر فيه اسم بعض الرواة، سواء ذكر بعنوان رجل أو بعض أصحابنا، أو لم يذكر أصلا، كما إذا علم بحسب الطبقة سقوط الوساطة. والمرسل ليس بحجة بناء علي اعتبار وثاقة الرواة أو حسنهم.

ولعل الظاهر من كلام النجاشي في ترجمة أحمد بن محمد بن خالد (3) أن القدماء لا يعتمدون علي المراسيل، وكذا يظهر ممّا ذكره في ترجمة محمد بن أبي عمير أن أصحابنا يسكنون إلي مراسيله (4). فإنه يدلّ علي أن المراسيل ليست بحجة، و لمراسيل ابن أبي عمير خصوصية توجب سكون أصحابنا إليها.

وقد استثنى من عدم حجة المراسيل مواضع: 6.

ص: 492

1- اصول الكافي 1:57 ح 13.

2- اصول الكافي 1:56 ح 9.

3- رجال النجاشي ص 76.

4- رجال النجاشي ص 326.

الموضع الأول: ما إذا كان الراوي لا يرسل إلا عن ثقة.

قال الشيخ في العدة: فأما إذا انفردت المراسيل، فيجوز العمل بها علي الشرط الذي ذكرناه، إلي آخر كلامه. و مراده بالشرط الذي ذكره أن يكون المرسل مّمن لا يرسل إلا عن ثقة، فلاحظ كلامه.

قال: وإذا كان أحد الراويين مسندا و الآخر مرسلا، نظر في حال المرسل، فإن كان مّمن يعلم أنّه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به، فلا ترجيح لخبر غيره علي خبره، و لأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمّد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، و أحمد بن محمّد بن أبي نصر، و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا مّمن يوثق به، و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن رواية غيرهم، فأما إذا لم يكن كذلك و يكون مّمن يرسل عن ثقة و عن غير ثقة، فإنّه يقدّم خبر غيره عليه، و إذا انفرد و جب التوقّف في خبره إلي أن يدلّ دليل علي وجوب العمل به، فأما إذا انفردت المراسيل، فيجوز العمل بها علي الشرط الذي ذكرناه (1) انتهى.

فإنّ قوله «و لذلك عملوا بمرسلهم» نصّ في أنّ وجه العمل بمرسل ابن أبي عمير و أضرابه كونه لا يرسل إلا عن ثقة. و كذلك قوله «و إذا انفرد و جب التوقّف» نصّ في أنّه إذا كانه يرسل عن ثقة تارة، و يرسل عن غيرهم اخري يتوقّف، مع أنّ قوله «بالشرط» أيضا ظاهر في أنّ الشرط قوله «فإن كان مّمن يعلم أنّه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به» و ليس في كلامه اشتراط عدم المعارض.

و من ذلك يظهر أنّ ما نسبته إليه المحقّق في المعارج في غير محلّه، حيث قال:

المسألة السادسة: إذا أرسل الراوي الرواية، قال الشيخ رحمه الله: إن كان مّمن عرف أنّه 6.

ص: 493

لا يروي إلا عن ثقة، قبلت مطلقاً، وإن لم يكن كذلك، قبلت بشرط أن لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة، واحتجّ لذلك بأنّ الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد، فمن أجاز أحدهما أجاز الآخر (1).

فإنّه حمل قوله «علي الشرط الذي ذكرناه» علي انفراد المرسل عن المعارض، لكن لعلّ ظاهر كلامه اشتراط أن يكون المرسل ممّن لا يرسل إلا عن ثقة.

ثم إنّ الشيخ رحمه الله ذكر في العدة جماعة عرفوا أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، ولعلّ حاصل كلام الشيخ رحمه الله أنّه قد عرف معاشروهم، وهكذا الذين عاشروا معاشريهم، وهكذا في جميع الأعصار إلي زمان الشيخ رحمه الله أنّهم لا يرسلون إلا عن ثقة، وقد عرف ذلك من شدة تورّعهم في نقل الحديث. وهذا إخبار من الشيخ مستند إلي الحسّ، وورد علي ذلك بوجوه:

أحدها: ما ذكره المحقّق، قال في المعتبر: ولو قال مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها الأصحاب منعنا ذلك؛ لأنّ في رجاله من طعن الأصحاب فيه، وإذا أرسل احتمال أن يكون أحدهم (2) انتهى.

وفيه أنّه لا - طريق للأصحاب إلي الطعن في من يروي عنهم هؤلاء في جميع رواياتهم وفي جميع أحوالهم؛ لعدم الاطلاع الكامل علي أحوالهم من أول بلوغهم إلي موتهم، فيمكن أن يكونوا في بعض الأوقات ثقات، وهؤلاء إنّما روي عنهم في حال كونهم ثقات.

ثانيها: أنّ الشيخ رحمه الله لم يلتزم به في التهذيبي، فطعن في رواية رواها ابن أبي عمير عن بعض بالارسال.

ويمكن الجواب بأنّ تأليف عدّته كان بعد تأليف التهذيبي، فقد عدل عن ذلك، 1.

ص: 494

1- معارج الاصول ص 151.

2- المعتبر ص 41.

و يكون نظره المتأخر هو الحجّة.

وفيه أنّه قال في عدّته: وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السّلام من الأحاديث المختلفة التي تخصّ بالفقه في كتابي المعروف بالاستبصار و في كتاب تهذيب الأحكام ما يزيد علي خمسة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها الي آخر كلامه (1).

و يظهر من هذه العبارة ارتضاؤه بما صنعه في كتابيه و عدم عدوله عنه، فيكون كلامه في العدة مناقضا له، إلا أن يقال: إنّ الشيخ اعتقد ذلك من تورّعهم في الحديث، و ليس إخبار الشيخ عن ذلك إخبارا عن حسّ، فيحتمل روايتهم عن ضعيف قد خفي عليهم في بعض الموارد، فتأمل.

ثالثها: أنّ المشهور بين القدماء عدم العمل بالخبر الواحد كما تقدّم، فكيف يسند إليهم أنّهم عملوا بمرسلاتهم؟

وفيه أنّه أخبر بأمرين: أحدهما أنّهم لا يرسلون إلا عن ثقة، و ثانيهما أنّ الأصحاب عملوا بمرسلاتهم، و عدم ثبوت الأمر الثاني لا يضّر بدعواه الاولى.

و الانصاف أنّ الوثوق بكون إخبار الشيخ عن ذلك أمرا حسّيا أو قريبا منه مشكل، و سيأتي الكلام عليه.

الموضع الثاني: خصوص مرسلات ابن أبي عمير؛ لأنّ النجاشي قال: فلهذا إنّ أصحابنا يسكنون إلي مراسيله (2).

و نوقش فيه أولا: باحتمال أن لا يكون هذا كلام النجاشي، بل يكون تتمّة للكلام الذي حكاه بقوله «و قيل» و ثانيا: أنّ السكنون بمعني عدم الاعتراض علي ابن أبي عمير في إرساله لا العمل به. 6.

ص: 495

1- عدّة الاصول ص 356.

2- رجال النجاشي ص 326.

قلت: الظاهر من عبارة النجاشي هو العمل، أي: يسكنون عن احتمال أن يكون ما أرسله غير مودع في الكتب المعتمدة؛ لأنهم علموا أنّ مراسلاته عين مسنده، فكما أنّهم يسكنون إلي مسنده، كذلك يسكنون إلي مراسلاته؛ لأنّها كانت مسنده في ضمن كتبه، فلعلّه لبناء الأصحاب علي العمل بالكتب المعتمدة التي منها كتب ابن أبي عمير، والحاصل أنّ المستفاد من هذه العبارة أنّ حكم هذه المراسيل حكم مسانيد ابن أبي عمير، فمن يعمل بها يعمل بمراسيله أيضا، ولا يدلّ علي حجّية المرسل.

هذا مضافا إلي أنّ الظاهر من قوله «يسكنون إلي مراسيله» إرادة العمل بها، كما هو الظاهر في ترجمة عدّة من الرواة، مثل قول النجاشي في ترجمة محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب: جليل من أصحابنا، عظيم القدر، كثير الرواية، ثقة عين، حسن التصانيف، مسكون إلي روايته (1). انتهى.

ثمّ إنّ ذكر في مقباس الهداية أنّ للقائلين بحجّية المرسل المذكور مسلكين:

أحدهما: أنّهم لا يرسلون إلاّ عن ثقة. ونوقش عليه بأنّه شهادة علي مجهول. ثمّ ذكر مناقشة الشهيد في الدراية وصاحب البشري والمحقّق في المعتمد فلاحظ.

ثانيهما: ما حكاه عن الميرزا القميّ من أنّه لو فرض أنّ الواسطة كان فاسقا يجوز العمل بروايته بعد الثبّت، والثبّت يتحقّق بما ذكره الشيخ في العدة أنّهم لا يرسلون إلاّ عن ثقة، وبما ذكره الكشي من إجماع العصابة علي تصحيح ما يصحّ عنهم، وما ذكره النجاشي من أنّ أصحابنا يسكنون إلي مراسيلهم، فإنّ رواية ابن أبي عمير يفيد الاطمئنان بكون المروري عنه ثقة معتمدا عليه، وليس الاطمئنان الحاصل من ذلك بأقلّ من الاطمئنان الحاصل من توثيق من لم يدرك الراوي من 0.

ص: 496

علماء الرجال، كما لا يخفي (1).

أقول: فيه أولاً: أنّ التبيين هو العلم الذي لا يكون فيه احتمال الخلاف، كما تقدّم.

و ثانياً: أنّ الاطمئنان بصدور الخبر لا يحصل من هذه الكلمات، فانتظر زيادة تحقيق.

الموضع الثالث: إذا قال الصدوق: قال الصادق عليه السّلام، فإنّه يعتمد عليه لأنّه لا يكذب، وإذا قال: روي عن الصادق عليه السّلام، فلا يكون حجّة.

و اعترض عليه في كشف القناع، حيث قال في مقام الردّ علي دعوي حجّة قطع الثقة مثل قول الصدوق قال الصادق عليه السّلام: وأمّا ما صدر من جملة من الأعظم من الاعتماد علي مراسيل الصدوق في الفقيه، وغيره نادراً، و ما صدر من غيرهم ممّن لا يعتمد عليه من الاعتماد عليها دائماً أو كثيراً، و لا سيّما إذا كان الارسال بلفظ «قال الصادق عليه السّلام» مثلاً لا نحو روي و شبهه.

فالأول مبني علي المسامحة في الاستدلال، حيث يوجد دليل آخر علي الحكم ينهض بالحجّة بدونها، كما أشرنا إليه سابقاً، و لذا لم يعتدوا بها غالباً.

و الثاني علي الغفلة و الجهالة، كما بيّن في محله مفصّلاً.

علي أنّ الارسال بلفظ «قال» فضلاً عن روي و نقل، مع عدم العلم بصدور القول من المنسوب إليه شايع متداول بين الأصحاب و غيرهم في نقل الأخبار و الأقوال في الأحكام الشرعيّة و غيرها إلي آخر كلامه (2).

أقول: ذكر الصدوق في أوّل الفقيه أنّه يورد في كتابه ما هو حجّة بينه و بين ربّه، فيمكن أن يقال: لا فرق عنده بين ما قال فيه: و قال الصادق عليه السّلام، و بين ما قال فيه: 7.

ص: 497

1- مقباس الهداية ص 48-49.

2- كشف القناع ص 407.

وروي عن الصادق عليه السّلام. وأمّا احتمال الفرق بينهما مع حجّيتهما بأنّه قطع بقول الصادق عليه السّلام في الأوّل، بخلاف الثاني فإنّه حجّة بينه وبين ربّه فقط، فهو غير معلوم.

ثمّ إنّ لازم ذلك أن يكون مرسلات الصدوق أقوى من مسنده، مع أنّه ليس كذلك للعلم بأنّه لم يلق الصادق عليه السّلام، ولأنّ منشأه الأسانيد الموجودة في كتاب آخر، أو اعتماده علي شيخه، وعلي كلّ فمع بعد العهد لا يكون إخباراً عن حسّ، بل بواسطة اعتمدها، ولعلّه يعتقد أنّ الكتب المشهورة المعروفة صادرة عن المعصومين عليهم السّلام قطعاً.

و من ذلك يظهر أنّ دعوي حجّية مراسيل الكليني مبنية علي ما ذكره من ايراده الأخبار الصحيحة، فليس ذلك لقطعه بل لكونه يحتمل وصوله إليه مسنداً.

الموضع الرابع: إذا كان المرسل عنه عدّة، مثل أن يقول: أبان عن عدّة، أو غير واحد عن أبي عبد الله عليه السّلام، فهل هو مرسل أم ملحق بالصحيح؟ عبّر العلامة المجلسي رحمه الله عن مثله بالمرسل كالصحيح، وقيل بحجّيته؛ لأنّ العدّة تشتمل علي جماعة وبيعد اجتماعهم علي الكذب.

الموضع الخامس: ما اختاره المحقّق في المعارج، قال: المسألة الخامسة: إذا قال أخبرني بعض أصحابنا و عني الامامية يقبل و إن لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالفسوق؛ لأنّ إخباره بمذهبه شهادة بأنّه من أهل الأمانة و لم يعلم منه الفسوق المانع من القبول، فإن قال عن بعض أصحابه لم يقبل؛ لإمكان أن يعني نسبه إلي الرواة أو أهل العلم، فيكون البحث فيه كالمجهول (1) انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ «بعض أصحابنا» أعمّ من أن يكون من الشيعة الاثني عشرية، كما قال الشيخ في أوّل الفهرست: فإنّ كثيراً من مصتفي أصحابنا و أرباب الاصول 8.

ص: 498

ينتحلون المذاهب الفاسدة.

و ثانيا: أنّ كونه من الشيعة الامامية أعمّ من كونه عادلا.

إن قلت: إنّ المحقّق يدّعي أنّ الفقهاء يكتفون في حجّية الخبر بأن يكون الراوي من الشيعة الاثني عشرية إن لم يظهر منه فسق.

قلت: أوّلا أنّه لم ينسب ما ذكره إلي الفقهاء.

و ثانيا: أنّه مذهب في هذا الكتاب، و هو مخالف لمذهبه في أوّل المعتمد.

و ثالثا: أنّه مناف لما ذكره في المسألة الثامنة من اعتبار الضبط في الراوي، فإنّ كونه من الشيعة لا يدلّ علي كونه ضابطا.

الموضع السادس: الحق بمرسل ابن أبي عمير مرسل الشيخ الطوسي و ابن أبي عقيل و ابن الجنيد و النجاشي، لاحظ مقباس الهداية (1).

الموضع السابع: قيل: إذا قيل عن بعض رجاله، مثل أن يقال: يونس عن بعض رجاله، فلعلّه ظاهر في من يعتمد عليه و يتخذه ليكون من رجاله في الحديث.

تنبيهان:

التنبيه الأوّل: أنّ لفظ الخبر ربّما يكون صريحا في عدم الارسال، مثل قوله «سمعت»

و ربّما يكون صريحا في الارسال، مثل عن بعض أصحابنا، و قد يكون محتملا لهما، مثل قوله «قال فلان» فإنّه يحتمل سماعه عنه، و يحتمل عدم سماعه، و نسب القول إليه اعتمادا علي الواسطة التي لم يذكرها.

التنبيه الثاني: في إعراض المشهور عن الخبر المعتمد

أنّ الخبر المعتمد سواء كان صحيحا أو حسنا أو موثقا أو مرسلا معتبرا، إن أعرض المشهور عنه، فهل يوجب ذلك سقوطه عن الحجّية أم لا؟ فيه كلام يأتي.

ص: 499

الصف الثالث: ما اشتمل علي مجهول أو مهمل أو مطعون، وأدلة الحجية لا تشمله.

ثم إن الضعيف بأقسامه له تقسيم آخر، وهو أنه قد يكون مشهوراً، وقد يكون غير مشهور، فنقول:

أما الأول: وهو الخبر المشهور فهو أقسام:

أحدها: الخبر الذي روي مضمونه كثير من الرواة الذين لم يحرز عدالتهم ولا وثاقتهم ولا حسنهم، ولم يثبت عمل الرواة به ولا إعراضهم عنه، بل كان مضمونه منقولاً، فإن حصل سكون النفس الذي لا يعتني باحتمال خلافه عند العقلاء إلي صدوره عن المعصوم عليه السلام فهو حجة؛ لبناء العقلاء وعدم الردع، بل يدل عليه مقبولة ابن حنظلة، فإن المراد بالشهرة فيها الشهرة في الرواية بين أصحاب عمر بن حنظلة وهم الرواة. وإن لم يحصل الوثوق وسكون النفس، فليس بحجة، ولكن لا بد من الاحتياط في العمل بالخبر المذكور لما تقدم ويأتي.

ثم إنه يستفاد من كلام الشيخ المفيد رحمه الله اعتبار الخبر المشهور، قال في شرح اعتقادات الصدوق رحمه الله: ليس كل حديث عزى إلي الصادقين عليهم السلام حقا عنهم، وقد اضيف إليهم ما ليس بحق عنهم، ومن لا معرفة له لا يفرق بين الحق والباطل.

إلي أن قال: إلا أن المكذوب منها لا ينتشر بكثرة الأسانيد انتشار الصحيح المصدق علي الأئمة عليهم السلام فيه، وما خرج للتقية لا يكثر روايته عنهم، كما تكثر رواية المعمول به، بل لا بد من الرجحان في أحد الطرفين علي الآخر من جهة الرواة حسب ما ذكرناه، ولم تجمع العصابة علي شيء كان الحكم فيه تقية، ولا شيء دلس فيه ووضع مخروصا عليهم وكذب في إضافته إليهم، فإذا وجدنا أحد الحديثين متققا علي العمل به دون الآخر، علمنا أن الذي اتفق علي العمل به هو الحق في ظاهره وباطنه، وأن الآخر غير معمول به: إما للقول فيه علي وجه التقية،

أو لوقوع الكذب فيه.

وإذا وجدنا حديثاً يرويه عشرة من أصحاب الأئمة عليهم السلام يخالفه حديث آخر في لفظه ومعناه، ولا يصح الجمع بينهما علي حال رواه اثنان أو ثلاثة، قضينا بما رواه العشرة ونحوهم علي الحديث الذي رواه الاثنان أو الثلاثة، و حملنا ما رواه القليل علي وجه التقيّة أو توهم ناقله.

وإذا وجدنا حديثاً قد تكرر العمل به من خاصّة أصحاب الأئمة عليهم السلام في زمان بعد زمان وعصر إمام بعد إمام، قضينا به علي ما رواه غيرهم من خلافه ما لم تتكرر الرواية والعمل بمقتضاه حسب ما ذكرناه.

فإذا وجدنا حديثاً رواه شيوخ العصابة ولم يوردوا [يرووا] علي أنفسهم خلافه، علمنا أنّه ثابت وإن روي غيرهم ممّن ليس في العداد وفي التخصيص بالأئمة عليهم السلام مثلهم؛ إذ ذاك علامة الحقّ فيه، وفرق ما بين الباطل وبين الحقّ في معناه، وإنّه لا يجوز أن يفتي الامام علي وجه التقيّة في حادثة، فيسمع ذلك المختصّون بعلم الدين من أصحابهم، ولا يعلمون مخرجه علي أيّ وجه كان القول فيه، ولو ذهب عن واحد منهم لم يذهب عن الجماعة، لا سيّما وهم المعروفون بالفتيا والحلال والحرام ونقل الفرائض والسنن والأحكام إلي آخر كلامه (1).

ثانيها: الخبر الذي يطابقه عمل جميع الشيعة، أو جميع المسلمين، بحيث ينتهي إلي تقرير المعصوم، فالظاهر كونه حجّة إذا علم أو حصل الوثوق بكونه كذلك إلي زمان المعصومين عليهم السلام.

ثالثها: الخبر الذي يوافق عمل كثير من أصحاب الأئمة عليهم السلام وبطانتهم وخواصّهم، والظاهر أنّ عملهم يكشف علما عاديا عن صدور الخبر عن 4.

ص: 501

المعصوم عليه السّلام وإن لم يستندوا إليه.

لكن قال في كشف القناع: إنّ عملهم و آراءهم لا يوجب العلم بالحكم لا مور تعرّضنا لها في بحث الاجماع، لكن يظهر منه تسليم كشفه عن الحجّة المعتمدة، كما تقدّم في بحث الاجماع (1).

رابعها: الخبر الذي يوافقه شهرة فتوي قدماء العلماء بدون الاستناد إليه، فإن لم يحتمل عادة استنادهم إلي دليل قابل للمناقشة أو وجه اعتباري، ففي مثل ذلك يكشف عن وجود نصّ معتبر عندهم، أو وصول الحكم إليهم يدا بيد عن الأئمة المعصومين عليهم السّلام، أو عن شهرة عند رواة الأئمة عليهم السّلام التي تكشف عادة عن أخذهم عن الأئمة عليهم السّلام، فيكون مضمون هذا الخبر علي جميع هذه الوجوه صحيحا.

بل قد يقال: إنّ مجرد شهرة فتواهم في الفرض المزبور يكشف عن وجود نصّ معتبر عندهم؛ لأنّهم لم يكونوا يفتون علي القواعد الاصوليّة، بل كان دأبهم الافتاء علي طبق النصّ، وقد مرّ الكلام فيه في بحث الشهرة و الاجماع، وذكرنا أنّه لا يكشف علما عن ذلك، وقلنا إنّّه لا بدّ من الاحتياط في العمل به.

و أمّا إن احتمل استناد فتواهم إلي أمر اجتهادي، كالاستظهار من خبر صحيح موجود عندنا و نحو ذلك، فلا توجب شهرة فتواهم حجّية هذا الخبر، و كذلك موافقة شهرة فتوي المتأخرين لا توجب حجّية الخبر؛ لعدم حجّية آرائهم و اجتهاداتهم علي مجتهد آخر.

وقال الشهيد في الدراية في الطعن علي كون الشهرة جابرة لضعف الخبر: إنّنا نمنع من كون هذه الشهرة التي ادّعوا مؤثّرة في جبر الخبر الضعيف، فإنّ هذا إنّما 9.

ص: 502

1- كشف القناع ص 69.

يتمّ لو كانت الشهرة متحقّقة قبل زمن الشيخ، والأمر ليس كذلك فإنّ من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقاً، كالسيّد المرتضى والأكثر علي ما نقله جماعة، وبين جامع للأحاديث من غير التفات إلي تصحيح ما يصحّ وردّ ما يردّ، وكان البحث عن الفتوي مجردة لغير الفريقين قليلاً جدّاً، كما لا يخفي علي من اطّلع علي حالهم، فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ علي وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقّق، ولما عمل الشيخ بمضمونه في كتبه الفقهيّة جاء من بعده من العلماء واتبّعه منهم الأكثر تقليداً له إلاّ من شدّد منهم إلي آخر كلامه (1).

أقول: لعلّ كلامه أعمّ ممّا إذا استند المشهور إلي العمل بالخبر، أو كانت الشهرة موافقة للخبر، وكأنّه اعترف بأنّ الشهرة جابرة لكنّها ليست شهرة حقيقة لاستنادها إلي الشيخ فقط.

خامسها: الخبر الذي استند إليه قدماء الأصحاب، بحيث علم انحصار مدرّكهم فيه، وهو تارة يكون راويه معلوم الاسم مجهول الحال، وتانية يكون مجهول الاسم والحال، وثالثة يكون متّصفاً بما يمنع عن قبول خبره.

ففي الأوّل يمكن أن يكون استنادهم توثيقاً للراوي لجهلنا بحاله، فيصحّ أن يقال: إنّ الخبر مجبور بالشهرة. ولكن فيه نظر؛ لأنّه يحتمل أن يكون استنادهم إليه لوجود قرينة عندهم موجبة لعلمهم بصدق الراوي في هذا الخبر لو اطّلعنا عليها لم نعتد عليها، أو كان استنادهم إلي الخبر من أجل وجوده في الكتب التي كانت محلّ العمل والاعتماد، وذلك لعدم حصر الخبر الحجّة عند القدماء في خصوص ما كان رواه ثقات.

وفي الثاني يمكن أن يكون استنادهم توثيقاً، ولكن فيه نظر أولاً: ما مرّ من 7.

ص: 503

1- الدراية ص 27.

احتمال كون استنادهم إليه لقرينة لم نكن نعتمد عليها لو أطلعنا عليها.

و ثانياً: أنه يمكن أن يكون الراوي بحيث لو علمنا اسمه عرفنا ضعفه.

ولا- يخفي أن القرينة التي يعتمد عليها القدماء المطلعون العلماء الأتقياء، ينبغي أن نعتمد عليها لو وصلتنا، وأيضاً لا طريق إلي إحراز ضعف الراوي لو أطلعنا علي اسمه بحيث يحكم بضعفه، حتى في هذا الخبر الذي عملوا به و استندوا إليه.

وفي الثالث قيل: إنه لا يحتمل أن يكون استنادهم إليه توثيقاً للراوي؛ لأنه علي الفرض ضعيف، فينحصر أن يكون لقرينة أوجبت وثوقهم بصدق الراوي، وهو لا يكون حجة لنا؛ لأنه ربّما لا تكون القرينة التي كانت عندهم حجة لنا لو عرفناها.

وفيه نظر؛ لأنه لو ثبت ضعف الراوي في جميع الأزمنة كان للمناقشة المذكورة مجال، ولكن لا يثبت بقول الرجالين ضعف الراوي في جميع أحواله، فلعله كان ثقة حال هذه الرواية، وعلي كل حال فاستنادهم إليه لو كان لتوثيق الراوي حال الرواية فهو جابر لضعفه، وإلا فلا.

وقال في نهاية الدراية: إن دليل حجّية الخبر حيث دلّ علي حجّية الخبر الموثوق بصدوره، فإذا حصل الوثوق بصدوره و لو من طريق غير معتبر، فقد تحقّق موضوع الحكم وجدانا، فيعمّه دليل الحجّية، هذا كلّ في الكبرى. وأمّا الصغرى، فربّما يجعل منها استناد المشهور إلي الخبر الضعيف.

إلي أن قال: إن استناد المشهور إلي الخبر لعله من أجل الوثوق بخبره شخصاً، لقرينة لا توجب الوثوق نوعاً، فمجرد العمل لا يكشف عن قرينة نوعية موجبة للوثوق، بل عن وثوقهم شخصاً فعلاً و هو غير حجة إلا للشخص، فتدبر.

نعم الانصاف أن استناد المشهور إذا كشف عن ظفر الكلّ بموجب الوثوق كان ذلك مفيداً للوثوق نوعاً، لكنّه غالباً ليس كذلك، بل الغالب في تحقّق الشهرة تبعيّة

المتأخر للمتقدم في الاستناد إلي ما استند إليه لحسن ظنه به (1).

أقول: لو كان بناء القدماء في العمل بالأخبار منحصرًا في العمل بالأخبار الصحيحة أو الموثقة أو الحسنة ونحوها، أمكن تسليم ما ذكره، لكن لم يعلم كيفية عملهم. ويحتمل أن يكون اعتمادهم علي الخبر من أجل وجوده في بعض الكتب التي يعتمد عليها لقرائن عندهم لم يثبت تماميتها عندنا.

و الحاصل أنه يمكن منع حصول الوثوق النوعي بصحة مضمون الخبر من استناد مشهور القدماء إلي الخبر.

نعم تقدّم في القسم الرابع أنه لا بدّ من الاحتياط في مثل ذلك، سواء استندوا إلي الخبر أو لم يستندوا، ثمّ إنّه لو سلّم حصول الوثوق النوعي، لكن لم يثبت كفاية الوثوق لأنّه ظنّ قوي لم يثبت حجّيته.

وقد اكتفي الشيخ الأنصاري رحمه الله بالوثوق بالصدور، وإنّه يكفي الظنّ الاطمئنان، قال في الشهرة الجارية الموجبة للظنّ: وإن اريد البالغ حدّ الاطمئنان، فله وجه، غير أنّه يقتضي دخول سائر الظنون الجارية إذا بلغت ولو بضميمة المجبور حدّ الاطمئنان، ولا يختصّ بالشهرة، فالآية تدلّ علي حجّية الخبر المفيد للوثوق و الاطمئنان، ولا بعد فيه، وقد مرّ في أدلّة حجّية الأخبار ما يؤيّده، أو يدلّ عليه من حكايات الاجماع و الاخبار (2) انتهى.

قلت: ظاهره صدق التبيين المأمور به في الآية علي الاطمئنان، لكن تقدّم ضعفه.

وقال في الكفاية في جبر الظنّ الذي لم يقدّم دليل علي حجّيته لسند الخبر: فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظنّ بصدوره، أو بصحة مضمونه و دخوله بذلك 2.

ص: 505

1- نهاية الدراية 166: 2.

2- فرائد الاصول ص 292.

تحت ما دلّ علي حجّية ما يوثق به، فراجع أدلّة اعتباره (1) انتهى.

و كلامه أعمّ من الظنّ الحاصل من الشهرة و من غيرها.

أقول: لم يثبت عندنا حجّية الوثوق بالصدور أو المضمون، مع أنّه لا يحصل ذلك بالظنّ.

ثمّ إنّ المحقّق رحمه الله قال في أوّل المعتمّر: و اقتصر بعض عن هذا الافراط، فقال:

كلّ سليم السند يعمل به و ما علم أنّ الكاذب قد يلصق و الفاسق قد يصدق، و لم يتنبّه أنّ ذلك طعن في علماء الشيعة و قدح في المذهب؛ إذ لا مصتّف إلاّ و هو يعمل بخبر المجروح، كما يعمل بخبر الواحد المعدّل.

إلي أن قال: و التوسّط أصوب، فما قبله الأصحاب و دلّت القرائن علي صحّته عمل به، و ما أعرض الأصحاب عنه أو شدّد يجب اطراحه، ثمّ ذكر الأدلّة علي عدم العمل بالخبر الخالي عن المزيّة.

إلي أن قال: و لا يقال الاماميّة عاملة بالأخبار و عملها حجّة. لأنّنا نمنع ذلك، فإنّ أكثرهم يرد الخبر بأنّه واحد و بأنّه شاذّ، فلو لا استنادهم مع الاخبار إلي وجه يقتضي العمل بها لكان عملهم اقتراحا، و هذا لا يظنّ بالفرقة الناجية.

و أمّا أنّه مع عدم الظفر بالطاعن و المخالف لمضمونه يعمل به، فلأنّ مع عدم الوثوق علي الطاعن و المخالف له يتيقّن أنّه حقّ؛ لاستحالة تمادي الأصحاب علي القول بالباطل و خفاء الحقّ بينهم، و أمّا مع القرائن فلاّتها حجّة بانفرادها، فتكون دالّة علي صدق مضمون الحديث، و يراد بالاحتجاج به التأكيد الي آخر كلامه (2).

قلت: مراده من قوله في صدر كلامه «أو دلّت القرائن علي صحّته» هي القرائن 0.

ص: 506

1- كفاية الاصول ص 381.

2- المعتمّر 1:29-30.

التي تكون حجةً بانفرادها، كعموم الكتاب و الاجماع و نحوهما، فيكون المستفاد من مجموع كلامه أنّ الخبر المعمول به يعمل به لا لكشفه عن كون الراوي ثقة، بل لأنّ طرحه يكون قدحا في علماء الفرقة الناجية، وكذلك يظهر من الشيخ الطوسي أنّ الخبر المطابق لفتوي الطائفة يكون مجمعا علي صحّته، ولعلّه لا يريد فتوي جميع الطائفة بل مشهورهم.

قال الشيخ رحمه الله في العدة في البحث عن جواز العمل بالأخبار التي يخصّ بها عموم الكتاب، قال: ما دلّ علي عمل الطائفة المحقّقة بهذه الأخبار من إجماعهم علي ذلك، لم يدلّ علي العمل بما يخصّ القرآن، و يحتاج في ثبوت ذلك إلي دلالة، بل قد ورد عنهم ما لا خلاف فيه من قولهم «إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه علي كتاب الله فإن وافق كتاب الله فخذوه، وإن خالفه فردّوه أو فاضربوا به عرض الحائط» علي حسب اختلاف الألفاظ فيه، و ذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القرآن.

إلي أن قال: إنّ الأخبار الصادرة من جهتهم علي ضربين: أحدهما أن يكون خبرا و ليس هناك ما يخالفه، و يكون فتيا الطائفة به، فما هذا حكمه يكون مجمعا علي صحّته و يجوز العمل به و تخصيص العموم به، و إن كان هناك ما يخالفه من الأخبار، فالعمل بما يطابق العموم أولي؛ لأنّه يصير معلوما صحّته مثل العموم، و بيّنا أنّ ذلك وجه يرجّح به أحد الخبرين علي الآخر. و إن كان خبر لا يعلم فتيا الطائفة أصلا فيه و هناك عموم يقتضي خلافه، فالعمل بالعموم أولي بما قدّمناه من الدلالة (1) انتهى.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله (2) ذكر وجوها لمستند المشهور في كون الشهرة 1.

ص: 507

1- عدّة الاصول 350: 1.

2- فرائد الاصول ص 291.

في الفتوي جابرة لضعف سند الخبر:

أحدها: من جهة إفادتها الظنّ بصدق الخبر.

و اورد عليه أولاً: بأنه لا يفيد الظنّ بالصدور، بل يفيد الظنّ بمضمون الخبر.

و ثانياً: أنّ جلّ الأصحاب لا يقولون بحجّية الخبر المظنون مطلقاً؛ لأنّ المحكي عن المشهور اعتبار الايمان في الراوي، ولازمه أن لا يكون خبر الموثق حجّة، مع أنّه يفيد الظنّ، والفرق بين الموثق بعدم حجّيته وبين الخبر الضعيف المجبور بالشهرة بالقول بحجّيته في غاية الاشكال.

ثانيها: الاجماع.

وفيه أنّه لم يثبت.

ثالثها: أنّ التبيّن المأمور به في آية النباّ يشمل الظنّ الحاصل من ذهاب المشهور إلي مضمون الخبر.

وفيه أنّ شموله لمطلق الظنّ بعيد، نعم شموله للظنّ الاطمئنانى غير بعيد، ولكن لا يختصّ بالشهرة، بل الآية تدلّ علي حجّية الخبر المفيد للوثوق و الاطمئنان علي إشكال في صدق العلم عليه.

رابعها: الأمر بالأخذ بالمشهور في مقبولة عمر بن حنظلة و مرفوعة زرارة، فإنّ المراد بالشهرة فيهما شهرة الرواية، كما يدلّ عليه قول السائل فيما بعد ذلك فإنّهما معا مشهوران. هذا ما يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله.

أقول: نمنع كون عمل المشهور بالخبر موجبا للوثوق و الاطمئنان بالصدور أو بصحّة المضمون، و تقدّم منع صدق التبيّن علي الوثوق بل منع صدقه علي العلم، فإنّ التبيّن هو التفحص عن ثبوت الشيء بحيث يصير وجوده أو عدمه كالمحسوس، و تقدّم في محلّه أنّ المراد بالشهرة في المقبولة و المرفوعة هي شهرة الرواية التي عليها العمل عند أصحاب عمر بن حنظلة و زرارة، و شهرة الخبر

عندهم توجب الاطمئنان بل العلم بصدوره عن المعصوم.

ثم إن الأحوط كما تقدّم مراعاة شهرة فتوي القدماء في المسائل الأصليّة المذكورة في كتبهم، كالمقنع والهداية والمقنعة وكتب السيّد المرتضى والنهاية والكافي والمهذب والمراسم ونحوها؛ لاحتمال وصول نصّ معتبر إليهم، ولو لاحتماله بقريّة توجب اعتباره، أو كون المسألة مشهورة بين الشيعة بحيث وصلت إليهم يدا بيد من زمان المعصومين عليهم السّلام.

وأما الثاني وهو الخبر غير المشهور، فهو مقابل المشهور بأقسامه الخمسة المتقدّمة، فمقابل الأقسام الأربعة الأولى ليس بحجّة، وقد أشار إلي بعض ذلك الشيخ المفيد رحمه الله وقد حكينا كلامه فلاحظ.

وأما مقابل القسم الخامس، أي: الخبر المخالف للشهرة الفتوائية من قدماء الأصحاب، فإن كان إعراضهم كاشفا عن خلل في سند الخبر: إمّا لقريّة موجبة للعلم بخطأ المخبر قد عثروا عليها أو غيرها، وإمّا لخلل في الدلالة لاحتمال الكلام بما يوجب عدم انعقاد الظهور له، فلا ينبغي الاشكال. وإن لم يكشف عن ذلك، بل احتمل كونه لاجتهادهم واعتمادهم علي خبر آخر أظهر بنظرهم، فلا يوجب سقوط الخبر عن الحجّة، لكن لا بدّ من الاحتياط فيما إذا كان الخبر بم رأي من القدماء وأعرضوا عن الفتوي علي طبقه كما تقدّم.

وفي الكفاية لا يسقط الخبر عن الاعتبار، قال: وعدم وهن السند بالظنّ بعدم صدوره إلي آخر كلامه (1).

أقول: ينبغي مراعاة شهرة القدماء إن أعرضوا عن الخبر.

الصنف الرابع: ما رواه العامّة، ذكر الشيخ الطوسي رحمه الله أنّ ما رواه العامّة وان لم 1.

ص: 509

1- الكفاية ص 381.

يكونوا ثقّات عن أئمّة أهل البيت فيما إذا لم يكن هناك من الفرقة المحقّقة خبر يوافق ذلك و لا يخالفه و لا يعرف لهم قول فيه، يجب العمل به لما روي عن الصادق عليه السّلام أنّه قال: إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنّا فانظروا إليّ ما رووه عن عليّ عليه السّلام فاعملوا به، و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن درّاج و السكوني، و غيرهم من العامّة عن أئمّتنا عليهم السّلام فيما لم ينكروه، و لم يكن عندهم خلافه (1) انتهى.

أقول: قد حقّق في محلّه أنّ موضوع كلامه أعمّ من أخبار ثقّاتهم، كما يشهد له أيضا إطلاق الرواية التي ذكرها.

ولكن يرد عليه أولا: أنّ الرواية مرسلة. و ثانيا: أنّها مختصّة بما رووه عن عليّ عليه السّلام و لا تعمّ غيره.

و ثالثا: أنّ عمل الأصحاب لعلّه أعمّ، فيجعلون أخبار المذكورين معارضة لسائر الأخبار فتأمل.

ورابعا: أنّه يمكن أن يكون وجه عملهم هو الاعتماد عليّ نقل الثقّات و ايداعهم في كتبهم المعتمدة لا لهذه الرواية المرسلة.

الصنف الخامس: الخبر الشاذّ، و هو الخبر المخالف للسنة القطعيّة، كخبر عمّار الدالّ عليّ بلوغ البنت في ثلاث عشرة سنة، و هذا القسم ليس حجّة و إن كان سنده صحيحا، و وجهه واضح. 9.

ص: 510

المطلب الرابع: في طرق إثبات العدالة و الوثاقة (1)

قد تلخّص من جميع ما ذكر أنّ المستفاد من مجموع أدلّة حجّية خبر الواحد حجّية خبر المعلوم كونه عادلا واقعا الضابط المخبر عن أمر محسوس بنفسه أو بآثاره، أو الأعمّ منه و من الثقة المتحرّز عن الكذب الضابط المخبر عن محسوس بنفسه أو بآثاره، فيقع الكلام في إثبات ذلك.

فنقول: تثبت العدالة و الوثاقة بالمعاشرة المفيدة للعلم، و هو سكون النفس بعد التأمل و التحقيق، أو للاطمئنان بناء علي حجّيته، بشرط أن لا يكون المعاشر من بسطاء الناس الذين يتقون بأدني شيء.

و بالشياع المفيد للعلم، أو للاطمئنان بناء علي حجّيته، بشرط أن يكون الشياع في جميع الأعصار السابقة.

و بالقرائن المفيدة للعلم، أو الوثوق و الاطمئنان بناء علي حجّيته، مثل كونه مرجعا للفقهاء، و ممّن اعتمد عليه المشايخ في التوثيق و التضعيف، و يمكن أن يجعل من ذلك إبراهيم بن هاشم، فإنّ إكثار رواية ابنه الجليل علي بن إبراهيم عنه، و إكثار إيراد الكليني رواياته في الكافي، و ما قيل في حقّه من أنّه أوّل من نشر حديث الكوفيّين في قم، و أمثال هذه القرائن تقيّد الوثوق بوثاقته.

و قد يقال بثبوتها بامور:

ص: 511

1- لا يخفي أنّ الامور المذكورة في هذا المطلب من التشكيك في بعض الكتب و التشكيك في التوثيقات و التضعيفات و غيرها يحتاج إلي التثبت و التتبع، و ما ذكرناه فقد ذكرناه احتمالا و ابداء لبعض الشبهات حتّي يتثبت في مقام ردّ الأخبار، و المرجو أن لا يعتمد القاريء علي هذه الأوراق ما لم يتثبت بنفسه، و كذا سائر المطالب التي ذكرناها في هذا الكتاب، فإنّ الانسان لا يصل إلي الواقع إلاّ العالم المعصوم.

إشارة

قول الرجاليين، و حجّة قولهم من وجوه:

أحدها: كونهم أهل الخبرة، فلا فرق بين قدمائهم و متأخريهم، ولا يعتبر التعدّد و لا العدالة، و لا الاخبار عن محسوس بنفسه أو بآثاره، بل يكفي إخبار من كان من أهل الخبرة عن رأيه بشرط أن لا يكون كاذباً في إخباره عن رأيه، فقول أهل الخبرة من حيث أنّهم أهل الخبرة حجّة؛ لاتّفاق العقلاء عليه، و عدم ردع الشارع عن اتّفاقهم.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في الفرائد في الاستدلال علي حجّة قول اللغوي:

قال الفاضل السبزواري رحمه الله فيما حكى عنه في هذا المقام ما هذا لفظه: صحّة المراجعة إلي أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنّهم فيما اختصّ بصناعتهم ممّا اتّفق عليه العقلاء في كلّ عصر و زمان انتهى. أي كلام الفاضل السبزواري.

وفيه أنّ المتيقّن من هذا الاتّفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة و نحو ذلك لا مطلقاً، ألا ترى أنّ أكثر علمائنا علي اعتبار العدالة في من يرجع إليه من أهل الرجال، بل و بعضهم علي اعتبار التعدّد إلي آخر ما أفاده (1).

و ظاهر إيراد علي الفاضل السبزواري رحمه الله اعتباره الاخبار عن محسوس بنفسه أو بآثاره؛ لأنّه يعتبر في الشهادة العدد و العدالة و الاخبار عن حسّ أو محسوس بآثاره، فلازم ما ذكره إنكار حجّة قول أهل الخبرة من حيث هو، و لذا لا يكون فتوي المجتهد حجّة علي مجتهد آخر، بل ليس حجّة علي مقلّد من حيث كونه من أهل الخبرة.

ص: 512

لكن قال: وأما المقلّد فلا كلام في نصب الطريق الخاصّ له، وهو فتوي مجتهده مع احتمال عدم النصب في حقّه أيضا، فيكون رجوعه إلي المجتهد من باب الرجوع إلي أهل الخبرة المركز في أذهان جميع العقلاء، ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا الباب تقريرا لهم لا تأسيسا (1) انتهى.

قلت: لا- إشكال في المراجعة إلي أهل الخبرة، فمن يريد علم الفلسفة لا- يرجع إلي البقال و البزاز، ويرجع إلي أهل الخبرة في كلّ فنّ لتحصيل علم ذلك الفنّ منهم، وإتّما الكلام في أنّه هل يرجع إليهم ويؤخذ قولهم تعبّدا وإن لم يحصل العلم من قولهم أم لا؟ بل يرجع إليهم ليحصل العلم، فإنّما يؤخذ عنهم إذا حصل سكون النفس إلي قولهم.

و الرجوع إلي أهل الخبرة وقبول قولهم تعبّدا محلّ إشكال.

أما أوّلا: فبمنع رجوع العقلاء الذين يعتني بهم في امورهم إلي أهل الخبرة ما لم يطمئنّوا باخبارهم وبخبرويّتهم، فإذا كان الأمر ممّا يهتمّ به مثل أن كان المريض في خطر يخاف عليه و كان ممّن يهتمّ بشأنه، فلا يراجعون في معالجته إلي كلّ من كان طبيبا، بل يراعون من يثقون به، نعم ربما يكون المرض ممّا لا يهتمّ به، أو ينحصر العلاج في الرجوع إلي طبيب معيّن فهو أمر آخر.

و علي كلّ حال ففي الامور المهمّة لم يثبت بناؤهم، و من المعلوم أن لا أمر أهمّ من أحكام الدين، فإنّ العمل بها و تركه يوجب دخول الجنّة و النار.

و ثانيا: لو سلّم رجوع العقلاء إلي أهل الخبرة مطلقا و إن لم يحصل العلم، فهو خاصّ بما إذا كان إخبارهم مستندا إلي امور محسوسة بنفسها أو بأثارها، و أمّا إذا أخبروا مستندين إلي بعض ظنونهم فلم يثبت بناؤهم علي الرجوع إليهم، ولذا لا 4.

ص: 513

ثبت نجاسة الشيء ولا حرمة بفتوى مجتهدين عادلين؛ لاستناد قولهما إلي الرأي، مع أنّهما من أهل الخبرة في الفقه.

وبعبارة أخرى: الرجوع إلي أهل الخبرة المعتبر عند العقلاء إنّما يكون فيما إذا أخبر أهل الخبرة عن أمر محسوس بنفسه أو بآثاره.

وثالثاً: وهو العمدة الآيات والروايات الرادعة عن العمل بغير العلم، ولا دليل علي تخصيصها يدلّ علي جواز الاعتماد علي غير العلم بالأخذ بقول أهل الخبرة.

وممّا ذكرنا من اشتراط استناد أهل الخبرة إلي أمر محسوس بنفسه أو بآثاره، ظهر عدم حجّية أقوال متأخري الرجاليين؛ لأنّهم إمّا ناقلون لكلام المتقدمين، وإمّا يجتهدون بالجمع بين أقوال المتقدمين و ترجيح بعضه علي بعضها، ويعتمدون علي قرائن زعموا دلالتها علي الوثاقة أو الضعف، بخلاف المتقدمين فإنّهم لا يستندون إلي آرائهم في جميع الموارد، فربّما يثبت عندهم وثاقة الأشخاص بالمعاشرة أو الشهرة أو غيرها.

نعم لا- بدّ من الرجوع إلي كتب المتأخّرين، فإنّهم يستدلّون علي وثاقة الرجال و ضعفهم بأمور، ويتّهبّون إلي نكات ربما يوجب الاعتقاد بضعف الراوي أو وثاقته، وهذا غير كون قولهم حجّة تعبدًا.

ثانيها: أن تكون حجّية قول الرجاليين من باب الشهادة، فيعتبر فيها شرائط الشهادة من تركية العدلين منهم، ولا- يكفي تركية العدل الواحد، اختاره الشيخ حسن رحمه الله صاحب المعالم، قال في مقدّمة كتابه منتفي الجمان: إنّ اشتراط العدالة في الراوي يقتضي اعتبار حصول العلم به، و ظاهر أنّ تركية الواحد لا تفيده بمجردّها، والاكتفاء بالعدلين مع عدم إفادتهما العلم إنّما هو لقيامهما مقامه

قلت: و ظاهر كلامه كفاية تعديل النجاشي و العلامة مثلا للراوي؛ لتحقق شهادة عدلين.

و يرد عليه أولا: أن شرط حجّية خبر الواحد أن يكون الراوي عادلا واقعا أو ثقة واقعا، و الرجاليون علماء ثقات عدول لا اطلاع لهم علي الواقع إلا في المشهورين أو المعاشرين لهم، فاختلّ أحد شروط الشهادة، و هو الاخبار عن حسّ أو محسوس بآثاره.

و ثانيا: لو سلّم كفاية العدالة الظاهريّة في الراوي، و سلّمنا اطلاع الرجاليين عليها، لكن ليس شهادتهم علي العدالة الظاهريّة أو الوثاقة الظاهريّة عن حسّ أو بمحسوس بآثاره في حقّ غير المشهورين و غير المقاربين لعصرهم، بل تستند إلي اجتهادهم.

و ثالثا: في ثبوت حجّية البيّنة مطلقا تأمل و إشكال، نعم دلّ الدليل علي حجّيتها لاثبات عدالة الشهود عند القاضي و إمام الجماعة و أمثالهما، و أمّا حجّيتها علي عدالة الراوي فهي غير ثابتة؛ لأنّه لم يثبت عموم دليل حجّيتها، كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: لو ثبت الدليل علي حجّية شهادة العدلين عموما و لم أظفر به كما اعترف به جماعة (2)، و تعرّض لحجّية البيّنة في العوائد، و تعرّضنا في محلّه لعدم ثبوتها في جميع الموارد.

و رابعا: إنّما يتمّ في إخبار المتقدمين لو لم يعتمد كلّ واحد منهم علي إخبار عدل واحد، قال الشيخ البهائي في أوّل مشرق الشمسين في الايراد علي بعض أفاضل معاصريه المراد به صاحب المعالم ما حاصله: إنّّه لا تكفي شهادة الاثنين 4.

ص: 515

1- منتقي الجمان 16: 1.

2- كتاب الصوم ص 144.

إلا إذا كان كل واحد منهما يعتمد في التعديل علي شهادة الاثنين، والذي يستفاد من كلام الكشي و النجاشي و الشيخ و ابن طاووس و غيرهم اعتمادهم في التعديل و الجرح علي النقل عن الواحد الي آخر كلامه (1).

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا تكفي شهادة المتأخرين من الرجالين؛ لأنّها غير مستندة إلي الحسّ أو الحدس القريب منه.

ثالثها: أن تكون حجّية قول الرجالين من باب إخبار الثقة، و تسمّي بالحجّية من باب الرواية، و إخبار الثقة حجّة في الأحكام و الموضوعات؛ لبناء العقلاء علي حجّيته مطلقا إذا علم كون إخباره عن حسّ، بل و لو لم يعلم و احتمال كونه عن حسّ أو حدس لبنائهم علي العمل به ما لم يعلم أنّه عن حدس.

نعم لو لم يحتمل كون إخباره عن حسّ فلا يكون حجّة، و إخبار الرجالين الأقدمين كالنجاشي و الكشي و الشيخ و أضرابهم ممّا يحتمل كونه عن حسّ؛ لأنّ كتب الرجال كانت كثيرة، و أنهاها بعضهم إلي تيف و مائة كتاب إلي زمان الشيخ، و ممّا يؤيد احتمال أن يكون أحوال الرجال مشهورة أنّ النجاشي قد يسند ما يذكره إلي أصحاب الرجال.

و قال الشيخ في العدة: إنا وجدنا الطائفة ميّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار، فوثقت الثقات منهم و ضعفت الضعفاء الي آخر ما ذكره.

فإنّ المستفاد من هذه العبارات أنّ التوثيقات و غيرها كانت من الامور الشائعة المتعارفة بين العلماء، و كانوا ينصّون عليها في كتبهم، و هذا بخلاف إخبار مثل العلامة و المحقّق و السيّد التفرشي، فإنّهم يجتهدون في أحوال الرجال من الكتب الخمسة الرجالية غالبا، و لم يكن بأيديهم تلك الكتب الرجالية التي كانت بأيدي 7.

ص: 516

أقول: حاصل هذا الوجه أنّ كتب الرجال كانت كثيرة في أزمنة الكشي و النجاشي و الشيخ و أضرابهم، و كانت أحوال الرجال المذكورة فيها، مضافا إلي وجود المشايخ المطلعين علي أحوال الرجال، فقد عدّ للنجاشي نيّف و ثلاثون شيخا، و ربّما لا يكون لبعضهم كتاب، بل تلقى النجاشي منهم شفاها، و كان من أهمّ الامور تمييز صحاح الأخبار عن ضعافها و تحقيق حال رجالها و تنقيحها، فتكون أحوال الرجال واضحة، فهو نظير وضوح وثاقة الشيخ الطوسي رحمه الله عندنا مثلا، فإذا أخبرنا عن وثاقة الشيخ كان إخبارا حسّيا أو في حكمه.

و حينئذ يحتمل في توثيق كلّ واحد ممّن وثّقه الأقدمون أن يكون مستند توثيقهم وضوح وثاقته عندهم، كما يحتمل أن يكون مستنده اجتهادهم من ترجيح بعض القرائن و نقل بعض الأصحاب، و نحن نعلم أنّ وثاقة أمثال ابن أبي عمير و صفوان قد شاعت، بحيث كان الاخبار عنها إخبارا عن حسّ تقريبا.

اختار هذا الوجه في معجم الرجال (1).

و يمكن المناقشة فيه أمّا أوّلا: فبعدم دليل علي حجّية خبر الثقة في الموضوعات ما لم يحصل العلم أو سكون النفس، و لو ثبتت حجّية قول الثقة في بعض الموارد المنصوصة، فلا وجه للتعدّي إلي غيره.

و ثانيا: أنّ بناء العقلاء علي اتّباع خبر الثقة يكون فيما إذا حصل منه العلم، أي:

سكون النفس، و هو إنّما يكون إذا كان المنخبر ضابطا صادقا مخبرا عن حسّ أو عن أمر يكون آثاره الملازمة له حسّية ليرجع الاخبار عنه إلي الاخبار عن حسّ، و كان احتمال كون إخباره إخبارا عن حدس احتمالا ضعيفا موهوما لا يعتني به5.

ص: 517

العقلاء وإن لم يحصل العلم؛ حيث إن الاحتمال الضعيف ينافي العلم.

فإذا قال الثقة: سمعت أبا عبد الله عليه السلام قال كذا، فلا ريب في حجّية قوله، واحتمال أنه لم يسمع وأخطأ لا يعتني به، وكذا لو قال: رأيت. وأما إذا قال: قال أبو عبد الله عليه السلام مثلاً، واحتمل أنه سمع منه عليه السلام، أو سمع بواسطة، أو علم أنه قوله عليه السلام، فإن كان الاحتمال ضعيفاً كان بحكم الخبر عن حسّ، وإن كان راجحاً فلا بناء من العقلاء علي جعله إخباراً عن حسّ، بل ولا بناء لهم إذا كان الاحتمالان متساويين.

وأمّا دعوي أنّ سيرة العقلاء علي العمل بخبر الثقة إن لم يعلم أنّ إخباره عن حسّ أو حدس، وقد ذكرها صاحب الكفاية، حيث قال: فإنّ عمدة أدلّة حجّية الأخبار هو بناء العقلاء، وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنّه عن حسّ يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث أنّه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء علي التوقّف والتفتيش عن أنّه عن حدس أو حسّ، بل العمل علي طبقه والجري علي وفقه بدون ذلك. نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم علي ذلك فيما لا يكون هناك أمانة علي الحدس الي آخر كلامه (1).

فهي دعوي ممنوعة كبري فيما إذا كان الاحتمال قويّاً أو مساوياً، ولو سلّمنا الكبري فالاشكال في الصغري في تطبيقها علي إخبار الرجالين، فإن أريد أنّ وثاقة الراوي الذي لم يعاشره الرجالي ولم يكن قريباً من عصره كان مشهوراً كشهرة وثاقة الكليني وأضرابه، فكما أنّ الكتب الكثيرة التي تتعرض لحال الكليني توثقه، فكذلك يحتمل أن يكون كلّ واحد ممّن وثّقه الرجاليون كان مذكوراً في الكتب المتعدّدة بحيث كان مشهوراً، ويكون مستند توثيق النجاشي مثلاً ذلك، 2.

ص: 518

فيكون توثيقه إخبارا عن شهرة وثاقته، وهي -أي: الشهرة- أمر محسوس له.

فمن البعيد جدًا احتمال ذلك في حق كلِّ راوٍ وثقوه، وإلا لم يقع الخلاف بين الرجاليين في التوثيق والتضعيف، ولم يسكت بعضهم عن التعرُّض لحال بعض من تعرَّض له الآخر.

وإن أريد أنّ وثاقة الراوي قد أخبر بها الشيخ المفيد حاكيا عن الصدوق مثلا إلي أن ينتهي إلي من أخبر بالوثاقة بالمعاشرة، أو بالاستناد إلي الشهرة في ذلك الزمان وإن لم يكن مشهورا بعد ذلك، أو أنّه وجد في كتاب علم كونه كتاب أحد المعاشرين له أنّه قد وثّقه، كما إذا وجدنا في كتب الشيخ مثلا توثيقه لاستاده الذي عاشه، فاحتمال ذلك أيضا بعيد في كلِّ راوٍ، مع ما يري من اجتهاد الرجاليين في الترجيح في حال الراوي والاستناد إلي روايته، وغير ذلك ممّا نذكره إن شاء الله تعالى في المطلب الخامس، حيث نبين إن شاء الله أنّ إخبار الرجاليين عن حال معاصريهم أو من قرب من عصرهم أو من اشتهر حاله يمكن أن يكون عن حسّ، وأمّا غيرهم فلا يحتمل في كلِّ واحد منهم أن يكون كذلك.

وأمّا ما ذكره من كثرة الكتب الرجالية، فيحتمل أنّها كانت مختصرات، كما قال الشيخ في أوّل رجاله، قال: ولم أجد لأصحابنا كتابا جامعاً في هذا الفنّ -أي:

أسماء الرجال- إلا مختصرات قد ذكر كلَّ إنسان منهم طرفاً إلا ما ذكره ابن عقدة الي آخر كلامه. ومع ذلك يحتمل أنّها لم تكن مشتملة علي التوثيق والتضعيف إلا نادراً، كرجال البرقي الموجود بأيدينا.

وأمّا كلام الشيخ رحمه الله في العدة، فهو في مقام بيان حجّية خبر الواحد وإثبات حجّيته في الجملة، ولا دلالة في كلامه علي أنّهم ميّزوا جميع الرواة و كان تمييزهم عن حسّ، بل لا- ينافي أن يكون عن حدس، مع أنّه في فهرسته ورجاله ضعّف قليلاً من الرجال ووثّق قليلاً منهم، فلعلّ نظره إلي أنّ هذا المقدار أو أزيد منه

قليلا كان مذكورا في كلامهم.

وبالجملة أنّ المتقدّمين لا- يكون قولهم حجّة بالنسبة إلي غير المشهورين و المعاصرين لهم و المقاربين لعصرهم. و أمّا المتأخرون كالمحقّق و العلامة و الشهيد و غيرهم، فإنّهم إذا اختصّوا بتضعيف أو توثيق لم يكن في كلام المتقدّمين، فهو من اجتهادهم و آرائهم و ليست حجّة علي غيرهم. نعم ربّما يستدلّون بأدلة ينبغي ملاحظتها، كما ينبغي ملاحظة ما ينقلون عن المتقدّمين.

فإنّه ذكر في قاموس الرجال أنّه كان عند العلامة جزء من رجال العقيقي، و جزء من رجال ابن عقدة، و جزء من ثقات كتاب ابن الغضائري، و من كتاب آخر له في المذمومين لم يصل إلينا، كما يظهر منه في سليمان النخعي، و من كتابه الواصل إلينا ممّا ليس موجودا في نسخنا، و كذا من النجاشي فيما لم يكن في نسخنا، فكان عنده الكاملة من النجاشي، و أكمل من الموجود من ابن الغضائري، كما في ليث البخري، و هشام بن إبراهيم العباسي، و محمّد بن نصير، و محمّد بن أحمد بن أحمد بن سنان، و محمّد بن أحمد بن قضاة، و محمّد بن الوليد الصيرفي، و المغيرة بن سعيد، و نقيع بن الحارث، و كما ينقل في بعضهم أخبارا لم نقف علي مأخذها، كما في إسماعيل بن الفضل الهاشمي، و فيما أخذه من مطاوي الكتب، كمحمّد بن أحمد النطنزي (1).

تنبيه:

ظهر من جميع ما ذكرناه من المناقشة في الوجوه المذكورة أنّ الوجوه الثلاثة ترجع إلي وجه واحد، و هو إخبار الثقة أو العدل الواحد أو العدلين عن شيء محسوس بنفسه أو بآثاره، و ظهر المنع عن اثباته.

رابعها: أنّ أقوال الرجاليين في حقّ الرواة تقيّد القطع بالعدالة أو الوثاقة، قال

ص: 520

1- قاموس الرجال 1:15.

في الفوائد المدنيّة: إنّ انتفاعنا بما في كتب الرجال من جهة أنّه من جملة القرائن المفيدة للقطع بحال الراوي لا من جهة أنّه من باب تزكية العدل الواحد أو العدلين (1) انتهى.

وردّه في كشف القناع، قال: وفساده أوضح من أن يحتاج إلي بيان و أجلي (2).

قلت: ومثله دعوي حصول الوثوق و الاطمئنان بوثاقة الراوي من توثيقاتهم في جميع الأشخاص، وسيتضح ذلك.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الرجاليين لا يستندون إلي الحسّ ليكون كلامهم حجة من باب البيّنة، أو إخبار الثقة في الموضوعات، وأشار إلي ذلك في كشف القناع.

حيث قال: إنّ الاعتماد علي كلام علماء الرجال و أرباب اللغة و العريّة ليس لقطعهم بما ذكروه، كما يظهر من كلام من جعل التزكية من باب الشهادة أو الرواية، و من حصر طريق معرفة اللغات في التواتر و الآحاد، أو ضمّ معها الأمارات و العلامات المقرّرة المعلومة الثابتة التي مرجعها إليهما-أي: إلي الشهادة و الرواية-أيضا.

أمّا الأوّل-أي: علماء الرجال-فلأنّك إذا جاوزت المعاصرين لهم و المقارنين لأزمانهم، أو جملة من معروفهم و مشاهديهم و المشاهير الذين أغنت شهرة عدالتهم أو فسقهم عن البحث عن أحوالهم، و أردت معرفة أحوال غيرهم، رأيت كلامهم فيها مبنياً علي مجرد الحكم الذي يبني عليه العمل، كما هو الشأن في نفس الأحكام، و منشأ الاستنباط و الاجتهاد المستند إلي النقل أو غيره من الشواهد و الامارات، لا القطع و اليقين الحاصل من الأخبار المتواترة و نحوها ممّا يوجب العلم.7.

ص: 521

1- الفوائد المدنيّة ص 252.

2- كشف القناع ص 417.

وقد جرت طريقة المتأخرين منهم علي ملاحظة كتب المتقدمين عليهم وأقوالهم وغيرها من الأخبار والآثار، والبناء علي ما يقتضيه نظرهم و يترجّح عندهم، وعمدة اعتمادهم علي ما في كتب الرجال خاصة مع قلّتها وعدم اقتضائها العلم لو اتفقت، فكيف والغالب تفرّد بعضها بما لا يوجد في غيره أو اختلافها.

وإذا لو حظت نفس أسباب الجرح والتعديل والمدح، فلا- محيص فيما اختلف فيه منها عن البناء علي كون الحكم فيها بطريق الاجتهاد حتّي في المعاصرين، وهذه المطالب عندي من البديهيات التي لا ينبغي خفاؤها علي من تتبّع كتبهم وراجعها وأمعن النظر فيها.

و ينبئك عليها ما ذكره الشيخ في أول الفهرست، حيث قال: فإذا ذكرت كلّ واحد من المصنّفين وأصحاب الاصول، فلا بدّ من أن اشير إلي ما قيل فيه من التعديل والتجريح، وهل يعوّل علي روايته أو لا؟ وإيّن عن اعتقاده، وهل هو موافق للحقّ أو مخالف له؟ لأنّ كثيرا من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة، وإن كانت كتبهم معتمدة انتهى.

وهذا وإن كان أوله يقتضي الاشارة إلي كلّ ما قيل فيه أو بعضه كيفما اتفق، لكن الظاهر أنّه إنّما يذكر منه ما يعتمد عليه و يترجّح في نظره، إلّا ما يصرّح برده أو يتوقّف فيه، وعلي الوجهين فيبينه وبين دعوي القطع بون بعيد.

ثمّ إنّ قد ذكر التعديل والتجريح وسائر أحوال الرجال وألقابهم وكناهم وأسماء كتبهم وأحوالها علي نهج واحد، فيكتفي بالنقل مرّة و يحكم اخري، ولا- يذكر التعديل بل بعبارة مغايرة لعبارته في سائر ما ذكر ممّا يمتنع عادة مع ما فيها من الاختلاف والخفاء دعوي القطع بجمعها، ويشهد ما يستشهد به من الآثار والأخبار بخلافه، ومن تأمل كتابه الآخر في الرجال وقف أيضا فيه علي شواهد كثيرة علي ذلك.

ومثلهما كتاب النجاشي وما كتب علي أول جزئيه وسائر كتب الرجال، ولا سيّما الخلاصة للعلامة الحلّي، فإنّه رتّبها علي قسمين: الأول في من اعتمد علي روايته، أو يترجّح عنده قبول قوله. والثاني في من ترك روايته أو توقّف فيه، وهذا أقوي شاهد علي ما قلنا.

ثمّ إنّ جرت عادته علي ذكر التراجم وضبطها من دون نقل أو تردّد مع تعدّد العلم بها أو تعسّره غالبا، وعلي ذكر أحوال الرجال علي نحو ما في جملة من كتب النجاشي والشيخ وغيرهما أو واحد منها، أو في الأخبار التي رواها الكشي بطريق صحيح، أو غيره من دون تصريح بالمأخذ غالبا، ولا يرتاب الناقد البصير الواقف علي طريقته ومذهبه في أنّ اعتماده علي ما ذكر ممّا لا يوجب العلم غالبا، وربّما يتفق له الخطأ لتعويله علي تلك الكتب مع عدم إمعان النظر فيها، وربّما يقتصر علي ما نقله السيّد جمال الدين بن طاووس وانتخبه منها من دون مراجعة لها.

ولذا قال صاحب المنتقي: إنّ الذي تحقّقه من حاله أنّه كثير التّبّع للسيّد بحيث يقوي في الظنّ أنّه لم يكن يتجاوز كتابه في المراجعة لكلام السلف غالبا، وكثيرا ما يذكر ما وقع في شأن بعض الرجال من الاختلاف بين علماء الرجال وغيرهم أو بين الأخبار، ويرجّح ما يقتضيه نظره معبّرا بالأقرب أو الأرجح ونحوهما، وهذه كلّها موافقة لطريقته في الفقه المبتني علي الظنّ غالبا، وتختلف عبارته باختلاف مراتبه و اختلاف المقاصد، كإرادة التنبيه علي الخلاف أو الاشكال وعدمها، وجميع ذلك ظاهر للمتدبّر.

ومن العجيب أنّ صاحب المنتقي جعل التزكية من باب الشهادة واعتبر فيها التعدّد، و اكتفي مع ذلك بتزكية العلامة مع واحد آخر هو الأصل في تزكيته، وقد تبعه اعتمادا عليه لوثاقته لا لحصول العلم له من قوله ليكون شاهدا آخر.

ولقد أجاد السيّد المعاصر أيده الله تعالى حيث قال: إنّ ما في كتب علماء

الرجال من الجرح و التعديل لم يكن عن مشاهدة، بل عن حكاية عن آخر مثلهم أو عن اجتهاد و ليس ذلك شهادة؛ لأنّ الشاهد ما يحكي لك عن علم لا ما يوجد في كتاب عن أحد الأمرين انتهى.

و صرّح الاستاذ الأعظم طاب ثراه بأنّ بناء قدمائهم فضلا عن غيرهم علي الاكتفاء بالظنّ في ذلك، و علي الاعتماد علي توثيق الغير و تلقّيه بالقبول، و بناء التوثيق عليه كالجرح، و إنّ غالب توثيقات المتأخرين إنّما هو من القدماء، و قد تبينّ بما بيّنا ما في كلامهم من جعل التزكية من باب الشهادة أو الرواية المقتضيين لاعتبار علم المخبر و قطعه، أو نقله بطريق الرواية و لو بوسائط عن عالم بما أخبر به. و لم أجد هذه المسألة محرّرة منقّحة في كتبهم علي ما ينبغي لأمثالهم، و كم رأينا من أمثالها و أشكالها، فكشفنا بعون الله و تأييده عن اعضالها و اشكالها، و رفعنا أستار أسرارها و اسبال اجمالها.

و التحقيق هنا أنّه إن اريد بيان ما يجب بناء العمل عليه و يقتضيه النظر، كما في سائر المسائل، فالحقّ الاكتفاء بما يوجب الوثوق بعدالة الراوي حيث اعتبرت، أو بكونه ثقة بأحد معانيه الثلاثة، أو ممدوحا بما يعتدّ به كما هو الأقرب، سواء استند الوثوق إلي القطع الحاصل من المعاشرة و الاختيار أو الشيع و الاشتهار، أو الأخبار المتواترة و نحوها، أو إلي الظنّ الحاصل من إخبار عدلين عن علم و يقين، بحيث يسمّي في باب تزكية الشهود و غيرها بالشهادة في مقابل الرواية؛ لاعتبار العدد أو غيره أيضا في هذه-أي: في الشهادة-دونها-أي: الرواية-أو من اخبار واحد عن علم أيضا بحيث يسمّي رواية، أو من خبر صحيح مروى عن الأئمّة عليهم السلام أو من سائر الأخبار و الآثار و الأمارات التي تورث الظنّ بما ذكر، أو من حكم جماعة أو واحد من أهل الرجال المستند إلي أحد هذه الأشياء، فليس قبولنا لتزكية المزكّي لكونه شاهدا أو راويا حتّي يعتبر فيه ما يعتبر فيهما من

الشروط المقررة، بل لحصول الظنّ من قوله، فيكتفي بحصوله منه أو من غيره ممّا سبق من وجهه و ما يأتي الإشارة إليه إجمالاً، والتفصيل موكول إلي محلّه.

وإن اريد بيان ما عليه مبني أهل الرجال في التزكية والجرح، هل كان علي القطع واليقين أو الظنّ الاجتهادي، أو الاعتماد علي شهادة العدلين، أو رواية الآحاد بشرائطها المقررة، أو مجرد نقل كلام من سبق وقوله المعلوم أو المسند أو المرسل (1)، فالظاهر بطلان الأخير بأقسامه (2)، إلا مع التصريح به، وأما بالنسبة إلي ما عداه أي إلي ما عدا الأخير، فالحقّ اختلاف أحوالهم في ذلك باختلاف أحوال الرواة و باختلاف آرائهم ومذاهبهم.

وإن اريد الاستناد إلي كلامهم، فينبغي تنزيهه حيث لم يظهر حقيقته علي أدني المراتب؛ لعدم العلم بأكثر من ذلك، وشهادة الأمارات عليه في كثير من المواضع، ولأنّ الأمر في التعديل والجرح مع بعد العصر وكثرة الاختلاف فيهما قولاً ورواية معني وسبباً صعب جداً، وكثيراً ما يخفي حال الانسان علي أهله وأصحابه ومعاصريه فضلاً عن غيرهم، وربما يتغيّر من حال إلي غيره، وقد وقع الاختلاف العظيم في كثير (3) من أصحاب الأئمة، وكثر القدح والطعن من بعضهم في بعض و من غيرهم، كما أشرنا إليه سابقاً في الاجماع المحصّل في الوجه الأوّل.

فيبعد أو يمتنع عادة اطلاع أحد من أهل الرجال في كثير من الرواة علي أكثر ممّا ذكر، كما لا يخفي علي المتدبّر.

ولقد أحسن وأصاب الشيخ البهائي في مشرق الشمسيين، حيث قال في جملة ايراده علي من اعتبر تعدّد المزكي ما لفظه: وأنت خبير بأنّ علماء الرجال الذين.

ص: 525

1- أي: قول من سبق إمّا معلوم أو منقول عنه مسنداً أو منقول عنه مرسلًا.

2- أي: المعلوم و المنقول المسند و المنقول المرسل.

3- لم يثبت الكثرة في الموضوعين.

وصلت إلينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل أكثر الرواة عن غيرهم، و توافق الاثنين منهم علي التعديل لا ينفعه في الحكم بصحة الحديث، إلا إذا ثبت أن مذهب كل من ذينك الاثنين عدم الاكتفاء في تركية الراوي بالعدل الواحد، و دون ثبوته خرط القتاد، بل الذي يظهر خلافه، ثم استند إلي تصريح العلامة بالاكتفاء بالواحد و تلويح الكشي و النجاشي و الشيخ و غيرهم إليه.

و قال أيضا: مع أن شهادة الشاهد لا يتحقق بما يوجد في كتابه انتهى.

قلت: و لا تتحقق أيضا بحكم اثنين و لا بشهادتهما الناشئة من شهادة اثنين إلا مع اتحاد الاثنين في الأصل و شهادتهما بالتعديل و الجرح علي الوجه المعبر في الشهادة بها، و عدم كون الشهادة من باب شهادة فرع الفرع كما لا يخفي، انتهى كلام صاحب كشف القناع (1).

قلت: قوله في صدر كلامه «ليس لقطعهم بما ذكره، كما يظهر من كلام من جعل التزكية من باب الشهادة أو الرواية» محل إشكال؛ لعدم كفاية القطع، بل لا بد من كون إخباره عن محسوس بنفسه أو بآثاره. و قوله «فالحق الاكتفاء بما يوجب الوثوق بعدالة الراوي» مناف لقوله «بل لحصول الظن» من قوله فيكتفي بحصوله منه، فهو قائل بكفاية الظن إلا أن يريد منه الظن الاطمئنان.

الأمر الثاني: من الامور التي يثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته

الظن الحاصل من قول الرجالين، أو خبر ضعيف، أو غيرهما من رواية نفس الراوي مدح نفسه، و يمكن أن يستدل لحججته بوجوه:

الوجه الأول: انسداد باب العلم إلي معرفة الرجال، فلا- طريق أقرب من الرجوع إلي الكتب الرجالية، و أعمال الظنون في تمييز الرواة و ملاحظة الطبقات،

ص: 526

1- كشف القناع ص 414-417.

و الامور الاخر التي كلها ظنية، فإن الاحتياط التام متعذر، فيتعين العمل بالظن فرارا عن ترجيح المرجوح.

قال في الكفاية: لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من أماره عليه، وبين الظن به من أماره متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه.

إلي أن قال: فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد، ولو لم يتم دليل علي اعتبار قول الرجالي، لا من باب الشهادة، ولا من باب الرواية (1) انتهى.

ثم نبه علي أنه لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلي مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن في الرواية.

و اختار كفاية الظن الحاصل من منشأ صحيح في كشف القناع (2)، وقد تقدم نقل عبارته.

وفيه أولا: أنه لا بد من العلم بامثال الأحكام الشرعية ولو بالاحتياط التام، و مع تعذره فلا بد من تحصيل الوثوق؛ لأنه كما قيل علم عرفا و مقدم علي مطلق الظن، و عليه عمل العقلاء عند تعذر العلم.

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوي الاطمئناني أقرب إلي العلم عند تعذره، و أنه إذا لم يمكن القطع بإطاعة مراد الشارع و ترك ما يكرهه و جب تحصيل ذلك الظن الأقرب إلي العلم (3) انتهى.

و الوثوق ربما يحصل من ضم بعض القرائن إلي بعض من تعدد الخبر الوارد في المسألة، و موافقة الشهرة القدامية، و وجود الخبر في الكتب التي شهدوا بصحتها، 5.

ص: 527

1- كفاية الاصول ص 376.

2- كشف القناع ص 416.

3- فرائد الاصول ص 245.

وأنّ العمل كان عليها، إلى غير ذلك من القرائن التي سنشير إليها إن شاء الله، وفي ما عدا ذلك لا يكون الاحتياط عسرا، فلا ينتهي الأمر إلى حجّة الظنّ الحاصل من قول الرجالين.

و ثانيا: لو سلّم كون الاحتياط عسرا، فلا بدّ من العمل بالخبر المظنون الصدور، سواء كان حاصلا من قول الرجالين، أو حاصلا من سائر القرائن، فكما يحصل الظنّ بالصدور من توثيق الرجالين لرواة الخبر، كذلك يحصل الظنّ بالصدور من قول الصدوق رحمه الله في أول الفقيه: إنّ ما أورده في الفقيه حجّة بينه وبين ربّه.

فإنّ المستفاد منه أنّ الكتاب الذي أخذ الحديث منه: إمّا كان مشهورا بحيث لا يحتاج الي الطريق نظير كتاب الكافي بالنسبة إلينا، ويكون ذكر السند للخروج عن الوجادة، أو للثبوت والتبرك، وإمّا كان مشكوك الانتساب إلي صاحبه، وقد اعتمد الصدوق رحمه الله في وصول الكتاب إليه علي شيخه الذي كان معاشره معه و عرف وثاقته، وسيأتي توضيح ذلك.

و بالجملة إذا انتهى الأمر إلي العمل بالظنّ، فلا يختصّ بإعماله في حال الرواة، بل يقدّم الظنّ بصدور بعض الأخبار علي بعضها الذي ليس كذلك.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله (1) بعد أن اعتبر الظنّ القوي الاطمئناني إذا لم يمكن القطع بإطاعة مراد الشارع، قال: إنّ حصول الظنّ الاطمئناني في الأخبار وغيرها غير عزيز، أمّا في غيرها فلائنه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهرة و الاجماع المنقول و الاستقراء و الأولوية. و أمّا الأخبار، فإنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام هو الظنّ بصدور المتن، و هو يحصل غالبا من خبر من يوثق بصدقه و لو في خصوص الرواية، و إن لم يكن إماميا أو ثقة علي الاطلاق؛ إذ ربّما يتسامح.

ص: 528

في غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

وأمّا احتمال الارسال، فمخالف لظاهر كلام الراوي، وهو داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظنّ فضلاً عن الاطمئنان منه، فلو فرض عدم حصول الظنّ بالصدور لأجل عدم الظنّ بالاسناد، لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر؛ لأنّ الجهة التي يعتبر فيها إفادة الظنّ الاطمئنان هو جهة صدق الراوي في إخباره عمّن يروي عنه. وأمّا أنّ إخباره بلا واسطة، فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظنّ، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين.

وبالجمله فدعوي كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار وغيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلي ما دونها، ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلي الاحتياط محذور، وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان، قريبة جدّاً إلاّ أنّه يحتاج إلي مزيد تتبّع في الروايات و أحوال الرواة و فتاوي العلماء (1) انتهى.

قلت: يمكن حصول الظنّ الاطمئناني فيما إذا تعدّد الخبر علي مضمون واحد مع شهرة القدماء عليه و سائر القرائن. و أمّا حصوله فيما إذا لم يكن الخبر متعدّدا و كان بعض رواة الخبر مشتركا و لم يكن الاعتماد علي رواته متّفقا عليه، فبعيد.

وبالجمله التتبّع و التعمّق في الرجال و نسخ الأخبار و فتاوي العلماء الأقدمين و ما يستندون إليه إن لم يوجب عدم الظنّ، فلا يوجب الظنّ بالصدور، فضلاً عن الاطمئنان به.

و الحاصل أنّ مطلق الظنّ بحال الراوي إن حصل من قول الرجالي، فلا- دليل علي اعتباره، و الظنّ الاطمئناني بمعني الوثوق الشخصي، حصوله غير معلوم، و الوثوق النوعي أيضا لا يعلم حصوله، مع ما مرّ من الاشكال في حجّية الثلاثة: 7.

ص: 529

الوجه الثاني لحجّة الظنّ: ما ذكره حجّة الاسلام السيّد الكيلاني في رسالة إبراهيم بن هاشم (1)، وهو امور:

الأول: إطباق الأصحاب عليه.

قلت: الموارد التي ذكرها من كلمات الأصحاب هي باب الشهادات في المرافعات و عدالة إمام الجماعة، وقد سبق الفرق بينهما وبين باب الاخبار باعتبار الوثاقة الواقعية فيها، وعدم كفاية العدالة الظاهرية.

والحاصل أنّ ثبوت الاجماع علي العمل بالظنّ في الرجال محلّ منع، علي ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله، قال: تخيّل بعض أنّ العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختصّ بمن يعمل بمطلق الظنّ في الأحكام، بل المقتصر علي الظنون الخاصّة في الأحكام أيضا عامل بالظنّ المطلق في الرجال.

وفيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء في الرجال، فإنّه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها علي العمل بكلّ أمانة انتهى (2).

الثاني: مرسل يونس: خمسة أشياء يجب علي الناس أن يأخذوا فيها بظاهر الحال (3).

الثالث: صحيح عبد الله بن المغيرة (4).

الرابع: صحيح عبد الله بن أبي يعفور (5).0.

ص: 530

1- الرسائل الرجاليّة ص 87.

2- فرائد الاصول ص 265.

3- وسائل الشيعة 27:289-290، فروع الكافي 7:431 ح 15 والاستبصار 3:13 ح 3 و التهذيب 6:283 و 288.

4- من لا يحضره الفقيه 3:46 برقم:3298.

5- من لا يحضره الفقيه 3:38 برقم:3280.

قلت: هذه الأخبار خاصة بباب الشهادة، ويمكن الفرق بين باب الشهادة وإمام الجماعة وبين الأخبار؛ لأنَّ عدالة إمام الجماعة إن اعتبر فيها العلم لزم العسر.

كما قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في كتاب الصلاة: إنَّ العدالة تعرف بالصحة المتأكَّدة الموجبة للاطلاع علي سريرته، ولا يعتبر حصول العلم لتعسُّره بل تعذُّره، فلو لم يكنف بالظنَّ لزم تعطيل الشهادات و الجماعات و ما قام للمسلمين سوق، مع ما علم من الشارع من تسهيل الأمر فيها و الأخبار الدالَّة علي كفاية حسن الظاهر (1).

الوجه الثالث: أنَّ التبيِّن المأمور به في آية النبأ يكفي فيه تحصيل الظنَّ بصدق الخبر؛ لأنَّ مفهوم الآية عدم وجوب التبيِّن عن خبر العادل، سواء كان عادلا واقعا أو محكوما بعدالته لحسن ظاهره ونحوه.

و من الواضح أنَّ المحكوم بعدالته ظاهرا لا يحصل من قوله أكثر من الظنَّ بصدق الخبر، فيكون مناط قبول الخبر وردّه حصول الظنَّ بصدق الخبر وعدمه، و الظنَّ بصدق الراوي الحاصل من قول الرجاليين ظنَّ بصدق الخبر.

و إذا كان الميزان الظنَّ بصدق الخبر، فلا فرق بين إخبار الرجاليين الموجب لحصول الظنَّ، و بين سائر الامور الموجبة للظنَّ، كالظنَّ بتعيين الراوي المشترك بالقرائن.

و هذا ما قيل من حجّية الظنون الرجالية.

قال في تنقيح المقال في المقدمة: الحقُّ الحقيقي بالقبول- كما نَقَّحناه في علم الاصول- أنَّ العمل بالأخبار إنَّما هو من باب الوثوق و الاطمئنان العقلاني، و من البين الذي لا مرية فيه لذي مسكة في مدخليَّة ملاحظة أحوال الرجال في حصوله.

ص: 531

1- كتاب الصلاة ص 257 الطبعة الحجرية.

الوثوق و عدمه و حدوثه و زواله.

وقال: وإن شئت قلت إن الآية قد منعت من قبول خبر الفاسق من غير تبين و تثبت، و مراجعة حال الراوي و تحصيل الوثوق العادي بصدقه نوع تثبت و تبين فيلزم. إلى آخر كلامه (1).

وفيه أولاً: أن التبين هو الظهور الذي لا يحتمل فيه الخلاف، بحيث يصير الأمر محسوساً أو كالمحسوس، فهو فوق العلم، كما في سائر موارد استعماله في الكتاب العزيز، فلا يصدق علي الظن بصدق الخبر أنه تبين للخبر، وليس الاطمئنان تبيناً، وليس للتبين مراتب حتى يقال: إن الظن الاطمئنان نوع تبين.

و ثانياً: نمنع حصول الاطمئنان.

ثم لا يخفي أنه لو سلم أن مفهومه عدم التبين عن خبر المحكوم بالعدالة في الظاهر الموجب للظن، لم يجز التعدي إلى مطلق الظن؛ لاحتمال خصوصية الظن الحاصل من خبر المحكوم بالعدالة ظاهراً.

الأمر الثالث من الأمور التي تثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته: النصّ المعتبر من أحد المعصومين عليهم السلام علي العدالة أو الوثاقة، مثل ما ورد في علي بن حنظلة أن الصادق عليه السلام خاطبه و قال: يا أبا الحسن فإنك رجل ورع (2). و يؤخذ بمقدار دلالة النصّ، فقد يكون المتيقن منه الوثاقة حال النصّ، و لا تثبت الوثاقة قبل ذلك.

ثم إن النصّ إن كان متواتراً أو مقترناً بما يوجب العلم بصدوره ثبت ما دلّ عليه.

و أما إن كان خبراً واحداً، فيحتاج إثباته إلى العلم بوثاقة روايته. و لا يخفي أن اعتبار سند النصّ لو ثبت بقول الرجلين، فلا بدّ من إثبات حجّية قولهم.

الأمر الرابع: أن يكون الشخص معروفاً في زمانه عند الناس بالعدالة

و الوثاقة

من الأمور التي تثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته: الاستفاضة

ص: 532

1- تنقيح المقال 1: 174.

2- بصائر الدرجات ص 328 ح 1.

و يسمي بالشياع، بمعنى أن يكون الشخص معروفا في زمانه عند الناس بالعدالة و الوثاقة، بأن يكونوا معتقدين لعدالته أو وثاقته، لا مجرد شيوع عدالته بين الناس من غير اعتقادهم بها، و يسمي في العصر الحاضر بالشياعة، فإن كان مفيدا للعلم أو سكون النفس الذي هو علم عادي علي ما قيل قبل حصول موجب الشك، فالظاهر حجّيته كما تقدّم عن الجواهر (1).

و أمّا مع حصول مقتضي الشك، فإن كان الاحتمال موهوما جدّا بحيث لا- يعتني به العقلاء، فهو ملحق بالعلم أيضا. و أمّا إذا لم يكن كذلك، فلا يلحق بالعلم، لكن قد يستدلّ علي حجّيته و إن لم يفد العلم بصحيح حريز، قال فيه بعد ائتمان إسماعيل شارب الخمر و قول أبي عبد الله عليه السلام: و قد بلغك أنّه يشرب الخمر، فقال: يا أبة أتي لم أره يشرب الخمر إنّما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بني إنّ الله عزّ و جلّ يقول في كتابه يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ يَقُولُ: يَصَدِّقُ لِلَّهِ وَ يَصَدِّقُ لِلْمُؤْمِنِينَ، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم، و لا تأتمن شارب الخمر الحديث (2).

قال في الجواهر: إذ هو كما تري كالصريح في اعتبار الشيعاء الذي هو أعلي أفراده قول الناس و شهادة المؤمنين و نحوهما ممّا هو المذكور فيه، و به أدرجه فيما دلّ علي النهي عن ائتمان شارب الخمر، و منه يعلم أنّه لا مدخلة لمفاده الذي يكون تارة علما، و اخري متاخما له، و ثالثة ظنا غالبا في حجّيته، و إنّما المدار علي تحقّقه (3) انتهى موضع الحاجة.

قلت: الظاهر من الجمع المحلّي هو العموم الأفرادي، أي: إذا شهد عندك كلّ واحد من المؤمنين فصدّقهم، كما أنّ النبي صلّي الله عليه و اله كان يصدّق كلّ واحد من المؤمنين، 7.

ص: 533

1- جواهر الكلام 40:55.

2- وسائل الشيعة كتاب الوديعه ب 6 ح 1.

3- جواهر الكلام 40:57.

و هذا غير الشيعاء؁ وقد سبق الكلام فيه في أدلة حجة الخبر.

ولعلّ الشيخ الأنصاري رحمه الله نظر إلي ردّ الجواهر؁ حيث قال: وفيه أولاً أنّ الرواية لا تدلّ علي حجة الاستفاضة بالخصوص؁ وإنّما تدلّ علي وجوب قبول شهادة جنس المؤمن واحدا كان أو أكثر؁ فإن عمل علي هذا الاطلاق؁ فلا يبقى عنوان للاستفاضة؁ بل الحجة شهادة المؤمن.

و دعوي تقييد إطلاقها بأحد الأمرين عدالة الشهود أو كثرة الشهود؁ ممّا يأتي عنه سوق كلام الامام عليه السلام في جواب إسماعيل و استشهاده بالآية.

هذا مع أنّ الايمان غير شرط في الاستفاضة؁ ولو حمل الجمع فيها علي إرادة جنس الجمع؁ ففيه مع مخالفته لظاهر الجمع المحلي إذا تعدّر حملة علي العموم؁ و مع مخالفته للاستشهاد بقوله تعالي يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ مخالفة للاجماع في مورده؁ فإنّ الظاهر انعقاد الاجماع علي عدم ثبوت الفسق بالاستفاضة الظنيّة.

مع أنّ الرواية معارضة برواية أظنّها عن أبي بصير؁ وفيها: يا أبا محمّد كذب سمعك و بصرك عن أخيك؁ فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال قولاً و قال: لم أقله فصدّقه و كذبهم. فإنّ تكذيب السمع كالصريح في مخالفة ما دلّت عليه الصحيحة؁ فالظاهر لزوم الجمع بينهما بتكذيب السمع عنه في عدم سوء الظنّ به؁ و المراد من تصديق المؤمنين إذا شهدوا عليه أن لا يكذبهم. إلي أن قال: و بالجملة فلم نعثر علي دليل علي حجة الاستفاضة الظنيّة في المقام (1).

أقول: يحتمل أن يكون اللام في قوله «إذا شهد عندك المؤمنون» للعهد الذكري؁ فيراد بالمؤمنين الناس المذكورون قبل ذلك في كلام إسماعيل؁ حيث قال: إنّي 7.

ص: 534

سمعت الناس يقولون، فيدلّ علي حجّية الشيعاء، كما يحتمل أن تكون للجنس، فتفيد العموم الاستغراقي، كقولك «أكرم العلماء» ولا وجه لحمله علي الاستغراق؛ لأنّه لم يثبت كونها حقيقة فيه.

وأما الرواية التي جعلها معارضة، فهي مروية في الوسائل، عن محمد بن فضيل، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك، وقد أخبرني عنه قوم ثقات، فقال لي: يا محمد كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة و قال لك قولاً فصدّقه و كذبهم، و لا تديعنّ عليه شيئاً تشينه به و تهدم به مروءته الحديث (1).

قال العلامة المجلسي في بيان الحديث: ولعلّ هذا مختصّ بما إذا كان فيما يتعلّق بنفسه من غيبته أو الازراء به، و نحو ذلك، فإذا أنكرها و اعتذر إليه يلزمه أن يقبل عذره، و لا يؤاخذ به بما بلغه عنه، و يحتمل التعميم أيضاً، فإنّ الثبوت عند الحاكم بعدلين أو أربعة و إجراء الحدّ عليه لا ينافي أن يكون غير الحاكم مكلفاً باستتار ما ثبت عنده من أخيه من الفسوق التي كان مستترا بها (2).

و الحاصل أنّ القرائن الموجودة في الخبر تؤيّد حمل قوله علي الصّحة، و إن ثبت ظاهراً أنّه كذلك، فلا ينافي ما ذكر في قصّة إسماعيل من ثبوت فسق من قال الناس فيه أنّه فاسق. نعم إن قال لم أفعل حمل علي الصّحة، فتأمل فإنّه يحتاج إليه.

الأمر الخامس من الامور التي تثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته: دعوي

الاجماع من الأقدمين

، فإنّه لا يقصر عن توثيق مدّعي الاجماع نفسه، بل إنّ دعوي الاجماع علي الوثاقة يعتمد عليها حتّي إذا كانت من المتأخّرين، كدعوي

ص: 535

1- وسائل الشيعة 8:609 ب 157 ح 4، وروضة الكافي 8:147.

2- مرآة العقول 25:357.

ابن طاووس رحمه الله الاتِّفاق علي وثاقة إبراهيم بن هاشم، فإنَّها تكشف عن توثيق بعض القدماء لا محالة (1).

قلت: يحتمل استناد ابن طاووس رحمه الله إلي الحدس، حيث رأي أنَّ الكتب الأربعة وغيرها مشحونة برواياته الكثيرة، والظاهر أنَّهم اعتمدوا عليه و لا يكون إلاّ- لوثاقته، وليس ذلك إخبارا عن توثيق أحد القدماء له مع خلوّ كلماتهم عن التعرّض لوثاقته، واحتمال وصول كتب إليه غير ما بأيدينا أو جب صحّة دعوي الاجماع بعيد.

الأمر السادس: رواية أجلاء الرواة في الأزمنة المختلفة

من الامور التي تثبت بها عدالة الراوي أو وثاقته: رواية أجلاء الرواة في الأزمنة المختلفة، فإنَّها تكشف عن وثاقة من رووا عنه؛ لأنَّه يبعد جدًّا خفاء حاله عليهم في المدّة الطويلة. نعم رواية جليل مرّة لا تدلّ علي الوثاقة، فلعلّه وثق به في حال تلك الرواية، أو خفي حاله عليه، بخلاف ما إذا استمرّ في مدّة طويلة في الرواية عنه، فإنَّه يبعد خفاء حاله.

ثمّ إنّ احتمال رواية الأجلاء عنه مع علمهم بضعفه واحتمال تعمّده الكذب بعيد جدًّا، بل كانوا يجتنبون عن الواقعة، ولذا قيل: إنَّهم كانوا يسمّون الواقعة ممطورين.

قال النجاشي في ترجمة محمّد بن أحمد بن عبد الله بن قضاة في كتبه: له كتاب الردّ علي ابن رباح الممطور (2).

وقال الشيخ في كتاب الغيبة: وروي أبو علي محمّد بن همام، عن علي بن رباح، قال: سألت القاسم بن إسماعيل القرشي -وكان ممطورا- أي شيء سمعت من محمّد بن حمزة (3).

ص: 536

1- معجم رجال الحديث 1:60.

2- رجال النجاشي ص 307.

3- كتاب الغيبة ص 45.

وفي الكشي: روي إبراهيم بن عقبة، قال: كتبت إلي العسكري عليه السلام جعلت فداك قد عرفت هؤلاء الممطورة، فأقنت عليهم في الصلاة؟ قال: نعم أقنت عليهم.

وروي إبراهيم بن أبي البلاد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: ذكرت الممطورة وشكهم، فقال: يعيشون ما عاشوا في شك ثم يموتون زنادقة (1).

وفي كتاب فرق الشيعة: وقد لُقّب الواقعة بعض مخالفيها ممن قال بإمامة علي بن موسى عليهما السلام الممطورة، وغلب عليها هذا الاسم وشاع لها، وكان سبب ذلك أنّ علي بن إسماعيل الميثمي ويونس بن عبد الرحمن ناظرا بعضهم، فقال له علي بن إسماعيل وقد اشتدّ الكلام بينهم: ما أنتم إلاّ كلاب ممطورة، أراد أنكم أنتم من جيف؛ لأنّ الكلاب إذا أصابها المطر فهي أنتم من الجيف، فلزمهم هذا اللقب، فهم يعرفون به اليوم؛ لأنّه إذا قيل للرجل إنّه ممطور، فقد عرف أنّه من الواقعة علي موسى بن جعفر عليهما السلام خاصّة؛ لأنّ كلّ من مضى منهم فله واقفة وقفت عليه، وهذا اللقب لأصحاب موسى عليه السلام خاصّة (2) انتهى.

وكشف الوثيقة من هذا الطريق غير بعيد، وقد اشير إليه في كلماتهم.

قال الكشي في ترجمة محمّد بن سنان: قد روي عنه الفضل، وأبوه، ويونس، ومحمّد بن عيسى العبيدي، ومحمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، والحسن والحسين ابنا سعيد الأهوازيّان، وابنا دندان، وأيوب بن نوح، وغيرهم من العدول والثقات من أهل العلم (3) انتهى.

وان احتمل أنّه قاله ردّا علي كلام الفضل بن شاذان، فراجع.

وقال النجاشي في ترجمة جعفر بن محمّد بن مالك بعد تضعيفه: ولا أدري كيف 9.

ص: 537

1- رجال الكشي ص 391-392 ط النجف.

2- فرق الشيعة ص 81.

3- رجال الكشي 796: 2 برقم: 979.

روي عنه شيخنا النبيل الثقة أبو علي بن همام و شيخنا الجليل الثقة أبو غالب الزراري رحمها الله (1).

وقال الصدوق في كمال الدين في تجليل عبد الله بن الصلت: وكان أحمد بن محمد بن عيسى في فضله و جلالته يروي عن أبي طالب عبد الله بن الصلت القمي رضي الله عنه، و بقي حتى لقيه محمد بن الحسن الصفار و روي عنه (2).

وقال النجاشي في ترجمة جابر بن يزيد: روي عنه جماعة غمز فيهم و ضَعَفُوا، منهم عمرو بن شمر، و مفضل بن صالح، و منخل بن جميل، و يوسف بن يعقوب (3).

المطلب الخامس: في الطرق إلي كتب الرجال الخمسة، و وثيقة مؤلفها

، و ما يظهر من كلماتهم من الاعتقاد في الضعف و ما اختلفوا فيه، و سائر الامور التي توجب ثبوت استنادهم إلي غير الحسن في توثيقاتهم و تضعيفاتهم، تركناه هنا لأنه أنسب بأن يكون مقدمة للرجال.

تم الجزء الأول من منهاج الاصول، علي يد مؤلفه القاصر الأقل محمد الرجائي عفي عنه.

ص: 538

1- رجال النجاشي ص 122.

2- كمال الدين ص 3.

3- رجال النجاشي ص 128.

تعريف الفقه و ما يتوقف علي معرفة الأحكام الشرعية 3

دلالة اللفظ علي معناه 4

أقسام الوضع 7

الانشاء و الاخبار 15

الحقيقة و المجاز 20

أقسام الدلالة 25

وضع المركبات 27

علائم الحقيقة و المجاز 28

تعارض الأحوال 32

حمل اللفظ علي معناه اللغوي و العرفي 32

الحقيقة الشرعية 33

الصحيح و الأعم 34

وقوع الاشتراك 44

إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معني واحد 44

مباحث المشتق 48

مباحث الأوامر، مادة أمر 54

ص: 539

الطلب و الارادة 56

الأوامر الامتحانية 60

صيغة الأمر و ما الحق بها 63

الفرق بين الايجاب و الاستحباب 65

الأوامر و النواهي الصادرة عن النبي صلّي الله عليه و اله و الأنمة عليهم السّلام 67

اطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصليا أم لا؟ 69

هيئة الأفعال 74

إذا وقعت صيغة افعال عقيب الحظر 74

المرة و التكرار 75

الفور و التراخي 77

مباحث الاجزاء 79

اجزاء امثال الأمر الاضطراري عن امثال الأمر الاختياري 81

كفاية الاتيان بما يقتضيه الدليل ظاهرا 84

فيما اذا انكشف الخلاف علما 86

فيما إذا انكشف الخلاف بواسطة قيام أمانة معتبرة، الاجزاء بالنسبة إلي عمل نفسه 94

الاجزاء بالنسبة إلي فعل الغير 99

العمل المنبعث عن القطع بالحكم الكلّي 100

مقدّمة الواجب 101

البحث عن مقدّمة الواجب بحث عن مسألة فقهية 102

تقسيمات المقدّمة 102

تقسيمات الواجب، المطلق و المشروط 110

الواجب المعلق والمنجز 114

الواجب النفسي والغيري 124

الواجب الأصلي والتبعي 128

تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق والاشترط 129

الأدلة التي اقيمت علي وجوب المقدمة و المناقشة فيها 134

اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده 136

اشترط القدرة في الأمر علي الأمور به 153

الأوامر و النواهي هل تتعلق بالطبائع أو بالأفراد؟ 154

الواجب التخيري الشرعي 155

الوجوب الكفائي 157

الواجب الموسع والمضيق 159

الأمر بالأمر 160

مباحث النواهي، مادة النهي وصيغته 161

جواز اجتماع الأمر والنهي 165

النهي عن العبادة أو المعاملة هل يقتضي فسادهما أم لا؟ 190

النهي عن العبادات بما هي عبادات 194

النهي في المعاملات 197

مباحث المفاهيم 202

دلالة الجملة الشرطية علي المفهوم 205

مفهوم الوصف 215

فيما يدلّ علي الحصر 215

العالم المخصّص بالمتّصل والمنفصل 220

إجمال الخاصّ و اشتباه مصداقه 222

دوران الأمر بين التخصّص و التخصيص 234

وجوب الفحص عن المخصّص 235

الخطابات الشفاهية 236

تعقيب العالم بضمير يرجع إلي بعض أفراده 239

جواز التخصيص بالمفهوم المخالف 240

جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد 241

تخصيص العالم بالخاصّ المقارن للعموم 244

النسخ و البداء 249

المطلق و المقيّد و المجمل و المبيّن 252

مقدّمات الحكمة 256

فيما إذا ورد مطلق و مقيّد 261

المجمل و المبيّن 263

الحجج المعتمدة شرعا أو عقلا 264

العلم و القطع و الاطمئنان 264

تعريف العلم و حجّيته 265

تعريف القطع و حجّيته 267

حجّية الاطمئنان و عدمها 269

مبحث حرمة التجري 281

العلم المأخوذ في الموضوع 294

جواز أخذ العلم بالحكم في موضوعه 299

عدم وجوب الموافقة الالتزامية 304

امكان المنع عن القطع الغير المأخوذ في الحكم ولا في موضوعه 307

الملازمة بين حكم العقل والشرع 311

مباحث العلم الاجمالي 314

جواز التعبد بالأمانة والأصل في الحكم الكلي 319

الأمانة القائمة على الموضوع والأصل الجاري فيه 326

عدم حجّية ما لم يعم دليل علي حجّيته 330

عدم حجّية ما لم يعلم حجّيته وعدم إجراء العمل به إن لم يقصد التشريع 331

ماهية التشريع 334

أدلة حرمة التشريع 336

ما لا دليل علي حرمة 340

ما يتوهم أنه من التشريع ممّا لا يمكن أن يقع 341

حجّية ظواهر الكتاب والسنة 341

حجّية ظواهر السنة مع القطع بالظهور 341

هل العبرة بظواهر الكلام في زمان صدور الأخبار؟ 347

حجّية ظواهر الكتاب العزيز 349

عدم الفرق في الحجّية بين من قصد افهامه و من لم يقصد افهامه 353

إذا علم ظهور اللفظ فهل يعتبر الظنّ بالمراد أم لا يعتبر؟ 354

الشكّ في إرادة الظهور 354

حجّية قول اللغوي وعدمها 356

أدلة النافين لحجّية خبر الواحد و المبتين 383

كيفية عمل أصحاب الأئمة و القدماء بالأخبار 403

الآيات الدالة علي حجّية خبر الواحد 417

آية النبأ، آية النفر، آية الكتمان 417، 426، 428

الأخبار الدالة علي حجّية خبر الواحد 435

ما دلّ علي حجّية خبر من وثقه المعصوم 437

ما دلّ علي ارجاعهم عليهم السّلام إلي أشخاص معيّنين 444

ما دلّ علي أنّ أصحاب الأئمة عليهم السّلام كانوا يعملون بروايات الرواة 446

ما دلّ علي حجّية خبر الثقة 447

ما يمكن أن يستدلّ بها علي حجّية خبر العدل علي الظاهر 448

ما دلّ علي عدم حجّية الخبر المعارض للكتاب 452

المتحصّل من جميع الأخبار 458

ما دلّ علي عدم جواز ردّ ما روي عن المعصومين عليهم السّلام 463

الدليل العقلي علي حجّية خبر الواحد 464

دليل الانسداد 465

نتيجة دليل الانسداد 477

الظنّ هل يكون جابرا أو موهنا أو مرجّحا؟ 477

حكم الظنّ في غير الأحكام الفرعية 478

أقسام الخبر، الخبر الصحيح، و الحسن الموثق، و الضعيف 480، 485، 489، 490

الخبر المرسل: و المشهور 492، 500

طرق إثبات العدالة و الوثافة، حجّية قول الرجالين وعدمها 511،512

ص: 544

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 آباه 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 والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

